



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Lucas Lima dos Santos

SE GUIAR E PARAR: AS PRÁTICAS DE CULTIVO E A VIDA DAS
PLANTAS – COMUNIDADE DE ANÃ, RIO ARAPIUNS, PA

CAMPINAS

2023

Lucas Lima dos Santos

***SE GUIAR E PARAR: AS PRÁTICAS DE CULTIVO E A VIDA DAS
PLANTAS – COMUNIDADE DE ANÃ, RIO ARAPIUNS, PA***

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual
de Campinas como parte dos requisitos
exigidos para a obtenção do título de Doutor
em Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira

Coorientador: Prof. Dr. Stelio Alessandro Marras

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO LUCAS LIMA DOS
SANTOS E ORIENTADA PELA PROFA.
DRA. JOANA CABRAL DE OLIVEIRA.

CAMPINAS

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Santos, Lucas Lima dos, 1987-
Sa59s Se guiar e parar : as práticas de cultivo na Comunidade de Anã - Rio
Arapuins, Santarém, PA / Lucas Lima dos Santos. – Campinas, SP : [s.n.],
2023.

Orientador: Joana Cabral de Oliveira.

Coorientador: Stelio Alessandro Marras.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Reserva Extrativista Tapajós-Arapuins (Brasil). 2. Caboclos. 3. Plantas.
4. Antropologia social. 5. Amazônia - História. I. Oliveira, Joana Cabral de,
1980-. II. Marras, Stelio Alessandro. III. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Se guiar and parar : cultivation practices in the Community of Anã -
Arapuins River, Santarém city, Pará State

Palavras-chave em inglês:

Caboclos

Plants

Social anthropology

Amazon - History

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora:

Joana Cabral de Oliveira [Orientador]

Laure Emperaire

Florêncio Almeida Vaz Filho

Karen Gomes Shiratori

Aloisio Cabalzar Filho

Data de defesa: 10-03-2023

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-9538-6441>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1048183404059779>



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada no dia 10 de março de 2023 considerou o candidato Lucas Lima dos Santos aprovado

Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira (orientadora)

Profa. Dra. Laure Emperaire

Profa. Dra. Karen Gomes Shiratori

Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho

Dr. Aloísio Cabalzar Filho

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de PósGraduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Dedico a todos da comunidade de Anã,
Meus avós, minha mãe e irmã

Agradecimentos

Assim como diversos emaranhados inspiraram a naturalista e ilustradora científica, Maria Sibylla Merian, em seus trabalhos artísticos com diversas plantas, diria que jamais teria conseguido concluir esta tese de doutorado sozinho. Expresso aqui a minha profunda gratidão àqueles que contribuíram, diretamente, com esta empreitada, formando um emaranhado de pessoas, sujeitos outros-que-humanos e contingências muito importantes.

Sou grato ao sistema de ensino público brasileiro, no qual por muitos anos venho desenvolvendo a minha formação. Em especial, atualmente, ao Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) pelo programa de doutorado e por todo o suporte técnico e belo acolhimento, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Processo de Financiamento 140952/2018-7.

Minha orientadora, Joana Cabral de Oliveira, sempre atenciosa e prestativa, nunca mediu esforços para que eu pudesse desenvolver meu trabalho da melhor maneira possível. Desde o mestrado tem me acompanhado. Não há palavras para agradecer toda a sua ajuda em prol do meu amadurecimento acadêmico. Da minha parte, admiração, respeito e carinho foram os sentimentos nutridos durante esses anos de trabalho juntos.

O mesmo afirmo para o meu coorientador, Stelio Alessandro Marras, por toda a paciência e contribuição para as minhas desconstruções reflexivas, desde o mestrado no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP). O aprendizado foi além dos conteúdos acadêmicos e a convivência não poderia ter sido mais agradável. Sempre muito instigante de ouvi-lo, o que ajudou a levar meus pensamentos para diversos cantos. Expresso meu profundo afeto e consideração.

Devo aos professores Mark Harris (University of St. Andrews) e Renzo Taddei (Unifesp), que aceitaram participar da minha banca de qualificação e disponibilizaram comentários e críticas primordiais para a escrita e metodologia da minha etnografia.

Na impossibilidade de citar todos os habitantes da comunidade de Anã, agradeço imensamente à Dona Rosa e Seu Maguito, ao Aílson (presidente da comunidade) e à professora Adriana, ao Odair e à Gê, e Calú que, além de me receberem tão bem em suas casas, tornaram-se grandes amigos. Não devo esquecer do profundo prazer de estar com Dona Cleusa, Vandão, Dona Odila, Mário, Tabaco, professora Eliane, Iván, Chiquinho, Seu Vicente, Dona Neuza, Cleidinho, Dona Olivete, Manduca, Guariba, Seu Zeca, Tunico, Dona Reginalva, Dona Rubenica, Seu Bibiano, Rosinha, Moara, Diorlei, Maria, professora Marlene, Messias etc. Sem a ajuda destas pessoas não teria conseguido adentrar em diversas peculiaridades locais.

Em Santarém, agradeço a equipe do Instituto Iepé, por ter me acolhido e ajudado com diversas informações, em especial Léo Braga, Cecília de Santarém, Fabrício, Rudreic e Andréia. Todos, aos seus modos, foram extremamente importantes para que pudesse organizar os meus campos prolongados em Anã. Agradeço também ao professor Miguel Aparício, coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade da Universidade do Oeste do Pará (UFOPA).

Devo aos companheiros do Laboratório de Estudos Pós-disciplinares (LAPOD), no IEB (USP) e ao Laboratório de Ficção, Ciência e Cultura (LABFICC) no Instituto de Geociências (IG – UNICAMP) pelas discussões, leituras, experiências e aprendizados. Sem falar no acolhimento e hospitalidade da Profa Natasha Myers no Plant Studies Collaboratory (York University), que me deu a abertura para participar e contribuir com diversas reuniões e trouxe muitas reflexões sobre as plantas de forma interdisciplinar.

Agradeço às amigas da minha turma do doutorado de 2018, Tatiana, Malú, Marina, Jude e Elis, que participaram ativamente comigo de todas as disciplinas obrigatórias do programa, trazendo ótimas discussões, conversas e risadas, enquanto estive residindo em Barão Geraldo (Campinas, SP).

Devo muito ao grupo da minha orientadora, por todas as conversas e comentários sobre este trabalho. Agradeço ao Felipe Puga, Mateus, Nicollas, Joaquim, à Gabi Costa, Mariana e Larissa. Não posso esquecer também da galera do Maracatu Mucambos de Raiz Nagô, por todas as tocas e todos os corres na periferia de São Paulo. Por todas as risadas, preocupações e todos os trabalhos sociais juntos. Um abraço caloroso à Pri, Van, Déia, Carol, Clara, Jucélia, Vivi, Isa, Priscilla, ao Maia, Fê, Índio, Robert, Alê e Carlos.

Aos inúmeros sujeitos outros-que-humanos que não poderei colocar aqui. Todavia, em especial à erva-mate, por todo o seu poder estimulante que me ajudou a organizar e escrever essa tese; à camomila e erva-cidreira, pelas suas ações tranquilizantes nos momentos de ansiedade; aos aplicativos, como o Spotify, por todo o seu conteúdo musical; ao rio Arapiuns por suas belíssimas paisagens, ao longo do inverno e verão amazônico. Aos meus gatos, Pretinho, Malhado e Bono, por estarem compartilhando experiências diárias e carinhosas durante todo o crescimento dessa tese.

Por fim, não há palavras que façam transparecer os meus agradecimentos aos meus familiares, em especial a minha mãe, Maria da Penha, e a minha irmã, Mônica, e aos meus avós falecidos José Maria e Maria Bezerra, por todo o apoio e por me ajudarem sempre a acreditar nos meus sonhos e objetivos. Pessoas que eu tanto amo e sempre me emociono ao falar. Muitas histórias em conjunto, muitos sentimentos misturados.

Amor Cósmico

(Composição de Socorro Lira, em “Amazônia - Entre Águas e Desertos”)

E a terra era criancinha ainda
Quando eu comecei te amar

Eu venho dos anos, das eras
Que longe se acham daqui
Contigo cantei a canção
No espaço maior

Em forma de luzes de um mundo melhor
Mas foi necessário partir
Eu lembro da primeira vez que te vi
Milênios de instantes de mim para ti

Um sol paralelo da imensidão
Estamos aqui
Viemos de longe, do largo, do alto profundo
Cercados de inícios
De todos os mundos
Sem poder parar

E a terra era criancinha ainda
Quando eu comecei te amar

Partimos maneiros, ligeiros
Qual luzes, brincando no fogo, no ar

E a terra era criancinha ainda
Quando eu comecei te amar
E a terra era criancinha ainda
Quando eu comecei te amar

Jurei a promessa de minha missão
Que quando estivesse contigo no chão
Pagaria toda promessa que fiz
E então desse amor que nasceu de nós dois
Que nasçam outros grandes amores depois
Sementes plantadas pra um mundo feliz

No processo lindo que te conheci
Mil razões eu tenho pra não te deixar
Na vida eu estou, da vida eu saí
Na vida eu irei te encontrar

E a terra era criancinha ainda
Quando eu comecei te amar
E a terra era criancinha ainda
Quando eu comecei te amar

Resumo

Entre as temporalidades de diferentes processos locais, este estudo etnográfico aprofunda-se em práticas e conhecimentos envolvendo vegetais na comunidade de Anã, rio Arapiuns, município de Santarém, PA. Para tanto, tem por foco nos cuidados dos habitantes às plantas envolvidas nas modalidades sedentarizadas e itinerantes de cultivo, quintais e roças, respectivamente. As práticas de cultivo sempre foram muito importantes em Anã, desde a chegada dos primeiros habitantes até os dias atuais, quando passou a fazer parte da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Os relacionamentos íntimos com vegetais nas roças e quintais demonstram diferentes fito-caracterizações. Este trabalho se debruça em duas destas, *se guiar* e *parar*, que se voltam para as performances dos exemplares cultivados e em como estes se co-constituem com diversos sujeitos humanos e outros-que-humanos. Atrelados aos movimentos e às capacidades de atração vegetais, o estudo etnográfico mostra que estes dois termos não apenas conseguem desestabilizar alguns paradigmas biológicos, mas expõem como plantas cultivadas constroem arranjos ambientais e ecologias políticas, compostas por *seres encantados*, entidades religiosas e ambientalistas.

Palavras-chaves: caboclos, Arapiuns, plantas, Amazônia, relações outras-que-humanas

Abstract

Among the temporalities of different local processes, this ethnographic study delves into practices and knowledge involving plants in the community of Anã, Arapiuns river, municipality of Santarém, PA. For this, it focuses on the care between the inhabitants and the plants involved in the sedentary and itinerant modalities of cultivation, in the swiddens and the gardens, respectively. Cultivation practices have always been of great importance locally, from the arrival of the first inhabitants to the present day, when the Tapajós-Arapiuns Extractive Reserve became part of it. Intimate relationships with vegetables in gardens and swiddens demonstrate different phyto-characterizations. This work focuses on two characterizations, *se guiar* and *parar*, which are related to the performances of cultivated specimens and how they co-constitute themselves with different human and more-than-human subjects. Linked to vegetable movements and attractiveness, the ethnographic study shows that these two terms not only manage to destabilize some biological paradigms but also expose how cultivated plants build environmental arrangements and political ecologies, composed of enchanted beings, religious entities and environmentalist.

Keywords: caboclos, Arapiuns, plants, Amazon, other-than-human relationships

Lista de figuras

Figura 1 - Mapa regional de alguns municípios do centro-oeste paraense, com a comunidade de Anã ao centro. Em verde-claro nota-se as delimitações de UC's da modalidade de uso sustentável. (Desenvolvido no Quantum GIS)	20
Figura 2 - Barco de linha. Detalhe para o jogo de dominó ao fundo (Foto: Lucas Lima dos Santos)	27
Figura 3 - Fumaça emergindo da margem, próximo a comunidade de Vila Franca (Foto: Lucas Lima dos Santos)	28
Figura 4 - Chegada na comunidade de Anã. Detalhe para a ligação entre o rio Arapiuns e o lago à esquerda e a vegetação evidente (Foto: Lucas Lima dos Santos)	42
Figura 5 - Pescadores na Ponta do Icuxí, próximo de Vila Franca. Subindo o Arapiuns, em direção a comunidade de Anã. Novembro/2019 (Foto: Lucas Lima dos Santos).....	55
Figura 6 - Parte do acervo exposto para os alunos analisarem e desenvolverem os seus trabalhos escolares (Foto: Lucas Lima dos Santos)	69
Figura 7 - Casal de urubus parando na cabeça de boi logo após um dos grupos se dispersar. (Foto: Lucas Lima dos Santos)	71
Figura 8 - Ramal repleto de folhagem. Detalhe para as marcas na seringueira. (Foto: Lucas Lima dos Santos)	87
Figura 9 - Seu Maguito retirando a casca de um dos paus derrubados	89
Figura 10 - Desenho produzido por Tainara sobre o povoado de Piquiá (Foto: Lucas Lima dos Santos)	98
Figura 11 - Seu Maguito no <i>caminho</i> para a sua moradia, depois de passar a manhã e o início da tarde na roça e fazendo farinha. Detalhe para o campo da natureza atravessado e a área de mata bruta ao fundo. (Foto: Lucas Lima dos Santos).....	100
Figura 12 - Pau de itaúba cortado com as suas camadas interiores em evidência. Nota-se o âmago mais ao centro (no interior). (Foto: Lucas Lima dos Santos).....	104
Figura 13 - Rodovia BR-163 saindo da zona urbana de Santarém e margeando a FLONA Tapajós. Detalhe para a malha atual de vias no entorno da rodovia. (Mapa de desenvolvimento próprio no QuantumGIS, com dados do IBGE atualizados em 2021)..	127
Figura 14 - Anaense sentado debaixo da mangueira que marca o bairro do Mangueirão. (Foto: Lucas Lima dos Santos)	132
Figura 15 - Um dos eventos da semana de comemorações da padroeira em Anã. (Foto: Lucas Lima dos Santos)	137
Figura 16 - Propaganda da festa da padroeira. Cartela de bingo de Seu Maguito (Antônio Argentino Imbiriba). (Fotografia: Lucas Lima dos Santos).....	148
Figura 17 - Victória (neta de Dona Rosa) e seu cachorro (Patotinha) na festa da Igreja da Paz na beira do lago, reunindo diversos habitantes de outras comunidades. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	150
Figura 18 - Apresentação da turma do ensino médio sobre o romance "Vidas Secas" de Graciliano Ramos, na Feira de "Literatura de Diversidade Cultural dos Povos" organizada pela escola local. Alunos de Anã, do Maripá e da Raposa. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	151
Figura 19 - Rua Ivo Godinho. Odair e Chiquinho carregando algumas palhas de curuá para fazer a manutenção do trapiche. Detalhe a direita para algumas das casas feitas de alvenaria pelo INCRA, já com algumas reformas.....	153
Figura 20 - Croqui da comunidade de Anã com alguns domínios paisagísticos.....	155
Figura 21 - Formação da praia na na força do verão de 2019. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	167
Figura 22 - A beira na força do inverno de 2019. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos) ...	167

Figura 23 - Gozó em uma capoeira próxima da comunidade (Foto: Lucas Lima dos Santos)	172
Figura 24 - Dias da lua cheia e nova e os períodos de força da lua. A circunferência gradual vermelha corresponde ao processo de amadurecimento da lua. A circunferência em azul condiz com a probabilidade de incidência de chuva.	176
Figura 25 - Registro de um dos caminhos da comunidade, em um período pós chuva na força da lua, durante o verão. Breve momento de felicidade das juquiras (outubro/2019). (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	190
Figura 26 - Registro do mesmo caminho no inverno (abril/2019), com as juquiras em períodos prolongados de felicidade, por conta das chuvas. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	190
Figura 27 - Algumas ramas cortadas da antiga roça de Seu Maguito para serem plantadas na nova. Detalhe para os paus queimados aparentes mesmo depois de três anos da abertura do roçado. Fotografia produzida no momento de transição do verão para o inverno, os urupês (fungos) amarelados emergidos nas ranhuras de um dos paus não somente demonstram o seu apodrecimento, mas que havia chovido nos dias anteriores. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	213
Figura 28 - Capinando as juquiras entre as maniveiras. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	229
Figura 29 – Roçado considerado bonito. Diferentes marcas de maniveiras felizes no inverno, no roçado novo de Seu Maguito. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	232
Figura 30 - Pedaco de mandioca roído por uma cotia, cortado com terçado. Detalhe para o processo apodrecimento. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	233
Figura 31 - Luciano e Marquinhos caminhando pela capoeira. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	237
Figura 32 - Seu Maguito visitando a casa de farinha de Guariba e suas filhas. O senhor estava ajudando-as a resolver um problema no motor de moer os tubérculos. Detalhe para a gareira à esquerda da foto e o forno à direita. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	244
Figura 33 - Tipitis suspensos e esticados em um dos quintais das colônias ao lado da casa de farinha. Detalhe para a gareira cheia de massa de mandioca ralada, com a bacia cheia de tucupi e tapioca antes da decantação. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	245
Figura 34 - Luciano (neto de Seu Maguito) ajudando a sua mãe, Gê, na produção de farinha. O jovem anaense está peneirando os grânulos, após ser passado pelo tipiti. Detalhe para o pequeno monte de grânulos maiores na beira da gareira, resíduos separados da peneira, para fazer a caruêra. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	245
Figura 35 - Diferentes estágios de caruêra. O primeiro monte (amarelo) foi deixado alguns dias para secar. O segundo (marrom) já se passou pelo menos uma semana secando. O último é um monte após passar pelo pilão e ser retirado algumas fibras. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	246
Figura 36 - Carirus espalhados no quintal de Dona Neuza. Detalhe para algumas porções de juquiras em segundo plano. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	248
Figura 37 - Embaixo da mangueira, Calú está abrindo palhas de curuá para a manutenção da cobertura da cozinha de Dona Rosa. Detalhe no plano de fundo de alguns curauás plantados pela senhora. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	267
Figura 38 - Sobrinhas de Dona Odila fazendo mingau de manga periquito. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	271
Figura 39 - Sauím parando em um cajueiro plantado no quintal de Dona Rosa. (Foto: Lucas Lima dos Santos)	275
Figura 40 - Dona Rosa regando e conversando com as suas cebolinhas na comunidade, plantadas em uma canoa antiga suspensa, para que não tenha contato com galinhas, cachorros e gatos. Detalhe (da esquerda para a direita) para o limoeiro, tucumazeiro,	

bananeira e o paricazeiro no entorno. As juquiras estavam com um tamanho considerável, o que fez Seu Maguito roçar no dia seguinte. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)	279
Figura 41 – Galinhas e galos acompanhando e ciscando em cima das juquiras roçadas. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos).....	290
Figura 42 - Croqui dos processos de compostar sazonais, as transformações e deslocamentos dos estrumes. Consta-se o processo de compostar pelos corpos dos gados, produzindo estrumes e, já nas terras dos quintais, o processo de compostar através do apodrecimento, pelas atuações de minhocas e micróbios junto com a umidade.	295
Figura 43 - Estrume da várzea (Fotografia: Lucas Lima dos Santos).....	299
Figura 44 - Kemely (ao centro) na companhia de seus primos segurando arranjos de flores produzido em uma brincadeira na frente da Igreja “Nossa Senhora de Fátima” (Foto: Lucas Lima dos Santos).	310
Figura 45 - Turma de estudante da Escola Municipal "Nossa Senhora de Fátima" em uma de suas atividades fora da sala de aula, ajudando e aprendendo com Dona Olivete a fazer tarubá. A bebida seria servida na feira literária anual organizada pela escola (Foto: Lucas Lima dos Santos).	311

Lista de tabelas

Tabela 1 – Marcas de maniveira, macaxeira e manicuera, de acordo com as características de suas partes (mãe e filha)	216

Sumário

PRÓLOGO	17
Filhos de Anã, filhos do Arapiuns: metodologias e diretrizes.....	17
Motivações, buscas e aproximações	22
Primeiras visitas: um convite inesperado e a apresentação da pesquisa	26
Algumas considerações teórico-metodológicas	30
Participando e observando com os vegetais	34
Das raízes às folhas (ou o inverso): estruturação da tese	39
CAPÍTULO I	41
O povoado de Piquiá e o tempo dos antigos: apodrecimentos, donos e os primeiros habitantes	41
Em terras e no lago: “a chegada dos antigos”	43
“Os verdadeiros donos (ou mães)” : Moanã e Merandolino	47
“Índios já pararam por aqui” : terra preta	58
<i>Apodrecimentos: fins de algumas, meios para outras histórias</i>	66
<i>Antepassados: decaimentos populacionais, misturas e deslocamentos</i>	72
Jurupari e curupira: entre encontros indesejados, fugas e alguns pactos	79
<i>Se perder sob o medo de ser alcançado, se perder sob represálias e encantos</i>	84
<i>Considerações sobre panema: má sorte</i>	92
CAPÍTULO II.....	96
A morte do piquazeiro e a <i>comunidade</i> : chegando aos dias atuais	96
Entre estabelecimentos de palha, quintais e roças: os espaços da colônia e plantas construindo nichos	100
<i>“As roças da época dos nossos pais”</i> : entre os puxiruns e as festas.....	108
<i>Atraindo e ancorando as memórias nas fruteiras</i>	114
Do piquazeiro para o encantado: baixando para a beira	117
<i>Comunidade de Anã e o aumento gradativo de invasores na região</i>	123
Curupira e plantas entre igrejas e a RESEX	133
<i>Mobilizações sociais e a criação da Resex</i>	141
<i>Viver de roça? Infraestrutura e conformação atual de Anã</i>	146
CAPÍTULO III.....	156
Felicidade e tristeza das maniveiras: roças.....	156
Força de se guiar e força da roça: períodos intensos	159
Níveis baixos do rio e o calor: manivas amareladas e murchas, tristeza	163
Entre ventos e as marés religiosas: expectativas e atividades nos roçados ao longo do verão	170
<i>Vento terral: transição do úmido para o seco</i>	171

<i>Nova e cheia: os dias da lua, a força da lua</i>	173
<i>Ventos de cima e de baixo: as sinas de chuva</i>	177
<i>Limpeza de área: roçar e queimar</i>	183
<i>Capinar, brocar, cortar: juquiras menos firmes, derrubando paus</i>	186
<i>Botando fogo: entre aceiros e o controle</i>	196
<i>Plantio: mães e filhas se guiando</i>	207
<i>Escolhendo marcas de maniveira, macaxeira e manicuera</i>	214
Saúvas voando, as ramas se guiando, as mandiocas aguando	227
<i>“Dois pesos, duas medidas”</i>	229
<i>Pousio, os avanços das vegetações e a cura da terra: escalas temporais maiores</i>	235
CAPÍTULO IV	240
Temperar e vingar: quintais e compostos	240
Os quintais nas colônias e as conversas vegetais	242
<i>Vingar ou não: testes e respostas</i>	253
Entre quintais: as escolhas entre áreas	260
<i>“É melhor plantar isso nesse quintal mesmo”: as preferências</i>	275
As qualidades das fezes: temperando os quintais	288
<i>Estrumes: “O que é trazido pelo Amazonas também está nos nossos quintais”</i>	292
CONSIDERAÇÕES FINAIS	304
Os anaenses e o Plantropoceno	304
REFERÊNCIAS	312
ANEXO 1	344
Plantas e Animais outros-que-humanos citados – denominações locais e correspondentes nomes científicos	344
ANEXO 2	348
Glossário de algumas expressões locais	348
ANEXO 3	354
Trecho de “Institutiones Rei Herbariae juxta nutum Naturae Digestae ex Habitu”, de Heinrich Johann Nepomuk von Crantz – <i>Manihot esculenta</i>	354
ANEXO 4	356
Trecho de “Plantarum brasilliae icones et descriptiones”, de Johann Baptist Emanuel Pohl – <i>Manihot utilissima</i>	356
ANEXO 5	360
Principais plantas cultivadas nos quintais	360
ANEXO 6	364
Manifesto de Cuipiranga	364

PRÓLOGO

Filhos de Anã, filhos do Arapiuns: metodologias e diretrizes

“O senhor entende, o que conto assim é resumo; pois, no estado do viver, as coisas vão enqueridas com muita astúcia: um dia é todo para a esperança, o seguinte para a desconsolação.” (GUIMARÃES ROSA, 2019)

Lembranças sobre as práticas de cultivo nos *roçados* e *quintais* são constantemente buscadas com um certo entusiasmo por habitantes da *comunidade de Anã*¹. Se observarmos que a comunidade, com cerca de 450 habitantes, está localizada à beira do baixo rio Arapiuns, em uma grande área conservada – Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns –, começamos a compreender um dos motivos que ainda fazem das práticas de cultivo serem corriqueiras, apesar do gradativo declínio ao longo dos anos (Figura 1). Embora muitas das plantas envolvidas, atualmente, estejam mais atreladas à subsistência familiar, algumas movem (ou moveram) comércios locais e regionais durante anos. De fato, aos olhares e ouvidos mais desatentos já dão conta de reparar os profundos engajamentos dos habitantes locais com as plantas, sendo modificados em cada modalidade de cultivo e exemplar vegetal.

As *roças* itinerantes mobilizam famílias para a realização de diversas tarefas. As variedades de *maniveiras* (pés de mandioca) são os centros das atenções, seguidas por outras plantas de raízes tuberosas, como as *macaxeiras* e *manicueras*. Enquanto crescem, há uma contínua atenção de busca pela *felicidade* dessas plantas, através dos cuidados dos habitantes da comunidade e das negociações com *seres encantados*. Já na modalidade sedentarizada de cultivo, correspondente aos *quintais* no entorno de estabelecimentos, há um predomínio das atuações das mulheres. Quase como laboratórios abertos, se dedicam, muitas vezes, a experimentar novos plantios, aos afetos, à qualidade da terra e convivialidade entre plantas variadas. No decorrer desse trabalho etnográfico observaremos algumas intercambialidades desses arranjos ambientais, que fazem parte de diversas relações humanas e outras-que-humanas. Entretanto, a partir desse prólogo, permita-me realizar uma brevíssima descrição do que está por vir. Elementos que serão mais bem desdobrados e analisados ao longo dos capítulos.

Os habitantes de Anã se autodenominam *filhos da comunidade* (*filhos de Anã* ou *anaenses*), ou seja, nascidos na comunidade. Há também os *filhos de* outras comunidades do Arapiuns ou alhures, aqueles que acabaram se mudando para Anã, mas nasceram em outros

¹ Apenas como uma forma de situar o leitor, todas as expressões locais serão grafadas em itálico. Quanto aos conceitos científicos variados (por exemplo, antropológicos, biológicos, ecológicos etc.), serão aqui citados em negrito. Mesmo realizando algumas críticas durante a tese com relação às taxonomias, no Anexo 1 deixo à disposição todos os nomes científicos dos indivíduos que aqui serão citados. No Anexo 2, há um glossário contendo definições para muitos dos termos locais.

locais. Contudo, grande parte dos habitantes é *filho do Arapiuns*, rio afluente da margem esquerda do baixo rio Tapajós (Figura 1). Seu curso corre próximo às águas barrentas do rio Amazonas. É concebido, principalmente, pelo encontro de três tributários: o rio Mentai, oriundo do Sul, o rio Maró, do Sudoeste, e o rio Aruã, do Noroeste. Já a desembocadura do Arapiuns se dá nas adjacências da foz do rio Tapajós com o rio Amazonas. O encontro entre o Arapiuns e o Tapajós forma uma extensa área fluvial, denominada como *baía de Vila Franca*. A bacia inteira do rio Arapiuns está compreendida na demarcação do município de Santarém - PA, importante centro urbano no oeste paraense. O município é considerado parada obrigatória de muitas embarcações que trafegam pelo rio Amazonas, transportando passageiros de regiões próximas à Manaus (montante) para Belém e Macapá (jusante), ou também do sentido contrário. Através dos rios, anaenses estão periodicamente visitando outras comunidades e indo para as *cidades* da região (zonas urbanas). Movimentações que colaboraram (e continuam a colaborar) para que muitas plantas fossem introduzidas em Anã, por meio de trocas de variedades e saberes com outros filhos do Arapiuns, do Tapajós ou de outros âmbitos.

Apesar de quintais e roçados estarem intimamente relacionados, as experimentações dos habitantes demonstram constantes processos de metamorfoses individuais e/ou coletivas, mantendo algumas peculiaridades nessas áreas, não apenas com relação àqueles que realizam as práticas de cultivo, mas às plantas e outros sujeitos outros-que-humanos. Metamorfoses que se revelam desde os tempos de formação da comunidade, através das narrativas históricas locais. Seres, artefatos e transformações ambientais tornam aqueles que cuidam das roças e dos quintais nômades diários, semanais, mensais e/ou sazonais de técnicas de cultivo. Esse trânsito de técnicas demonstra que, embora haja algumas similaridades nas periodicidades de atividades e no uso de determinados artefatos, tanto na modalidade de cultivo itinerante como sedentarizada, existem especificidades de ritmos e atuações, de acordo com os fluxos e processos desdobrados em cada área de cultivo. Especificidades que demandam de afinamentos e fluidez corporais, demonstrando o quanto anaenses são considerados habilidosos por outros habitantes.

Veremos que esses corpos são espacializados, fazendo com que habitantes consigam ser afetados pelos estados fisiológicos das plantas que cultivam, através das sutilezas corporais vegetais e dinâmicas das paisagísticas (das tonalidades, texturas e morfologias dos seus elementos), moldando muitas das suas atividades. Dependendo de seus *sentimentos*, plantas conseguem *se guiar* plenamente, fazendo com que seus corpos cresçam intensamente. O processo de *se guiar* se remete aos movimentos de crescimento vegetal, termo local condutor desta etnografia, assim como *paragem*. À medida em que se movimentam e crescem, vegetais conseguem atrair diversas ecologias para o seu entorno, fazendo com que

se tornem *paragem* de diversos sujeitos humanos e outros-que-humanos. Sendo assim, muitos sujeitos *param* nos vegetais, enquanto os mesmos *se guiam*. *Parar e se guiar* demonstram duas grandes potencialidades das vidas vegetais locais, ao demarcar os ritmos de atuação de muitos sujeitos outros-que-humanos e fazer com que os pensamentos anaenses sejam *guiados* e *parados* em diversos âmbitos, enquanto *guiam* as suas práticas de cultivo.

Ventos, fluxos e níveis dos corpos d'água, o calor, as chuvas, entre outros sujeitos outros-que-humanos, atuam nos comportamentos de humanos, animais outros-que-humanos e plantas, fazendo com que seus caminhos se encontrem e se articulem, ocorrendo diversas traduções. As especializações corporais anaenses fazem com que narrativas sobre os cursos d'água e o céu estejam presentes em plantas *se guiando* nos quintais e roçados, assim como detalhes de crescimento e estéticos vegetais despertam preocupações, *tristezas* ou admirações. Exemplares vegetais são passados de quintais para quintais, roças para roças carregando as suas histórias particulares vividas com aqueles que ajudam nos seus crescimentos e proliferações. Histórias estas essenciais para o sucesso de seus crescimentos em novas áreas de cultivo. Portanto, é significativo realçar que os humanos ali participantes das atividades de cultivo – e também de outras práticas – não somente narram as histórias sobre diversos arranjos ambientais, mas eles, como uma série de outros sujeitos humanos e outros-que-humanos, são parte dessas histórias afetivas.

Os diferentes processos emergentes consequentes das presenças de quintais e roças ainda se atrelam aos domínios paisagísticos do entorno. Não somente as áreas onde se desdobram o crescimento de plantas cultivadas são fluidas, mas os próprios entornos demonstram continuidades e plasticidades com os quintais e roçados. Animais outros-que-humanos *param* para se alimentar de corpos vegetais, assim como gramíneas e arbustos *avançam* crescendo espontaneamente, o que faz anaenses atuarem focando em certos controles populacionais ou facilitando processos de sucessões ecológicas. Com isso, se quintais e roças possuem características relacionais e próprias, os entornos reforçam e aumentam os dinamismos das áreas de cultivo locais, sendo sempre contemplados nas atividades de cuidado das plantas.

Até mesmo em narrativas históricas, sobre as construções de variados domínios paisagísticos locais e os processos de formação das *terras pretas*, notaremos nesse trabalho as misturas de temporalidades, principalmente quando muitos habitantes lembram dos desdobramentos de formação e crescimento da comunidade, se guiando temporalmente através das maturações corporais de árvores. Narrativas vegetais aterram espaço-temporalmente as lembranças *anaenses* de deslocamentos familiares, das *beiras* dos cursos d'água para os *centros* da mata, atraídos por suas variedades de *maniveiras* nos roçados, por conta das produções de farinha para serem comercializadas. Em anos mais recentes, dentre

diversos fatores que serão discutidos, com os declínios das produções de farinha, famílias, então, começaram a se deslocar novamente para as *beiras*.

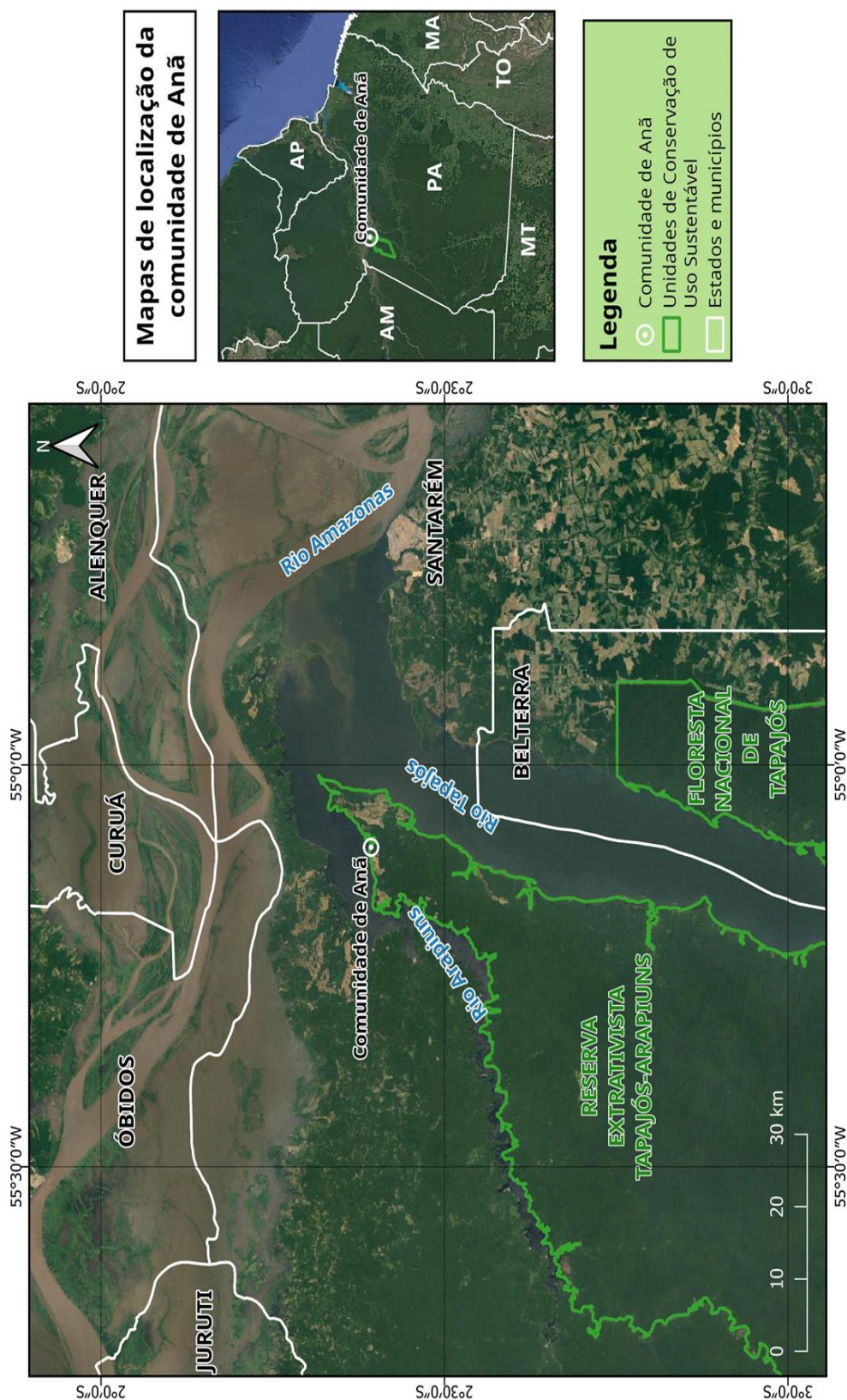


Figura 1 - Mapa regional de alguns municípios do centro-oeste paraense, com a comunidade de Anã ao centro. Em verde-claro nota-se as delimitações de UC's da modalidade de uso sustentável. (Desenvolvido no Quantum GIS)

O trabalho etnográfico se dispõe não somente em analisar narrativas e caracterizações **dos** habitantes, mas também **com** os habitantes. As histórias sobre a localização de uma área para a abertura de um novo roçado; as utilizações de enxadas e foices para remexer a terra; as capacidades de determinadas plantas conseguirem atrair diversos seres para *pararem* em suas proximidades; as felicidades de anaenses ao verem vegetais cultivados *se guiando*; as corridas atrás de uma caça; as coletas de frutos, sementes e tubérculos; as extrações de seivas de árvores; além de falarem **dos** próprios habitantes, descrevem as minhas experiências e aprendizados **com** os *anaenses*.

Se as histórias entre roçados e quintais estabelecem um jogo de particularidades e similaridades, isto se deve pelas próprias assimilações e condutas dos anaenses, que estão periodicamente visitando as suas áreas de cultivo. Veremos que tanto nos quintais como nos roçados, as condutas *respeitosas* à *Deus* e *Curupira* colaboram para que plantas cultivadas cresçam. Contudo, também demarcam certas posturas dos habitantes, ao caminharem por alguns domínios paisagísticos. *Respeitar* os ensinamentos de *Deus*, além de fornecer proteção às famílias e pessoas próximas, desvela alguns sentimentos de *co-dependência* entre seres humanos e outros-que-humanos. *Respeitar* os domínios paisagísticos de *Curupira* é também não sofrer com as suas represálias, como a ocorrência de desorientações espaciais nos entornos de roçados e quintais ou a perda da biodiversidade local – quando o *encantado* leva animais outros-que-humanos para outras regiões. Dessa forma, mesmo que haja nas práticas cultivo possíveis violências ou mortes de sujeitos outros-que-humanos, estas são realizadas somente até um determinado limiar, onde não se traga um sentido de *exploração*, isto é, de exclusiva subalternidade de plantas e animais outros-que-humanos aos interesses humanos. Ao passar desse limiar, o *respeito*, então, desaparece, prejudicando de forma distribuída a vida de outros seres.

Deus e *Curupira* são, atualmente, grandes operadores locais influenciando em diversas atividades dos anaenses e em suas reflexões sobre outros modos de vida, principalmente aqueles focados nas *explorações* de plantas, como a presença de grandes latifúndios e as atuações históricas de madeireiras na região. Foi por conta das atividades *exploratórias* de empreendimentos, que houve mobilizações entre comunidades, órgãos governamentais e não-governamentais para a formação da RESEX. As condutas de *respeito* envolvidas nas práticas de cultivo, começaram a se encontrar com as políticas de *conservação* pregadas por ambientalistas. Pautas de reuniões da comunidade, envolvendo plantas, passaram a lidar com diferentes perspectivas de mundo, principalmente aquelas tratando sujeitos outros-que-humanos, que compõem determinados ambientes, como *recursos naturais*.

As disparidades e misturas de temporalidades e afetos formam ecologias, demonstrando como diferentes seres se envolvem nas práticas de cultivo e quais são os efeitos

desses envolvimento. A constituição dos habitantes da comunidade, através das práxis com variados sujeitos e interesses em certos domínios paisagísticos, não se desvela apenas nas narrativas das suas admirações e preocupações com as plantas *se guiando*, mas é notável na maneira que atuam os seus corpos na relevância e composição da organização doméstica, nos modos de socialidade na comunidade, nos engajamentos ecológicos ao longo de quintais e roçados. Assim sendo, caminhando por áreas de cultivo, sejam itinerantes ou sedentarizadas, e pela comunidade de Anã, o interesse desse estudo é descrever como, diante das práticas de cultivo dos habitantes e dos processos de plantas *se guiarem*, modulam diversas potências humanas e outras-que-humanas ali emergentes, para que possam *parar* nas proximidades de seus corpos. Ou seja, como as práticas de cultivo propiciam processos de co-constituição entre sujeitos humanos e outros-que-humanos, trata-se de uma análise de como, durante as histórias de formação da comunidade até os dias atuais, anaenses, através das suas práticas, vêm produzindo algumas fito-caracterizações sensíveis; e, sobretudo, como os mesmos são moldados a cada encontro com as suas plantas cultivadas.

Motivações, buscas e aproximações

As inquietações para o desenvolvimento deste trabalho começaram a se desdobrar pouco após o término do meu mestrado no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB-USP) – sob a orientação do Prof. Dr. Stelio Marras –, em uma reunião no Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP) com a Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira (PPGAS-UNICAMP), no segundo semestre de 2016. Conversando, ela havia me revelado uma determinada carência de etnografias voltadas à temática da “natureza e cultura” entre populações tradicionais/não-indígenas na Amazônia e, principalmente, na região do rio Arapiuns. Desde minha graduação nas Ciências Biológicas, venho tentando traçar laços com coletivos ditos tradicionais que habitam áreas protegidas administradas por órgãos ambientais estaduais ou federais, denominadas de Unidades de Conservação (UC), com o intuito de descrever as suas práticas e formas de produção de conhecimento. Além dos esforços para analisar como ocorrem os relacionamentos desses coletivos com os próprios órgãos ambientais. Todavia, até então, só havia partilhado experiências com coletivos de pescadores, que se autodenominam “caiçaras”, no litoral sul do estado de São Paulo.

A conversa com a Joana me despertou a curiosidade para realizar algumas pesquisas sobre trabalhos antropológicos já desenvolvidos naquela região do Pará. Notei que muitos deles, tanto no baixo Tapajós como Arapiuns², eram voltados para as dinâmicas identitárias, envolvendo coletivos indígenas e não-indígenas, e as lutas por direitos territoriais, através de

² Refiro-me a baixo Arapiuns como uma região compreendida pelas comunidades de Anã, Raposa, São Miguel, Tucumã, Nova Sociedade, próxima ao encontro com o rio Tapajós.

órgãos do Estado e diversos outros atores. Poucos tinham como enfoque principal as relações entre humanos, plantas e animais outros-que-humanos. Ao ler alguns autores (NUGENT, 1993; NUGENT e HARRIS, 2013; ADAMS, MURRIETA e NEVES, 2006; MAHALEM DE LIMA, 2015) e realizar buscas de trabalhos em outras localidades das terras baixas amazônicas, constatei também que havia, mesmo em anos mais recentes, uma concentração muito maior de trabalhos etnográficos voltados aos coletivos indígenas, quando comparados com aqueles focados em coletivos ribeirinhos não-indígenas. Abordando sobre essa escassez e disparidade, um dos argumentos levantados pelos autores foi de que, embora considerados numerosos na Amazônia brasileira, coletivos ribeirinhos não-indígenas, como um todo, permaneceram comparativamente “invisíveis” para certas áreas da academia por muitos anos.

Por vir das ciências naturais, percebi que era interessante realizar novas buscas, mas agora aos trabalhos voltados à determinadas áreas das Ciências Biológicas e da Ecologia, que tinham como objetivo realizar algumas pontes com as Ciências Sociais. Era notável a quantidade de estudos, nas regiões do baixo Arapiuns e Tapajós, que continham o prefixo etno- em seus títulos e reflexões, como, por exemplo, Etnobiologia e Etnoecologia. A utilização do prefixo tinha como intuito próprio explicitar essas tentativas de diálogos entre as ciências naturais e humanas. Entretanto, em minha jovem carreira acadêmica, esses trabalhos pareciam reafirmar um dos motivos que fizeram, desde o final da minha graduação em Ciências Biológicas (UNESP – São Vicente), caminhar pela Antropologia Social.

Realizando uma breve análise, apesar das tentativas de dar vozes às populações locais, nota-se que muitas das formulações desses trabalhos com o prefixo etno- são desenvolvidas através de linguagens e análises bastante cômodas e usuais para as ciências naturais. A própria presença do prefixo etno-, em etnociência, parece promover assimetrias problemáticas de sobreposições de conhecimentos, já que muitas vezes somente fomenta a divisão nós/eles, onde só o “eles” (habitantes locais) é apontado pelo etno-. Essa é uma crítica que também pode ser observada nas primeiras passagens da tese de Joana Cabral de Oliveira (2012:17), ao indicar que a particular inserção do etno- transmite justamente uma ideia de que “o nosso conhecimento é ciência, o dos outros, etno-”. A autora cita o sentido literal do prefixo constado no Houaiss (2001:1272), cujo “etno- refere-se a um povo, um conjunto de pessoas: do grego *éthnos*, eos-eus ‘toda classe de seres de origem ou condição comum’ [...] de *éthnos* ‘costume, a saber, grupos de homens que têm os mesmos costumes’”. Isto possibilita inferir, na verdade, que toda ciência é também necessariamente etnociência, inclusive aquelas produzidas por cientistas naturais. Em muitos dos trabalhos realizados naquela região do Arapiuns e Tapajós, voltados a Etnobiologia e Etnoecologia, senti, no fundo, que estas cisões entre “natureza e cultura” estavam presentes – dicotomia há tempos

levantada por Latour (2013) e que tem se tornado muito cara para os relacionamentos entre diversas áreas das ciências.

Apesar de ter nascido e crescido na periferia de São Paulo - SP, até aquele momento, as minhas maiores afinidades com o estado do Pará estavam na região englobando desde a capital, Belém, até o nordeste do estado (seguindo para o Maranhão), onde parentes da minha família materna estão espalhados. Dessa forma, conversei sobre as minhas inquietações iniciais com uma amiga antropóloga – na época, mestranda do PPGAS-USP –, que tinha grandes laços com as regiões do baixo Tapajós e Arapiuns, por ter nascido em Santarém - PA. Ela decidiu me apresentar à sua amiga, Dona Odila, via internet, uma das habitantes mais antigas e principais lideranças da comunidade de Anã. As trocas de mensagens com a senhora foram curtas, embora tenha conseguido manifestar o meu interesse no rio Arapiuns e em uma eventual pesquisa acadêmica. Dona Odila mostrou-se receptiva, me convidando a encontrá-la, quando pudesse, em Santarém.

No começo de 2018, viajo para o município paraense e, ao avisar Dona Odila, marcamos um encontro na “Cooperativa de Turismo e Artesanato da Floresta” (TURIARTE), onde atualmente a senhora trabalha. Através da Cooperativa, a senhora mobiliza o turismo em Anã e em outras comunidades do Arapiuns, passando alguns períodos em Santarém e outros na comunidade. Assessorada pela ONG “Projeto Saúde e Alegria” (PSA), de acordo com o site da TURIARTE, a Cooperativa “organiza, opera e comercializa, diretamente ou em cooperação com agências de viagens e outros parceiros, roteiros individuais e em grupo de turismo de base comunitária” no Arapiuns (TURIARTE AMAZÔNIA, 2021). Além disso, atua na comercialização de diversos artesanatos produzidos pelos seus cooperados³.

Ao encontrá-la na sede da ONG, já nas primeiras conversas com Dona Odila, percebi um dos motivos pelos quais minha amiga resolveu apresentá-la. Além do seu engajamento em diversas discussões voltadas à RESEX Tapajós-Arapiuns, é notável o profundo e sensível relacionamento que a senhora possui com as plantas, principalmente com as consideradas *remédios*. Muitas das plantas abordadas por Dona Odila lembravam bastante algumas que a minha própria avó descrevia, quando morava no distrito rural de Tauari (Capanema-PA), no nordeste paraense. Quando falo sobre essas semelhanças, a senhora mostrou bastante empolgação e ficamos um tempo conversando e comparando determinadas plantas. Após alguns momentos, a conversa aterrissa em questões voltadas a RESEX.

Embora considerasse a importância da RESEX em áreas onde hoje anaenses e outros filhos do Arapiuns e Tapajós habitam, ela me trouxe algumas questões voltadas ao “Plano

³ Como resultado do processo de organização e capacitação de 7 comunidades no Arapiuns, a cooperativa foi constituída em 1 de maio de 2015, com 70 sócios-fundadores, 54 mulheres e 16 homens.

de Manejo”⁴. Por possuir uma área significativa de 677.513,24 hectares, englobando pelo menos 72 comunidades (ICMBIO, 2014:67)⁵, no “Plano de Manejo” da Unidade de Conservação (UC), administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), consta como uma de suas políticas e estratégias: “Apoiar a implementação do manejo florestal comunitário sustentável que beneficie as comunidades da RESEX Tapajós-Arapiuns” (IBIDEM:2). Entretanto, de acordo com a própria Dona Odila, “como é uma área muito grande, tem regra que não dá para ser para todos”. Ou seja, a senhora me disse que os próprios habitantes da RESEX já haviam reivindicado a necessidade de que as políticas e regramentos da UC, ao invés de ser universalizantes, pudessem se situar de acordo com as especificidades locais de cada comunidade e as atividades realizadas por seus habitantes.

Mesmo diante de possíveis particularidades reivindicadas, as discussões mais recentes sobre algumas atividades de extração de madeira em áreas das cabeceiras do Arapiuns, envolvendo variadas frentes, como comunidades indígenas e não-indígenas, ICMBio, Ministério Público Federal, cooperativas locais e sindicato de trabalhadores, contra supostos interesses de madeireiras ilegais, apoiados pelo, até então, Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, demonstram a complexidade dos conflitos na RESEX (AMAZÔNIA REAL, 2021; DE OLHO NOS RURALISTAS, 2021). Reivindicações e conflitos que se assemelham aos argumentos de Haraway (2009), sobre a existência de uma multiplicidade de mundos, que se envolvem, convergem, colidem... Os conflitos históricos com madeireiras na região demonstram que há ontologias com diferenças significativas (como, por exemplo, aquelas entre servidores do ICMBio, madeireiras e os habitantes das comunidades da UC), outras com aproximações maiores (como as que permeiam em cada comunidade da UC), mas todas tentando manter os seus interesses.

Ainda durante a conversa, focando em Anã, Dona Odila havia me dito que as práticas de *cultivo nas roças e quintais* eram extremamente importantes para a comunidade,

⁴ Todas as Unidades de Conservação devem dispor de um Plano de Manejo, que deve abranger a área da Unidade de Conservação, sua zona de amortecimento e os corredores ecológicos, incluindo medidas com o fim de promover sua integração à vida econômica social das comunidades vizinhas (Art. 27, §1º da Lei Nº 9.985/2000). O Plano de Manejo visa levar a Unidade de Conservação a cumprir com os objetivos estabelecidos na sua criação; definir objetivos específicos de manejo, orientando a gestão da Unidade de Conservação; promover o manejo da Unidade de Conservação, orientado pelo conhecimento disponível e/ou gerado.

⁵ Estudos iniciais realizados em 1998, quando a RESEX foi criada, demonstraram que haviam por volta de 3.500 famílias na UC, totalizando 20.650 habitantes. No mais recente Plano de Manejo, utilizando dados do ICMBio de 2012, estima-se que haja cerca de 4.581 famílias, significando, aproximadamente, 27.027 habitantes. No entanto, o documento indicou na época (2014) que existiam dentro da reserva pelo menos 3.550 moradias, demonstrando a “necessidade de ampliação de acesso a políticas habitacionais na UC”. Me parece que há também dados imprecisos com relação a quantidade de comunidades ou uma necessidade de atualização, já que algumas publicações mais recentes, por exemplo, afirmam haver pelo menos 75 ou 76 comunidades dentro da RESEX (AMAZÔNIA REAL, 2021; DE OLHO NOS RURALISTAS, 2021).

mobilizando diversos sujeitos, por conta das suas relações profundas com a *mata*⁶. Entendi que poderia ser uma oportunidade proveitosa de misturar alguns dos meus interesses no Arapiuns e na RESEX com algumas das necessidades colocadas pela senhora, com relação às especificidades políticas e de regramentos para cada comunidade. Propus a ideia de realizar uma pesquisa sobre as práticas de cultivo na comunidade, já que também poderia acompanhar como ocorriam algumas intervenções na própria mata local e parte da ecologia política emergente dos relacionamentos entre vegetais e os anaenses. Além disso, por estar na Amazônia, sabia também que haveria uma chance de entrar em contato e ter como referência ótimos trabalhos focados em diversas formas de cultivo de vegetais. Dona Odila felizmente mostrou-se muito receptiva. Recepção esta que se tornou um passo essencial, a posteriori, para me apresentar aos demais habitantes de Anã.

Primeiras visitas: um convite inesperado e a apresentação da pesquisa

Em meados do segundo semestre (mês de outubro de 2018), fiz a minha primeira visita à comunidade. Uma visita mais curta, apenas com o intuito de apresentar a proposta de pesquisa para outros líderes locais. De Santarém, peguei o *barco de linha* “Josué Yeshua”, administrado pelos habitantes da comunidade, que saiu meio-dia. A viagem demorou mais ou menos 4 horas, por conta da *maresia* (ondulações) proporcionada pelos envolvimento das águas fluviais com os ventos, principalmente quando se passa pela grande *baía de Vila Franca* de confluência do rio Tapajós com o Arapiuns. Como a *maresia* estava muito forte, a embarcação necessitou realizar uma parada em um local mais resguardado, onde diversos outros *barcos de linha* também estavam esperando o vento diminuir. Sob olhares curiosos, por conta da minha presença na embarcação, foi uma oportunidade de conhecer alguns anaenses, como Dona Maria (tesoureira da embarcação), César (piloto) e Dona Cleusa (que, assim como Dona Odila, é uma das habitantes mais antigas da comunidade), além de um habitante de Vila Franca, comunidade localizada no encontro dos dois rios. Senhor que, futuramente, assiduamente encontraria nas festas ocorridas na comunidade de Anã.

Vila Franca faz parte do itinerário do *barco de linha* e foi a nossa primeira parada. Por conta de uma das entradas da comunidade se localizar exposta a baía que une o Arapiuns com o Tapajós, era visível as significativas atuações das maresias na grande *ribanceira* erodida. As grandes ondulações já tinham comido boa parte da escadaria de concreto. Quando o Josué Yeshua saiu da comunidade e adentrou, de fato, no Arapiuns, o vento diminuiu

⁶ Categoria genérica local englobando domínios paisagísticos de *capoeiras* e de *mata bruta*. Serão melhores desdobrados ao longo desse trabalho etnográfico, mas realizando uma breve descrição: enquanto as capoeiras estão atreladas às áreas de ressurgência vegetal, por conta de recentes intervenções humanas; as *matas brutas* são áreas de períodos mais prolongados sem intervenção humana, com o predomínio de árvores de grande porte.

consideravelmente, fazendo a viagem fluir com maior rapidez. Dona Maria, que estava jogando dominó na mesa do barco com alguns habitantes da comunidade, me convida para ocupar um lugar (Figura 2). Entre um jogo e outro, ao comentar previamente para ela e demais habitantes sobre o tema da pesquisa que gostaria de realizar em Anã, Dona Maria me fala, apontando o dedo para uma das margens do Arapiuns: “Olha ali, *menino da roça* [primeira referência a minha pessoa em tom de brincadeira]. Tão tudinho queimando elas”. Quando reparo, havia concentrações de fumaça em áreas da margem do rio (Figura 3). Uma outra habitante de Anã, que também estava jogando conosco, havia me indicado que era o momento de muitos *filhos do Arapiuns* queimarem novas áreas de roça – típico processo das modalidades itinerantes de coivara –, pois estávamos no período sazonal de estiagem, *verão* ou *tempo da seca* na Amazônia. Momento em que as paisagens de diversas áreas próximas das margens do Arapiuns se tornavam esfumaçadas, demonstrando a importância dos cultivos de *maniveiras*.

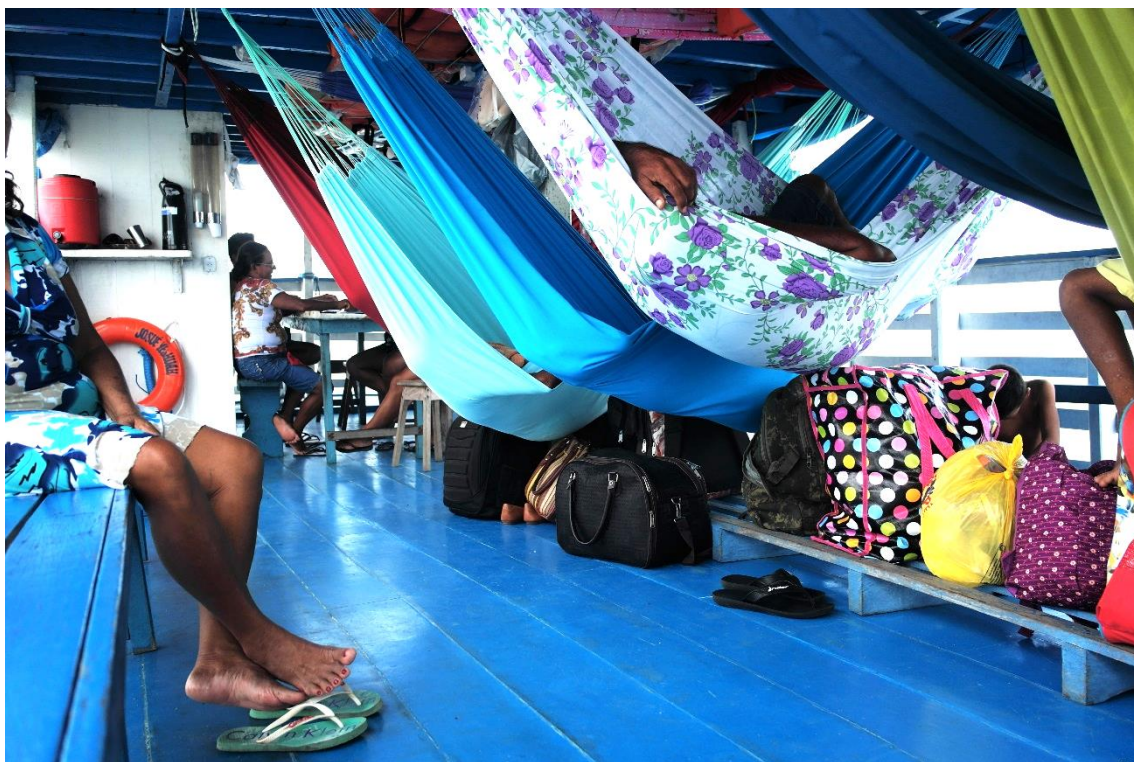


Figura 2 - Barco de linha. Detalhe para o jogo de dominó ao fundo (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Havia combinado, anteriormente, de realizar a minha primeira visita na comunidade em um momento que coincidissem com a presença de Dona Odila em Anã. Quando a embarcação estava se aproximando, era possível avistá-la me aguardando na praia, que emerge na *baixa do rio* (ou *vazante*), durante o verão. Ao descer da embarcação e cumprimentá-la, caminhamos pela comunidade ao encontro de Odair (também da TURIARTE) e Ailson (presidente da comunidade e da “Associação dos Produtores de Anã” - APRONA), para que pudesse me apresentar e falar um pouco sobre a proposta de pesquisa.

Interessados, os dois me fizeram algumas perguntas. Descrevendo e respondendo todas as dúvidas, também se mostraram receptivos.

Odair acabou me convidando para que, ao longo das minhas vivências na comunidade, pudesse dormir na casa de seus pais, Seu Maguito e Dona Rosa. Caminho com ele até a casa do casal de senhores, para quem sou apresentado. Seu Maguito me pergunta: “E você gosta de escutar história?” Respondo afirmativamente. “Então é aqui mesmo. Daqui sai cada uma”, me fala dando risada. Dona Rosa faz uma repreensão para Seu Maguito sem graça, apesar de também dar risada. Não pensava que, posteriormente, iria ter um grande vínculo de amizade com os dois, dando muitas risadas das próprias histórias contadas. Por ser um casal muito querido em Anã e em comunidades próximas, constantemente recebem visitas de pessoas. Depois da breve visita a Anã e deixar o casal de senhores, voltei para Campinas para finalizar algumas outras pendências acadêmicas na UNICAMP.



Figura 3 - Fumaça emergindo da margem, próximo a comunidade de Vila Franca (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Já na última semana de janeiro de 2019, realizei uma outra visita a Anã, mas com o objetivo de apresentar a pesquisa para os demais habitantes na reunião mensal da APRONA, no barracão da comunidade. Evento e local em que muitos habitantes se juntam para discutir diversas pautas locais e passar alguns informes. Cheguei no dia anterior à reunião, final de tarde, armando a minha rede na casa de Seu Maguito e Dona Rosa. Foi quando conheci Audenira (filha do casal, irmã de Odair) e Eri (seu marido). Os dois me convidaram para assistir à missa noturna que ocorreria na igreja católica “Nossa Senhora de Fátima”. Após jantar com Seu Maguito e Dona Rosa, vou para a igreja com Eri, onde já havia uma

concentração de pessoas na frente, esperando o horário da missa. Quando a missa começa e descubro que o pai de Eri era quem estava ministrando. A igreja estava cheia. Fazendo uma contagem rápida, havia pelo menos 50 pessoas. Durante a missa, recebo um convite inesperado do pai de Eri, de ir até o altar e me apresentar. Confesso que o nervosismo aflorou, já que tinha sido pego de surpresa. Ao subir no altar, reparo que até as crianças, que estavam brincando na frente da igreja pararam para me escutar. Todos estavam curiosos com a minha presença. Me apresento como um estudante-pesquisador, descrevendo um pouco sobre a pesquisa que gostaria de realizar na comunidade. Quando finalizo a apresentação, o pai de Eri pega o microfone de minha mão e, em tom de gozação, me fala: “Você esqueceu de falar o mais importante. Qual é o seu nome?” Com a grande maioria do público dando risada, falei como me chamava e retornei ao meu lugar. As perguntas curiosas sobre a pesquisa e a minha pessoa acabaram sendo dirigidas depois da missa, quando fiquei um curto período na frente da igreja e alguns se aproximaram. Notei que o convite à igreja foi um momento interessante até pela abertura e o início de alguns vínculos de afinidade com determinados habitantes.

Na manhã do dia seguinte, já na reunião da comunidade, ao apresentar e falar de potenciais contribuições coletivas da pesquisa – frente a alguns problemas universalizantes dispostos no Plano Manejo da RESEX, apontados por Dona Odila. Enquanto afirmava que o estudo poderia trazer algumas especificidades com relação às práticas de cultivo locais e os envolvimento com a *mata*, reparo que, embora estivessem presentes algumas lideranças da comunidade, não havia uma quantidade considerável de pessoas, como na noite anterior durante a missa. Foi quando percebi que seria importante visitar as duas outras igrejas presentes em Anã, como uma forma de deixar o mais transparente possível a minha presença, para o máximo de pessoas. Dessa forma, decido me apresentar, também como um estudante-pesquisador, tanto na “Assembleia de Deus” como na “Igreja da Paz” (duas evangélicas) durante os respectivos cultos. O tratamento foi similar ao da igreja católica, fui convidado a me apresentar na frente para o público presente.

Em Anã, diria que as igrejas em si, com as suas missas e cultos, foram grandes potencializadoras de aproximação e divulgação da pesquisa. Além disso, não posso deixar de acrescentar que, nas primeiras experimentações na comunidade, quando todos já sabiam da minha presença como um estudante-pesquisador, a própria receptividade de muitos habitantes fez expressiva diferença nos campos seguintes, conseguindo adquirir uma certa intimidade. Ajudou a transmitir uma melhor segurança para conversar sobre determinados assuntos e poder participar de certas práticas. Até mesmo as denominações sobre a minha pessoa foram se modificando com o passar do tempo. Primeiramente, o “rapaz da pesquisa”, “pesquisador” ou “menino da roça”, mas depois para “Lucas”, “Luquinha” ou “Lusca”. Este último dado por Dona Rosa, ao me comparar carinhosamente com um de seus parentes.

No estágio de “Lucas” e “Luquinha”, estava conseguindo um melhor acesso às casas de alguns habitantes, participava da *reza* de outros, das práticas de roça, feitura de farinha ou dos cultivos nos quintais de demais.

Algumas considerações teórico-metodológicas

A intenção é que a etnografia esteja apoiada em duas diretrizes de descrição e análise. A primeira se localizaria na tentativa de descrever as transformações, desde os tempos mais antigos até os atuais, das relações entre diferentes potências, nas áreas de roças, quintais e mata, buscando um maior detalhamento dos envolvimento específicos que ocorrem no âmbito dos cultivos de alguns vegetais, principalmente, *maniveiras*, *macaxeiras*, *manicueiras* e *fruteiras*⁷ – relevantes para o cotidiano local e presentes no Plano de Manejo da RESEX Tapajós-Arapiuns. Os habitantes de Anã compreendem que nessas áreas há diferentes formas de socialidade entre humanos, vegetais e animais outros-que-humanos alcançando determinadas especificidades, de acordo com os modos de engajamento entre eles. A segunda diretriz estaria localizada na pretensão de desenvolver uma reflexão, através dos entendimentos dos anaenses, sobre as vidas das plantas, na medida em que elas são tomadas como sujeitos em ambientes compostos por diversos outros sujeitos humanos e outros-que-humanos. Através de processos locais como *se guiar*, *parar* e as *paragens*, que se remetem não apenas às vidas vegetais, mas estão presentes em diversas narrativas sobre outros seres, tento entender como são evidenciados os modos de socialidade e engajamentos nas práticas de cultivo locais.

Para se tornarem viáveis tais diretrizes etnográficas, acrescento que a descrição passará pelas formas de envolvimento entre os anaenses, vegetais e animais outros-que-humanos nos quintais, roçados e, por conseguinte, na *mata* (englobando aqui diferentes estágios de *capoeira*), conforme as realizações das práticas de cultivo. Com isso, aproximações com algumas atividades paralelas, especialmente a caça e a pesca, serão importantes, até pelo fato de se constatar muitos entrelaçamentos entre todas estas práticas. O estudo etnográfico caminhará pelo detalhamento das relações sociais e da organização de tarefas envolvidas no cultivo de vegetais, assim como a importância dessas práticas para a comunidade, para as formas de envolvimento e manejo das áreas, e para os modos antigos e atuais de uso e ocupação territorial. Além disso, haverá uma análise de como, durante a história de formação da comunidade até os dias atuais, humanos, através de suas práticas nos roçados, quintais e na mata vêm produzindo e transformando diversas caracterizações sensíveis dos vegetais locais.

⁷ Categoria genérica para vegetais que produzem frutos.

Será dada uma atenção especial às reflexões anaenses, a partir de diversos operadores locais atrelados a entidades religiosas, aos ambientalistas e *encantados*⁸, sobre o entendimento da vida de diversas plantas cultivadas, enquanto *se guiam* e tornam-se *paragens* de diversos sujeitos. Aspectos fisiológicos e morfológicos serão englobados aqui, se remetendo quase à uma biologia vegetal local. Partir das concepções vegetais de *se guiar*, *parar* e *paragens* é, como Viveiros de Castro (2001:32) afirma, tomar ideias locais como campos analíticos, eventos intelectuais ou conceitos. Ao trazer nessa etnografia o seu pontapé inicial em conceitos locais possibilita entender as consequências das atuações de plantas, as ecologias que estas constituem através de variados pressupostos e operadores ali dispostos. A intenção é entender como pressupostos e sujeitos locais, fazem plantas *se guiarem* e se constituírem como *paragens*, moldam fluxos e as produções de conhecimentos anaenses.

As análises de campo foram desenvolvidas ao longo do ano de 2019 e início de 2020, antes da COVID-19 chegar ao Brasil, quando por um longo período deixei de visitar a comunidade, passando a conversar com os habitantes mais por Whatsapp. Somando-se, são 11 meses, intercalando algumas idas breves para Santarém e Manaus. Desde os primeiros campos, empenhei-me em realizar descrições sobre o dia a dia da comunidade, através da participação em atividades e conversas informais com pessoas diversas. Gravações de histórias também foram executadas, sendo que ao longo das pausas das atividades nas *roças*, nos *quintais* e na *mata*, ou durante estadias nas casas dos habitantes e situações de descontração, foram os momentos mais fecundos⁹. Por conta das constantes visitas de habitantes de outras comunidades do Arapiuns e *da cidade*, não somente atentei-me a compreender as relações dos cultivos com diversas potências, atividades cinegéticas (em ambientes terrestres e aquáticos), os modos de socialidade e a relevância na organização doméstica, mas também registrei algumas conversas com esses visitantes, pessoas consideradas *de fora* de Anã.

É preciso evidenciar, todavia, que, além de descrever a importância da experimentação prática como afinidade aos engajamentos cinestésicos e sensitivos no domínio da percepção e da técnica, foram registradas via fotografias algumas atividades dos praticantes, como modo de compreensão e composição do discurso etnográfico. Dessa maneira, um dos focos desse trabalho foi desenvolver uma descrição de algumas práticas dos habitantes dentro e no entorno da comunidade, realizando uma análise sistemática dessas ações, buscando relacionar os diversos ritmos dos processos ali desdobrados, para traçar uma

⁸ Seres habitantes dos cursos d'água e da mata, capazes de mudar suas fisionomias e fazer *encantamentos*.

⁹ A pesquisa foi aprovada pelo Conselho de Ética, as histórias gravadas mediante autorização em Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, transcritas e analisadas.

narrativa não antropocêntrica sobre a importância de vegetais, humanos, seres encantados e animais outros-que-humanos face a uma gama extensa de relações.

A ênfase em uma abordagem antropológica não antropocêntrica e na prática etnográfica possui como um dos seus pontos de partida, dentre diversos outros autores, os trabalhos de Appadurai (1986), Bruno Latour (2019), Tim Ingold (2000). Para as particularidades dos vegetais e animais outros-que-humanos, diria até mais as reflexões desenvolvidas por Ingold, que tem fornecido devida importância aos envolvimento entre “organismos-ambientes”. O autor demonstra nesses envolvimento e nas peculiaridades que os compõem, que não há uma prerrogativa humana, mas das práticas interligadas de todos os seres e entes que ali habitam, como num emaranhado de eventos heterogêneos e experiências em propagação contínua. Portanto, seria viável descrever as práticas de cultivo dos anaenses – tanto no sentido quanto nas contingências –, e as compreensões dos processos de vegetais *se guiarem* e atraírem outros seres para *pararem*, seguindo os emaranhados de envolvimento esses compõem. Esta proposta esboça ser a mais razoável maneira de executar um dual merecimento, em âmbito local, referente às técnicas de cultivo e percepções humanas e outras-que-humanas, diante de diversos sujeitos que podem atuar, até determinado ponto, com menos instabilidade – como, por exemplo, a *lua cheia* –, mas que se embasa num engajamento humano pragmático e contingente – a *força da lua cheia*.

A *força da lua cheia*, como dizem alguns anaenses, se refere ao período intenso da lua, fazendo aumentar a probabilidade de haver alguma chuva nos tempos de estiagem, moldando determinadas práticas nos roçados, como a queima de novas áreas, detalhes que serão melhores abordados no capítulo 3. Aproxima-se do que Ingold (1993:158) denomina como **taskscape**, quando as paisagens são temporalizadas, possuindo histórias, movimentos e atuações. Com isso, esse modo de relevar a participação no conjunto de relações técnicas e perceptivas esforça por evitar entendimentos naturalistas pré-determinados sobre a constituição do sujeito como apenas consequência de adaptação e reação à diversos outros sujeitos; ou compreensões construtivistas sobre a ideia de ator como aquele que somente possui e aplica o conhecimento sobre diversos outros sujeitos. Nos engajamentos perceptivos que descrevo no presente estudo, a constituição de quem cultiva vegetais (tanto do corpo como da pessoa) está na sua forma de participação com outros sujeitos específicos – isto é, um anaense, *dono* de uma roça, é considerado *bom* ou *muito trabalhador*, quando tem a capacidade de deixar as suas *maniveiras se guiando felizes* (capítulo 3) – ou com as potências de arranjos ambientais maiores – ou seja, anaenses esperando os esterco oriundo de pequenos rebanhos bovinos, que migram sazonalmente para as várzeas do Amazonas, para melhorar a qualidade das terras dos seus *quintais* (capítulo 4). Ainda que se encontre uma

intencionalidade e um planejamento anterior nas atividades, são as ações circunstanciais dos habitantes frente a diferentes paisagens que acarretam na articulação com demais potências.

Por fim, gostaria também de acrescentar as fortes influências que minha bisavó e o meus avós tiveram, mesmo após seus falecimentos, nas presentes análises, já que em grande parte de suas vidas se dedicaram a feitura de farinha e as práticas de caça, na região rural de Capanema-PA. Conto com muitos dos conhecimentos passados por meus avós sobre diversas plantas da Amazônia paraense. Em muitas das histórias que eram narradas por eles, categorias e sujeitos emergiram com sentidos e atuações semelhantes às que ouvi em Anã, como *colônia* e *Curupira*. Semelhantes, mas não iguais. Todavia, histórias carregadas comigo, que contribuíram consideravelmente para ter alguns acessos iniciais aos cotidianos anaenses. Muitas das experiências e conversas que tive com a minha bisavó, ao longo de minha infância, quando a visitava, consigo lembrar ainda nos dias atuais. Ficaram marcadas por conta do receio que tinha em me defrontar com a *Mulher-de-branco* e *Curupira*. Diversas das composições citadas na entrada de alguns dos tópicos desta tese são, de fato, por interferência dos meus avós, que eram adoradores incondicionais de produções artísticas da chamada Cultura Popular, principalmente musicais.

Em relação à todas as citações em língua estrangeira expostas nessa etnografia (e que ainda não passaram por alguma tradução em outros trabalhos), tentei assumir o desafio de trazê-las ao português, mesmo sabendo de potenciais críticas que possa receber. Muitas das citações traduzidas são seguidas de notas contendo o texto original. Somente algumas expressões, por terem vínculos muito fortes com a língua nativa, decidi deixá-las sem tradução. Nascido e crescido na periferia de São Paulo – SP (na Cidade Ademar), convivi muitos anos tentando buscar formas de como trazer o máximo de acesso possível à estudantes com históricos similares, participando das redes de ingresso de jovens periféricos às Universidades Públicas; e dando aula em um cursinho popular para bairros da periferia. Assumo a política de tradução como uma forma de democratizar o conhecimento, diante de todas as disparidades de privilégios que facilmente observamos em nossos cotidianos. As críticas são todas muito bem-vindas, todavia, reconhecendo essa etnografia como um experimento de reflexão, de fato, recebê-las de forma construtiva, buscando aprimorar os acessos de estudantes, seriam muito mais gratificantes. Acredito, na figura de um jovem pesquisador, em um fazer científico com lastros maiores em diversas realidades atuais brasileiras, maximizando as próprias relações com as diferentes histórias de quem tem acesso aos conhecimentos produzidos. Considero que não somente os temas e os objetivos das produções científicas sejam importantes, mas as próprias relações com os leitores (dentre estes, todos os estudantes e jovens pesquisadores, que não puderam ter um acesso intensivo a outras línguas). Sei de todos os cortes que estamos sentindo nos financiamentos da Ciência e Tecnologia e de todos os processos duros e estratégicos de sucateamento das estruturas das

Universidades Públicas (mobilizados por políticas neoliberais de privatizações); mas também reconheço que, infelizmente, muitas produções científicas são ainda muito seletivas quanto aos seus acessos, se restringindo aos seus próprios pares, muitos com históricos repletos de privilégios em suas formações intelectuais, antes mesmo de ingressarem em um programa de graduação.

Participando e observando com os vegetais

Para que certos vegetais consigam se desenvolver em ambientes que se enraízam, demandam de diversos engajamentos. São os envolvimento com diversos sujeitos que os tornarão adultos e vigorosos. Em Anã, os engajamentos, envolvimento e atos de praticar foram fundamentais para que pudesse compreender os processos descritos nos capítulos desse trabalho. Devo dizer que se não fossem pelas exaustivas enxadadas nos roçados; as ajudas na manutenção dos canteiros nos quintais; as análises de crescimento das maniveiras; as aproximações com os regimes de chuva; as manutenções das fezes que colaboram para qualidade da terra; reconheço que não teria uma compreensão e aproximação tão aprofundada aos processos locais, ou seja, uma melhor **habilitação** (ou **enskilment** - INGOLD, 2000; PÁLSSON, 1994).

Considero aqui o campo como um aprendizado, propondo, ademais, que o estudo etnográfico de modo geral só é possível porque se dá através do envolvimento direto num ambiente comum – o etnógrafo e os interlocutores habitando “um terreno comum de experiência”¹⁰ (INGOLD, 2000:167). Esse envolvimento possibilita o aumento nas formas de participação do pesquisador no campo, observando novas maneiras de aproximação às práticas locais, e induzindo a situar o fazer etnógrafo frente ao cotidiano local. Para Mauro Almeida (2003:21), o instrumento principal do etnógrafo é seu corpo, sendo este modificado ao longo da morosa experiência de observação participante. Essa modificação é uma inscrição objetiva ou, melhor dizendo, um rearranjo das partes do corpo – um rearranjar permanente. Um cultivar entre corpos vegetais, de habitantes locais e do etnógrafo. No entanto, deve-se ter em mente que o etnógrafo conserva diversas dessemelhanças comparadas com seus interlocutores, ainda que ambos sejam capazes de cultivar vegetais, fazer farinha, compreender o estado da terra etc. Com isso, é de se relevar que o engajamento prático possui uma importância etnográfica na medida em que a disparidade de constituição, de intencionalidade, de sentido, de composição e, juntamente, de capacidade, em uma determinada prática são instigadas à apreciação. Apesar das proposições de Malinowski para que o “etnógrafo de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo” (2018), acredito que no caso deste trabalho,

¹⁰ “a common ground of experience”

assim como nas análises desenvolvidas por Sautchuk (2007:22 e 2014), a inversão da ordem ou de prioridades na empreitada de traduzir os engajamentos dos habitantes locais poderia ser considerada a mais adequada – algo como uma **participação observante**. Assim, o observador torna-se um experimentador; a experimentação um meio a serviço da observação.

Creio eu que não apenas a observação de Darwin fez com que ele desenvolvesse o seu emblemático trabalho “A Origem das Espécies”, mas o relacionamento prolongado junto com os seres foram cruciais (DARWIN, 2018). Até mesmo porque, como descreve Clifford (2008:24), a metodologia etnográfica britânica tem os seus entrelaçamentos com as ciências naturais, por exemplo. O estilo missionário e de viajantes foram passados aos estilos de cientistas naturais¹¹. Entretanto, com uma abordagem feminista, Hustak e Myers (2012:77) demonstram que as relações de Darwin com os sujeitos participantes de suas análises eram ainda muito mais profundas. As autoras tomam como ponto de partida os envolvimento do naturalista com as orquídeas de seu jardim e os seus respectivos polinizadores, demonstrando que as análises e os cultivos das plantas iam para além de um entendimento voltado somente para a competição entre seres, algo que, posteriormente, foi levado em última instância por neodarwinistas, como Richard Dawkins (2007). Pretendo demonstrar nesse trabalho que as *felicidades*, os processos de *se guiarem*, as reciprocidades e os interesses dos corpos vegetais envolvidos nas práticas de cultivo em Anã nos remetem a algo bem mais sofisticado do que um chaveamento competitivo entre organismos. Modelos que compartimentam as ações de vegetais a enquadramentos deterministas e mecanicistas, minorizando as suas relações com outros seres sencientes a atuação de unidades, denominadas, por alguns cientistas naturais, como **genes egoístas** (DAWKINS, 2007) –

¹¹ Segundo Clifford (2008:24), antes do surgimento da etnografia profissional, escritores como J.F. McLennan, John Lubbock e E.B. Tylor haviam tentado controlar a qualidade dos relatos sobre os quais estavam baseados suas sínteses antropológicas. Após 1883, como recém-nomeado professor conferencista de antropologia de Oxford, Tylor começou a estimular a coleta sistemática de dados etnográficos por profissionais qualificados. Tylor participou ativamente da fundação de um comitê sobre as tribos do noroeste do Canadá. O primeiro agente do comitê na área foi E.F. Wilson, o veterano missionário, com 19 anos de experiência entre os *ojibwa*. Ele foi logo substituído por Boas, um físico em processo de mudança para a etnografia profissional. Clifford (2008:24) citando Stocking (1984:74), escreve que o autor, de forma convincente, argumenta que a substituição de Wilson por Boas “marca o início de uma importante fase no desenvolvimento do método etnográfico britânico: a coleta de dados por cientistas naturais treinados na academia, definindo-se a si mesmos como antropólogos, e envolvidos também na formulação e na avaliação da teoria antropológica. Com os estudos pioneiros de Boas e a emergência, na década de 1890, de outros pesquisadores de campo que eram cientistas naturais, como A.C. Haddon e Baldwin Spencer, o movimento em direção a etnografia profissional esteve, então, a caminho. Para Clifford, a expedição de 1899 ao estreito de Torres pode ser encarada como a culminância do trabalho desta geração. O novo estilo de pesquisa era claramente diferente daquele dos missionários e outros amadores no campo, e era parte de uma tendência geral que vinha desde Tylor, de “elaborar de modo mais articulado os componentes empíricos e teóricos da pesquisa antropológica (IBIDEM:72).

focados na redução do gasto de energia de um organismo, enquanto maximiza sua aptidão reprodutiva para a sobrevivência de uma espécie a longo prazo.

A relevância no comportamento e na alteridade dos indivíduos é também um dos pontos chaves das dimensões propostas por Jablonka e Lamb (2010) sobre os processos evolutivos, fazendo-as se distanciar de abordagens dominantes, centradas nas unidades denominadas **genes**. Para as autoras, além da genética, outras dimensões (tanto quanto importantes) também deveriam ser consideradas para os entendimentos de diversos processos hereditários, como a epigenética, o próprio comportamento e a transferência massiva de informação. À esta última, Jablonka e Lamb trazem um vínculo maior aos humanos, o que corresponderia a consciência e a habilidade de comunicação tanto de suas histórias pretéritas como necessidades e ambições futuras. Nota-se que há uma abertura para discussões voltadas aos processos evolutivos de uma maneira bem mais rica, simetrizando o **gene** com outros fatores. Nas reflexões das autoras, as mudanças induzidas e adquiridas desempenham também um papel considerável na transformação dos corpos de indivíduos e nas suas relações, de forma intra e intergeracional – aqui se faz uma lembrança às contribuições de Lamarck (1984).

No fundo, ao seguir a lógica neodarwinista, Dawkins (2007) e muitos dos seus seguidores não quiseram admitir os sentimentos, as sensações e as improvisações, frente aos caminhos traçados por diversos organismos. Tratam vegetais como objetos mecanizados, sob efeitos cegos de variações genéticas aleatórias e forças seletivas impostas por aqueles que os ajudam a se propagar. Concepção problemática, se analisarmos algumas etnografias em âmbito Amazônico, como, por exemplo, o trabalho de Scaramuzzi (2016) sobre as atividades extrativistas de quilombolas do alto Trombetas, na companhia especialmente das castanheiras, onde reciprocidades e parcerias entre humanos e vegetais são evidenciadas. O trabalho expõe paradigmas para além daqueles voltados a violência, competição e a necessidade de dominação. Assim como nos castanhais das descrições de Scaramuzzi, acredito que nas áreas de cultivo em Anã, no que tange aos seus processos de produção e reprodução, imperam modos de sociabilidade entre humanos e outros seres, que coloca a humanidade apenas como uma das variadas outras protagonistas, compartilhando os seus interesses.

São poucas as etnografias produzidas na Amazônia, principalmente as que versam sobre coletivos não-indígenas e de tradição oral, que abordam as relações humanos e vegetais às esferas mais cotidianas. Mesmo em coletivos indígenas, quando abordadas, não são normalmente voltadas às práticas corriqueiras, do dia-a-dia, com as plantas. Emergem em algumas passagens de trabalhos etnográficos, como pode ser observado, por exemplo, em Descola (1986), ao abordar sobre os modos de envolvimento e comunicação das mulheres achuar com as plantas cultivadas. Entretanto, nota-se na etnografia do autor que tais

envolvimentos tomam como base o paradigma da predação, assim como ocorrem nas atividades de caça e nos engajamentos com outros animais. Outros trabalhos, quando se restringem às narrativas ameríndias sobre (e com) as plantas, desaguam nas áreas das etnociências (principalmente da etnobotânica) ou nas atividades agrícolas, onde há um predomínio do idioma da consanguinidade, como mostram Emperaire (2002 e 2005), Emperaire e Cabral de Oliveira (2010), Mendes dos Santos (2001), Rival (2001) e Cabral de Oliveira (2006, 2008 e 2015).

Se algumas vertentes neodarwinistas descrevem, de maneira masculinizada, as relações entre organismo, fixando-se no paradigma da competição, trabalhos da etnologia americanista, como Viveiros de Castro (1996), Descola (1998), Fausto (2002) etc., focam, predominantemente, no universo masculino e sob o paradigma da predação, em que rege a violência, o poder de escolha por parte dos humanos sobre a vida e morte dos animais. Muitos deles estão norteados pelas formulações teóricas do **animismo** (DESCOLA, 1986, 1996 e 2006) e do **perspectivismo** (VIVEIROS DE CASTRO, 1996 e LIMA, 1996), voltados aos temas da guerra, caça, escatologia, do xamanismo e canibalismo. Sob a perspectiva da caça, os animais outros-que-humanos figuram, de certo modo, como protótipos dos envolvimentos locais entre humanos e os ambientes que habitam. Não é intenção deste presente estudo etnográfico afirmar que não exista, ao longo das práticas de cultivo do baixo Arapiuns, violência em potencial. No controle populacional de *caças*, que *param* em certas plantas cultivadas para se alimentar, tal característica emerge como paradigma importante. Até mesmo porque algumas aproximações com o **perspectivismo** tem os seus rendimentos nos cosmos transformacionais não-indígenas da região do baixo Tapajós e Arapiuns, como Wawzyniak (2008:31 e 2012) e Heraldo Maués (2012:34) argumentam, e que analisaremos no capítulo 1. Contudo, apesar das assimetrias que haja nas relações com diversos *seres encantados*, tento demonstrar que os atos de cultivar vegetais em Anã estão diante de uma gama de paradigmas tão significativos quanto aqueles voltados à **competição**, **predação** e outros interesses, individuais ou não. Dessa forma, a pretensão será, ao participar junto com os anaenses das práticas de cultivo, expor a inexistência de um único paradigma orientador referente às suas relações com outros seres, mas que, a cada vez, são constituídos por variados fatores técnicos, ambientais e de finalidade.

Seguindo por essa linha, outro ponto que vale também ser acrescentado seria aquele voltado às questões do tema da **domesticação**. No que se refere a algumas áreas interdisciplinares científicas, é notável a contribuição dos estudos de Ecologia Histórica desenvolvidos primeiro por Balée (1993 e 1999) e depois por outros grupos de pesquisa (LEVIS et al., 2012; CLEMENT, 2006; CLEMENT et al., 2016; PRADO e MURRIETA, 2015). Principalmente, quando começaram a combinar análises botânicas, linguísticas e

arqueológicas, e a fundamentar a ideia de que a biodiversidade da flora amazônica foi, em grande parte, consequência de habitações humanas e de suas práticas, especialmente através dos cultivos itinerantes, de coivara. Análises que colaboraram para a inversão da visão comum, já que grande parcela da Amazônia não seria uma fonte de natureza intocada, mas, na verdade, de florestas antropizadas. De modo semelhante também pode-se dizer com relação as “terras pretas” – solos com grandes quantidades de matéria orgânica – (JUNQUEIRA; SHEPARD e CLEMENT, 2010), já que boa parte são produtos de habitações pré-colombianas. Se as florestas e solos antropizados são altamente valorados pelas populações locais, devido ao alto potencial produtivo, para Clement (2006) e outros autores, seria por conta de processos, ao longo de anos, denominados de **domesticação das paisagens**. As plantas componentes dessas paisagens (83 espécies nativas contabilizadas) se apresentariam em diferentes estágios de **domesticação**, intimamente relacionadas a uma sociabilidade pré-colombiana e a todo o contexto mais amplo de modificação de solos e coberturas florestais (CLEMENT et al., 2015). Todavia, veremos que *cultivar* vegetais em Anã demonstra estar mais atrelado a negociações e partilhas de interesses do que **domesticações**. Trafegando pelas práticas de cultivo dos anaenses, analisaremos que as presenças de vegetais, como *fruteiras*, atraem diversos seres aos seus entornos, colaborando para as suas proliferações; as aberturas e tamanho das áreas das roças são feitas conforme a necessidade de cada anaense e através dos acordos firmados com *seres encantados*. Tento me distanciar de chaveamentos voltados à categoria de **domesticação**, seguindo as ressalvas levantadas por Carneiro da Cunha (2019) sobre os problemas de seu uso generalizado na Amazônia. Incluindo aqui também categorias intermediárias criadas que também se referem aos vegetais cultivados, como, por exemplo, **incipientes** ou **semidomesticados**.

Grande parte das narrativas indígenas amazônicas demonstram que, quando coletivos manejam as paisagens, para favorecer uma determinada prática – como de roçado e forrageio –, não há como afirmar a existência de uma subordinação absoluta entre **domesticados** e **domesticadores** (CARNEIRO DA CUNHA e MORIM DE LIMA, 2017; CABRAL DE OLIVEIRA, 2012 e SHIRATORI, 2018) – o que, na verdade, também sugere uma ideia hierárquica entre colonizador (humanos) e colonizado (plantas e animais)¹². Embora Anã esteja circundada por diversos assentamentos indígenas, mas a grande maioria não considerar como tais (se autodenominam muitas vezes como *caboclos*), tenho como proposição que, entre os anaenses, essa ideia de apropriação do outro pela **domesticação**, em suas diferentes escalas, não se enquadra. Até mesmo porque ao diferenciarem, em

¹² Esse princípio transparece, por exemplo, em roças onde estão presentes seres-plantas, com quem coletivos indígenas confeccionam relações de maternidade – como ocorre entre as Krahô e suas batatas (MORIM DE LIMA, 2016) – ou de adoecimento – como se vê entre os Wajãpi e suas manivas (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016).

diversos momentos, vegetais que conseguem *se guiar* por conta própria (ou, a grosso modo, crescer sem intervenção direta humana) daqueles *cultivados*, notaremos que não se trata de uma diferenciação fixa ou estável. Muita dessa instabilidade se dá por conta das próprias atuações dos vegetais. Creio que observar as práticas de cultivo em Anã e no seu entorno na chave da **domesticação** seria já, a priori, inferiorizar sujeitos atuantes em diversos domínios paisagísticos locais. Além de corroborar, é claro, para a problemática cisão entre “natureza e cultura”.

Das raízes às folhas (ou o inverso): estruturação da tese

A estruturação da tese se baseia em algumas divisões histórico-temporais desveladas em Anã (capítulos 1 e 2) e as suas modalidades de cultivo (capítulos 3 e 4), sempre tentando demonstrar o protagonismo de corpos vegetais, *se guiando* e se constituindo como *paragens*. A etnografia é desenvolvida se atentando aos processos históricos de formação da comunidade de Anã até os dias atuais, tendo como enfoque os diferentes engajamentos dos habitantes entre (e nas) *roças*, (na) *mata* e (nos) *quintais*.

No primeiro capítulo realizo uma investigação histórica de Anã, adentrando no *tempo dos antigos* habitantes, primeiros habitantes a chegarem em terras do baixo Arapiuns pertencentes à Moanã, ser *encantado* que habitava o fundo do atual lago próximo da comunidade. Narrativas envolvendo *encantados* se misturam com as histórias das práticas antigas de roçado, formação das *terras pretas* e dos extintos assentamentos indígenas. Passo a descrever os processos de *apodrecimento*, que trazem as texturas características das *terras pretas* e colaboraram para a diversidade de plantas presentes nos dias de hoje, *se guiando* nos domínios paisagísticos de *mata*. Veremos que as transformações ocasionadas pelos *apodrecimentos* colaboram para que plantas consigam *se guiar* através das partes mortas de muitos seres. O capítulo termina abordando sobre os seres *encantados* operantes na *mata*, como Curupira, modulando as práticas de cultivo e o *respeito* dos próprios anaenses por diversos seres outros-que-humanos.

O capítulo 2 demonstra como muitos encontros com os *encantados* foram se modificando com a chegada das igrejas locais e dos órgãos ambientais. Plantas cultivadas passaram a *se guiar* não somente diante dos *respeitos* à Curupira e das condutas pregadas nas igrejas, mas também das políticas de *conservação*. Descrevo como as mobilizações comunitárias, ao longo do Arapiuns e Tapajós, foram fundamentais para a criação da RESEX, área protegida consolidada com o intuito de romper com as políticas colonizadoras e de *exploração* de plantas na região. Diante deste cenário mais amplo, trago o histórico migratório de famílias anaenses entre as *beiras* do rio e lago para o *centro* da mata, desvelando as potencialidades das vidas vegetais de atrair seres para os seus cuidados. Por conta das

práticas de cultivo e condutas de *respeito*, as memórias anaenses são guiadas à medida que *param* em algumas plantas. Conto como os atos de *se guiar* de um piquiazeiro e as suas histórias enquanto vivo foram fundamentais para fornecer o primeiro nome ao local.

O capítulo seguinte apoia-se nas periodicidades e ritmos locais para descrever os mosaicos de coletivos de *maniveiras* criados a partir das práticas itinerantes de cultivo. As *maniveiras* são as plantas de raízes tuberosas mais abundantes, mas há sempre a presença de *macaxeiras* e *manicueras*, que são diferenciadas pelas suas *marcas* (ou variedades) e a presença ou ausência de veneno. A descrição passa pelas técnicas de feitura do roçado e as lidas com Curupira e os órgãos ambientais, no decorrer da produção de novos arranjos ambientais; até os processos de *pousio* e as ressurgências da mata (englobando os diversos estágios de capoeira). Plantas estão sempre se movimentando, seja de roçado em roçado, seja do entorno para os próprios roçados. A descrição tenta demonstrar como, diante de diversas periodicidades e ritmos, os anaenses se engajam com as plantas cultivadas, para que *se guiem*. Através dos seus bem estares, *maniveiras*, *macaxeiras* e *manicueras* são capazes de *retribuir* às pessoas que se dedicaram aos seus cuidados, transparecendo algumas reciprocidades outras-que-humanas. Todavia, como alguns anaenses levantam, há sempre “dois pesos, duas medidas”, já que os estados fisiológicos dessas plantas despertam interesses de diversos outros sujeitos, que *param* no entorno de seus corpos.

As modalidades sedentarizadas de cultivo nos quintais são os focos para as descrições inseridas no capítulo 4. Busco trazer algumas diferenciações entre os cultivos itinerantes aqueles desvelados nos quintais. As preocupações com a qualidade da terra são frequentes, mobilizando anaenses a olharem para as fezes de animais outros-que-humanos e outros compostos, como substâncias a serem adicionadas e *apodrecidas* nos canteiros e outras áreas dos quintais, para potencializarem os processos que façam plantas *se guiarem*. Cuidadas predominantemente por mulheres, as plantas nos quintais participam de *conversas* e são frequentemente manuseadas, atos essenciais para os seus bem-estares. Parte do capítulo será dedicado ao trânsito de plantas entre áreas de cultivo, quando os habitantes *param* em diversos exemplares de quintais vizinhos, para contemplar características e coletar mudas e sementes. Corpos vegetais carregam histórias particulares de quintais pretéritos, devendo ser projetadas nas novas áreas em que serão plantados para *vingarem*, ou seja, respondam ao presente arranjo ambiental, *se guiando* plenamente e conservando algumas de suas características. *Vingar* é uma categoria vegetal cuja importância será demonstrada na diversidade de plantas nas áreas de cultivo. Para melhor descrevê-la discuto sobre as tentativas malsucedidas do Governo Federal de implementar um projeto na comunidade, onde diversas plantas não *vingaram*.

CAPÍTULO I

O povoado de Piquiá e o tempo dos antigos: apodrecimentos, donos e os primeiros habitantes

Após voltar da roça com Seu Maguito, descansamos tomando um café que Dona Rosa havia feito pela manhã. Era o início da tarde de um típico dia de calor de verão. “E aí Lusca? Muito calor?”, pergunta Dona Rosa. Respondo afirmativamente. Ela dá uma risada breve e fala: “Tá fogo mesmo. Quando não tem chuva, fica esse calor. *De primeiro, no tempo dos antigos*, a maioria das pessoas dessa comunidade moravam lá no *centro*. Então a gente não sentia tanto calor, como sente nos *tempos* de hoje em dia, aqui perto da *beira*. A mata deixa mais fresco. Aqui perto do rio, apesar de ventar, é mais calor”. Curioso, faço uma pergunta provocativa: “Dona Rosa, aqui há muitos *tempos*?” Seu Maguito, que estava tomando um copo de água, sentado mais distante, começa a dar risada e responde: “É mais como se fala aqui. Tem o *tempo dos antigos*, que é o tempo dos nossos *antepassados* e de quando a gente era criança, jovem... E aí tem os tempos de hoje”.

Trafegando de barco de linha, a medida em que se chega em Anã, facilmente se pode notar duas características, que foram importantes para os processos de formação e consolidação da *comunidade*, comum também em paisagens de diversas outras localidades do rio Arapiuns: o *lago* e a vegetação, repleta de árvores cultivadas ou nascidas por conta própria (Figura 4). Na verdade, poderíamos dizer daquilo que antes era considerado um *povoado* nos *tempos dos antigos*, para o que, atualmente, é denominado como *comunidade*. Entre os anaenses, *tempo* seria a categoria utilizada para se referir a um determinado período, podendo estar atrelado ao passado local, especificado como *tempo dos antigos* ou *de primeiro*, ou se remeter aos dias atuais. O tempo dos antigos, além de indicar períodos vivenciados, quando criança, pelos habitantes mais velhos vivos em Anã, tange as diversas histórias locais dos seus *antepassados*, que foram passadas entre gerações e se mantêm vivas nas memórias orais atuais.

Escutando variadas narrativas anaenses, constata-se que habitantes recordam sobre as dinâmicas históricas locais nos termos de uma mistura entre gerações, parentescos e transformações paisagísticas – atreladas principalmente às atividades de cultivo nos roçados e quintais. Algumas das memórias atuais abrangem pelo menos três ou quatro gerações familiares. Todavia, há outras narrativas ainda mais profundas, com relação às antigas ocupações indígenas no Arapiuns, que colaboraram para a qualidade das terras onde atualmente vegetais crescem e se proliferam. Esse capítulo abordará justamente o *tempo dos antigos*, período em que os primeiros habitantes chegaram no local onde hoje se localiza a *comunidade*, com intuito de realizar práticas extrativistas e, principalmente, de cultivar

maniveiras, macaxeiras e manicueras¹³, formando um *povoado* denominado de *Piquiá*. Chegada em terras já pertencentes a um *ser encantado*, *dono* (ou *mãe*) do próprio lago, denominado de Moanã, que foi primordial, tardiamente, para a própria mudança de categoria e nomeação do local, junto com representantes da igreja católica, para *comunidade de Anã*, eventos que analisaremos no capítulo 2.



Figura 4 – Chegada na comunidade de Anã. Detalhe para a ligação entre o rio Arapiuns e o lago à esquerda e a vegetação evidente (Foto: Lucas Lima dos Santos)

No *tempo dos antigos*, assim como em outros *povoados* presentes no Arapiuns, Piquiá veio a se formar a partir da *beira* e da construção das primeiras moradias em suas proximidades. Entretanto, como podemos notar na descrição de Dona Rosa, no relato que aqui se inicia, houve um histórico de deslocamentos familiares para as áreas de *mata*. Deslocamentos muito comuns, já que grande parte dos núcleos familiares passavam períodos maiores no *centro*, mais próximos dos roçados, do que da *beira*. A caracterização de *centro*

¹³ Nas Ciências Biológicas, apesar dos termos mandioca, macaxeira e manicuera estarem associados à mesma espécie botânica *Manihot esculenta*, em âmbito local, se referem a plantas de diferentes tipos, sendo classificadas, primordialmente, pela presença ou não de *veneno*. Entre as reconhecidas sem veneno, como as macaxeiras e manicueras, os tubérculos podem ser diferenciados pelo o grau de *doçura*. Isto é, apesar de as macaxeiras serem consideradas doces, não se comparam aos níveis muito maiores de doçura da manicuera. Contudo, por conta dos seus baixos níveis de amido, tanto macaxeira como maninuera não são consideradas boas para fazer farinha, como as mandiocas. A doçura da macaxeira e da manicuera faz com que os tubérculos sejam direcionados principalmente para a feitura de iguarias relacionadas a sobremesas familiares ou eventos festivos, como o bolo de macaxeira e uma bebida típica que recebe o mesmo nome de manicuera. Esta última, para produzi-la, mistura-se o *tucupi* do tubérculo com alto teor de açúcar (ou seja, o sumo extraído da raiz da manicuera quando descascada, ralada, espremida e deixada para decantar) e pedaços de raízes de macaxeira e cará-roxo.

competem às áreas de *terra firme* e os cursos d'água mais distantes do Arapiuns que as cortam. Alguns membros familiares vinham à beira, sobretudo, para pescar no lago ou por relações comerciais com *compradores* que vinham da *cidade*, principalmente, Santarém – PA. O capítulo adentrará nesses deslocamentos históricos entre o *centro* e a *beira*, tentando discutir alguns aspectos voltados às práticas de cultivo, transformações paisagísticas e os *donos* das áreas onde os habitantes do povoado de Piquiá escolheram para construir as suas moradias. Diante dos processos históricos de transformações paisagísticas, como aqueles que colaboraram para formar as *terras pretas*, denominados de *apodrecimentos*, e ajudaram a emergir certas qualidades de vegetais, pode-se levantar um questionamento, que permeará em passagens deste capítulo: quais motivos fizeram a maioria das famílias preferirem construir as suas moradias, a priori, no centro do que nas proximidades com a beira? Caminharemos aos poucos para responder essa indagação. Entretanto, há também de se perguntar como foi a relação de Moanã e outros seres encantados, considerados *donos*, com os primeiros habitantes?

Como muitas das narrativas são movidas por lembranças experimentadas ou passadas de maneira geracional, tentarei descrever as relações dos primeiros habitantes e os seres *encantados* do fundo do Arapiuns e da mata, misturando os tempos dos antigos e anteriores com os atuais. O capítulo, dessa forma, também passa por uma experimentação em que passados se misturam com o presente local – ou seja, histórias passadas são puxadas, muitas vezes, para refletir sobre o presente, assim como as experimentações presentes colaboram para contar sobre os passados –, onde sujeitos outros-que-humanos, como vegetais, animais, seres encantados e terra estão envolvidos através das práticas de cultivo.

Em terras e no lago: “a chegada dos antigos”

De acordo com a memória oral dos atuais habitantes de Anã, o histórico de formação da comunidade vem, principalmente, de processos de deslocamentos familiares de localidades do próprio Arapiuns e alhures, como pessoas filhas do Tapajós, Amazonas e de outras regiões. Anaenses descrevem que a primeira família a chegar foi o casal Ivo e Severina Godinho, por volta de 1900. Os dois são *antepassados* de Dona Odila (apresentada brevemente no Prólogo) e migravam periodicamente entre o local e algumas áreas mais acima do rio Arapiuns. Desciam o rio e construíam pequenas moradias temporárias de palha de curuá, com o intuito de ficarem no local para caçar, pescar e visitar alguns pequenos cultivos de *maniveiras*, principalmente. Depois subiam novamente para ficarem *parados* alguns períodos próximos aos parentes. Ficaram nesses deslocamentos até resolverem, anos seguintes, já no início de 1910, *parar* no local por um período maior, se assentando. Outras famílias começaram a chegar já ao longo de 1930, quando outras moradias de palha foram

construídas nas proximidades da beira, onde hoje se encontra a comunidade. Duas oriundas no alto Arapiuns, de sobrenomes Campos e Cardoso, vieram de uma região em que atualmente é localizada a comunidade do Mentai. Outras duas, de sobrenomes Imbiriba e Alves, estavam anteriormente espalhadas pelo Tapajós e pela margem esquerda do Arapiuns. Os avós paternos de Dona Cleusa – uma das *filhas de Anã* mais antigas no presente, nascida em 1949 – são da região do Mentai, como ela bem mesmo narra:

“Eu nasci e se criei aqui, mas meus avós, por parte de mãe, já estavam parados aqui. Por parte de pai, vieram de onde hoje é o Mentai. Eles me diziam que quando chegaram aqui, já tinha uma família morando. Parente, antepassado, da comadre Odila. Era o tempo que a *paragem* aqui o pessoal chamava de Piquiá”.

Já com relação ao casal Dona Rosa e Seu Maguito – que me acolheu desde o início dos campos para esse estudo etnográfico –, enquanto a senhora veio das filiações locais entre os Goudinho e Campos, o senhor está atrelado, principalmente, aos Imbiriba. Dona Odila, Dona Rosa e Dona Cleusa são primas. Seu Maguito chegou tardiamente ao local, se casando com Dona Rosa. Apesar de atualmente ter a denominação de *Comunidade de Anã*, naquele tempo o local se chamava *Piquiá*, pelo fato, justamente, da presença de um “enorme e belo piquiazheiro” adulto, onde em suas proximidades foram construídas as primeiras moradias, formando um *povoado*. Chegando por volta de 40 metros de altura e evidentes troncos *grossos* (ou *porrudos*), nota-se alguns dos motivos que faziam a árvore chamar atenção próximo à beira do lago. Os seus frutos comestíveis “com bastante carne” e em grandes quantidades também eram atrativos. Na retirada da polpa, eram cuidadosamente manuseados, por conta dos seus espinhos. Muitos daqueles que estavam parados em seu entorno os apreciavam, devido ao cheiro e sabor peculiares.

Amplamente utilizado tanto em narrativas que se remetem aos tempos dos antigos como aos atuais, o verbo *parar*, em contextos familiares, corresponde propriamente aos constantes movimentos dos seus membros. Já o substantivo *paragem*, como citado acima por Dona Cleusa, estão relacionados, mesmo ainda de maneira superficial, às localidades oportunas para *parar* por períodos breves ou prolongados¹⁴. No então povoado de Piquiá, alguns acabaram *parando*, pois não possuíam terras para cultivar e construir suas moradias, já que diversas áreas do baixo Arapiuns pertenciam ao que Dona Cleusa denomina como *homens bravos* ou *coronéis*:

¹⁴ *Paragem* é um termo comum nas passagens das narrativas de Riobaldo em “Grande Sertão Veredas” (GUIMARÃES ROSA, 2019a). Creio eu que tenha um sentido semelhante ao utilizado em Anã, pois as narrativas do livro se passam nesse constante movimento do grupo do protagonista pelos sertões mineiros e baianos. Em contextos próximos a Anã, nota-se que o verbo e o substantivo são largamente descritos nos trabalhos de Mahalem de Lima (2015) – entre coletivos indígenas da margem esquerda do Arapiuns – e Andrade (2018) – entre os Sateré-Mawé.

“Tinha gente que não tinha terra do outro lado para cultivar... Plantar, assim... Aí acabava *parando* aqui. Naquele tempo tinha muito *homem bravo* ali para a *várzea*. Meu avô me contava... Matava mesmo. Mas teve muita gente que veio se esconder aí para esses centros, por causa de briga. Meu pai e meu avô eram bravos também. Mas nem chegavam perto das terras desses *coronéis*. Mas para se defender deles, tinha que ser bravo também”.

Em âmbito econômico regional, embora fossem consideradas secundárias, se comparadas com a economia da borracha – que foi principalmente desenvolvida próximo às beiras do baixo e alto rio Tapajós¹⁵, ao longo dos anos 1930 –, a produção de fibras (juta e malva)¹⁶ e a criação de gado cresciam nas várzeas do Amazonas (ou, como localmente se denomina, apenas *várzea*). Criações de gado eram entremeados por alguns seringais, atraindo diversos habitantes de áreas isoladas do rio Amazonas a se juntarem a esses empreendimentos. Isto contribuiu para o aumento populacional especialmente nos povoados situados nas várzeas do Lago Grande do Curuai¹⁷ (ou somente *Lago Grande*). As beiras do baixo Arapiuns passaram a ocupar posições de fundo, com relação às pastagens no Lago Grande, sob o controle de *coronéis* (também chamados de *patrões*). Fazendeiros, os *coronéis* passaram a exercer, de modo crescente, o domínio de grande parte das áreas na confluência entre Amazonas, Arapiuns e Tapajós.

Uma das grandes problemáticas de contingentes familiares pararem em terras dominadas por coronéis/patrões era o fato de se impor a necessidade de pedir permissão e aceitar viver como inquilinos. Caso não obtivessem autorização para *parar*, mesmo em terras de antigas ocupações, ou se, eventualmente, as famílias não aceitassem ficar na condição de inquilinato, suas casas e pequenos cultivos eram queimados por seus capatazes. Não é à toa que os avós e pais de Dona Cleusa os consideravam *homens bravos*. Foi o que ocorreu com os pais de Chicão (avós de Eri), que *pararam* na margem direita do Arapiuns, um pouco abaixo de onde era o atual povoado de Piquiá. Um desses *homens bravos* os enganaram, dizendo que as terras eram dele. Ao saírem do local e subirem o rio, chegando ao povoado, após uma

¹⁵ A borracha na região foi muito explorada e extremamente importante no final do século XIX e início do século XX, quando o comércio teve o seu declínio, por conta das produções asiáticas. Mudanças de seringueiras foram transportadas clandestinamente da Amazônia para colônias inglesas e holandesas na Ásia, obtendo-se produtividades significativas e modificando o eixo do comércio gomífero. O reaquecimento da economia da borracha às margens do rio Tapajós foi, majoritariamente, incentivado pelo Projeto Ford. Primordialmente desenvolvido nas margens do Tapajós (1200 hectares), na região do município de Fordlândia, o projeto em seguida foi passado às áreas planas, com solos de melhor qualidade, no atual município de Belterra (REIS, 1979: 191). Outro fator que influenciou na decisão de mudança do local de produção foi a doença das folhas, um problema causado pelo fungo *Microcyclus ulei*.

¹⁶ A feitura de juta em larga escala, como matéria principal para a fabricação de cordas e diversos outros itens constituídos de fibras, foi inserida na região em 1929. Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a produção de juta *várzea* do Amazonas era alternativa à suspensão do acesso dos aliados às produções na Índia e nas zonas adjacentes na Ásia (GENTIL, 1982 *ap.* LEROY, 1991:2)

¹⁷ Corpo d'água que faz parte do rio Amazonas, de frente para a atual comunidade de Anã, ao atravessar a península entre a margem esquerda do Arapiuns e a direita do Amazonas.

semana, os funcionários do suposto dono da terra atearam fogo na antiga moradia da família. A recusa de muitos pela relação de inquilinato e a servidão às vontades dos *coronéis* foram dois pontos importantes que contribuíram para o afastamento de diversas famílias de partes próximas às beiras do baixo Arapiuns, privilegiando as construções de suas moradias nos arredores do alto curso do corpo d'água ou nos *centros* (terras firmes) da margem direita. Pontos que também propiciaram a chegada de outras famílias e a consolidação do *povoado de Piquiá*.

A qualidade da terra era considerada boa, tanto em áreas próximas do lago como em grande parte do *centro*, já que as árvores, com tamanhos significativos, demonstravam haver um longo período com poucas intervenções humanas no local. Próximo à beira do lago, além da necessidade de lidar com alguns visitantes indesejados, como os próprios coronéis, as roças só eram possíveis de serem realizadas em áreas que não possuíam um desnível significativo, ou seja, em um platô mais alto e nivelado, onde a quantidade de areia (característica das praias fluviais da região) diminuísse consideravelmente, prevalecendo os grânulos de terra. É pertinente relevar também que grande parte das beiras do lago estão sujeitas às comuns enchentes sazonais amazônicas, devido aos altos níveis de pluviosidade, o que demonstrava outro entrave para as realizações das práticas de cultivo. Dessa forma, embora algumas famílias tivessem permanecido próximas às *beiras* do lago e do Arapiuns, grande parte considerou que as *paragens* ideais fossem no *centro*, perto de alguma fonte de água, como um igarapé. Foram as situações das famílias de Dona Cleusa, Dona Rosa e Dona Odila. Como me esclarece a última, “no *centro* reunia muita gente e tudo família. Só parente. Por isso que tem muito Godinho hoje por aqui. Na minha família, por exemplo, havia 11 homens e 2 mulheres lá no *centro*”. As moradias espalhadas não apenas abrigavam os núcleos familiares, mas também eram locais onde estavam dispostos os fornos para a produção de farinha, das mandiocas oriundas das roças. No entorno desses estabelecimentos estavam os quintais com cultivos diversos.

As evitações aos coronéis trouxeram, por outro lado, aproximações aos *taberneiros* do próprio Arapiuns (donos de *tabernas*, isto é, comércios), *marreteiros* e *compradores* (comerciantes que trocavam e compravam produtos, respectivamente) oriundos das *cidades* (zonas urbanas), principalmente de Santarém. Os habitantes do povoado que construíram as suas moradias no *centro*, mesmo que estivessem próximos de suas roças e de lugares propícios para caçar, tinham que *descer* a beira, continuamente, para pescar no lago ou no rio, ou realizar trocas e vendas envolvendo diversos produtos: derivados da mandioca (farinha), de palhas, cipós e fibras vegetais (paneiros, cestos, peneiras, tipitis, cordas), leite de seringa (ou seringueira) etc. *Descer* (ou *baixar*) e *subir* aqui se remetem particularmente ao contraste topográfico entre o *centro* e a *beira*. Todavia, se comparadas com os dias atuais, por volta de

1 hora de caminhada até os roçados, as distâncias entre o *centro* e a *beira* eram muito menores, já que poucas áreas de mata ainda tinham sido abertas para cultivo. Algo que Dona Rosa me descreveu, quando perguntei sobre algumas histórias contadas pelos seus avós:

“Eu sei que, de primeiro aqui, mano, se não tivesse peixe... Se não pescasse ou caçasse, não comia, porque não tinha onde comprar. Se a gente não *descesse* toda vez para pescar, mas quando que a gente comia carne? Tinha uns que criavam galinha, porco... Tinha gente que criava boi na várzea... Mas não tinha dinheiro direito para comprar essas coisas. Então o jeito era caçar, pescar, mesmo. E se plantava de tudo. A terra daqui é muito boa. A gente cultivava arroz, milho, feijão, cará, café... O pessoal *baixava* do centro, trocava e vendia umas coisas também... Farinha, principalmente. Agora não, é frango, é carne... Tudo vende aí [na comunidade] ... Conserva, sardinha... Piracuí¹⁸. Tem muita coisa que compra na cidade... Naquele tempo quase a gente não ia para a cidade”.

Em meio aos processos de aproximação com marreteiros e/ou compradores, muitos destes que subiam o rio e estabeleciam relações de troca e venda acabaram tendo filhos com algumas mulheres em povoados do Arapiuns, formando novos núcleos familiares e construindo *tabernas* onde decidiram *parar*. Todavia, no caso de Piquiá, Dona Cleusa me conta que a construção da primeira *taberna* veio justamente dos deslocamentos de *baixar* e *subir* entre *beira* e *centro*. Um senhor notou a oportunidade de construir um estabelecimento para a venda de alguns produtos, oriundos da cidade de outras áreas do rio, já que ainda não havia no local. Decidiu então *baixar* do centro com a sua família e parar próximo à beira, tornando-se taberneiro. O roçado continuou no *centro*, destinado principalmente à alimentação familiar e à venda de farinha, mas o senhor começou a dividir a sua rotina com os afazeres da *taberna*.

Se famílias pretendiam se afastar dos domínios e conflitos com os patrões/coronéis, em contrapartida, as terras próximas às *beiras* do rio e lago, em que o povoado começou a se formar, também tinham o seu dominante. Quando as primeiras famílias chegaram no local, um ser *encantado* já estava *parado*, considerado o *dono*. Mais precisamente no fundo do lago, onde quem andasse por suas *beiras* ou navegasse por suas águas poderia se deparar com o *encantado*. Moanã, como era alcunhado, embora quase todo tempo permanecesse na água, também conseguia caminhar em terra e por entre as moradias do povoado, assustando muitas famílias que ali estavam paradas.

“Os verdadeiros donos (ou mães)”: Moanã e Merandolino

“A água me contou muitos segredos
Guardou os meus segredos
Refez os meus desenhos
Trouxe e levou meus medos”
(“Eu e água”, composição de Caetano Veloso)

¹⁸ Do tupi pirá e não pira = peixe / cui = pó, algo granulado.

Entre os filhos de Anã e de outras localidades do Arapiuns, as estações do ano são compreendidas de acordo com os tempos *secos* e *úmidos*, e, por consequência, das *enchentes* (*enchidas* ou *subidas*) e *vazantes* (ou *descidas* ou *baixas*) da bacia fluvial, contando aqui com o lago e os igarapés tributários. Devido ao aumento da frequência de precipitações nos tempos úmidos, as temperaturas ficam mais amenas, sendo apontado como o *tempo do inverno* (a subida da água). A lógica contrária prevalece, já que a escassez de chuva deixa as temperaturas mais altas, sendo denominado o tempo do *verão* (a vazante). Isto é, nota-se que há duas estações, o inverno e o verão, que podem ser compreendidas a partir dos níveis de pluviosidade e das subidas e descidas dos cursos d'água. Entendimentos que demonstram uma certa abrangência, se tentarmos converter ao calendário gregoriano. É corriqueiro escutar frases como “O verão começa lá por junho, julho...” ou “o inverno, mesmo, é de dezembro para frente... Janeiro”. Muito se deve pelas próprias inconstâncias nas transições de um tempo a outro e, consequentemente, das subidas e descidas dos níveis da água, em âmbito sazonal, característica denominada de *maré*. Dessa forma, as caracterizações das estações do ano, em âmbito local, se diferenciam significativamente de enquadramentos científicos focados apenas no deslocamento planetário em relação ao sol, homogeneizando invernos e verões, ao trabalharem sempre com as oposições entre hemisfério sul e norte. Quero dizer, convenções articuladas na chave, se no hemisfério sul é inverno, no norte é verão, e vice e versa. Me refiro aqui às padronizações que tratam dos solstícios e equinócios, os movimentos de translação e rotação, e a angulação da Terra.

Ao longo dos tempos do inverno e verão, as tendências de subida e descida dos níveis da água, através das marés de enchente e vazante, aos poucos vão trazendo mudanças nas paisagens que compõem as *beiras* de rio e lago. Pode-se dizer que as beiras sejam ambientes anfíbios transformacionais, por oscilarem entre o seco e o molhado. Ora são faixas de areia emersas e visíveis, ora estão sob a água e quase invisíveis, de acordo com as variações sazonais. Submersas, podem estar cobertas por uma camada rasa de água, formando bancos de areia, que devem ser conhecidos e localizados por condutores de embarcações motorizadas, para evitar que encalhem. Se possuem uma certa elevação, podem constituir pequenas ilhas com vegetação, resultados dos acúmulos de sedimentos. Quando as águas *vazam*, as praias emergem gradualmente junto com as suas *pontas*, que são bastante visitadas por turistas, por conta das suas *belezas* paisagísticas. Estas são extensões deposicionais de areia, que se projetam obliquamente em direção às zonas mais centrais e profundas do rio (denominadas de *peral* ou *canal do rio*) e dos lagos. Típicas de rios como Tapajós e Arapiuns, as *pontas* favorecem o discurso, por exemplo, de que a região de Alter do Chão (distrito de

Santarém) constitui o “Caribe da Amazônia” ou o “Caribe Brasileiro” (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2016a); MINISTÉRIO DO TURISMO, 2016b)¹⁹.

Quem observa as feições atuais do lago de Anã, durante o verão, notará que, além de se tratar de um corpo d’água represado, por conta da maré vazante sazonal, parte das suas *beiras*, na verdade são duas pontas que se encontram, entrecortadas por um *furo* ou *canal*, o ligando ao rio Arapiuns. Do outro lado do lago, nas *beiras* mais distantes do Arapiuns, estão as suas *cabeceiras*, isto é, as *bocas* dos igarapés tributários²⁰ e as vegetações que seguem para o *centro*. Embora haja algumas mudanças na sua conformação ao longo dos anos, por conta do predomínio e a instabilidade de grânulos arenosos em suas *beiras*, quem observa o tamanho do lago atualmente e desconhece as narrativas históricas locais, não imagina que as suas transformações maiores vieram de eventos abruptos, ainda nos *tempos dos antigos*, por conta das atuações de Moanã, enquanto esteve parado por lá.

Os termos *parar* e *paragens* não se restringem exclusivamente aos humanos, mas também abrangem os deslocamentos de *encantados*, plantas e animais outros-que-humanos – nestes últimos, os termos emergem, principalmente, com relação às práticas de caça e pesca. Anterior a chegada das primeiras famílias, em um tempo de maré de enchente, enquanto as beiras estavam submersas, em forma de cobra-grande, Moanã conseguiu ter acesso e *parar* no lago, se estabelecendo como *dono* (ou *mãe*) do corpo d’água, das suas beiras e das terras adjacentes. Na época, o lago era profundo e de águas calmas, o que possibilitava o *dono* habitar o seu fundo, mesmo nos tempos das vazantes, quando os níveis da água abaixavam significativamente e virava um *poçinho* represado. Ainda não existia o atual *furo* ligando ao Arapiuns, era apenas um fio d’água, que esporadicamente secava quando a estiagem, no tempo da vazante, era muito forte. Por conta da presença do *encantado*, as águas do lago se tornaram extremamente *azuis*, o que despertava o medo de muitos. Com isso, poucas crianças tinham coragem ou eram permitidas de brincar em suas *beiras*, ou de nadar no corpo d’água.

Enormes *aningais* e *capinzais* (coletivos de aningas e capins) se projetavam em grande parte das *beiras* em direção a água, fazendo com que o entorno do lago assemelhasse “a uma campina”, locais onde diversos peixes ficavam *parados* para se alimentar e se proteger de predadores. Além disso, era significativa a quantidade de jacarés, tanto por entre essas

¹⁹ O distrito de Alter do Chão (no rio Tapajós), recebia no tempo de verão, até antes da pandemia do Covid-19 (início de 2020), muitos turistas oriundos de outras regiões do Pará, de outros estados e do exterior.

²⁰ Os termos *cabeceira* e *boca* (ou *foz*) são usualmente utilizados em perspectiva. Na circunstância que coloco acima, as *cabeceiras* dos igarapés são as regiões mais altas, próximas às nascentes (ou *olhos d’água*). As áreas dos igarapés que deságuam em corpos d’águas maiores são consideradas as suas *bocas*. Todavia, as *bocas* dos igarapés compõem o conjunto de *cabeceiras* dos corpos d’águas que eles alimentam. Dessa forma, a *boca* de um tributário do lago de Anã e do rio Arapiuns compõe uma de suas *cabeceiras*.

vegetações como por partes mais arenosas. Alguns contavam que estes “pareciam proteger o lago”, por conta de sua agressividade. Creio que essa proteção se dava não apenas pelo fato de que Moanã era *dono* do corpo d’água, mas também por ser responsável por todos animais outros-que-humanos e plantas que ali ficavam parados. “Nossos antepassados estavam parados, morando aqui, mas quem era o *verdadeiro dono* daqui era Moanã”, me explica Dona Odila. Habitantes do povoado, quando iam ao lago para pescar, tinham que matar, primordialmente, aquilo que era considerado *necessário* para a alimentação familiar ou, eventualmente, “ter algum ganho para sobreviver”, a partir de vendas locais. O mesmo ocorria com relação aos inúmeros tracajás e tartarugas que paravam em suas *beiras* para desovar. Embora fossem muito apreciados, tanto a morte dos quelônios como a coleta de seus ovos tinham de ser realizadas de forma *respeitosa*, agradecendo Moanã e as vidas sacrificadas para a *necessidade* familiar. Seu Maguito me descreve sobre a quantidade animais que adentravam no lago e *subiam* à beira:

“Tracajá e tartaruga subiam demais por essa praia... Mas de manhã tava alastrado de rastro de tracajá. Eu tirava muito ovo de tracajá e de tartaruga. Engraçado que a gente conseguia tirar de dia e de noite. Mas já teve muita fartura aí. Peixe-boi entrava aí. Ficava no inverno aí. Pirarucú, tambaqui. Eu ainda matei tambaqui aí no lago. Pirapitinga, cada monstra que puxava. Agora não, a gente não vê mais essas coisas. É difícil um peixe-boi entrar nesse lago aí. Olha, pirarucu, todo ano ficava aí no lago. E era grande, né? Aí o peixe fica mesmo. Mas todo mundo tinha medo de Moanã. Do que podia fazer”.

De acordo com Da Matta (1993), *donos* seriam seres dotados de poderes para moldar ações na mata e no rio, assim como para estabelecer, por meio de regras, instruções sobre o uso ou intervenção de certas áreas²¹. Relação semelhante ocorria entre o povoado de Piquiá, Moanã e alguns outros seres *encantados*. Diante das narrativas históricas locais, assim como de outras localidades do Arapiuns (STOLL, 2019:147; MAHALEM DE LIMA, 2015) e do Tapajós (WAWZYNIK, 2008 e 2012), muitos *encantados* são os *donos* efetivos dos *lugares*. Constata-se que há uma relação transparente entre o termo *donos* nesse contexto e o uso realizado do mesmo por diversos povos ameríndios (BRIGHTMAN, 2010; FAUSTO, 2008; VANZOLINI, 2013; WALKER, 2013). Para pescar no lago, caçar, derrubar árvores, os habitantes dos povoados tinham de *pedir licença* para os *donos*. Se *abusassem*, matando desnecessariamente, chamavam a atenção desses *donos*, podendo sofrer represálias. O pai de Dona Cleusa, Seu Manoel Cardoso (ou, como todos os conheciam, Seu Revério), contava a ela que Moanã era capaz de modificar as condições do tempo, derrubar embarcações ou trazer enfermidades, para afugentar pescadores que realizassem (ou que tinha a intenção de realizar) condutas indevidas, ao pescarem com arco e flecha. Dessa forma, localmente, a

²¹ Autores afirmam ainda que *donos* seriam seres espiritualizados, tratados muitas vezes como pessoas, entidades morais, com quem muitos nativos podem estabelecer relações sociais (DA MATTA, 1993; FAUSTO, 2008).

categoria *dono* não se trata apenas de um entendimento de propriedade e modos generalizados de envolvimento assimétricos, mas também de cuidado e responsabilidade por diversos seres vivos, que *param* em seus *lugares*. Ademais, seria pertinente se valer, mesmo que sejam exemplos etnográficos de cosmologias indígenas, do apontamento de Fausto (2008:348) para afirmar que *dono*, no baixo Arapiuns, se remete a “um esquema relacional que define relações nas mais diferentes esferas”, ao oferecer uma forma de pensar e atuar em diferentes circunstâncias e relações em que a categoria está envolvida.

Apesar de permanecer grandes períodos no fundo do lago, Moanã conseguia acessar os ambientes terrestres através das pontas, sob a forma de um homem *forte* e *moreno*, com cabeça de boi. As pontas, tanto dos lagos como do rio, são entendidas como *portais*, onde seres encantados do fundo dos corpos d’água conseguem acessar ambientes terrestres. Se *vestem*, normalmente, com uma *capa* corporal em forma humana, que pode revestir o corpo inteiro, colaborando para se confundir entre humanos; ou apenas parte, como ocorria com Moanã. Como portais, o caráter híbrido das pontas não apenas se restringe ao encontro de diferentes elementos (como água e terra), mas também de mundos díspares (terrestre e subaquático, humano e outro-que-humano). No baixo Arapiuns, considero que seja em alguns casos viável estender o que Rivière (1995:192) afirma para diversos coletivos indígenas das terras baixas amazônicas, isto é, o mundo é percebido de maneira “altamente transformacional, onde as aparências enganam”. Além disso, nesse universo transformacional, em muitos momentos, não há limites claros nem fronteiras irredutíveis entre natureza e sociedade ou entre humanidade e não-humanidade (DA MATTA, 1993). O termo *vestir* e a presença dos *portais* nas pontas denotam justamente uma destas características transformacionais do corpo.

Seu Zeca, irmão de Dona Rosa, conta que quando Moanã emergia de uma das pontas do lago e caminhava pela beira ou próximo das moradias da comunidade, animais outros-que-humanos se aquietavam e o dia ficava escuro. Frequentemente invisíveis aos olhos, quando um *encantado* é observado, a priori, é denominado de *visagem*, até que o seja identificado. Seu Zeca passou por essa experiência uma vez, quando jovem, ao constatar uma *visagem* próxima à beira caminhando e depois perceber que era Moanã. Poucas pessoas conseguiam ter um acesso direto ao *encantado*. No caso do povoado de Piquiá, a única com essa capacidade era a trisavó de Dona Odila, Dona Sebastiana, uma respeitada *pajé* que tinha “o dom de curar” diversas enfermidades, sendo algumas proporcionadas pelos *encantados*. Isto se explica pelo fato do entroncamento familiar de Dona Severina (esposa de Ivo Godinho, antepassada de Dona Odila) ser de origem indígena, mais precisamente de alguns xamãs Arapium. Com os seus dons herdados de maneira geracional, Dona Sebastiana conseguia corriqueiramente enxergar diversas *visagens* e manter algumas comunicações entre

os mundos subaquáticos e terrestres. Quando Moanã saía por algum dos *portais*, Dona Sebastiana ia ao seu encontro e tinha conhecimento de condutas que não o agradaram no corpo d'água.

Diferentemente dos portais do lago, onde todos eram de domínios de Moanã, no rio Arapiuns, as respectivas pontas e as adjacências possuíam (e ainda possuem) os seus *donos*. Os portais do rio levam a *cidade dos encantados*, no fundo do *canal*, composta por diversos *encantes*, ou seja, as moradias de variados *encantados*. No tempo do inverno muitos habitantes do povoado, durante a noite, conseguiam enxergar luzes e escutar músicas que vinham das *pontas* submersas ou do fundo. “Era música mesmo. Parecia que estavam fazendo festa, assim. Aquele barulho de movimento de gente. Eu ia olhar, assim, na *beira*, aquilo estava iluminado igual uma cidade. Tudo cheio de água e iluminado”, me conta Seu Bibiano – anaense que há muitos anos está parado em Anã – ao indagá-lo curiosamente sobre a *cidade dos encantados*, enquanto estava tomando um café em sua casa. Além das festas no *fundo*, barcos grandes e *cobras-grandes* com fogo em seus olhos conseguiam emergir, iluminando a superfície.

No *tempo dos antigos*, entre os *filhos do Arapiuns*, predominavam as canoas e botes, movidos a remo, permitindo-os somente navegar por pequenas distâncias, atravessar e *beirar* o rio, e pescar. Poucos tinham uma *bijarrona* (embarcação de três velas) ou um *batelão* (embarcação com duas velas). O único que possuía mais de uma embarcação, como um grande barco à vapor iluminado e vários batelões, era *Merandolino* (ou *Mirandolino*), um homem *encantado*, amplamente conhecido em diversas partes do Arapiuns e Tapajós. Fora as diferenças físicas, pois se tratava de um homem “branco que tinha o cabelo loiro e olhos azuis”, se comparadas com as feições comuns de muitos *filhos do Arapiuns*, “mais *morenos*, cabelos *escuros*”, Merandolino se vestia com uma capa de *cobra-grande* para trafegar rapidamente rio acima ou abaixo e ter acesso a *cidade dos encantados*. Quando nadava, seus olhos de olho brilhavam intensamente, fazendo enxergar aqueles que o observavam nas *beiras*, em períodos noturnos. Vivendo boa parte de sua vida na *Ponta do Toronó* e em suas adjacências, margem esquerda do baixo Arapiuns, quase de frente com o então povoado de Piquiá (e a atual comunidade de Anã), foi um dos últimos grandes *pajés-sacacas* da região²². Diferente de Dona Sebastiana, um *pajé-sacaca* era muito mais poderoso, pois conseguia ir ao fundo do rio consultar e negociar com diversos *encantados*. Entre as viagens que realizava aos *encantes*, muitos dizem que servia para acessar saberes sobre plantas e ditos utilizados para *curar* feitiços, ocasionados por *encantados* ou variados outros fatores, sem cobrar pelos seus serviços. A eficácia dos atos terapêuticos de Merandolino ainda se mantém na memória

²² Tido por muitos como o mais famoso xamã que a região do baixo Amazonas já viu (IORIS, 2005:249).

coletiva da região²³. Semelhanças ocorrem entre os *sacacas* dos quilombos do alto Trombetas (SAUMA, 2019:125), já que algumas *visagens* podem ser benéficas, ajudando pajés a obter conhecimentos sobre plantas medicinais e orações.

O homem *encantado* ficou *parado* na *Ponta do Toronó* até se casar com Dona Maria (ou Maroca), uma *filha do Arapiuns*, que foi madrinha da mãe de Dona Rosa. O casal acabou se mudando para próximo da família de Maroca, na confluência entre o alto Arapiuns e a boca do rio Mentai (atual comunidade do Mentai), local em que construíram uma *taberna*. Como descreve Dona Cleusa:

“Era uma taberna grande, com muita coisa mesmo. Era a única taberna que tinha lá. De tudo vendia ela. Aí ele [Merandolino] tinha muito empregado. Toda vez que ele descia o rio para comprar e trocar mercadoria na cidade e nos povoados, para vender na taberna... Além de taberneiro, ele também era marreteiro... Os empregados dele desciam no barco grande ou em uns dos batelões. Mas ele se vestia de cobra-grande. Aí os empregados desciam de barco e ele ia nadando pelo rio. Quando o barco passava aqui na *Ponta do Icuxí* [Figura 5], do *Toronó*... na *Ponta Grande*. Ele já tava esperando, sentado debaixo de uma árvore”.

Algumas partes do relato da senhora evidenciam, justamente, a posição notória de Merandolino nas redes de aviamento daquele período: somente ele tinha um estabelecimento grande “com muito empregado” naquela região do Arapiuns, onde “de tudo vendia”. Apesar de cuidar de sua taberna, periodicamente continuava a *parar* na *ponta do Toronó*, formando uma extensa rede de comércio fluvial ao longo do Arapiuns. Dessa forma, além de ser considerado *pajé-sacaca* e *taberneiro/marreteiro*, também era visto, pelos *antepassados* dos atuais habitantes de Anã, como *patrão*, todavia, com características diferentes dos *coronéis*.

Participante assíduo das festas no Arapiuns, tendo um apreço pelas bebedeiras de *tarubá* (fermentado de mandioca)²⁴, Merandolino colaborava com as *farturas* dos eventos. Ia ao fundo negociar diretamente com os *encantados*, fazendo com que peixes pudessem ser capturados facilmente. Algo semelhante ocorria entre Dona Sebastiana e Moanã, mas as

²³ De acordo com Lemoine (2005), Merandolino foi o primeiro guia espiritual de Laurelino Cruz, que descobriu também o seu “dom de curar”. Nascido em 1909, no povoado do Curi (rio Arapiuns), Almeida (2001:45) diz que ele era descendente dos Cumaruara, que ocupavam um lugar onde há indicações de ter existido, no século XVII, “uma missão e uma aldeia indígena”. Começou a receber seus ensinamentos para formação como pajé por volta de 1928, quando retornou ao Arapiuns, então com dezenove anos, com Merandolino. Em meados dos anos 1990, passou a dialogar com Florêncio Vaz (VAZ, 2008), professor no Programa de Antropologia e Arqueologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), que desenvolvia pesquisas sobre as “tradições ribeirinhas” e serviram de subsídio tanto para a criação da RESEX Tapajós-Arapiuns como para a emergência do movimento indígena regional organizado. Laurelino faleceu em 1998 e está sepultado no cemitério na comunidade da Prainha do Tapajós (rio Tapajós) (WAWZYNIAK, 2008:147).

²⁴ Bebida feita a partir de beijus de farinha de mandioca, umedecidos e misturados folhas piladas de pussanga (ou curumim, árvore de pequeno porte, normalmente cresce em clareiras). A mistura umedecida, denominada de massa, é deixada para descansar e fermentar em folhas de bananeira por pelo menos um ou dois dias. Após esse período, são colocadas em recipientes e molhadas com água para serem coadas. O líquido extraído, já considerado o tarubá, atualmente é deixado por algumas horas no gelo para ser tomado frio.

negociações eram realizadas fora d'água. A avó de Dona Odila havia contado a ela que já tinha visto Dona Sebastiana sussurrar palavras irreconhecíveis na beira do lago, chamando e aguardando Moanã se *vestir* para sair da água. A *fartura* de peixes proporcionada tanto por Merandolino, na *cidade dos encantados*, como por Dona Sebastiana, com Moanã, parecia também estar associada a uma estratégia para chamar e reunir próximo às *beiras* aqueles que estavam parados nos *centros* junto aos seus roçados com as suas maniveiras *se guiando*. Permitia, por extensão, que os habitantes pudessem ampliar suas redes de trocas, clientelas e parcerias. Como viabilizador de festas locais, Merandolino acabava por se diferenciar significativamente da posição de *patrão* dos *coronéis*, criadores de gado da várzea do Amazonas (MAHALEM DE LIMA, 2015:150). Enquanto Merandolino era considerado um *patrão* mais próximo da posição de sujeito ocupado pela *cobra-grande* – ou seja, alguém que cultivava relações e cuidados com animais outros-que-humanos e plantas²⁵; os fazendeiros da *várzea*, embora doassem animais para serem abatidos em determinados eventos religiosos, eram patrões que pressionavam diversos trabalhos de seus subalternos e mandavam matar aqueles que não atendessem às suas ordens. Como expõe Rosinha (esposa de Seu Bibiano):

“Ele [Merandolino] era diferente do que esse pessoal que tinha fazenda, que era dono de terra na várzea. Como ele era encantado, se tratasse ele com respeito, ele sabia respeitar. Não fazia mal. Andava tudinho no que de primeiro era uns povoados aqui no Arapiuns. Ele tinha um quintal, ali no Mentai... Cultivava de tudo. Aqui no Toronó também. Tinha muita fruteira [árvore frutífera], planta para curar... No Mentai e no Toronó. Era que nem a Dona Sebastiana, parente antepassada da comadre Odila, que tinha um monte de coisa plantada”.

Apesar da posição assimétrica de *patrão*, tanto de Merandolino como dos *coronéis*, na verdade havia uma relação de *respeito* do taberneiro/marreteiro/pajé-sacaca com as plantas, os animais outros-que-humanos, seus empregados e as demais pessoas, inclusive aquelas que habitavam as terras adjacentes a *ponta do Toronó*. No caso dos donos de terras/*coronéis* e de seus capatazes, as violências inesperadas, ameaças e os regimes de servidão forçosos, obrigando famílias a trabalharem e *explorarem* as terras que diziam ser suas, para obter e concentrar *ganhos* consideráveis para si, traziam entendimentos de inferioridade quase que absoluta para os que ali *paravam*. *Coronéis exploravam* terras que autodenominavam suas de forma *gananciosa*, transformando paisagens sem haver consentimentos dos *donos verdadeiros* (*donos/encantados*) dos *lugares*. O termo *explorar*, utilizado em algumas das narrativas dos atuais anaenses com relação à terra, parece

²⁵ A ligação entre Merandolino, a cobra-grande e a ponta do Toronó foi um dos motivos que estimulou a própria criação do nome Cobra Grande para a Terra Indígena assegurada hoje em dia pelos segmentos residenciais e aldeias que se reconhecem com os nomes Arapium, Tapajó e Jaraqui desde meados do ano 2000, na margem esquerda do baixo Arapiuns (MAHALEM DE LIMA, 2015:103).

demonstrar que a própria lógica capitalista e do mercado implementada subalternizava humanos, plantas e animais outros-que-humanos destinados às produções e ganhos *gananciosos de coronéis*.



Figura 5 - Pescadores na Ponta do Icuxí, próximo de Vila Franca. Subindo o Arapiuns, em direção a comunidade de Anã. Novembro/2019 (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Ainda na fala de Rosinha, a passagem “Como ele era *encantado* [...] ele sabia *respeitar*” parece fornecer uma abertura para pensar de forma mais abrangente a posição de um *encantado* como *dono*, não somente demonstrando um sentido de responsabilidade, mas de *respeito*. O *respeito*, por exemplo, de Moanã com os animais outros-que-humanos e as plantas do lago exigia que os próprios habitantes do povoado de Piquiá também o tivessem. Merandolino e Dona Sebastiana, aos seus modos, tentavam trazer uma certa diplomacia entre os *donos/encantados* de diversos lugares e os humanos com quem conviviam. Diplomacias que traziam algumas similaridades com parte das atuações descritas pelo líder yanomami Davi Kopenawa (2015), no livro “A queda do céu”, ao transitar entre os mundos dos humanos e dos *xapiri* (seres só acessados pelos xamãs). As conexões entre mundos que demandam de usos estratégicos e cautelosos da linguagem, como as narrativas xamânicas de Kopenawa, os sussurros de Dona Sebastiana na *beira* do lago e as negociações de Merandolino nos *encantes*, esboçam o que Viveiros de Castro, no Prefácio da edição brasileira do livro, chamou de **performance cosmopolítica** ou **cosmodiplomática** (2015:39)²⁶.

²⁶ É interessante acrescentar que na obra de Kopenawa, em parceria com Bruce Albert, o xamã também tenta efetuar uma abordagem diplomática aos seus leitores, nas conexões entre o mundo

As atuações diplomáticas de Dona Sebastiana com Moanã se mantiveram até o momento em que o *encantado* decidiu sair do lago, pois sentia que era a ocasião de retornar à *cidade dos encantados*. Dona Cleusa me conta que era por volta das três horas da tarde quando o dia escureceu, por conta de um *temporal*, no tempo do verão (tempo seco). Como *cobra-grande*, começou a cavar um canal na *beira* arenosa do lago, próxima ao Arapiuns. A grande quantidade de água caindo do céu intensificava as cavadas de Moanã. “Chega ia *popocando* aquela água, assim. Borbulhando tudinho, sabe? O pessoal que tava aí na vila, aí nesse tempo, eles viram”, me descreve a senhora. Quando finalmente o *encantado* conseguiu *varar* (ou atravessar) para o rio, à medida que trafegava para o fundo, seu grande corpo ia consolidando o *furo* (ou canal). Desde então Moanã nunca mais voltou do fundo do rio. Fez *sumir* diversos animais outros-que-humanos – como grandes quantidades de tracajás, peixes e jacarés – e coletivos de aningas e capins, que ali corriqueiramente poderiam ser percebidos. Atualmente, o lago continua a ser *farto* de peixes, principalmente no tempo do verão, quando os níveis da água descem, facilitando a prática pesqueira, mas não se compara com a *fartura* proporcionada, enquanto o encantado estava parado.

Muitos afirmam que os igarapés próximos das roças, fluindo dos *centros* às *beiras*, também foram formados pelos movimentos de cobras, mas, no caso, de sucurijus, *donos* dos respectivos canais, que ali ficam parados, *entocados*. Para além das formas intermitentes de seca, por conta dos períodos anuais de estiagem, há outros motivos que podem fazer um igarapé secar, que é a própria morte do seu *dono*. Matar sucurijus próximos à igarapés no *centro*, é sinônimo de que o curso d’água também *morrerá*, secando perenemente. Foi o que aconteceu com Seu Raimundo Inácio (anaense), que matou um sucurijú na beira do igarapé próximo ao seu quintal, com um enorme *açaizal*, o que fez com que o curso d’água secasse. Quando se está *parado* no centro, ter um igarapé nas proximidades da casa de farinha e do quintal é extremamente importante, já que a água não é apenas fonte de hidratação pessoal e de certos vegetais cultivados, como carás, jerimuns, pimenteiras e mudas de palmeiras (açaí, bacaba, buriti etc.), mas também pelo próprio processo de feitura de farinha, pois há uma necessidade de utilização de água, para espremer a mandioca ralada e extrair o tucupi e a tapioca da *massa*, que será escaldada no forno. Nota-se, assim, um dos motivos das escolhas dos antepassados de muitos anaenses para *pararem* em áreas ao longo de igarapés, onde muitas das casas de farinha continuam erguidas até os dias atuais. No caso da localização do *açaizal* de Seu Raimundo Inácio, de interesse para a venda da polpa de seus frutos na *cidade*, há outro ponto que se faz significativo, a própria biologia do vegetal. Açaizeiros, assim como outras palmeiras, preferem terras úmidas e próximas às *beiras* de

yanomami e o mundo que denomina dos brancos (*napë*), modernos, invasores da floresta (KOPENAWA e ALBERT, 2015:610).

cursos d'água para se proliferarem. Quando houve a morte do igarapé próximo ao seu quintal, algumas preocupações foram despertadas no habitante, já que poderia atingir a capacidade das palmeiras de produzirem frutos nos anos seguintes.

O *furo* realizado por Moanã na *beira* do lago, em um curto período, transformou drasticamente o corpo d'água. Dona Rosa conta que a água de coloração azul vívida, passou a ter um tom *claro*, parecido com a do Arapiuns²⁷. O furo tornou-se permanente e visto anualmente até os dias atuais durante o tempo do verão, fazendo com que fio d'água anterior secasse em definitivo. A profundidade do lago diminuiu, aumentando as áreas rasas, o que atraiu pessoas a tomarem banho em suas beiras e facilitou a pesca de *tarrafa*²⁸. Em contrapartida, a área do lago, mesmo nos tempos da seca, aumentou em direção ao *centro*.

Transformações na paisagem por conta dos movimentos de uma cobra-grande também ocorreram com o falecimento de Merandolino. O homem *encantado* pediu que quando morresse seu corpo fosse deixado na beira do rio, para que pudesse se tornar de vez cobra-grande e ir ao fundo. Todavia, decidiram enterrá-lo no cemitério da histórica Vila Franca, já na boca do Arapiuns com o Tapajós. Dia após o enterro, um temporal caiu sobre o local e uma enorme rachadura na terra se produziu, com a cobra-grande saindo em direção ao rio. A rachadura ainda existe no local atualmente, intrigando os habitantes mais novos. Vivendo no fundo, continua como dono da ponta do Toronó e de suas áreas adjacentes, figurando como um interlocutor de saberes aos *sacacas* do presente, sobretudo referente aos saberes sobre as plantas, aprendidos através das suas idas ao fundo e práticas de cultivo em seu quintal.

Devo dizer que Rosinha é muito atenciosa com os cultivos de seu quintal, talvez por isso ficou marcado, em seu relato exposto acima, a diversidade de plantas cultivadas por

²⁷ Apesar de Émilie Stoll (2019:137) – que realizou o seu trabalho etnográfico, na margem esquerda do baixo Arapiuns, junto aos habitantes da comunidade de Arimum – seguir a classificação do limnólogo Harald Sioli (1951 e 1956), as narrativas anaenses sugerem algumas disparidades. De acordo com Sioli, através de levantamentos visuais e de análises físico-químicas das águas fluviais, realizados na década, existem três tipos de rios: a) de águas brancas (ou barrentas), como o rio Amazonas; b) de águas claras (ou transparentes), como o Tapajós; c) e os de águas pretas, como o rio Arapiuns ou o Negro. Em dias atuais, muitos anaenses afirmam que, embora o rio Arapiuns tenha escurecido nas últimas décadas, por causa da poluição ocasionada pelo aumento do tráfego de embarcações e de empreendimentos próximos às cabeceiras, o rio é considerado *claro*, assim como o Tapajós. Obviamente, a categoria de “claro” proposta por Sioli é desenvolvida a partir de outras matrizes de produção de conhecimento, se compararmos com os saberes desenvolvidos pelos habitantes de Anã; contudo, buscando por trabalhos mais atuais, notamos que pesquisadores do Instituto de Pesquisas da Amazônia (INPA) (PASCOALOTO et al., 2014; CUNHA et al., 2011), demonstram que a classificação de Sioli é ainda discutível, colocando o rio Arapiuns como de águas claras. No entanto, apesar das disparidades de classificações entre os anaenses e Sioli, há também algumas convergências entre as narrativas, pois ambos reconhecem que os rios de águas barrentas, como o Amazonas, têm uma maior abundância de peixes do que os demais rios (tanto claros como pretos), como o Arapiuns.

²⁸ Artefato de pesca que necessita de áreas rasas para que a rede possa *se assentar* rapidamente no fundo, capturando os peixes.

Merandolino e Dona Sebastiana. Quando havia a necessidade de remediar enfermos oriundos das repressões dos *donos*, por conta de atitudes *desrespeitosas*, Merandolino e Dona Sebastiana recorriam constantemente aos seus quintais, próximos de suas moradias, onde havia uma diversidade de plantas destinadas não apenas para a alimentação familiar, mas para os próprios rituais de *cura*. Diante das ações diplomáticas de Merandolino e Dona Sebastiana, essa diversidade de plantas demonstrava a gama de possibilidades, para remediar os conflitos entre cruzamentos de mundos. Isto é, se parte dos atos de cultivar plantas tinha como foco remediar as consequências de condutas indevidas, este próprio remediar era uma forma de cultivar e reafirmar condutas devidas, já que muitos transgressores tomavam como aprendizado as represálias dos *donos*. Um dos motivos que Rosinha levanta, sobre a possibilidade de se ter um quintal com uma variedade considerável de plantas na região, seria a presença do que localmente é denominado de *terras pretas*. Isto nos leva mergulhar em narrativas ainda mais antigas, sobre algumas atuações de assentamentos indígenas na região.

“Índios já pararam por aqui”: terra preta

A diversidade vegetal que constituía um dos quintais de Merandolino chamou a atenção do geógrafo Joseph McCann (2003), citado em um estudo recente sobre a importância dos solos antrópicos da Amazônia (CLEMENT et al., 2009), também denominados pelos pesquisadores como Terras Pretas de Índio – TPI²⁹. Enquanto conduzia um estudo comparativo entre a diversidade de plantas nas áreas de cultivo e a importância das TPI's em três comunidades do alto Arapiuns, McCann se deparou com o legado do homem *encantado* no Mentai. Em uma casa isolada existente no sítio Santa Catarina, considerou o quintal “um dos mais ricos e interessantes observados na região” (CLEMENT et al., 2009:150). Nos dias atuais, a moradia é habitada pela família do bisneto de Merandolino, senhor que também é procurado para tratamentos de enfermos através das plantas. Do mesmo modo que ficou marcado para Rosinha, o geógrafo também traz ênfase nas plantas medicinais e frutíferas, dando destaque para três variedades de tucumazeiros presentes no quintal. Em uma delas, um dos únicos exemplares encontrados na região estava ali disposto.

De acordo com McCann, a família conseguia lembrar a origem e o momento que adquiriram muitas das sementes ou mudas cultivadas no quintal, entretanto, um arbusto antigo tinha origem misteriosa, atribuída ao próprio Merandolino: o ipadu, usado para

²⁹ Segundo Falesi (1974) e Sombroek (1966), as manchas de TPI estão espalhadas em diversas áreas de terra firme ao longo do rio Amazonas e em alguns dos seus tributários, como o Tapajós e Arapiuns. Existem áreas com extensões consideráveis de TPI, como nas regiões de Maués (AM), Silves (AM), Rio Negro (AM), Curuá-Una (PA), Vale do Baixo Rio Tapajós (PA), dentre outros locais (SOMBROEK, 1984; SOMBROEK, 2000).

aliviar dor de estômago. Para o geógrafo (MCCANN, 1999), Clement e demais pesquisadores (CLEMENT, MCCANN e SMITH, 2003), a “distribuição moderna deste cultivar”, convivendo mais próximo aos humanos, seria de quase 1500 km a oeste do rio Arapiuns. McCann levantou a possibilidade de Merandolino ter trazido uma muda para o quintal, já que viajava bastante, ou ter herdado de algum *filho do Arapiuns*, que ocupou o local anteriormente. Porém, como alguns anaenses me disseram, há também o fato de que algumas das variedades de cultivares presentes no Arapiuns são oriundos das visitas do pajé-sacaca à *cidade dos encantados*, quando os consultava e trazia consigo mudas ou sementes recomendadas. Práticas semelhantes às que foram descritas por Shepard (1999) em suas vivências com diversos xamãs Machiguenga, no sul do Peru. Esses líderes indígenas têm a importante responsabilidade de obter novas variedades de plantas a serem cultivadas, estimulando a diversidade vegetal local. Muitas dessas novas variedades são providenciadas pelos espíritos, com os quais os xamãs corriqueiramente entram em contato.

Para Clement, McCann e Smith (2003), a presença e as quantidades consideráveis de matéria orgânica da TPI foram uns dos importantes fatores para que mudas pudessem ser plantadas no quintal, influenciando no caráter diverso da área de cultivo. Ao se deslocarem e analisarem outros quintais de comunidades próximas no alto Arapiuns, McCann e Clement citam que as TPI's foram especialmente reservadas à diversificação de cultivares como milho, mandioca, feijão, jerimum, cará, melancia, maxixe e café (CLEMENT et. al., 2009:153). De acordo com as narrativas locais, diria que não apenas no alto Arapiuns, mas o fator de diversificação transparece em muitos quintais descendo o rio, compostos pelas *terras pretas*. Desde os *tempos dos antigos* até os atuais esta diversidade de cultivares está associada à percepção anaense de que “tudo dá nesse tipo de terra”, por ser uma “terra muito boa para cultivar”. Dessa forma, para além de Merandolino e as suas empreitadas ao fundo, Dona Sebastiana e muitos outros *filhos do Arapiuns* traziam mudas e sementes de outras localidades ou compartilhavam entre si, para plantar em seus quintais. O mesmo ocorria entre variedades de maniveiras, macaxeiras e manicueras nos roçados. Intercâmbios que continuam a ocorrer no presente, como veremos nos capítulos 3 e 4. É comum escutar, por exemplo, alguns habitantes falando que conseguiram sementes de *filhos de* outras comunidades do Arapiuns ou da *várzea*, ou que trouxeram mudas da *cidade* etc.

As áreas de *terra preta* são indicativos de que, há muitos anos, indígenas já haviam *parado* onde hoje anaenses, habitualmente, realizam as suas práticas de cultivo. Algo que parece ter semelhanças com alguns estudos arqueológicos dispostos em uma revisão recente de Neves (2022), ao argumentar que as TPI's são áreas resultantes de atividades humanas, como a deposição de matérias orgânicas e as queimadas para os plantios, que remontam a

milênios de ocupação. Interessado nessas histórias, quando pergunto para Seu Maguito se ele sabia como havia tantas áreas com a presença desse tipo de terra na região, me responde:

“Nossos antepassados diziam que foram os índios que fizeram essa terra preta. Esses índios estavam parados por aqui antes do *tempo da Cabanagem* [período da revolta da Cabanagem (1835-1840)]... Muito antes até. *Paravam* aí por esse Arapiuns acima e no Tapajós, no tempo que aqui só tinha índio mesmo. Derrubava e queimava roça, jogava resto de comida... Tudo isso ajuda no *tempero* da terra. Aí com os anos ela vai ficando preta, porque apodrece tudinho. E fica aquele negócio meio *grudento*. Pode ver, onde tem esses *espinharais*, pode contar que tem terra preta. Porque planta com espinho gosta dessas terras”.

Como Seu Maguito descreve, a abundância de *espinharais* (ou seja, coletivos de plantas com *espinhos*) em certas áreas são indicativos da presença de *terra preta*, como principalmente tucumanzeiros, caranazeiros, tamanqueiras, papaterras, piquiazeiros etc. Decerto, como alguns autores afirmam, a própria presença de determinadas plantas já demonstra algum indicativo de manejo e engajamento humano em períodos anteriores (BALÉE, 2008; CLEMENT, 1999 e LEVIS, 2018), como a presença de certos coletivos de palmeiras e outras fruteiras (ALVES, 2021)³⁰. Os tucumanzeiros e caranazeiros, citados por Seu Maguito, são algumas dessas palmeiras em que seus frutos foram intensamente coletados e consumidos por coletivos indígenas e animais outros-que-humanos, colaborando para dispersar sementes e criar certas fisionomias na *mata*. Assim como a tamanqueira, uma árvore que era (e ainda é) destinada à confecção de remos e utilizada como lenha e carvão, quando derrubada, suas sementes eram espalhadas. Todavia, pelas próprias experiências corporais desagradáveis com os seus *espinhos*, essas estruturas pontiagudas ficam significativamente marcadas na descrição das *terras pretas*. Perceber certos coletivos de árvores e os seus padrões morfológicos é também entender onde elas se enraízam. Certamente, Gregory Bateson (1972) chamaria esse exercício perceptivo, através de uma lógica sensível das relações de particularidades locais – no caso, as características morfológicas pontiagudas de vegetais e as áreas de *terra preta* – como os **padrões que ligam** determinados sujeitos³¹. Se por um lado o tamanho avantajado do piquiazeiro serviu como

³⁰ No “Manual Mateiro Indigenista” desenvolvido por Alves (2021:92), ao seguir as atividades das equipes das Frentes de Proteção Etnoambientais (CGIIRC/FUNAI), é citada algumas das concentrações de palmeiras que indicam os vestígios de atividades indígenas anteriores, como açaizal, patauazal, buritizal, bacabal, castanhal, cacoal, palhal, flechal, timbozal. Cacoal: mata de cacau, *Theobroma* spp. Palhal: nome dado a matas de babaçu no sul do Amazonas. Conhecidas no Maranhão por matas de cocal. Timbozal: concentrações de timbó (*Deguelia* spp). Flechal: concentrações de *Gynierium sagittatum*.

³¹ **Pattern which connects** no original. Trata-se de uma reflexão interdisciplinar e epistemológica sobre as características comuns que ligam os sujeitos entre si e os ambientes que atuam, buscando entender as regularidades ou padrões informacionais demonstrados nas habilidades cognitivas de seres. Para Bateson, tais padrões perceptíveis resultam (e são reveladores) através das histórias de engajamentos de seres viventes, incluindo as suas variadas formas de aprendizagem. Um dos seus esforços centrais está, justamente, em compreender o movimento formador de tais padrões, considerando o aspecto qualitativo da experiência de aprendizado de organismos em ambientes

referência para o que, ainda no tempo dos antigos, era considerado um *povoado*, indicando também, em conjunto com outras árvores, longos períodos sem significativas intervenções humanas no local; por outro, ao se tratar de um vegetal que possui *espinhos*, mesmo em seus frutos, demonstrou que a terra era boa para o cultivo.

É relevante frisar que a categoria local de *espinho* possui uma diferença significativa quanto a sua concepção, se compararmos com as formas de análises dos estudos voltados às Anatomias Vegetais, nas Ciências Biológicas e Agronômicas (p. ex. APPEZZATO-DAGLORIA; CARMELLO-GUERREIRO, 2006:93; MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO, 2009:165; FERRI; MENEZES; MONTEIRO, 1981). Como Ingold e Kurtilla (2018:180) argumentam, se uma distinção deve ser traçada entre conhecimentos científicos e locais, esta estaria não no status epistemológico do conhecimento – já que se tratam de construções a partir de processos de experimentação –, mas na natureza das práticas por meio das quais eles são produzidos. Embora ambos tragam o fator morfológico como característica importante para a descrição dos *espinhos*, já que se tratam das estruturas pontiagudas de certas plantas, para os anaenses, o entendimento se dá pelas experiências desagradáveis inscritas em suas peles, isto é, pelos *baques* proporcionados por certas plantas em seus quintais e roças, e nos caminharas na mata. Para determinados pesquisadores das Ciências Biológicas e Agronômicas, a concepção se dá através das análises laboratoriais de tecidos vegetais e suas vascularidades. Dessa forma, nas áreas das Anatomias Vegetais, estruturas pontiagudas não são somente classificadas como **espinhos**, mas também **acúleos**.

Os **acúleos** seriam formações epidérmicas rígidas e afiladas, mas distinguem-se dos **espinhos** por não possuírem elementos condutores e serem facilmente removíveis. Assim, para os pesquisadores, os tucumanzeiros, por exemplo, teriam **acúleos**, ao invés do que é denominado entre os anaenses de *espinhos*. Já as papaterras conteriam **espinhos**, pois possuem elementos condutores e são de difícil remoção. Em variados vegetais, os **espinhos** seriam os efeitos das modificações de um tronco, ramo, folha, estípula ou raiz (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO, 2009;

situados. Nessa perspectiva, o autor argumenta que a quebra do **padrão que liga** os itens do aprendizado tem como consequência a destruição da qualidade da experiência aprendida (1986). Isto se deve pelo fato de que o caráter significativo da experiência constitui uma propriedade intrínseca dos **padrões que ligam** os diversos elementos formadores da história de vida incorporada nos organismos. São corpos se espalhando por mundos e mundos se incorporando em corpos, um dos entendimentos chave que mobiliza os esforços do autor de sair da oposição natureza/cultura e a desenvolver o que denomina como **ecologia da mente**. Através de seus estudos, Bateson propõe a existência desse tipo de “meta-padrão, ou padrão de padrões, o ‘padrão que liga’ seres humanos, estrelas-do-mar e florestas de sequóias”, capazes de serem vistos então como “criaturas maravilhosas com conhecimentos e habilidades quase miraculosos” e não como máquinas cartesianas. Bateson define **estética** como a **sensibilidade** em relação a tal **padrão que liga** (1986:10).

FERRI; MENEZES, 1981)³². Contudo, entre os anaenses, como a relação se dá pelos *baques* desgostosos com essas estruturas pontiagudas, a partir dos atos de *pinicar*, *arranhar* e *cortar* a pele, todas são tratadas como *espinhos*³³. *Baque* é normalmente utilizado para indicar a consequência da ação de algum sujeito. Em uma oportunidade, estava caminhando pela *mata* no tempo úmido (inverno) junto com Seu Maguito, para coletar o *leite* de uma sucubeira, quando esbarrei em um *espinho*, causando um machucado na perna. Como a umidade estava alta, após um dia, o arranhão se transformou em uma infecção. Com a perna um pouco inchada e contendo pus, Calú, ao realizar uma visita aos seus pais (Dona Rosa e Seu Maguito), logo repara e pergunta: “O que foi isso?” Respondo que tinha sido um *espinho*. “Ah, *baque* de espinho. Com essa chubarada, esses cortes não secam... Cria pus, mesmo...”, ele comenta³⁴. Outra vez, o próprio Calú estava andando meio manco, quando pergunto para Dona Rosa o que tinha acontecido. Ela me responde: “É *baque* de espinho mesmo... De tucumanzeiro”. De forma provocativa, pergunto a ela o que seria um *espinho*. Ela dá risada e fala em tom de brincadeira: “São essas partes pontudas da planta, que machuca. Tu já foste ali no limoeiro do Chiquinho [anaense, vizinho de Dona Rosa]? Vai tentar tirar um limão ali, para você saber o que é espinho”³⁵. Nas estruturas consideradas *espinhos* pelos anaenses

³² Há algumas hipóteses de que as concentrações de plantas com espinhos na América do Sul tenham se dado por processos de coevolução com a megafauna do Pleistoceno, como uma forma de combater herbívorias. Janzen e Martin (1982) trazem essa hipótese ao constatarem a quantidade considerável de plantas espinhosas nas Américas em habitats onde faltam herbívoros causais. Citando como exemplos gêneros de palmeiras comuns na Amazônia, os autores afirmam que os espinhos em seus troncos podem ser considerados importantes para evitar roedores e marsupiais de chegarem aos frutos em desenvolvimento (por exemplo, *Bactris* spp. e *Astrocaryum* spp.), mas os longos espinhos nas folhas de *Bactris* e *Acrocomi* não podem ser explicados da mesma maneira. A hipótese de Janzen e Martin é compartilhada por Galetti (s.d.) para descrever a presença de espinhos no cerrado e pantanal, assim como na Mata Atlântica pelo Laboratório de Limnologia da UFRJ (2014).

³³ Cabral de Oliveira (2012:34) demonstra a importância dos espinhos e sua respectiva categoria com os Wajãpi, rapidamente aprendida ao se caminhar ou navegar pelas terras indígenas. A autora descreve que nos deslocamentos ao longo dos rios, é comum escutar alertas de indígenas sobre os espinhos contidos na vegetação da mata ciliar, onde a embarcação vez ou outra se choca. O mesmo ocorre com as andanças pela mata, já que os alertas de espinhos fazem os olhares ficarem atentos ao chão. A categoria Wajãpi de “espinho” é arduamente aprendida na prática. Erige-se na oposição com espinho e sem espinho, onde apenas um lado é marcado linguisticamente: com espinho.

³⁴ *Baque* é um termo muito usual na comunidade, utilizado em variadas ocasiões. Posso aqui citar duas situações: 1) Uma turista que estava caminhando pela comunidade chamou a atenção de Rosinha: “Olha como esta [turista] está vermelha. *Baque* de sol isso daí”. No caso, *baque do sol* indica as consequências das ações do sol, ou seja, as queimaduras. 2) Quando houve o falecimento do cachorro de Audenira (filha de Dona Rosa e Seu Maguito), ao indagá-la se sabia o motivo, me respondeu: “Ah! É *baque* de doença mesmo. Muita *pira*. Cachorro de raça não aguenta morar aqui. Tem que ser misturado, mesmo”. Audenira havia trazido Leon (nome do cachorro falecido) da *cidade*, o que demonstrava não estar habituado a viver fora de ambientes urbanos.

³⁵ Há uma história local muito conhecida sobre um antigo habitante de um local chamado Ramos, no Arapiuns. Um senhor chamado Nhuca, já falecido, filho dessa comunidade, era capaz de rolar em cima de um tucumanzeiro, sem que os espinhos penetrassem a sua pele. Em uma festa, no tempo dos antigos, Nhuca veio fazer uma visita ao povoado de Piquiá. O pai de Dona Cleusa disse que poderia fazer o mesmo com um tucumanzeiro e mostraria para Nhuca. Todavia, ao rolar, diversos penetraram em sua pele e quebraram. O senhor passou a conviver com os *baques* dos espinhos fincados até o seu falecimento, sofrendo algumas dores para determinados movimentos corporais.

estão inclusas as mais diversas sortes de plantas, desde aquelas que possuem espinhos lenhosos até pequenos pêlos urticantes.

Além das experiências com os *espinharais*, a coloração *escura* e a textura *grudenta* são outras características da presença de *terra preta* e, sobretudo, do seu *tempero*. Este último seria a composição da terra propícia para o desenvolvimento de plantas. É o que me elucida Rosinha, enquanto ajudava-a nas práticas de cultivo em seu quintal: “Sabe quando temperamos a comida? Colocamos temperos para dar sabor? A mesma coisa com a terra. Toda terra tem um *tempero* que alimenta as plantas. As plantas também gostam de um *tempero* que é bom. Que nem o *tempero* da *terra preta*”. Dependendo da qualidade do *tempero* da terra, este pode ser considerado *bom* pelas plantas, fornecendo quantidades significativas de nutrientes. Indígenas que *pararam* no local e em outras partes do Arapiuns sabiam produzir bons temperos, o que propiciou a emergência de grandes áreas de *terras pretas*. Acompanhando a visita de um grupo de turistas na comunidade, junto com Odair (filho de Seu Maguito), uma das pessoas indaga sobre a minha pesquisa. Tomando conhecimento de que estava aprendendo sobre as práticas de cultivo locais, o turista queria saber como se produzia *terra preta*. Odair, ao meu lado, dá uma risada e responde: “Olha, é mais os índios que sabiam fazer. Os antepassados de muitos aqui na comunidade eram índios. Essas terras daqui foram feitas há muitos anos atrás”.

Ao fornecerem nutrientes, bons *temperos* podem ser percebidos através dos seus efeitos, isto é, há um aumento na capacidade de plantas *se guiarem*. Os movimentos radiculares e caulinares correspondentes aos crescimentos vegetais demonstram as suas ações de *se guiar*. Ao escutarmos formulações como “se guiar para baixo” (ou para baixo da terra), tais correspondem ao processo de como as raízes crescem e serpenteiam entre os grânulos de terra. No caso de “se guiar para cima”, traduz-se ao crescimento dos caules, serpenteando, desviando, escorando-se e/ou fixando-se em outras plantas, dependendo do processo de crescimento corporal de um vegetal. Em muitas das ocasiões, ao perguntar curiosamente sobre o termo, alguns habitantes me faziam gestos com os braços, *arremedando* os movimentos de uma cobra. Apesar das disparidades rítmicas de serpenteares entre seres, o fato de anaenses conseguirem *arremedar* os movimentos de vegetais a partir das cobras, demonstram os **padrões que os ligam** (BATESON, 1972), o que acaba colaborando para o entendimento da categoria *se guiar*. “As cobras vão rastejando no chão tudinho, desviando das coisas, que a gente nem escuta. Só sente a mordida. As plantas *se guiam* também desviando das coisas, em *silêncio*”, me descreve Vandão (filho de Dona Cleusa), quando o indaguei como determinadas plantas cresciam. Todavia, essas disparidades rítmicas podem diminuir com um bom *tempero*, já que se aumenta o potencial de crescimento das plantas e, muitas vezes, a velocidade de *se guiarem*, ou seja, “se guiam mais rápido”. Portanto, o *tempero*

da *terra preta* (dentre outros fatores), além de colaborar para a diversidade dos plantios em determinados locais, também ajudam nos processos de *se guiar* vigorosos de muitos cultivares.

Se há algo que pode ser falado de antemão sobre os atos de *arremedar* é de que se referem às produções humanas de movimentos e/ou de sons ritmicamente e melodicamente de animais outros-que-humanos e plantas, podendo ser facilmente constatados nas descrições sobre as práticas de cultivo, caça ou pesca, e nas brincadeiras entre crianças. Embora os sons, movimentos e ritmos sejam comuns nos *arremedos* descritos por Sautchuk (2007) com pescadores do estuário do Amazonas, Garcia (2011) entre os Awá Guajá e Scaramuzzi (2016 e 2019) com quilombolas do alto Trombetas, se focam principalmente nas produções comportamentais e nas criações dos traços sensíveis dos habitats, com o objetivo de seduzir e ludibriar caças e peixes. Algo que esteja mais voltado à uma questão de eficácia das práticas de predação. Os *arremedares* dos movimentos de vegetais, como ocorrem entre os anaenses, gesticulando os atos *se guiarem*, não são tão explorados. Partindo do princípio que as relações anaenses com as plantas estejam para além somente da chave da predação, como às vezes ocorre nas práticas pesqueiras e de caça, considero que o ato local de *arremedar* vegetal esteja mais atrelado a uma forma de construção de conhecimento, de deixar ser guiado pelas plantas para que possam acessá-las, entender algumas de suas perspectivas, moldando potenciais cuidados.

Em uma oportunidade no quintal de Dona Rosa, a senhora estava preocupada com o crescimento de alguns exemplares de batata-doce plantados, já que estavam avançando para cima dos jerimuns, prejudicando-os. Ao perguntar para a senhora como ela sabia que estavam prejudicando, ao invés de estarem somente margeando a área dominada pela outra planta, a senhora demonstra com o braço o sentido em que as batatas-doces estavam *se guiando* horizontalmente na terra, se sobrepondo às folhas de jerimuns, mas também ocasionando potenciais problemas às suas raízes. Em outra situação, na escolha de um local para plantar uma muda de ipê em seu quintal, Dona Cleusa pediu para seu filho colocar um pouco distante de sua moradia. Ao me descrever sobre a posição em que gostaria no quintal, a senhora me fala que os ipês *se guiam* bastante, mas o problema é que não apenas verticalmente, mas quando grandes, também radialmente, formando enormes e *bonitas* copas. Para indicar esse crescimento vertical, mas ao mesmo tempo radial, a senhora suspende seu braço na diagonal. Muito próximo de sua moradia, o ipê poderia trazer problemas caso algum galho caísse sobre o estabelecimento. Mesmo trazendo essa diferenciação com relação a utilização do termo *arremedar*, no que concerne às práticas de caça e pesca, há um ponto em comum nas descrições realizadas por Scaramuzzi (2016 e

2019) e as narradas pelos anaenses: se tratam de ações com o intuito de acessar linguisticamente o outro e entender as ecologias que estejam fazendo parte.

Claramente, os movimentos de *se guiar* das plantas variam de indivíduo para indivíduo, dependendo das suas relações e suas variedades. Contudo, apesar dessa versatilidade, *arremedar* o crescimento das plantas, a partir dos serpenteares e aspectos silenciosos das cobras, não apenas demonstra que há determinados padrões entre os próprios vegetais locais, mas que os seus movimentos são formas ricas de linguagens. Entendo que os *arremedos* vegetais produzidos pelos corpos dos anaenses sejam frutos tanto de relacionamentos ecológicos locais como de uma determinada linguagem (ou movimento) comum entre plantas (GAGLIANO e GRIMONPREZ, 2015). Embora reconheçam os ganhos de uma parcela das pesquisas existentes, focadas em dissecar partes corporais, decifrar “códigos” ou compreender aspectos químicos das plantas, seguindo uma linha biológica semelhante à de Uexküll (2010), para as ecólogas evolucionistas Gagliano e Grimonprez (Ibidem:150), as produções de conhecimento mais fecundas e engenhosas sobre as linguagens vegetais foram entregues por cientistas que adotaram e reconheceram as perspectivas de populações locais em suas análises. Assim, entre os anaenses, entender as linguagens vegetais que demonstram os seus crescimentos, ou seja, os seus processos de *se guiar*, é compreender as muitas das suas demandas, como, dentre outras que serão exploradas no caminhar desse estudo, uma preocupação com a qualidade do *tempero* da terra³⁶ nas roças e nos quintais.

O aspecto *grudento* da *terra preta* está atrelado à umidade, ao receber água das regas ou das chuvas, fazendo com que, ao remexê-la, grânulos se prendam nas mãos, debaixo das unhas, nos calçados e nas vestimentas, e levantem um cheiro característico. O odor é oriundo dos *apodrecimentos* do substrato, principalmente no tempo do inverno (tempo úmido). Na verdade, o grude e o cheiro vêm da combinação da água com o substrato *apodrecido* da terra. A coloração *preta* é, então, oriunda de processos de *apodrecimento* ao longo dos anos. No entanto, se o *tempero* da terra é a composição daquilo que seja interessante no substrato, para que as plantas consigam *se guiar* silenciosamente com vigor, pode-se afirmar também que um *tempero bom* é aquele que contém, como um dos seus fatores, “muita coisa que foi *apodrecendo* durante anos”. Dessa forma, os processos de *apodrecimento* demonstram que as plantas *se guiam puxando* (ou sugando) e se segurando em componentes da terra transformados por longos períodos, mas que fizeram parte de outras histórias locais. Quando um turista me

³⁶ Nessa última passagem, trago como referência a biologia da linguagem de Maturana (2001), que também molda algumas reflexões de Gagliano e Grimondez. A partir das experiências locais entre sujeitos, nota-se que a linguagem seja um processo dinâmico através do qual significados emergem para moldar comportamentos e novas relações, propiciando a emergência de novos significados (MATURANA, 2001:178) – reflexão também discutida por Kravchenko (2011).

perguntou sobre um método para fazer *terra preta*, para além da resposta de Odair de que se trata de uma expertise de coletivos indígenas que *pararam* na região, também se remete à um processo moroso, de muitos anos, de acordo com as temporalidades de *apodrecimento* dos componentes que alimentam a terra.

Porém, como são narradas algumas dessas outras histórias que hoje compõem as *terras pretas*? Quais seriam alguns desses componentes que *apodreceram* (ou que estão ainda a *apodrecer*), corroborando com o seu *tempero*? Nota-se que a lida e a caracterização da *terra preta* sejam uma experiência multissensorial; observando *espinhos* ou sentindo os seus *baques* na pele, na procura de áreas interessantes para cultivo; sentindo a sua textura, ao tatear e cavar, para o plantio de certos vegetais; e analisando o potencial de transformação corporal dos mesmos. Esse é um exemplo interessante que demonstra a impossibilidade de se realizar uma descrição sobre a terra onde plantas *se guiam* de forma isolada, já que as participações locais e traduções dos órgãos sensoriais funcionam agregadamente no ambiente, fundamento primordial defendido por Ingold (2000:143). Além disso, observar a terra e sentir os cheiros de *apodrecimento* no presente é também refletir sobre o passado local, através das atividades indígenas e dos arranjos ambientais que ali foram desvelados. Passado muito anterior ao tempo da chegada dos primeiros habitantes às proximidades da *beira* do lago, de que Moanã era *dono*. Mesmo não se autoconsiderando indígenas, como revelado anteriormente na fala de Odair, “Os *antepassados* de muitos [...] na comunidade *eram* índios”. Muitos dos anaenses compreendem que os diversos nutrientes *puxados* por cultivares nas roças e quintais, oriundos do *tempero* da terra, são consequências de vestígios deixados por coletivos indígenas e que se transformaram, ao *apodrecerem*.

Apodrecimentos: fins de algumas, meios para outras histórias

“Tá só o *pitiú* [ou fedorento], já. Joga fora! Tá *podre!*”, diz Dona Rosa para Calú (seu filho e irmão de Odair), que estava segurando as sobras de um tracajá assado no dia anterior. Enquanto o anaense caminhava para descartar os restos do quelônio, estava ajudando Dona Rosa a limpar e retirar alguns pedaços de pacus que ficaram presos na grelha. Pergunto para a senhora onde poderia jogar os pedaços. Ela me responde: “Joga no ali onde o Calú jogou. É bom para as plantas”. Ao observar no quintal, noto que o filho de Dona Rosa tinha feito um pequeno buraco, para colocar a carcaça. Quando chego próximo a Calú, ele me diz: “Esses pedaços de peixe, pode jogar aí nessas plantas mesmo. As galinhas comem”. Ao jogar, em questão de segundos formou-se uma aglomeração de galinhas, vindas de várias partes. “É bom, porque essas galinhas comem e a bosta delas vai tudo para a terra”, ele me fala. Pergunto se indígenas que produziram áreas de *terra preta* na região também enterravam

coisas. “Vovô dizia que faziam isso. Enterrava, jogava coisa... Aí *apodrecia* tudinho. Tinha bicho que comia também, que nem essas galinhas aí”, ele me responde, dando risos.

Buscando por “apodrecer” em um dicionário de língua portuguesa (DICIONÁRIO MICHAELIS, 2021), pode-se encontrar como definição: “Tornar(-se) podre; decompor(-se), deteriorar(-se), putrefazer(-se)”. No sentido do dicionário, ao mesmo tempo em que o “apodrecer” demonstra caminhar para o fim de algumas histórias, também revela meios para novas. Diante das qualidades dos *temperos* da terra, é notável entre os anaenses, que o *apodrecer* não se trata apenas de fins, mas também de meios para a abertura de histórias outras. No trabalho de William Balée (2013), o autor apresenta a floresta amazônica como a consequência de intervenções humanas prolongadas, tanto diretas quanto indiretas, que geraram uma floresta antropogênica ou, se fôssemos colocar nos termos de Anna Tsing (2015), em sua etnografia sobre os matsutakes³⁷, uma floresta essencialmente moldada por perturbações. As próprias Satoyamas japonesas, descritas pela autora, são florestas camponesas em que processos se assemelham aos das florestas antropogênicas amazônicas. Trazendo maiores especificidades e reconhecimentos, seguindo os vestígios de atividades históricas, de milhares anos de reciprocidades entre plantas e indígenas de algumas regiões da Amazônia, Alves (2021) melhor denomina como florestas **indigeneizadas**, se diferenciando de outras formas de atividades antropogênicas. Segundo os cálculos apresentados em um artigo de Clement (2015), em conjunto com diversos pesquisadores, para gerar o resultado antrópico considerado na pesquisa, sobre a diversidade e o tamanho das atuais florestas, em 1492, a população indígena da América teria que girar em torno de oito milhões de habitantes. Os autores afirmam que na região da presente cidade de Santarém estaria uma configuração urbana e populacional que rivalizaria com a Lisboa e Madrid da época.

Embora Tsing, em muitas das suas reflexões, esteja abordando sobre as **paisagens arruinadas (blasted landscapes)** do **Antropoceno**³⁸, a partir de ações humanas acumuladoras de capital e causadoras de uma série de modos de vida precários (sejam eles humanos e outros-que-humanos), acredito que as suas ideias sobre as produções de ruínas, através de perturbações, também tragam um processo histórico de fins, por um lado, e de meios, por

³⁷ Cogumelos valiosos emergentes em paisagens intensamente modificadas por ações humanas.

³⁸ O conceito de **Antropoceno** divide opiniões. Ao mesmo tempo em que conseguiu a sua popularidade, indica ser controverso. Começou a ser utilizado de forma mais expressiva a partir do trabalho de Paul Crutzen e Eugene Stoemer (CRUTZEN; STOERMER, 2000). A narrativa mais famosa vem a partir das concentrações históricas de dióxido de carbono na atmosfera, afirmando que as intervenções humanas alcançaram amplitudes suficientes, para se caracterizar como uma nova era geológica (STEFFEN; CRUTZEN e MCNEILL, 2019). A primeira fase dessa nova era teria início na revolução industrial. A segunda se refere ao período pós-segunda guerra mundial, denominada de Grande Aceleração, quando não apenas o carbono, mas a população mundial e o consumo cresceram (e continuam a crescer) de modo acelerado.

outro³⁹. A autora demonstra que a partir das ruínas do capitalismo novas ecologias e histórias emergem, como ocorre com os próprios matsutakes e a sua cadeia produtiva. Todavia, há sempre que se questionar quais são as qualidades e diversidades dessas ecologias emergentes. Destroços e regenerações, extinções e sobrevivências, poluições e resistências, demolições e ressurgências são colocadas continuamente lado a lado por Tsing (2019:162)⁴⁰, de modo que poderíamos sugerir os seus trabalhos como análises de composições de vidas, nas mais variadas possibilidades de existências. Se em muitas passagens das reflexões da pesquisadora, as precariedades de viver em certas paisagens em ruínas são consequências de profundas perturbações, no caso dos anaenses e os processos narrados de *apodrecer*, poderíamos refletir que haja diferentes consequências produzidas pelos atos de perturbar. Ou seja, quais seriam as qualidades dos fins de algumas histórias, para que sejam os meios de proliferação de novas?

Como analisamos anteriormente, diante dos deslocamentos de Moanã, perturbações abruptas das paisagens do lago fizeram parte das histórias locais – como as variações na morfologia do corpo d’água, na *fartura* de peixes e nos tipos de coletivos vegetais –; no caso dos processos de *apodrecimento*, as modificações paisagísticas significativas ocorreram morosamente. Nas memórias orais dos anaenses, as existências passadas de coletivos indígenas, de tempos longínquos na região do baixo Arapiuns, estão evidentes em algumas cerâmicas desenterradas, ao realizarem suas práticas de cultivo ou algumas benfeitorias em seus quintais. O acervo dos anaenses, ora apresentado para os alunos da escola, ora exposto para os turistas em suas visitas curiosas, despertam as imaginações de Odair – quem resguarda a maioria das peças –, dos professores e dos alunos da Escola Municipal local (“Escola Municipal de Ensino Fundamental Nossa Senhora de Fátima”), sobre a quantidade de indígenas que habitavam a região e quando habitaram (Figura 6). Enquanto acompanhava um grupo de alunos, que estavam incumbidos de escrever um trabalho escolar sobre os passados mais distantes da região, paramos para ver boa parte das cerâmicas

³⁹ Sua proposta de acompanhar os cogumelos matsutake em florestas perturbadas pela presença humana no Japão, no sudeste asiático e na costa pacífica estadunidense ofereceu uma rica etnografia destas paisagens e suas cadeias globais, entregue em uma escrita cuidadosa e reflexiva.

⁴⁰ Poderíamos citar diversos trabalhos que abordam sobre as ecologias emergentes após perturbações humanas subalternas à determinadas lógicas capitalistas. Tratando-se de autores voltados às etnografias multiespécies com ênfase nas paisagens, poderíamos levantar o artigo da própria Tsing (2018), abordando sobre uma espécie de trepadeira (*Merremia peltata*) emergente em áreas degradadas – denominadas por ela como “The New Wild” –, causando transtornos para habitante, da floresta tropical de Bornéu na Indonésia; os históricos de degradação e as danças esquizofrênicas capitalistas descritos por Eben Kirksey (2012, 2015), onde hoje se situa o Parque Nacional de Palo Verde (Costa Rica), causando a proliferação de uma espécie de taboa (*Typha dominguensis*), contribuindo para a perda da biodiversidade local; as “paisagens assombradas”, descritas por Bubandt (TSING et al., 2017), produzidas pelo extravasamento de lama vulcânica tóxica, devido às atividades de uma empresa de gás na ilha de Java (Indonésia), destruindo um vilarejo e deixando centenas de famílias desabrigadas.

encontradas. Pergunto para Odair se ele sabia de quando eram aquelas peças, ele me responde:

“Olha, eles [índios] viveram aí muitos anos atrás. Mas muito mesmo. Quando não existia nem Santarém ainda. Essas peças são velhas demais. Hoje em dia ainda tem índio, mas não é como era antes. Mataram muito índio aqui. Tem os índios que brigaram entre eles e os que se *misturaram* também”. [Depois de uma breve pausa pensando, ele continua:] “Mas tinha que ter muito índio mesmo antes. Porque olha essa *terra [preta]*. A gente pisa onde muitos deles já cultivaram, jogaram e enterraram coisa. Defunto, resto de comida... Aí *apodrece*... Se *desfaz* as coisas e vira esse negócio preto. Olha o tamanho de algumas dessas árvores aqui perto da comunidade. Tudinho cresceram aí nessas terras”.

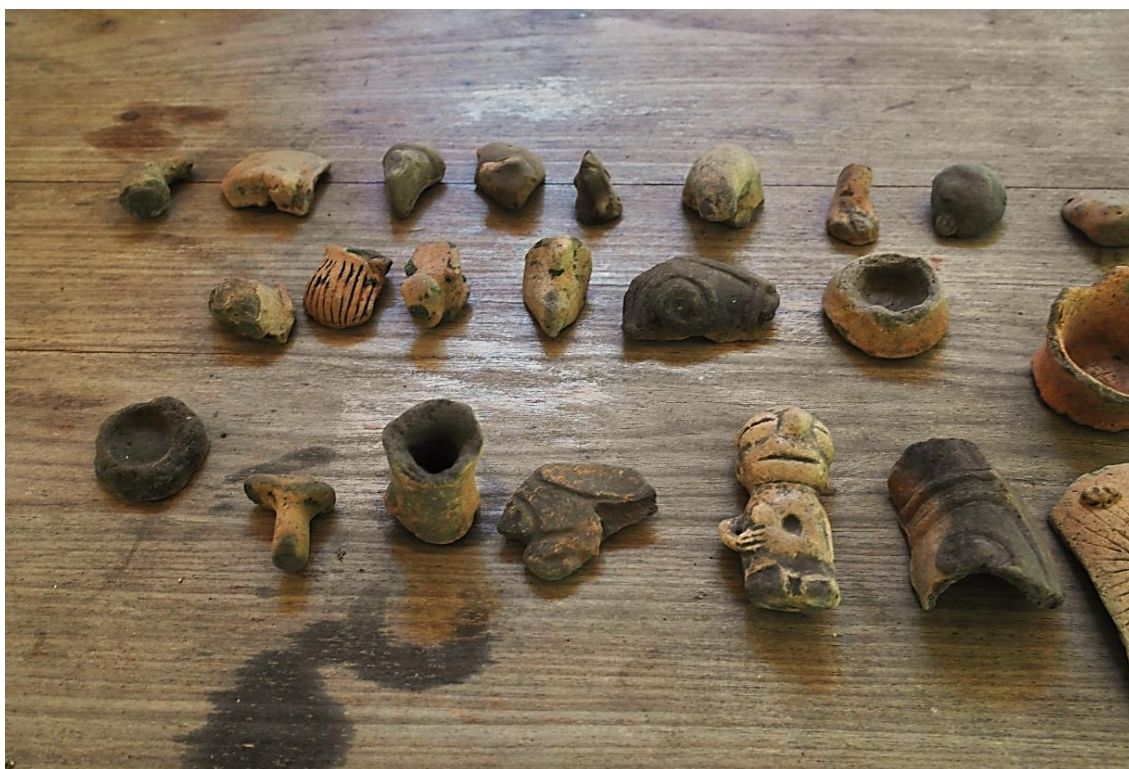


Figura 6 - Parte do acervo exposto para os alunos analisarem e desenvolverem os seus trabalhos escolares (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Embora algumas circunstâncias causem alguma repulsa, como ocorreu com Dona Rosa e os restos do tracajá (no começo desse tópico), por conta do *pitiú*, muitos anaenses sabem da importância dos processos de *apodrecer* como meios para muitos sujeitos outros-que-humanos consigam se desenvolver. É o despertar de um sentimento misturado, de repulsa e reconhecimento. Enterrar os restos do quelônio, não apenas amenizou o *pitiú*, mas daria a oportunidade de plantas *se guiarem*, pois, ao estarem *apodrecendo*, as carnes seguiriam um longo período se *desfazendo* na terra. Os processos de *apodrecer* tratam-se de processos de *desfazer* corpos como oportunidades de *fazer* novos corpos e relações. Ou, se fossemos repensar a definição do dicionário Michaelis, diante das perspectivas locais, seriam processos de decompor para compor. Ao caminharem, cavarem, plantarem em *terras pretas*, anaenses sabem que além de estarem tateando as ruínas de diversas atividades indígenas,

principalmente as de cultivo (como as roças itinerantes) e alimentação, estão sentindo as partes que se desfizeram e se transformaram de diversos seres. Isto é, dentre os componentes do *tempero* da terra puxados pelas raízes e que se inscrevem nas ontogenias dos seus cultivares, há as histórias e partes de muitos sujeitos (humanos e outros-que-humanos).

Os processos locais de *desfazer* partes para fazer novas relações parece se aproximar do que Haraway entende como **humusidades (humusities - 2016:97)**. Para a autora, os terranos (habitantes do planeta Terra) são compostos, não pós-humanos: “habitamos as humusidades, não as humanidades. Filosoficamente e materialmente, eu sou uma compostista, não uma humanista. Criaturas – humanas e não – tornam-se umas com as outras, compõem e se decompõem mutuamente”⁴¹(HARAWAY, 2016:97). As figuras de humus e compostos, dessa forma, se referem à superação do individualismo, buscando uma reflexão de envolvimento e modos de **tornar-se com (become-with)** as partes transformadas de outros seres, também expõem uma expansão dos corpos vegetais pelo ambiente. Se, para o filósofo Emanuele Coccia (2018:80), em seus ensaios sobre a vida das plantas, as raízes expressam e encarnam uma das características mais marcantes dos vegetais, que seria a hibridez ecológica, o caráter anfíbio, por conectar meios e histórias, diria que, em âmbito local, os componentes puxados pelas raízes, em *terras pretas* ou não, poderiam ser considerados demonstrações do espalhamento dos corpos de vegetais cultivados nos quintais e roçados por diversos ambientes e sujeitos, em diferentes escalas temporais (passadas ou presentes).

Podemos observar as misturas de sentimentos e tempos que os processos de *apodrecimento* fornecem em uma situação que presenciei com Seu Zeca. Ao comentar que um grupo de urubus havia encontrado uma *paragem* interessante, uma cabeça de um boi abatido, desprezada nas proximidades do lago, o senhor logo comenta (Figura 7):

“A cabeça que é boa. Como é que deixam?” [Depois de uma breve pausa balançando a cabeça negativamente e pensativo, continua] “Hein, Lucas? Esses bichos [os urubus] comem tudinho... Se junta muito para comer. São nojentos, mas é bom porque ajuda a acabar com o pitiú. Tem uma parte que vai para a terra também. [Pergunto se a carne se desfazia] É, depois de uns meses só vai ficando o osso. Já vi fruteira se guiando entre osso de boi, cachorro... Buriti, sabe?” [Respondendo afirmativamente, indago se fruteiras gostavam da carne] “É porque é assim... Aquilo se desfaz, né, na terra... E aí já vai fazendo parte junto do tempero que tá ali. Tem essas fruteiras, que nem palmeira, como buriti, bacaba... Que gosta daquele tempero”.

⁴¹ “we inhabit the humusities, not the humanities. Philosophically and materially, I am a compostist, not a posthumanist. Critters – human and not – become-with each other, compose and decompose each other”



Figura 7 - Casal de urubus parando na cabeça de boi logo após um dos grupos se dispersar. (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Notemos que algumas palmeiras gostam do *tempero* propiciado pela carniça na terra, o que, na verdade, assim como nos atos anaenses de *arremedar* vegetais a partir de cobras, traz outras histórias de ofuscamentos de fronteiras entre plantas e animais outros-que-humanos. Embora fossem perturbações que envolvessem as mortes de plantas e animais outros-que-humanos, já que indígenas realizavam aberturas e queimas de áreas, as práticas de cultivo itinerantes, que culminaram nas produções das *terras pretas*, tornaram-se meios para pulverizar diversidades e abundâncias de novas vidas, transparentes nos arranjos ambientais atuais⁴², heranças ecológicas. Veremos nos capítulos seguintes que esses arranjos diversos se debruçam significativamente nas relações de afeto e dissidência com sujeitos outros-que-humanos, participantes das práticas de cultivo anaenses. Entretanto, é importante adicionar que, se por um lado as *terras pretas* e as diversidades outras-que-humanas demonstram um distanciamento claro e extremo de perturbações subalternas à determinadas lógicas capitalistas, que homogeneizam e precarizam vidas e práticas – algumas bem refletidas por Tsing (2017), na primeira parte do seu livro, organizado com outros autores –; por outro, como pode ser notada na fala de Odair, com relação aos coletivos indígenas *parados* na região e os seus decaimentos populacionais, desde a inauguração dos

⁴² Práticas de cultivo que pareciam trazer resultados, em certa medida, semelhantes às práticas agrofloretais descritas por alguns pesquisadores, significativamente opostas as lógicas de desflorestamento mais atuais (que estariam compreendidas em variadas cenas do **Antropoceno**) (BALÉE, 1993:391; ANDERSON; POSEY, 1985; CLEARY, 2001; HECKENBERGER et al., 2007; ALMEIDA; CARNEIRO DA CUNHA, 2002; CABRAL DE OLIVEIRA, 2006).

ciclos de invasões lusitanas, demonstram um caminho semelhante. Ao longo das práticas de cultivo, dentre os grânulos do tempero da terra puxados pelas raízes de vegetais cuidados pelos anaenses, há corpos de muitos indígenas mortos por disputas guerreiras e ocorrências calamitosas dos primeiros contatos com os europeus.

Decaimentos populacionais, mas não extinções. Diferentemente do que já foi canonizado por alguns cronistas no começo do século XIX e por Curt Nimuendajú (1981 [1944]), na primeira metade do século XX, de que coletivos indígenas habitantes das margens do rio Arapiuns tivessem passado por processos de extinção, análises mais contemporâneas afirmam que a região sempre foi lugar de trocas e adensamentos e dispersões de coletivos humanos. O que colabora para consolidar a ideia dos constantes intercâmbios de vegetais de outras localidades para a região do Arapiuns. Assim, fora as empreitadas de Merandolino, durante os tempos dos antigos, para a cidade dos encantados, essas análises podem acrescentar outras abordagens que minimizem ainda mais as surpresas de Clement, McCann e outros pesquisadores (2009:153), com relação à constatação de vegetais cultivados em alguns quintais do Arapiuns, oriundos de regiões amazônicas distantes.

Antepassados: decaimentos populacionais, misturas e deslocamentos

Além do decaimento populacional ao longo de séculos na região, em sua fala junto aos alunos da escola local, Odair descreve sobre os processos de *mistura* de indígenas com outros coletivos. Embora haja uma descontinuidade histórica em sua descrição, trazendo, a princípio, narrativas de tempos longínquos pré-colombianos e dos primeiros contatos dos europeus com povos indígenas e, depois, um salto aos *tempos dos antigos*, os processos de *apodrecimento* parecem interligar as narrativas. Ao puxarem partes que se *desfizeram* de diversos corpos, plantas *se guiaram* diante de muitas histórias problemáticas ocasionadas pelas invasões europeias à região, provocando diversas mortes indígenas e gerações *misturadas*, por conta desses contatos. Epidemias, lutas e aprisionamentos indígenas, por conta principalmente de invasões lusitanas, provocaram o esvaziamento de muitas áreas na confluência entre o Arapiuns, Tapajós e Amazonas, o que acabou induzindo Curt Nimuendajú, em seu “Mapa Etnohistórico” (1981 [1944]), a levantar a hipótese de que houve uma extinção demográfica total das populações que atravessaram essas contingências. Em grande medida, a suposição delineada pelo autor, figura ainda como uma das principais evidências acerca da suposta descontinuidade histórica entre coletivos pré-colombianos e os mais recentes habitantes do rio Arapiuns⁴³.

⁴³ Durante o primeiro semestre de 1924, Nimuendajú fez uma expedição de aproximadamente um mês pelo rio Arapiuns com o intuito de catalogar sítios de terra preta e vestígios cerâmicos. As análises arqueológicas desenvolvidas em campo foram acrescidas por uma cuidadosa investigação dos escritos produzidos no decorrer dos primeiros séculos de colonização. Esta dupla empreitada de análise tinha

Odair traz intervalos parecidos às discontinuidades constatadas por Nimuendajú, contudo, a diminuição da população e as *misturas* com aqueles oriundos de fora do Arapiuns demonstram uma descrição anaense dispare do processo de extinção, muito mais parecida com o argumento desenvolvido por Mahalem de Lima (2015:68). Para o autor, embora tenha havido um decaimento demográfico, a confluência entre Arapiuns, Tapajós e Amazonas estava mais para uma região de cruzamento entre coletivos. Algo que se assemelha aos atos, narrados por anaenses, de *parar* por um período em alguma localidade e se mudar para outra. Mahalem de Lima realizou um árduo levantamento e análise de estudos e cartas históricas sobre a região e constatou incongruências significativas, acompanhadas por descrições e classificações cristalizadas nos trabalhos de Nimuendajú, motivando-o ao esforço de desconstruí-las.

De acordo com Palmatary (2013), Menéndez (1981, 1992) e Mano (1996) os primeiros encontros entre coletivos autóctones da zona de confluência entre os rios Arapiuns, Tapajós e Amazonas e as populações da Europa e outros continentes remonta à expedição de Orellana e Carvajal, primeira a cruzar o rio Amazonas entre o Peru e o oceano Atlântico por volta de 1541. Embora a maioria dos nativos *parados* no Arapiuns não tivessem tido contato direto com as embarcações e os seus tripulantes, supõe-se que notícias e alguns objetos remanescentes de sua passagem tenham corrido por vastas regiões geográficas. Já as entradas dos portugueses foram iniciadas através da expedição comandada por Pedro Teixeira (1626), somente no primeiro quartel do século seguinte, se estendendo por cerca de vinte e cinco anos (até a metade do século XVII). O intervalo entre 1660 e 1700 abrange o período da fundação, expansão e declínio da missão geral e da fortaleza dos Tapajó, onde além dos povos associados a este etnônimo, os focos foram naqueles chamados de “Urucucú (Betendorff 1910), Aruryucuzes (Teixeira) e Orucucuzes (Heriarte 1874)” (apud NIMUENDAJÚ, 2004: 119).

Um plano multisituado de missões tornou a ser instituído por volta de duas décadas mais tarde, de 1718 até cerca de 1755, quando passaram a ser instaladas as políticas de

como diretriz principal identificar as “tribos” que ali habitavam (suas línguas e culturas) e esclarecer os processos históricos incidentes entre os séculos XVII e XVIII, que haveriam conduzido estas populações ao que Nimuendajú argumentava como “extinção” e “aculturação”. O tópico “The Arapium and the Mawe” divulgado no “Handbook of South American Indians” (1946), as cartas de sua expedição, contemporaneamente expostas por Pál Stenbrog e Stig Rydén (2004), assim como o “Mapa Etnohistórico do Brasil” (2004 [1944]) se inserem ainda hoje nas influentes colaborações a respeito do tema, para esta região e seus habitantes. O trabalho de Nimuendajú começou em Alter do Chão (aldeia Borari), atravessando o Tapajós até parar em Vila Franca (aldeia Arapiuns). Navegou por doze dias até as proximidades da cachoeira do Aruã, localizada na boca do rio homônimo, um dos três principais tributários do Arapiuns. A viagem insere-se no contexto das seis jornadas de investigação (entre 1923 e 1926) que o autodidata alemão realizou, focadas em inventariar sítios arqueológicos e fontes escritas primárias sobre toda a região da Amazônia central. Os trabalhos foram desenvolvidos em parceria com o Museu de Gotemburgo, na figura de Erland Nordenskiöld, e o Museu Paraense Emílio Goeldi, onde cooperava primordialmente com Manoel Barata.

expulsão jesuítica, mudando a administração dos comércios da colônia aos militares e lideranças nativas. Os levantamentos do primeiro quartel deste século indicavam que as “nações” Tapajós, Arapiuns e Coraienses compreendiam “para cima de 35 mil cristãos” (JACINTO CARVALHO apud. LEITE, 1939: 361). O plano constituído a este período no baixo Tapajós compreendia de cinco missões (Tapajós, Arapiuns, Boraris, Tupinambás e Maytapus), cujas denominações eram derivadas dos aparentes nomes de “nações gentílicas” das áreas geográficas dos aldeamentos. Ao término do período jesuítico e começo do diretório pombalino, quatro destas foram elevadas à categoria de **vila** e uma rebaixada à categoria de **lugar**, todas com conotações de linhagem lusitana – Tapajós (Vila Santarém), Arapiuns (Vila Franca), Tupinambás (Vila Boim), Boraris (Vila Alter do Chão) e Maytapus (Lugar de Pinhel). A causa para o rebaixamento de Pinhel, localizada nas imediações do médio Tapajós, não se remetia particularmente ao declínio populacional, já que nos anos 1750-60, as fontes indicavam para um vasto esvaziamento do espaço de todas as aldeias, do mesmo modo que sucedera com a missão geral em meados de 1700.

O que se pode perceber é que se tratava de uma maneira de melhor integralizar os circuitos situados nas proximidades das áreas de encontro dos rios Tapajós, Amazonas e Arapiuns, onde, simultaneamente ao içamento das localidades à posição de vilas, ocorreu a elevação de seus habitantes à categoria de “índios mansos”, “civilizados”, “tapuios” ou “caboclos”, subalternos aos planos de expansão do Estado colonial, dispensados de denominações etnonímicas próprias, alusivos às nações gentílicas. Assim sendo, enquanto *terras pretas* seguiam os seus constantes processos de *apodrecimento* e plantas *se guiavam*, colaborando junto com outros fatores, para transformar paisagens do baixo Arapiuns e Tapajós – como, por exemplo, antigas áreas de roçado em *mata* novamente –, muitos indígenas estavam se tornando súditos da coroa portuguesa. A região do médio Tapajós, no que lhe diz respeito, permaneceu em colocação fronteiriça colonial, onde eram mobilizadas, a partir das vilas, variadas entradas com intuito de reduzir e descer aqueles que mantinham a posição de “gentios”, abrindo caminho para novos lugares e missões⁴⁴. Segundo Mahalem de Lima (2015:72), além do decaimento populacional, estas mudanças classificatórias foram outros pontos importantes, que possibilitaram a emergência das alegações de extinção, dispostas no mapa e nas teses asseguradas por Curt Nimuendajú.

⁴⁴ Tal como a missão Arapiuns (entre outras) foi içada à posição de Vila Franca, seus habitantes foram elevados às categorias de “tapuio”, “caboclo”, “índio civilizado” ou “manso”. De acordo com Perrone-Moisés (2002), diante da legislação indigenista colonial, este acervo de categorias agia em disparidade com termos como “gentios” e “bravos”, usados naquele período para se remeter aos coletivos “selvagens”, que ocupavam as “brenhas” estabelecidas externamente ao sistema de vilas, que se encontrava em vias de instalação naquele contexto. A partir do lugar de Pinhel, foram formados, na segunda metade do século XVIII, na margem direita do médio Tapajós, o lugar de Aveiro e a missão do Curi; já na margem esquerda, a missão de Santa Cruz e os lugares de Uxituba e Itaituba.

Entre os anaenses, o termo *tapuio*, notadamente, parece ter permanecido ao longo dos séculos entre os mais velhos, quando se referem aos seus *antepassados* indígenas. Dona Cleusa, por exemplo, ao aludir sobre a sua avó, oriunda da região do Mentai, a descreve como *tapuia*: “O meu avô, a descendência dele era capixaba. Eles não eram daqui. A nossa descendência do nosso avô, né? E da nossa avó, já era *tapuia* mesmo. Já era índio, né? Já era *tapuio* mesmo. Já eram daqui mesmo. Agora o meu avô, não. Meu avô era capixaba. Era muito bravo, o meu avô. Todo mundo respeitava ele aqui. A raça dele era de gente brava. Capixaba. Então a minha mãe já era *misturada*, *cabocla* mesmo”. Pode-se notar na fala da senhora, não apenas uma disparidade no que é entendido como *tapuio* e *caboclo*, mas um fator de *mistura*, ou seja, de filiações e descendências entre indígenas, considerados *tapuios*, e pessoas de fora do Arapiuns. Perguntando para Dona Cleusa, qual poderia ser a identidade étnica da sua avó, ela desconhecia, o que possa trazer uma aproximação justamente com os efeitos homogeneizantes que a denominação de *tapuio* tenha trazido desde o período colonial. A categoria *caboclo* já emerge como consequência da *mistura*, o que reflete no reconhecimento da senhora sobre si própria e sua mãe. A *mistura* expõe exatamente uma dinâmica classificatória ao longo de gerações, especificando alguns pontos que se afastam da hipótese de extinção de Nimuendajú.

Fornecendo alguns outros detalhamentos envolvidos em sua argumentação, Nimuendajú estava empenhado em realizar um melhor detalhamento das “tribos” espalhadas pelos rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns, que foram consideradas extintas no terceiro quartel do século XVIII. O autor traçou um caminho de análise que focasse em particularidades linguísticas e práticas da região, tomando como base a produção de uma tipificação firmada no entrelaçamento entre cartografia e cultura material. Isto poderia propiciar a produção de esboços distintivos de alguns assentamentos da região. Certamente que as áreas de maior concentração técnica e estética de cerâmicas estavam espalhadas, assim como pode ser visto através do pequeno acervo dos anaenses, em áreas de *terra preta*, ou seja, de intensos processos de *apodrecimento*. Frente ao sistema classificatório do autor, quatro tipos de entendimentos cerâmicos foram estabelecidos: o Konduri, concentrado particularmente no encontro dos rios Amazonas (margem esquerda) e Parú; o Arapiyú, na zona de confluência entre o Arapiuns e seus tributários; o Tapajó, no encontro do Amazonas com a margem direita do Tapajós; e o Sapopé, que se refere à região do médio rio Tapajós. Os três primeiros tipos (Tapajó, Arapyú, Konduri) foram levantados como desdobramentos estéticos de uma esfera técnica comum (bordas incisadas e uso de cauixi). A estética Tapajó seria indicada pela ênfase no desenvolvimento de figuras zoo e antropomorfas. As estéticas Konduri e Arapiyú, por sua vez, apesar de também as produzirem, se caracterizariam peculiarmente por seu maior foco nos grafismos. O Konduri com ênfase no entrelaçares de

linhas e o Arapiyú (ou Arapiuns) na segmentação de pontos. No que diz respeito ao Sapopé, Nimuendajú afirma que tinha como característica habilidades mais basilares de produção (sem cauixi), não ligadas a refinamentos estilísticos como grafismos ou desenhos zoo-antropomorfos. De acordo com a descrição, nos sítios de *terra preta* distribuídos pelas margens do Arapiuns, se caracterizaria pelas técnicas e o estilo Arapiyú. Já na margem direita do Amazonas, o autor colocou que seria notável o predomínio da estética Tapajó. Entre o Arapiyú e o Tapajó, Nimuendajú descreveu a existência de um corredor Konduri na península, entre o Lago Grande e o Arapiuns, que chegaria até às adjacências da *ponta do Toronó* – área que tardiamente, já nos dias atuais, Merandolino tornou-se *dono*.

Dando procedimento às suas análises, ao produzir convergências entre técnicas e estéticas cerâmicas, troncos e nuances linguísticas, Nimuendajú caminhou, assim, para o inventário a respeito dos topônimos vinculados aos sítios de *terra preta* espalhados ao longo destas áreas de concentração e difusão de padronagens técnicas e estéticas. Implícita às análises comparativas, localizava-se o entendimento de que, pelo menos, no âmbito das denominações utilizadas para caracterizar domínios paisagísticos, as antigas línguas ali faladas permaneciam visíveis, o que possibilitava nas análises estipular convergências convincentes entre estéticas de cultura material e nuances linguísticas. Ao possuir como referencial a vasta difusão, em suas áreas de concentração, de topônimos ligados aos entroncamentos linguísticos Karib/Arawak, Nimuendajú indicou haver convergências muito próximas entre estes e os adensamentos cerâmicos Konduri/Tapajó. A convergência era considerada oportuna, já que a maioria destes topônimos aludiam às expressões que o autor havia notado (de forma direta ou não) entre coletivos de suas análises presentes, habitantes das cabeceiras e interflúvios dos maciços guianenses. Em contrapartida, as áreas do médio Tapajós ligadas às técnicas e estéticas Sapopé estariam em proximidade com uma gama de topônimos atrelados ao tupi.

Com relação às áreas de difusão de traços cerâmicos de estética Arapiyú, Nimuendajú mencionava a impossibilidade de se produzir convergências objetivas, ao menos estreitas, com algum destes entroncamentos linguísticos, tendo como referenciais os topônimos ali dispostos no presente de sua análise. Muito menos as descrições produzidas por cronistas, no decorrer do século XVIII, demonstravam colaborações neste direcionamento. João Daniel, padre jesuíta que conduziu a missão Arapiyú e realizou uma minuciosa descrição sobre práticas cotidianas da “nação tapuia dos Arapiuns”, não forneceu citação alguma sobre as línguas faladas por eles. Somente uma referência mais restrita foi manifestada pelo bispo João de São José, presente nas missões da região do Tapajós em 1762, no entremeio dos períodos das missões (1660-1755) e do diretório dos índios (1755-1798), logo depois da expulsão do próprio padre João Daniel. No entanto, sua descrição se restringiu em considerar que “não se falava a língua portuguesa, mas só a geral muito mal e

a particular de sua nação dos Arapiuns, que é mais propriamente gíria de ciganos” (apud NIMUENDAJÚ, 2004: 133; MENÉNDEZ, 1981: 46). Apesar de não contribuir como especificidade linguística, permite relevar que a menção vaga à utilização vigente da “gíria de ciganos”, entre aqueles coletivos, remonta ao cenário particular em que os relatos oficiais tornaram a apontar a extinção da “nação dos Arapiuns”.

Muitas das análises conduzidas por Nimuendajú (1944) foram realizadas em diálogo com Alfred Métraux (1928:25), gerando diversos debates sobre as correlações dos coletivos denominados de Arapium. Realizando um pequeno histórico através dos caminhos que induziram Métraux a construir os seus argumentos, no início do século XIX, as manifestações de extinção tornaram-se canonizadas e tomadas como base para os relatos de cronistas daquele contexto. Spix e Martius (1981 [1824]), ao examinarem documentações históricas e trafegarem, em meados de 1820, pelo Tapajós e margem direita do Amazonas, no entanto, sem passar pelo rio Arapiuns, trouxeram a tese de que os Urupuyas (escritos desta maneira de acordo com a Língua Geral Amazônica) deveriam ser considerados como um “ramo das tribos Maué”, espalhadas por amplas áreas situadas entre o baixo e médio Tapajós, havendo como referencial o rio Arapiuns, até a bacia dos rios Maués, Mamuru e Andirá (Estado do Amazonas), que desaguam no rio Amazonas, à altura das ilhas de Tupinambarana. Em boa parcela, a tese sobre as ligações linguísticas e culturais entre os Mawé e os Arapium estão relacionadas às descrições apresentadas pelo jesuíta João Daniel (1841 [1757]:168), referentes às “nações de tapuios”, que habitavam a missão Arapium e suas proximidades, como aqueles que denominou como Arapium, Gurupá e Jaguaim. Os argumentos propositivos de Spix e Martius foram resgatados por Coudreau (1977 [1887]: 33), quem afirmava que o “grosso da nação Maué” possivelmente se encontrava, no passado, no decorrer do rio Arapiuns, a contar de onde estabelecia-se áreas próximas. Sob sua perspectiva, o termo Arapium não manifesta um etnônimo, mas a região pretérita de adensamento da “nação Maué”. Algumas décadas mais tarde, a alegação em prol das ligações Mawé-Arapium foi reafirmada nas descrições de Alfred Métraux (1928:25).

Todavia, para Nimuendajú, a tese referente ao relacionamento espacial, linguístico e cultural entre os Mawé e os Arapium seria apenas um mal-entendido, através de diversos dados imprecisos. Isto é, poderia ser consequência de uma equivocação consecutivamente reafirmada, produzida, por exemplo, de acordo com a carta histórica grafada pelo missionário jesuíta Samuel Fritz (1707), que locou o etnônimo Arapiyú ao centro do entre fluxo dos médios rios Xingú e Tapajós, em meio a um aglomerado de nomeações tupi, o que provavelmente teria colaborado para que os autores decorrentes reincidissem em uma análise demasiadamente estreita à sua descrição da história. Provavelmente, para Nimuendajú, a apresentação cartográfica mais apropriada estaria naquela desenvolvida por D’Anville (1748), que representou o etnônimo Arapijó entre a margem esquerda do Arapiuns e direita

do Amazonas, nas proximidades com os etnônimos Tapajó (no encontro com o Tapajós) e Tucujú (no encontro com o Xingu), dos quais os nomes destes rios em língua portuguesa são provenientes. De acordo com o autor, este entendimento estaria mais conciso, pois localiza os Arapijó sobre o cenário de dissipação de outras estéticas cerâmicas análogas (Konduri e Tapajó); e, conseqüentemente, no cenário das línguas e culturas Karib e Arawak, subentendido que os Tupi estabeleceram, em seu conjunto e hipótese, um limite inteiramente fora desta tradição.

É plausível que as maiores problemáticas interpretativas entre autores não estejam em prováveis indeterminações dos registros históricos, mas sim naquelas subentendidas às metodologias usadas para tratar sobre o enigma histórico a respeito dos deslocamentos e devires dos Arapium. Seja pertencente às áreas de caracterizações Tupi, Karib ou Arawak, Nimuendajú e outros intérpretes de “Handbook of South American Indians” em nenhum momento indagaram o argumento de que o etnônimo Arapium, sobretudo, em todas as suas variações, indicaria a “única tribo existente no rio Arapiuns, à qual pertenciam os numerosos sítios de terra preta existentes ao longo das duas margens do rio, dos lagos e seus igarapés formadores” (NIMUENDAJÚ, 2004:133). Como Mahalem de Lima (2015:85) discorre, é como se fosse obrigatória a existência de uma correspondência próxima e concreta entre uma área geográfica, uma língua, uma cultura e um povo. No entanto, além de não demonstrar ser uma região que passou por períodos de extinção, o que as contradições entre os autores e os relatos dos anaenses indicam, é que as margens do rio Arapiuns, principalmente no encontro com os rios Tapajós e Amazonas, pareciam mais se desdobrar como uma zona de encontros, *misturas* e dispersões entre diversos coletivos. Isto nos conduz a uma miscelânea multilinguística e multicultural cosmopolita, onde variados coletivos flutuavam constantemente entre disputas e alianças contextuais, e intercâmbios de conhecimentos. Neste sentido, não se torna preciso ao observador escolher pela maior veracidade de tal ou qual perspectiva (como entre Métreaux, defensor da conexão Mawe, e Nimuendajú, promotor da conexão Tapajó-Tucuju), pois ambas parecem indicar um sentido concreto ao descreverem o amplo mosaico que se dispunha ao longo do rio Arapiuns. Ou seja, segundo Lévi-Strauss (1943), o rio Arapiuns sempre operou como um grande horizonte de troca e mistura entre diferentes.

Como vimos anteriormente, se as próprias plantas *se guiando* em alguns quintais, parecem dizer sobre os deslocamentos de pessoas no Arapiuns, e os temperos da terra puxados por seus corpos concentram partes *apodrecidas* de diversas histórias, as experiências desagradáveis, muitas vezes, olfativas e sonoras com alguns *seres encantados* na *mata*, dos tempos de povoado de Piquiá (ou seja, *dos antigos*) até os dias atuais, também trazem outros elos com assentamentos indígenas que ficaram parados no local. Alguns encontros com esses seres podem ocorrer de forma diurna, mas muitas das histórias também permeiam períodos

noturnos, principalmente com relação aos caracterizados como *malignos* ou *assombrados*. No *tempo dos antigos*, como muitos estavam *parados* no centro e concentravam os seus esforços, principalmente, nos cultivos dos roçados itinerantes e nas práticas de caça, encontros com esses seres encantados ocorriam com frequência, o que poderia demandar estratégias de fuga ou de certas práticas diplomáticas. Assim como ocorria Moanã e os seres do fundo do rio, com relação às pescarias, muitas das práticas desenvolvidas na *mata* eram moldadas por *Curupira*, *dono* (ou *mãe*) desses ambientes. Em outras oportunidades, quando *cheiros podres* acentuados, gritos altos e assobios emergiam por entre as árvores, demonstravam que as presenças de determinadas *visagens* no entorno poderiam ser *malignas*, como os *Juruparis*, indígenas mortos de passados longínquos, mas *assombrados*, que caminhavam (e ainda caminham) pela *mata*.

Jurupari e curupira: entre encontros indesejados, fugas e alguns pactos

“Papai me contava que teve um homem muito valente aqui nesse lugar, de primeiro [tempo dos antigos]... Porque, assim, era muito perigoso andar por essa mata aí sozinho. A noite ainda, Deus o livre! Antes aqui, quando ainda era chamado de Piquiá, esse homem valente estava voltando do centro. Porque ele tinha roça lá, mas tinha casa aqui perto da beira, ele escutou uns gritos chegando já próximo daqui. Ele estava voltando já era de noite, porque ele queria caçar no final da tarde, quando os porcos chegavam na roça. Mas muito alto mesmo, o grito! ‘Uuuh! Uuuh!’, era assim. O homem pegou a espingarda dele e ficou escondido. Quando ele sentiu aquele cheiro forte de enxofre, podre passando, ele atirou. Conseguiu acertar o bicho. A *visagem* era um *Jurupari*! Era só aquele *pitiú*. O cheiro forte fez até mal para esse homem. Diz que *Jurupari* é um índio que morreu por aqui, mas está *assombrado* e não consegue ir para outro plano. Aí fica zanzando aí pela *mata*. O homem foi avisar para o pessoal que morava aqui perto... Quando eles voltaram o bicho não estava mais lá. Só sentia o cheiro. Eles não sabiam se o bicho morreu ou se ele tinha conseguido fugir. Então quando alguém ficava ali na roça até de noitão, cuidando das plantas, era perigoso. Olha, de noite a gente não dormia quase. De primeiro, aparecia muita coisa por aqui. É que nem de dia, quando você anda por essa *mata* e escuta uns barulhos estranhos de batida na madeira. Tem que ter cuidado quando fica andando aí. Se encontra *Curupira*, uh!”

A história contada por Rosinha, passada entre gerações pelos seus pais, demonstrava o quão era o perigo de se transitar a noite pela *mata* nos *tempos dos antigos*. Um bicho *pitiú*, *juruparis* podem aparecer tanto na forma de um “índio velho” como de um ser grande peludo, “um jaburu”. Assombrado, grita à noite por entre as árvores, quando percebe e começa a seguir algo. Sons altos que provocam arrepios ou, como muitos denominam em âmbito local, *misuras* naqueles que transitam na escuridão por entre árvores. Ainda como *povoado de Piquiá*, com o predomínio de *mata* até próximo à *beira* do rio, *Juruparis* invadiam os caminhos do povoado, fazendo pessoas ficarem recolhidas em suas casas durante o período noturno, quando gritos e assobios eram escutados. Adoradores de carne, seja humana ou não, em uma das oportunidades, Seu Maguito reconta a mim a história narrada

a ele, de que levaram a criança de uma família que estava *parada* na entrada do caminho ao *centro*. “A criança gritava. O Jurupari roubou, levou ela para o *centro*. Os moradores... Era pouco no povoado ainda... Escutaram também o grito do Jurupari, porque era *mata* em tudo isso aí, onde tem casa hoje em dia. Ele descia aí. Vinha do *centro* da mata. Nesse tempo não tinha gente, quase”, me descreve o senhor.

Anaenses afirmam que no rio Maró, uma das cabeceiras do Arapiuns, era uma das regiões em que muitos Juruparis se concentravam, devido às vastas áreas de *mata*. Quando tripulantes estavam navegando pelo curso d’água em período noturno, além dos gritos frequentes escutados, conseguiam avistar o *bicho assombrado* caminhando pelas suas *beiras*. Queria alcançar aqueles que estavam embarcados. Muitos anaenses acreditam que, atualmente, esses avistamentos ainda possam acontecer nessas cabeceiras, por conta de ainda haver concentrações de coletivos indígenas. Ao longo do Arapiuns, se os passados indígenas trouxeram benefícios através das suas ruínas ou heranças ecológicas, facilitando anaenses de cultivarem vegetais, sobretudo, por conta do bom *tempero* da terra; em contrapartida, os próprios atos de cultivar demandam de cuidados que vão para além de uma relação afetiva exclusiva entre humanos e plantas, principalmente quando se pensa em seres encantados e nas suas atuações. Muitos indígenas que faleceram no decorrer dos longos períodos de *apodrecimento* da terra não deixaram as suas vidas totalmente e continuam a trafegar em períodos noturnos à procura do que se alimentar. Nota-se que os cheiros característicos que permeiam Juruparis são propriamente os que lembram alguns processos de *apodrecer*, demonstrando um caráter em que vida e morte se desfocam. Isto é, por estarem nesse entremeio, processos de *apodrecimento*, evidenciados pelo *pitiú*, são um dos meios para a constituição dos corpos desses seres. Não se desfazem na terra, colaborando para o seu *tempero* e os processos de *se guiar* das plantas, como demais partes de corpos que são decompostos ou comidos, por exemplo, por urubus; mas também não dispõem de total vitalidade⁴⁵.

Os caracteres transitórios e desfocados de Juruparis, também se dão com relação às áreas em que as suas presenças são detectadas. Os constantes caminhares entre árvores, podendo se aproximar dos cursos d’água, demonstram que os encontros com esses seres não apenas podem ocorrer em diferentes ambientes próximos das beiras e do centro, mas também em áreas pertencentes a diferentes *donos*. Dessa forma, no tempo dos antigos, as tarefas nos

⁴⁵ Entre diversos cheiros descritos pelos Wajãpi, Cabral de Oliveira (2012:104) discorre que a categoria local de “podridão” também tem as suas relações com Jurupari e a aparência do espectro do morto. Além de informar, a podridão é compreendida como de extremo perigo devido ao efeito produzido ao corpo: ao inebriarem aqueles que as sorvem, podem promover a captura por outra perspectiva – fazendo uma referência ao **perspectivismo ameríndio** e ao modo como diferentes seres percebem. A utilização de resinas aromáticas de urucum e de perfumes e desodorantes industrializados é um modo de afastar esses seres agressivos, que são atraídos pelos cheiros nauseabundos de sangue, suor e dos demais fluidos corporais. Para Juruparis não são desagradáveis, mas sim os mais deliciosos perfumes.

roçados eram restritas até o período da tarde, para evitar a escuridão do despertar da noite e potenciais *misuras* ocasionadas pela presença de algum encantado nas proximidades. Para aqueles que estavam parados no centro, os despertares da noite traziam, assim, preponderantemente atividades voltadas às moradias ou quintais. Até mesmo determinadas atividades nos quintais, quando prolongadas, eram evitadas e deixadas para o dia posterior. Somente quem saía para caminhar na mata, muitas vezes, eram aqueles que estavam focados em caçar a noite. Um dos encontros indesejados foi relatado por Dona Cleusa, quando sua tia necessitou fugir de um Jurupari:

[Cleusa] A minha tia, quando ela era nova... Ela já faleceu... Eles moravam aqui. Lá nessa casa que eu digo que era do meu pai, era do meu avô, primeiro, quando aqui ainda era Piquiá. Tinha muita *mata*. Aqui tudo era *mata*, a *beira*, tudo era *mata*. Para trás tudo era *mata* mesmo. Na *beira* aqui do rio mesmo. Aí eles não faziam roça aí. Sabe onde eles faziam? Pra lá pra onde o compadre Maguito tá trabalhando hoje em dia [no *centro*]. Nós trabalhávamos pra lá. Aí eles fizeram pra lá, né? Meu avô fazia pra lá o roçado. Aí ela foi pra lá, né? Um dia ela foi. Não era para ela ir, né? Não era para ela e uma outra mulher que estava parada aqui irem, porque era tarde, já era cinco horas da tarde. Elas teimaram e foram lá pra *mata*. Pegaram os *paneiros* e foram pra lá. Lá elas tiraram, acho, que a mandioca. Quando elas estavam acabando de tirar a mandioca, diz que deu um assovio alto, né? Aí, quando deu outro... Aí já deu um grito. Aí elas ficaram assim, mas continuaram... Aí elas pegaram as coisas, fecharam tudo e saíram correndo pra *mata*. Aí *vararam* pra lá... Elas saíram correndo pela *beira* do igarapé. E o grito atrás delas. Elas correram, caíram na água no igarapé e o grito atrás delas. Depois que elas passaram do igarapé, eu acho que o igarapé era assim largo, aí eu acho que saíram, elas atravessaram. Aí quando elas atravessaram... Depois que atravessaram, ele não atravessou. Aí elas só viram o grito. Disseram que era o Jurupari, né? Tinha gente que se perdia aí nessa *mata* a noite, porque ficava com medo, né? Mas conseguia se achar. Não era que nem Curupira, que você fica perdido mesmo... Aí elas *vararam* pra casa de um pessoal e elas já desceram por ali, porque tinha uma estrada ali. E elas desceram lá e ainda chegaram aqui de noite. Todas molhadas. Aí meu avô esperou até umas dez horas da noite aí na casa dele.

Assim como nos anaenses, entre os ribeirinhos da Floresta Nacional do Tapajós, Wawzyniak (2004:9) discorre que as *misuras* também demonstram essa característica invisível de muitos *encantados*, fazendo com que as sonorizações sejam as sinalizações de suas presenças. Wawzyniak revela que Curupira, por exemplo, geralmente indica estar nas proximidades batendo em troncos de árvore, gritando e assoviando assim como Juruparis. Dos *tempos dos antigos* até os dias atuais, embora alguns tenham passado apenas por experiências sonoras e os efeitos das suas represálias, não conseguindo avistar o *encantado* com os seus próprios olhos, anaenses têm conhecimento que Curupiras, desde sempre, foram (e continuam a ser) atuantes na mata que circunda os seus cultivos no *centro*. O que diferencia de Juruparis, é que as *misuras* sentidas por conta de Curupira, podem ocorrer em períodos diurnos e noturnos. Como *dono* da mata, Curupira age na incumbência de proteger animais outros-que-humanos e plantas dos abusos e da violência excessiva de caçadores ou daqueles

que cortam quantidades desnecessárias de árvores, para benfeitorias em suas moradias ou quando abrem áreas para os roçados⁴⁶.

No rio Arapiuns, assim como entre os quilombolas no alto Trombetas (SCARAMUZZI, 2016:221) e em outros coletivos caçadores da Amazônia, existem certos cuidados que são sempre realizados nessas atividades para amenizar o caráter violento e não menosprezar o animal outro-que-humano abatido. Essa discussão parece ser importante e consta na prática e pensamento da maioria dos coletivos indígenas amazônicos, principalmente referente à prática de caça. A particularidade predatória e a violência nos atos de caçar e seus desdobres nas éticas vigentes nos relacionamentos entre humanos e animais outros-que-humanos foram abordados em variados trabalhos, tais como Erickson (1984) e Descola (1998) e Garcia (2012). Para o contexto caboclo ou ribeirinho, Almeida (2013) traz algumas discussões através de Caipora, ser *encantado* local que resguarda muitas das áreas onde os seus interlocutores realizam as suas práticas de pesca, caça e corte de madeira no Alto Juruá. Dona Odila lembra, quando jovem, que seu pai sussurrava algumas palavras, quando queimava as áreas abertas para plantar mandioca: “Ele estava pedindo licença para o *dono* [Curupira]. Eu não sei o que ele dizia, porque era muito baixo. Mas tinha que fazer, quando você ia fazer roça ou quando ia matar algum bicho. Hoje em dia o pessoal não fala mais essas coisas, mas tem que ter *respeito*”. Assim como a sua trisavó, Dona Sebastiana, sussurrava na beira do lago para ter acesso a Moanã, pedindo permissão e licença, seu pai também tinha que realizar alguns ditos antes das aberturas e queimadas das roças. Ou melhor, assim como Moanã permitia pescar no lago apenas aquilo que era *necessário*, Curupira demonstra a sua agência nos atos de matar animais outros-que-humanos e plantas na *mata*. Através dessa intrincada malha cosmopolítica, as relações de predação em ambientes de *mata* são então moldadas por esse *encantado*⁴⁷.

⁴⁶ Curupira pode ser entendido como um ser pan-amazônico (ERIKSON, 2000), e sua primeira referência escrita data de 1560, feita por Anchieta. Este, descrevendo o *encantado*, revela sua notável plasticidade, pois incorpora diferentes atributos e formas físicas (KOK, 2001).

⁴⁷ A distribuição espacial e a rotação sazonal das áreas de caça e, particularmente entre os povos indígenas, o estilo de vida itinerante, também mitigam os efeitos da prática (GARCIA, 2016; MORAN, 2010; PRADO; FORLINE e KIPNIS, 2012; REDFORD, 1992). Realizando algumas análises comparativas Almeida (2013) indica que modelos científicos (dinâmicas **fonte sumidouro**) em vez de usar como parâmetro as taxas de animais outros-que-humanos abatidos, se focam na proporção de território deixada fora da ação de caçadores. Semelhantemente, variadas cosmologias e sistemas indígenas e tradicionais de manejo de caça reconhecem áreas protegidas por seres *encantados* como *donos* (ou *mães*), que garantem a continuidade e a regeneração da fauna (ALMEIDA, 2013; DIAS e ALMEIDA, 2004; REICHEL-DOLMATOFF, 1978). Para alguns pesquisadores, essa dinâmica de manejo de caça e de responsabilidade dos *donos* vêm sendo ameaçada pela perda dos territórios indígenas e tradicionais, resultado de invasões e explorações ilegais (GARCIA, 2016), o que continuamente demonstra a importância dos processos de demarcação. Retomarei algumas das discussões de Almeida (2013) no capítulo 3, quando abordar sobre as atividades de *botar fogo* nos roçados itinerantes anaenses.

Entre coletivos quilombolas do alto Trombetas, além de Curupira, Matinta Pereira também atua na missão de proteger não apenas singulares animais outros-que-humanos (SCARAMUZZI, 2016:222), mas de todos em seus domínios. Contudo, junto aos anaenses, por conta das condutas *respeitosas* em domínios de Curupira também envolverem o corte de plantas (que se interliga à relação de predação), se diferencia de algumas das atuações dos interlocutores de Scaramuzzi, que são dedicados a extrair óleo de corpos vegetais. Se no caso das práticas abusivas de caça e pesca, as retaliações ocorrem pelo agenciamento dos seres *encantados*, no extrativismo de copaíba são as próprias árvores que decidem se vão punir a pessoa, escondendo o seu óleo. Dessa forma, enquanto na prática de caça, o animal outro-que-humano pode lutar pela sua vida, diferentemente das copaíbas, estes indivíduos não são capazes, posteriormente, de retaliar o caçador por alguma conduta abusiva (IBIDEM:185).

Reflexos da *ganância*, a matança desenfreada entre os anaenses ou sem pedir permissão, geralmente levava a emergência das *misuras* e/ou de encontros assustadores próximos ao povoado de Piquiá. Momentos depois, o infrator se desnorteava e se perdia na *mata*. Dona Odila afirma que se a matança permanecesse e fosse promovida por diversos habitantes de um mesmo povoado, Curupira, então, levava as *caças* para outras localidades distantes na *mata*. A ausência de animais outros-que-humanos impedia os habitantes do povoado infrator de realizar as suas práticas cinegéticas, perdendo oportunidades importantes de fontes de alimento. Por tabela, também perdiam outros bons contribuidores para a qualidade do *tempero* da terra e a dispersão de sementes, principalmente para as *fruteiras* plantadas ou emergentes por conta própria, próximas às roças e em demais áreas de *mata*.

As fezes desses animais outros-que-humanos não são apenas consideradas importantes pelos caçadores, já que as suas localizações ajudam a perceber os caminhos traçados pelas *caças*, mas para o ato de *se guiar* de plantas, tanto nas práticas de cultivo como por conta própria. Tornam-se, assim como folhas, galhos e troncos – quando caem na mata ou queimados nas roças e nas manutenções dos quintais –, fontes de nutrientes *apodrecidos*, tardiamente, para diversos vegetais. Todavia, como se alimentam de frutos, as próprias fezes das *caças* ajudam a dispersar as sementes de fruteiras e, por conseguinte, proliferar esses vegetais. Dessa forma, quando Curupira “leva as *caças* embora”, aos poucos se consolida e se generaliza uma certa perda da diversidade local, impactando diretamente no cotidiano dos habitantes do povoado. Retomarei este ponto no capítulo 3, quando, em dias atuais, anaenses abordam sobre os problemas dos gradativos esvaziamentos das áreas de mata da região, ocasionados por alguns empreendimentos madeireiros nas cabeceiras do Arapiuns e queimadas propositais, oriundas da crescente urbanização e expansão do mercado agropecuário das zonas rurais de Santarém e Belterra (PA).

Se perder sob o medo de ser alcançado, se perder sob represálias e encantos

Como punições características, se perder na mata por conta das ações de Curupira, torna-se algo desesperador. Pessoas “andam em círculo” por horas, mesmo sabendo, muitas vezes, que estão caminhando por áreas conhecidas⁴⁸. “A saída pode estar ali do lado, mas a pessoa não consegue achar. Fica muito tempo andando... Aí quando vai ver parece que você está no mesmo lugar”, me conta Eduã, um anaense adolescente, enquanto relembra algumas histórias contadas por sua avó dos *tempos dos antigos*. O jovem estava com os olhos arregalados enquanto me contava. Quando pergunto para ele o que fazia uma pessoa se perder por causa do *encantado*, ele me responde: “É porque quando a pessoa é muito *gananciosa* e *explora* demais as coisas... Mata demais, sabe? Muita árvore, muita *caça*... Quando é *caça* ainda... Diz que se você deixa o bicho sofrer, esse Curupira não gosta. Mas só pode, né? Porque para as pessoas ficarem perdidas, assim, na *mata* por tanto tempo”.

Nota-se, anteriormente, na descrição sobre os problemas passados por sua tia com um Jurupari, que Dona Cleusa faz uma breve ressalva com relação ao ato de se perder fugindo do *encantado* e quando alguém se perde por estar sob os efeitos das represálias de Curupira. Decerto, nas duas formas de se perder, tanto por Juruparis como Curupiras, há um despertar de angústias e medos nas pessoas, mesmo assim se tratam de causas diferentes. Para além dos possíveis encontros, sons e fugas, corriqueiramente, os sentidos de localização de um habitante, ou seja, os *rumos* a serem tomados, se tornam ofuscados de maneiras díspares: um por conta das emoções ao ser perseguido e o outro devido às punições sob formas de *encantos*. Diante dessas diferentes causas, mesmo as formas de retomarem os seus *rumos* tornam-se diferenciadas. Contudo, para algum anaense *se perder* (ou *perder o rumo*) sob estas condições é necessário entender os atos de caminhar pela *mata*, tanto para chegar nos roçados como alhures.

Se fôssemos pensar nos termos de Ingold (2005), as orientações espaciais poderiam ser atreladas aos pressupostos de que o conhecimento não se sistematiza como um conteúdo mental e não consiste somente na aquisição de saberes fisicamente localizáveis que estão inscritos no meio, como elementos externos a serem identificados e sistematizados na cognição. Diante deste entendimento e trazendo para âmbito local, as orientações espaciais na *mata* se realizariam e permaneceriam envolvidas nas próprias relações dos humanos com o ambiente, através de experimentações e potenciais engajamentos.

⁴⁸ A categoria *ganância* também está presente entre quilombolas do alto Trombetas, em um sentido de “nunca tirar da floresta mais do que se deve ou aquilo que não é destinado a si” (SCARAMUZZI, 2016:231). O cumprimento de regras deve acontecer independente do engajamento e do tipo de ser vivo envolvido nas práticas de caça, sob a pena de má sorte nas atividades que se desempenha ou de sofrer retaliações, como se perder ou ter encontros assustadores com os seres protetores da mata, tal como *Curupira*.

“[...] não é a realização de uma mente em um corpo, mas do organismo como um todo no ambiente, e equivale ao próprio movimento exploratório do organismo através do mundo. Assim, se a mente está em algum lugar, não está nem 'dentro da cabeça' nem 'lá fora' no mundo”⁴⁹ (INGOLD, 2000:3).

Ingold posiciona as relações humanas enquanto parte de relações ecológicas e fluxos. Isto é, o conceito de **percepção** do autor é remissivo às categorias que denotam formas de movimentos e movimentos que criam espaços⁵⁰. Ao longo dos anos, como área de estudo, **orientação espacial** muitas vezes tem se associado ao termo **wayfinding** (ex. LYNCH, 1999 [1960]; DOWNS e STEA, 1977; ARTHUR e PASSINI, 2002; GELL, 1985; RAUBAL et al., 1997; INGOLD, 2000). Ingold (2000:155) argumenta, ao associar esse termo com os seus entendimentos sobre **percepção**, que as pessoas sentem seus caminhos através de um mundo em movimento contínuo, com ações conjuntas entre sujeitos humanos e outros-que-humanos, o que lhes confere perspectivas multissensoriais. Contudo, e quando *encantos* ou o próprio medo fazem movimentos e componentes das paisagens, normalmente percebidos, ficam obscurecidos? Diante de relatos oriundos dos tempos dos antigos e atuais, até mesmo habitantes mais experientes na *mata* já passaram por situações difíceis com Juruparis e Curupiras.

Anaenses, atualmente, quando estão entre árvores, estão cientes dos *caminhos* que ligam diversas localidades do *centro* com a *beira* e dos *ramais* que as entrecortam. Passam diversas vezes por eles para acessar os roçados, caçarem, extrair madeiras e alcançar a margem esquerda do rio Tapajós por terra (na altura da comunidade do Maripá). Os *caminhos* são considerados os acessos principais que ligam o *centro* com a *beira*, sendo espaçosos em largura, para que comportem a passagem de pessoas e veículos⁵¹. Já os *ramais* podem ser tanto pequenos acessos que interligam os caminhos principais com as roças, áreas atreladas à alguma prática extrativista (coleta de açaí, bacaba, semente de cumaru etc.), como as veredas abertas e limpas por caçadores, para que caças não consigam escutar os seus passos nas folhagens ao chão ou os movimentos nos galhos da vegetação. Quando *ramais* são abertos para interligar lugares, também facilitam os deslocamentos em áreas de *terra preta* com predomínios de *espinharais*, já que *espinhos* e galhos são cortados com *terçado* para não

⁴⁹ “[...] is not the achievement of a mind in a body, but of the organism as a whole in its environment, and is tantamount to the organisms own exploratory movement through the world. If mind is anywhere, then, it is not ‘inside the head’ rather than ‘out there’ in the world”

⁵⁰ Ressalta-se que as ideias de **conhecimento** e **percepção** assinaladas em Ingold foram em grande parte influenciadas pelos comentários teóricos e a psicologia ecológica de Gibson (2014), como explica em “The Perception of Enviroment” (2000).

⁵¹ No Capítulo 2 abordarei de maneira aprofundada sobre a conformação atual da comunidade e os seus estabelecimentos. Entretanto, entre os habitantes atuais, alguns possuem moto e/ou bicicleta, sendo frequentemente avistados ao longo dos *caminhos*. Para quem está *parado* em Anã ou no Maripá, o acesso entre as duas comunidades é facilitado pelo *caminho* existente, já que o percurso em terra de bicicleta ou moto é mais rápido, do que de barco, descendo o Arapiuns até a sua boca e subindo um trecho do Tapajós.

atrapalhar ou causar escoriações nas caminhadas pela *mata*. Há também habitantes que caminham fora dos *caminhos* e *ramais*, principalmente quando estão à procura de alguma árvore de potencial madeireiro para ser cortada, vão extrair leite de sucubeira ou seringueira, buscar novas fruteiras ou pegadas de caça, ou na própria perseguição de algum desses animais outros-que-humanos, caso resistam a algum tiro de espingarda do caçador.

Ainda como povoado de Piquiá, muitos *caminhos* e *ramais* foram abertos e utilizados pelos *antepassados* de muitos anaenses. Alguns continuam a ser utilizados atualmente, outros já caíram em desuso ou são pouco utilizados. Um dos exemplos usualmente citados pelos habitantes para falar dessa dinâmica de mudanças de acesso é o próprio *caminho* principal que leva ao *centro*, já que o mesmo foi sendo modificado à medida em que o povoado foi se expandindo demograficamente. Em outra oportunidade, quando fui cortar alguns *paus* (ou toras)⁵² de itaúba, pois Seu Maguito gostaria de realizar alguns reparos nos canteiros de seu quintal, pegamos o caminho principal que vai ao *centro* e depois entramos em um ramal conhecido, aberto há muitos anos, mas não muito utilizado. O acúmulo de folhas não pisoteadas ao chão encobrindo o acesso eram evidentes. Após um enorme paricazeiro, passamos por uma seringueira com diversas marcas em seu tronco, algumas antigas e outras mais recentes, demonstrando para o senhor que o *ramal* ainda era visitado esporadicamente, para a retirada do leite vegetal (Figura 8). Caminhar pela mata demanda de esforços que normalmente outros anaenses com a idade avançada de Seu Maguito não realizariam mais. Detalhista, ao pisarmos nas folhagens, enquanto me guiava no ramal, o senhor me perguntou: “Sentiu o cheiro de terra, quando você anda? Quanto mais folhagem, mais vezes sente esse cheiro. O cheiro *suspende*. [Depois de uma breve pausa e algumas passadas, cortando alguns galhos com o seu terçado, ele continua] Hein, Lucas... Mas não é que nem aquele *pitiú* de *podre*, de quando bicho morre, que os urubus *param* para comer. Ou que nem de Jurupari. É cheiro de folha e galho *podre*, que fica mais embaixo dessa folhagem. Esse *cheiro* forte acontece mais depois de chover uns dias, quando fica molhado tudo molhado”. Embora não estivéssemos no inverno, já que fomos realizar essa atividade em novembro, a umidade proporcionada pela chuva esporádica do dia anterior propiciou o odor característico. Dessa maneira, os próprios *apodrecimentos* de folhas e galhos, e as *suspensões* de odores, tornaram-se meios para entender se determinados ramais estão sendo acessados com frequência. Os odores eram evidentes principalmente nos trechos com pequenos desníveis,

⁵² Árvores que despertam um interesse madeireiro também são frequentemente denominadas a partir do seu tronco (ou *pau*). Parte principal da árvore que são transformadas em madeira, acompanhando alguns habitantes nos ambientes de mata, pude escutar formulações como: “O taxizeiro é um pau bom para fazer bastante coisa”; “Mas a itaubeira é um pau muito grande”; ou, ainda, “Tem muito pau bonito nessa mata”.

onde, sob a abundante folhagem, a umidade conseguia ficar armazenada por um período maior depois de chover.



Figura 8 - Ramal repleto de folhagem. Detalhe para as marcas na seringueira. (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Através do caminhar pela *mata*, as folhas e os galhos acumulados e em processos de *apodrecimento*, e as análises de atividades extrativistas passadas e recentes, demonstram uma combinação entre a sensibilidade olfativo-visual-tátil de Seu Maguito com as suas experiências locais vividas ao longo de muitos anos, cortando madeira, coletando leite de sucuba e seringa, caçando e abrindo novas áreas de roçado. Os hábitos e familiaridades ligados aos caminheiros, para realizar certas práticas na *mata*, em conjunto com algumas atitudes particulares da pessoa, parecem se aproximar das bases da **orientação espacial (wayfinding - INGOLD, 2000)**. Ingold argumenta que, através de suas perspectivas multisensoriais, quando as pessoas se deslocam, percebem e memorizam os lugares como um conjunto de rotas em sequências temporais, continuamente em construção e transição (IBIDEM:238).

Ao acompanhar anaenses por *caminhos* e *ramais*, em intervalos longos ou curtos, nota-se alguns comentários sobre modificações de elementos paisagísticos. Dependendo da sazonalidade essas mudanças são mais intensas, quando *chuvas grossas* (ou fortes) e ventos intensos, derrubam folhas e galhos, ou árvores inteiras – principalmente taxizeiros⁵³.

⁵³ Uma árvore de madeira maleável utilizada para diversos fins. Em anos de verões muito intensos, de muito calor e pouca chuva, muitos destes vegetais acabam secando, podendo morrer. Em situação debilitada (ou morto), ao incidir uma chuva acompanhada de vento, muitas vezes o taxizeiro acaba cedendo. Se estão próximos dos caminhos ou em ramais na mata, ou dos quintais, podem causar

Clareiras podem se abrir com a queda desses vegetais, assim como *ramais* podem se fechar com a proliferação de outros – geralmente quando são poucos frequentados por anaenses e caças – que caminham em grupos, como os *porcos*, *caititus* e *queixadas*. Diante dessas constantes mudanças, se há um intervalo muito grande de visita a um *ramal*, é comum escutar interjeições de surpresa, como: “Mas mudou muito isso aqui. Mas pá porra!” ou “Pô! Mas cresceu bem aqui. Tem planta que *se guia* rápido. Tava tudinho aberto aqui antes”. Na primeira situação, estava com Vandão (filho de Dona Cleusa) caminhando pela *mata*, quando ele ficou surpreso pelo tamanho da vegetação em uma clareira recente, que havia sido aberta devido à queda de uma árvore, durante uma *chuva grossa*. A segunda ocasião ocorreu quando Dona Neuza (anaense) e eu acessamos um ramal até a sua antiga área de roça, que estava com pelo menos dois anos em *pousio* ou *descanso*. O que se pode constatar é que os caminhares pelos *ramais* e *caminhos* na mata não são completamente determinados antes da partida, mas são os resultados da relação entre experiências passadas e as aberturas para novas perspectivas sensíveis, ou, como Ingold (IBIDEM:239) menciona, “sabemos enquanto vamos, não antes de irmos”⁵⁴, um processo que “consiste no engajamento do ator-perceptor móvel com o ambiente”^{55 56} (IBIDEM: 230).

Após cerca de 10 minutos caminhando, Seu Maguito e eu tomamos uma direção fora do *ramal* à procura de algumas itaubeiras não muito *porradas* (ou *porrudonas*, isto é, com um tamanho avantajado) para cortar. Com o acúmulo ainda maior de folhagens, os cheiros suspensos tornavam-se mais frequentes. Após o senhor encontrar três *paus* com o tamanho ideal para o que pretendia realizar em seu quintal, os cortamos com um machado, retiramos as *cascas* (Figura 9) e deixamos dispostos ao chão. Eram muito pesados e não conseguiríamos carregá-los em dupla. No dia seguinte, já em sua moradia, enquanto conversava com Dona Rosa na cozinha, Romário, Santo, Calú e Vandão (todos *filhos de Anã*) se aproximaram para perguntar a localização dos *paus*. Seu Maguito havia convocado os quatro para trazê-los ao seu quintal, entretanto, o senhor estava ausente, já que tinha ido ao *centro* horas antes para

alguns transtornos. Dessa forma, quando se detecta algum taxizeiro já com alguns problemas, é necessário cortá-lo, como prevenção.

⁵⁴ “we know as we go, not before we go.”

⁵⁵ “[...] consists in the engagement of the mobile actor-perceiver with his or her environment.”

⁵⁶ A afirmação de Ingold se aproxima de um dos exemplos levantados pelo neurocientista Oliver Sacks em um dos seus trabalhos. Trata-se de uma reflexão oriunda das suas relações com um dos seus pacientes, Virgil. Após quarenta e cinco anos cego, o paciente realizou uma operação para retomar o sentido da visão. Tempos após a operação, quando as bandagens foram retiradas, Virgil afirmou a Sacks que “ele não tinha ideia do que estava vendo. Havia luz, havia movimento, havia cor, tudo misturado, tudo sem sentido, um borrão”. Realizando uma reflexão sobre este evento, Sacks nota que “quando abrimos os olhos todas as manhãs, é para um mundo que passamos a vida inteira aprendendo a ver. Não nos é dado o mundo: nós o fazemos através da experiência incessante, categorização, memória, reconexão. Mas quando Virgil abriu seus olhos. . . não havia um mundo de experiência e significado esperando por ele. Ele viu, mas o que viu não tinha coerência” (SACKS, 1993: 61).

extrair leite de sucuba⁵⁷, encomenda de alguns conhecidos *da cidade* – no caso, Santarém. Os quatro, então, me incumbiram de guiá-los até o local. Inseguro, disse que não sabia precisamente, mas mesmo assim insistiram. Acessando o *caminho*, fiquei indeciso com relação ao *ramal* que deveríamos tomar. Meio nervoso com a tarefa de tentar guiá-los, escolho um. Ao caminharmos por bons minutos e comecei a reparar que tinha tomado a decisão errada. Embora fosse notável que o *ramal* era de uso restrito, por conta das folhagens pouco pisoteadas ao chão, não conseguia achar a seringueira que passei com o Seu Maguito, no dia anterior. Ao falar para eles que não era aquele o *ramal*, retornamos ao *caminho*. Sabia que era algum *ramal* perto daquele, mas não sabia qual. Foi quando Vandão me falou: “Calma. Quando alguém entra aqui [na *mata*] tem que ir na calma. A chance de *se perder*, levar mordida de bicho é maior. Você não lembra de nada da entrada do *ramal*?” Com certeza a minha falta de familiaridade e engajamento foram cruciais para estarmos naquela posição, mas o meu estado de nervosismo, notado por Vandão, ajudou bastante.



Figura 9 - Seu Maguito retirando a casca de um dos paus derrubados

Calma e cautela são dois pontos importantes propagados por habitantes locais desde os *tempos dos antigos*, para quando se deve realizar algumas práticas na *mata*, roças e quintais. Tentando me acalmar um pouco, consigo finalmente achar o *ramal* correto. Reconheço um enorme buritizeiro logo na sua entrada. Embora estivesse um tanto quanto *escuro* no *ramal*,

⁵⁷ Considerada localmente, por sua grande maioria, ótima contra problemas gástricos, Seu Maguito é um dos poucos habitantes que extrai leite de sucuba sob encomenda. Diferentemente, dos dias atuais em que é pouco consumido, no tempo dos antigos muitos apreciavam o leite vegetal com café, durante as práticas nos roçados ou nas casas de farinha. Isto se dava pois raramente tinham acesso às cabeças de gado ou vacas leiteiras, dessa forma, os leites das sucubeiras tornavam-se um acompanhamento.

devido à vegetação fechada e o dia nublado, caminhando algumas dezenas de metros, já numa paisagem e topografia familiar, havia encontrado algumas marcas de terçado em galhos podados por Seu Maguito, o paricazeiro e a seringueira que marcaram a minha ida. “Diz que tem que ter calma mesmo. Com pressa, mas quando? Dá para o *caboclo* se confundir mesmo. Se tá andando fora de um *ramal* ainda, nesse *escuro...*”, fala Vandão dando risada, depois de avisar de que estávamos perto, pois me recordava daquelas árvores. Alguns anaenses mais velhos narram que quando o local ainda era um povoado, como grande parte dos arredores passaram por um longo período sem grandes intervenções humanas, os caminhos abertos eram como os *ramais* e outras partes dos seus entornos, isto é, “bem fechados”. Dessa forma, o *escuro* na *mata* que ocorre nos dias atuais, era muito mais frequente em tempos passados. “Tinha parte que ficava bem escura”, até mesmo em períodos diurnos, por conta das copas de árvores, que conseguiram *se guiar* significativamente nos *apodreceres* das *terras pretas*. Muitos afirmam que essa escuridão acentuada de algumas áreas colaborava para a emergência de diversas *misuras*.

Calma e cautela é uma relação que faz daqueles que caminham pela *mata* estarem atentos e concentrados – mas não afoitos – aos detalhes e *rumos* tomados. Isto é, se para Ingold (2015) seguir uma trilha trata-se de **educar a sua atenção** continuamente, para aquilo que se desvela sem que, de fato, haja um planejamento anterior⁵⁸; para os anaenses, a calma é necessária para se manter uma determinada concentração e atenção. Tanto que é comum os jovens adolescentes, quando vão caçar – seja com o intuito de colocar armadilhas ou esperar alguma caça com a sua espingarda –, receberem advertências das suas mães, como: “Cuidado por lá! Não tem ninguém para socorrer vocês!”, “Não é para ficar na *danação* por lá!”. Apesar de seu filho, Gean (neto de Dona Rosa e Seu Maguito), ser considerado por muitos um ótimo caçador para a sua idade, Gê (sua mãe) sabe dos riscos de não se manter a cautela enquanto se está na *mata*. Frequentadora assídua de sua roça junto com os seus filhos, ao longo de sua vida, Gê me conta que nunca passou por grandes problemas ao caminhar pela *mata*, mas conhece muitas histórias contadas, desde os *tempos dos antigos*, de alguns que se perderam, levaram mordida de cobra, caíram em uma *ribanceira*, sentiram alguma *misura* ou avistaram algum *encantado*, justamente por se distrair, *mangar* (zombar ou brincar) de algum companheiro de caça ou ao se sentir confiante demais. “Tem menino aqui que acha

⁵⁸ Em um de seus artigos, Ingold (2015) descreve duas maneiras que podem ser tomadas como base para os atos de aprender e conhecer, um voltado para a intenção e o outro para a atenção. O autor sugere uma conduta atencional em vez de intencional como procedimento epistemológico mais produtor, quando se trata das relações humanas com o ambiente. Para exemplificar a sua colocação, se utiliza das disparidades entre dois tipos de caminhos: o *dédalo* e o *labirinto*. O *dédalo* (**maze**) expõe uma gama de alternativas, mas pré-define os movimentos atrelados em cada uma delas, o foco está nas intenções do caminhante. No *labirinto* (**labyrinth**), trata-se de seguir a trilha e a ênfase está na atenção constante ao caminho que se desvela sem delineação prévia.

que já sabe tudo, fica confiante nessa *mata* e toma *ferrada* de bicho”, me disse Dona Neuza, mãe de Elizeu, jovem anaense que, algumas vezes, acompanha Gean nas caçadas. Brincadeiras e confianças exageradas são sinônimos de se desconcentrar dos riscos potenciais que os locais possam oferecer. As próprias zombarias não são tão toleradas por Curupira na *mata*, embora em certos contextos sejam de extrema importância, como principalmente durante os períodos de *puxiruns*⁵⁹ nos roçados, momentos em que vínculos familiares e de amizades são alimentados, assim como de descontração, frente às árduas tarefas. Mutirões que colaboram para maniveiras, macaxeiras e manicueras *se guiarem* com mais vigor (capítulos 2 e 3).

Fora não matar desenfreadamente, a calma e a cautela demarcam, portanto, outras posturas na *mata*, na qual comportamentos exacerbados, como movimentos com pressa, barulhentos, brincadeiras muito jocosas não são bem compreendidas, nem pelos anaenses nem pelos próprios *donos*. Não segui-las é contar com o risco de sofrer com as atuações dos próprios *encantados*, emergindo assobios, *misuras* ou, até mesmo, o encontro com eles, momentos em que a calma é quebrada pelo medo. Como antagônicas a essas posturas apropriadas, alguns anaenses me contam a história de um grupo de pessoas, ainda no *tempo dos antigos*, que estavam retornando *porres* (embriagados) a noite de uma festa pelo caminho que liga os então povoados de Maripá e de Piquiá. O álcool os forneceu uma confiança excessiva, gritavam, falavam e davam risada alto, o que chamou a atenção de um Jurupari. O medo tomou conta do grupo, que correu para o lado oposto dos gritos, fazendo-o se perder por algum tempo.

“Se perde por causa do medo. Porque tá querendo fugir do bicho”, me descreve Dona Rosa. O medo faz a pessoa tomar decisões rápidas, equivocadas e se desconcentrar dos *rumos* tomados. Mesmo assim, embora o medo e a escuridão tragam essa perda de senso de localização momentânea, muitos ainda se utilizam da topografia local para se reencontrar. Anaenses sabem que a rede de igarapés (ou *igarapezal*) formada nos entornos dos *caminhos e ramais*, são formadas a partir das *baixas*, vales que cortam o centro (ou seja, as terras firmes). Nem toda *baixa* possui um igarapé, mas todo igarapé há em uma *baixa*. Com isso, durante as fugas de algum Jurupari, encontrar uma *baixa* com igarapé e seguir o curso do *canal* é uma estratégia utilizada, já que a sua *boca* desagua em corpos d’água maiores. Ademais, como alguns anaenses já falecidos diziam, Juruparis “não gostam muito de água”. Não se sabe ao certo o motivo de não gostar, mas sabe-se que dificilmente atravessam *canais*, como igarapés. Como salienta Mauro Almeida (2013:15), ao descrever os envolvimento entre coletivos extrativistas do Alto Juruá (AC) e Caipora, a relação com muitos *encantados* é quase sempre

⁵⁹ Determinados mutirões mobilizados na fase de abertura de áreas e cultivo de maniveiras, macaxeiras e manicueras, ver Capítulo 2.

“mais implícita e pressuposta do que explicitada”. Essa concepção me parece bem pertinente também entre os anaenses, já que muitos, até mesmo entre os mais velhos, nunca precisaram passar por experiências particulares e angustiantes com Curupira ou Jurupari, somente conhecem as histórias sobre os *encantados* e/ou as formas de se desvencilhar dos mesmos.

Com relação à Curupira, quando as posturas da calma e cautela e/ou de *respeito* às plantas ou animais outros-que-humanos são quebradas, como represália, o encantado faz a pessoa *perder o rumo* por angustiantes horas na *mata*. Alguns afirmam que os detalhes notados ao longo das caminhadas na *mata* desaparecem (considerando aqui até mesmo a topografia); outros já descrevem que o *encanto* faz com que as pessoas não consigam tomar caminhos diferentes, sempre os levando ao mesmo local. Mesmo para o dono de uma roça que abriu uma área *desnecessariamente* para cultivar maniveiras, se está sozinho na *mata*, pode perder o *rumo*. Diferentemente de se perder com Jurupari, sob as atuações punitivas de Curupira é necessário que a pessoa distraia o *encantado* para que consiga fugir. Oferecer algo que esteja de posse no momento é uma das saídas, como cachaça, cigarro, ferramenta (terçado, enxada, foice, machado etc.) e adorno (anel, colar, relógio, pulseira etc.). Outro recurso é confeccionar brinquedos com a palha de alguma palmeira próxima, como bonecos. Ao se distrair com o(s) objeto(s) oferecido(s), os *encantos* de Curupira se amenizam. Se fôssemos retomar e discutir com alguns argumentos ingoldianos, se ao caminhar pela *mata* há uma abertura atenta para os fluxos, movimentos e formas dispostos no ambiente, que fazem pessoas terem um senso de localização espacial; esta é cessada quando Curupira opera em retaliação a algo que lhe desagrade, já que detalhes perceptivos desaparecem.

Considerações sobre panema: má sorte

Relatada em trabalhos sobre coletivos indígenas, quilombolas e caboclos na Amazônia, a perda da capacidade predatória em caráter temporário ou permanente, seja com relação a todos os animais outros-que-humanos ou algum em específico, é outra represália recorrente de *donos* ofendidos com posturas *desrespeitosas* de pescadores e caçados. No alto Trombetas, o risco de insulto e, por consequência, as retaliações subsequentes de Curupira e outros *donos* é maior de acordo com o lugar, com os gradientes de violência imbuídos nas formas de se tirar a vida dos animais e de acordo com a maneira pela qual se busca o sucesso em atividades cinegéticas (SCARAMUZZI, 2016:223). A perda da capacidade predatória é, em muitos lugares, uma das características do estado de *panema*⁶⁰,

⁶⁰ O estado de *panema* é mais corriqueiro entre coletivos indígenas do que presumiam autores como Galvão (1951, 1955); Wagley (1976) ou Da Matta, (1967), que discutiram a temática como um processo usualmente tupi. Para Mahalem de Lima (2019:78), alguns processos tupi análogos aos de algumas localidades do Arapiuns e Baixo Tapajós podem ser notados, por exemplo, em Gallois (1988) e Cabral de Oliveira (2012) sobre os Wajãpi (AP), ou em Garcia (2010) sobre os Awá-Guajá (MA). As relações do estado de *panema* com Caipora, assim como com demais donos de outros contextos

que, genericamente, se trata de uma má sorte ou azar (SLATER, 2001:102). Em coletivos caboclos e indígenas da margem esquerda do Arapiuns, uma das estratégias tomadas para espantar o estado de *panema*, realiza-se alguns tratamentos com banhos e defumações (MAHALEM DE LIMA, 2019:78). Em circunstâncias mais críticas, a vítima recorre aos cuidados de *sacacas*, colocando-a no périplo dos enfeitiçados.

Embora seja uma expressão corriqueira no cotidiano atual anaense, para indicar que uma pessoa esteja com má sorte, considero que *panema* não esteja tão atrelada aos *encantos* de um *dono*, como transparecido nos contextos dos trabalhos acima, mas à uma questão de habilidade e/ou infelicidade. Exponho aqui três breves situações, entre outras constatadas em campo, para elucidar maneiras como o termo emerge localmente:

“Um grupo de crianças chega a mim e pergunta se gostaria de comprar algumas cartelas para o bingo que ocorreria em uma festa local. Dois dos prêmios principais eram um porco e um boi. “Você é muito *panema*, Lucas?”, me pergunta uma delas dando risada. Respondo que nunca havia ganhado algum tipo de sorteio. “*Panema* demais, então. Mas vai que você ganha dessa vez”, ela comenta. A criança ao lado começa a rir e fala: “Compra, dessa vez você ganha!”

“Victória chegou com a sua mãe, Adriana, de uma pescaria no lago. Dona Rosa logo pergunta: “Puxaram alguma coisa?” A pequena Victória, sua neta, responde: “Nada”. Adriana, filha de Dona Rosa, contrariada, comenta: “Ela faz tanto barulho no lago que os peixes fogem tudinho”. “Que faço barulho, o que, ô?!” Victória responde. Dona Rosa começa a rir e fala direcionada a sua neta: “Sai daqui *panema*”. “Você que é *panema*! Muito *panema*, você!”, com rosto sério, responde a brincadeira de Dona Rosa. “Tá bom, *panema*. Vamos tomar banho, porque não dá para pescar com você”, comenta Adriana, ainda brincando com a sua filha. As duas continuam a caminhar em direção à moradia de Adriana”.

“Ao realizar uma visita a Dona Cleusa, enquanto conversava e a ajudava na costura de um tapete para a sua cozinha, uma moça chega e pergunta se poderia colher alguns limões para temperar um peixe que foi pescado no lago. Ao ser autorizada pela senhora, coleta pelo menos seis limões. “Mas esse limão da senhora é muito gostoso. Já tentei plantar uma muda lá no quintal, mas não tanto limão que nem esse seu pé”, a pessoa comenta. Dona Cleusa, que estava concentrada em seus pontos de coser, então pergunta: “Mas não foi seu filho que pegou outra vez uma muda aqui?” “Mas foi”, responde. “*Panema* demais”, a senhora comenta parando de coser. Dando risada a moça responde: “*Panema* nada. Eu é que não sabendo plantar no canteiro de casa. Vou testar em outro lugar””.

Notamos nas três situações que a má sorte permeia o entendimento de *panema*, todavia, não diretamente às represálias de um *encantado*, mas de maneira até mesmo jocosa. Muitas vezes emerge quando uma pessoa tem o interesse de *mangar* da outra, principalmente em momentos festivos, de descontração, nos quais as competições (como disputas de pênalti) e os sorteios (rifas e bingos) são recorrentes. Contudo, também aparece em situações cuja pessoa seja considerada experiente em uma determinada prática, como de cultivo, pesca e

amazônicos, fazem parte do que Mauro Almeida argumenta como uma “economia ontológica da caça” (2013).

caça, mas, por uma infelicidade, não está conseguindo realizá-la com sucesso. Podemos observar quando a pequenina Victória acompanhou Adriana no lago, mas foi colocada em posição de *panema*, pois fazia muito barulho, afugentando os peixes potenciais a serem capturados por sua mãe, uma experiente pescadora. A falta de engajamento da jovem Victória para a pesca tinha sido considerada um indicativo de má sorte para Adriana, sua mãe. No caso da pessoa interessada nos limões de Dona Cleusa, demandando de alguns engajamentos com o seu quintal, as suas tentativas de plantio das mudas de limoeiro não foram bem-sucedidas, o que fez a senhora julgar ser um certo azar. Para tentar desviar do azar com o seu canteiro e fazer com que a próxima muda de limoeiro *se guiasse* satisfatoriamente, a moça pensou na estratégia de modificar o local de cultivo.

Não pretendo afirmar, com estes exemplos, que o estado de *panema*, oriundo de represálias diretas dos *donos*, desdobrados em variados coletivos amazônicos – inclusive na outra margem do Arapiuns (MAHALEM DE LIMA, 2019 e STOLL, 2014) e no baixo Tapajós (WAWZYNIAK, 2008 e 2012) –, não tenha também permeado localmente, por algum período, de maneira similar. Até mesmo pelos protocolos que eram realizados nos *tempos dos antigos* para se pescar, caçar ou abrir áreas para os roçados e por conta das enfermidades proporcionadas por alguns *donos* para além de Curupira, como Moanã. Na verdade, o que almejo indicar é que algumas categorias voltadas às atuações de *encantados* possam ter sofrido certas transformações, já que em passados mais recentes as chegadas das igrejas, dos órgãos ambientais do Estado e o aumento populacional local são alguns dos pontos considerados pelos anaenses, que fizeram diminuir o poderio de alguns *donos* em áreas que são de suas responsabilidades. O que antes se sussurrava palavras pedindo permissão para abrir áreas de roça, construir moradias no *centro*, hoje em dia, o *respeito* continua com os vegetais e animais outros-que-humanos, mas há de prestar conta também ao ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) e IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), às Ong's atuantes e *Deus*. Como Dona Cleusa me disse uma vez: “Hoje em dia não aparece tanta coisa como antigamente. Esses *encantados*, sabe? Diz que é por causa da igreja... Porque tem muita gente aqui agora. Espanta bastante esses *encantados*”.

Compreendo ser a oportunidade de continuar explorando algumas narrativas passadas anaenses (não perdendo o foco das plantas *se guiando* nos roçados e quintais), mas agora já chegando em períodos mais recentes, quando, além do *povoado de Piquiá* passar a categorização de *comunidade de Anã*, muitos daqueles que estavam parados no *centro* começaram a *descer* para as proximidades da *beira*. As atividades constantes e árduas nos roçados, produzindo sacas de farinha para serem vendidas a compradores da *cidade*, começaram a não compensar. Juntando-se a isso, as gerações mais jovens começaram a

focar em outras atividades locais, migrando para as *idades* e facilitando os adensamentos dos núcleos familiares próximos à *beira* do rio. Localmente, cargos públicos foram abertos com a construção de estabelecimentos do Estado, também colaborando para mudar interesses e afastar habitantes das práticas de cultivo. Com as mobilizações políticas de diversas *comunidades* da região, contra as atuações de grandes empreendimentos e fazendeiros, e a crescente influência das igrejas (católica e protestantes) trouxeram transformações importantes, tanto no que foi caracterizado como *comunidade* quanto no uso da terra para a realização dos cultivos.

CAPÍTULO II

A morte do piquiazeiro e a *comunidade*: chegando aos dias atuais

“[...] todas as formas de vida são, na verdade, processos, não coisas. [...] Quando vemos um organismo, seja um fungo, seja um pinheiro, captamos um único momento do seu desenvolvimento contínuo” (SHELDRAKE, 2021:64)

A exuberância do piquiazeiro permaneceu por muitos anos no *povoado*. Alguns anaenses mais velhos, quando crianças, conseguiram ainda avistá-lo, mas já debilitado ou morto, quando a sua copa começou a perder as folhas e o tronco secar. Se em muitas das histórias contadas pelos antepassados dos anaenses, o piquiazeiro ficou marcado justamente pelo seu tamanho *porrudo* e os seus frutos atraentes, à medida que as crianças foram crescendo, a árvore foi envelhecendo e perdendo a sua vitalidade. Velho, o piquiazeiro começou a ressecar, demonstrando que estava morrendo. Ao longo de um ou dois anos, pouco antes de Dona Cleusa nascer (em 1949), a árvore já havia secado quase por inteira, decretando o seu falecimento, embora ainda se mantivesse de pé. Galhos começaram a rachar e cair, por causa dos ventos e das chuvas consecutivas nas estações de inverno, tornando-se apenas um *toco*. Nesse estágio, a jovem Dona Cleusa já caminhava esporadicamente do *centro* para a *beira*, quando conseguiu observar os últimos resquícios da grande árvore. Os processos de cheias e vazantes sazonais do Arapiuns e as *maresias* (ondulações) fizeram com que *caísse* parte da *ribanceira* (ou falésia), que separava a praia das antigas moradias, levando o *toco*. Processo descrito por Mingo, cunhado de Dona Rosa: “Quase tudo era terra ainda naquela parte perto do lago. É porque já *caiu* muito. Ixi, já *caiu* demais. E a terra foi quebrando, foi para o rio e levou esse *toco*, que era esse piquiazeiro morto”. Para muitos habitantes, o *toco* acabou *apodrecendo*, por estar em contato contínuo com a água, se desfazendo em partes menores, ao encalhar em alguma área, seguindo o curso do rio. Dessa forma, ao mesmo tempo, os resquícios *apodrecidos* da árvore tornaram-se meios para alimentar o *tempero* da terra de outras localidades.

Veja que as performances de envelhecimento e morte do piquiazeiro, que, por muitos anos, deu nome ao *povoado* pareceu (e ainda parece) guiar diversas histórias dos habitantes mais velhos vivos localmente. É perceptível como as transformações corporais de muitos vegetais possibilitam guiar temporalmente as lembranças dos anaenses. Isto é, os processos de *se guiar* de determinadas plantas acabam por guiar ou conduzir as memórias de um passado não muito distante local, principalmente de árvores que já estavam dispostas ou foram plantadas em quintais, caminhos e no entorno de roças. Algo similar é observado nas descrições de Cabral de Oliveira (2020) entre os Wajãpi – AP. Um dos argumentos da autora é que a mata e diversos outros ambientes compostos por vegetais são repletos de signos, que fazem de eventos passados mais do que memoráveis. A temporalidade, assim, é

especializada, provendo acesso para um inescapável passado, disposto nos processos de transformação corporal das árvores e em muitos outros seres. Um passado que é ativado no presente, para fazer a configuração atual do mundo inteligível. O que nos remete pensar na **ecologia da mente** de Bateson (2000) e em seus elementos voltados à cibernética, pois traz como proposição que o processo perceptivo em si é distribuído entre diversos sujeitos envolventes com o perceptor. Para o autor, a percepção, diferente de uma consciência imaterial atrelada à um corpo anatômico contraposto ao mundo objetivo, “é imanente [...] em caminhos e mensagens fora do corpo”⁶¹ (IBIDEM, 2000:467).

Todavia, entendo que a maneira como anaenses são guiados temporalmente, através do processo de *se guiar* de certos vegetais, iria para além de uma leitura de signos, se trataria de um processo de vivência local diante de movimentos e fluxos (INGOLD, (2007). Além de *arremedarem* vegetais *se guiando*, os habitantes sabem que esses atos de desenvolvimento vegetal passam por formas e intensidades diferentes. Com isso, se os corpos dos habitantes figuram como elementos importantes para os entendimentos temporais locais, para além de relações (principalmente) metafóricas, diria que os seus envolvimentos com corpos vegetais se tratam de processos miméticos e metonímicos, com os fluxos ecológicos ali dispostos e as práticas anaenses. Os coletares periódicos dos frutos do piquazeiro e os seus processos de transformação corporal – como *se guiar* e depois *secar* –, certamente ajudaram muitos antepassados e os habitantes mais velhos atuais (sexagenários em diante) a crescer e envelhecer junto com a árvore.

Misturando-se às narrativas sobre a presença e saída de Moanã do lago, veremos neste capítulo que as transformações corporais do piquazeiro foram fundamentais para a mudança do nome e caracterização do local de *Piquiá* para *Anã* (no final da década de 60). Além disso, depois do desaparecimento do piquazeiro, muitas transformações locais ocorreram tanto para as famílias aglomeradas próximas às *beiras* quanto para àquelas que estavam no *centro*. Por influência da Igreja Católica, o *povoado* passou a ser caracterizado por *comunidade*, trazendo consequências e mudanças político-estruturais, com a construção de estabelecimentos coletivos, como o barracão multiuso e a própria igreja, e a presença da figura do *presidente*. Com o aumento populacional, por conta de filiações e a chegada de outras famílias, aumentaram-se as áreas de cultivo nos quintais, atos que, consequentemente, culminaram com na transformação das áreas de *mata bruta* em *capoeiras* – muitas destas abrangendo *espinharais*, característicos de terras pretas. A partir das memórias dos habitantes, tento descrever como a presença de variadas plantas cultivadas foram importantes para as construções de certos nichos, fundamentais para moldar o convívio e as ações de membros familiares.

⁶¹ “[...] is immanent [...] in pathways and messages outside the body”

Aqui podemos especificar que, em âmbito local, a categoria genérica de *mata* se subdivide entre *mata bruta* e *capoeira*. No trabalho escolar desenvolvido pelos jovens anaenses atuais – relatado no capítulo 1 –, um dos exercícios era de que cada um pudesse imaginar e desenhar como seria o povoado de Piquiá após a construção dos primeiros estabelecimentos coletivos. Nota-se na Figura 10, em um dos desenhos realizados por uma das alunas, Tainara, filha de Audenira e neta de Dona Rosa e Seu Maguito, a presença da igreja católica em frente ao grande barracão multiuso construído e as moradias com cores amareladas, demonstrando a coloração das palhas de curuá, quando secas. A *filha de Anã* se ateu ao detalhe de desenhar a nova ligação do lago com o rio Arapiuns, após a saída de Moanã. Entre os estabelecimentos pode-se observar duas caracterizações de vegetação, uma demonstrada pela grande área em verde-claro e a outra pelas ondulações em verde-escuro. Perguntando para Tainara quais seriam essas diferenciações, ela logo me responde: “A área verde-claro era a *mata bruta*. Esses riscos em verde-escuro eram as *capoeiras*”.

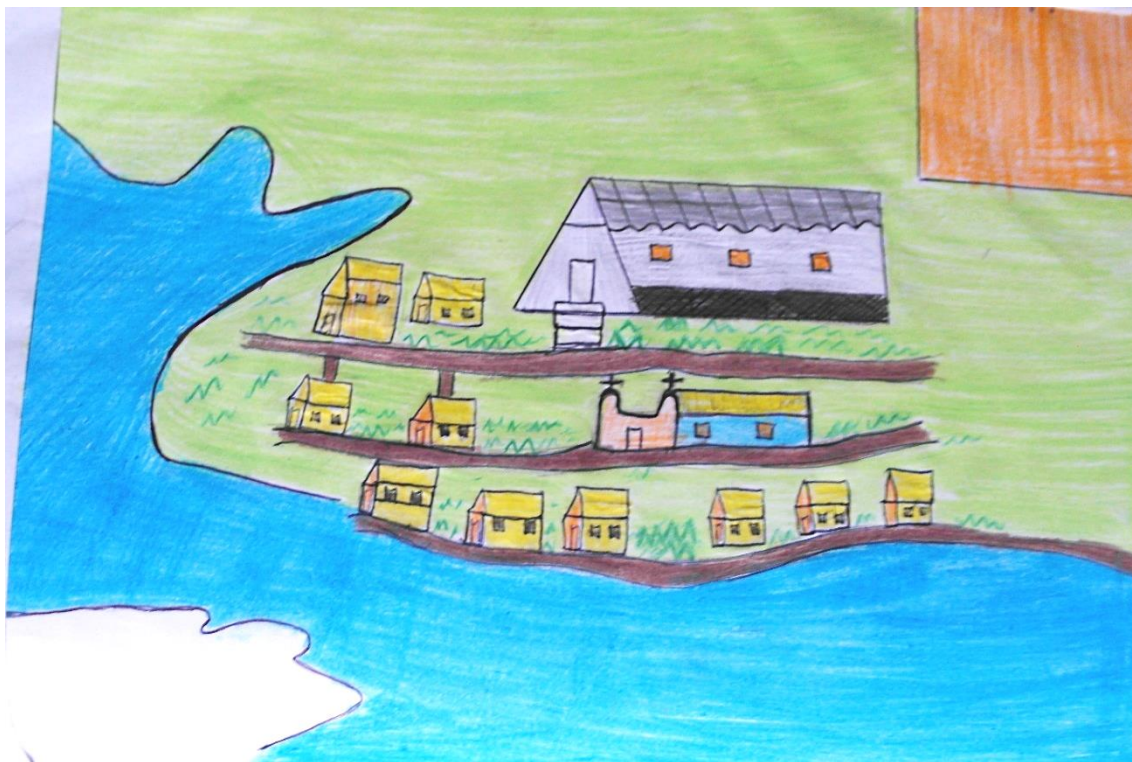


Figura 10 - Desenho produzido por Tainara sobre o povoado de Piquiá (Foto: Lucas Lima dos Santos)

As capoeiras são domínios paisagísticos que muitas vezes estão atrelados às intervenções humanas, como nos processos de abertura e pousio de roçados, produções de caminhos, limpeza de quintais etc. Entretanto, também estão ligados às intervenções ocasionadas por *chuvas grossas* (ou chuva fortes) e ventos intensos, o que se refere a alguma clareira aberta na mata, sem interferência direta humana, como, por exemplo, a queda de uma árvore *porrudona*. Como são caracterizadas a partir das regenerações de áreas modificadas, as capoeiras são compreendidas através dos seus estágios de maturação, passando das *capoeirinhas* às *capoeiras* e *capoeirões* – ou *matinhas*, diminutivo de mata, se

referindo a uma *mata bruta* jovem. Embora não esteja retratado no desenho de Tainara, no entorno da comunidade de Anã, os sucessivos períodos de abandono e abertura de novos roçados, levaram os ambientes de *mata* a conformarem mosaicos de *capoeiras* e roçados, entremeadas por extensões de *matas brutas*. As *matas brutas* são associadas aos domínios ápices de maturação, de longos períodos sem intervenção direta humana, onde há uma preponderância de indivíduos arbóreos maiores, habitando com as suas grandes copas e sombreando os sub-bosques. São também domínios nos quais há uma maior frequência de sonorização ou encontro com *encantados*, como Curupiras e Juruparis. Existem determinadas áreas interpretadas pelos habitantes, que despertam algumas dúvidas, ocorrendo divergências, como a caracterização de *mata bruta* para alguns, ser para outros *capoeirões* envelhecidos (ou *matinhas*), e vice e versa. Mesmo assim, para minimizar certas divergências, muitas vezes – mas não somente, como veremos no capítulo 3, ao abordar sobre os processos de pousio dos roçados e transformações das vegetações – a densidade é considerada. Por conta de haver um predomínio de indivíduos arbóreos menores mais próximos uns dos outros, se comparados com as *matas brutas*, as *capoeiras* são consideradas mais densas, com abundância de cipós e lianas⁶², dificultando, em muitos momentos, a caminhada.

Em diferenciação aos domínios paisagísticos de *mata bruta* e *capoeiras* – onde existem predomínios de *terras pretas* –, há ainda os *campos* (ou *campos da natureza*). Como a denominação já sugere, são grandes áreas abertas, que cortam os domínios de *mata bruta* e *capoeira*, formadas “por obra da natureza mesmo”, ou seja, sem intervenções humanas intensas ou diretas. Por conta da terra arenosa presente, há um predomínio de *juquiras* (*cerrados* ou *matos*), uma categoria genérica para qualificar vegetações compostas principalmente por gramíneas e alguns arbustos (Figura 11). São campos considerados demasiadamente quentes em dias ensolarados, onde os habitantes normalmente os utilizam como passagem para acessar áreas de *mata bruta* e moradias mais distantes dos caminhos convencionais. Como ocorre com Seu Zeca Silva, habitante que está *parado* em uma área mais isolada, onde consegue criar algumas cabeças de gado. Para acessar os demais habitantes aglomerados próximos à *beira*, se programa para atravessar um vasto campo da natureza em momentos mais amenos do dia.

Já como *comunidade de Anã*, o capítulo finaliza descrevendo alguns dos motivos que fizeram grande parte das famílias paradas no *centro* a se mudarem para as proximidades das *beiras* do rio e lago, se desdobrando na conformação atual local. Sem falar nas consequências cosmológicas das influências crescentes das igrejas na comunidade e nas mobilizações sociais comunitárias para frear a *exploração* de grandes empreendimentos madeireiros e

⁶² Dentre alguns, podem ser encontrados os cipós-piranga, os cipós-unha-de-gato (amplamente utilizados como anti-inflamatórios) e os rabos-de-camaleão.

criações de gado, que culminaram, junto com órgãos governamentais e não-governamentais, na transformação de muitas áreas em Reserva Extrativista. Os *respeitos* aos verdadeiros *donos*, com relação às plantas *se guiando*, passaram a dividir espaços com entidades religiosas e políticas de conservação. Acordos e regramentos envolvendo as práticas de cultivo começaram a ser discutidos entre os próprios habitantes e órgãos ambientais, após reuniões institucionalizadas.



Figura 11 - Seu Maguito no *caminho* para a sua moradia, depois de passar a manhã e o início da tarde na roça e fazendo farinha. Detalhe para o campo da natureza atravessado e a área de mata bruta ao fundo. (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Entre estabelecimentos de palha, quintais e roças: os espaços da colônia e plantas construindo nichos

Atualmente, vivendo em uma casa de alvenaria, em uma área próxima à *beira*, enquanto conversava com Dona Cleusa sobre as fruteiras de seu quintal, a senhora relembra de quando era criança, período em que o *toco* do antigo piquiazeiro estava para desaparecer, e sua família estava *parada* no centro, em uma moradia feita com palha de curuá:

“Essas casas com palha eram mais frescas do que essas daqui de tijolo e tudo. No verão ainda, quando faz muito calor... Lá no centro, na *colônia*, é sempre mais fresco que aqui [próximo à beira]. Era bom demais, mas dava muito bicho. Atraía muito bicho. Mamãe e papai tinham que ficar tirando bicho da palha. Tinha uns que eram perigosos. Uma *ferrada*, uh! Aranha, lacrau... Já tirei muita coisa também. E a palha ainda, tinha que trocar, porque ela apodrecia com o tempo. Aí, se dava uma chuva, entrava água”.

Se o termo *centro* corresponde às áreas de terra firme que se seguem às proximidades das cabeceiras dos igarapés, como os ambientes de *mata* (*mata bruta* e *capoeiras*), a categoria *colônia* se trata da composição das localidades onde os núcleos familiares realizam as suas atividades de cultivo e as produções dos derivados das maniveiras, principalmente. Ou seja, enquanto *centro* se atrela a uma questão topográfica mais abrangente, as *colônias* se associam aos lugares onde algumas das práticas dos habitantes, em conjunto com as plantas, se desvelam. Com isso, em muitas oportunidades, os termos podem emergir na mesma conversa, já que a maioria das *colônias* se localiza no *centro*. As posturas de calma e cautela não são apenas essenciais para quem se desloca por *caminhos* e *ramais*, mas para quando se está nos espaços da colônia, já que são envoltos de *mata bruta* e *capoeiras*, plausíveis áreas de encontros com *encantados*. Com isso, nos tempos em que Dona Cleusa era criança, somente em momentos festivos e períodos de abertura de roças eram permitidos barulhos, risadas altas e brincadeiras jocosas.

Como na época do *povoado de Piquiá* grande parte dos habitantes estava *parada* no *centro*, se a família ainda não possuía muitos membros, como somente um casal de jovens, muitas vezes, o estabelecimento onde se fazia farinha na colônia – a *casa de farinha* – poderia ser considerado o dormitório e o local de diversas atividades domésticas. O mesmo ocorria para um adulto, que estava *parado* próximo à *beira* com a sua família, mas passava períodos no *centro* fazendo farinha. Estruturas abertas e retangulares, as *casas de farinha* eram erguidas com pelo menos seis esteios de *paus* e cobertas com trançados de palha de curuá, amarradas com cipós diversos – embora o mais comum fosse o cipó-titica –, para a proteção contra a chuva e os raios solares. Já outros núcleos familiares, com filhos e outros parentes, quando sentiam a necessidade, construíam um *tapiri*, uma forma simples, mas duradoura de moradia. Também retangulares, mas menores que as *casas de farinha*, eram normalmente erguidos com quatro esteios e cobertos com palha, podendo ou não ter suas paredes fechadas (total ou parcialmente) com trançados. Eram erguidos rapidamente nas adjacências dos igarapés, roçados e das *casas de farinha* – ou, até mesmo, perto de pontos de caça, como um coletivo de *fruteiras*. Estabelecimentos familiares próximos a um igarapé eram interligados por *ramais*, onde o local de acesso à *beira* era (e ainda é) denominado de *porto*, utilizado principalmente para coletar água. Para famílias paradas próximas às *beiras* do rio e lago, que migravam provisoriamente para o *centro*, algumas semanas ou meses durante o verão, quando havia a necessidade da abertura de novas roças, os *tapiris* construídos eram extremamente importantes⁶³.

⁶³ Atualmente, as qualidades provisórias e de rápida feitura dos tapiris são primordiais para o desenvolvimento das práticas pesqueiras dos habitantes da comunidade de Arimum (margem esquerda do baixo Arapiuns), durante o tempo do verão. Conhecido pela sua fartura na época da seca (ou vazante), o jaraqui, um peixe muito apreciado na região, sobe o rio em cardumes para desovar

Por fim, nas *colônias* ainda poderia haver as casas de dormida, embora fossem mais comuns próximas às *beiras* do rio e lago. Também erguidas com esteios, esses estabelecimentos eram cobertos e fechados em suas laterais com trançados de palha de curuá. Quando feitas para resistir ao tempo, tinham duração média de cinco anos, até serem refeitas ou reparadas. De dimensões muito variáveis, os interiores dessas casas eram constituídos por somente um ambiente, segmentado ou não por biombos de palha trançada. Qualquer ambiente de dormida, tanto nas *casas de farinha*, como nos *tapiris* e nas casas eram associados às redes, presas e mantidas suspensas através dos esteios.

Como Dona Cleusa aborda acima, esteios e palhas propiciavam companhias frequentes, como *lacraus* (escorpiões), caranguejeiras, morcegos, cupins, cabas, passarinhos, formigas correições, entre outros animais outros-que-humanos. Algumas destas companhias eram agressivas, com possíveis ocorrências de *ferradas* (picadas e mordidas), outras de convívio mais harmônico. Se, para Tsing (2015), a natureza humana é uma relação entre espécies, afirmaria que para grande parte dos habitantes de Piquiá, *parados* em suas colônias, não somente os cultivos nas roças e quintais possibilitavam diversos encontros e relações entre seres, mas as próprias experiências em suas moradias. As palhas eram cortadas, abertas uma a uma e dispostas ao sol por alguns dias para que secassem e, posteriormente, pudessem ser colocadas como coberturas dos estabelecimentos. Já os esteios, por conta da *fartura* de *paus* na mata bruta, *se guiando* em *terras pretas*, havia uma diversidade a ser escolhida. Entre os *paus* os que contêm *âmago* (ou *cerne*) eram os mais resistentes para as construções, tanto com relação a umidade (sobretudo no inverno, período das chuvas) como para evitar a degradação propiciada por pequenos animais outros-que-humanos, como cupins. *Âmago* se trata da camada mais interior do corpo de uma árvore, considerada dura e “difícil de apodrecer”, existente em paus como, por exemplo, de itaúba (Figura 12), copaíba e capititiú. O pau contendo *âmago* considerado mais rígido e durável é o de maçaranduba, entretanto, no tempo em que Dona Cleusa era jovem, esta dureza acabava por dificultar os trabalhos na *colônia* com ferramentas, que demandavam de maiores esforços para cortar e furar, como o machado, terçado, a serra e martelo. Com relação aos paus que não possuem o *âmago*, como de marupá, jarana, piquiá, cedro, cedrorana, cuaruba e guaruba, demandam de maiores atenções, pois a durabilidade cai significativamente, sendo mais susceptíveis a umidade⁶⁴ e a

próximo aos *olhos d'água* (processo migratório chamado de *piracema*). Atraídos por esses peixes, famílias *param* às beiras do lago próximo ou do rio Arapiuns, construindo um *tapiri* (STOLL, 2019:139). Aspecto semelhante ocorre em comunidades do baixo Tapajós, com relação às práticas de caça no *centro* (VAZ FILHO, 2010:183). Quando habitantes passam períodos na *mata*, usualmente utilizam *tapiris* para descansar ou dormir. Além de ser um local onde os caçadores possam deixar alguns dos seus pertences.

⁶⁴ Fora a água armazenada e o seu amolecimento, um dos indícios do *pau* estar em processo de *apodrecimento* são os urupés (fungos) *se guiando* em suas ranhuras. Vermelhos, laranjas, amarelos, brancos, marrons, alguns com formatos de cogumelos, os urupés emergem em muitos dos *paus* sem

insetos. Quando utilizados para as construções de moradias, os esteios tinham de ser bem protegidos com palha, para não pegar água da chuva. Este foi um dos motivos que fez do piquazeiro morto, marco inicial do *povoado*, rapidamente virar um *toco*, depois de alguns invernos⁶⁵.

Mesmo os *paus* mais resistentes, ou seja, contendo *âmago*, não anulavam completamente os pequenos animais não-humanos, já que as suas junções com a palha de curuá tornavam-se *paragens* atraentes, para que muitos pudessem construir os seus ninhos. Além disso, os próprios *bagos* (ou grânulos) de farinha da produção e os demais restos de comida de alimentações, se não fossem limpos, eram fonte de alimento para companhias oportunistas e indesejadas, que demandavam atenções redobradas de controle, como as formigas correição. Assim, se por um lado os núcleos familiares anaenses analisavam uma *paragem* satisfatória para construírem as suas moradias e/ou *casas de farinha*, estabelecendo as suas *colônias*, os próprios materiais em si que compunham os estabelecimentos já colaboravam para as construções de determinados nichos e *paragens* para outros seres. Quando pergunto para Dona Iváina (esposa de Mingo) sobre essas atrações propiciadas pelos estabelecimentos, a senhora me responde:

“Atrai muito bicho nessas palhas. Já viu como é em algumas casas, que tem palha por aqui [próximo à beira] e no centro? Caranguejeira, lacrau... Dá casa de caba nesses esteios [de madeira]... Naquele tempo, quando a gente era criança, era feio. Ainda nem chamava Anã aqui. Eu lembro disso. Dava muito bicho. Papai tinha que ficar tirando bicho de tempos em tempos da palha. Farinha também atraía bastante. Se não limpava, de um dia para outro já era porção de formiga. Mas tudo atraía. As plantas que a gente plantava... Hoje em dia ainda, se plantamos... Já *parava* muito bicho... Passarinho, macaco ficavam tudo nas *fruteiras*... É *paragem* para eles. Até caça, às vezes, a noite vinha. [Depois de uma pausa breve,

âmago depois de períodos expostos à chuva por, pelo menos, uma estação úmida. Alguns urupês *se guiam* para baixo formando uma rede dentro do pau *podre*. “E tem que tirar [o pau podre com urupê] de perto dos outros paus, porque senão vai passando tudinho. Você quebra um pau desses com urupê e é só aquele branco dentro *se guiando*”, Seu Maguito me descreve. A preocupação do senhor com urupês parece ser um fenômeno similar exemplificado pelo biólogo Merlin Sheldrake (2021:56), a partir dos trabalhos de Lynne Boddy, ecóloga microbiana. Em um artigo publicado em conjunto com outros autores (BODDY et al., 2009), discutindo sobre a sensibilidade dos fungos, demonstram justamente a capacidade dos micélios de se expandirem espacialmente, mas de maneira direcionada, de acordo com os materiais do seu entorno. Colocando um novo bloco de madeira em um ambiente no qual um fungo já tenha infectado um bloco anterior, a rede micelial radial começa priorizar a infecção do bloco inserido.

⁶⁵ Contudo, Tabaco e Baixote, dois habitantes atuais da comunidade, habilidosos com as práticas de marcenaria e carpintaria, envolvidos em diversos trabalhos locais e em outras comunidades do Arapiuns, me dizem que o pau de piquiá, quando bem cuidado, pode ser utilizado na água. Enquanto estavam construindo uma *cascalheira* (pequena embarcação a remo para locomoção, *beirando* o rio), encomendada por um habitante da margem esquerda do Arapiuns, pergunto se o piquiá era um bom *pau* para a construção de embarcações. Tabaco então me responde: “Olha, o piquiá, ele não tem *âmago*, mas já serve, se cuidar dele. O piquazeiro é bom para a quilha de barco... É madeira boa para isso. E se ficar sempre na água, ela conserva muito. Essas coisas de armação do barco, né? Toda peça de armação de barco pode fazer dessa madeira. O problema é ficar tirando da água e deixar na umidade”.

ela continua a falar] É que nem na roça... Dá muito bicho. Esses bichos ficavam *parando* de roça em roça... Indo nos quintais... Ficavam andando a noite por aí”.

Quando criança, partilhando brincadeiras com Dona Rosa nos espaços da *colônia* de seu pai, a descrição de Dona Ivaína demonstra não se restringir apenas aos estabelecimentos construídos e cobertos com palha, mas também a presença de plantas e as suas capacidades atrativas. Plantas cultivadas nos espaços da colônia, como quintais e roças, atraíam e propiciavam encontros de perspectivas de seres outros-que-humanos diversos. Parece-me que caracterizar plantas cultivadas ou suas partes como *paragens* de outros seres não seria somente compreender a busca de animais outros-que-humanos por localidades oportunas, mas o próprio reconhecimento dos habitantes de Piquiá e dos atuais anaenses das potencialidades vegetais em moldar e remoldar arranjos ambientais. Com isso, nas lembranças descritivas, realizadas por Dona Ivaína, através dos espaços da antiga colônia de seu pai, **nichos** eram construídos e reconstruídos constantemente, de acordo com a presença e capacidade atrativa de determinados vegetais e das intervenções humanas.



Figura 12 - Pau de itaúba cortado com as suas camadas interiores em evidência. Nota-se o âmago mais ao centro (no interior). (Foto: Lucas Lima dos Santos)

A compreensão convencional da evolução biológica até reconhece a existência da construção de **nicho**, mas muitas vezes observada como um produto da **seleção natural**. O indivíduo é visto como objeto de **adaptação** ao ambiente (DAWKINS, 2007), em vez de também ser entendido como um dos agentes modificadores. Busco aqui a concepção contemporânea de construção de **nicho**, propagada por Laland e O'Brien (LALAND; O'BRIEN, 2011), que traz um esforço de não desprezar totalmente a concepção

convencional da evolução biológica, mas também de ser entendido como um processo ecológico-evolutivo-desenvolvimental, podendo ser fonte transformadora de ambientes e produtora de novos resultados evolutivos (LALAND; MATTHEWS e FELDMAN, 2016; SMITH, 2016:312). Assim, os estabelecimentos e as próprias práticas de cultivo desenvolvidas nos espaços das *colônias* colaboravam para criar (e continuam a criar, como veremos no capítulo 3) novos arranjos ambientais, fluxos e ecologias⁶⁶, tornando-os continuamente povoados por sujeitos humanos e outros-que-humanos. Assim, a herança ecológica se aproxima mais da herança de determinados arranjos ambientais, suas histórias, sujeitos humanos e outros-que-humanos e conhecimentos, do que da herança de unidades de códigos denominados **genes**.

Todavia, não pretendo embarcar por inteiro nos caminhos traçados por aqueles que defendem a teoria de construção de **nichos**, já que possuem algumas problemáticas. Se uma das pretensões principais da teoria é se contrapor e construir um caminho alternativo com relação a assimetria imposta por frentes das ciências biológicas, com relação à categoria **adaptação**, parece-me que muitos dos seus defensores (por exemplo, LALAND; MATTHEWS e FELDMAN, 2016; LALAND e O'BRIEN, 2012; SMITH, 2012) estão reiterando novas assimetrias, não colocando em questionamento um dos problemas principais dos argumentos adaptacionistas, que seria a própria compreensão de natureza e cultura em domínios separados. Na verdade, adaptacionistas e algumas reflexões sobre os processos de construção de **nicho** parecem caminhar de forma paralela, principalmente quando discutem sobre os envolvimento históricos de humanos com outros seres. Alguns dos efeitos de também operarem através da separabilidade entre natureza e cultura são observados em diversas discussões, inclusive em produções científicas de âmbito amazônico (FRANCO-MORAES et al., 2021). Se, a priori, por um lado, humanos (cultura) apenas se **adaptavam** ao meio (natureza), por outro, para muitos que seguem as concepções de construção de **nicho**, humanos (cultura) passaram a ser capazes de atuar confeccionando arranjos ambientais (natureza), através dos manejos, para interesses próprios⁶⁷. Mesmo

⁶⁶ Mudanças significativas nas paisagens e nas relações entre seres, por conta da utilização do fogo e dos moldes de práticas de cultivo, foram focos das descrições de Scott (2017:69) sobre os solos aluviais do crescente fértil na Mesopotâmia. Processos morosos de construções de nichos e experimentações envolvendo algumas cultivares e assentamentos humanos foram cruciais para os processos co-evolutivos com os demais animais outros-que-humanos atraídos.

⁶⁷ De certa forma, a teoria da construção dos **nichos** retoma as constatações darwinianas para sublinhar como os seres vivos, mesmo os mais elementares, não são simplesmente vítimas da **seleção natural**, e como a adaptação ao meio não é seu único destino (STERELNY, 2005). Através dos seus estudos com as minhocas, Charles Darwin, em seu último livro, já vinha trazendo um esforço de reformular algumas de suas reflexões sobre a **seleção natural** e as ações de seres vivos em determinados ambientes (BROWN et al., 2003). O naturalista afirma que “as minhocas desempenharam um papel na história do mundo muito mais importante do que a maioria das pessoas pode imaginar. [...] A cada ano, toneladas de terra seca passam através de seus corpos e são trazidas de novo à superfície” (DARWIN, 1881:305): sua ação é, portanto, decisiva para a desagregação das

assim, muitas dessas intervenções humanas estão centradas em contínuos processos que denominam de **domesticação**, movimentos de dominação do outro, como plantas e animais outros-que-humanos – também tratados de forma utilitarista como **recursos** (SMITH, 2011). Podemos observar atualmente nas próprias ramificações, nos desdobramentos da teoria, a consolidação cada vez maior da separação de natureza e cultura, como a proposição de processos de **construção de nichos culturais**, tendo a domesticação como uma das suas principais ferramentas, demonstrado no próprio título do artigo de Smith (2012): “A Cultural Niche Construction Theory of Initial Domestication”⁶⁸. Já Franco-Moraes e outros pesquisadores (2021), atuantes na Amazônia, através de seus esforços em aproximar estudos da Ecologia Histórica (BALÉE, 1993 e 1999; LEVIS et al., 2012; CLEMENT et al., 2015; CLEMENT, 2006) com aqueles que compreendem as **construções de nichos culturais**, para analisar como ocorrem (e ocorreram) variadas transformações paisagísticas através das atuações de coletivos indígenas e tradicionais, propõem enquadramentos onde há uma evidente separação de processos que pertencem ao domínio chamado “sociocultural” e “ambiental”⁶⁹ (FRANCO-MORAES et al., 2021:3). Enquanto no domínio “sociocultural” se inclui componentes como visão de mundo (religião, cosmologia, éticas e sistemas de crenças), instituições sociais (“conjunto de regras, normas e relações sociais”), sistemas de manejo (“práticas, ferramentas e técnicas em geral”) e conhecimento local (“informações sobre condições abióticas, identificação de espécies, comportamento de animais, distribuição de plantas etc.”)⁷⁰, no domínio “ambiental”, para os autores, são

rochas, a erosão do solo, a conservação das antigas ruínas (IBIDEM:308) e a preparação do solo com vistas ao crescimento das plantas (IBIDEM:309).

⁶⁸ A grosso modo, de acordo com Odling-Smee e Laland (2011), a concepção de **construção de nichos culturais** propõe que humanos são capazes de modificar ambientes usando informações que são aprendidas socioculturalmente. As gerações futuras herdam estes ambientes modificados e são influenciados por eles. Reafirmando a dicotomia entre cultura e natureza, os autores ainda descrevem que a construção de **nichos culturais** envolve pressões seletivas que atuam não apenas na biologia humana, mas também na cultura humana.

⁶⁹ Uma das convicções do artigo discutida pelos autores é de que enquanto a Ecologia Histórica estaria enfatizando o papel dos eventos históricos nas relações socioculturais-ambientais, a **construção de nichos culturais** estaria focando no papel da transmissão sociocultural nessas relações. Assim sendo, a perspectiva de **construção de nicho cultural** poderia contribuir para a Ecologia Histórica, com o intuito de esclarecer como as socioculturas interagem com os processos e padrões ecológicos (FRANCO-MORAES et al., 2021). Os autores supõem que as heranças socioculturais estão em domínios separados das heranças ecológicas.

⁷⁰ Para os autores (FRANCO-MORAES et al., 2021), o **conhecimento local** se refere ao conhecimento empírico, que inclui elementos como informações sobre condições abióticas, bem como a classificação de seres, histórias de vida, comportamento e distribuição. Ao citarem Ingold (2011), descrevem que estas informações são adquiridas “através da **transmissão** cultural, observação ambiental ou comportamento humano que manipula o ambiente”. Todavia, as descrições dos autores caminha exatamente ao contrário dos trabalhos de Ingold (2000), já que, ao criticar a dicotomia entre cultura e natureza propagada por muitas ciências ocidentais, o antropólogo justamente condena a concepção de **transmissão** como uma forma de designar a passagem de informação, conhecimentos e, por fim, de uma certa “cultura”.

inseridos dois componentes: processos ecológicos e padrões ecológicos. Concluem que é através das **construções de nichos culturais** que as relações recíprocas entre os domínios “sociocultural” e “ambiental” ocorrem de geração em geração.

Entre os anaenses, me pergunto como se encaixariam as atuações e o *respeito* à Curupira neste enquadramento dicotômico, pois não há como definir as represálias do *encantado* em apenas um dos domínios, quando se aborda sobre as suas atuações de levar caças para outras regiões e, conseqüentemente, as perdas das biodiversidades locais. Curupira facilmente desfoca os limites entre o que seria “sociocultural” e “ambiental”, e, por fim, cultura e natureza. Na realidade, a dicotomia imposta acaba por minar grande parte da potencialidade de agência do próprio ser *encantado* – assim como observaremos na segunda metade deste capítulo, ao discutir sobre alguns aspectos religiosos locais. Decerto muitas represálias de Curupira estão atreladas às condutas *desrespeitosas* humanas, mas estas mesmas represálias somente ocorrem pois o *encantado* é o *verdadeiro dono* dos domínios paisagísticos manejados, onde anaenses realizam as suas práticas de cultivo. Como tentar classificar os históricos de atuações de Curupira como uma herança paisagística somente “sociocultural” ou “ambiental” às gerações posteriores de anaenses?

Esse questionamento poderia também ser realizado no que diz respeito aos próprios sujeitos que se relacionam nos domínios de Curupira, como plantas, animais outros-que-humanos e os próprios anaenses. Acredito que em seu artigo, ao abordar sobre diversos coletivos indígenas da Amazônia, Carneiro da Cunha (2019), antes de tudo, esteja criticando essas dicotomias tomadas como dadas, de antemão, por biólogos e ecologistas, já que se trata justamente de um dos fatores para o uso exacerbado da categoria **domesticação** em seus estudos, para discutir as intervenções históricas paisagísticas realizadas por coletivos locais, através de suas práticas de cultivo, forrageio e caça. Tratando-se principalmente das plantas cultivadas, muitos desses estudos utilizam por base a definição que Clement expôs em seu artigo (1999:189), considerando **domesticação** como um processo co-evolutivo pelo qual a seleção humana sobre os fenótipos de populações de plantas promovidas, manejadas ou cultivadas resulta em mudanças nos genótipos da população que os tornam mais úteis para os seres humanos e melhor adaptados à intervenção da paisagem. Embora haja um reconhecimento de Clement ao tratar as relações entre seres como processos co-evolutivos, parece-me que se contradiz com a própria categoria de **domesticação**. Compartilho da crítica de Carneiro da Cunha (2019), já que entre os anaenses e as plantas cultivadas não há como afirmar a existência de uma subordinação absoluta entre uma das partes, como **domesticados** e **domesticadores**. Enquanto *se guiam*, os cultivos de maniveiras (ou *manivais*) nos roçados da colônia são capazes de atrair grupos de pessoas para os seus cuidados, como veremos nos próximos tópicos, demonstrando todas as agências potenciais. Algo semelhante

poderíamos afirmar, por exemplo, retomando algumas abordagens do capítulo 1, sobre os processos de *apodrecimento* de formação das *terras pretas* e das práticas itinerantes de roças, consequentes de assentamentos indígenas, já que também oportunizaram mudanças paisagísticas significativas, construindo (de forma intencional ou não) **nichos**, ao se engajarem e negociarem com outros sujeitos. Novos arranjos ambientais que propiciaram, ao longo de muitos anos, o crescimento e a diversidade de árvores de grande porte, e as formações das *matas brutas* locais⁷¹. Já advogando pela inseparabilidade entre natureza e cultura, prezo por uma concepção de **nicho** em que arranjos ambientais são formados através da partilha de interesses humanos e outros-que-humanos. Arranjos que a toda vez são remoldados de acordo com os sujeitos que os compõem. Partilhas de interesses que não necessariamente tendem à uma harmonização entre relações, mas que honram as diferenças e os agenciamentos entre sujeitos humanos e outros-que-humanos, sem tomar como princípios concepções de dominação do outro. Retomarei estes entendimentos nos tópicos que se seguem.

“As roças da época dos nossos pais”: entre os *puxiruns* e as festas

O verão é o tempo da seca, quando diversas famílias se organizavam para abrir áreas de roça que passam a ser habitadas por maniveiras, macaxeiras e manicueras recém plantadas, ainda sem os tubérculos desenvolvidos, e contava com a presença assídua de pessoas transitando nas áreas de cultivo, movimentos que faziam afugentar muitas caças. Normalmente, depois de um ou dois anos, quando os *donos de uma roça* sentiam que os cultivos estavam velhos e a quantidade de farinha produzida não estava rendendo ao esforço, os *puxiruns* eram formados com o intuito de produzir uma roça nova. As plantas de raízes tuberosas faziam com que um núcleo familiar *dono de uma roça* convidasse outros habitantes (parentes ou amigos) para fazer um *puxirum*.

Organizações que continuam a ser realizadas até os dias atuais, os *puxiruns* tratam-se de trocas de *trabalhos* (ou *serviços*) e reciprocidades entre roças através de mutirões. Os *donos da roça*, às vezes um casal ou um conjunto de parentes (com três ou quatro pessoas), convidavam outras pessoas, visitando as suas respectivas *colônias* e combinando de se encontrarem, assim como recorda Rosinha, quando era jovem:

“Às vezes dava quarenta pessoas em um *puxirum*. Eu acompanhava e ia aprendendo. Eles faziam a roça em um dia. Às vezes nem no dia terminava... Porque tinha os que roçavam e tinha os que derrubavam, né? Aí eles derrubavam

⁷¹ Segundo Arroyo-Kalin (2019), McMichael et. al (2015) e Palace et. al (2017), as árvores de grande porte e as terras pretas são as fortes evidências dos processos de construções de nichos em diversas regiões da Amazônia antiga, tendo como um dos fatos as intervenções humanas. Na Amazônia Central, a maioria dos locais compostos por terra preta estudados são residenciais e formados por depósitos estratificados com diferentes complexos cerâmicos (NEVES, 2011).

com o machado. Tinha muita *mata bruta* aí para dentro no *centro*... Mas tinha lugar que tinha uns *paus* muito duros... Aqueles com *âmago*, sabe? Demorava para derrubar alguns. E não era só homem. Era homem e mulher. Aí tinha o *capitão*, né? Que era dos homens. E tinha a feitura que era das mulheres. Aí tinha uma *capitã* que ficava também”.

Alguns *puxiruns* começavam a ser mobilizados do meio de agosto para frente, já no meio do verão. Reunidos com os *donos da roça*, alguns habitantes participantes do *puxirum* eram designados como *capitães*, normalmente mulheres e homens mais experientes, que figuravam com o intuito de organizar e orientar os grupos para os trabalhos de roçar os *paus* e as *juquiras*, com machado, enxada, foice ou *terçado* (facão). Geralmente no ápice do dia, isto é, período próximo ao meio dia, quando o sol está mais rigoroso, também denominado de *força do dia* (ou *força do sol*), conforme a quentura e a agressividade dos raios, os trabalhos cessavam. “Aí já tinha o almoço lá [na área de roça] com o pessoal. Aí de tarde não ia mais. Era só na manhã. Porque de tarde já era muito quente”, me descreve Seu Maguito⁷².

Analisando a incidência de chuva, mesmo que fossem improváveis no verão, os *donos da roça* realizavam a queima daquilo que foi derrubado e exposto ao sol para secar. Como havia afirmado no capítulo 1, alguns habitantes *donos de roça* ainda cochichavam algumas palavras pedindo permissão para Curupira antes da abertura de uma nova área e da sua queima – como ocorria com a família de Dona Odila. Normalmente chegavam mais cedo, antes dos integrantes do *puxirum* chegarem, para que se mantivesse uma situação mais intimista com o *encantado*. Foi em muitos desses momentos, quando criança, que Dona Odila conseguiu observar seu pai caminhando solitariamente aos sussurros, ao longo das futuras áreas que seriam abertas. Posteriormente, no processo de queima, já com as áreas abertas, os *donos da roça* caminhavam novamente pelas adjacências, acompanhados por alguns dizeres.

Após a queima, era aguardado o período de transição entre o verão e inverno, quando as primeiras chuvas demarcavam o momento de *cavação* e o *plantio* de mudas, principalmente de maniveiras. Também poderia se notar a presença de macaxeiras, manicuera, carás, batatas, cafés, feijão, curauá, arroz, cana etc. Outro *puxirum* era convocado. *Capitães* organizavam pessoas em dois ou três grupos. Enquanto uns *cavavam*, outros se direcionavam a plantar as *ramas* de maniveiras, macaxeiras e manicueras. Os atos de plantar eram um divertimento para a maioria das crianças que vinham com as suas famílias, pois era considerada uma atividade menos árdua, do que a *cavação* e não precisavam pegar no *terçado* e outras ferramentas para cortar as *ramas*. Em uma conversa

⁷² Embora tentassem evitar muitas vezes a *força do dia*, analisando algumas idas à oftalmologistas dos habitantes mais velhos da comunidade (quando vão a Santarém ou o médico visita o local), muitos afirmam que os problemas de catarata, carne crescida e glaucoma em seus olhos vieram das exposições corporais, ao longo de muitos anos aos raios solares, tanto com as práticas nos roçados como pesqueiras.

sobre os períodos de sua infância no *centro*, Dona Cleusa me conta: “Nós que éramos criança, nós já íamos [para a roça]... Papai e mamãe *cavavam*, faziam um *puxirum* também. Aí convidavam uns dez *cavadores*, aí a gente já ia atrás. E as outras famílias lá... Eles levavam criança para plantar também. Eles iam *cavando* e a gente ia enterrando. Enterrando a maniveira. Aí [as maniveiras] ficavam e cresciam, sabe? A gente diz aqui que ela *se guia*... Já depois de um tempo começavam a puxar ela [da terra], né? Para fazer farinha”.

Durante as labutas de um *puxirum*, o casal que convidou o grupo era responsável por fornecer todas as refeições, acompanhadas por litros de bebidas fermentadas de mandioca como o *caxará*⁷³ – também denominado de *tiborna* – e o *tarubá*, e muitas risadas, já que se tratavam também de momentos de descontração. Os potes de barro, onde eram despejadas as bebidas, iam sendo passados de família para família, à medida em que novos *puxirums* eram convocados. Dessa forma, o que sobrava de bebida de cada *puxirum* ficava curtindo e adquirindo mais teor alcoólico até a empreitada em outro roçado. É o que conta Placa (pai de Tabaco), enquanto apreciava um *caxará* em sua moradia, um senhor que há muitos anos está *parado* próximo à beira, mas que já fez muitas roças no *centro*:

“Faziam uns 10 potes de *caxará*... De *tarubá* também... Eram uns potes bem grandes de barro que faziam aí e depois enchiam. Eles faziam hoje o *caxará* e amanhã eles iam beber. Às vezes no começo ele ainda era grosso, mas quando eles iam passando aqueles potes... Porque ia passando de família em família, botando *caxará*. Quando era lá, uns três ou quatro *puxirum* já ficava bem azedo aquela coisa. Aí tomavam aquilo e ficavam tudo *porre*, porque era muito álcool já [risos]. É igual um índio mesmo. Era só aquela brincadeira mesmo. Aí se divertiam, davam muita risada, um *mangando* [zombando] do outro”.

As refeições disponibilizadas pelos *donos das roças* tinham de ser fartas para que todos os convidados pudessem aguentar o período de labuta até a força do sol. Forma de partilha que, sempre quando possível, continua a persistir nos dias de hoje, em situações para além daquelas que envolvem os cultivos e as atuações das maniveiras e outras plantas de raízes tuberosas. Quando se mata uma caça *porrudona*, como um veado gordo, uma parte geralmente é vendida para habitantes de vínculos mais distanciados, outra parte é partilhada entre almoços e jantares junto com parentes e amigos. Além de reafirmar os vínculos com os habitantes mais próximos, o próprio ato de partilhar é uma estratégia para não deixar a carne estragar e ser entendido como um *desrespeito* com Curupira.

Nos campos realizados, ao participar do dia-a-dia de Seu Maguito e Dona Rosa, sempre participei dos seus momentos de refeição. Por conta das frequentes visitas já realizadas, recebi um tratamento de um amigo visitante. Da mesma forma que é notável a expressão de gratificação do casal quando levo diversos produtos direcionados para a

⁷³ Cozinhase a massa moída de mandioca por cerca de 12 horas. Depois de fria a mesma é coada, adoçada e deixada para apurar por menos por 2 dias, adquirindo um certo teor alcoólico.

alimentação familiar, também se sentem muito lisonjeados quando experimento diversas iguarias locais, preparadas por Dona Rosa, considerada uma habilidosa cozinheira. “Come, Lusca [apelido dado a mim por Dona Rosa]! Pode comer bastante. Aqui é tudo simples, mas ninguém passa fome. Comer é muito bom. Sua mãe tem que saber que você tá comendo bem aqui. Se tem comida, vamos comer”, comenta a senhora dando risada, enquanto almoçávamos e servia um dos jaraquis assados no moquém, pescado por seu filho, Calú. Nesse mesmo dia, após a refeição, ainda tomamos, junto com alguns de seus filhos, netos e vizinhos, uma caldeirada de mingau de cará-espinho colhido em seu quintal.

Retomando ao tempo em que muitos habitantes atuais sexagenários eram crianças, se as risadas eram presentes ao longo dos *puxiruns*, no período noturno, continuavam a permear, quando a modalidade de trocas era finalizada com um baile dançante, realizado na própria colônia da família *dona do roçado*. É o que Dona Cleusa relembra com um certo saudosismo: “A gente ia na *colônia* do pessoal que convidou para o *puxirum* e tinha o baile. Os *donos da roça*, sabe? Era a noite inteira dançando. Era bom demais. A gente dançava tudinho”. Festas dançantes no *centro* eram muito comuns em várias regiões do rio Arapiuns. A fartura de peixes era um dos incrementos para os banquetes das festas, já que o período de estiagem e a baixa dos níveis das águas evidenciavam os lagos represados, o que favorecia a pesca e aumentava a frequência de pessoas *baixando* da *colônia* para realizar a prática. Se tratando das atividades nos roçados, tanto em âmbito local como em outros coletivos da região, entendo que parecia haver uma aproximação muito evidente entre trabalho e lazer. Um e outro se misturavam, de modo que a festa, no final do dia, era uma consequência da capacidade das maniveiras de reunir pessoas.

Pelas narrativas locais, diria ainda, mais do que um conjunto de danças e formas de descontração, frente à fadiga ao longo de dias no roçado, os bailes refletiam um modo de viver e se relacionar. Tal manifestação, em meio ao cotidiano local e da região, adquiria características próprias quanto às maneiras de dançar, que variavam, inclusive, de uma família para outra e motivavam os habitantes a demonstrarem melhores performances com os seus parceiros. Além disso, os próprios bailes e suas danças pareciam estar para além do lazer ou sociabilidade. Em geral, como descrevem os habitantes, eram nesses eventos que se faziam os arranjos matrimoniais, numa contínua consolidação das redes de casamento e parentesco. Portanto, mais do que uma viabilidade econômica para se produzir farinha, os *puxiruns* e as plantas *se guiando* nos roçados tinham uma importância crucial para as relações interpessoais.

Com a chegada do inverno e o volume demasiado de água caindo do céu, sempre foi caracterizado como o período em que as maniveiras *se guiam* com mais intensidade, tanto para cima como para baixo. Com as transformações corporais evidentes das plantas, outros relacionamentos se desdobravam, como o despertar do interesse de diversas caças. Como

Ingold (2000:200) indica, as paisagens são temporalizáveis, proporcionando novas histórias, fluxos e práticas⁷⁴. As visitas de familiares nos roçados diminuam consideravelmente, voltadas principalmente para realizar algumas manutenções, retirar mandiocas para fazer farinha ou monitorar a presença de caças. Se as presenças das maniveiras, macaxeiras e manicueras atraíam os *donos das roças* para as suas proximidades, também podiam atrair sujeitos não muito benéficos para os seus corpos. Isto é, a diminuição da frequência de visitantes humanos colaborava justamente para que *caças* pudessem *parar* nos roçados e preda as plantas. Como descreve Seu Zeca: “Se o caboclo era meio *displícite* com a roça dele, o porco ia lá, *parava* e comia tudinho. Não deixava nadinha. Chega o bicho ficava gordo só de mandioca. Porco, veado, paca, cotia... principalmente no tempo de chuva, que ia menos gente. Era a *paragem* deles. Tinha dia que ia gente só para caçar, mesmo”.

Entre os habitantes mais velhos, muitos destacam que desde os tempos de seus avós (*tempo dos antigos*), alguns já caçavam com espingardas adquiridas através de marreteiros. Apesar disso, o arco e flecha continuava a ser um artefato comum entre alguns. Mais para frente, quando o piquizeiro já tinha se tornado um *toco* e os sexagenários atuais eram crianças, havia um predomínio muito maior da arma de fogo. Mesmo que houvesse algumas perdas de exemplares vegetais, devido às caças, eram compensadas por um tiro certo e uma carne bem gordurosa, acompanhada de farinha e pimenta-de-cheiro – desde que a prática fosse mantida sob condutas *respeitosas* com Curupira, através da calma e cautela.

Oportunizadas pelas atrações principalmente das maniveiras, constata-se que as organizações dos *puxiruns* e as suas trocas, por fazerem parte das relações de reciprocidade, acabavam por estabelecer ciclos de dádivas entre famílias, havendo a obrigação de dar, receber, retribuir (MAUSS, 2015). O que podemos afirmar é que essas reciprocidades foram importantes para as convivências entre famílias e plantas no *centro* e na própria constituição do povoado, já que as realizações de algumas práticas só foram viáveis a partir das colaborações mútuas. Assim como convidavam outros núcleos familiares para as tarefas mais árduas do roçado, retribuindo-os de prontidão, os *donos de roça* considerados *bons* (ou *muito trabalhadores*) cuidavam das suas plantas atenciosamente, enquanto *se guiavam*

⁷⁴ Mark Harris (1998) – junto aos paruaros, que habitam a várzea do rio Amazonas, próximo ao município de Óbidos, PA –, parte de uma **perspectiva habitacional (dwelling perspective)** (INGOLD, 2000:186), para ressaltar e expandir a importância da sazonalidade na periodicidade das atividades de diversos coletivos “ribeirinhos camponeses” no vale do rio Amazonas. Ao dar ênfase à sazonalidade, Harris traz uma abordagem propositiva, tentando complexificar os paradigmas da ecologia cultural dominantes nas análises e debates sobre o que é denominado, por alguns autores, como “área cultural cabocla” das várzeas do rio Amazonas, que tornavam as formas sociais como reflexos e as mentais como representações, consequentes das necessidades de adaptação aos cerceamentos de âmbito ecológico (por exemplo, MORAN, 1974; PARKER, 1985; ROSS, 1978; WAGLEY, 1976). No plano de fundo das análises de Harris está o seu resgate dos trabalhos de Mauss (2015:423), tratando a sazonalidade como uma qualidade intrínseca às diversas práticas de coletivos humanos, e não somente parte de um enquadramento ecológico externo.

intensamente no inverno, oportunizando as aproximações com os movimentos de uma cobra, como *arremedado* por alguns habitantes. Isto é, as atuações dos *bons donos de roça* em conjunto com o *tempero* da terra preta faziam com que as plantas conseguissem *se guiar* vigorosamente com as chuvas frequentes, hidratando-as. Dessa maneira, ao colaborarem para *se guiar* para baixo e para cima, com bastante intensidade, e evitarem muitas perdas para as caças, esses *donos de roça* sabiam que, futuramente, as plantas produziriam quantidades de tubérculos avantajadas para a feitura de farinha.

Retomando as discussões do tópico anterior, de acordo com os históricos descritos pelos habitantes atuais, o entendimento de maniveiras, macaxeiras e manicueras como *paragens* de diversos seres parece demonstrar as suas capacidades de atrair e construir **nichos**, diante das atuações de anaenses e caças, de seus interesses e intenções. Considerar plantas como *paragens* é justamente não as encaixar em um chaveamento exclusivamente voltado à uma determinada **domesticação** do outro. É reconhecer que ambientes situados são muito mais anímicos, do que muitos biólogos e ecólogos vêm afirmando na Ecologia Histórica (BALÉE, 1993 e 1999; LEVIS et al., 2012; CLEMENT et al., 2015; CLEMENT, 2006), ao mirarem em um paradigma sobre a dominação de plantas, a partir de atuações humanas. As mudanças de arranjos ambientais, transformando *mata bruta* em roças, demonstravam (e continuam a demonstrar) que os processos de construções de **nichos**, ao invés de serem entendidos como unidimensionais, envolviam misturas entre colaborações e interesses próprios.

Compreender exemplares cultivados nos roçados como *paragens* demonstra trazer uma concepção local de que plantas, humanos e caças não são sujeitos autônomos, com fronteiras bem definidas e delimitadas. Isso nos remete a pensar na metáfora utilizada por Merleau-Ponty (2002:98) e Bateson (1972:318) para discutir os engajamentos e espacialidades dos seres, através do cego e a sua bengala. Bateson realiza algumas perguntas provocativas: “Onde começa a individualidade do cego? Na ponta do bastão? No controle da vara? Ou em algum ponto no meio do bastão?”⁷⁵ Cerca de 30 anos antes, Merleau-Ponty havia realizado um experimento imaginativo semelhante. O filósofo concluiu que a bengala-guia de uma pessoa não era mais apenas um objeto. A bengala estende seus sentidos e se torna parte de seu aparelho sensorial, um órgão protético de seu corpo. Onde o **self** do ser começa e termina não é uma questão tão direta como pode parecer, a priori. Constata-se nas histórias sobre os exemplares vegetais nos roçados, contadas pelos anaenses em seus tempos de criança, que são carregadas por atuações mútuas de humanos e plantas, ofuscando os seus limites corporais. Maniveiras, macaxeiras e manicueras dependiam dos cuidados dos *donos*

⁷⁵ “Where does the blind man's self begin? At the tip of the stick? At the handle of the stick? Or at some point halfway up the stick?”

de roça para que conseguissem *se guiar* vigorosamente, assim como *donos de roça* necessitavam dos tubérculos crescidos como fonte de renda e alimentação⁷⁶.

As capacidades de atração de *fruteiras* plantadas ou nascidas por conta própria também trazem ofuscamentos similares, tanto para os corpos dos vegetais como para os dos atuais anaenses. Para além dos envolvimento com os seus frutos, as próprias construções de **nichos** oportunizadas pelas fruteiras também colaboram para que os atuais habitantes consigam **ancorar** as suas memórias, fazendo parte dos processos de construção e consolidação de narrativas históricas locais. Poderíamos afirmar que construir **nichos** é também propiciar a construção e reconstrução de histórias.

Atraindo e ancorando as memórias nas fruteiras

“E tua fruta vai rolando
Para os nossos alguidares
Tu te entrega ao sacrifício
Fruta santa, fruta mártir
Tens o dom de seres muito
Onde muitos não têm nada
Uns te chamam açazeiro
Outros te chamam juçara”

(“Sabor Açaí”, composição de Nilson Chaves e Joao Gomes)

Visto que as *fruteiras* também eram entendidas como *paragens* de caças, no tempo em que Dona Rosa, Dona Cleusa e Dona Odila eram crianças, observava-se facilmente frutos roídos de piquiarana, seringueira e itaubeira no entorno dos roçados. Embora sua importância com relação à extração de seu *leite* e o acúmulo de capital familiar, as próprias seringueiras e os seus frutos eram primordiais para a obtenção de proteínas no inverno. Fruteiras eram estrategicamente manejadas no entorno das roças, dos *caminhos* e *ramais*, justamente para que os seus períodos de frutificação favorecessem as práticas de caça. Algo notado com a presença de palmeiras *se guiando*, principalmente nos quintais e ao longo das *baixas* com igarapés, que cortam *mata bruta* e capoeiras. Algumas frutificavam apenas no inverno, outras ao longo do ano, podendo ser citados jarazeiros, açazeiros, bacabeiras, buritizeiros, inajazeiros, caranazeiros, pirauxizeiros etc. Um coletivo de jarazeiros, por exemplo, deu nome a um dos igarapés que corta o principal *caminho* que leva ao *centro*, denominado de Jarazal.

⁷⁶ Focados em seus estudos sobre as associações micorrízicas no solo, Sheldrake (2020:182) parece também tentar demonstrar desfoques de limites nos processos de co-constituição entre seres. Para o autor, as colaborações entre seres, como ocorrem nas redes de micorrizas, mas não somente, são sempre um amálgama de competição e cooperação. Seguido por Sheldrake (2020:172), Read (1997) sugere que, diante das colaborações entre plantas e fungos, através das redes micorrízicas, não seria apropriado pensar em plantas como unidades totalmente separadas. Como Read descreveu, frente às associações micorrízicas, a possibilidade de que nutrientes passem entre as plantas através dos fungos nos faz refletir que não deveríamos colocar somente ou como principal carro chefe o individualismo e a competição, em detrimento das fecundas relações de distribuição e comunidade.

Quando os frutos de alguma *fruteira* não eram comidos pelas caças ou apreciados por membros de núcleos familiares – e suas sementes fossem conduzidas e propagadas para outras localidades pelas fezes –, podiam cair na folhagem do sub-bosque, brotando ou *apodrecendo*. Quando se *desfaziam podres*, serviam como meios para ajudar no *tempero* da terra. Os que rolavam pelo declive da *baixa* para o igarapé ou que caíam no lago através das matas de igapós tornavam-se alimento para peixes. Com as enchentes dos tempos do inverno, as altas dos níveis das águas desfavoreciam as práticas pesqueiras, mas era entendido como o período de engorda dos peixes que subiam para as cabeceiras. Contudo, mesmo com as práticas dificultadas, no lago, pescadores sabiam que no entorno das *fruteiras* era uma importante *paragem* de peixes ou, como alguns afirmam, “um bom *pesqueiro*”.

Do mesmo modo que ocorre com o extinto piquiazeiro próximo à beira, algumas *fruteiras* dos quintais das colônias são lembradas por conta do seu grande potencial de atração. Seu Maguito, ao longo dos anos, já mudou a localização da sua *colônia* algumas vezes. No local atual, há alguns buritizeiros *porrudos* na *baixa* proximal, que oferecem uma quantidade significativa de frutos: “Chega a ficar forrado na *baixa*. É muito buriti”. Quem os havia plantado foi seu tio, que veio de uma outra região do Arapiuns e *parou* um período no *centro* e construiu sua colônia. Seu Maguito recorda que “o piquiazeiro já era adulto, já estava dando fruto, quando ele [seu tio] acabou se mudando” novamente. Anos depois, o senhor aproveitou a área abandonada para construir uma nova *casa de farinha* e utilizar o seu entorno como quintal: “Quando cheguei para construir essa *casa de farinha*, já era tudo *capoeira* aqui de novo... Esses buritizeiros já estavam grandes. Como foi meu tio que plantou eles, então essa área já faz tempo que foi aberta. Agora eles [os buritizeiros] já tão velhos, que nem eu [risos]. Mas *para* muita caça aí. Quando eu saía para caçar, eu ficava *parado* muitas vezes aqui, esperando alguma aparecer”.

Além de ter possibilitado a propagação de sementes e os encontros entre as caças e Seu Maguito, pode-se notar que as construções de **nichos** realizadas pelos buritizeiros e o senhor resultaram na emergência de um processo semelhante ao que foi descrito sobre o piquiazeiro, no começo deste capítulo e as reflexões de Cabral de Oliveira (2020) no contexto Wajãpi. O ato de *se guiar* do buritizeiro guia temporalmente o senhor, tanto com relação ao seu próprio corpo como com as suas experiências caçando, esperando oportunidades favoráveis para dar um tiro certo com a sua espingarda. Se as percepções e, por conseguinte, lembranças dos habitantes são espacializadas através das transformações corporais de vegetais cultivados ou crescidos por conta própria, me parece que as suas memórias se **ancoram** em sujeitos que compõem certos arranjos ambientais (ALENCAR, 2007 e 2014; WOORTMANN, 1998). Vivenciando períodos na comunidade São João, localizada na várzea da região do Médio Solimões, Alencar (2007 e 2014) demonstra que os

sujeitos perceptíveis das paisagens locais, como as árvores, são referências temporais ou **âncoras das memórias** dos habitantes, que os fazem se situar sobre as temporalidades das transformações da comunidade; reforçar a relação entre suas memórias e os locais; e fazer passados e presentes estarem em constante mistura. Trazendo algumas inspirações ingoldianas, mesmo em um ambiente dinâmico como o de várzea, em que o leito do rio e as terras de suas margens estão em constante transformação, destruindo evidências materiais dos históricos de assentamentos locais, a autora demonstra que as memórias dos habitantes continuam **ancoradas** nas primeiras casas, roças, capoeiras e plantas cultivadas, por conta dos conhecimentos passados de uma geração a outra no “mundo da vida e da experiência” (INGOLD, 2010).

No contexto de Alencar (2007), as experiências de **habitar (dwelling)** (INGOLD, 2000:186) são passadas através de narrativas proferidas enquanto as pessoas (narradoras) percorrem os ambientes locais e, assim, gerações apontam lugares e sujeitos marcantes em suas experiências, **ancorando** as suas memórias. Afirmaria que entre os anaenses e as suas experiências **com** e **sobre** o piquiazeiro e o buritizeiro, por exemplo, reforçam algumas formas de habitar e contar histórias semelhantes aos dos habitantes do médio Solimões, já que tanto entre os interlocutores de Alencar como os dessa etnografia há uma demonstração de que as histórias não são um apanhado de informações repassadas apartadamente das vidas locais, possuindo autonomia em relação à um mundo experimentável. A autora traz, como forma de embasar a sua descrição, algumas narrativas de um habitante da comunidade São João, fundamentadas principalmente através dos relatos orais de seu pai. Histórias o faziam vislumbrar diversas paisagens desaparecidas, existentes no passado, mesmo sem as ter experimentado empiricamente, caminhando ou através de alguma prática de cultivo. Relatos e vislumbres que só são possíveis por conta dos interlocutores estarem implicados nos históricos de transformação dos sujeitos que compõem os arranjos ambientais da região, através de um processo que ocorre tanto pela ação, por estarem “ativamente movendo-se em torno da paisagem e deixando traços nela [...] quanto através das narrativas sobre as ações que os antigos nela realizaram” (GOW, 1995:51).

Quebrar pacientemente as cascas duras dos buritis para comê-los, tingindo os seus dedos de laranja, traz muita gratificação à Dona Rosa, fazendo-a passar alguns períodos do dia sentada em sua mesa da cozinha, apreciando o sabor dos frutos, depois de Seu Maguito colhê-los. É a partir dessas idas e vindas do senhor trocando experiências com os buritizeiros que a sua memória vai se construindo e sendo **ancorada**. No caso da vida e morte do piquiazeiro, mesmo que não tenham vivenciado o período de ápice vital da árvore, a sua exuberância e as coletas de seus frutos, alguns habitantes sexagenários ainda conseguem ter como referência o *toco*. Decerto, a árvore não está materialmente presente no cotidiano atual

dos anaenses, mas os pensamentos de muitos continuam **ancorados** no piquiazeiro, guiando-os temporalmente através de histórias passadas entre gerações. Como Rival (1998) coloca, diria que as vidas sócio-políticas de árvores como *fruteiras* e *paus* (árvores de interesse madeireiro) tornam-se evidentes devido, em parte, às suas escalas de tempo mais lentas e legíveis, bem como o seu firme enraizamento no espaço, o que possibilita árvores individuais serem imbuídas de significado e emoção intergeracional. Todavia, analisando ainda as histórias passadas dos anaenses, a não presença material do piquiazeiro pareceu ser crucial para trazer algumas mudanças nas identificações locais, principalmente quando representantes da Igreja Católica de Santarém vieram realizar as suas primeiras missas na recém igreja construída do *povoado de Piquiá*.

Do piquiazeiro para o encantado: baixando para a beira

O relato abaixo de Dona Cleusa descreve o momento em que o primeiro barracão do povoado foi construído, no final da década de 1950, assim como da Igreja Católica, finalizada em 1964 – vistos no desenho da Tainara (Figura 10) no começo deste capítulo.

“Nós éramos tudo criança. Só eles [nossos *antepassados*] que eram os velhos. Eles eram trabalhadores, né? Aí eles fizeram um barracão. O barracão serviu de escola e servia para fazer celebração, festa... Aí quando um padre veio aqui, um senhor que era dono de uma taberna conversou com ele e foi para Santarém. O senhor veio para cá com uma professora, né? Ela veio de Santarém lecionar aí. Era a nossa professora. Aí depois disso, eles fizeram a igreja ali. Mas não era essa igreja. A igreja era toda de pedra. E tudo de rebocada. De terra. Era de terra mesmo. Não tinha esses negócios de alvenaria, não. Só que eles fizeram uma igreja muito grande. Era grande a igreja e aí... E aí foi que começou a povoar mais ainda, né? O pessoal desceu tudo da colônia, como o pai da comadre Rosa. Era outro meu tio. Era outros meus tios que moravam aí. Aí já desceram os pais da Odila, que moraram ali [apontando com o dedo, para uma área próxima ao seu atual terreno]. Lá aonde a comadre Odete mora. E aí foi começando a aumentar, né? Aí tinha um pessoal também do lado de lá [margem esquerda do Arapiuns], que veio para cá”.

A partir dos trabalhos de organização popular das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁷⁷, a igreja foi construída próxima do extinto piquiazeiro. Contudo, a primeira missa local organizada foi em 1963, já no barracão construído, através da visita de Frei Martinho⁷⁸. Fora as festividades consequentes dos *puxiruns*, outros eventos passaram a mobilizar bastante

⁷⁷ Considerados programas de organização política de assentamentos rurais introduzidos pela Igreja Católica, diversos aglomerados das beiras dos baixos Amazonas, Tapajós e Arapiuns passaram a segui-los. Uma sociologia histórica da formação das CEBs nos baixos Tapajós e Amazonas é realizada por LIMA AYRES (1992), HARRIS (2000), IORIS (2005) e ARAÚJO (2009). Para uma leitura sobre estes processos na Amazônia peruana, veja GOW (1991).

⁷⁸ Mesmo com a primeira missa sendo realizada nesse período, Dona Odila descreve que um dos primeiros padres a *parar* no local foi Frei Atomar, entre os anos de 1953 e 1954. Apesar disso, a fundação da primeira catequese só foi ocorrer em 1960, a partir das atuações de Frei Ricardo.

peessoas, como as celebrações para a padroeira local, “Nossa Senhora de Fátima”⁷⁹, no mês de maio. A construção do estabelecimento e, posteriormente, da igreja foram fundamentais para que algumas famílias optassem por sair do *centro* e *parar* mais próximas às *beiras* do rio e lago. Junto com o barracão, a partir das articulações de um taberneiro local com alguns catequistas visitantes, veio a escola. Em 1959, o senhor conseguiu convencer uma professora de Santarém, chamada Raimunda Marques, para ministrar aulas do ensino fundamental para as crianças. Porém, por não conseguir se adaptar à calmaria, decidiu realizar visitas periódicas, ministrando aula até o seu falecimento, por conta de uma tuberculose. Foi quando uma segunda professora, Raimunda “Cupaúba” Cardoso, em 1962, passou a cumprir a tarefa de alfabetização dos mais jovens.

Com a emergência desses estabelecimentos e a expansão ainda maior, ao longo dos anos, das áreas dominadas por fazendeiros na península entre o rio Amazonas e Arapiuns, muitas outras famílias decidiram se mudar e *parar* no *povoado*. Com isso, embora ainda tivesse uma quantidade significativa de famílias *paradas* em suas *colônias* no *centro*, houve um maior equilíbrio populacional com as *beiras*. Áreas novas de *mata bruta* foram sendo abertas, expandindo espacialmente o aglomerado de moradias e *caminhos*. Com esse aumento populacional e as festividades próximas às *beiras*, os próprios *encontros* com os botos tornaram-se mais comuns, oriundos também da *cidade dos encantados* no fundo do Arapiuns. Evidente em muitas histórias de outros coletivos da região, *botos cor-de-rosa* – ainda denominados de *marrom*, *vermelho*, *grande* ou *porrudão* –, apesar de não serem, em âmbito local, considerados *donos*, são seres *encantados* que conseguem transitar pelos *portais* existentes nas *pontas* do rio e lago *vestidos* como homens. Jovens sedutores, trajados de branco até as pernas e, corriqueiramente, trajando sapatos feitos de couro de arraia, os *botos cor-de-rosa* “tentam *namorar* com alguma mulher” durante as festas realizadas na região, com o intuito de seduzi-la à beira, para *cair* na água⁸⁰. Uma vez na água, dificilmente a pessoa atraída consegue retornar à terra. Se conseguem, muitas retornam fora de si. Quando estão em ambientes subaquáticos, *botos cor-de-rosa* são famosos por serem *famintos*, *malvados* e *traíçoeiros*, por conseguirem atrapalhar as práticas pesqueiras. Como Marilete, uma habilidosa pescadora anaense, me fala, “[O *boto cor-de-rosa*] Esse *grande*, *vermelho*. Eles

⁷⁹ No barracão, antes mesmo de finalizar a construção da igreja, sob influência dos catequistas, os habitantes dispuseram das imagens de São Sebastião, Santo Antônio e Nossa Senhora de Fátima. Com a igreja já construída, a maioria escolheu Nossa Senhora de Fátima como a padroeira local. Um dos motivos da escolha foi o próprio tamanho da imagem da santa, que se encaixava melhor com o tamanho do estabelecimento religioso.

⁸⁰ A figura do boto como um sujeito sedutor já foi inúmeras vezes representada na literatura, em danças, peças de festivais regionais e até mesmo no cinema (filme “Ele, o Boto”, 1987). Versões e declinações do sujeito continuam a ser narradas nas comunidades, algumas consideradas como algo que “aconteceu mesmo”, outras “só história”. Slater (2012) fornece um valioso cenário dessas narrativas, apresentando o quanto estão espalhadas por toda a região amazônica e demonstrando diferentes especificidades do boto: peixe, amuleto, amante, homem branco, encantado.

procuram comer o que tá preso na malhadeira”. Quando as malhadeiras estão dispostas no lago e os peixes se prendem, os botos “tentam roubar”, arrancando pedaços⁸¹, para serem levados aos seus *encantes* no fundo do rio.

Para as famílias que resolveram *baixar* do *centro* para a *beira*, as práticas pesqueiras se tornaram facilitadas, com relação a diminuição da distância aos corpos d’água. As *casas de farinha* e os quintais no *centro* começaram a se tornar extensões de moradias construídas e quintais próximos às *beiras*. Cultivos de fruteiras e hortaliças acabaram por ser realizados nos dois quintais. Os espaços de convívio da família conjugal (e suas diferentes variações) que *baixaram* do *centro*, passaram a abranger três ambientes fundamentais: a casa de dormida, a cozinha (feitas preponderantemente de palhas de curuá) e o quintal. Usualmente construídas em separado, a casa de dormida permitia uma exclusividade de uso, em contraposição com a cozinha, aberta para a recepção de visitas. Quando bem acolhidas, cafés, beijos e outras iguarias sempre eram servidas a estas visitas. No quintal agregado à moradia/cozinha, periodicamente havia a limpeza de *paus* e *juquiras se guiando*, através da utilização de foices, enxada e machado.

Assim como ocorria no quintal de Dona Sebastiana, exposto no capítulo 1, a diversidade era notável nesses espaços de cultivo, despertando uma preocupação diferente com relação às roças itinerantes, que seria o fato de precisar *re-temperar* a terra. A sedentarização proporcionada pelos quintais fazia com que as plantas cultivadas *se guiassem* em terras tratadas com carvão, muitas vezes oriundo dos *moquéns* ou das queimas da limpeza da área, como folhagens e galhos, que *apodreciam* (preocupações que serão aprofundadas no capítulo 4). Até os dias atuais a estratégia ainda é utilizada, principalmente para bananeiras, que são plantadas em buracos cavados. Técnica de cultivo denominada de *banana de fogo*,

⁸¹ Os botos cor-de-rosa se opõem drasticamente aos *tucuxis*, considerados *parceiros*. Outro tipo de boto, estes também são conhecidos como *botos-cinza* ou *botos pequenos*. A parceria ocorre, por conta da capacidade dos *tucuxis* de trazer cardumes de peixe para as *beiras* de rios e lagos, e, conseqüentemente, atraí-los para os pescadores. Diferentemente dos *botos cor-de-rosa*, estes “não mexem na malhadeira”, desviando e indo embora. Chiquinho me fala que quando se avista grandes quantidades de “*tucuxis* boiando, pode contar que é mapará ou outro peixe, que a turma aqui pega.” Essa dicotomia entre botos *cor-de-rosa* e *tucuxis* é tema da celebração anual, que já acontece há mais de 300 anos, denominada de Sairé, na vila de Alter do Chão, rio Tapajós (Santarém – PA). A partir da década de 1990, o histórico evento passou também a contar com um festival em sua programação, onde duas agremiações – o *Boto Rosa* e o *Boto Tucuxi* – disputam entre si, apresentando suas alegorias e coreografias. A representação dos dois botos é reproduzida tanto nas fantasias quanto nos carros alegóricos – num formato dicotômico similar ao do festival de Parintins, no Amazonas (AM). Sobre o Sairé e suas transformações, descrições mais aprofundadas podem ser observadas nos trabalhos de Carvalho (2016) e Boyer (2016). Partindo para outros âmbitos, a ambivalência dos botos já foi refletida de diferentes maneiras e apresenta-se nas experiências de diversos coletivos ao redor do mundo, desenhando figuras múltiplas. Nota-se, por exemplo, o estatuto ontológico destes animais outros-que-humanos entre populações como os Kwakiutl da costa norte-americana (GOLDMAN, 1975) e os Yup’ik do Alasca (FIENUP-RIORDAN, 1996), citados por Vasconcelos e Sússekind (2020:25). Para contextos euroamericanos (ou, poderíamos dizer, Modernos), vide as análises de Peace sobre o ecoturismo voltado para a observação de baleias (2020) e de Servais com relação a maneira como os ocidentais inclinam-se a representar os golfinhos (2020).

trata-se da queima de folhagens e galhos dentro do buraco, para trazer um *tempero* a terra antes do plantio da bananeira. Já com a árvore plantada, a depressão na terra possibilita com que as folhagens jogadas possam se acumular sem serem dispersas pelo vento. Ao *apodrecerem*, as folhagens colaboram para segurar a umidade nos períodos de estiagem, como no tempo do verão. Além disso, o próprio acúmulo de água é facilitado, por conta do desnível.

O conjunto de quintais emergidos próximos às *beiras* e os vegetais presentes colaboraram para construir novos **nichos**, propiciando a aproximação de diversas *caças*. Alguns habitantes narram que, vez ou outra, durante o período noturno, cachorros saíam disparados, por conta da presença de uma cotia ou tatu, atraídos pelas *fruteiras* em seus quintais. Assim como para as famílias que estavam *paradas* nas *colônias*, nos quintais próximos às *beiras* as palmeiras de curuá também estavam presentes, fornecendo palhas para a manutenção dos estabelecimentos. *Paus* de itaúba eram manejados para *se guiarem* nas adjacências das áreas abertas, como nas *capoeiras*, domínios paisagísticos que começaram a se tornar mais presentes entre as moradias/cozinhas e quintais.

As dimensões das áreas pertencentes a uma família, geralmente, variavam de acordo com a abrangência social e a quantidade de cognatos próximos, distribuídos em moradias e outros estabelecimentos de variados portes, que lhes permitissem assegurar um determinado território. Não somente a dimensão de uma moradia referência, mas o número de moradias distribuídas no entorno formava um sítio habitacional. O tamanho destes sítios demonstrava o respeito e prestígio de uma pessoa, que era referência no povoado. Depois de resolverem se mudar e parar próximo à *beira*, a moradia do pai de Dona Cleusa, Seu Revério, onde hoje a senhora reside sozinha, tornou-se um desses locais de referência, onde constantemente havia reuniões de parentes e amigos. Como um incremento agregador, Dona Cleusa **ancora** a sua **memória** em uma laranjeira plantada por seu pai no quintal, que fornecia uma quantidade muito significativa de frutos, quando comparada com outros exemplares daquela época. Os *paneiros* (cestos) cheios de laranja demonstravam não apenas a capacidade de atração da fruteira, mas tornavam-se *paragens* de muitas pessoas na cozinha de Seu Revério. Os interesses das laranjeiras se misturavam com as de Seu Revério produzindo **nichos** no quintal do anaense, enquanto a *fruteira* atraía diversos sujeitos humanos e outros-que-humanos para *parar* no seu entorno.

Entre os Achuar, na Amazônia equatoriana, Descola (1986) demonstra que os chefes da casa (pessoas de referência), que erguem a casa principal e em torno da qual as demais são construídas, são aqueles que geralmente oferecem ao conjunto aquilo que o autor chamou de “coerência social e material” (1986: 157). Ainda no contexto de seus interlocutores, o antropólogo francês afirma que os sítios habitacionais não se tratam dos

apêndices de um território socialmente estabelecido e geograficamente definido, que se perpetua em seus limites geração após geração, mas seriam os centros periodicamente remodelados de uma rede de percursos que lhe abrem ao ambiente circundante. Atualmente em Anã, embora a grande maioria das conformações das demais moradias se mantenha nas proximidades de uma moradia de referência – o que foi denominado por Harris como **aglomerados de casas (clusters of houses)**⁸² –, há muitas exceções. Há parentes próximos *parados*, com seus quintais e moradias, em localidades dispersas. Isso se dá não apenas por uma questão de comodidade, variável de família para família⁸³, mas também de discussões e acordos firmados coletivamente nas reuniões da Associação local, referente à disponibilidade de áreas na comunidade. Mesmo assim, é comum observar casais jovens possuírem moradia em uma determinada localidade, mas realizarem visitas constantes ou passarem o dia na moradia dos progenitores do marido ou da esposa. É o que parece ocorrer com Seu Maguito e Dona Rosa, pois não apenas são considerados muito queridos, mas a cozinha do casal demonstra ser o ponto de encontro de parentes e amigos locais e *de fora* (de outras regiões do Arapiuns ou de Santarém). Ou, ainda, como descreve Dona Rosa, “aqui [na cozinha] *para* muita gente todos os dias. Vem conversar, pedir conselho, comer... Mas é bom, porque a gente se informa de tudo”. Além disso, o quintal da senhora traz um efeito similar ao que ocorria com o de Seu Revério, já que muitas crianças são atraídas pelas suas *fruteiras*, principalmente pelos seus jambeiros, pitombeiras e a sua enorme mangueira.

Mesmo com certas delimitações formais, as áreas das *colônias* no *centro* e das moradias e quintais próximos à *beira* parecem figurar como misturas de compreensões coletivas e individuais, já que espaços ocupacionais são tipicamente designados pela relação entre um domínio paisagístico e o nome de uma pessoa de referência no contexto de enunciação, como a *beira* (ou, também, o *porto*) do Mingo – ou seja, o acesso ao rio Arapiuns próximo a moradia do cunhado de Dona Rosa; a *capoeira da Dona Olivete* – isto é, a capoeira do entorno do quintal da senhora. Todavia, é sempre interessante lembrar que as próprias plantas e os *encantados* são tomados como referência para determinados domínios paisagísticos, como é o caso do *igarapé do Jarazal*, *Lago de Anã* – no passado, denominado de o *Lago de Moanã* – e a *baixa do Inferno*, um grande desnível próximo ao aglomerado maior de moradias de Anã, no qual o *Pretinho* (ou o *Pretinho da baixa*) usualmente se localiza.

⁸² A complementaridade entre a casa/cozinha referência e os aglomerados de casas/cozinhas do entorno foi estudado por Harris (1998, 2000) junto a algumas comunidades situadas na região entre o baixo rio Parú e o Amazonas (município de Óbidos). O autor denominou como **clusters of houses**, já que os aglomerados conseguiam integrar arranjos familiares mais abrangentes.

⁸³ Como Dona Cleusa me falou algumas vezes, há casos de brigas e incompatibilidades nesses aglomerados, fazendo com que habitantes se sintam à vontade para mudar e *parar* em outra área ou, até mesmo, mudar de comunidade. Para estes tipos de eventualidades, Harris (1998, 2000) denominou como processos de fissão.

Enquanto as *baixas* com igarapés têm *Sucurijus* como *donos* responsáveis, nas *baixas* sem a existência de um curso d'água são os *Pretinhos* que marcam presença. Através do *campo da natureza* adjacente à localização atual da comunidade, consegue-se chegar na *baixa do Inferno* (entre Anã e a comunidade da Raposa, mais acima do Arapiuns), cuja alcunha se dá por conta da escuridão e do silêncio proporcionados durante o período noturno. Bem como ocorre nas *capoeiras* e *mata bruta*, tanto para esse desnível como para outros, o trânsito deve ser realizado com calma e cautela. Importunar algum *Pretinho* é ter a certeza de que uma pessoa ou um grupo irá receber agressões físicas como represálias. Se as *fruteiras* conseguem atrair diversos seres para o seu entorno, *Pretinhos* também se sentem agradados *parando* nelas. Quando há a presença de *fruteiras* na baixa, normalmente gostam de ficar em seus galhos, algo que ocorria com um grande tamarineiro existente na *baixa do Inferno*. Também tratado como um ser *assombrado*, assim como *Jurupari*, as represálias do *Pretinho* ocorriam principalmente em períodos noturnos, quando uma pessoa ou um grupo estava passando por uma *baixa*, fazendo muito barulho. Rosinha me fala que quem normalmente recebia as represálias “era quem estava de *porre*”, retornando de alguma festa. Caminhar embriagado pelos domínios dos *Pretinhos* era considerado um descuido. Dependendo do grupo e do nível de álcool no sangue, gritos, conversas em tons altos e brincadeiras jocosas eram realizadas sem muitas responsabilidades. Comportamentos inadequados que enfureciam os *Pretinhos*, já que entendiam como provocações e afrontas.

“Diz que é um homem baixo bem negro. Tinha gente que não conseguia enxergar ele no escuro. Só sentia os tapas [risos]. E era muito tapa. Chega o caboclo não aguentava e caía no chão. Sobrava até para o cavalo dele. E quando tinha um grupo, tudo levava. Levavam tudinho. E era forte. *Porre* mesmo, esse sim levava. Porque fazia barulho demais, ficavam se provocando... Diz que até hoje... Bem menos, mas até hoje. Só pode, porque tinha um vaqueiro do Zeca Silva [habitante do entorno da comunidade], que já morreu, que já levou [tapa]. Estava passando *porre* de cachaça... Uh! Mas levou muita porrada [risos]. Esses *Pretinhos* se sentem provocados” [Seu Bibiano]

Difícilmente ocorria, mas quando o tamarineiro estava carregado e caso alguém tivesse coragem o suficiente, a calma e a cautela também eram primordiais para a coleta dos frutos, mesmo em períodos diurnos, como forma de não despertar a ira do *encantado*.

Ainda na década de 1960, para além de uma maior distribuição populacional entre *centro* e *beira*, as articulações da Igreja Católica e a consequente introdução do termo *comunidade*, colaboraram para que os habitantes locais comesçassem a observar as áreas onde estavam *parados* de uma forma mais coletiva, como uma unidade. Estímulos regionais também propiciaram essa mudança de perfil, já que as ameaças, principalmente, de grandes empreendimentos madeireiros e fazendeiros, *explorando* e *invadindo* diversas áreas da região, tornaram-se frequentes. Aos poucos o termo *comunidade* tornou-se forma primordial para o entendimento político-espacial entre as populações do baixo Arapiuns (MAHALEM DE

LIMA, 2015:114), trazendo consigo transformações nas estruturas e organizações de cada assentamento. Bem como Latour (2012) levanta, não há formação de grupo sem antigrupos.

Comunidade de Anã e o aumento gradativo de invasores na região

Comparando as descrições locais com o trabalho de Ioris (2009:232) nota-se que, durante a década de 60, não apenas famílias de assentamentos do baixo Arapiuns começaram realizar deslocamentos do *centro* para a *beira*, mas também do baixo Tapajós. Demonstração de que as estratégias dos programas voltados às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) estavam trazendo alguns efeitos, pois a Igreja Católica mirava na presença de um estabelecimento religioso em cada *povoado*. A existência física de uma igreja tinha como planejamento ser um chamariz para reunir em seu entorno comércios, barracão e famílias dispersas, principalmente aquelas espalhadas em *terras pretas* cultivadas no *centro* e/ou ao longo dos rios (ARAÚJO, 2009; STOLL e FOLHES, 2014). O processo de efetivação gradual das CEBs, a princípio de caráter essencialmente religioso, colaborou para que esses núcleos domésticos pudessem incorporar o termo *comunidade*⁸⁴ no cotidiano. Por consequência, também possibilitou, enquanto grupos socialmente articulados, para que esses núcleos incorporassem gradativos ideais de *comunidade*, nos quais envolvessem instâncias político-administrativas e territoriais.

Todavia, a presença da igreja no povoado de Piquiá e as visitas periódicas de seus representantes acabaram por trazer mudanças, inclusive no próprio nome dado ao local. O piquiazeiro em que muitos anaenses **ancoravam as suas memórias**, mesmo depois de extinto, não tinha relações afetivas com quem era *de fora*. Foi quando um padre oriundo de Santarém, chamado Frei Marcos, ao visitar o local, sugeriu que, junto com o processo de consolidação do termo *comunidade*, fosse alterado também o seu nome⁸⁵. “O padre achou que era melhor mudar o nome, porque aquele piquiazeiro bonito, que a mamãe contava que tinha, desapareceu”, me descreve Rosinha. Depois de algumas discussões, primeiro sobre a

⁸⁴ A transição entre os termos *povoado* e *comunidade* também é registrada por Lima (1999:22), Leroy (1991) e IORIS (2000) entre diversos aglomerados espalhados pelos baixos Tapajós, Arapiuns e Amazonas.

⁸⁵ A figura de Frei Marcos foi também importante para outras localidades da margem esquerda do Tapajós. No início da década de 1960, onde hoje se situa a comunidade/aldeia Solimões do povo Kumaruara, além do padre ter incentivado o processo de organização e transição de *povoado* para *comunidade*, levando uma imagem de Nossa Senhora das Graças; colaborou tanto para a formação da primeira equipe catequista quando para a estruturação de uma escola com ensino de 1ª a 4ª série. Em 1963, a escola acabou sendo reconhecida pelo município com o nome de Nossa Senhora das Graças. Até então, a professora que ali frequentava era paga pelo próprio Frei Marcos, mas, com o reconhecimento, passou a ser paga pelo Vereador César Sarmento. Apenas em março de 2009, através de uma assembleia realizada com a presença e apoio do Frei Florêncio Vaz, antropólogo e professor da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em frente à praça da igreja de Nossa Senhora das Graças, foi aprovada uma moção para que os habitantes se auto identificassem como do povo Kumaruara, elegendo também os caciques e pajés da aldeia/comunidade (THE NATURE CONSERVANCY, 2021:73).

controversa mudança de nome e depois para escolher qual o seria, a importante voz de Dona Sebastiana designou que o local deveria, então, tomar como referência aquele que foi o *verdadeiro dono* do lago e das terras onde pisavam. Dessa forma, foi acordado que fosse nomeado com a metade final do nome Moanã, assim sendo, Anã.

Retomarei as implicações dessas mudanças em escala local, mas, apenas contextualizando, ao longo da década de 1970, a consolidação do termo *comunidade* entre muitos habitantes do baixo Arapiuns, Tapajós e Amazonas tornou-se um fio condutor importante de representação e organização sociopolítica de muitas áreas, frente ao Estado. Algo que ocorreu concomitante ao momento em que interesses vinculados à *exploração* madeireira legal e ilegal começaram a se instalar na região, consequentes, principalmente, do Plano de Integração Nacional (PIN), criado pelo Decreto de 16/06/1970. Assim, enquanto ocorriam mudanças locais, que se desdobraram na transição de *povoado de Piquiá* para *comunidade de Anã*, um conjunto de processos jurídico-fundiários estava se desvelando na região, proclamado de “segunda colonização da Amazônia” (NUGENT, 1993). Sob a lógica do Estado, toda a ampla região geográfica compreendida entre os baixos Arapiuns, Tapajós e Amazonas, por ter sido considerada de baixa densidade populacional, passou a ser caracterizada como um vasto “vazio demográfico”. Com isso, ao levar em conta a confecção de rodovias como a Transamazônica (BR-230) e a Cuiabá-Santarém (BR-163), o Ministério do Transporte passou a lotear grande parte das áreas da região para fins econômicos, o que tornariam a compor a “espinha dorsal de um vigoroso plano de colonização” (MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES, 1970:15) – como afirmou o militar e político Mario David Andreazza, ministro dos transportes na época. Conforme documento oficial do Ministério dos Transportes:

“Nesse extenso território, o homem continua a ser o grande ausente. A densidade demográfica supera de pouco a cifra de um habitante por quilômetro quadrado, representando o maior vazio demográfico do mundo fora as regiões polares. (...) O gigantismo da Natureza local parece conduzir frequentemente por um processo atávico de medo, a generalizações em sempre válidas quanto às dificuldades – senão impossibilidade – de efetiva destinação econômica da Amazônia (1970:9-10). “As rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém, implantadas através de regiões virgens amplamente favoráveis à agricultura, à pecuária e à mineração, constituirão a espinha dorsal de vigoroso plano de colonização que o Governo brasileiro vai executar na Amazônia, com o aproveitamento preferencial de excedentes demográficos do Nordeste” (IBIDEM:15 ap. MAHALEM DE LIMA, 2015:112)⁸⁶.

⁸⁶ Na edição 24447 do jornal Correio da Manhã (CORREIO DA MANHÃ, 1972), localizado no Rio de Janeiro, há uma grande manchete do então ministro dos transportes exaltando os trechos rodoviários inaugurados, constados no PIN. A reportagem coloca a BR-163 como um eixo importante para integrar e desenvolver a “parte ocidental do país, sobretudo, a região amazônica”. Com retóricas corriqueiras da ditadura militar, voltadas a um certo tipo de patriotismo, o jornal ainda descreve: “[...] vemos uma BR-163, já sendo asfaltada entre Dourados, ao sul do Mato Grosso e Cuiabá [...]; vemos uma ligação do porte da Cuiabá-Santarém, obra do Programa de Integração Nacional, também confiada à comprovada capacidade técnica e ao inexcedível entusiasmo e patriotismo da engenharia

Por meio de decreto, o PIN transformou toda a área em um perímetro de 100 km do desenho das rodovias federais, delineadas pelo governo militar para a Amazônia Legal, em assentamentos a serem ministrados pelo então recém estabelecido Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária (INCRA)⁸⁷. Devido à localização do desenho da Cuiabá-Santarém (BR-163), grande parte das áreas próximas às beiras do Arapiuns e baixo Tapajós foram prontamente passadas a este modelo fundiário, deixando de fora apenas duas regiões: a das cabeceiras do Arapiuns (Maró e Aruã), localizada acima do perímetro de 100 km da rodovia, que foi cedida ao Instituto de Terras do Pará (ITERPA) e designada, em sua maioria, a permutações com fazendeiros desapropriados pela criação do Parque Indígena do Xingú; e uma área de 600 mil hectares localizada ao longo da margem esquerda da BR-163 e margem direita do rio Tapajós, sugerida como um projeto piloto, coordenado pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF, antecessor ao IBAMA/ICMBio), focado especificamente na extração científica e empresarial da madeira, o que visava a retirada de eventuais habitantes (cerca de 18 comunidades)⁸⁸.

As duas empresas privadas (e seus consorciados), que tinham conseguido a autorização para usufruir da recém criada FLONA Tapajós – Santa Isabel Agroflorestal Ltda. e Amazonex Exportadora Ltda., ao longo dos anos 1976 e 1977 –, obtiveram também uma concessão de risco para explorar, ao modo de uma sesmaria, “a margem esquerda do Tapajós numa extensão de cerca de 60 km de frente, de Cametá, no município de Aveiros, até o rio Arapiuns” (LEROY, 1991:41), recebendo anuência para se utilizar da eventual mão-de-obra ali existente. Por sua vez, toda a região da península entre o Arapiuns e o Amazonas (contando com o Lago Grande do Curuaí), localizada dentro do raio dos 100 km em relação à BR-163, foi incorporada pela recém-criada Gleba Lago Grande de Vila Franca ou Curuaí. O plano de exploração se focou na ampliação de fazendas de gado bovino, localizadas ao longo da várzea do rio Amazonas e Lago Grande do Curuaí, fazendo das margens do rio Arapiuns uma zona de fundos adicional a estes empreendimentos. Nesta conjuntura, ao passo que o IBDF sugeria a retirada dos habitantes da FLONA Tapajós, as empresas que

militar” (IBIDEM:7). O PIN almejava que a rodovia pudesse ainda prosseguir de Santarém até a fronteira com o Suriname, onde estaria “fadada a desempenhar transcendental papel histórico, político e econômico no Brasil” (IBIDEM:7).

⁸⁷ O INCRA foi instituído através do Decreto-Lei 1110 de 09/07/1970. O plano de destinação pelo Decreto-Lei No 1.164, de 01/04/1971 (tardamente revogado pelo Decreto-Lei no 2.375, de 24.11.1987). O Processo de Discriminação das Terras foi principiado a partir da lei no 6.383, de 07/12/1976, em um empenho que visava englobar e sistematizar a gama de processos administrativos executados no passado.

⁸⁸ Simultaneamente, foi criada a FLONA Tapajós no município de Itaituba, com o mesmo intuito de guarnecer o projeto de colonização dos entornos das rodovias, e o Parque Nacional da Amazônia, com uma extensão de um milhão de hectares. Ambos foram criados por Decreto em 19/02/1974 (LEROY, 1991:41). Outras descrições sobre o processo de criação da FLONA Tapajós podem ser constatadas em Ioris (2005).

obtiveram estas áreas do Estado passaram a entender as comunidades que ali habitavam como inquilinos de seus empreendimentos, que precisariam pagar sua permanência no formato de trabalho. A Figura 13, embora seja um mapa confeccionado com dados atuais da região, expõe o traçado da BR-163, a localização da FLONA Tapajós e da *comunidade de Anã*.

Estes projetos, centralizados no eixo da Transamazônica e suas margens, complementaram e intensificaram o processo de inserção de colonos na região compreendida como Planalto Santareno, começado entre os anos de 1940 e 1950, e aquela que passou a ser compreendida como Eixo Forte (área que liga a zona urbana de Santarém com Alter do Chão). Dessa forma, com a introdução facilitada pelo Estado de grandes empreendimentos madeireiros e pastoris durante os anos 1970, não apenas colaborou para uma expansão cada vez maior dos pensamentos e tratamentos das áreas compostas por vegetação nativa *se guiando* como objetos unicamente de *exploração*; mas também permitiu que os processos jurídico-fundiários do PIN colocassem as comunidades, ali já presentes próximas às *beiras* do rio, em posição marginalizada em relação aos projetos de colonização previstos para os eixos das rodovias federais.

Embora muitas famílias estivessem *paradas* em determinadas localidades próximas às *beiras* do Arapiuns e Tapajós, não possuíam título definitivo, com possibilidades de perder as suas terras, de acordo com os interesses de terceiros ou, como indica Dona Odila, por *invasores* (fazendeiros, madeireiros etc.), já que, na verdade, as áreas nunca foram ou formaram, de fato, um “vazio demográfico”, como era declarado pelo próprio Estado. Algumas dessas famílias até tinham alguns *papéis* de posse de suas terras, mas, em geral, uma documentação incompleta (MEDAETS, 2020:34). Além disso, como as práticas de transmissão de terras seguiam padrões corriqueiros de herança, em que alguns ou todos os filhos recebiam parcelas, não haviam regras muito bem consolidadas que definiam quem seriam os herdeiros. Variados pontos relativamente opacos vinham a ser levados em consideração para a constituição da decisão dos pais, como, por exemplo, a presença do filho ou filha junto a eles e sua participação nas práticas de cultivo, cuidando atenciosamente das plantas nas roças e quintais; e os conflitos intrafamiliares – processos que ainda podem ser notados em algumas localidades indígenas e não indígenas do Tapajós e Arapiuns (STOLL, 2014:164; STOLL e FOLHES, 2013)⁸⁹.

⁸⁹ Situações conflitivas e de poucas definições de regras de sucessão também podem ser observados nos trabalhos de Deborah Lima (LIMA AYRES, 1992; LIMA, 2004), entre os ribeirinhos do médio Solimões.

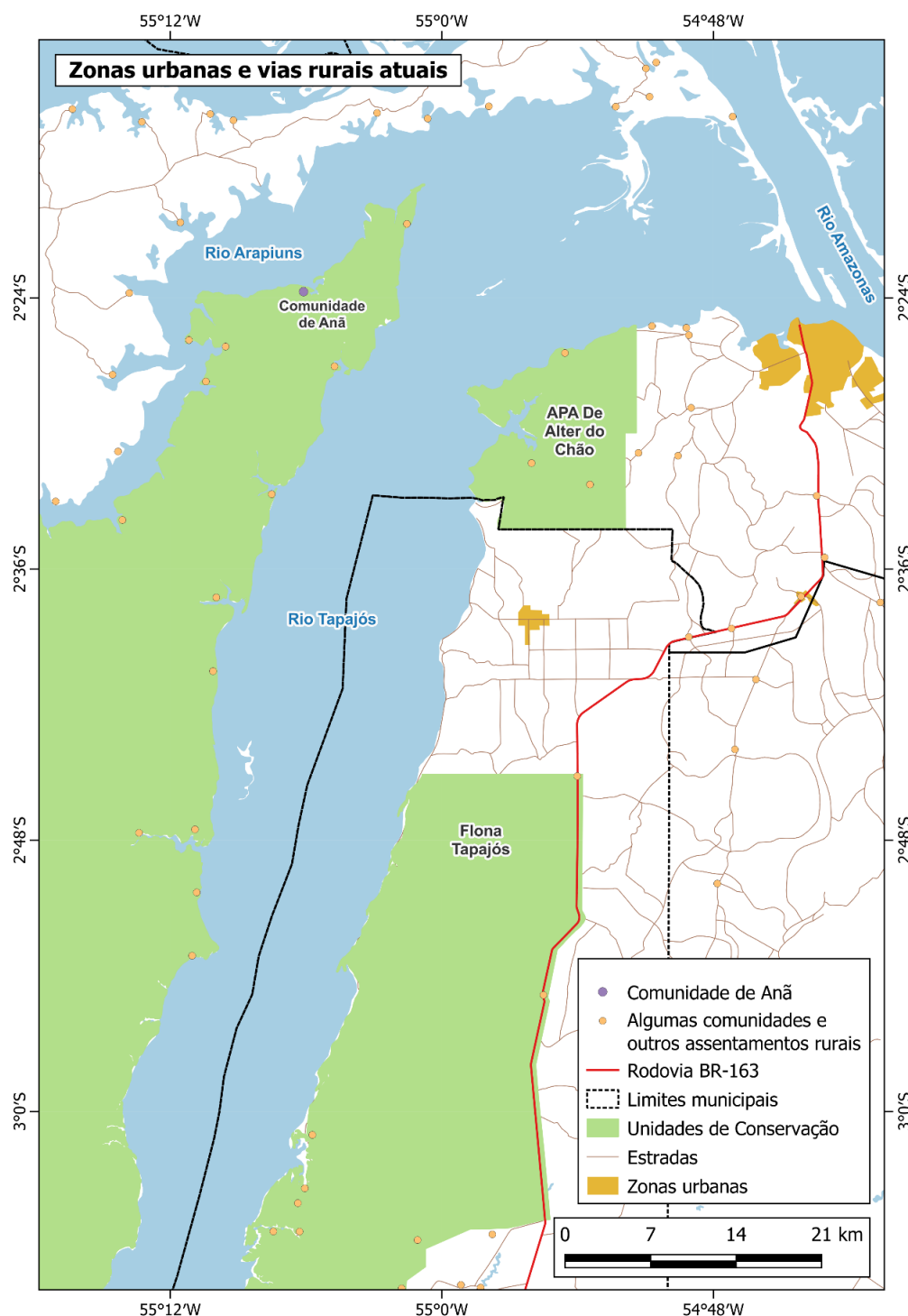


Figura 13 - Rodovia BR-163 saindo da zona urbana de Santarém e margeando a FLONA Tapajós. Detalhe para a malha atual de vias no entorno da rodovia. (Mapa de desenvolvimento próprio no QuantumGIS, com dados do IBGE atualizados em 2021).

A lógica capitalista e colonial dos *invasores* em agir na região apenas por interesses particulares, sem visar, na verdade, algum benefício para as comunidades já existentes, foi consolidando ao longo dos anos uma perspectiva significativamente negativa, em âmbito local, para o próprio sentido de *explorar*. Diante dos interesses dos *invasores* em atender determinadas demandas do mercado nacional e internacional, é importante frisar que não

pretendo me aprofundar nos fundamentos das relações coloniais e capitalistas, mas sim nos efeitos materiais e especulativos desses acúmulos de capital em âmbito local. Ou seja, seguindo as concepções de Pignarre e Stengers (2007) através de Vanzolini (2018), como um etólogo, considero mais importante aqui “reconhecer a besta pelo que ela pode fazer” (IBIDEM:334). Escutando algumas narrativas dos anaenses, *explorar* emerge muitas vezes em seu sentido destrutivo e subalternizante de vidas humanas, plantas e animais outros-que-humanos. “*Exploraram* demais essa região aí para cima do Arapiuns. Tinha lugar que virava pasto, tinha lugar que vendia madeira... *Invadiram* demais aí desse outro lado [margem esquerda] e para cima [cabeceiras do Arapiuns]”, me descreve Dona Odila. Em outra situação, enquanto estava conversando com Seu Zeca sobre a poluição dos cursos d’água no Pará, por conta dos garimpos existentes, o senhor me descreveu: “É muita *exploração*, por isso que dá essas coisas. Fica tudo sujo. Você não viu lá em Minas Gerais, que quebrou aquela barragem? E a quantidade de gente e animal que morreu⁹⁰?” De acordo com as perspectivas dos *invasores*, árvores de interesse madeireiro já eram consideradas produtos antes mesmo de compreender suas vidas e os seus longos processos de *se guiar*. Eram já objetos de *exploração* em massa sob autorização do Estado, ao invés de sujeitos viventes que *se guiavam*, através das partes de muitos sujeitos (vide o tempero da *terra preta*, capítulo 1), e que conseguiam atrair e relacionar afetivamente, construindo **nichos**, muitos sob responsabilidade de Curupira.

Mesmo que os planos da dita “segunda colonização” não tenham considerado os direitos das *comunidades* existentes, as destinações das vastas áreas próximas das *beiras* do Arapiuns e Tapajós a grandes empreendimentos *invasores* (Santa Isabel Agroflorestal Ltda. e Amazonex Exportadora Ltda.) fizeram com que desempenhassem um papel de amortecimento, restringindo as entradas massivas de outros colonos *invasores* para *explorar*. Os empreendimentos fizeram com que, por conseguinte, se limitasse um intenso crescimento populacional, que pudesse tornar as populações das *comunidades* ali existentes demograficamente minoritárias. Além disso, a própria consolidação do Eixo-Forte e do Planalto Santareno colaborou para que antigos colonos, acomodados próximos às *beiras* dos dois rios, no decorrer de ciclos econômicos passados (como o da borracha), se realocassem para o eixo das rodovias e cidades, colaborando ainda mais para firmar a posição de parcial marginalidade e isolamento destas áreas. Foi neste contexto que alguns conseguiram conduzir o desenvolvimento do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém,

⁹⁰ Seu Zeca se refere ao crime ambiental envolvendo a mineradora da Vale e a quebra de uma barragem de rejeitos em Brumadinho – MG. De acordo com algumas fontes, o crime ocasionou a morte de pelo menos 264 pessoas (CICLOVIVO, 2022), sem falar na destruição do rio Paraopeba, cerca de 134 hectares de florestas Mata Atlântica e 70,65 hectares de Áreas de Preservação Permanente (APP) (IBAMA, 2019).

estimulando os processos de ampliação das delegacias sindicais, em conjunto com setores da Igreja Católica ligados ao movimento pela criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) – determinantes para as caracterizações das *comunidades* nos baixos Arapiuns, Tapajós e Amazonas, emergindo através das resistências.

Mesmo diante das problemáticas das *explorações* impostas pelo Estado e os grandes empreendimentos *invasores*, com relação aos direitos às terras de muitas famílias *paradas* em certas localidades da região, ao serem consideradas *comunidades*, Anã e vários outros assentamentos (MAHALEM DE LIMA, 2015:114) passaram a dispor de gestão estruturada periodicamente escolhida por meio do voto. Com isso, posições como as de *presidente* e *vice-presidente* emergiram – compreendidas atualmente por alguns anaenses como aqueles que “estão na frente da comunidade”, a liderança comunitária formal –, juntamente com as de tesoureiro, responsável pelas finanças. Habitantes que receberam instruções dos padres e se tornaram catequistas ficaram encarregados das conduções dos cultos na igreja. Já os professores, que passaram a ser vinculados ao Movimento de Educação de Base (MEB)⁹¹, cumpriam a tarefa de letramento dos mais jovens.

Um dos primeiros habitantes a ocupar o cargo de *presidente* foi o pai de Dona Cleusa. Seu Revério ministrava, discutia e executava um conjunto de direitos comuns de moradias e usos comunais sobre determinada extensão de terra, bem como das formas associativas e representativas, conferindo aos seus membros autonomia sobre as decisões internas e sobre um espaço territorial. Nota-se nos dias atuais, por exemplo, que os anaenses utilizam o termo *comunidade* normalmente com o pronome possessivo, como na expressão “nossa comunidade”, demonstrando um perfil de coletividade, ao participarem das tomadas de decisão em reuniões periódicas. Dessa forma, para além da auto denominação de *anaenses*, ao se sentirem responsáveis pelas diretrizes locais, também passaram a ser denominados de *comunitários* (WAWZYNIAK, 2008:67)⁹². Ainda uma pessoa jovem na época, pergunto se Dona Cleusa lembrava dos momentos em que seu pai foi *presidente*:

⁹¹ O MEB, criado pelo Decreto nº 50.370, de 21 de março de 1961, deveria executar um plano quinquenal (1961-1965), que previa inicialmente 15 mil escolas radiofônicas, e deveria expandir-se nos anos subsequentes. Para cumprimento do decreto, foi assinado no mesmo dia um convênio entre o Ministério da Educação e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

⁹² Segundo estudos de Neves (2005; 2008; 2009) sobre diversas localidades na Amazônia, o termo *comunidade* é muito usado na apresentação e representação de ribeirinhos para denotar uma noção de pertencimento a um território. Algo similar também ocorre com relação aos rios, utilizados para demarcar um sentido de vínculo como: morador do rio Arapiuns, do rio Tapajós, do rio Mentai, do rio Maró. É habitual a correspondência de ribeirinhos com um território, “unidade político-administrativa e cooperativa, cujo pertencimento assegura inúmeras formas de legitimidade às suas ações” (NEVES, 2005:103). De acordo com a autora, muitos ribeirinhos “se apresentam como agentes sociais numa ou a partir de uma comunidade delimitada” (NEVES, 2005:103). Atualmente, na RESEX Tapajós-Arapiuns é corriqueiro a utilização da expressão ‘comunidade do rio...’ como maneira de localização, correspondente à comunidade situada à margem do rio.

“Meu pai não sabia ler nada, mas era um bom *presidente*. Ele era aquela pessoa que as coisas que ele fazia tinha que ser tudo certinho. Tudo, tudo, tudo certinho. E ele era uma pessoa alegre, né? Aí quando era tempo que limpar aí. Para cá não tinha nada [se referindo as áreas abertas mais recentes para a construção de moradias]. Só tinha aquele pedacinho perto da praça da igreja mesmo. A gente ia para lá ficar brincando de roda de noite. Ia um monte de criança. Ficava até as 10 horas da noite, ainda mais quando o luar é grande, né? Aí depois foi no tempo que os meninos foram crescendo e aí teve um tempo que uns grupo de jovens... O Zeca, ele era o presidente do grupo. Aí eles furaram essa *rua* aqui, olha. Essa *rua*, que ia direto. Eles furaram aí. Furaram lá perto. Eu sei que eles roçaram tudo isso por aqui. Isso daqui era só um rabo-de-camaleão, com uma *juquirá* que tinha espinho. E eles roçaram tudinho. E era só tucumanzal. Era só *espinharal* de *terra preta*. Mas era horrível. Mas eles roçaram tudinho”.

Com o aumento populacional de anaenses próximos à beira e a necessidade de abrir novas áreas de *mata bruta*, *ruas* foram criadas através da dedicação do recém grupo de jovens criado. Seu Zeca, irmão de Dona Rosa, que futuramente, quando adulto, se tornaria *presidente* da *comunidade*, participou da abertura. O senhor afirma que houve uma série de dificuldades com os *espinharais* das áreas de *terra preta*. Rabos-de-camaleão, trepadeiras contendo espinhos densos ao longo dos ramos, e tucumazeiros eram os mais agravantes. Através dos seus processos de *se guiar*, os **nichos** construídos pelas presenças e atuações dos tucumazeiros, não apenas colaboravam para atrair *caças*, por conta de seus frutos, mas em algumas oportunidades, suas bases podiam estar repletas de formigas-de-fogo, onde construíam os seus *ninhos* (ou *formigueiros*). Por consequência, no processo de abertura de áreas e criação de *ruas*, constantemente essas formigas ficavam *assanhadas* (ou estressadas), ao sentirem pessoas próximas pisoteando seus ninhos. Atacavam coletivamente com *ferradas* doloridas, seguidas de coceiras, vermelhidão e, em alguns casos, bolhas de alergia⁹³.

Até os dias atuais, a caracterização de *rua* – os caminhos dentro da comunidade – parece seguir um modelo urbano de denominação e organização dos espaços coletivos, já que se diferem dos *ramais* e dos *caminhos*, que conduzem e se espalham pelo *centro*. Diria que essas caracterizações se deram à medida em que os próprios anaenses começaram a ter maiores acessos às *cidades*⁹⁴. Embarcações a motor aos poucos começaram a invadir as águas do Arapiuns, facilitando não apenas o tráfego e o intercâmbio para outras localidades do curso d'água, mas entre o urbano (cidades/áreas *fora* do Arapiuns) e o rural (sítios/áreas *dentro* do Arapiuns). Se observamos no capítulo 1 que plantas já eram trocadas e comercializadas com alguma frequência entre habitantes de outras localidades (vide também

⁹³ Há também uma variedade de formiga-de-fogo-preta que não é tão agressiva e não tem uma *ferrada* tão dolorida, se comparada com a das vermelhas.

⁹⁴ Os nomes das *ruas* são normalmente relacionados a algum *antepassado* importante ou alguma área da *comunidade*. Por exemplo, se a via que margeia a praia é denominada de Rua Arapiuns, por ser a mais próxima do rio, já a sua paralela, subindo um pouco mais o relevo, recebe o nome da Rua Ivo Godinho (antepassado citado no capítulo 1). As ruas Geraldo Pinto, Manoel Cardoso, Pedro Godinho – travessas da Ivo Godinho e Arapiuns – e Maria do Carmo já se remetem aos antepassados locais, que ficaram *parados* por muitos anos nas proximidades dessas vias.

nas habilidades de Merandolino em ir para regiões longínquas), as embarcações a motor intensificaram esses processos, já que é corriqueiro escutar pessoas abordando sobre *marcas* (ou variedades) de maniveiras nos roçados (capítulo 3) e exemplares vegetais nos quintais (capítulo 4) obtidas em outras comunidades do Arapiuns, Tapajós e Amazonas ou em meios urbanos.

Diferenciação, mas ao mesmo instante continuidade, parecem dispor das ideias de *cidade* e *sítio* para os anaenses. Ao mesmo tempo em que há práticas, sentimentos e adversidades que demarcam características próprias de Anã – como as caçadas, os cultivos nos roçados e quintais, as criações de galinha, porco e gado, a *calmaria* local e as raras assistências do Estado com relação aos serviços básicos –; são frequentes os deslocamentos de habitantes às *cidades*, para irem aos mercados e bancos, usufruírem de alguns serviços públicos (principalmente de saúde), comercializarem “produtos da mata” – sementes, folhas, *leites* e *óleos* –, trocarem cultivares e visitarem parentes e amigos. Deslocamentos que trazem novas histórias e afetações. O próprio senso de organização da comunidade demonstra alguns desfoques entre o urbano e o rural⁹⁵. Com as criações das *ruas* em Anã, aos poucos os *bairros* também foram se formando, até mesmo como uma forma de facilitar o gerenciamento e as tomadas de decisão locais, culminando na metáfora urbana: parte : *bairro* :: todo : *comunidade*. Ao conhecer Seu João Grilo, *vice-presidente* da Associação da comunidade do Maripá no rio Tapajós, enquanto o senhor realizava uma visita em Anã, devido às festividades da padroeira, ele me fala que em diversas comunidades da região é comum a divisão de suas áreas em bairros.

Baixada, Areião, Mangueirão, Curuá e Sossego são os nomes dos bairros de Anã, sendo que cada alcunha dada foi por conta de alguma peculiaridade paisagística. Curuá e Mangueirão trazem um sentido muito similar àquele dado, no *tempo dos antigos*, de Piquiá.

⁹⁵ De acordo com as projeções estatísticas de alguns pesquisadores do INPE (AMARAL et al., 2013; DAL’ASTA; AMARAL e MONTEIRO, 2014), nas últimas quatro décadas, regiões da Amazônia brasileira apresentaram intensas dinâmicas populacionais, especialmente nas áreas urbanas. O grau de urbanização da Região Norte passou de 42,6% em 1970, para 51,8% em 1980 e 57,8%, em 1991. Estes dados somados a outros fatores levaram Becker (1995, 1998) à propor o termo **floresta urbanizada** para reforçar a necessidade de uma reflexão sobre os processos de construção do urbano em um ambiente em transformação, que, em 2010, já apresentava 72,6% da população total residindo em áreas caracterizadas como urbanas (IBGE, 2010). Ao realizarem os seus trabalhos em diversas comunidades dos rios Tapajós e Arapiuns, Amaral (2013) e Dal’Asta (2014) levantam que o termo pode justamente demonstrar estes processos de desfoque e enfoque entre o que é categorizado “urbano” e “rural”. Assim como nas narrativas históricas anaenses, as pesquisadoras refletem que as relações com a rede de rios e as maiores conectividades e mobilidades ao longo dos anos com as embarcações a motor acabaram por desenvolver e potencializar relações específicas entre localidades nas margens dos cursos d’água, mas que, em determinados âmbitos, se misturam aos meios urbanos, como Santarém. Ou seja, nas análises das autoras seria importante questionar, reorganizar e reestruturar designações que antes eram dadas como típicas do campo ou da cidade, e, por sua vez do rural e do urbano, com o intuito de produzir novas perspectivas, maiores indefinições e desafios para as definições dos contornos normativos, geográficos e teóricos dessas categorias.

Como já se pressupõe, Manguirão se dá devido à uma enorme mangueira disposta em uma das partes aglomeradas da comunidade, plantada pelos *antepassados* de alguns. A cada ano, a *fruteira* fornece uma quantidade significativa de frutos. Passou a ser ponto de encontro de muitos habitantes, o que colaborou para alguns construírem bancos de madeira em sua base (Figura 14). Por participar de muitas reuniões locais, compostas de conversas sérias ou descontraídas, enquanto alguns anaenses apreciam os seus frutos, evidentemente, muitas memórias locais são evocadas através da árvore (ALENCAR, 2007 e 2013; WOORTMANN, 1998).



Figura 14 - Anaense sentado debaixo da mangueira que marca o bairro do Manguirão. (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Já o bairro de Curuá se deu pela quantidade significativa da palmeira homônima presente no local, enquanto os habitantes abriam novas áreas para a construção de moradias, demonstrando também heranças de intervenções humanas *antigas*. Os nomes Baixada e Areião estão atrelados às questões topográficas e de qualidade do solo, respectivamente. O primeiro se trata da parte mais próxima da *beira* do Arapiuns e o segundo das adjacências arenosas do agora denominado *lago de Anã*. Por fim, Sossego se refere à paisagem sonora. Por estar localizado mais distante da parte mais aglomerada da comunidade, “é mais sossegado. Faz menos barulho”. Seu Maguito e Dona Rosa, por exemplo, depois de *baixarem* do *centro* para a *beira*, preferiram *parar* nessa parte da comunidade, por ser “mais tranquila”, o que colabora para apreciar “os sons dos bichos e da chuva”. Tais denominações dos bairros indicam claramente as fortes correspondências entre sujeitos humanos e outro-que-humanos, demonstrando engajamentos e exigências próprias com cada área da *comunidade*.

É preciso levantar que a própria adoção do termo *comunidade* em Anã e em outras localidades próximas, também tenha ganhado força justamente através das reivindicações dos habitantes por direitos a seus territórios, sendo uma forma de criar defesas contra a *exploração* dos empreendimentos invasores. A noção de *comunidade* emerge como uma resistência a forças que aparecem como *anticomunidades* (LATOURE, 2012). Nas décadas de 1980 e 1990, o ímpeto de se contrapor aos *invasores* e a *exploração* aumentou cada vez mais, quando muitas comunidades começaram a formar as suas *Associações*, para discutir pautas locais e regionais, e a se envolver com os sindicatos formados, setores ambientais do Estado e organizações não-governamentais (ONG's), o que trouxe aos anaenses e às plantas a temática da *conservação*. O senso de coletividade também fez com que anaenses entrassem em um acordo justamente para formalizar o nome da comunidade perante as demandas ao Estado e facilitar as discussões com outras comunidades. Em 1982, em uma das reuniões locais foi oficializado e padronizado apenas como “Anã”.

Se ocorreram mudanças significativas nas estruturas e organizações, por conta das características introduzidas e transformadas da concepção de *comunidade* e das mobilizações e indignações dos seus habitantes, muitos dos operadores locais, como os *encantados*, considerados *verdadeiros donos*, passaram a dividir espaços com as temáticas regionais discutidas pelo Estado, ONG's, sindicatos e igrejas, trazendo também, por consequência, outras composições cosmológicas e nas próprias compreensões sobre as plantas cultivadas por anaenses ou *guiadas* por conta própria. Com o avanço do protestantismo na região, as igrejas se diversificaram localmente, trazendo outras vertentes religiosas. Considero que seja importante entender como alguns desses sujeitos, tais como Curupira, Deus e servidores de órgãos ambientais do Estado e de Ong's operam nas dinâmicas espaciais que orientam as práticas agrícolas em Anã. Essa é uma forma até mesmo de entender, nos capítulos que se seguem, como atualmente os anaenses traduzem as perspectivas das plantas em suas atividades de cultivo.

Curupira e plantas entre igrejas e a RESEX

Uma das sobrinhas de Seu Maguito e Dona Rosa realiza uma visita à comunidade para rever alguns parentes e apresentar o seu filho recém-nascido. *Filha de Santarém*, embora seus pais tenham nascido no Arapiuns, ficou *parada* na moradia do casal de senhores por duas semanas. Em uma oportunidade encontro ela e as jovens irmãs Taiana e Tainara (netas de Dona Rosa e Seu Maguito) conversando na *beira* do rio. Entre algumas conversas que tive com as três, a sobrinha do casal de senhores comentou que o seu filho tinha chorado bastante durante a noite anterior. Tainara comenta: “A vovó [Dona Rosa] conta que muita criança tem medo do *boto* a noite. Fica assoviando a noite. Ela disse que eu chorava muito quando

era criança”. “Eu não acredito nessas coisas. É só história”, responde a sobrinha. “Ah, eu acredito. Eu já ouvi *boto* assoviando. Eu tenho medo de andar sozinha aí a noite na *beira* e ver alguma *visagem*”, discorda Tainara. Após alguns segundos silenciosos, ela continua: “É que nem *Curupira* e *Jurupari*. Faz uns barulhos aí nessa mata, credo. Quando derruba demais esse mato, o bicho [Curupira] vem. Na roça, às vezes, você escuta grito, barulho de batida na árvore... Vovô [Seu Maguito] disse que de primeiro vinha muito mais. Hoje não é tanto, porque tem muita gente aqui e por causa que tem muita igreja”. Mais alguns segundos se passam até que a sobrinha do casal de senhores fala: “É, andar sozinha, assim, na *beira* ou no mato a noite, eu também tenho medo”. Pergunto: “Mas se você não acredita que esses *encantados* existem, o que te faz sentir medo?” Sem graça, a moça responde: “O escuro, o barulho... Sei lá. Ver alguma coisa se mexendo a noite. Se eu visse alguma coisa vestida de branco no escuro, ficaria morrendo de medo”.

Embora reconheça a existência de “alguma coisa” que a amedronte, nota-se nessas primeiras passagens uma certa demonstração de descrença da sobrinha de Dona Rosa e Seu Maguito às narrativas e experimentações locais, com relação a certos seres *encantados*. Pela caracterização da moça, esta “coisa” seria algum ser vestido de branco, que chamasse a atenção na escuridão. Parece que ao mesmo tempo em que tenta descrever das histórias locais sobre os *encantados*, ela acaba descrevendo um *encantado* que a amedronte, a *Mulher de branco*. Como me descreveu Dona Odila, trata-se de uma mulher *encantada* de cabelos escuros e compridos, trajada com uma blusa de manga longa e branca, e “uma saia de um pano fino, como de cetim”. Não se sabe ao certo o que essa mulher possa fazer para as pessoas em Anã, mas *misuras* são sempre pressentidas antes do seu avistamento, o que faz alguns se esconderem ou fugirem⁹⁶. Como grande parte dos avistamentos ocorre quando a mulher está subindo da *beira*, alguns afirmam que possa ser uma *bota* (boto no feminino), embora não tenham conhecimento de histórias da *encantada* ter atraído pessoas para a água. Mesmo assim, por ser uma *encantada*, é notável o medo que certos anaenses possuem pela *Mulher de branco*, sendo que ao contar histórias de algum avistamento, expressões sérias dominam as suas faces.

Nos registros de suas trajetórias pessoais, divulgadas em um artigo, a antropóloga Luana da Silva Cardoso (CARDOSO, 2019), pertencente ao povo Kumaruara, descreve que sua mãe e outros parentes contavam histórias sobre a *Mulher de branco*⁹⁷. Passando grande

⁹⁶ Por sinal, não apenas nessa região, já que quando criança sempre escutei histórias contadas por minha bisavó, os meus avós e outros parentes sobre as mulheres de branco, como espíritos que transitavam durante a noite próximo as suas moradias, no distrito rural de Tauari, no município de Capanema – região mais próxima do litoral paraense.

⁹⁷ Atualmente, estudante de doutorado na Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Pará e engajada em diversas pautas dos movimentos indígenas, Luana descreve que as suas experiências junto “às Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) e acompanhando a garra dos/as parentes” foram essenciais para lapidá-la enquanto uma liderança. Em sua trajetória, a pesquisadora

parte da sua vida entre Santarém e a aldeia Solimões, na margem do Tapajós, quando jovem, Luana conta que era comum os seus avós e tios se reunirem em rodas para contar histórias sobre *encantados*, como um passatempo noturno. Após a chegada do gerador a combustível, as rodas de contação de histórias deixaram de ser frequentes, já que impactou diretamente na sociabilidade local.

A energia a base de gerador também foi um fator muito importante para as mudanças de certos hábitos em Anã, já que as rodas de contação de histórias de *encantados*, que ocorriam frequentemente em noites estreladas e de *luar grande* (ciclos lunares em que o *luar* perdura mais tempo), passaram a ser substituídos, principalmente, por reuniões na frente da televisão para acompanhar noticiários, novelas e transmissões de jogos de futebol. Embora os hábitos de escutar histórias dos habitantes mais velhos continuem presentes, por exemplo, em momentos de reuniões, como um *puxirum* ou na construção de algum estabelecimento, encontros rotineiros formando rodas de contação foram aos poucos sendo vinculados às atividades escolares, quando alunos saem pelas ruas para conseguir registros do histórico da comunidade. Ainda que as histórias sejam passadas entre gerações e as experiências de alguns anaenses com as condutas de *encantados* continuem a perdurar, para muitos habitantes, a frequência atual de encontros não se compara com a dos *tempos dos antigos* e o período em que os habitantes sexagenários eram jovens. Alguns afirmam que entre os anos 1980 e 1990, situações de encontros com *encantados* começaram a diminuir gradativamente, tendo relação direta com o aumento populacional próximo à *beira* e, por conseguinte, com o aumento de barulhos e movimentos, e as quantidades maiores de pessoas transitando pelos caminhos que levam ao *centro*. Se as posturas de calma e cautela também fazem referências às questões sonoras, quando há aglomerações de pessoas, os *encantados* preferem ficar mais distantes. Todavia, o ponto crucial que muitos habitantes levantam foi o aumento da presença de espaços religiosos, já que as protestantes “Assembleia de Deus” e “Igreja da Paz”⁹⁸ chegaram com os seus estabelecimentos em Anã. Ou, como a própria Tainara tenta reproduzir acima, ao escutar seus avós: “tem muita gente aqui e [...] tem muita igreja”.

descreve que, quando jovem, já trabalhou também auxiliando nos serviços domésticos e de campo do pesquisador Mark Harris e sua família, enquanto estiveram percorrendo diversas localidades do baixo Amazonas, o que a fez despertar a curiosidade sobre a área da Antropologia Social.

⁹⁸Fundada por Lucas Huber, um pastor que chegou à Amazônia em 1976, aos 26 anos, juntamente com sua família, a Igreja da Paz ou Missão Paz (ou, ainda, Paz Church) tem a sua sede brasileira em Santarém. Uma organização cristã, caracterizada por ser sem fins lucrativos, é reconhecida pela prefeitura de Santarém (Lei no 12.916, de 8 de dezembro de 1988) e pelo estado do Pará (Lei no 5.663, de 6 de março de 1991) como de utilidade pública, segundo o seu website: “A Missão PAZ é uma organização missionária liderada por uma Diretoria Internacional, representada pelo Pr. Paulo Jeff Hrubik (Diretor da Missão PAZ). Há mais de 30 anos, temos ajudado a implantar mais de 500 igrejas no Brasil [...]. Essas igrejas são chamadas Igreja da Paz, a qual possui sua própria diretoria nacional, conhecida como PGN (Presbitério de Governo Nacional), composta principalmente pelos líderes e pastores das bases regionais e também pelo Pr. Paulo Jeff Hrubik. Ambas as diretorias trabalham em

Em uma conversa na moradia de Dona Neuza, uma das frequentadoras assíduas da Igreja da Paz, pergunto se ela conhecia alguns dos motivos que fizeram os encontros com os encantados diminuírem significativamente, ela me responde: “Depois que povoou e teve muito mais gente e igreja, né? O pessoal começou a acreditar mais em Deus. Essas igrejas acho que afastaram bastante esses *encantados* daqui. Porque os *antigos* quase... Eles sabiam que existia Deus, mas eles gostavam mais de negócio de pajé, essas coisas. Eram outras coisas. Mas tem ainda aí. Uma vez ou outra aparece uma história de alguém que estava aí nessa *mata bruta* ou ali na *beira*. Jurupari, Curupira... Tudo tem”. Com as chegadas, primeiro, da Igreja da Paz e, depois, da Assembleia de Deus, algumas pessoas que eram devotas da Igreja Católica foram convertidas. Para além dos tabus envolvidos nessas outras variações do cristianismo, no início, diferentes motivações fizeram com que filhos de Anã optassem em “entrar para as igrejas”, embora alguns de seus atuais devotos sintetizem em dois pontos principais: “algumas mulheres queriam *tirar* os homens [filhos, maridos ou irmãos] do alcoolismo”; parte também queria obter os serviços de assistência social, saúde e educação prestados pelas instituições, que preenchiam determinadas demandas ausentes do Estado.

Com o falecimento, primeiramente, de Dona Sebastiana e, posteriormente, o aumento das igrejas, as influências das atividades de pajelança e os seus *dons de curar* foram diminuindo localmente, apesar de muitos conhecerem plantas que eram utilizadas pela senhora e sempre recomendarem uns aos outros. Se os pedidos de permissão aos *encantados* para a abertura de roçados pararam de ser observados, as condutas de matar apenas o *necessário* e de calma e cautela, no caminhar por seus domínios paisagísticos, ainda se mantêm. Ainda que uma parcela da população se declare católica, nota-se que não são regularmente praticantes. Ou melhor, possuem uma concepção religiosa que pode ser definida de catolicismo popular (MAUÉS, 1995). Ainda assim, dependendo da época do ano, como as festas (Figura 15), a Igreja de “Nossa Senhora de Fátima” quase sempre está cheia nos horários das missas. O mesmo ocorre com as protestantes e os seus eventos repletos de músicas gospel, que atraem habitantes e pastores de outras *comunidades* e de zonas urbanas de Santarém. Certamente, os devotos de cada igreja não costumam frequentar as *rezas* (os *cultos* e *missas*) das outras, mas, durante os eventos festivos de cada instituição, é corriqueiro observar pessoas de outras igrejas participando dos momentos de descontração (*brincadeiras*) das outras.

Ainda que haja uma diversidade de ramificações do cristianismo presente na comunidade, existe um grande respeito entre os devotos de cada uma das igrejas. Creio que um dos motivos seja devido à própria diversidade religiosa entre membros de famílias

conjunto para alcançar a Amazônia para Jesus” (MISSÃO PAZ, 2007 apud. WAWZYNIAK, 2008).

nucleares e pelo fato de as igrejas serem de matriz comum. Em minhas vivências na comunidade, frequentemente, me deparei com frases de anaenses, como: “É o mesmo Deus. São só igrejas diferentes” ou “Tem algumas diferenças, mas todos acreditam no mesmo Deus, que está no *céu*”. Pode-se observar famílias inteiras seguindo uma mesma igreja ou membros em igrejas diferentes. Por exemplo, enquanto o casal Seu Maguito, Dona Rosa e seus filhos são seguidores da Igreja da Paz; Dona Cleusa e muitos dos seus filhos continuam fiéis a igreja católica; já Toca, apesar de seu pai, Seu Zeca, ser um devoto da Igreja da Paz, o anaense é frequentador assíduo e coordenador de diversos eventos da Assembleia de Deus.



Figura 15 - Um dos eventos da semana de comemorações da padroeira em Anã. (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Ainda que haja variações nas abordagens sobre o *céu* e *inferno*, demonstrados nos momentos das *rezas* nas três igrejas, de leituras e estudos nas moradias de cada devoto, tais versões parecem se misturar com as narrativas de *encantados* da *mata* e do *fundo*. Pode-se notar em Anã (e em outros coletivos dos baixos Arapiuns e Tapajós), não haver, de fato, uma restrição ao se passar de um sistema a outro (LÉVI-STRAUSS, 1996)⁹⁹ – das crenças espirituais institucionalizadas às que fazem parte do seu cotidiano. Embora aqueles que participam das *rezas* da Igreja da Paz se recusem a participar das preces da Igreja Católica, tanto os frequentadores de uma instituição como da outra conversam sobre os artifícios para

⁹⁹ Ao realizar uma análise sobre as relações entre os vivos e os mortos indígenas do Brasil central, para Lévi-Strauss (1996:215), são poucos os povos que são tão intensamente religiosos quanto os Bororo e que “poucos têm um sistema metafísico tão elaborado. Mas as crenças espirituais e os hábitos cotidianos misturam-se estreitamente e não parece que os indígenas tenham a sensação de passar de um sistema a outro”.

sair dos *encantos* de Curupira na *mata*. Da mesma forma que um evangélico ou um católico siga as condutas de não matar *desnecessariamente* plantas e *caças*, por conta dos *donos/encantados*, também reconhecem, aos seus modos, que devem *respeitar* esses seres viventes, habitantes do mundo criado e pertencente a *Deus*.

Céu e inferno, mata e fundo do rio se compõem, fazendo com que anaenses se sintam incumbidos não apenas de *respeitar* as condutas impostas pelos *donos/encantados*, mas aquelas ensinadas por Deus. Os habitantes passam a dividir as suas narrativas entre *donos/encantados* e *Deus*, remetendo alguns a recorrerem às próprias *rezas* em situações de desespero, ocasionadas por *encantos* na *mata*. Situações semelhantes, mas opostas, se compararmos com localidades do baixo Amazonas, como relata Soares (2016), quando habitantes das comunidades locais recorrem a algum *sacaca* ou *curador*, para se curarem de alguma enfermidade que a igreja não conseguiu afastar através das orações. Na comunidade de Anã, além das *rezas* e plantas nos quintais, com a construção do *postinho de saúde* (Unidade Básica de Saúde Comunidade de Anã), o treinamento de alguns habitantes como *agentes de saúde* e os plantões periódicos de enfermeiros oriundos de Santarém fizeram com que grande parte dos anaenses também recorresse ao estabelecimento em busca de certos tratamentos. Caso o enfermeiro ou os agentes de saúde entendam que o problema seja de tratamento emergencial, uma lancha é encaminhada pelo Sistema Único de Saúde de Santarém para levar o habitante a algum hospital na *cidade*.

Na composição entre *céu e inferno, mata e fundo*, além do *respeito* entre os anaenses ser constantemente pregado nas *missas* e *cultos*, o mesmo também ocorre com relação a sujeitos outro-que-humanos (envolvidos nas práticas de cultivo, coleta, corte madeireiro, caça ou pesca). Se há a demonstração de um movimento que prega o *respeito* aos seres viventes em domínios de *encantados*, parece existir outro, nas igrejas locais protestantes, com relação ao *respeito* ao próximo, refletidos e aprendidos no formato de *células*. A teóloga Andreciliana Miranda (MIRANDA, 2018:62) demonstra que as composições das Igrejas, principalmente das protestantes, em *células* têm as suas inspirações em definições das Ciências Biológicas¹⁰⁰. Não é à toa que em websites como da “Assembleia de Deus no Amazonas”¹⁰¹ e em *cultos* da Igreja da Paz, as definições iniciais de *células* são alinhadas a argumentos biológicos, para posteriormente serem realizadas algumas analogias com a

¹⁰⁰ Embora não seja tão evidente entre os católicos anaenses, em outras regiões do Brasil, pode-se notar que certas igrejas católicas vêm também aderindo à ideia de *célula*, como pode ser observado junto a “Agência Nacional Católicos em Células”, no website: <http://catolicosemcelulas.com.br/site/> (visto em 03/03/2022), e também individualmente nos sites das paróquias (AGÊNCIA NACIONAL CATÓLICOS EM CÉLULAS, 2022).

¹⁰¹ Website da “Assembleia de Deus no Amazonas”: <https://ieadam.com.br/blog/mensagens/o-que-e-uma-celula/>, visto em 03/03/2022 (IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS NO AMAZONAS, 2022).

constituição das próprias Igrejas. Foi o que ocorreu, por exemplo, na “Conferência da Visão do MDA¹⁰²” da Igreja da Paz ocorrida em Anã, que atraiu muitos devotos de outras comunidades e da cidade. Durante as pregações de um dos cultos matinais do evento, escuto o pastor visitante responsável, filho do Arapiuns, dizer que:

“As células que ocorrerão nesse dia de hoje, com os filhos de outras comunidades aqui do Arapiuns... Mas que todas as semanas ocorrem em seus lares, aqui em Anã... São como as células do nosso corpo, que a gente aprende na biologia na escola. As células dependem uma da outra para sobreviver. As células na igreja são o que fazem a igreja ser como ela é. As pessoas se reúnem em suas células em casa, discutem as palavras de Deus, discutem sobre a vida e depois trazem para a Igreja. Hoje vocês vão fazer a mesma coisa, mas com os irmãos de outras comunidades. Para que a célula exista é preciso pensar no próximo, pensar em todos os seres que vivem no Reino de Deus, inclusive bicho, planta...”.

As células realizadas em algumas moradias de Anã são reuniões compostas, normalmente, por entre 3 e 15 pessoas, com intuito de discutir determinados ensinamentos de Deus, refletir sobre o entendimento de vida, expressar a comunhão entre os devotos e convidar novas pessoas para participar e se tornar discípulos. Nota-se argumentos biológicos, ou seja, fundamentos científicos sobre o estudo da vida, colaborando para as reflexões sobre a vida dos devotos componentes de uma célula. As conversas realizadas nessas reuniões são, posteriormente, levantadas nos cultos na igreja, quando outras células se reúnem com o pastor.

Na analogia acima realizada pelo pastor, nota-se que as células do corpo da igreja são como aquelas dos modelos biológicos de células do corpo humano, necessitam de outras para sobreviver, em diferentes escalas. A “Conferência da Visão do MDA”, organizada pela Igreja da Paz, por exemplo, tem como um dos intuitos o intercâmbio entre as células de outras comunidades do Arapiuns e Tapajós e de Santarém. Todavia, embora os meios de informação da Assembleia de Deus e da Igreja da Paz (como websites e livros) tragam um foco, a princípio, nos humanos para descrever sobre a sobrevivência das células das igrejas, o pastor demonstra que os princípios de manutenção e resiliência das mesmas também incluem sujeitos outros-que-humanos, já que os seus discípulos necessitam se relacionar com plantas

¹⁰² Segundo o website da Igreja da Paz (<https://paz.church/santarem/nossa-visao/>) e da Associação MDA (<https://www.associacaomda.org/duvidas/>), a sigla significa “Modelo de Discipulado Apostólico” (PAZ CHURCH, 2022; ASSOCIAÇÃO MDA, 2022). O desenvolvimento do MDA foi motivado pelo Pastor Abe Huber (irmão do fundador da Igreja da Paz, Lucas Huber) e divulgado, primeiramente, em 1999. De acordo com o website da Igreja da Paz, o MDA demonstra ser um modelo escalar em que cada cristão compromissado deve cuidar do próximo; ser, mas também fazer novos discípulos; participar de uma “célula” no lar de algum cristão; abraçar a visão e as diretrizes da “igreja local”; buscar a Igreja do Senhor Jesus e colocar em primeiro lugar o Reino de Deus. Para angariar novos discípulos e aumentar o número de igrejas, o modelo se desdobra da seguinte forma: Um a um -> Células nos lares -> Igreja Local -> Igreja do Senhor Jesus -> Reino de Deus. Ou seja, se fôssemos colocar nos moldes de Anã, a Igreja Local só marca a sua existência através das células compostas por anaenses em determinadas moradias, convocando outros anaenses. Por sua vez, células e Igreja local estão inseridas na Igreja do Senhor Jesus e no Reino de Deus.

e caças para estarem vivos. É o que me descreve Dona Rosa, quando a pergunto sobre a fala do pastor:

“É, que é assim... A gente *depende* não apenas das pessoas para viver, mas também das plantas, dos bichos... O ar que a gente respira, o alimento... Se a gente não tiver bem alimentado, não tem como se dedicar as *células*, por exemplo. E tem planta que depende da gente também. Porque tem muita que se a gente não cuidar, não vive, principalmente quando tão miudinhas. Não vê essa mata aí com terra preta, por causa dos índios? Para viver sempre depende um do outro, né? Essas fruteiras aí, que caça e passarinho leva a semente embora? [Depois de uma pausa pensando, ela complementa] Até na roça, para ter umas maniveiras boas e *felizes*, depende da gente”.

Provocativamente pergunto se era por conta de *depende* desses outros seres, que grande parte das pessoas mantém um *respeito* por eles:

“É, é isso. É que nem diz que as pessoas... Mais os antigos que diziam... Que tem que *respeitar* os donos aí nessa mata? Não ficar matando um monte coisa? A gente tem que *respeitar* mesmo. Senão a gente não vive. Deus fala para respeitar todos os seres à nossa volta, porque a gente precisa deles. Apesar de que hoje em dia... Não apenas hoje... Já há algum tempo por aqui na região... Tem bastante gente que não tá respeitando quase nada, destrói, explora um monte de coisa, pensando mais no dinheiro mesmo. É que hoje tem a fiscalização e o ICMBio aí, senão... Hoje em dia eu vejo esse povo falando mais em *conservar*, né?” [Dona Rosa]

Em suma, assim como nas Ciências Biológicas, células cristãs dependem de um entorno propício para estarem vivas e em pleno funcionamento, as presenças da *mata bruta* e *capoeiras*, e os sujeitos outros-que-humanos que as compõem, são vitais para as suas próprias existências nas moradias e a manutenção da Igreja. Todavia, constata-se nas reflexões de Dona Rosa que as histórias locais envolvendo anaenses, plantas e bichos são repletas de relações *co-dependentes*. Ao compreenderem plantas, por exemplo, como *paragens*, anaenses não apenas reconhecem as suas capacidades de construir **nichos**, atraindo diversos sujeitos humanos e outros-que-humanos, mas também entendem que haja processos de *co-dependência* nesses arranjos ambientais. No capítulo 3, veremos que muito dos *respeitos* a outros seres e a concepção de *dependência* acabam moldando as próprias práticas de cultivo de maniveiras, macaxeiras e manicueras, e as buscas de cada *dono de roça* em deixá-las *felizes*.

Creio que, no final de sua reflexão, ao abordar sobre *conservar*, Dona Rosa esteja se referindo, justamente, ao período partindo da década de 1990, em que muitas mobilizações de comunidades das margens do Tapajós e Arapiuns junto à órgãos ambientais, ONG's e sindicatos, se desdobraram, por conta das explorações de empreendimentos madeireiros e de fazendeiros criadores de gado. Mobilizações focadas em transformar as áreas de diversas *comunidades* em Unidade de Conservação (UC). Plantas, componentes da *mata bruta* e das *capoeiras*, passaram a ser protegidas pelo Estado e a serem figuradas como *recursos naturais*, trazendo às comunidades o caráter de *conservação*. Em contrapartida, muitas das práticas de cultivo passaram a ter que seguir diversos regramentos.

Mobilizações sociais e a criação da Resex

Ao longo dos anos 1980, com os crescentes engajamentos de muitos habitantes das *comunidades* ao longo dos rios Arapiuns e Tapajós, e das cidades (militantes da igreja católica, estudantes, líderes sindicais) em movimentos sociais, discussões voltadas às questões políticas, sindicais e efeitos de grandes projetos implantados na Amazônia passaram a ser corriqueiras (CAVALCANTE, 2016; SENA, 2014). Uma das consequências desses engajamentos foi a formação do Grupo de Terça Feira, que, a partir da década de 1990, passou a atuar como uma ONG e ser denominado de Grupo de Defesa da Amazônia – GDA (CAVALCANTE, 2016), focado em ações direcionadas à educação e conservação ambiental. A ONG não apenas conseguiu realizar diversos estudos, que resultaram em denúncias sobre os danos causados por empreendimentos madeireiros e de criação de gado¹⁰³ na região, mas despertou olhares e mobilizou muitos jovens, habitantes de *comunidades*, a atuarem em defesa de seus territórios.

Em 1994, ao retornar à região, depois de passar um período estudando Ciências Sociais no Rio de Janeiro, Frei Florêncio Almeida Vaz Filho¹⁰⁴, vinculado à igreja católica e representante da Comissão Pastoral da Terra – CPT, manteve contato com representantes do GDA, por conta do seu assumido papel político mobilizador. Ao tomar conhecimento das consequências das *explorações* das madeiras – principalmente da Amazonex Exportadora e a Santa Isabel Agroflorestal –, Frei Florêncio passou a discutir e visitar todas as *comunidades* do Tapajós e Arapiuns para construir, coletivamente, uma frente de luta pela demarcação de uma área coletiva, sem a presença dos empreendimentos (OLIVEIRA, 2012:41). Concomitantemente, as primeiras *Associações* de representação dos habitantes das comunidades, juridicamente formalizadas, começaram a ser formadas, com o intuito de atender a requisitos estatais, que fizessem líderes comunitários terem acesso ao Fundo Constitucional de Financiamento do Norte – FNO (ANDRADE, 2019:150). Processo que também resultou, através das articulações dos anaenses, na criação da “Associação de

¹⁰³ Conversando com alguns anaenses, quando instigados a descrever eventos antecedentes à criação da RESEX, elaboram as suas histórias com base em conflitos fundiários causados por fazendeiros que, progressivamente, expandiam a criação de gado para áreas que eram utilizadas pelos moradores locais. Ressaltam o caminho de conflitos ocasionados pela tentativa de expulsão de alguns habitantes do Arapiuns. Um dos anaenses relata o caso de conflito com a Fazenda Maripá (com 7.564,5 ha), que se estendia por cinco comunidades: Maripá, Anã, Vila Franca, São Miguel e Tucumã. No período de enchente do rio Amazonas, a região que engloba essas comunidades era de bastante interesse dos fazendeiros para o refúgio dos bois da *várzea*, pela presença dos *campos da natureza* em terras firmes. Como apresentado no início desse Capítulo, atualmente, Seu Zeca Silva é quem se utiliza de algumas dessas áreas de *campo* próximas de Anã. Segundo o mapeamento participativo realizado na RESEX, em 2011, a região de Vila Franca concentrava as maiores quantidades de gado da UC, todos considerados criadores de comunidades locais (ICMBIO, 2014).

¹⁰⁴ Atualmente professor do Programa de Antropologia e Arqueologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Florêncio Vaz já foi habitante da *comunidade* de Pinhel, no rio Tapajós.

Produtores Rurais da Comunidade de Anã – APRONÃ”. Desde então, as reuniões anaenses começaram a ser marcadas mensalmente, pré-fixadas para o último sábado de cada mês, discutindo demandas da *comunidade* e realizando as prestações de contas.

Em 1997, Frei Florêncio Vaz, lideranças comunitárias, o GDA e representantes do Ministério Público buscaram orientações técnicas do Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Populações Tradicionais (CNPT/IBAMA), para entender as vias que possibilitassem a demarcação da tal área coletiva. A instituição apresentou como uma boa alternativa a proposta da criação de uma RESEX¹⁰⁵. Assim, debates sobre a criação da área, focados na institucionalização de Reserva Extrativista, passaram a fazer parte das pautas de discussões políticas da região, saindo em diversos meios de comunicação. Nesse contexto, os habitantes das comunidades, com os seus líderes e *Associações*, juntamente com instituições governamentais (CNPT/IBAMA, Ministério Público), não governamentais (GDA e Centro de Apoio a Projetos de Ação Comunitária – CEAPAC) e entidades de base (CPT, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém – STR) formaram um Grupo de Trabalho – GT da RESEX, para discutir a situação da região diante das atividades madeireiras e de criação de gado, e a proposta de criação da RESEX. A constituição do GT da RESEX foi primordial para fundamentar o projeto de luta pela terra coletiva, já que através do grupo se empreendeu um sistemático investimento na mobilização social e política dos habitantes das *comunidades*, por meio de reuniões, seminários e assembleias¹⁰⁶. Em Anã, além dos líderes terem participado assiduamente dos eventos e discussões, Toca descreve que periodicamente vinham pessoas do GT atualizar os habitantes sobre algumas decisões tomadas e os benefícios da criação da RESEX.

Os investimentos dos agentes políticos favoráveis em garantir a terra coletiva obtiveram importantes conquistas em 21 de setembro de 1998, quando o Presidente da República assinou uma carta de compromisso pela criação da Reserva. A tão almejada

¹⁰⁵ De acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação - SNUC, Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000 (BRASIL, 2000), a categoria de UC denominada de RESEX, considerada uma “Unidade de Uso Sustentável”, trata-se de “uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade”.

¹⁰⁶ Um desses eventos, relatado por Peixoto (2017:160), foi uma numerosa assembleia em novembro de 1997, que reuniu representantes de 82 comunidades dos rios Tapajós e Arapiuns, equivalentes a 22 Associações comunitárias ou, aproximadamente, 4.500 famílias, na comunidade de Tucumatuba, margem esquerda do rio Tapajós. De acordo com a autora: “nesse evento, um abaixo assinado solicitando a criação da RESEX foi encaminhado ao IBAMA, o que repercutiu em forte reação dos políticos locais e dos empresários contrariados com a criação da reserva”. Não é à toa que grupos, principalmente voltados ao Poder Público Municipal, contrários à criação da RESEX, foram emergindo, na tentativa de desqualificar o movimento de apoio. De acordo com Peixoto (2017:160) “o Poder Público Municipal, ligado a interesses políticos econômicos de madeireiros e de empresas de mineração, se opôs veementemente à criação da Resex e passou a estimular movimentos contrários”.

modalidade de territorialização escolhida pelos habitantes foi finalmente institucionalizada, mediante Decreto presidencial s/n, de 06 de novembro de 1998, publicado no Diário Oficial da União em 9 de novembro (ICMBIO, 2014), criando a Reserva Extrativista – a primeira do estado do Pará¹⁰⁷, abrangendo os municípios de Santarém e Aveiro, e com uma área de 677.513,24 hectares. Consolidada a RESEX, se iniciaram os procedimentos de confecção dos instrumentos de administração da UC. O ano de 1999, com isso, foi marcado pela criação da Organização das Associações da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns – TAPAJOARA, instituição de representação de todos os habitantes da UC. Atendendo à legislação vigente, é também elaborado o Plano de Utilização da RESEX, institucionalizado pela Portaria nº 95/1999 (IBAMA, 1999). No documento foram definidas normas a serem adotadas pelos habitantes sobre o uso e a ocupação, assim como direitos, deveres e sanções. Marcou-se o período de interrupção das atividades de empreendimentos madeireiros e as suas retiradas da área demarcada protegida.

Com a fundação da TAPAJOARA, anaenses passaram a integrar e discutir projetos de manejo florestal na companhia de cientistas, técnicos e gestores do Estado, visando a intervenção regulada para as produções de roças e derrubada de árvores. Caracterizações como *conservação* e *recursos naturais* passaram a fazer parte das questões dos habitantes das comunidades. Ou melhor, anteriormente focadas na *exploração* por madeireiros e fazendeiros, perspectivas ambientalistas fizeram áreas de *mata bruta* e *capoeiras* se tornarem direcionadas à *conservação* e serem inseridas como *recursos naturais*. Em 2004 foi institucionalizado, diante da Portaria-IBAMA nº 50, o Conselho Deliberativo da RESEX (IBAMA, 2004), composto pela TAPAJOARA, órgãos públicos, ONG's e algumas outras organizações associativas representantes de habitantes da UC. As tomadas de decisão passaram a ser formalmente realizadas de maneira *participativa* através das reuniões do conselho. Já o “Plano de Manejo” foi consolidado em 2014, tornando-se o principal documento de gestão da UC, ao fornecer referências sobre a administração e o zoneamento do território. Através deste instrumento, integrou-se o Plano de Utilização, atualizado pela alcinha de Acordo de Gestão, orientador das ações realizadas na UC.

Segundo o Plano de Manejo da RESEX (ICMBIO, 2014), para a consolidação do Zoneamento foram feitas Oficinas de Planejamento Participativo junto ao Conselho

¹⁰⁷ Não devo esquecer de detalhar que a criação da RESEX configura também como uma consolidação de algumas demandas expressas na Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (ECO 92), sobre alternativas sustentáveis de lidar com o mercado e os recursos naturais. Ao longo da década de 1990, além dos momentos conturbados de questões ambientais na região, ações de âmbitos maiores, como algumas mobilizadas pela ONG Greenpeace, se dedicavam aos debates sobre as problemáticas ambientais e as especulações de “internacionalização da Amazônia”. Assim, as discussões em âmbitos regionais na Amazônia estavam sendo tratadas também em contexto como o da ECO 92, ajudando assim a dar destaque às questões ambientais. Diversas demandas regionais foram elaboradas em consonância com os interesses da conferência.

Deliberativo da Unidade de Conservação. Fora a “Zona de Amortecimento”, definiram-se três caracterizações de zonas dentro da RESEX, cada uma com a sua finalidade: As “Zonas de Manejo Florestal Comunitários Sustentável – ZMFCS”, com 27,69% da RESEX, são áreas destinadas “ao uso sustentável dos recursos florestais, tais como a madeira e outros produtos não-madeireiros (cipós, seringa, castanha, frutos, sementes, óleos etc.)”; a “Zona de preservação – ZP” ocupa pouco mais de 20%, tratando-se de uma área mais restritiva, “destinada a manutenção do ecossistema natural, sem interferência de ações humanas, onde espécies de flora e fauna a utilizam para a reprodução, crescimento e trânsito do fluxo gênico”; por fim, a “Zona Habitacional – ZH”, com a maior área ocupada, 52,19%, destina-se ao “uso intensivo do solo e dos recursos naturais”, sem falar da instalação de moradias, roçados e demais estruturas que abrangem as necessidades primárias das *comunidades*. O zoneamento fez com que as roças produzidas em Anã ficassem inseridas na Zona Habitacional e as áreas pertencentes aos *verdadeiros donos/encantados* fossem também, atualmente, de propriedade do Estado, necessitando cada habitante possuir um Contrato de Concessão de Direito Real de Uso – CCDRU¹⁰⁸. É quando o *respeito* pregado pelos anaenses se encontra com as próprias políticas de *conservação*. Como Seu Zeca me descreve, “A gente não é dono do *quinhão*, mas a reserva, né? Porque a gente não pode cortar qualquer *pau* e não pode vender. Mesmo para fazer roça tem que pedir autorização”.

Com a concessão, cada família tem direito a um *quinhão* de terra, ao longo do caminho que leva ao centro e nos seus ramais, para fazer os seus roçados. Registrados no INCRA e ICMBio, quando pergunto para Seu Maguito quanto seria um *quinhão* localmente, o senhor me responde não saber com tanta precisão, mas cerca de 100 hectares. Além disso, mesmo as intervenções no *quinhão* devem passar por um “Procedimento de Autorização para Supressão de Vegetação”. Anualmente, um formulário deve ser preenchido pelo beneficiário da RESEX, ou seja, pelos habitantes das *comunidades*, solicitando autorização para a abertura de roçados com fogo controlado. O ICMBio, então, avalia e emite um documento autorizando¹⁰⁹. Se no *tempo dos antigos* era necessário pedir permissão para Curupira antes da abertura de uma nova roça, agora o ICMBio possibilita a prática e o IBAMA sanciona quem foge dos regramentos.

Devido a essa série de protocolos e possíveis sanções, de acordo com Wawzyniak (2004 e 2008:52), ribeirinhos habitantes das *comunidades* situadas no perímetro da FLONA Tapajós apreendem o IBAMA como uma das formas assumidas por Curupira. A

¹⁰⁸ Documento assinado em 2011, contemplando a TAPAJOARA, como representante de todos os habitantes das comunidades da UC, instituição concessionária da área.

¹⁰⁹ Segundo dados do Plano de Manejo (ICMBIO, 2014) levantados entre 2009 e 2010, na RESEX, anualmente, são abertos aproximadamente 2.700 hectares para agricultura de subsistência, sendo 700 hectares de áreas de floresta nativa, e 2000 hectares em áreas de capoeira.

correspondência se desdobra através de uma série de analogias que eles fazem entre as atitudes e as ações do *encantado* e do órgão ambiental. O autor descreve que há uma certa apreensão por parte dos habitantes com relação à instituição pública federal e aos seus funcionários, já que possuem o poder tanto de punir quem não cumpre regramentos quanto de estabelecer acordos e permissões referente às práticas de caça, pesca e extração de produtos da *mata*. Essa apreensão os leva a adotar uma atitude de respeito e, simultaneamente, suspeita referente ao órgão e aos seus funcionários, pois, ao longo dos anos, tem havido muitas mudanças nos seus discursos e nas suas ações — tal como também julgam sobre as atuações de Curupira.

Em Anã, embora não suspeitem que Curupira possa assumir a figura do IBAMA e seus funcionários, há também uma apreensão com relação à instituição quanto à quebra de algum regramento na RESEX, principalmente no que concerne ao fogo nos roçados. Alguns afirmam que o ICMBio e o IBAMA estão procurando formas de fazer roça sem fogo, algo que parece ser assimilado com uma certa desconfiança pelos habitantes. Mesmo sabendo de toda a importância dos dois órgãos na gestão e fiscalização da RESEX, e as suas políticas de *conservação*, nota-se que o *respeito*, com toda a sua carga cosmológica (religiosa e envolvendo seres *encantados*), continua a ser mais evidente localmente. Basta observar que em muitas das reuniões da APRONÃ, no barracão multiuso comunitário, o termo *respeito* é muito mais falado nas discussões sobre as condutas dos habitantes, diante dos regramentos da RESEX. *Conservação* emerge em momentos mais atrelados às ações e comunicados das próprias instituições públicas, quando o *presidente* ou quem esteja ministrando a reunião lê algum documento e tenta traduzir para os demais participantes. Todavia, mesmo na tradução, algumas vezes, o *respeito* já se faz presente novamente.

Além disso, não posso esquecer de levantar que todas as reuniões são iniciadas com uma *reza*, abençoando todos os presentes, mesmo se há integrantes *de fora* da comunidade, como integrantes dos órgãos públicos ou de ONG's. A concepção de *respeito*, se envolvendo nas discussões das demandas da RESEX, demonstra apontar ao fato que “a esfera pública aparece assim como uma forma prática da esfera cosmológica” (SAHLINS, 2003:82) – isto é, mostra que o envolvimento dos anaenses com estas instituições, de certo modo, é orientada segundo postulados cosmológicos, mesmo que em alguns momentos técnicos descrentes de ONG's e de órgãos públicos acabem afirmando em conversas informais a não existência de *encantados*, por exemplo.

Apesar dos muitos pedidos anuais enviados ao ICMBio para a abertura de roças, a prática veio perdendo a sua hegemonia ao longo das últimas décadas. Muito devido ao próprio decaimento da produção local de farinha por diversos fatores. Como nota Florêncio Vaz (2010), se no baixo Tapajós a venda de farinha para fora das *comunidades* era comum até

os anos 1990, quando famílias passaram a ter acesso a outras fontes de renda e tenderam a reduzir os seus tempos dedicados às produções. Decerto, muitos anaenses descrevem que, no passado, a produção era significativamente maior, sendo corriqueiro escutar, em tom de nostalgia ou lamentação, que “hoje não se faz roça como *de primeiro*”. Contudo, ainda que seja uma prática considerada muito cansativa, é raro observar quem realmente abandonou a produção¹¹⁰. Nos dias de hoje, grande parte dos grupos familiares combina de fazer roças em escalas menores, pois a farinha continua a se tratar de uma iguaria muito importante na alimentação. Com o decaimento da produção de farinha, grande parte das famílias passaram a viver paradas mais próximas das *beiras* do rio e do lago. As idas para a *colônia* passaram a ser semanais ou mensais.

Viver de roça? Infraestrutura e conformação atual de Anã

Assim como muitos ciclos econômicos passados na região, um dos principais pontos que fizeram as práticas de roçado serem menos assíduas no cotidiano anaense foi a desvalorização do preço da saca de farinha. Muitos *compradores* passaram a negociar com produções de fácil acesso, como no entorno de Santarém, a partir do desenvolvimento do “Eixo Forte”. Quando grande parte das famílias percebeu que não estava compensando o esforço de “viver de roça e farinha”, passaram a abrir áreas de cultivo, principalmente de maniveiras voltadas ao consumo familiar¹¹¹. Quando é considerada grande (por volta de 1 ou 2 hectares), boa parte das vezes a roça é dividida entre dois ou três casais próximos ou com um determinado tipo de parentesco. Coloca-se demarcações simples, como um bastão erguido com uma fita amarrada, para saber a divisão de cada um¹¹². Caso haja apenas um casal envolvido com poucos filhos, cerca de 0,5 hectare, como alguns dizem, “já dá para fazer farinha até enjoar”, quando direcionada apenas para consumo doméstico e esporádicas vendas locais. Além disso, a periodicidade de abertura de novas áreas de roçado passou de anual para majoritariamente 2 anos ou mais.

Certamente, as maniveiras, macaxeiras e manicueras continuam a atrair os anaenses para o seu entorno. No entanto, com essa mudança de enfoque nos cultivos, a maioria das famílias não sentiu a necessidade de estar *parada* próxima dos roçados no *centro*, o que trouxe um contingente e acúmulo populacional ainda maior próximo às *beiras*. Não apenas a área da comunidade aumentou¹¹³, derrubando novas áreas de mata bruta, mas muitos dos

¹¹⁰ De acordo com o Plano de Manejo produzido pelo ICMBio (2014), 98% das famílias da RESEX tinham uma roça de maniveira em 2012.

¹¹¹ Em menor escala, além das macaxeiras e manicueras, cultivam também jerimum, milho e cana, mas a preferência, no caso destes últimos, é pelos quintais.

¹¹² Áreas de roçado, mesmo antes da criação da RESEX, não ultrapassavam 3 ha. Atualmente, 2 ha ao ano é o valor máximo permitido pelo próprio Plano de Manejo da Unidade.

¹¹³ Não há uma precisão, mas apenas como uma forma de situar, segundo a ONG Projeto Saúde e Alegria (PSA) (2012), atualmente, a área de convívio dos anaenses, residindo e executando suas

derivados dessas plantas e os frutos coletados nos quintais do entorno das *casas de farinha*, que participavam da alimentação familiar no *centro*, passaram a ser carregados periodicamente por cerca de uma hora, através dos *caminhos* e *ramais*, para onde as famílias atualmente estão *paradas*. Desse modo, a maioria das festas, para não dizer todas, passaram a ser realizadas nas proximidades do rio e lago, banhados de fermentados de mandioca (tarubá e caraxá) e de frutas – como o vinho de caju, coletados nos quintais –, e de outras bebidas alcoólicas trazidas da *cidade*.

Ao longo dos anos, com a fundação dos clubes de futebol, primeiro o Esporte Clube Comunitário, depois o Cruzeiro Esporte Clube – cada um contendo organização própria, campo e sede –, e a presença das igrejas, foi se consolidando um circuito intercomunitário festivo. Embora também aconteçam no inverno, como as comemorações de “Nossa Senhora de Fátima” (Figura 16), o predomínio das festas ocorre no verão, devido à estiagem e a *fartura* de peixes no lago. A do Cruzeiro, por exemplo, é marcada para o começo do verão (por volta de julho), enquanto a do Comunitário se faz no final (já em novembro). O circuito é facilitado pela presença das embarcações a motor, já que dezenas de visitantes de outras *comunidades* e, até mesmo, da *cidade* conseguem trafegar pelo Arapiuns e chegar em Anã. O mesmo ocorre com os próprios anaenses, que “fecham barcos” para ir em festas de outras localidades. Os bailes dançantes de arrocha, bingos e rifas – com prêmios envolvendo bois, porcos e carneiros –, e as partidas de futebol sempre se fazem presentes. Harris (1998:77) afirma que as ocasiões festivas são oportunidades de pessoas de localidades distintas se encontrarem temporariamente, “dissolvendo as fronteiras entre redes de parentes e comunidades”, ao fundir diferentes círculos de convivência (Figura 17). Como demonstra Medeiros (2019:273) os ciclos de dádivas se acentuam, diminuem as distâncias entre comunidades e aldeias do entorno, e criam e recriam relações duradouras com novos sentidos.

Se antes no barracão multiuso eram ministradas as aulas locais através do suporte da Igreja Católica, já no decorrer dos anos 1980 e 1990, a prefeitura assumiu progressivamente a responsabilidade pelo processo de educacional escolar e construiu a Escola Municipal “Nossa Senhora de Fátima”, oferecendo os ensinamentos fundamentais I e II. Feita de alvenaria, a escola tornou-se polo, atendendo também alunos das *comunidades* da Raposa, Maripá e Campo Grande, que dispõem de transporte fluvial ou terrestre para chegar (Figura 18). Quanto ao ensino médio, um dos déficits apontados pelos habitantes, é ofertado ainda no barracão. Além disso, as matérias são oferecidas de forma modular, distribuídas ao longo do ano e ministradas por professores de Santarém ou de outras cidades próximas, fazendo com

práticas de cultivo, caça e coleta, pode chegar a 1.960 hectares. A área próxima à *beira*, onde se localiza grande parte dos grupos familiares e os estabelecimentos de uso comum, corresponde à cerca de 120 hectares.

que os estudantes tenham contato com determinadas matérias escolares somente alguns meses e não durante todo o ano letivo.

BINGO BINGO

Festival

DE PRÊMIOS DE

NOSSA SENHORA DE FÁTIMA 2019

PERÍODO
17 à 19
MAIO 2019

VALOR DA CARTELA
R\$10,00

Prêmios

1ª RODADA DO SORTEIO AS 18:00HS

1ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 200,00
2º prêmio: 3 dz de CERVEJA

2ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 150,00
2º prêmio: 1 CARNEIRO

3ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 150,00
2º prêmio: 1 PORCO

4ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 200,00
2º prêmio: 3 DZ de CERVEJA

5ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 200,00
2º prêmio: R\$ 200,00

6ª CARTELA: prêmio: **01 BOI**
CARTELA CINEA

2ª RODADA DO SORTEIO AS 22:00HS

7ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 150,00
2º prêmio: 1 PANELA de PRESSÃO

8ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 200,00
2º prêmio: R\$ 150,00

9ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 200,00
2º prêmio: 1 Rede

10ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 200,00
2º prêmio: R\$ 200,00

11ª CARTELA: 1º prêmio: R\$ 200,00
2º prêmio: R\$ 200,00

12ª CARTELA: prêmio: **01 BOI**
CARTELA CINEA

BINGO SERÁ REALIZADO DIA 18/05/2019

NOME: Argentina Imbiriba

COMUNIDADE: Rio Casapium

CELULAR: _____

VENDEDOR: Nelsa G. Imbiriba

CARTELA

Figura 16 - Propaganda da festa da padroeira. Cartela de bingo de Seu Maguito (Antônio Argentino Imbiriba). (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Embora ajudem parentes nas produções de farinha, nos roçados, caçando e pescando, os interesses de muitos jovens são de seguir caminhos distintos daqueles traçados pelos habitantes mais velhos. Constata-se nas próprias concorrências pelas vagas de *serviços* assalariados disponibilizadas pela escola e pelo postinho de saúde, como: professores(as), merendeiros(as), agentes de limpeza e agentes de saúde. Há aqueles que conseguem *serviços*

temporários, como os construtores de barcos e canoas, as costureiras, os envolvidos em projetos de construção civil (reforma de estabelecimentos coletivos ou moradias) e os que consertam bicicletas, motos e motores¹¹⁴. Devo acrescentar aqueles que possuem *taberna*, os que realizam serviços esporádicos de *mateiro* para o ICMBio e IBAMA e os que estão envolvidos em diferentes iniciativas coletivas locais ou *projetos* de ONG's – principalmente os mobilizados pelo Projeto Saúde e Alegria (PSA)¹¹⁵ –, como:

- a Colônia de Pescadores;
- o MUSA (Mulheres Sonhadoras em Ação), iniciativa composta apenas por mulheres, envolvidas na criação de tambaquis em tanques-redes no lago de Anã;
- o MELIPOMEL é direcionado à produção de mel de abelhas nativas sem ferrão, sendo que cada participante possui um meliponário em seu quintal (seja na *comunidade* ou no entorno da *casa de farinha*) ou em áreas de *mata bruta*;
- a Hospedaria Comunitária de Anã, que faz parte da TURIARTE (Cooperativa de Turismo e Artesanato da Floresta) e envolve outras comunidades do Arapiuns, focada na recepção de turistas e na produção de artesanato com palhas de tucumã.

Como Tunico, anaense e agente de saúde, me fala: “Às vezes aqui não esperamos muito pelo Poder Público. Às vezes a gente depende, mas quando a *comunidade* quer, tem um objetivo, ela mesma vai atrás. A gente se junta e faz ou busca auxílio. *Caboclo* já tá superando adversidades aqui faz tempo. Ainda mais quando o *caboclo* é trabalhador, tá sempre se mexendo, indo de um lado para o outro... *Para* em um lugar, vai para outra *paragem*... Pode levar *ferrada*, que resiste e levanta”.

Enquanto os habitantes mais velhos recebem aposentadoria, a maioria das famílias integram programas federais de transferência de renda, como o Bolsa Família (agora

¹¹⁴ Atualmente muitos habitantes dispõem de bicicletas e motos como meios de transporte para trafegar pelo caminho que leva aos roçados ou acessar a comunidade do Maripá, no rio Tapajós. Já as preocupações com motores são voltadas principalmente aos de embarcações ou os que moem a mandioca no momento de feitura da farinha (Capítulo 3).

¹¹⁵ O Centro de Estudos Avançados de Promoção Social e Ambiental, conhecido popularmente como “Projeto Saúde e Alegria” (PSA), é uma entidade civil, sem fins lucrativos, fundada no ano de 1985, em Santarém. Atualmente, o PSA atende cerca de 30 mil habitantes de *comunidades* espalhadas pelos municípios de Santarém, Belterra, Aveiro e Juruti, desenvolvendo *projetos* de diversos segmentos, como: saúde e saneamento básico; produção agroextrativista e geração de renda; energias renováveis; ecoturismo e artesanato; comunicação e inclusão digital (PROJETO SAÚDE E ALEGRIA, 2022).

denominado de Auxílio Brasil)¹¹⁶, o Bolsa Verde e o Seguro Defeso¹¹⁷. Mensalmente pegam o *barco de linha* para sacar os subsídios no banco. Há também aqueles que descem o Arapiuns e passam períodos de suas vidas *parados* em cidades da região (Belterra, Santarém, Alenquer etc.) ou em Manaus e Belém. Vão à procura de oportunidades favoráveis de *serviços* ou de *estudo*. Permanecem por lá, “construindo a sua vida”, ou voltam para os *sítios*. Isto depende bastante, dentre outros fatores, das oportunidades conseguidas e de o quanto se sentem pertencentes ao lugar, já que alguns não conseguem se acostumar às próprias cidades. Há também aqueles que se movimentam com mais frequência, *parando* um período em determinada localidade até conseguir oportunidade mais vantajosa em uma nova *paragem*.



Figura 17 - Victória (neta de Dona Rosa) e seu cachorro (Patotinha) na festa da Igreja da Paz na beira do lago, reunindo diversos habitantes de outras comunidades. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Nessas idas e vindas, de *paragem* em *paragem*, o processo de afinamento aos diversos serviços que conseguem é contínuo. Seu Perô Velho, que mora um pouco mais afastado, no entorno da comunidade, já me disse que sofreu bastante nos períodos em que trabalhou nos garimpos próximos ao município de Itaituba, PA: “Mas tinha que resistir, porque era o meio que tinha arranjado para ganhar dinheiro, né?” Hoje em dia o habitante continua resistindo aos *baques* que a atividade do garimpo trouxe ao seu corpo. Tabaco, seu sobrinho, me conta que quando saiu muito jovem da comunidade, já *parou* em algumas cidades da região,

¹¹⁶ Em 2019, o valor do Bolsa Família variava de R\$ 89,00 a R\$ 205,00 mensais por família (em função do número de filhos e da renda). O Bolsa Verde, no valor de R\$ 300,00 por trimestre, é destinado a famílias que recebem o Bolsa Família e moram em áreas de proteção ambiental (como as RESEX).

¹¹⁷ Por conta da pandemia da COVID-19, algumas famílias também conseguiram ter acesso ao “Auxílio Emergencial”.

realizando variados tipos de *serviços* em açougues, mercados e carpintarias. Nestes últimos locais, o habitante conseguiu adquirir conhecimentos sobre técnicas de lida com a madeira. Utiliza esses conhecimentos atualmente em *serviços* que o contratam, em *comunidades* do Arapiuns. “Aprendi bastante andando por aí nessa vida, mas também já levei bastante *ferrada*” [risos], ele acaba me dizendo. A fala de Tabaco e o seu histórico lembra bastante uma passagem no trabalho de Ingold (2015b:13), quando descreve que “[...] se mover, conhecer e descrever não são operações separadas que se seguem umas às outras em série, mas facetas paralelas do mesmo processo – o da vida mesma [...]”. Apesar dos movimentos entre *paragens* serem também consequências da falta de oportunidades em Anã, muitos habitantes acabam tomando as próprias idas e vindas, “pingando de *serviço* em *serviço*”, como formas de aprendizado.



Figura 18 - Apresentação da turma do ensino médio sobre o romance "Vidas Secas" de Graciliano Ramos, na Feira de "Literatura de Diversidade Cultural dos Povos" organizada pela escola local. Alunos de Anã, do Maripá e da Raposa. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Ao realçarem muitas vezes as *paragens*, estes habitantes parecem querer apontar para a hipótese de que a vida se desdobra em movimentações. “É que nem caça nessa *mata*, que fica andando e indo de *paragem* em *paragem* para comer... É *fruteira*, maniveira... Esse povo também vai de lugar em lugar, onde consegue um sustento”, me descreve Seu Maguito. Posso citar outros exemplos de movimentos, como o da professora Adriana, que saiu muito cedo da *comunidade*, para trabalhar como faxineira em Santarém, e se dedicar aos *estudos* do curso de pedagogia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA); o da Dona Odila, que há anos esteve *parada* em São Paulo, SP, trabalhando como costureira, antes de voltar a

comunidade (no sítio) e, agora, estar em Santarém (na cidade) – embora, certamente, não possa deixar de revelar, que há situações em que habitantes podem se fixar em alguma *paragem*, quando decidem passar os restos de suas vidas em alguma localidade. Para além de uma questão de ascendência e *mistura* com antepassados indígenas, como observamos no capítulo 1, através da fala acima de Tunico e da proatividade de muitos habitantes, constantemente se movimentando, parece-me que o termo *caboclo*, em âmbito local, também alude à habilidade para agir, resistir, rearranjar-se às condições adversas, diante dos caminhos traçados por cada um ou coletivamente. Mesmo que, em certos momentos, num sistema regional (e até nacional), traduza uma consciência irônica de que tal denominação seja direcionada à uma posição desfavorecida.

Se, ao longo de muitos anos, grande parte das moradias era feita de palha de curuá, a partir de 2004, com a inclusão da comunidade no Programa Nacional de Habitação Rural (INCRA/MDA), a maioria das famílias recebeu uma casa de alvenaria ao longo das proximidades da *beira* do rio e do lago, com dois quartos, sala, banheiro e cozinha¹¹⁸, em que muitos habitantes colaboraram para a construção dos estabelecimentos e aprenderam o ofício de pedreiro. Todavia, muitas dessas casas acabaram se tornando o estabelecimento dormitório e de convivência noturna nos terrenos, já que não possuem forro e podem esquentar consideravelmente em dias ensolarados. As cozinhas cobertas com palhas de curuá ou telhas continuam a ser estabelecimentos separados ou adjacentes, servindo de ponto de encontro e convivência entre parentes e amigos próximos. Com a ausência de forro nas construções de alvenaria e a presença de palha de curuá nas demais, periodicamente realiza-se limpezas para matar pequenos animais outro-que-humanos, que encontraram alguma *paragem*. Atividades que ajudam a prevenir algumas *ferradas*.

Quase todas as casas possuem uma televisão ou rádio, sendo que a eletricidade é produzida por geradores e fica disponível entre 19hs e 22hs. O custo de funcionamento é dividido entre os habitantes através das *coletas* (arrecadações de dinheiro) mensais¹¹⁹, movidas pela *Associação*, quando também se inclui a taxa de manutenção do microssistema de

¹¹⁸ Segundo o ICMBio (2014), a partir de 2004, cerca de 2500 casas de alvenaria foram construídas na RESEX. De 2014 em diante o programa ministrado pelo INCRA passou a ser denominado de Minha Casa, Minha Vida Rural.

¹¹⁹ A energia elétrica tem sido pauta constante nas reuniões dos conselhos gestores da RESEX e da APRONÁ. Analisando as atas das reuniões do Conselho Deliberativo ocorridas em 2009, Andrade (2019:127) descreve que representantes da TAPAJOARA e do ICMBio organizaram um documento, que foi entregue às autoridades competentes, destacando a importância do acesso ao programa “Luz Para Todos”, do Governo Federal, para a RESEX. Há diversos fatores que dificultam o acesso ao programa, condicionantes ambientais e econômicas que levaram lideranças e gestores a travar uma verdadeira batalha para se integrar ao programa. Desde 2017, habitantes de variadas comunidades da RESEX vêm trabalhando em mutirões para abertura de picadas, com o intuito de viabilizar a instalação das redes de eletrificação. Durante participação em reunião da APRONÁ em maio de 2019, Ailson, presidente da comunidade, ao atualizar alguns informes do Conselho Deliberativo da RESEX, afirmou que as aberturas de picadas, vindo das margens do Tapajós, já tinham avançado.

abastecimento e tratamento de água, implantado em 2005 – outra comodidade viabilizada pela ONG PSA, através da mobilização dos habitantes da comunidade. Há também *coletas* extraordinárias para as manutenções de áreas coletivas, como o corte de *juquiras* nas ruas, a reforma do trapiche e obras de contenção das *ribanceiras*. Estas coletas são normalmente realizadas no inverno, quando as chuvas fazem *juquiras* crescer rapidamente pelas vias e as enchentes causam danos em estruturas próximas às *beiras*, ao *comer* as ribanceiras – vide o desaparecimento do *toco*, que foi um dia um piquizeiro e dava nome ao local (Figura 19). Preocupações com a estética das áreas comuns da comunidade também se tornaram frequentes depois que a Hospedaria foi instalada, com o intuito de se manter uma boa estadia e agradar os olhares curiosos de turistas, principalmente no verão.



Figura 19 - Rua Ivo Godinho. Odair e Chiquinho carregando algumas palhas de curuá para fazer a manutenção do trapiche. Detalhe a direita para algumas das casas feitas de alvenaria pelo INCRA, já com algumas reformas.

Com o auxílio dos alunos da Escola Municipal e de alguns habitantes adultos, a Figura 20 trata-se de um croqui atual de Anã. Assim como fazem, quando relacionam a topografia local e os seus deslocamentos, utilizando o verbo *baixar* e *subir* – por exemplo, entre a *colônia* e a *beira* –, também demonstram abordagens semelhantes, com relação aos deslocamentos no curso do rio. Pode-se escutar formulações como “*baixar* para a cidade” ou “*subir* para o Arapiuns”. Ao longo das vidas anaenses, em que as movimentações são priorizadas, até mesmo as orientações espaciais denotam tal sentido, tendo o rio Arapiuns como referência. Para muitos anaenses, geralmente a orientação espacial não é guiada por pontos cardeais, mas de acordo com o rio. Tanto que *subir* transparece dois pontos de

referência, usualmente utilizados de acordo com a sua origem, *de baixo* e *de cima*. Por isso, enquanto nos deparamos com formulações de que “a chuva está *subindo*”, também conseguimos escutar que “tem um barco vindo *de baixo*”, se referindo a *boca* do Arapiuns. A grosso modo, se fôssemos tentar realizar uma tradução dessas duas referências espaciais locais para pontos cardeais, *de baixo* se refere, aproximadamente, leste → oeste, enquanto, *de cima*, oeste → leste. O “vir de *baixo*”, tomando como referência o curso do Arapiuns, permite denotar, além disso, a entrada de pessoas *de fora* do Arapiuns, associadas, normalmente, àqueles oriundos das *idades* e de outras localidades. O “vir de cima”, por outro lado, está associado àqueles que vêm das *cabeceiras* e os *filhos do Arapiuns*. Situações similares também ocorrem com relação aos termos *vageiro* (ou *da várzea*) e *terral* (também colocados no croqui), se remetendo aos sentidos oriundos das *várzeas* do Amazonas e do *centro*, respectivamente. Escuta-se expressões “os pássaros estão vindo de *vageiro*”, assim como “esse vento é de *terral*”. Realizando uma tradução aproximada, *vageiro* tem o sentido de norte → sul, enquanto que *terral* de sul → norte. A sazonalidade, as relações com as *juquiras* e os pontos de referência serão extremamente importantes para analisarmos as práticas de cultivo itinerantes no próximo capítulo.

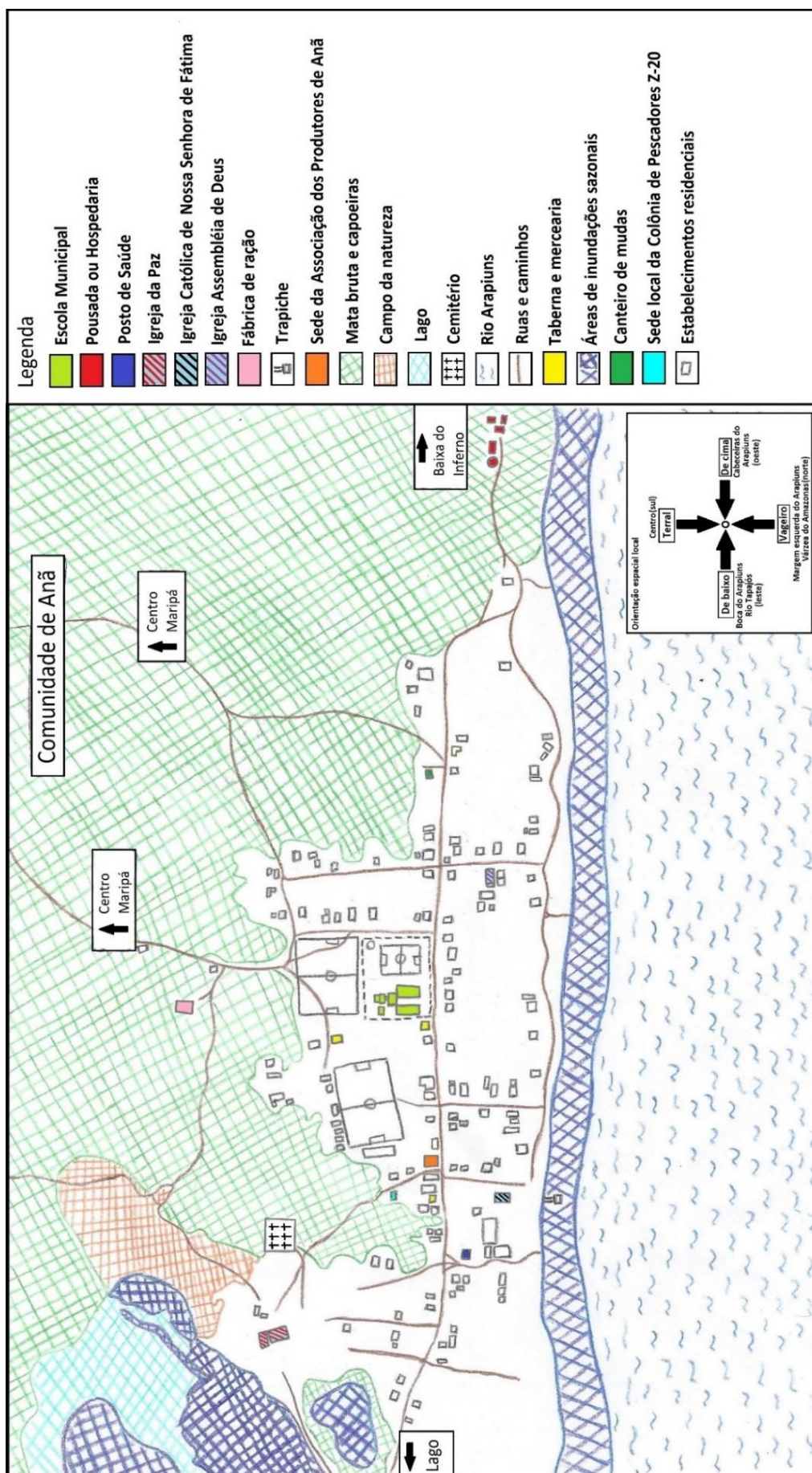


Figura 20 - Croqui da comunidade de Anã com alguns domínios paisagísticos

CAPÍTULO III

Felicidade e tristeza das maniveiras: roças

“Hein, Lucas? Tu viu como fica o forno agora no *tempo do inverno*?”, Dona Ivaína me pergunta. Respondo negativamente. A senhora, então, me descreve e aproveita para apresentar a sua *colônia*: “Aqui na nossa *colônia* [o forno] é de barro. Barro mesmo, né? Se molha, estraga. Por isso que é bom sempre tá acendendo o fogo. E aqui a gente cultiva muita coisa, né? Agora [no inverno] chega fica tudo *verdinha* a roça. As maniveiras tudinho *felizes se guiando*, por causa da chuva [descreve fazendo gestos com a mão, arremedando o crescimento da planta], quando começa a bater bastante *vento de baixo*”. Quase que imediatamente a senhora emenda com uma outra pergunta: “E já viu como é na *força da lua*”? Respondo para ela que já tinha ouvido falar de alguns detalhes. “Pois é, na *força da lua* que chove mesmo”. Pergunto se no verão as maniveiras ficavam *felizes* também. A senhora, espantando algumas formigas correições com uma palha de curuá, atraídas pelas práticas em sua casa de farinha, me responde: “Não, aí quando já é no verão, elas ficam tudo *tristes*, tentando *resistir* ao sol e já não se guiam tanto. Maniveira, macaxeira... Tem umas que até *se guiam*, mas bem devagar. É na *força do verão* que a *brincadeira* [descontração] acontece na roça, quando as pessoas daqui fazem *puxirum* [risos]”. Após alguns minutos, continuando a me apresentar a sua *colônia*, ela fala: “Aqui perto da *casa* [de farinha] tem um bananal também, que meu marido [Mingo] plantou... Aqui do lado de *casa* [apontando para o quintal da *casa de farinha*] tem pé de açaizeiro, tem esse limoeiro *porrudão* e... Tem muita coisa plantada... Nós até vendemos café dos nossos pés. Tudo tem, né? E a nossa *casa* [de farinha] aqui é bem grandona. Meu marido veio ontem aqui de *manhã* com a minha filha e uma amiga dela”... Indago se as pessoas vêm para a *colônia* com o *sol nascendo* pelo fato de estar menos forte. Prontamente ela responde: Sim, no *sol nascendo*, eles já vieram. Mas todo mundo vem com o sol nascendo. É para não pegar muito sol na roça, puxando as mandiocas [da terra]. Quanto mais perto da *força do dia*, mais quente fica. O Lielton [filho de Dona Ivaína], quando não está estudando, também vem. Ele estuda de *tarde*. Ontem só vieram esquentar uma farinha e pegar uma tapioca”

Embora as falas de Dona Ivaína, ao apresentar a sua *colônia*, estejam repletas de termos locais, ainda não muito bem aprofundados, nota-se que a senhora faz breves referências a períodos e processos rítmicos nas práticas de cultivo e, sobretudo, no cotidiano anaense. Se fruteiras guiam temporalmente as narrativas sobre passados anaenses, parece-me que os processos de *se guiar* das maniveiras, macaxeiras e manicueiras nos roçados itinerantes guiam muitos habitantes, diante de transformações sazonais e de periodicidades menores (como mensais e diárias). Trazendo alguns indícios nos capítulos anteriores, pode-se dizer que grande parte das rotinas de cuidado com as estas plantas não está vinculada

essencialmente ao “tempo do relógio”, mas às chuvas e estiagens, às fases da lua, aos processos eólicos, aos estágios de crescimento vegetais, à umidade e o *tempero* da terra, às peculiaridades comportamentais de animais outros-que-humanos etc. Ou melhor, as rotinas nas áreas de roçados e nas *casas de farinha* desdobram-se no aumento e na diminuição das chuvas; nas fases e *dias de* (ou *da*) *lua* (dias de lua cheia e nova); nas diferentes qualidades de *vento*; e nas variações entre *dia* e *noite*.

Ao trazer a **perspectiva habitacional** ingoldiana (INGOLD, 2000:186) para demonstrar como a sazonalidade é de extrema importância no cotidiano dos Paruaros e em diversos outros coletivos das várzeas do rio Amazonas, Mark Harris (1998) aponta que o **habitar** (ou **to dwell**) poderia ser entendido como engajamentos práticos e sensíveis desdobrados em emaranhados específicos de relações ao longo do tempo. Acredito que seja bem relevante seguir essa **perspectiva habitacional**, pois muitas das práticas de cultivo nos roçados se dão de acordo com os períodos de inverno e verão. Todavia, compartilho da ressalva de Mahalem de Lima (2015:206), ao lembrar que Harris acaba trazendo os conceitos de periodicidade e sazonalidade como sinônimos:

“A periodicidade das atividades que compõem a vida social pode, portanto, ser considerada intrínseca e constituinte da sazonalidade, ao invés de ser meramente expressiva dela. O conteúdo real dessas atividades pode variar de ano para ano, ou de uma época histórica para outra, mas não deixa de ser uma periodicidade incorporada, produzida no atendimento das pessoas ao seu ambiente.”¹²⁰ (HARRIS, 1998:66)

Na verdade, o que se pode afirmar é que a sazonalidade se configura somente como uma das diferentes dimensões das periodicidades locais, aquela que se remete às variações anuais entre as estações de estiagem e chuva. Igualando os conceitos de periodicidade e sazonalidade, nota-se que o autor acaba por chamar a atenção apenas para a passagem entre os anos e os períodos longos, que envolvem as épocas históricas, sem mencionar os períodos mais curtos (meses e dias) e seus acoplamentos.

Não se limitando apenas a movimentos de astros e instabilidades atmosféricas, é de interesse deste capítulo descrever como períodos orientadores (sazonais, mensais e cotidianos) se relacionam e participam da moldagem de corpos anaenses, vegetais e de animais outros-que-humanos, ao longo das práticas de cultivo nos roçados. Os relacionamentos entre períodos sazonal, mensal e diários foram largamente aprofundados por Lévi-Strauss (2004:97), em “O Seco e o úmido”, na primeira parte do segundo tomo das “Mitológicas”, sobretudo na análise de algumas das variantes da “História da mulher louca

¹²⁰ “The periodicity of the activities that make up social life can therefore be said to be intrinsic and constitute seasonality, rather than being merely expressive of it. The actual content of these activities may vary from year to year, or from one historical epoch to another, but it is nevertheless an embodied periodicity, produced in the attendance of people to their environment”.

por mel, de seu vil sedutor e de seu tímido esposo”, entre os povos indígenas que habitam os cerrados do Brasil central. Na ocasião, o autor tomou três períodos orientadores como parte de sua descrição, compreendidos pelo seco e úmido (sazonal), lua cheia e nova (mensal) e dia e noite (cotidiano). Sob as narrativas dos habitantes de Anã, nota-se uma certa semelhança com os trabalhos do antropólogo francês, por me deparar com os *tempos da chuva* (ou *do inverno*) e *da seca* (ou *do verão*) (sazonal), da *lua cheia e nova* (mensal), do *dia* e da *noite* (diário). Embora seja necessário acrescentar também o *tempo das horas* e os agenciamentos dos *ventos*. Somando-se, tomo quatro períodos orientadores e as atuações dos ventos para discutir as atividades de cultivo nos roçados.

Mesmo assim, para além das periodicidades das atividades, reconheço que seja importante também entender os ritmos em que estas são realizadas: as formas dos anaenses experimentarem os próprios períodos, junto com os ritmos fisiológicos das plantas nos roçados. Nas rotinas nos roçados, da mesma forma que certos sujeitos facilitam as práticas, outros atravancam. Por exemplo, assim como contribuem para ajudar maniveiras, macaxeiras e manicueras a *resistirem* ao calor escaldante do *verão*, as ocorrências de *chuva* podem atrapalhar anaenses que precisam queimar uma nova área de roça; do mesmo modo em que as chuvas excessivas do inverno ajudam plantas a *se guiarem* com rapidez, em determinados momentos podem atrapalhar, deixando as produções de farinha morosas. Compreender essas ressonâncias e dissonâncias entre caminhos traçados por plantas, animais outros-que-humanos e anaenses me aproxima da analogia sobre a vida social e a música clássica proposta por Ingold (2000:196)¹²¹. Quando ouvimos e assistimos uma orquestra, nota-se que há uma ressonância de movimentos e sentimentos decorrentes do engajamento mútuo e atencioso entre as pessoas. É através dessa ressonância em contextos compartilhados de atividades, que há a manifestação de uma certa socialidade concreta e dinâmica¹²². Ou seja, para o autor, tanto na música como na vida social há um emaranhado de ritmos que se envolvem uns com os outros, ressoando ou dessoando em coordenações particulares e consequenciais. Um dos pontos principais de Ingold é que “os ritmos das atividades humanas ressoam não apenas com os de outros seres vivos, mas também com toda

¹²¹ Reconheço que haja cisões significativas entre as reflexões e os trabalhos de Lévi-Strauss e Ingold, por isso utilizei aqui o primeiro apenas para realizar comparativos e demonstrar semelhanças entre algumas referências temporais dos anaenses e de seus interlocutores, já o segundo autor utilizo como uma das bases epistemológicas para o desenvolvimento deste capítulo.

¹²² Realizando um paralelo com as artes da chamada Cultura Popular Brasileira, sou integrante de um grupo de maracatu chamado “Mucambos de Raiz Nagô” em que os processos de ressonância e dissonância estão constantemente ocorrendo. A mestre do grupo (quem rege os cânticos, os arranjos e transições musicais) prioriza que alfaías, caixas, mineiros toquem em ressonância, enquanto o gongê, instrumento mais agudo, dessoe trazendo uma musicalidade diferenciada. O jogo entre ressonância e dissonância entre instrumentos e pessoas é o que traz um bom axê, na língua iorubá, significa poder, energia ou força presentes entre seres. Este tipo de axê mais harmonioso é visto com bons olhos por diversos orixás, que podem descer (ou baixar) em corpos de pessoas que estão assistindo as apresentações ou tocando, para apreciar presencialmente o axê do grupo.

uma série de outros fenômenos rítmicos – os ciclos do dia e da noite e das estações, os ventos, as marés e assim por diante” (IBIDEM:200)¹²³. Dessa forma, parto da ideia de que é através das harmonizações e dissonâncias entre periodicidades e ritmos, que se percebe as confecções das *felicidades* e *tristezas* de diversas maniveiras, macaxeiras e manicueras, tanto na abertura de um novo roçado como na manutenção dos cultivos já maduros. *Felicidades* e *tristezas*, como veremos, são estados vegetais em que os *donos de roça* tentam buscar ou remediar, respectivamente, diante de suas atividades ao longo do ano.

Conseguimos observar as relações entre periodicidades e ritmos, realizando um rápido exercício: as chuvas, muito bem-vindas para os corpos das maniveiras, não estão apenas atreladas à sazonalidade (*chuva* e *seca*), mas as suas probabilidades de ocorrência de acordo com as fases lunares (*lua cheia* e *lua nova*) e às atuações de diferentes qualidades de *ventos*. Enquanto membros de muitas famílias despertam antes do sol nascer, para facilitar a caminhada e a execução de tarefas no roçado, a medida em que se aproximam do período mais quente do dia (ou da *força do dia*) (*dia* e *noite*), os ritmos acabam se cadenciando e as atividades aos poucos se focam nas casas de farinha. Os mais jovens, se não despertam para ir à escola (*hora*), acompanham seus pais nos roçados logo pela *manhã* ou passam a noite caçando com alguma companhia (*dia* e *noite*).

Força de se guiar e força da roça: períodos intensos

“Na minha opinião, o maior erro que cometi foi não dar peso suficiente à ação direta do meio ambiente, ou seja, alimentos, clima etc., independentemente da seleção natural. [...] Quando escrevi a *Origem*, posteriormente, ao longo de alguns anos, encontrei poucas evidências da ação direta do meio ambiente; agora há um grande corpo de evidências”¹²⁴. Charles Darwin para Moritz Wagner, 1876 (DARWIN, 1888)

Como já apresentado brevemente em algumas passagens do capítulo anterior, para compreendermos os pulsares locais, creio que seja significativo adentrar, primeiramente, na própria categoria *força*, pois alude justamente como as periodicidades locais demonstram mudanças e qualificações de intensidades. A categoria *força* é frequentemente utilizada em diversas narrativas de habitantes espalhados pelas comunidades dos rios Arapiuns e Tapajós (MAHALEM DE LIMA, 2015:205) e pelas várzeas do baixo Amazonas (HARRIS, 1998).

¹²³ “the rhythms of human activities resonate not only with those of other living things but also with a whole host of other rhythmic phenomena – the cycles of day and night and of the seasons, the winds, the tides, and so on”. Isto exprime o seu propósito de considerar o tempo a partir da ação; assim como afirmou Evans-Pritchard (1999) ao abordar sobre o tempo ecológico dos Nuer, as referências temporais são orientadas para práticas, que seguem uma determinada ordem de sucessão e coordenação (INGOLD, 2000:324).

¹²⁴ “In my opinion the greatest error which I have committed, has been not allowing sufficient weight to the direct action of the environment, i.e. food, climate, &c., independently of natural selection. [...] When I wrote the *Origin*, and for some years afterwards, I could find little good evidence of the direct action of the environment; now there is a large body of evidence”.

Embora os dois autores não foquem exclusivamente nas práticas de cultivo, a centralidade dessa categoria acaba, em certa medida, por recair em minhas descrições etnográficas junto aos anaenses. Para começarmos a compreender de maneira mais aprofundada, podemos retomar as lembranças de alguns anaenses, do período em que eram jovens e participavam de *puxiruns* com os seus pais até a *força do dia* (capítulo 2). A categoria *força* aqui demonstra o ápice do calor ao longo do *dia*, quando os participantes do *puxirum* finalizam as suas atividades. Estes aumentos de intensidade também são notados e lembrados em outras escalas, recebendo denominações similares, como ocorre na *força do verão*: trata-se do ápice do *tempo da seca* (ou *do verão*, mais ou menos entre setembro e outubro), período mais rigoroso, quente e com menos tendência de chover, quando muitas das atividades nos roçados são favorecidas, como a abertura, *limpeza* e *queima* de áreas.

Atualmente, os *puxiruns* continuam a ocorrer, mas em tamanhos menores, principalmente por conta da diminuição dos tamanhos dos roçados e a chegada de novas ferramentas, como a motosserra, que facilita o corte de *paus*. O período de favorecimento das práticas de roçado, a *força do verão* – também denominado de *verãozão* –, acaba por ser considerado o período de intensas atividades envolvendo as plantas e suas áreas de cultivo, ou seja, é entendido também como a *força da roça*. Podemos notar esse acoplamento entre *força do verão* e *força da roça*, em uma situação de conversa no *tempo úmido* (ou *de inverno*), ao acompanhar Dona Neuza e seu marido, Cleidinho, em seus roçados para colher algumas mandiocas, após um dia chuvoso. Ao caminharmos por entre maniveiras, Dona Neuza olha para mim e comenta:

“Luquinha, agora no tempo do inverno você nem imagina como é no verão, né? Porque agora no inverno você não consegue ver o movimento que é no verão. Quando chega mais no *verãozão* aqui, na *força do verão* mesmo, lá por setembro, outubro, quando tá todo mundo trabalhando na roça, você vai ver o movimento no caminho... A quantidade de gente trabalhando...”

Após alguns segundos, Cleidinho complementa:

“É porque é quando é a *força da roça*. Aqui é assim, no inverno é quando as maniveiras *se guiam* mais, porque no verão é muito calor e elas *resistem* mais do que *se guiam*. Mas no verão é quando você vê mais gente trabalhando [risos]”.

Com a *força do verão*, nota-se que a própria estação é compreendida a partir de um aumento da sua intensidade, à medida em que se desdobra, desvelando a *força da roça*. Já o tempo do inverno, pelo acúmulo de precipitações ao longo de toda estação, é considerado normalmente a *força* das maniveiras, macaxeiras e manicueras *se guiarem*, havendo uma aceleração em seus crescimentos, ou seja, temporalidades mais próximas (mas não exatamente) aos movimentos de cobras, *arremedados* com os braços (capítulo 1). Com isso, podemos constatar que há uma contraposição de intensidades: enquanto anaenses

intensificam as suas atividades nos roçados ao longo do verão, à medida em que a estiagem fica mais rigorosa, já no tempo do inverno, com o aumento dos níveis de pluviosidade, as mobilizações e frequências de habitantes nas áreas de cultivo diminuem, visitando-as mais com o intuito de *puxar* algumas mandiocas ou caçar. Em contrapartida, enquanto no tempo úmido há uma intensificação dos processos vegetais de *se guiarem* para cima e para baixo nos roçados; no verão, os cultivares se concentram em *resistir* ao calor e à estiagem, diminuindo as suas taxas de crescimento.

A partir da *força do dia*, *força do verão*, *força da roça* e *força de se guiar*, podemos notar que a categoria é utilizada através de diferentes referenciais. Dessa forma, para além destas quatro citadas conseguimos nos deparar com narrativas locais descrevendo tanto as forças dos tempos que orientam esse capítulo como de práticas e processos, por exemplo, *força do inverno* (período mais fresco e chuvoso da estação), *força da enchente* (período de maiores níveis dos corpos d'água), a *força da lua* (correspondente aos períodos mais intensos da lua), a *força do jaraqui* (período em que habitantes conseguem *puxar* maiores quantidades do peixe no lago), a *força do caju* (período mais intenso de frutificação da *fruteira* nos quintais – capítulo 4) etc.

Durante o mês de agosto de 2019, em uma conversa com o agente de saúde, Ivan, e Chiquinho sobre as pescarias locais, o segundo comenta que alguns habitantes tinham conseguido *puxar* alguns jaraquis do lago. O verbo *puxar* aqui tem o sentido de conseguir trazer, através da malhadeira, peixes para fora d'água. Ivan, então, comenta: “Tão *puxando*... Tá *vazando*”. A *força do jaraqui* ocorre quando o nível da água está mudando. Animais outros-que-humanos aquáticos, que se movimentam, acompanhando as tendências de subida e descida das marés (através da *piracema*), são denominados *bichos de maré*. Quando a tendência é *vazar*, os igarapés do entorno da comunidade começam a diminuir os seus níveis, forçando cardumes de jaraquis a se concentrarem no lago de Anã (entre julho e setembro). O contrário também ocorre, já que quando a tendência é de *enchente*, os peixes começam a adentrar nos igapós e nos igarapés, em direção às regiões mais ao *centro* da mata, se aproximando das *cabeceiras* (entre maio e junho). Quando os jaraquis estão concentrados no lago, há um favorecimento da pesca com malhadeira, quando o artefato é deixado em pontos estratégicos, como as proximidades de *fruteiras*, *paragens* dos peixes.

A partir dessa gama de *forças*, podemos notar diversos acoplamentos e contraposições. Através da compreensão das ecologias de certos *tempos* e *forças*, é possível desvelar alguns fatores que moldam as práticas de cultivo nos roçados. Isto é, entre os anaenses, quando processos e práticas locais são entendidos a partir de *tempos*, com eles, ondas de intensidade são dispostas, em que as *forças* são momentos de maiores amplitudes.

Entretanto, a utilização da categoria também pode emergir tomando como referência sujeitos humanos e instituições. Trago aqui exemplos do que pretendo aludir:

“No tempo do verão, ajudando Gê (nora de Dona Rosa e Seu Maguito) no fazimento da farinha, junto com os seus filhos, a habitante me indaga: ‘Você já foi dar uma andada na praia?’ Respondo confirmando. Comento ainda que tinha acabado me queimando, pelo *baque* do sol. Ela e seu filho, Rubinho, começam a dar risada. Então ela realiza outra pergunta: ‘Já viu turista andando aí? Agora, nesse tempo... Agora é a *força dos turistas*. Andam tudinho por aí’”.

“Conversando sobre os processos de queima do roçado, Seu Zeca me fala sobre os cuidados que devem ser tomados, por conta de potenciais autuações do IBAMA e os registros do ICMBio: ‘Quando a turma daqui e dessas outras comunidades começam a *botar fogo* na roça, é quando é a *força* deles [IBAMA e ICMBio]. Porque eles ficam fiscalizando bastante. Se sabem de alguém que não controlou o fogo, dão uma multa que o *caboclo* não sabe nem como pagar’”.

As visitas dos turistas se intensificam, de acordo com a emergência anual das praias (baixa no nível da água), isto é, em períodos que vão desde próximo da *força do verão* até alguns meses após o inverno ter dado o seu início. No registro exposto junto com Gê e seus filhos, estávamos em dezembro, período de transição do *tempo do verão* para o *inverno*. Dezembro e janeiro são meses coincidentes com o tempo das paradas de virada de ano de muitos trabalhadores. Muitos realizam turismo na região, por conta das praias emersas. Dessa maneira, considera-se que a *força dos turistas* se dá neste momento, quando as suas presenças se tornam mais intensas nos rios Arapiuns e Tapajós, e na comunidade de Anã em si – quando muitos habitantes da comunidade ficam dedicados apenas às suas recepções. É notável, por exemplo, a diferença do número de turistas entre as férias escolares de julho (começo do tempo do verão, momento em que as praias ainda não emergiram) e as viradas de ano.

No decorrer da atual gestão do Governo Federal, embora tenham percebido diminuições nas fiscalizações realizadas pelo IBAMA com relação às atividades madeireiras ilegais em regiões do oeste paraense, muitos anaenses recordam dos históricos de multas aplicadas pela instituição com relação às queimadas descontroladas, principalmente no verão, demonstrando a *força* de atuação da *instituição*. Segundo os habitantes, devido à estiagem, funcionários do IBAMA tornam-se mais ativos com relação às políticas de *conservação*, já que fiscalizam não apenas os processos de queima dos roçados dentro da área compreendida pela RESEX, mas as atividades realizadas ilegalmente na região, seja por especulações imobiliárias como por grileiros e fazendeiros – muitas destas intensificadas quando políticas para “passar a boiada” foram defendidas, vide as atuações do ex-Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles¹²⁵.

¹²⁵ Destaco aqui as retóricas utilizadas e decisões tomadas por Ricardo Salles, que, diante do fatídico “dia do fogo” promovido por fazendeiros ao longo da BR-163 (GREENPEACE, 2022; FOLHA DE SÃO PAULO, 2019) e dos recordes de queimadas batidos na Amazônia em 2020 (G1, 2020; RBA,

Se é entendido que haja uma contraposição das intensidades de atuações entre anaenses e plantas cultivadas em áreas de roça, por conta da *força do verão* e do acúmulo de precipitações no *tempo úmido*, sensações e estéticas corporais de ambos, caracterizações sobre as transformações paisagísticas e os comportamentos de animais outros-que-humanos, além de colaborarem para as qualificações de cada estação do ano, demarcam certas tarefas nos cultivos. Observar o quanto o rio está baixo na *força do verão* é entender o quanto maniveiras, macaxeiras e manicueras estão sofrendo para *resistir* ao calor; perceber as particularidades dos *ventos* e *marés* é compreender o início e o fim do favorecimento de determinadas atividades nos roçados, respectivamente. No próximo tópico, analisando a sazonalidade, tentarei demonstrar alguns marcadores temporais de uma forma mais ampla, que auxiliam nas práticas de cultivo de maniveiras, macaxeiras e manicueras. Aos poucos, a medida em que tópicos se passam tentarei trazer aprofundamentos, diminuindo as escalas para as periodicidades mensais e diárias.

Níveis baixos do rio e o calor: manivas amareladas e murchas, tristeza

Início esse tópico expondo a fala marcante de Rosinha, enquanto estávamos conversando em sua casa:

“Só olhando o rio aqui na *beira*, a gente sabe como é que tão as plantas lá na roça, na colônia. Sentindo calor também. Quando é uma *força de verão* muito forte, o rio muito baixo, *vazou* muito, com aquele calor muito forte, é... Pode contar que vai ter maniveira morrendo queimada com o *baque* do sol. Se elas não se queimam, as *manivas* ficam tudo murcha e amarela... É porque elas tão *tristes*. Se elas ficam muito *tristes* e algumas morrem, aí tem gente que corta elas e joga na terra para ficar de *tempero*. Na *força do verão*, se o rio tá muito baixo, tem *dono de roça* que dá sempre uma andada no roçado para ver se tem planta morrendo. É... aqui é tudo cheio dessas coisas. Só de olhar o rio a gente sabe o que tá acontecendo na roça lá na *colônia*”

Observamos anteriormente que, ao longo dos anos, anaenses e plantas cultivadas foram (e continuam a ser) capazes de construir **nichos**, propiciando uma série de outras ações e engajamentos, como as próprias atrações e construções de *paragens*. Poderíamos dizer que os próprios **nichos** são conjuntos de propiciações e informações emergidas, a partir das ações

2021), minimizavam as responsabilidades do Governo no combate aos incêndios e relativizavam as atividades de grileiros, colocando a culpa em coletivos ribeirinhos e em ONGs. Aqui podemos lembrar da célebre frase pronunciada por Salles, de que era preciso aproveitar, enquanto as atenções estavam voltadas para a pandemia da COVID-19, para “passar a boiada”, expressão utilizada durante reunião ministerial em abril de 2020, em referência ao esforço do Governo para flexibilizar as legislações ambientais. Como exemplo, posso citar a própria insistência do governo em fazer avançar, mesmo em períodos pandêmicos, a Medida Provisória MP 910/2019, conhecida como MP da Grilagem. Diante das pressões da sociedade civil, inclusive internacionais, e das dificuldades de tramitação da medida, em função da suspensão dos trabalhos das comissões do Congresso Nacional, a MP acabou caducando. No entanto, o governo reapresentou a proposta de regularização fundiária, agora na forma do Projeto de Lei (PL) 2633/2020.

de determinados sujeitos¹²⁶. No caso da descrição acima de Rosinha, podemos notar uma série de propiciações, que demarcam temporalmente alguns afazeres e eventos nas práticas de cultivo nos roçados. Veremos que as ações envolvidas nos cultivos de maniveiras, manicueiras e macaxeiras demandam de engajamentos perceptivos em ambientes repletos de sujeitos, fluxos e movimentos (INGOLD, 2010), o que confronta com ideias que poderiam colocar as percepções como algo passivo em um ambiente exterior objetificado – entendimentos que, no fundo, somente consolidam fissões entre cultura e natureza. Informações e **propiciações** nos remetem a pensar em percepções nos moldes propostos pela psicologia ecológica de James Gibson (2014). Para o autor, percepções levam em conta as possibilidades de movimento; perceber é sintonizar informações sobre o que **afford** (**propicia**, tradução própria) o sujeito que percebe, fornecendo-lhe possibilidades de atuação, de acordo com as suas próprias características. Percepções podem ser benéficas para alguns, como as dispersões de sementes de *fruteiras*, após atrair anaenses e *caças*, como trazer prejuízos a outros, no caso das próprias *caças* visitando áreas de roçado e derrubando plantas para consumo próprio. Isto é, cada sujeito percebe e engaja seus corpos ao mundo conforme pode atuar – pelas **affordances** que se dão na sua relação com o ambiente –, por isso o ambiente existe através de informações e possibilidades de atuação de cada sujeito e de maneira variada para cada um deles. Realizando uma abordagem fenomenológica sobre os trabalhos de Gibson, Ingold ressalta que “o mundo emerge com suas propriedades lado a lado com a emergência do perceptor na pessoa”¹²⁷ (INGOLD, 2000:168).

Ao recusar a dicotomia entre objeto e sujeito, Ingold quer evitar considerar o mundo tanto como consequente das condições naturais quanto como sendo construído por

¹²⁶ No livro organizado por Ingold e Palsson (2013), Ramirez-Goicoechea (2013:59) e Fuentes (2013:49) exploram as implicações epistêmicas de concepções como **construção de nicho** e as **heranças múltiplas de informações** para a antropologia biológica, como formas para se deslocar da ortodoxia neodarwinista. Ambos os autores mostram como condições particulares e informações podem ser mantidas dentro de uma geração ou passadas para outras sem a necessidade de uma unidade fixadora denominada **gene**, e como essas condições e informações podem, por sua vez, ser transformadas e improvisadas pelas atividades situadas dos próprios sujeitos. Podemos observar situações como estas nos próprios **nichos construídos** pelo antigo piquizeiro da comunidade e nas histórias passadas entre gerações pelos anaenses, de experimentações com a árvore. As biólogas Jablonka e Lamb (2010) – importantes expoentes da epigenética – demonstram que as informações, variáveis combustíveis para as transformações evolutivas, são captadas dentro das gerações ou passadas de uma para outra através de muitos arranjos de herança relacionais. Informações estas que também são construídas, no sentido de que, seja quais forem as suas origens, quais foram assimiladas e quais as formas finais que elas assumam, dependem de vários processos ocorrentes antes e durante as traduções. Muitos dos engajamentos, elementos interessantes a determinados corpos, comportamentos e percepções são partes de arranjos ambientais e não necessariamente produtos da seleção **adaptacionista** (OYAMA; GRIFFITHS e GRAY, 2001; GOULD, 2002). Fuentes (2013:52) defende que os processos de **construção de nicho** e **heranças múltiplas** nos fornecem ferramentas evolutivas que incorporam muitas possibilidades, e que esclarecem diversos caminhos explicativos e ativos, influenciadores no devir humano. Essas perspectivas também exigem a contemplação de narrativas locais, repletas de experimentações parciais e situadas.

¹²⁷ “the world emerges with its properties alongside the emergence of the perceiver in person”

elaboração simbólica. Refletindo no domínio do significado como imanente à ação, o autor toma o estabelecimento do mundo na prática, pelos envolvimento concretos que fundam também o próprio sujeito que percebe e age. Ao se aprofundar nas noções correlatas de **affordance** – em que engajamentos práticos, próprios de cada sujeito, determinam o que os mesmos compreendem sobre o ambiente –, Ingold (2016:13) recorre a Reed (2016), para falar da socialidade entre sujeitos diversos. Este último sublinha que o relacionamento entre os seres, frente a engajamentos periódicos, se dá justamente na forma em que eles podem compartilhar suas maneiras particulares de percepção, percebendo não só a maneira como outro ser percebe o ambiente, mas como outro ser percebe as suas próprias maneiras de perceber e agir.

Sem buscar reduzir a subjetividade dos anaenses somente às suas atividades nas áreas de roçado, parece-me que determinadas propiciações (**affordances**) sazonais demonstradas por Rosinha, atreladas aos processos de *se guiar* das plantas, vão para outros âmbitos, como o comportamento do próprio rio Arapiuns. Embora a *força do verão* se envolva diretamente com a *força da roça*, vimos que a *força de se guiar* de cultivares se abrange ao longo do *tempo do inverno*. Mesmo assim, o próprio inverno também possui o seu período de *força*, muitas vezes observado pelos próprios níveis da água, quando as marés de enchente chegam ao seu período de níveis máximos, ou seja, através da *força da enchente* (variável, mas por volta do final de abril até o final de junho). Por outro lado, a *força do verão* e *da roça* também se acoplam com a *força da vazante*, já que se trata do período de ápice dos níveis baixos dos corpos d'água. Com esses acoplamentos, Rosinha tenta expressar o profundo vínculo de muitos anaenses com os níveis dos corpos d'água e os sujeitos envolvidos nos roçados.

A intensidade da *força do verão* é variável de ano a ano, percebida não apenas nos corpos dos habitantes através do calor sentido, mas a partir do nível do próprio rio. É através desses engajamentos que pontes são realizadas, propiciando entender eventos nos roçados, mesmo estando nas proximidades da *beira*. São alguns dos **padrões que ligam** roças e rio, se fossemos pegar algumas reflexões do capítulo 1 (BATESON, 1986). Uma *força de verão* muito mais intensa do que de costume, ao mesmo instante em que pode ser compreendida nos níveis extremamente baixos da água (emergindo diversos elementos paisagísticos da *beira*), também é percebida nos desconfortos corporais demasiados com relação ao calor. Para os *donos de roça* que mantiveram os seus roçados de um ano para outro com as seus cultivares já desenvolvidas, a demasia no calor e a mudança paisagística fluvial acabam por demonstrar o quanto plantas estão *resistindo* ao tempo da estiagem, pois as áreas de roçado não são irrigadas, isto é, as plantas dependem das chuvas para se hidratar. Sensações desconfortantes corporais de anaenses e vegetais se misturam. É corriqueiro durante o tempo do verão, principalmente na sua *força*, escutar formulações como: “Tem ano que o rio tá tão baixo...

Chega os cumandás ficam muito longe da água. Aquele calor... Credo! É só aquela porção de maniveira morta” [Vandão]; “Tá calor demais, viu como tá baixa a água? Só estou imaginando o que as plantas tão passando lá na roça” [Gê]. Alguns dos cumandás, nos quais anaenses **ancoram** as suas memórias anualmente (e comparativamente), estão espalhados pela *beira* e podem ser observados nas Figuras 21 e 22. Na percepção atenciosa de o quanto cultivares estão necessitando *resistir*, parece que não há uma separação de maneira hierárquica de qualquer um dos sentidos, pois se dá nos corpos dos anaenses como um todo em seu engajamento direto com o meio (INGOLD, 2008)¹²⁸.

Nota-se a preocupação de alguns com a *resistência* de maniveiras, macaxeiras e manicueras, quando se passa longos períodos de estiagem no decorrer do tempo do verão, sendo lembradas continuamente em diversas conversas, ao especularem sobre os seus estados, de acordo com características estéticas e fisiológicas. Em dias demasiadamente ensolarados e secos, para constatar se há maniveiras mortas, por exemplo, alguns habitantes preocupados, quando vão à *colônia* com o intuito de fazer farinha, ao *puxarem* mandiocas nos roçados, não dispensam dar algumas caminhadas nas áreas de cultivo. Procuram por grupos de maniveiras com *manivas* (folhas) extremamente *pálidas*, *amareladas* ou *queimadas*, indícios de que estão *sofrendo* mais que o comum, já que os estados de *tristeza* das plantas predominam nesse tempo. Quanto mais *murchas*, *pálidas*, *amarelas* ou *queimadas*, mais são consideradas *tristes*. “A gente sente aquele calor forte, sem chover um pingo d’água, a gente já sabe que as maniveiras tão tudinho *triste*, *sofrendo*”, me descreve Cleidinho.

Um dos processos que indicam se cultivares estão *tristes* (ou caminhando para a morte) são as próprias chuvas esporádicas que caem, aumentando a hidratação das plantas por alguns dias. Caso consigam se reconstituir, mesmo que por alguns dias, fazendo com que as suas folhas se *ergam* (aspecto contrário de *murchas*, quando as “folhas ficam *baixas*”) e o extremo amarelidão diminua (progredindo para tonalidades verdes), nota-se que as plantas estão conseguindo realizar a manutenção fisiológica de suas vitalidades. Se as plantas continuam a manter os seus aspectos fragilizados, constata-se que já estão em um nível muito avançado de *tristeza* ou tenha perdido a sua vida, fazendo com que o *dono da roça*, muitas vezes, corte as falecidas e jogue na terra, para servir de *tempero* e meio para que as vivas *se guiem*. Cultivares também podem *se guiar* puxando, através do *tempero* da terra, partes de outras cultivares *apodrecidas* e *desfeitas*.

¹²⁸ O argumento de Ingold (2008) se opõe a alguns trabalhos antropológicos que abordam a importância dos sentidos para conhecer e interagir com o mundo, realizando uma crítica à análise sobre a existência de uma hierarquia dos sentidos entre os Umeda na abordagem de Gell (2020).



Figura 21 - Formação da praia na na força do verão de 2019. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

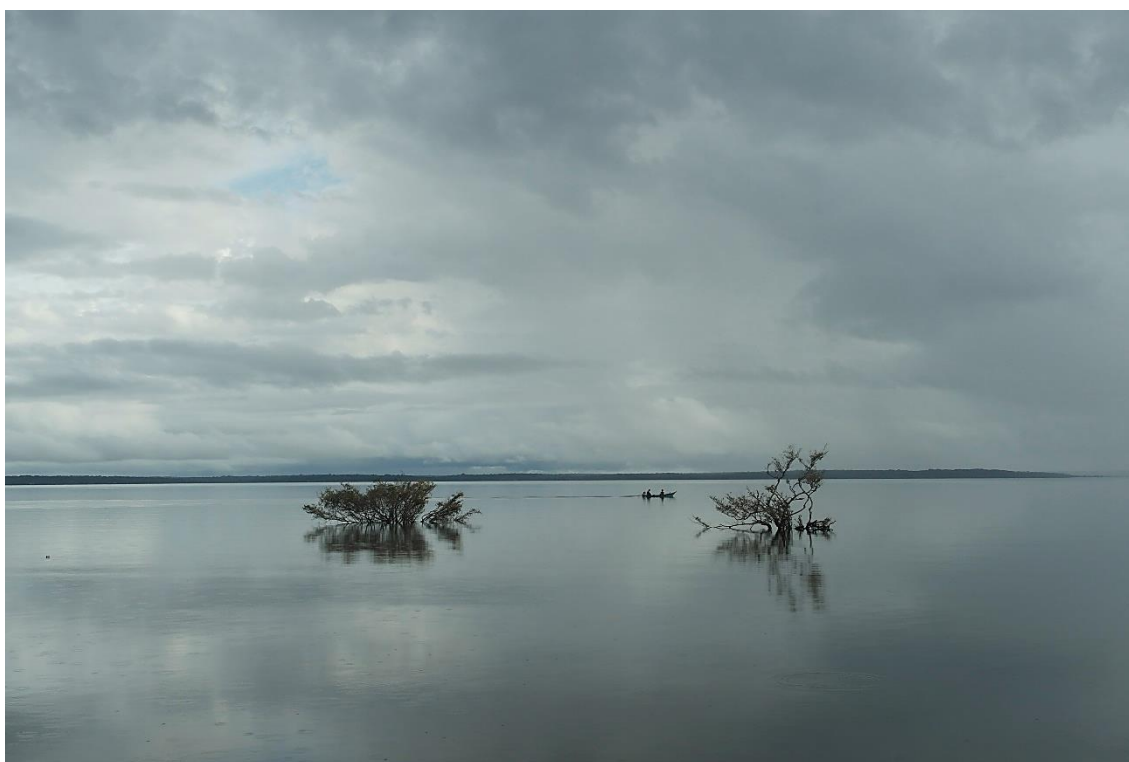


Figura 22 - A beira na força do inverno de 2019. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Para além das experimentações com os níveis dos corpos d'água e as intensidades de calor, com relação à qualificação sobre a variação da *tristeza* de cultivares e suas capacidades fisiológicas de manutenção, diria que os envolvimentos dos *donos de roça* com as mudanças de tonalidade de folhas não se tratam apenas de algo voltado às interpretações de cores, mas de entender os *sentimentos* vegetais, ou seja, suas *resistências* e *sofrimentos*. Caminhar pela roça,

observando queimaduras, folhas baixas ou erguidas e as suas tonalidades é compreender linguagens vegetais (GAGLIANO, 2013), os *sentimentos* dos cultivares, propiciando determinadas preocupações quanto aos seus estados e, acima de tudo, a produtividade da própria área de cultivo. Dessa maneira, dialogando com Merleau-Ponty (2002:317) e Ingold (2000:264), poderíamos inferir que, quando se inclui um experimentador em um ambiente, não há como reduzir o sentido da visão a um extremo fisicalista, de cores como ondas e energias radiantes, nem a um extremo que julgue as cores somente como cintilações dentro de corpos fechados em si. As cores são as experiências de *donos de roça* com os seus cultivos, sendo que as mudanças de tonalidades são, na verdade, variações de engajamentos. Argumentos que lembram Goethe (2013), através de sua **Doutrina das cores (Farbenlehre**, em alemão), ao defender a ideia de que a cor existe enquanto fenômeno além da física. Para o autor, não era de interesse somente concluir, por exemplo, que a cor surgia da luz e dos comprimentos de onda, mas também estudar a influência dos aspectos fisiológicos na visão cromática¹²⁹. Com uma postura distintiva de diversos estudos científicos da época para analisar fenômenos singulares, Goethe procurava deixar de lado pressuposições e pré-julgamentos, para que pudesse se aproximar ainda mais do foco de suas análises. Através de sua auto-isenção, deixava se valer plenamente da sua percepção sensorial e do seu pensar afora, na busca de encontrar explicações para as experiências observadas e os seus constructos científicos.

Antes de haver acusações precipitadas de cientistas naturais sobre um certo **antropomorfismo** nos processos perceptivos anaenses, por conseguirem sentir, aos seus modos, as *tristezas* de cultivares, talvez questionaria os motivos de sempre haver uma corrente que julga os entendimentos humanos **sobre e com** outros sujeitos apenas como um movimento **antropocêntrico** de autoproteção. Por que não realizar um movimento inverso e pensar no devir-planta das pessoas? Considero que anaenses têm muito a ensinar sobre essa questão, bastando observar os seus *arremedos* vegetais e as suas preocupações sobre os estados fisiológicos de maniveiras, macaxeiras e manicueras. Poderia dizer que uma das principais funções ao se acusar entendimentos e *sentimentos* vegetais locais como **antropomorfismos** seria a de, indiscutivelmente, intimidar as pessoas para não pensarem de forma diferente

¹²⁹ Assim como ocasionam mudanças comportamentais em anaenses, as relações entre visões cromáticas e plantas são amplamente discutidas na botânica, ao se tratar de animais para além dos humanos. Experimentações entre cores caminharam juntas em diversos processos ditos evolutivos, ou melhor, co-evolutivos. Oliver Sacks (2012) descreve um exemplo desses processos co-evolutivos, enquanto realizava reflexões sobre uma de suas expedições, para estudar diversidades de samambaias da região de Oaxaca, no México: “certos tipos de frutas vermelhas e alaranjadas parecem só ter surgido há aproximadamente trinta milhões de anos, lado a lado com a evolução da visão tricromática nos macacos e grandes símios (embora a visão tricromática já houvesse evoluído nas aves muito antes). Essas frutas, essenciais da dieta de muitos macacos, evidenciavam-se aos olhos tricromáticos em meio ao emaranhado da vegetação da floresta, e as plantas, por sua vez, dependiam dos macacos para dispersar suas sementes nas fezes.”

daquela enraizada em um certo excepcionalismo humano¹³⁰ (PLUMWOOD, 2009). Talvez torcer o conceito de **antropomorfismo** possa ser uma arma útil contra um **antropocentrismo** em que o humano consegue assegurar e se por hierarquicamente diante de outros seres (BARAD, 2011:27). De Waal (1999) fala, por exemplo, de um **antropomorfismo animalcêntrico** (**animalcentric anthropomorphism**) que encoraja a compreensão da perspectiva de animais outros-que-humanos. Todavia, entre os anaenses, perguntaria: e um antropomorfismo fitocêntrico? Se para alguns pesquisadores pode ser um tanto quanto difícil reconhecer as semelhanças humanas nas plantas, todavia, por que não as reconhecer em suas pessoas?

O conceito de **fitomorfismo** (**phytomorphism**), retomado por Myers (2015), para se referir às intimidades materiais de botânicos com seus sujeitos de pesquisa, explicita esse potencial multidirecional do (antropo)morfismo, indicando a capacidade e vontade humana de se abrir aos outros sujeitos. O **fitomorfismo** convida muitos a **vegetalizarem** seus corpos e a se engajarem naquilo que as plantas se importam e com as quais os humanos também devem se preocupar, se quiserem construir boas relações de convivialidade (MYERS, 2014 e 2017). Ou seja, se preocupar com a *tristeza* das maniveiras, em âmbito sazonal, durante o calor da *força do verão*, *arremedar* os movimentos dos vegetais através dos braços, comparando-os aos deslocamentos de cobras (capítulo 1)¹³¹ e reconhecer as capacidades de atração de

¹³⁰ Para Gagliano (2013) parece simples afirmar que todos os organismos vivos são intrinsecamente sensíveis. No entanto, vidas vegetais há muitos anos têm sido negligenciadas, consideradas passivas e insensíveis. Mesmo que seja uma inverdade, muitas dessas ideias estão profundamente enraizadas nos pensamentos que movem e fundaram os paradigmas euro-ocidentais da Ciência Moderna, tidas como realidades inquestionáveis, desinformando e silenciando as diversas outras maneiras de pensar sobre as plantas. Os primeiros filósofos gregos, como Empédocles (495-435 a.C.) e Anaxágoras (500-428 a.C.) e mais tarde, Platão (427-347 a.C.) acreditavam que as plantas, como os animais, eram organismos sensíveis (DAMASCENUS, 1989; SKEMP, 1947). Foi Aristóteles (384-322 a.C.) quem primeiro posicionou as plantas fora do domínio sensível da vida, utilizando essa insensibilidade como principal critério para diferenciá-las de animais outros-que-humanos (DAMASCENUS, 1989; MCKEON, 1992). A perspectiva zoocêntrica de Aristóteles do mundo sensorial e, portanto, sua “posição padrão de exclusão das plantas” (HALL, 2011:37) teve uma influência profunda e duradoura em praticamente todas as reflexões que vieram depois, em última análise, nas próprias emergências dos paradigmas euro-ocidentais da Ciência Moderna. Apenas no século XVII, botânicos experimentais começaram a reconhecer algumas falácias na suposição aristotélica e plantas foram finalmente agraciadas com algum nível de sensibilidade. O botânico experimental Sir Thomas Browne (1605-1682) foi um dos primeiros a notar que os brotos eram atraídos e cresciam em direção ao sol, fornecendo bases científicas para o estabelecimento de uma teoria da sensibilidade das plantas. Mesmo assim, o caráter antropocêntrico dado às plantas, de passividade, insensibilidade e de não importância, continuaram a perdurar séculos depois, até os dias atuais. Mesmo a Nature, importante revista científica, esqueceu das plantas, ao realizar um compilado voltado para o público em geral, que pretendia descrever evidências do processo de evolução por seleção natural em 2009 (TOMESCU, 2009). Segundo Gagliano (2013), para que cientistas naturais comecem a tratar esta agonia conhecida como “cegueira das plantas” (WANDERSEE e SCHUSSLER, 1999), os óculos aristotélicos usados deveriam ser removidos e a visões de mundo subscritas deveriam ser consideradas.

¹³¹ Com base numa leitura sagaz de um dos registros de Darwin a respeito da reprodução das orquídeas (DARWIN, 2011), parece-me que Hustak e Myers (2012) identificam no naturalista algo similar ao que ocorre com os gestos de *arremedar* plantas dos anaenses, ou seja, um “experimento corporal” vegetal (MYERS, 2015). Em uma passagem dos seus escritos, Darwin tenta mover o próprio corpo

fruteiras, considerando-as *paragens* (capítulo 2), parecem justamente demonstrar modalidades de **fitomorfismo**, de se abrir aos *sentimentos*, às propiciações e intencionalidades das plantas, e às suas formas de moldar arranjos ambientais. Na metade final desse capítulo continuaremos a observar essas modalidades, quando nos aproximarmos das relações entre as partes das maniveiras (*madiocas* e *manivas*) e os seus estados de *felicidade* ao longo do inverno.

Se as *tristezas* vegetais e a preocupação predominam nos roçados desenvolvidos ao longo do *tempo do verão*, já nos roçados recém abertos, onde há o acúmulo de pessoas, por conta dos *puxiruns* e os plantios de cultivares jovens, as conversas e risadas demonstram se contrapor. A falta de chuva não apenas propicia as atividades, como a abertura *respeitosa* de novas áreas, mas também os encontros entre parentes e amigos. Movimentações intensas que perduram até o fim da *força do verão*, marcado pela transição entre o *verão* e *inverno* e datas religiosas importantes. Na transição entre as estações, as precipitações começam a se tornar mais frequentes e mudanças peculiares dos níveis da água se desvelam.

Entre ventos e as marés religiosas: expectativas e atividades nos roçados ao longo do verão

“Aprendia que tudo estava em movimento — bem diferente das coisas sem vida que a professora mostrava em suas aulas. Meu pai olhava para mim e dizia: “O vento não sopra, ele é a própria viração”, e tudo aquilo fazia sentido. “Se o ar não se movimenta, não tem vento, se a gente não se movimenta, não tem vida”, ele tentava me ensinar. Atento ao movimento dos animais, dos insetos, das plantas, alumbrava meu horizonte quando me fazia sentir no corpo as lições que a natureza havia lhe dado” (VIEIRA JUNIOR, 2019 - “Torto Arado”)

Tal como observamos no final do capítulo anterior, além de questões topográficas (como *beira* e *centro*), as orientações espaciais e de deslocamentos se dão tomando como referência o próprio rio e os *ventos* (*de baixo*, *de cima*, *vageiro* e *terral*). Por conta disso, as diferentes potências eólicas locais são denominadas a partir dessas orientações. É comum escutar narrativas locais, citando os *ventos de baixo*, *de cima*, *vageiro* e *terral* e as suas peculiaridades. Alguns desses *ventos* são significativas marcações temporais, que aos poucos demonstram o término do inverno e o início do verão. Coincidem com a diminuição da frequência de *chamados de chuva* de guaribas, gozós e saracuras, fazendo anaenses criarem expectativas e decisões sobre as atividades mais intensas que farão nos novos roçados. *Ventos* atuam moldando-as, pois além de se acoplarem às chuvas esporádicas da estação e a *força da lua*, podem, até mesmo, trazer enfermidades. Em contrapartida, para os *donos de roça* que já estão com maniveiras, macaxeiras e manicueras desenvolvidas, os *ventos* podem ser breves

para simular as distintas posições dos órgãos sexuais de variadas orquídeas do gênero *Catasetum* e comunicá-las aos leitores. Nota-se o emaranhamento mimético de Darwin com as orquídeas ao longo dos seus experimentos.

alentos para os seus cultivos. Caminhando pelo *verão*, tento descrever, primeiramente, algumas caracterizações locais sobre os *ventos* e a *lua*, que delimitam as idas dos habitantes às colônias, para depois trazer aprofundamentos às atividades de feitura de um novo roçado. Com o passar do *tempo do verão*, chegando na *força dos roçados*, *ventos* também atuam decretando o fim do período, com o aumento da frequência de *chuvas*, o que pode ser demonstrado, primeiramente, pelas *marés religiosas* e, posteriormente, com o *voo das saúvas*, o consolidando a entrada do *inverno*.

Vento terral: transição do úmido para o seco

Os *ventos terrais*, conhecidos como os menos comuns e intensos, embora ocorram ao longo do ano, são bastante lembrados no momento de transição do *inverno* para o *verão*, quando as precipitações vão diminuindo a sua frequência. Uma das ações que demonstram essa diminuição são os trovões, vindo com as nuvens escuras empurradas pelo *vento*. “Não é porque tá trovejando e ameaçando chover, que vai chover. Quando vira de *inverno* para *verão*, troveja e *chove*, mas não é como é no *inverno*, que quase sempre *chove* se troveja, sabe?”, como descrito por Dona Odila. Acoplada aos trovões e ameaças de chuva na transição entre inverno e verão, também está a atenuação dos *chamados dos bichos*, tornando-se esporádicos e fazendo com que anaenses fiquem na expectativa dos períodos mais longos sem chover e de descida dos níveis dos cursos d’água, com o processo de estiagem. Primatas, como guaribas e gozós (Figura 23), ou aves, como as saracuras, conseguem perceber quando uma chuva está por vir, o que os fazem vocalizar, *chamarem a chuva*. Percebem momentos antes da precipitação se materializar, avisando outros animais outros-que-humanos para *se esconderem*. No inverno os *chamados* são frequentes, justamente pelo fato das corriqueiras precipitações. Contudo, na transição do inverno para o verão, aos poucos os *chamados* diminuem, justamente por conta da tendência das chuvas se tornarem mais esporádicas.

Diversas ações e fenômenos, como a diminuição dos *chamados dos bichos*, as trovejadas trazidas pelo *vento terral*, a descida dos níveis da água e o aumento do calor vão demarcando a sazonalidade e o começo do estado predominante de sofrimento dos cultivares. Demonstram como corpos humanos e outros-que-humanos são inscritos e se distribuem pelos ambientes. Talvez seja interessante pensar nos engajamentos dos anaenses como processos sensíveis de **educação das suas atenções** (INGOLD, 2000:354). Podemos citar como exemplo o trabalho de Cabral de Oliveira (2012:98), em áreas de mata junto aos Wajãpi, onde muitas das percepções de seus interlocutores sobre as mudanças das estações se dão através do compartilhamento da audição com a visão e outros órgãos sensoriais. Através dos coaxares de sapos e cantos das cigarras, os Wajãpi demarcam as transições entre o inverno e o verão. Garcia (2010:327), ao descrever as técnicas de caça dos Awá-Guajá, demonstra

como o escutar, além de compartilhar lugar com a visão, consegue se destacar, por conta da considerável habilidade dos seus interlocutores em distinguir certos sons emitidos por animais outros-que-humanos. Taddei (2014:601) demonstra, junto aos “profetas da chuva” do interior cearense, que os seus interlocutores não somente percebem signos, mas indicadores de transformação de caminhos e vidas, da intensidade dos fluxos e movimentos, fundamentalmente entendidos por meio da visceralidade de animais outros-que-humanos, plantas, rios, nuvens etc. Para o autor, o princípio basilar parece ser a percepção da intensidade do devir-organismo coletivo, dos comportamentos de seres e detecção de processos fenomênicos, frente aos ciclos desdobrados em arranjos ambientais.



Figura 23 - Gozô em uma capoeira próxima da comunidade (Foto: Lucas Lima dos Santos)

Para os anaenses que tomam decisões de abrir novas áreas de roça, por considerarem seus cultivos *velhos* ou a terra com pouco *tempero*, começam a planejar as atividades, vasculhando áreas de *mata bruta* ou *capoeirões* de responsabilidades de Curupira. Normalmente, conversando entre casais ou parentes próximos (filhos, irmãos ou primos), procuram por áreas perto das atuais roças, considerando os *espinharais* – indicativos da presença de *terras pretas* (capítulo 1) –, os *paus* presentes e as localizações das *baixas*. Estas últimas, devido aos desníveis proporcionados, suas proximidades podem estar sujeitas às enchentes sazonais ou acúmulo de lama. Há uma preferência em não derrubar e queimar os *paus* com *âmago* (ou *cerne*, capítulo 2) ou que também possuem potenciais extrativistas, como os cumaruzeiros, seringueiras e sucubeiras. Com isso, dependendo da quantidade de *paus*,

ou a área é evitada (quando há uma boa quantidade) ou a roça é realizada, tomando cuidado para deixar alguns vivos (quando há poucos).

Com as roças voltadas atualmente mais para o consumo doméstico e algumas vendas circunstanciais, as aberturas anuais de grandes roças passaram a ser realizadas em períodos maiores. Quando uma roça passa de um ano a outro (ou até dois anos) sem ser renovada, ainda se mantém uma certa produtividade; entretanto, à medida em que cultivares vão se tornando muito *velhos*, essa produtividade declina significativamente. As *mandiocas*, no caso das maniveiras, ficam com as suas cascas muito grossas e as suas *massas* (ou *carnes*, parte interna do tubérculo) muito *farelentas*, dificultando o descascar e rendendo pouca farinha, o que faz não compensar o esforço dos *donos dos roçados*. Como os afazeres para a feitura de novos roçados são programados para ser realizados em períodos com menos probabilidades de precipitação, durante o *tempo do verão* e, principalmente, na sua *força*, muitos destes são propiciados pelas próprias atuações dos *ventos de cima, de baixo* e da *força da lua*. As duas potências eólicas totalmente atreladas ao astro.

Nova e cheia: os dias da lua, a força da lua

“E novamente a lua cheia brilha
E faz um rastro claro pelo céu
Como se a chave houvesse aberto a porta
Do universo sob o meu chapéu”
 (“Lua Viva”, composição de Lula Côrtes, 1980)

No *tempo dos antigos*, embora haja indícios de que as atuações da *lua* tivessem uma relação direta com a fisiologia de vegetais, parece que esses conhecimentos não perduraram até os dias atuais. Podemos constatar isto quando pergunto sobre as maniveiras, macaxeiras e manicueras para Dona Odila, técnica agrícola e uma profunda conhecedora das plantas medicinais locais, convidada a falar em diversos encontros, onde os conhecimentos de coletivos ditos tradicionais são protagonistas: “Ela [a *lua*] tem ligação com a roça. Pra maniveira, macaxeira... Ela tem ligação no plantio. Isso daí... É que eu não lembro, mas eu disse que ia procurar alguém que tivesse esse conhecimento. O meu pai falava”. Quando faço um questionamento semelhante para Dona Neuza e Cleidinho, enquanto estávamos *puxando* algumas mandiocas da roça do casal, a senhora me responde rapidamente que não havia muitas relações diretas, com o Cleidinho confirmando. Entretanto, quando abro o meu questionamento, abordando sobre a *chuva*, a *lua* volta a ser evidenciada, na resposta do Cleidinho: “Ah, sim. É que chove mais na *força da lua*. No *verão* que dá para olhar mais isso, porque no *inverno* chove o tempo todo. Aí o *caboclo* que vai abrir roça acaba sabendo quando pode *chover* mais no verão”.

Em outra oportunidade, estava andando pela *comunidade*, no começo de setembro (*forças do verão e da roça*), quando me deparei com a própria Dona Odila. Ela tinha vindo da *cidade* acompanhada de um grupo de turistas, que veio desfrutar da praia. Após algumas conversas, comento que havia chovido rapidamente na *comunidade*, no dia anterior, atrapalhando alguns afazeres dos habitantes nos roçados. Ela comenta: “Você viu como a *lua* está? É *lua cheia* agora, por isso deu essa *chuva*. Ontem foi o *dia* dela”. Após alguns segundos, me faz um questionamento: “Você sabe como as *fases da lua* funcionam?” Respondo que já tinha ouvido em outros lugares, mas que adoraria escutá-la. Ela então começa: “A *lua* tem quatro fases: *lua cheia*, *lua nova*, *lua minguante* e *lua crescente*. *Cheia*, ela sai às 6 da tarde e senta às 6 da manhã. É *claro* a noite toda. Aí ela vai para o *quarto minguante*. Ela vai diminuindo. Faz 7 dias, ela fica bem na metade. Aí é o *dia da lua minguante*. Ela fica bem metade mesmo. Aí ela vai diminuindo. Depois de 7 dias, só aparece um fiozinho. É a *lua nova*. Aí ela vem *crescendo*. Quando ela chega bem na metade de *nova*, aí é *quarto crescente*. Daí são essas quatro *fases da lua* em um mês. São 28 dias e nasce mudando a hora. Atrasa quase uma hora”.

Como Dona Odila expõe, a *lua* possui as suas quatro fases, todas marcadas pelos seus respectivos *dias* (ou *dias da lua*). Ao observar a feição da *lua*, os habitantes percebem se ela está em (ou próxima de) um determinado dia ou outro. Assim, temos os *dias da lua* cheia, nova, minguante e crescente, sendo utilizados como referência no decorrer do tempo lunar (ou a soma das fases lunares). Os 28 dias que Dona Odila cita, correspondente a esse período completo, demonstra que há uma descontinuidade entre o dia lunar e solar, já que o primeiro tem duração um pouco maior do que o segundo. É através dessa descontinuidade, que a *lua* “nasce mudando a hora”. Se o astro leva 28 dias para completar a sua volta em torno da Terra, por consequência, a cada 24 horas ela caminha $1/28$ de sua trajetória. Sob a concepção local, o dia lunar consta com um intervalo de 24 horas e mais “quase uma hora”, pois, diariamente, a Terra deve girar quase uma hora a mais ($1/28$ de 24 horas), para se apresentar na mesma posição (com relação à *lua*), que estava no dia anterior. Portanto, um habitante da comunidade que observa a *lua* sobre o seu corpo irá observá-la na mesma posição quase uma hora mais tarde, diariamente.

Percebe-se tanto na fala de Cleidinho como de Dona Odila uma relação entre a ocorrência da *chuva* e o agenciamento da *lua*. Contudo, se o senhor abordou sobre a *força da lua*, já Dona Odila apresenta uma especificidade, a *lua cheia*. A *força da lua* é compreendida pelos seus períodos intensos, próximos aos *dias da lua cheia* e *nova* – isto é, os dias em que o astro está mais *claro* (ou evidente) e mais *escuro*. Todavia, qual seria, de fato, a relação do astro com as precipitações? Em uma ocasião na *força do inverno* (no mês de maio), Dona Odila me fala:

“Segundo meus *antepassados*... Eles diziam que a *lua cheia* e a *lua nova* *puxa* a água. Mas *puxa* mesmo. Daí é mais provável que *chova*. Tem vez que *chove grosso*. Agora nessa época do ano, independente da *lua*, *nova* ou *cheia*, a *chuva* vem. E esse ano tá *chovendo* bem. É mais quando tá seco que é perceptível as ações da *lua*, a ligação da *lua* com a *chuva*.”

Ao analisarmos a descrição da senhora, podemos inferir que a *força da lua* oportuniza o *puxar* da água. O astro *puxa* a água em sua direção. Como resultado, esse período acaba trazendo uma maior probabilidade de incidência de *chuvas* na região. Mesmo que brevemente, há relatos de habitantes de Alter do Chão (Santarém, PA), no rio Tapajós, realizando relações semelhantes entre a *força da lua* e a incidência de *chuva* (SILVA e GRÜNEWALD, 2019), no nordeste paraense (RIBEIRO, 2018:83) e no Vale do Paranã, em Goiás (GRANDO e LITTLE, 2017). Conseguimos ainda notar tais relações em estudos voltados à meteorologia, que trazem as consequências das marés atmosféricas, proporcionadas pela lua e as suas fases, na ocorrência de precipitações¹³² (KOHYAMA; WALLACE, 2016). Para Dona Odila e Cleidinho, a *força da lua* torna-se mais representativa no *tempo do verão*, quando há escassez de chuva. Ou seja, devido à própria escassez da chuva, torna-se um pouco mais perceptível quando uma poderá cair. Nesse sentido, por conta das chuvas se tornarem levemente demarcadas, a estiagem em âmbito sazonal (anual), evidencia a probabilidade de chuva em âmbito mensal (lunar).

Percorrendo as *fases da lua*, em Anã, a oscilação entre o aumento e a diminuição da intensidade de sua atuação é considerada um processo de *amadurecimento*. Assim como nas frutificações de muitas *fruteiras* locais, que fazem emergir frutos verdes e os *amadurecem* até os seus vigores, nota-se que o aumento da intensidade lunar passa por um processo semelhante, do *quarto crescente* para o *dia de lua cheia* e do *quarto minguante* para o *dia da lua nova*. A lua *amadurece* nesses períodos, chegando ao seu ápice no *dia da lua cheia* e *nova*, por isso que a *força* do astro corresponde aos dias mais próximos desses *dias de lua*, tanto antes como depois (Figura 24). Após os períodos dos seus vigores, os frutos tornam-se maduros em demasia, caindo ao chão, secando e/ou *apodrecendo*, compondo o *tempero* da terra. No caso da *lua*, também entra em seu processo de perda de vigor, entre o *dia de lua cheia* e o *quarto minguante*, assim como entre o *dia de lua nova* e o *quarto crescente*.

¹³² Em devidas proporções e entendendo as diferenças de contextos e experimentações, há algumas similaridades entre perspectivas dos habitantes de Anã, sobre a relação entre a *lua* e a *chuva*, e o trabalho de Kohyama e Wallace (2016). A partir de um conjunto de dados globais de precipitações tropicais, levantados durante 15 anos, oito vezes ao dia, pelo satélite Tropical Rainfall Measuring Mission, os dois cientistas do Departamento de Ciências Atmosféricas da Universidade de Washington concluíram que as fases da lua e suas marés atmosféricas induzem nas variações de precipitações. Já Camuffo (2001), apesar de realizar um levantamento histórico de diversos relatos de civilizações antigas, sobre os agenciamentos da lua e das marés atmosféricas nas precipitações, o autor coloca em dúvida os impactos da lua nas condições do tempo e no clima, reconhecendo que estão longe de serem entendidos.

O processo de *amadurecimento* lunar em Anã, além de sugerir uma variação com relação às narrativas de comunidades da margem esquerda do Arapiuns (MAHALEM DE LIMA, 2015:208) – já que atuam em um chaveamento de que as fases crescentes e cheias são as de grande intensidade e as minguantes e novas são moderadas –, indicam que os **fitomorfismos** locais desfocam os limites entre orgânico e inorgânico. Se pelas capacidades de interiorizarem águas de *chuva* em seus corpos, os cultivares nos roçados conseguem *se guiar* intensamente no *inverno*, por conseguinte, o *amadurecer da lua* – aumentando a probabilidade de precipitações – acaba por colaborar nesses crescimentos vegetais. É o *amadurecer* da lua, propiciando o *amadurecer* das próprias plantas. Em contrapartida, no verão, as alternâncias de intensidade da *lua* aumentam as probabilidades de chuvas esporádicas, amenizando a tristeza dos cultivares por alguns dias e colaborando para as suas *resistências* ao longo do verão.

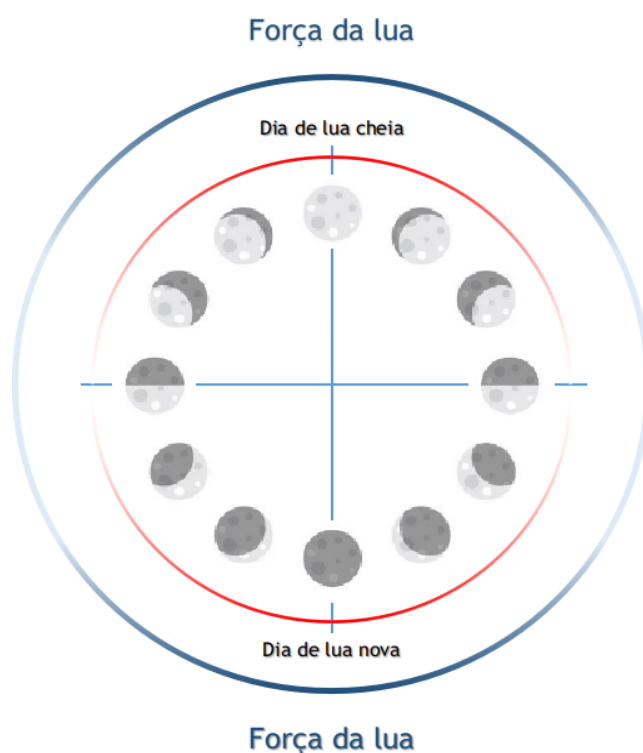


Figura 24 - Dias da lua cheia e nova e os períodos de força da lua. A circunferência gradual vermelha corresponde ao processo de amadurecimento da lua. A circunferência em azul condiz com a probabilidade de incidência de chuva.

Todavia, “as coisas, obviamente, não são tão simples nem tão determinísticas; há uma grande variabilidade na forma como os fluxos de energia se fazem sensíveis e vivíveis” (TADDEI, 2014:601). O entendimento probabilístico local da ocorrência de *chuvas* através da *força da lua* parece complexificar, quando os *ventos de cima* e de *baixo* são considerados. Se o processo de *amadurecimento* lunar pode colaborar para o *amadurecimento* de maniveiras, macaxeiras e manicueras, já para aqueles que selecionaram novas áreas de roça para serem abertas, o processo deve ser levado em conta junto com os *ventos*, para realizarem os atos de

limpeza, como *capinar*, *brocar*, *derrubar paus* e *tocar fogo* no verão, atividades que são realizadas nos períodos menos prováveis de precipitação – ponto também levantado por Oliveira (2012b:772).

Ventos de cima e de baixo: as sinas de chuva

“Deu meia noite, a lua faz o claro
Eu assubo nos aro, vou brincar no vento leste
A aranha tece puxando o fio da teia
A ciência da abeia, da aranha e a minha
Muita gente desconhece
Muita gente desconhece, olará, viu?
Muita gente desconhece”
(“Na Asa do Vento”, composição de João do Vale e Luiz Vieira, 1981)

Os ventos oriundos *de cima* não são vistos com bons olhos pelos habitantes da comunidade. Mais comuns no inverno – mas não restrito apenas a esse tempo –, são considerados *fortes*, *frios*, *ruins* e *perigosos*, gerando expectativas e preocupações. Normalmente, chegam *com força*¹³³ (isto é, com intensidade), remexendo as copas das árvores e maniveiras, e produzindo *maresias* com a mesma intensidade. Soprando no sentido contrário, para quem vem de Santarém ou de outras partes do Tapajós (ou seja, de baixo) e tentam atravessar a baía de Vila Franca, esses ventos fazem as maresias baterem *com força* no casco das embarcações, podendo virar as menores, como as rabetas e voadeiras, e trazer dificuldades para as maiores, como os barcos de linha. Dessa forma, quando há um *vento de cima*, em dias marcados para os barcos de linha virem *de baixo* (da boca do Arapiuns), certamente, chegarão fora do horário previsto, estimulando a ansiedade de alguns habitantes, na espera da chegada da embarcação. Usualmente, a viagem que demora três horas, três horas e meia, podem atrasar pelo menos uma hora, uma hora e meia.

Ao emergir na comunidade, o *vento* pode perdurar ao longo de dias, ficando nublado ou apenas bater intensamente. No verão, em demasia, pode derrubar árvores, bloqueando os *caminhos* e *ramais* que levam ao *centro*, e causar problemas às estruturas das *casas de farinha* ou aos exemplares vegetais nos roçados. Principalmente os taxis, um *pau* maleável que não possui *âmago*, utilizado para diversos fins, mas quando estão na *força do verão* podem acabar ficando muito *tristes*, secando e morrendo¹³⁴. Como Chiquinho me disse uma vez:

¹³³ Ainda que também siga uma lógica correspondente de intensidade, a forma aqui utilizada da categoria *força* demonstra uma disparidade considerável para a expressão *força de*, que se refere aos períodos intensos, apresentada em *força da lua*, *força do verão* etc. Se fôssemos traçar um paralelo entre *com força* e *força de*, poderíamos realizar da seguinte maneira: Se *força de* corresponde a qualidade de um período, *com força* está atrelado a qualidade de uma ação. Frente a essa diferenciação, observamos que a expressão *com força*, assim como *força de*, é utilizado localmente acompanhado por diversos referenciais. Em algumas ocasiões, podemos notar a concomitância de termos em uma mesma narrativa, como: “Mas chega *com força* mesmo, esse *vento [de cima]*. Na *força da lua*, que é mais”.

¹³⁴ Veremos mais abaixo que os taxis, assim como as embaúbas, são importantes para o início das formações das *capoeiras* em áreas de pousio, colaborando para a transformação da *capoeirinha* em

“[...] quando venta, assim, *de cima*, custa a endireitar os dias. Os dias não se endireitam rápido. Esse *vento é ruim*, faz *mal* para as pessoas, derruba muita árvore... *Caboclo* fica de cama. Tem aqueles que tão se unindo para fazer roça nova no *verão*, já ficam tudo na expectativa, porque quando tá próximo de *dia de lua*, se vem [*vento*] *de cima*, pode contar que é quase certo, que amanhã o vento *roda* e vem de baixo. Aí é chuva *de baixo*. A turma tem que parar de fazer as coisas”.

Complicações fisiológicas atingem alguns habitantes enquanto o *vento* está batendo. Anaenses levantam o perigo de mulheres terem contato com a potência eólica diretamente no corpo, durante o período de gestação. É recomendado que as gestantes fiquem dentro de suas casas e aguardem a diminuição da intensidade do *vento*. A proteção da casa, apesar de não evitar completamente, ajuda a remediar algum efeito proporcionado, que seja capaz de deixar a pessoa *inchada*, o que poderia trazer algum malefício para o feto. Todavia, durante as minhas vivências na comunidade, notei que o *vento* também é capaz de atingir os demais anaenses, trazendo indisposições, dores corporais, irritações ou intensificando alguma complicação já presente¹³⁵. Nesses ambientes de movimentos e fluxos, onde *ventos* penetram corpos (INGOLD, 2007)¹³⁶, presenciei situações como estas com o agente comunitário, Iván, ao atender a filha de Toca. Quando chegamos na moradia do habitante, ela estava deitada

capoeirão e mata bruta. Conhecido por diversos pesquisadores (BRIENZA JÚNIOR et al., 2011; MOCHIUTTI; QUEIROZ, 2006), é considerado uma árvore alternativa para a recuperação de áreas degradadas por empreendimentos. Em Anã, podem estar em coletivos, formando os taxizais, ou isolados. Quando estão isolados, *se guiam* com maior potência ao longo do *inverno*, crescendo significativamente. Quando em coletivos a taxa de crescimento já decai.

¹³⁵ Mudanças comportamentais, ocasionadas por potência eólica também são descritas por Strauss (2007) em sua etnografia na vila de Leukerbad, Suíça. Diferente do vento de cima, considerado frio, o “Foehn” é um vento quente e seco, emergido no sotavento das montanhas, dos Alpes europeus. Bastante familiarizados com o Foehn, que bate em diversos períodos no vale do rio Ródano, os habitantes da vila – localizada em um vale lateral – raramente experimentam toda a intensidade do vento. Mesmo assim, muitos dos seus efeitos são sentidos pelos habitantes, pois afirmam que o vento ocasiona dores de cabeça, depressões, suicídios e algumas outras enfermidades. Em meio aos caiçaras da vila do Pontal do Leste, na Ilha do Cardoso (litoral sul de São Paulo – SP) também pude me deparar com outras complicações fisiológicas causadas por certos ventos. Um deles tem a denominação de “vento da preguiça”, justamente por trazer desconfortos corporais para os habitantes, desacelerando os ritmos das atividades pesqueiras e domésticas (SANTOS, 2017).

¹³⁶ Em seu artigo, Ingold (2007a) traz algumas contestações à polarização, proposta pela psicologia ecológica de Gibson (2014), entre vento e substância. Se os ventos conseguem afetar sentimentos e penetrar corpos, em níveis físico-mentais, se contrapõe aos argumentos de Gibson, propondo uma determinada insubstancialidade dos ventos na qual as suas relações se manifestam através das superfícies, no contato com a substância. Sua ênfase nas superfícies é até reconhecida e considerada importante por Ingold, principalmente referente a como o contato do vento molda o ambiente físico bruto, como dunas, falésias ou montanhas, e como potências eólicas alimentam as relações tecnológicas e econômicas humanas através, por exemplo, de embarcações ou projetos de construção; entretanto, o antropólogo sugere que a vida é vivida em uma zona na qual substância e meio são reunidos. Ingold prevê que as pessoas “se misturam” com “vento, chuva, sol e terra”, emergindo sentimentos, sendo estes últimos pensados como evidência e meio da participação com os primeiros. Em contextos intelectuais muito diferentes, ligações não totalmente desconexas foram feitas similarmente por James Lovelock (2000), o geoquímico atmosférico. Segundo Low e Hsu (2008), vivemos uma relação dinâmica com nosso entorno, e a experiência do vento se presta bem a explicar mudanças atmosféricas sutis, independentemente de serem sentidas de maneira sazonal, climática ou emocional.

em sua cama, com a sua mãe fazendo uma compressa na região do tórax. “Sentindo dor na barriga?”, questiona Iván. A jovem, com expressão de muita dor, apenas acena com a cabeça confirmando. “Ela tava boa. É esse *vento* nojento, porque...”, diz a mãe. O agente comunitário decide pedir para o enfermeiro do postinho solicitar uma lancha médica, que pudesse encaminhá-la a um hospital em Santarém. No dia seguinte, quando começaram a surgir as primeiras atualizações da complicação da habitante, havia a suspeita de ser apendicite. Estava junto com a Gê e o Foguinho (seu filho mais novo), quando Toca veio nos avisar. “Ah, mas não tem jeito. *Vento*, assim, tá com um problema, faz ficar pior”, diz Gê. Constata-se que o *vento* pode ter se envolvido com o corpo da jovem habitante, intensificando uma complicação não percebida ou levada a sério por ela. O mesmo ocorre quando determinados anaenses sentem os males do *vento* e precisam se abster de ir alguns dias aos roçados no verão, adiando algumas práticas, por estarem de cama.

Como Chiquinho coloca, quando o *vento de cima* surge em ares anaenses próximo à *força da lua*, geralmente, pode desencadear um processo, no qual ele *roda* (muda o seu sentido), se transformando em *vento de baixo*. Ao rodar, há uma grande probabilidade do vento de baixo trazer uma ameaça de chuva, mas com uma particularidade, a chegada é considerada *com força*. Isto é, quando bate *vento de cima*, provavelmente terá *vento de baixo* nos próximos dias, chegando abruptamente, com nuvens escuras de ameaça de *chuva* e trovões. Quanto mais forte é o *de cima*, *com mais força* será a chegada do *vento de baixo*, empurrando as nuvens, agredindo os exemplares vegetais e fazendo os habitantes se recolherem em suas moradias. Os entrelaçamentos de fenômenos eólicos com as *chuvas*, assim como os *chamados dos bichos* durante o período do dia, são englobados em uma categoria mais genérica denominada de *sina de chuva*. No *verão*, embora as chuvas sejam esporádicas, é detectando algumas dessas *sinas*¹³⁷, que muitas expectativas e projeções futuras se desdobram. Todavia, se fôssemos comparar escalas, o *chamado dos bichos* é considerado “mais certo”, por se tratar de horas ou momentos, quando o vento de baixo já está batendo. No caso do *vento de cima*, a projeção é preponderantemente para o dia seguinte. Dessa forma, quando anaenses estão nos roçados, os *chamados dos bichos* aos poucos demarcam o término das atividades, por conta da possível chuva iminente e os perigos que ela possa trazer com os trovões. Decidem ir às *casas de farinha* ou pegar o caminho e retornar para as suas moradias próximo à *beira*.

Mesmo assim, há histórias de alguns habitantes que saíram tardiamente dos seus roçados, ao tentarem agilizar alguns afazeres. Ato considerado *displicente*, refletindo até

¹³⁷ A expressão *sina de chuva* também aparece na bela composição “Sequei os Olhos”, de João Silva e Luiz Gonzaga (2020). Contudo, no caso da composição, há uma atenção aos lamentos de um sertanejo, devido à falta de *sina de chuva*, prejudicando a sua criação de bichos, sem ter o que beber e capim para comer. Lamentos que também descrevem os sonos prejudicados pelas preocupações e os apelos do sertanejo aos “homens da ciência”. Link da faixa <<https://www.lettras.mus.br/luiz-gonzaga/1563434/>>

mesmo na caracterização da(s) pessoa(s) como *bom(ns) dono(s) de roça* ou não, pois quando se abre uma nova área, além das condutas *respeitosas* à Curupira, a proatividade, as habilidades de condução das pessoas e manuseio de ferramentas, e os cuidados periódicos com os próprios cultivos; não correr risco próprio é fundamental. Pessoas já foram atingidas por raio, mesmo após terem saído do roçado, ao estarem passando por áreas de *campo da natureza*, entre o *centro* e a *beira*. Dessa maneira, é primordial mensurar não somente a saída da área de cultivo, mas a volta pelos caminhos¹³⁸.

Ao comparar a ocorrência dos *ventos* na comunidade, ao longo dos *tempos de inverno* e *verão*, muitos diriam que o *de baixo* é o mais frequente, pois, além de trazer grande parte das precipitações (sejam elas *grossas* ou *finas*), também podem incidir em dias ensolarados. Geralmente, é considerado menos intenso que o vento *de cima*, embora, como descrevi, algumas vezes, quando o *de baixo* é associado ao *de cima*, pode chegar *com força*. Com isso, posso afirmar que nem toda emergência do *vento de baixo* é oriunda do *vento de cima*, mas a maioria dos *ventos de cima* tem como resposta o *vento de baixo*. Assim como Calú me disse, em uma oportunidade ajudando-o a *capinar* o roçado, dividido por ele e os casais Odair (irmão) e Gê, Dona Rosa (mãe) e Seu Maguito (pai):

“Dá *vento [de cima]*, de vez em quando... Até chuva, às vezes, *de cima* dá. Porque o vento pode rodar, né? Mas de onde vem chuva mesmo e *venta* mais, é *de baixo*. Até esse *vento de cima*, quando dá, muitas vezes, roda para *de baixo* e as nuvens escuras vêm subindo *com força*, mesmo. Aí é *guariba*, é *gozó*... [risos]. Papai [Seu Maguito] me dizia sempre quando era criança... Já escutei de outras pessoas e vi também... Até *mariposa* de noite. Se em noite muito quente tem muita *mariposa* branca, assim, na luz, é porque vai chover... Vai acordar ainda chovendo ou tudo molhado. *Caboclo* de sítio, assim, é bom em reparar essas coisas. E isso até no *verão*... Demora para chover no *verão*, mas quando *chove*, atrapalha tudo. Não tem como *botar fogo* para fazer roça. Fica todo mundo sem poder fazer as coisas. Quando o *dono da roça* é bom mesmo, muito *trabalhador*, ele tá sempre pensando em tudo isso”.

Parece-me que, entre os habitantes, os processos de **educação das suas atenções** (INGOLD, 2000:354) às variações do ambiente e suas trocas de experiências propiciaram também considerar os comportamentos específicos de mariposas brancas voando ao redor de luzes em períodos noturnos como *sinas de chuva*. Algo percebido na comunidade em tempos mais recentes, somente após a inserção dos geradores a combustível¹³⁹. No caso da

¹³⁸ O mesmo ocorre para pescadores que estão no lago ou rio. Mesmo os mais habilidosos, se não tomarem cuidado consigo mesmo, por conta de trovões e da água caindo do céu, além da pessoa tomar muito *ralho* (bronca), é considerado *displicente*. Normalmente estes riscos são passados por jovens anaenses, mas também ocorre com pessoas mais velhas. O receio com os trovões é comum na comunidade, não apenas pelas histórias de falecimento com a descarga elétrica, mas pelas próprias frequências das descargas. “Aqui dá muito trovão. É muita trovoadas. Chuva com trovão. No inverno dá sempre. Mas no verão, custa a chover, mas quando chover... É cada trovão!”, me descreve Dona Rosa.

¹³⁹ Acredita-se que mariposas brancas saem da água em noites de muito calor, quando uma ameaça de *chuva* se aproxima *de baixo*. Ao perguntar, curiosamente, para Rosinha sobre esse processo de saída

narrativa acima, nota-se que Seu Maguito e outros habitantes haviam comentado com Calú sobre esses comportamentos entomológicos, colaborando para que o mesmo pudesse constatar, posteriormente, em noites muito quentes, próximas dos *dias da lua*. Atenções e trocas de experiências similares ao que Lave e Wenger (1991) se referem, ao abordarem sobre as contínuas adequações de pessoas inexperientes às práticas realizadas por pessoas com maiores afinamentos corporais, em uma “comunidade de praticantes”.

Ainda segundo os autores, os afinamentos do fazer (ou do não fazer) não são nunca uma questão exclusivamente técnica, mas também identitária, já que são inseparavelmente marcadores de pertencimento à comunidade de praticantes da qual os inexperientes passam a fazer parte, vide nas próprias colocações de Calú, com relação aos termos *caboclo* e *dono de roça bom*. O conteúdo da aprendizagem e as formas de afinamentos são, nessa perspectiva, inseparáveis do processo de construção da pessoa. Não basta apenas ser um *caboclo de sítio* (da zona rural) com afinamentos para detectar *sinas de chuva*, mas aqueles que são considerados habilidosos *donos de roça* precisam compreender como certos fenômenos podem se relacionar com uma série de atividades nos roçados, como começaremos a ver a partir do próximo tópico.

Muitos afirmam que o bater do *vento de baixo* e as chegadas das nuvens escuras deixam o próprio dia *triste*. Assim como as maniveiras, que podem ficar *tristes*, a aproximação de nuvens escuras traz uma variabilidade semelhante na qualificação do dia. Todavia, *tristezas* inversamente proporcionais, já que as *tristezas* dos dias amenizam as *tristezas* das maniveiras no *verão*. Com exceção da saracura, o período de *tristeza* do dia se desdobra à medida em que as ameaças de chuva sobem *de baixo*, fazendo muitos pássaros pararem de cantar, o que acaba por dominar o *silêncio*¹⁴⁰. Se a chuva cai, o *vento de baixo* ainda pode rodar e se transformar

da água, a anaense me responde: “Não sei se é verdade mesmo. Ainda não vi. Mas todo mundo diz que ela sai do rio, né? E só pode, porque em terra a gente não vê. E quando tem uma luz, assim, como vê aqui [apontando para uma lâmpada de sua casa], aí elas vêm”. Ao saírem da água do Arapiuns e voarem até as luzes, muitas se desnorteiam e caem no chão, deixando-o em tonalidade branca. As que não caem, somem novamente, ao retornarem para a água. Aquelas que caem, muitos sapos se aproveitam para comer, enquanto ainda estão vivas. Todavia, deve-se tomar cuidado quanto as galinhas nos quintais, ao engolirem os insetos caídos, já que podem morrer engasgadas, por se acumularem na goela.

¹⁴⁰ Nos quintais da comunidade, por exemplo, japiins, que normalmente cantam a todo momento, *arremedando* sons de outros pássaros, começam a se calar e buscar os seus ninhos. Muitas das inspirações sobre as sonoridades locais busco através das obras do antropólogo e etnomusicólogo Steven Feld (em “Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression”, 2012), que realizou um estudo etnográfico sobre os sons dos pássaros com o povo Kalilu, nas florestas úmidas da Papua Nova Guiné; e do biólogo David George Haskell (em “The Songs of Trees: Stories from nature’s great connectors”, 2017), que traz, a partir dos sons, diferentes narrativas sobre árvores habitantes de florestas, cidades e áreas de mudanças ambientais abruptas, como zonas de guerra, de queimadas ou de intensas erosões. Inclusive, no primeiro capítulo do livro de Haskell, nota-se influências dos trabalhos de Laura Rival (2002, 2009) junto aos Huaorani, para descrever as relações dos “ceibos” (*Ceiba pentandra*) na Amazônia equatoriana. Haskell traz o contraste de sonoridades como um ponto importante para a chegada das chuvas entre os Huaorani.

em *vageiro*, trazendo precipitações também da direção do rio Amazonas. Mesmo que incida ao longo do ano, as chuvas oriundas dessa direção são, em grande parte, entendidas como um processo por tabela oriundo do *vento de baixo*. Embora seja atenuado, por emergir na comunidade sem muitas barreiras físicas, já que atravessa o rio, ainda consegue trazer modificações às praias (*no verão*) e *comer as ribanceiras* (no inverno, principalmente na *força da enchente*), causando transtornos¹⁴¹.

É sempre bom lembrar que as projeções dos habitantes são dispostas em probabilidades, com isso frases como “*Acho que vai chover*” continuam corriqueiras. O “*acho*” na formulação dá sempre margem para que a *chuva* possa ou não ocorrer. Se as *sinas de chuva* e a *força da lua* demonstram haver probabilidades de precipitações, há sempre uma possibilidade aberta de nuvens virem até a comunidade e não derramarem água. Há sempre, então, expectativas, olhares para o céu e conversas entre habitantes, para saber se tomam a decisão de ir aos roçados ou sair deles.

As partes iniciais avistadas das nuvens são as suas *beiras* e, por conseguinte, as suas *pontas*, denominações semelhantes às que ocorrem no rio Arapiuns e no Lago de Anã. Acredito que essas similaridades de denominações ocorram, por conta entendimentos locais sobre a continuidade que há entre o céu, o ar e os cursos d’água, constatado na própria expressão *igarapé da costa*, que permeia a comunidade desde o *tempo dos antigos*, quando alguém toma alguma *chuva* pelos *caminhos e ramais* ou no roçado. O calor do sol e a *força da lua puxam* volumes de água dos cursos d’água, terra e plantas, se transformam em nuvens e voltam a cair e serem esparramadas. Como disse Coccia (2018:30), o **clima** “não é o conjunto dos gases que envolvem o globo terrestre. É a essência da fluidez cósmica, o rosto mais profundo do nosso mundo, o rosto que o revela como a infinita mistura de todas as coisas, presentes, passadas, futuras”. Em Anã, essa mistura, continuidade entre ambientes terrestres e aéreos, nos remete a pensar que as chuvas tomadas nas costas são por conta de igarapés também estarem presentes no céu¹⁴², assim como outros cursos d’água. Não esquecendo de

¹⁴¹ O acoplamento entre o nível da água (na *força da enchente*) e a atuação dos *ventos*, *cavam* a beira com vigor. O antigo posto de saúde da *comunidade*, construído próximo a *ribanceira*, sofreu abalos nas estruturas de sua base, indo ao chão, exatamente pelo *baque* da água em *tempos de inverno* intensos e consecutivos.

¹⁴² Conversando em situações diferentes com a Dona Odila e as professoras Marlene e Adriana, observo que existem algumas similaridades com concepções científicas, escutadas pelas habitantes nestes anos mais recentes. No caso de Dona Odila, um dos pesquisadores participantes do projeto temático, que desenvolveu o conceito de **rios voadores** (FAPESP, 2020; FAPESP, 2020) na Amazônia, realizou uma visita para desfrutar da praia local e, em algumas conversas com a senhora na hospedaria, descreveu o que seriam esses rios. Já as professoras, tiveram acesso ao conceito através da televisão e das próprias conversas com professores da rede municipal de outras localidades. Como me descreve Profa. Marlene: “Mas, é mesmo. É água passando para tudo quanto é lugar, que nem rio e igarapé. Você vê no inverno, aquela quantidade de água? Uma parte vai embora pelo rio, outra parte o céu puxa. Evapora, sabe? No verão, como quase não chove, aí vai tudo embora pelo rio ou vai para o céu mesmo.” Dessa forma, as águas que formam as pontas do rio e do lago também confeccionam as pontas das nuvens no céu, que podem se tornar escuras e se transformar em chuva.

acrescentar as umidades proporcionadas pelas transpirações de seres. Essa concepção será importante para adentrarmos agora às atividades de *limpeza*, após anaenses terem escolhido a nova área de roçado.

Limpeza de área: roçar e queimar

Mesmo com os *puxiruns* atualmente sendo muito menores, devido à diminuição do tamanho dos roçados e as mudanças dos artefatos utilizados, as proporções das áreas são mensuradas em *quadras* e *tarefas*. Uma *quadra* de uma *tarefa* confere $\frac{1}{4}$ de hectare. Um roçado com tamanho considerável, para fins domésticos e ser subdividido entre 2 ou 3 casais ou entre 3 ou 4 parentes, gira em torno de 3 a 4 tarefas. Porém, pode-se encontrar famílias, ao longo do Arapiuns, produzindo roças maiores. Seleccionada a área para futuros cultivos, os *donos de roça* envolvidos aguardam até a *força do verão* para formar o *puxirum*, período com diminuição significativa da ocorrência de chuva, mesmo próximo aos *dias de lua*. Além disso, outro ponto importante para que a *força da roça* se consolide nessa época diz respeito ao fato de os habitantes tentarem coincidir o término do processo de feitura do novo roçado com a chegada do *inverno*, propiciando que os cultivares recém plantados consigam *puxar* água da terra, de acordo com o aumento da frequência de precipitações.

Mesmo sendo na *força do verão*, ao convidarem habitantes para participar do *puxirum*, os *donos de roça* se atentam para que ocorra fora da *força da lua*, como uma forma de precaução. Caso esteja próximo do *dia de lua*, se conectam aos noticiários noturnos na televisão ou através de rádios a pilha, ao longo do dia, para terem acesso a previsão sobre a ocorrência de chuva em Santarém, região de onde o *vento de baixo* é oriundo. Ainda assim, desconfiam e tentam perceber alguma *sina de chuva*. No dia combinado para *roçar*, antes do nascer do sol, após o casal de *donos de roça* se levantar, os homens, principalmente, ficam na observação do céu, enquanto as mulheres se dedicam a fazer um café da manhã reforçado à base de beijos de tapioca ou *caruêra*¹⁴³ e café.

Muitos acordam sob os cantos dos galos espalhados pelos quintais da comunidade ou, algumas vezes, com os próprios gozós e guaribas, já que além de *chamarem a chuva*, também são “bichos que gritam pela manhã”. No nascer do sol, é comum escutar bandos de gozós e guaribas vocalizarem, nas *capoeiras* e *matas brutas* próximas à comunidade, acordando muitos anaenses. Tais habitantes permanecem em suas camas, escutando a programação das rádios locais. As sonorizações desses animais outros-que-humanos tornam-se um despertador coletivo, acordando também os *parceiros* que aceitaram participar do *puxirum*.

¹⁴³ A *caruêra* (ou também *curuêra*) são os restos fibrosos de mandioca precipitados na peneira - ao longo do processo de feitura de farinha -, deixados para secar no sol. Após secos, são pilados para que os *bagos* (grânulos) diminuam de tamanho. Beijos são então feitos oferecendo uma experiência que se diferencia dos beijos de tapioca.

Estar em função dos *gritos* para despertar é depender de comportamentos outros-que-humanos diários e variados, principalmente quando analisamos e convertemos ao “tempo do relógio”. Por exemplo, observando em meu relógio de pulso os horários em que o galo canta em Anã durante algumas semanas, há sempre variações de um dia para o outro em termos de minutos ou metade de uma hora. Quando pergunto para alguns anaenses sobre o horário que o galo *grita*, esta variável é traduzida através de expressões como “por aí”, “umas”, “lá pelas”, “mais ou menos” etc., dando mais importância para o fato de ser antes do *sol nascer*. Todavia, alguns que vão de bicicleta ou moto para os roçados, vez ou outra, ainda utilizam os despertadores individuais a pilha ou de relógio de pulso, considerando alguns minutos a mais de dormida, já que conseguem ir ao *centro* muito mais rápido, do que aqueles que vão caminhando.

Trafegando pelos *caminhos* que levam à colônia, com os seus *paneiros* (cestos), ferramentas e alguns litros de *caxará* e *tarubá* (preparados em dias anteriores), os *donos da futura roça* já encontram com alguns parceiros. As caminhadas duram por volta de 40 minutos ou até 1 hora, para chegar nas áreas de roçado. Entre os casais que convocaram o *puxirum*, ou as mulheres saem junto com os homens e ficam incumbidas de fazer os lanches e refeições nas *casas de farinha*, ou ficam na comunidade para cozinhar e levar os alimentos pegando carona de bicicleta ou moto, com alguns participantes do *puxirum*. Além dos fermentados de mandioca, não é de bom tom que se deixe faltar miúdos de galinha, boi ou porco comprados nos mercados das *cidades*, das *tabernas* locais ou de *comunidades* próximas. A *casa de farinha*, assim como outros pontos ao longo do *caminho*, próximos da área escolhida para a futura roça, tornam-se os lugares de encontro. Se nos *tempos dos antigos* os *puxiruns* eram compostos por volta de 40 parceiros, nos dias de hoje, nota-se geralmente entre 10 e 20 pessoas (dentre homens e mulheres, adultos e jovens), se reunindo para começar as atividades com o sol ainda *fraco*. Quando a feitura das refeições está adiantada, mulheres, então, passam a ajudar homens na *limpeza* da área, manuseando ferramentas como foice, machado ou terçado.

“É assim, a gente chega com o *sol fraco* e à medida que ele vai ficando *forte*, vai parando. Na força do dia já fica muito quente, queima muito, por causa do baque do sol. E na força do verão ainda... Que quase não chove... É quente mesmo. A força da roça é nesse tempo, mas não é o dia inteiro que o pessoal trabalha. O dia de trabalho é mais ou menos até metade do dia. Depois continua no dia seguinte”.
[Descreve Cleidinho]

O processo de *limpeza* é subdividido em *roçar* e *queimar*, sendo que o próprio *roçar* é ainda dividido em *capinar*, *brocar* e *cortar* os paus maiores. Em dias ensolarados, a depender da quantidade de participantes e da vegetação, cerca de uma quadra de uma *tarefa* ($\frac{1}{4}$ de hectare) corresponde a área aberta em dois ou três dias de *serviço* – ou seja, do amanhecer até a *força do dia*, quando o sol oscila de *fraco* para *forte*. Se a presença de chuva é um limitante

para as atividades de roçar (em âmbito mensal), a intensidade do sol (em âmbito diário), a medida em que o dia chega na sua *força* (o astro “está em cima de nossas cabeças”), aos poucos desacelera e impõe a parada das atividades, devido à fadiga e o calor sofrido pelos participantes do puxirum. Com isso, uma quadra considerável de roça para ser dividida entre 2 ou 3 casais próximos ou entre 3 ou 4 parentes, pode demandar de 5 dias até uma semana de atividades, dependendo do ritmo e da experiência dos parceiros. Os donos da roça que convocaram o puxirum passam, então, a ser parceiros de outros puxiruns, continuando os ciclos de reciprocidades.

Os intervalos para descansarem e apreciarem as refeições, durante a labuta na manhã e nas finalizações dos serviços na *força do dia*, são regados por caxarás e conversas descontraídas. Esses momentos são permitidos e muito bem-vindos ao longo dos *puxiruns*, até mesmo como uma forma de driblar a fadiga e reafirmar filiações. “Tem alguns que vêm para o *puxirum* só por causa das *brincadeiras* depois [momentos de descontração]. O pessoal conta muita história. É muito bom. É só gente contando frescura e dando risada”, me conta Dona Neuza (esposa de Cleidinho), enquanto estávamos descansando. A senhora ainda descreve que os fermentados de mandioca, além de alimentarem essas *brincadeiras* nos intervalos e finalizações das atividades, fornece “muita energia” para os próprios participantes. Com quantidades significativas de carboidrato, as energias proporcionadas pelas bebidas “ajudam o pessoal a aguentar” a labuta.

Embora tenha esboçado o quanto galos, primatas e variações de intensidade do sol são fundamentais para os planejamentos das atividades de abertura de novas roças no decorrer dos *dias*, não posso deixar de afirmar que o “tempo do relógio” é utilizado como referência em muitas práticas em Anã. Algumas pessoas carregam o artefato – ou possuem em suas casas – e, independentemente da sua particularidade de adorno, seu uso como direcionamento para certas práticas é indiscutível. As missas e os cultos, as atividades escolares, as partidas de futebol locais, as saídas dos barcos de linha e o acompanhamento da programação da rádio e televisão se desenrolam de acordo com as *horas*, assim como as jornadas daqueles que possuem um cargo assalariado. O sistema do relógio funciona, portanto, como uma forma de orientação para certas atividades; entretanto, não pretendo demonstrar uma dicotomia entre atividades regidas por um sistema horário e outras determinadas por temporalidades locais, uma vez que existem articulações entre diversos indicativos de periodicidades temporais, que preponderam de acordo com as atividades. Pode-se afirmar que se o sistema horário é, evidentemente, uma convenção baseada numa regularidade astronômica, mas esta deriva em marcações com sentido local, de acordo com as atividades que fundam uma certa socialidade, como, por exemplo, os momentos de encontro para “fazer a reza nas *células*” domiciliares ou de entrar na escola para ministrar aulas.

Manuseando as suas ferramentas ou nos momentos de intervalos, mesmo que as mudanças de intensidade (*fraco e forte*) demarquem as labutas nos roçados, aqueles que levam seus relógios de pulso estão sempre os observando, auxiliando-os para se orientarem ao momento da manhã e se o *puxirum* conseguiu roçar uma área considerável até o presente momento. Todavia, o relógio não colabora necessariamente quanto à compreensão do momento de finalização das atividades do dia, a não ser em circunstâncias esporádicas, quando o céu está encoberto, diminuindo os raios solares. O sistema horário é relacionado ao movimento orbital dos planetas em relação ao sol (SOROKIN; MERTON, 1937:621 apud INGOLD, 2000:326) – **tempo sideral** (ou **sidereal time**). Se, como um dispositivo, a habitual presença do relógio ou a orientação às horas não fixa por si só o sistema de formação temporal de coletivos, ele possibilita modos de referência que podem estabelecer-se como importantes para a incidência de encontros e eventos (como a ida e volta para a escola, escutar um programa de rádio, ter acesso a energia por gerador, marcar um jogo de futebol), mas também outras formas de orientações, como aquela que se forma em marcadores auxiliares (e aproximativos) de localização do *sol* ou da *lua*. Como dispositivo, o relógio tem determinadas capacidades; todavia, sua colaboração somente é sabida pelo desígnio a que é sujeito. O próprio *calendário* (gregoriano, baseado no *sol*) também sofre processo semelhante, já que tenta converter as transições sazonais em dias. Conversão passada em muitos calendários, mas de modo impreciso (e inverso¹⁴⁴) para as intenções específicas dos *donos de roça*, com relação a diminuição da frequência de precipitações, percebidos através do comportamento dos *ventos*. Em diversas narrativas anaenses é comum escutar passagens como: “o verão começou mais cedo, olha esse vento”; “tá começando a ficar mais calor só agora” [se referindo ao início mais tardio da estação]. Observaremos mais sobre essas descontinuidades após passarmos pelos engajamentos específicos das atividades de *roçar* e *queimar*, quando outros fenômenos demonstram o término do verão.

Capinar, brocar, cortar: juquiras menos firmes, derrubando paus

Após um *vento de cima* no dia anterior, o *vento de baixo* trazia nuvens de chuva. Os sons de trovão e o dia ficando *triste* consolidavam a precipitação atípica que estava por vir na *força do verão*. Ao cair, mesmo que tenha sido breve, foi considerada *grossa*, o que despertou preocupação daqueles que pretendiam abrir um novo roçado nos próximos dias. “Fica difícil de roçar. Tem que esperar uns dias até secar a terra de novo”, me descreve Dona Rosa. Seu Maguito, que havia convocado um *puxirum*, ficou ansioso. A *lua* já estava perdendo o seu vigor, indo para o *quarto minguante*. Seria importante ter alguns dias ensolarados, para que a

¹⁴⁴ Afirmo inverso por conta dos contrastes entre os verões e invernos amazônicos e as convenções internacionais de estações do ano.

terra pudesse secar e o puxirum conseguisse realizar as suas atividades, sem correr riscos de chegar próximo de outra *força da lua* – o que aumentaria novamente a probabilidade de precipitação. Após dois dias, depois de dar algumas enxadadas nas *juquiras* de seu quintal, Seu Maguito observou que a terra já tinha perdido bastante umidade, me mostrando a textura da terra e as raízes das plantas rasteiras:

“Tá vendo como fica mais fácil de *capinar*? As plantas começam a secar de novo, ficam tudo *triste*, e aí é mais fácil de cortar, de tirar a raiz da terra... Ficam menos *firmes*. Se meter em um *espinharal*, com tudo úmido é ruim. Com as *juquiras* tudinho *felizes* é ruim demais de roçar. Já dá para chamar o pessoal, porque amanhã vai tá bem seco”.

Se cultivares conseguem remediar as suas *tristezas* com algumas chuvas esporádicas que batem no verão, outras plantas, com metabolismos mais rápidos, como as gramíneas das *juquiras*, já conseguem ficar *felizes* por um período breve. Quando o sub-bosque da área a ser roçada está muito úmido, além de dificultar o caminhar, por conta das *folhagens* molhadas, indica que as *juquiras* estão *felizes*, o que atrapalha nos atos de *capinar* e adentrar na *mata bruta* ou *capoeira*, para acessar os *paus* maiores e cortar. Ao descrever sobre as suas preocupações periódicas em *capinar* as ruas da comunidade, Seu Raimundo Inácio, tesoureiro da Associação, me fala que “elas [as *juquiras*] crescem muito rápido”, quando há alguma chuva. Por terem um grande potencial de *se guiar* e se proliferar, diante dos relacionamentos entre céu e terra, algumas precipitações breves já são o suficiente para que *juquiras secas, murchas, amareladas e pequenas* se tornem vívidas, *verdes e grandes* (Figuras 25 e 26). Mesmo os indivíduos mais debilitados conseguem *se guiar* rapidamente.

Rapidez que traz algumas aproximações com entendimentos voltados aos **estrategistas-r**, abordados na temática das dinâmicas de populações nas Ciências biológicas e na Ecologia. James Scott (2017:67) faz uma breve referência ao termo, quando descreve como as gramíneas (**r plants** ou **plantas-r**) foram importantes nas planícies alagáveis do Tigres e Eufrates, para o crescimento de diversas civilizações antigas. Os estudos das dinâmicas de populações nas Ciências Biológicas tiveram como um dos seus pontos iniciais os estudos de Wallace e Darwin (DARWIN, 2018:639), o que culminaram no controverso “An Essay on the Principle of Population” de Malthus (1996). Como derivações distantes dessas concepções darwinianas, alguns ecólogos desenvolveram a **teoria da seleção r/K**, primeiramente voltada para a biogeografia insular (MACARTHUR; WILSON, 2001) e, posteriormente, propagada para ambientes terrestres continentais (PIANKA, 1970). Enquanto **r** corresponde “a taxa intrínseca máxima de aumento natural”¹⁴⁵, **K** condiz com a “capacidade suporte do ambiente local”¹⁴⁶. **Estrategistas-r** são indivíduos com rápido

¹⁴⁵ “The maximal intrinsic rate of natural increase”

¹⁴⁶ “Carrying capacity of the local environment”

crescimento, maturação precoce e elevado número de descendentes; no entanto, uma pequena taxa atinge a fase adulta. Por diferença, as espécies com estratégia demográfica de tipo **K** (ou **estrategistas-K**) investem em descendências menos prolíficas, com cada descendente tendo uma maior probabilidade de sobreviver até a idade adulta (também denominados por alguns de **oligotróficos**). Para os proponentes desta teoria, através das suas estratégias de reprodução e de responder às dinâmicas ambientais, organismos de diferentes espécies estão espalhados em um continuum **r-K**, fazendo com que não possuam características exclusivamente **r**, tampouco **K**. Até mesmo pelo fato de que, por exemplo, se houvesse um organismo estritamente **r**, representaria um extremo qualitativo e quantitativo (um **r máximo**) correspondente a um vácuo ecológico.

Esteves (1998), ao realizar um levantamento dos principais aspectos ecológicos das áreas inundáveis brasileiras, considera que muitos exemplares vegetais nas várzeas do Amazonas, principalmente as gramíneas, possuem características que se aproximam mais de **estrategistas-r**, devido às mudanças sazonais dos níveis da água e os seus processos reprodutivos e de proliferação acelerados. A produção de sementes resistentes às enchentes é um adicional característico dessas plantas¹⁴⁷. Ao estudarem alguns tipos de gramíneas das várzeas nas proximidades de Manaus (AM), Conserva e Piedade (2001) demonstram que a de denominação *Paspalum fasciculatum* consegue sincronizar o seu crescimento com as flutuações anuais dos níveis fluviais. A dormência e a grande resistência dos talos às subsequentes inundações sazonais e mudanças bruscas dos arranjos ambientais permitiram a compreensão da gramínea em conformidade com diversas caracterizações de **estrategista-r** (IBIDEM); também alcunhadas de **espécies colonizadoras**, pois, diante das transformações sazonais dos arranjos ambientais, são altamente representativas já nos primeiros meses de estiagem, por conta das suas capacidades aceleradas de proliferação¹⁴⁸.

¹⁴⁷ A teoria é compartilhada em estudos ictiológicos em regiões da Amazônia (SANTOS e FERREIRA, 1999), quando se referem às variações das desovas de diversas espécies, atribuindo como **únicas** ou múltiplas. Entre as de desova única, os estudos afirmam que os peixes lançam suas substâncias gonadais em grande quantidade e de uma só vez na coluna d'água, onde ocorre a fecundação. Em geral, as espécies que apresentam este tipo de reprodução têm ciclo de vida relativamente curto e altas taxas de fecundidade (**estrategistas-r**), são exemplos os jaraquis, curimatãs, branquinhas, pacus etc. Para Barthem et al. (1997), a maioria das espécies exploradas pela pesca na Amazônia tem uma alta taxa de crescimento e de fecundidade, com forte tendência a um elevado investimento no processo reprodutivo, com comportamento r-estrategista, que correspondem a espécies que concentram seus esforços para desovar em períodos sazonais de alta disponibilidade de alimentos e refúgios, como ocorre no período de enchente dos rios. Já as espécies de desovas **múltiplas** de modo geral apresentam baixa taxa de fecundidade, os pais dispensam cuidado à prole e não empreendem migrações (**estrategistas-k**), sendo exemplos o pirarucu, os tucunarés, os acarás etc.

¹⁴⁸ Segundo Barbosa (2006), se juntando às características de **estrategista-r**, *Paspalum fasciculatum* trata-se também de uma robusta gramínea **C4**, que consegue se manter perene ao longo do ano. Tentando descrever rapidamente ao que se remete esta caracterização **C4**, biólogos e ecologistas classificam determinadas plantas (ex. gramíneas) como **C3** ou **C4**, de acordo com a presença ou ausência de algumas estruturas participantes do processo fotossintético, como bainhas vasculares. Como um dos grandes problemas dos corpos vegetais é a perda de água pelos estômatos (estruturas

Embora não esteja abordando com exclusividade sobre áreas sujeitas às enchentes sazonais, pois os roçados em Anã se localizam em terras firmes no *centro*, as transformações paisagísticas significativas proporcionadas pelas *juquiras*, em questão de dias, demonstram semelhanças com as gramíneas da *várzea*. As aceleradas temporalidades metabólicas das *juquiras* as fazem ser caracterizadas localmente como muito *animadas*, em um sentido de responder rapidamente às transformações de arranjos ambientais¹⁴⁹. Pode-se dizer que enquanto a *felicidade* corresponde ao estado de satisfação de uma planta, a *animação* está atrelada à capacidade de resposta vegetal acelerada a determinadas transformações ambientais. Portanto, toda planta tem o seu estado de *felicidade*, mas nem toda planta é considerada *animada*.

Decerto, o foco da análise de Scott (2017:67) não tinha como intenção discutir as perspectivas propriamente das gramíneas nas relações com as civilizações localizadas nas planícies alagáveis do Tigres e Eufrates, apenas em como as suas estratégias reprodutivas foram primordiais para as construções de **nichos** e práticas de cultivo da região. Por sinal, o modo como conta essas histórias soa semelhante às narrativas desenvolvidas por cientistas naturais e suas análises sobre as transformações históricas das paisagens na Amazônia, a partir dos paradigmas da **domesticação e competição** (LEVIS et al., 2012; CLEMENT, 2006; CLEMENT et al., 2016; PRADO e MURRIETA, 2015). Um dos problemas de tratar gramíneas como **plantas-r** (ou como **estrategista-r**), como traz Scott e alguns autores que trabalham na Amazônia, é carregar consigo que as estratégias reprodutivas e de propagação de plantas podem ser tratadas principalmente como questões economicistas de contenção de energia e tempo, diante das competições atreladas à **seleção natural**, como abordado por Pianka (1970).

presentes que garantem a realização de trocas gasosas), quando estes estão abertos para permitir a entrada do CO₂, as plantas que possuem bainhas vasculares, como as **C4**, conseguem concentrar cerca de dez vezes mais a concentração de gases nas células dessas estruturas, do que as **C3**, que não possuem. O aproveitamento do CO₂ é muito maior nas plantas **C4**, do que nas **C3**, contribuindo também para que as primeiras consigam evitar a perda excessiva de água em períodos de estiagem. Grande parte das plantas são compreendidas como **C3** (cerca de 85% das espécies de plantas descritas no planeta) e acredita-se que as **C4** emergiram de processos evolutivos, justamente para amenizarem a fotorrespiração (ex. cana-de-açúcar, milho, tiririca, capim-arroz e diversas outras gramíneas). Nos processos evolutivos, ao se formar a bainha vascular e seus mecanismos bioquímicos, e estar acoplados ao processo fotossintético **C3**, formou-se um tipo de “bomba” que tornou o sistema fotossintético mais eficaz em certas situações, praticamente eliminando a fotorrespiração. **C3** e **C4** são denominações atreladas às quantidades de carbonos processadas e produzidas em uma das fases do sistema fotossintético. Se as **C3**, armazenam 3 carbonos, as **C4** conseguem armazenar de ácidos com 4 carbonos, a partir dos gases de CO₂.

¹⁴⁹ Na mesma conversa que tive com Raimundo Inácio, com a preocupação estética das ruas da comunidade para receber turistas, no tempo do verão, embora *animadas*, a frequência para lidar com as juquiras se guiando e se proliferando é menor, já que tendem a ficar tristes novamente. A maior probabilidade de crescimento e proliferação ocorre ao longo do tempo do inverno, quando a felicidade impera.



Figura 25 - Registro de um dos caminhos da comunidade, em um período pós chuva na força da lua, durante o verão. Breve momento de felicidade das juquiras (outubro/2019). (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)



Figura 26 - Registro do mesmo caminho no inverno (abril/2019), com as juquiras em períodos prolongados de felicidade, por conta das chuvas. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Em seu artigo, ao trazer os estudos de MaCarthur e Wilson (2001) para ambientes terrestres (não-insulares), quando Pianka traz algumas variáveis que movem a **teoria da**

seleção r/K, acaba deixando revelar a sua concepção econômica e **adaptacionista** sobre a **seleção natural**. Segundo Pianka (1970), a **seleção natural** geralmente age para “maximizar as quantidades de matéria e energia reunidas por unidade de tempo” nos corpos dos seres e nas suas relações com outros; “o problema é entender como essa matéria e energia são distribuídas entre os tecidos e atividades somáticas e reprodutivas” de cada ser (:592, tradução própria). Sobre estas concepções, o autor propõe que enquanto os **estrategistas-r** prezam por uma produtividade reprodutiva, os **K** se atêm à eficiência da manutenção das proles e utilização dos **recursos naturais**. Portanto, a estratégia **r** estaria pautada em focar toda a matéria e energia possível na reprodução e produzir o maior número de progênie. Há um investimento na produção de grandes quantidades de proles, para se manter uma taxa de crescimento necessária, que contribua para a persistência de uma população (:595). Já nos **estrategistas-K**, através do que Pianka caracteriza de “competição [...] acirrada” entre seres – nitidamente fazendo referência à **seleção natural** –, toda a matéria e energia disponíveis seriam canalizadas para “a manutenção e a produção de alguns descendentes extremamente aptos” (:593). Por isso, os **estrategistas-K** focam em produzir menos proles, porém com mais eficiência em captar e utilizar os **recursos ambientais** (:593)¹⁵⁰.

Todavia, focar em uma bimodalidade (**r/K**), que tem como ponto fundamental a reprodução e propagação ao longo do tempo, seria pressupor que os processos de *se guiar* das plantas e as suas *felicidades*, descritas pelos anaenses, estariam somente voltados a um investimento energético reprodutivo, um aumento numérico de indivíduos e de densidade populacional, diante da **competição** com demais indivíduos, tratados também como **recursos**. Argumento altamente malthusiano. As experimentações com os outros, no fundo, acabariam por se resumir à imposição dos interesses dos seres mais **adaptados**, diante das **competições** com outros sujeitos participantes de um determinado arranjo ambiental, somente com o intuito de se ter um sucesso reprodutivo. Através de suas experimentações com os anaenses, as *animações* das juquiras necessariamente passam pelos seus estados de *felicidade*, seus *sentimentos* transparecidos **fitomorficamente** através do entrelaçamento de corpos, se diferenciando profundamente das **plantas-r**. As *animações* das juquiras transformam rapidamente as paisagens nos roçados e quintais, por conta de estarem *felizes*

¹⁵⁰ Pianka (1970) ainda faz uma relação entre o tamanho e a expectativa de vida de indivíduos com a **seleção r e K**, mesmo entendendo que não seja uma regra. Como organismos maiores e de vidas mais longas estão melhor **adaptados** às vicissitudes ambientais (para o autor com mais características de **estrategista-K**), os tamanhos de suas populações não variam tanto quanto de organismos menores e de vida mais curta (mais próximos dos **estrategistas-r**). Embora Pianka tenha tido alguns cuidados com as suas generalizações, Boyce (1984) descreve que essa concepção virou quase que um rótulo para as espécies próximas de características **r** ou **K**. De acordo com o autor, a origem dos conceitos não importava mais; **estrategistas-r** e **estrategistas-K** tornaram-se jargões em que todos podiam entender erroneamente: espécies pequenas capazes de se reproduzir rapidamente versus espécies grandes que não podiam.

com a água da chuva recebida do céu e não por concepções mecanizáveis, energéticas e, exclusivamente, econômicas. Como vimos, Seu Maguito, por exemplo, através das suas enxadadas no quintal, consegue perceber o quanto as *juquiras* estão *felizes* e, por conseguinte, mensurar a viabilidade de uma determinada atividade no roçado.

De fato, a *animação* não é uma característica vegetal totalmente harmônica, quando compreendida de maneira ecológica, já que demanda em alguns momentos de tentativas e esforços anaenses de controle. Principalmente quando há um aumento populacional significativo das próprias *juquiras*, como demonstrou Seu Raimundo Inácio com as suas preocupações em capinar as *ruas* da *comunidade*. Quando pergunto sobre a *animação* das *juquiras*, Dona Cleusa traz algumas relações: “É que nem criança. Já viu aquela *animação* de criança correndo e brincando? É *bonito*. Mas diz que tem que dar uns *ralhos* [broncas] às vezes, para segurar um pouco, senão dá liberdade para fazer tudo”. Notemos que há um contraste entre *bonito* e alguns *ralhos*. Ao se tratar das *juquiras*, veremos mais para frente, que esse contraste não é em vão, já que as suas *animações* também podem ser importantes para a *felicidade* das maniveiras e os processos de pousio nos roçados, quando inclusive realizo algumas críticas à categoria **erva daninha**, também focada muito em uma questão econômica, propagada em muitos artigos voltados às Ciências Biológicas, Ecologia e Agronomia.

Ao dar algumas enxadadas em seu quintal, Seu Maguito não apenas gostaria de certificar se a terra tinha secado consideravelmente, mas se as próprias raízes das *juquiras* estavam menos *firmes*, isto é, menos *animadas* e *felizes*. A *firmeza* da raiz se dá pelo próprio fortalecimento e o processo de *se guiar* acelerado para baixo das plantas, se segurando nos grânulos de terra. Comparadas com as áreas de roçados a serem abertas, mesmo havendo uma disparidade significativa com relação aos quintais da comunidade, as enxadadas de Seu Maguito tinham como intuito propiciar o entendimento de como estava a umidade nas *capoeiras* e *mata bruta*. Por serem áreas usualmente mais úmidas, já que são *fechadas* e possuem grandes quantidades de *folhagens* no sub-bosque, ao comparar com a terra de seu quintal, Seu Maguito sabia que era necessário esperar mais um dia para poder começar as atividades na *mata bruta*.

Nas relações entre céu e terra, a lida com a *felicidade* das *juquiras*, através dos atos de arrancá-las por completo da terra com a enxada, demonstra que a categoria *firmeza* se constitui em um envolvimento direto com a experiência corporal, o que abre uma ponte para as proposições de Lakoff (1992) de **mente corporificada (embodied mind)**. O autor traz um cuidado teórico de reatar corpo e mente na esfera dos estudos cognitivos, apoiando as qualificações e categorizações na experiência corporal:

“[...] sistemas conceituais crescem a partir da experiência corporal e fazem sentido em termos dela, o núcleo de nossos sistemas conceituais está diretamente

fundamentado na percepção, movimento corporal e experiência de caráter físico e social”¹⁵¹ (LAKOFF, 1992 :xiv).

Em medidas proporções, Lakoff e Ingold se convergem no intuito de ofuscar os limites entre corpo e mente, sujeito e ambiente. Focando em um modelo cognitivo, Lakoff recoloca os processos de qualificação em uma prática constante, na qual a experiência se torna o elo de ligação de tais separações¹⁵². Após alguns dias com o céu *puxando* volumes consideráveis de água, já com as juquiras menos *firmes*, ou seja, *tristes*, o *puxirum* é reunido na nova área de roça a ser aberta. Os *capitães* (os *donos de roça* e parceiros mais experientes) ficam incumbidos de distribuir e garantir a eficácia dos afazeres, e evitar acidentes. Iniciando pelas atividades de *capinar*, com o auxílio de terçados, foices e enxadas, abrem pequenos acessos, cortando *juquiras* e cipós. Estes possibilitam a entrada e deslocamento de alguns parceiros focados em *brocar* pequenos e finos *paus* ou em *cortar os paus porrudos* e mais duros. As ferramentas leves e as execuções mais rápidas (porém, não menos cansativas), fazem dos atos de *capinar* atividades voltadas significativamente para os mais inexperientes (jovens homens e mulheres), idosos e as mulheres adultas. Estas últimas acabam ainda se dividindo e se revezando no cozimento das refeições, ao auxiliar as mulheres que convocaram o *puxirum*. Contudo, pode-se observar mulheres adultas também pegando em ferramentas entendidas como mais pesadas, como os machados, para *brocar*.

Ao longo de todo o *serviço*, homens ou mulheres se revezam para manter o posto de *aguadeiro/a*, com a função de servir cuias de água, *caxará* ou *tarubá* para aqueles que estão na labuta. “E tem vez que tá bem azedo. Até o *tarubá*, que normalmente é servido sem tá muito fermentado... Quando começa a fermentar, começa a ficar azedo também. Mas é bom demais gelado”, me descreve a professora Adriana, filha de Seu Maguito. Nas mesclas de machadadas e goladas azedas e alcoólicas de *caxará* e *tarubá*, executam as *brocagens*. Se os *paus* menores estão na direção da queda programada de um *pau porrudo*, a *brocagem* é pensada com o objetivo de diminuir esforços. Em uma das oportunidades, enquanto ajudava um grupo perto de um cedrorana *porrudo*, desferindo golpes com machado em algumas árvores mais baixas, recebo instrução para não derrubar um taxizeiro seco. Reparo que assim se prosseguia para as outras árvores. Acertavam golpes apenas para fragilizar os troncos.

¹⁵¹ “[...] conceptual systems grow out of bodily experience and make sense in terms of it, the core of our conceptual systems is directly grounded in perception, body movement, and experience of physical and social character”

¹⁵² Entre os Wajãpi, Cabral de Oliveira (2012:35) demonstra que a qualificação da dureza das plantas trata-se de uma característica importante (mas não exclusiva) no trabalho pragmático de abertura de novas áreas de roça. A relação do corpo com o machado e o contato da madeira são primordiais até mesmo para as tomadas de decisão das árvores a serem derrubadas. As similaridades ocorrem com relação à maçaranduba em Anã (Capítulo 2), pois, pelo fato de ser um pau extremamente duro de cortar com machado e furar com prego e parafuso, é direcionado para as construções de estabelecimentos locais.

Quando pergunto o motivo para Seu Raimundo Inácio, que estava participando do *puxirum* convocado por Seu Maguito, como um dos *capitães*, me responde: “Quando derrubar esse cedrorana com a motosserra, já vai derrubar todo o resto”.

Para além da derrubada dos *paus* menores, a técnica realizada na fase de *brocagem* é focada para que um *pau porrudo* cortado propicie arrastar o máximo de outros *paus* consigo ao chão. A comodidade tecnológica da motosserra proporcionou ainda mais eficácia ao *puxirum*, poupando muito tempo e fadiga – principalmente quando anaenses sexagenários lembram das histórias contadas pelos seus *antepassados* ou de quando eram jovens e desfrutavam somente do machado. Se há uma preferência em não derrubar *paus* com *âmago* (ou *cerne*), dependendo da localização na área demarcada para o roçado, abre-se condições: (1) se está no meio da área, utiliza-se da técnica de derrubá-lo, para derrubar demais *paus*; (2) se está mais próximo da “margem” da área é, com isso, “deixado de pé”. Algumas das madeiras derrubadas, são ainda cortadas em pedaços menores e colocados nas “margens” do roçado, para serem utilizados futuramente em alguma benfeitoria.

Por conta de Seu Raimundo Inácio possuir uma motosserra e ser muito habilidoso com a ferramenta, é corriqueiramente convidado para os *puxiruns*, com a função de *cortar* os *paus porrudos*. A derrubada desses *paus* é, geralmente, deixada na incumbência dos mais experientes, sendo que o combustível da motosserra é disponibilizado pelos *donos da roça*. Se não dispõem de combustível, pagam então para quem detém a ferramenta a parcela de combustível gasta no *puxirum*. A própria ferramenta, por ser delicada (envolvendo complexidades de manutenção e custos) e fornecer uma alta periculosidade, colabora para que os mais experientes conduzam a derrubada de árvores. São realizados planejamentos e cuidados com os *cortes*. Considera-se o tamanho dos *paus porrudos* e o direcionamento das quedas, com o objetivo de atingirem as áreas preparadas para derrubar os demais *paus*. Atenções e discussões referentes à queda podem ser observadas tanto para quem *broca* como para aqueles que estão manuseando a motosserra. Olhares para o quanto o *pau porrudo* já foi cortado, ouvidos para os sons de *estralar* do tronco rachando com o seu próprio peso são alguns dos cuidados tomados. Instruídos pelos capitães, durante os atos de corte, os demais participantes do *puxirum* tendem a ficar atrás ou ao lado da possível direção da queda do *pau porrudo*, para que não corram riscos.

Como não poderia deixar de ser, tal forma de envolvimento corresponde a uma configuração espacial. Ao atuar no corte de um *pau porrudo*, o detentor da motosserra se situa de acordo com as projeções de sua percepção e de sua capacidade de ação. Caso o mesmo não seja um *capitão*, as suas projeções ainda se aliam com aqueles que estão coordenando os participantes. Termos como a *posição* do seu corpo ou do seu corte denotam a forma como o manuseador da ferramenta esteja no espaço, demonstrando as suas possibilidades de ação

consequentes. Enquanto ajudava a capinar uma área com o *terçado*, cortando cipós e remediando trechos com espinharais, escuto Seu Raimundo Inácio conversando com Seu Maguito, descrevendo a direção que iria conduzir a queda de um dos *paus*. Ao observá-lo, Seu Raimundo Inácio me fala: “Pode capinar para lá, Lucas. Vou mudar a *posição* para cá, porque já dá para derrubar aqueles [paus] ali”. O senhor havia observado a possibilidade de derrubar mais árvores, mesmo que houvesse algumas com *âmago*. Assim, pediu para que um grupo *brocas*se na direção projetada para a queda do *pau porrudo*.

A projeção no ambiente das capacidades de percepção e ação que gravitam em torno do detentor da motosserra sobre o tamanho, a queda e o peso da árvore, nos remete a pensar em um **campo operatório** de intervenção e propiciações. Expressão alcunhada por Sautchuk (2007:88), **campo operatório** tem inspiração nos trabalhos de Leroi-Gourhan (2002), sobretudo aqueles que abordam o **comportamento operatório** como uma forma de definir os seres a partir de suas possibilidades de relação ativa com o ambiente. Ao criarem relações entre o tamanho e o peso do pau e o quanto derrubará de árvores subsequentes, através da *posição* do seu *corte*, demonstra-se que o engajamento daqueles que manuseiam a motosserra e o ambiente se dão como projeções de possibilidades perceptivo-motoras. Portanto, a observação atenciosa dos *paus* a frente e o quanto o participante consegue derrubar com o corte de um *pau porrudo*, constitui o seu **campo operatório**¹⁵³.

Após a derrubada, deixando apenas os *tocos*, as atividades de *brocar* continuam, já que mesmo com a queda do *pau porrudo*, há *paus* menores que resistem e continuam de pé. Se o *pau* menor demandar de muito esforço para ser derrubado com o machado, a motosserra complementa. Com *paus* menores de pé, nota-se que mesmo com alguns planejamentos e a pessoa ser considerada experiente, no **campo operatório** de quem manipula a motosserra reside uma característica central atrelada ao fato de estar no ambiente, definida pela dúvida sobre as relações que lhe envolve a cada momento, e também de seu ofício, que passa por se engajar o melhor possível a estes relacionamentos que o envolve. Todos os sentidos estão engajados nesta relação, mas a visão aqui é inquestionavelmente primordial. Por meio do caminhar e do contato visual, quem manipula a motosserra analisa as propiciações de sua ação no raio do entorno da possível queda do *pau porrudo*, definindo o seu **campo operatório**. A visão por si só já desvela uma ação – **mode of action (modo de ação)**, nas reflexões de Ingold (2000: 166) – não só porque ela implica intencionalidade e modula a eficiência da

¹⁵³ Ao descrever as técnicas de pesca na vila Sucuriju, no Amapá (estuário do rio Amazonas), parte da etnografia de Sautchuk (2007:90) é dedicada à predação do pirarucu com arpão. No deslocar pelos lagos, de pé na embarcação, a procura das atuações do peixe na água, o proeiro (aquele que detém o arpão) performa através da extensão das suas capacidades perceptivas e motoras, ou seja, o quanto o seu arpão consegue alcançar e ser bem sucedido. A extensão efetiva de o quanto o arpão alcança ao ser arremessado seria o **campo operatório** do proeiro.

atividade de corte, mas também o *respeito* a área delimitada para o roçado e ao *verdadeiro dono*, Curupira.

Após alguns dias de labuta, quando o *puxirum* chega próximo às “margens” da área aberta, o corte é posicionado a fazer com que a árvore caia para dentro da *quadra* da *tarefa*. Se há uma preocupação de dar uma destinação a alguns *paus* mais *porrudos* que foram derrubados, próximo às “margens” da área, estes são posicionados a cair de modo que não traga intervenções ao entorno. Fornecer destinação aos *paus* e ter o cuidado para não intervir além da área planejada para o roçado são também formas de *respeitar*, de reafirmar o sentimento de *dependência* (capítulo 2), não matando *desnecessariamente* outros indivíduos. O **campo operatório** então se limita para não atingir a *mata bruta* que rodeia a área. Cuidados que também podem ser observados com os processos de *botar fogo*, depois da área já estar aberta e grande parte dos *paus* ao chão.

Botando fogo: entre aceiros e o controle

Finalizadas as atividades de roçar, pergunto para Dona Neuza qual seria o próximo passo:

“Agora tem que esperar uns dias para secar, para o céu *puxar* a água. Aí depois tem que *botar fogo*. Se não deixar esses dias secando, o fogo não pega. Essas *juquiras* tem que ficar bem sequinha... As árvores aí caídas também. Se não *botar fogo*, não dá para plantar. E tem que *botar fogo* até antes de começar as *marés*, porque senão aí fica difícil, já começa a chover mesmo. Já começa a vim o inverno. Com *força da lua* tem que prestar atenção também, porque pode chover”.

Após roçar, a área é então deixada alguns dias em *descanso* para que o céu faça o “*serviço* de puxar a água”. Mesmo com os serenos pela manhã, a *força do verão* colabora para que a umidade da área diminua significativamente, principalmente com sucessivas *forças do dia*. A fisionomia *aberta* da área contribui para o *puxar* do céu, já que os raios solares incidem diretamente na *folhagem* que encobre a terra, nas *juquiras* e nas árvores cortadas, secando-os majoritariamente. Passados alguns dias ensolarados, a esverdeada da paisagem passa aos poucos a ficar amarelada, por conta do calor. Algo percebido nos próprios corpos dos anaenses, em um processo similar ao ocorre quando sentem a *tristeza* de maniveiras, macaxeiras e manicueras. Quanto mais calor os habitantes sentem após o período de roçar, compreendem o quanto puxou de água da área em *descanso*. O mesmo ocorre com relação a quantidade de *ferradas* de carapanãs recebidas dentro das casas, durante o período noturno, e com os mosquitos-de-fruta incomodando os rostos, enquanto se está nas cozinhas das moradias em período diurno, por conta da transpiração. Em grandes quantidades no ar, os *coros* tanto de carapanãs como de mosquitos-de-fruta são escutados por diversas pessoas, zumbidos emergentes de muitas asas se movendo no ar. “São bichos que dão mais no calor”, fazendo das suas presenças desgostosas indicativos do puxar da água. Efeitos fisiológicos do

calor são os atrativos dos mosquitos, já que carapanãs adentram pelas fendas das casas sem forro chegando aos corpos quentes nas redes e cama. Os mosquitos-de-fruta acessam as cozinhas abertas a procura de frutas e restos de comida, mas também “gostam do suor das pessoas”. Dessa forma, insetos e o calor propiciam habitantes de compreender se serão necessárias uma ou mais semanas de *descanso* até decidirem *botar fogo* (ou *sabrecarem*)¹⁵⁴.

Assim como nas análises da *felicidade* das juquiras, através de enxadadas e nas compreensões sobre as *sinas de chuva*, observamos nos incômodos proporcionados por insetos outras aberturas perceptivas para se compreender a possibilidade de realização de uma certa atividade no roçado. Nota-se que a experiência não pode ser tomada como o elemento mediador entre mente e ambiente – já considerando esses dois domínios como não separáveis (BATESON, 1972) –, mas entendida como intrínseca ao processo contínuo de vivência de cada anaense, do envolvimento total de cada organismo-pessoa com o ambiente. Ao perceberem alguns **padrões** que **ligam** sujeitos e práticas (IBIDEM), corpos anaenses não somente se espalham por determinados ambientes, mas desmancham as possibilidades de entendimentos que possam sobrepor órgãos sensoriais. Os *coros* e as *ferradas* proporcionados por mosquitos hematófagos, a coloração *verde* e a *firmeza* radicular das juquiras, o *chamado* de bugios e gozós e a *batida* de certos *ventos* demonstram essa não hierarquização e separabilidade sensorial. No caso de *botar fogo* nos roçados, os fenômenos perceptivos envolvendo insetos são ainda compartilhados entre anaenses *donos de roça*. Conversas são frequentes, o que colabora para consolidar a decisão de *botar fogo*.

Se a *felicidade* e, por consequência, a *animação* das juquiras são agravantes para os desdobres das atividades de roçar, efeitos similares ocorrem com os processos seguintes contidos na *limpeza*, *empacando-os*. Há possibilidades de o período de *descanso* coincidir com alguma (ou algumas) chuva(s), *empacando* a atividade de *botar fogo*. Estava conversando com Messias (anaense, marido da professora Marlene) e um pastor da Igreja da Paz, oriundo de Santarém, quando o líder religioso pergunta se muitas pessoas já haviam queimado as suas roças. Messias responde:

“Olha, alguns até conseguiram. Mas agora têm três dias que só chove a noite. Aí lá para o *centro* nem queimaram mais. Tem uns que tão *empacados*, porque faz quase uma semana e meia que choveu *grosso*, *com força* mesmo... Veio um vento *de cima* e no dia seguinte aquela chuva *de baixo*... Foram displicentes e demoraram

¹⁵⁴ Em diversas regiões do Brasil, o fogo é considerado a principal tecnologia para facilitar a disponibilização de nutrientes ao solo oriundos da biomassa vegetal, otimizando o plantio e manejo dos cultivos agrícolas. Por meio do sistema de corte e queima é produzido grande parte dos produtos consumidos por populações da Amazônia (JÚNIOR; MURRIETA; ADAMS, 2008; POSEY, 1985; DENEVAN et al., 1988; DENEVAN, 2002; EMPERAIRE; ELOY, 2015; STEWARD, 2018). Em outros âmbitos, as práticas de roçado, envolvendo corte e queima, foram bem discutidas na Mata Atlântica (PERONI; HANAZAKI, 2002; ADAMS et al., 2013) e no Cerrado (DAYRELL, 1998; NIEMEYER, 2011; BORGES; ELOY; LUDEWIGS, 2014; STEWARD; DE MAGALHÃES LIMA, 2017).

para *botar fogo*. Não vão queimar mais. Não presta mais. Até secar a terra e a *juquira*... Quando chove a folha verde cai tudinho também, né? Aí para pegar o fogo... E uma meia dúzia tem roça aí, que não tá queimada. Ainda hoje foram uns lá na *colônia* fazer farinha e já deram uma olhada para ver como estava a terra”.

Essa conversa foi registrada no final da *força do verão*, quando aos poucos a frequência de chuvas estava começando a aumentar. Últimos momentos para quem ainda estava *empacado* e não tinha colocado fogo em suas áreas. Ao comentar com Dona Rosa sobre a conversa que tive com o pastor e Messias, ela ainda comenta: “Mas fica *empacado* mesmo, mano. Não tem muito o que fazer. Você vê o Santo [anaense, sobrinho de Dona Rosa] e o Vandão. Não *botaram fogo* ainda. E nem sei se botam mais, porque se a chuva começar a vir mesmo... Foram para lá ver como tá, mas pode dar umas enxadadas aí no quintal, ainda tá meio úmida”. O termo *empacar* demonstra a impossibilidade de dar procedimento às atividades de produção de uma nova roça, por conta da água. Assim como no período de *roçar*, a terra e as folhagens úmidas por conta de alguma chuva, são indícios de que as *juquiras* estão *felizes*. As suas próprias *animações*, *se guiando* e *se firmando* rapidamente, conseguem retardar os *puxares* do céu, segurando por alguns dias (ou até mesmo uma semana) a umidade próxima às suas raízes. O mesmo ocorre com os *paus* caídos, que retêm a umidade nas partes em contato com a terra. Anaenses contam que é comum acontecer de *donos da roça* ficarem *empacados* por *displicência*, deixando para queimar a área tardiamente.

Para aqueles que não ficaram *empacados*, após o período de *descanso*, *aceiros* são feitos próximos às “margens” da área do roçado, de pelo menos 1 metro. O objetivo é proteger a *mata bruta* do entorno e os domínios de Curupira, além das próprias *colônias* dos quinhões vizinhos. A biomassa morta e seca é altamente inflamável, principalmente os restos *capinados* de *juquira*, pois “ficam parecendo uma palha”. Os *aceiros* são veredas produzidas ao retirar parte dessa biomassa, para que o fogo não avance para fora da área de roçado. As veredas estancam o combustível do fogo, mas também facilitam o acesso daqueles que necessitam manejá-lo. Técnica altamente utilizada também em coletivos indígenas da região, demonstrando a sua eficácia. Tanto que foi incorporada no processo de constituição da RESEX, passando a ser tratada como obrigatória, constada no “Acordo de Uso”, no Anexo 16 do Plano de Manejo¹⁵⁵ (ICMBIO, 2014).

Para muitos anaenses, a obrigatoriedade passou a ser um passo importante, já que também é uma forma de identificação daqueles que são considerados *de fora*, mas que causam perturbações negativas a diversas áreas da RESEX, os *invasores*. Anaenses passaram a “estar sempre *vigilantes*” com relação às próprias áreas próximas da *comunidade* e das *colônias*,

¹⁵⁵ A título de exemplo, ao longo de um estudo sobre o emprego do fogo em roças da RESEX, entre os habitantes das comunidades Cabeceira do Amorim, Ensedá do Amorim e Vila do Amorim (Rio Tapajós), todos faziam *aceiros* (GOMES; PAULETTO, 2018:175).

denunciando algum ato suspeito ao próprio IBAMA¹⁵⁶. Antes da constituição da Unidade de Conservação, os riscos com os fogos não controlados, *botados* por pessoas não habitantes das comunidades locais, eram frequentes. Os fogos descontrolados proporcionados por *invasores* faziam com que Curupira tomasse a decisão de levar as *caças* para outras regiões, ocorrendo uma diminuição significativa da biodiversidade de muitas áreas e, portanto, atingindo diretamente os habitantes das *comunidades* e as próprias qualidades das *matas brutas* e *capoeiras*. “Sem as *caças*, essas *matas brutas* que a gente vê aí desse jeito não existiriam. Elas [as *caças*] ajudam a espalhar as sementes, depois de *parar* em uma *paragem* e comer”, me conta Seu Bibiano. Os *invasores*, muitas vezes, *botavam fogo*, com o intuito de realizar grilagens ou produções de pastagens, como Dona Rosa descreve:

“De primeiro, esse pessoal *de fora*, que queria criar boi e pasto, queimavam aquela multidão de mato. Não tavam nem aí. E agora não, o mato fica tudo verdinho. Só queimam alguns pedaços de mato. *De primeiro* não, vinha gente... Esses *invasores*... E era um estrago mesmo de fogo nesse mato. Quando queimavam roça, a gente tinha até que ter um cuidado para não deixar atingir a colônia. Ali bem no [igarapé] Jarazal, nós tínhamos uma colônia aí, que nós tínhamos no quintal banana, coco... Um monte de coisa, um monte de planta. Aí nós estávamos tudo pra cá [próximo à beira], né, quando nós subimos pra lá o fogo tinha acabado com tudo. Alguém *de fora* tinha botado fogo por aí e espalhou. Queimou todinha as *capoeiras* de lá. Era muito bonito lá aonde nós morávamos”.

A obrigatoriedade dos aceiros parece demonstrar aquilo que Mauro Almeida desdobrou como a possibilidade de um **acordo pragmático** (ALMEIDA, 2013) entre anaenses, servidores do ICMBio e IBAMA, em que ontologias díspares podem se comunicar de modo inteligível através de certos pressupostos básicos, mutuamente aceitos. Ou ainda, como o próprio autor define, “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas” (IBIDEM, 2013:16). As aberturas de veredas para conter o fogo são atitudes há anos realizadas e dominadas pelos anaenses, seguindo as políticas de *respeito*. Similarmente às atuações locais de Curupira, entre os interlocutores de Mauro Almeida na RESEX do Alto Juruá, Caipora tem um papel extremamente importante de resguardar plantas e animais outros-que-humanos, modulando determinadas condutas humanas em suas práticas de corte de madeira, caça e pesca. Caso alguma pessoa desvie de certas condutas, Caipora considera um insulto, impondo represálias aos infratores. O autor demonstra que, usualmente, o ser *encantado* não é contemplado em modelagens científicas, produzidas por ontologias naturalistas voltadas à conservação da biodiversidade. Mesmo assim, essa divergência ontológica não parece muito importar,

¹⁵⁶ Segundo o “Acordo de Uso” do Plano de Manejo (ANEXO 16): “Cabe aos moradores, associações comunitárias e TAPAJOARA, em conjunto com o ICMBio, IBAMA e outros órgãos fiscalizadores, realizar a proteção e o monitoramento da Reserva”; “Os comunitários e as associações apresentarão por escrito as infrações cometidas e o nome do infrator à TAPAJOARA e ao ICMBIO”.

quando há uma convergência entre certos valores seguidos por cientistas da conservação e os sistemas de valores de coletivos tradicionais do Alto Juruá, que reconhecem Caipora e outras entidades similares, como importantes operadores em suas práticas cotidianas. O modelo científico de “fonte e sumidouro” adotado no manejo de caça na RESEX¹⁵⁷, por exemplo, tem as suas compatibilidades com a ontologia da Caipora. Ambos pressupõem que um território resguardado garante a reprodução dos animais outros-que-humanos caçados, e são apoiados em “encontros pragmáticos com valor de verdade parcial para ambas” (IBIDEM, 2013:21).

Mesmo anaenses entendendo que não haja compromissos – equivalendo aqui à pressupostos – por parte de integrantes do ICMBio e IBAMA com relação à Curupira, o *aceiro* parece demonstrar a técnica como um modo de **acordo pragmático**. Todavia, se há coalizões possíveis entre ontologias divergentes¹⁵⁸, diria também que há sempre riscos das perspectivas envolvidas nos acordos ao longo do tempo se sobrepossem, conflitando os acordos mútuos. As descrenças em Curupira demonstradas, às vezes, até mesmo jocosamente em conversas informais por alguns integrantes do ICMBio e IBAMA (e inclusive ONG's) mostram haver uma assimilação da técnica (do *aceiro*) em si, mas não um reconhecimento, de fato, de uma outra ontologia. Movimento que pode ser constatado no próprio Plano de Manejo, onde não há menção de qualquer ser *encantado*. Isto faz com que Curupira seja minorizado e o *aceiro* seja apenas assimilado como uma ferramenta a fim de fortalecer e cristalizar as políticas de *conservação*¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Em algumas bibliografias sobre biologia e ecologia de populações, voltadas para às políticas de conservação, os **refúgios** seriam áreas impedidas de realização das práticas de caça, onde os animais podem se reproduzir livremente (JOSHI; GADGIL, 1991). Os indivíduos remanescentes procriados podem atuar como repositório de animais caçados em localidades próximas às comunidades e/ou aldeias, a partir de processos migratórios. As ideias conservacionistas desses pesquisadores, norteadas por um sistema de chaveamento refúgio-áreas de caça, aparentam ser similares ao que foi apresentado pela hipótese entendida na Ecologia por dinâmica fonte-sumidouro (PULLIAM, 1988), desdobrada no artigo do Mauro Almeida (2013). Conforme a hipótese e as ideias conservacionistas, de acordo com o tamanho das áreas fonte/refúgio, as práticas de caça se mantêm sustentáveis, sejam quais forem as intensidades do esforço (JOSHI & GADGIL, 1991; PULLIAM, 1988).

¹⁵⁸ Embora contextos bem diferentes, considero que haja algumas semelhanças nos entendimentos de **acordo pragmático** de Mauro Almeida (2013) e de **coalizão** de Haraway (1985), em seu “Manifesto Ciborgue”. Em diálogos com os movimentos feministas norte-americanos, em especial com o feminismo negro e latino, com a Economia, obras literárias e as Ciências Biológicas, Haraway produz um texto que chamou a atenção de muitas pesquisadoras, ao propor uma postura feminista apta a refletir sobre a influência da ciência e da tecnologia do final do século XX sobre as relações sociais. Para a autora, tanto os movimentos feministas socialistas e marxistas quanto os radicais conceberam a categoria **mulher** a partir do que seria considerado comum a todas elas, por meio da “política da identidade”. Haraway sugere uma ruptura com tal política para dar lugar às **coalizões** capazes de considerar as diferenças e as afinidades entre mulheres, denominadas por ela como **políticas de afinidade**.

¹⁵⁹ Em outros contextos envolvendo gestões do ICMBio e coletivos considerados tradicionais, Fagundes (2019) demonstra que após a constituição da Estação Ecológica Serra Geral do Tocantins (EESGT), no Jalapão (TO), quilombolas foram impedidos de confeccionar, durante alguns anos, queimas com *aceiro*. Um período marcado por ações exclusivamente proibitivas sobre as práticas de queima e concebidas de maneira unilateral, devido aos efeitos técnicos provocados pelo fenômeno da

Ao ser instrumentalizado, a obrigatoriedade do *aceiro* também trouxe sanções através de multas em dinheiro, outra característica das políticas de *conservação* da região, que submete sujeitos outros-que-humanos à jargões capitalistas, como, por exemplo, *recursos naturais*. A *conservação* ou não de plantas e animais outros-que-humanos, através da presença obrigatória e o domínio de uma técnica, é tratada como capitalizável. No entanto, não apenas os *invasores* são englobados como sujeitos passíveis de multa, os próprios anaenses estão inseridos, já que os locais onde realizam as suas práticas de cultivo estão sob o Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (capítulo 2). Anaenses são *vigilantes* de áreas próximas às suas *colônias* e a Anã, mas os próprios órgãos ambientais, receptores de denúncias de atividades suspeitas, têm a liberdade para puni-los assim como fazem com os *invasores*. Dessa forma, mesmo dominando a técnica de manejar o fogo, a obrigatoriedade do *aceiro* passou a trazer receios aos habitantes da comunidade, com relação às altas sanções impostas pelo ICMBio e IBAMA. “O ICMBio vem bastante aqui. Porque, assim, eles vêm ver as coisas da RESEX, né? Porque eles veem, assim, se tem mato queimado. Se meter fogo fora da roça, dependendo, já pega uns 10 mil [reais]. O negócio é sério. Só na área de roça pode queimar, mesmo. Mesmo a gente sabendo *botar fogo* e fazer *aceiro*, dá medo. Imagina pagar essa multa? Eu não imagino, porque não tenho nem esse dinheiro”, descreve Rosinha, que há muitos anos se dedicou às atividades de roçado junto com o seu marido, Seu Bibiano, mas atualmente deixa a prática para o seu filho, Diorlei, realizar.

Se o domínio da técnica de *botar fogo* e, por conseguinte, das produções de *aceiros* é um compromisso, de antemão, das políticas de *respeito* locais com Curupira, porque ainda existe a possibilidade de anaenses receberem multas? Fora a situação de estarem sob um Contrato de Concessão, ao serem englobados como sujeitos passíveis de multa, parece haver uma desconfiança de integrantes dos órgãos ambientais sobre as próprias habilidades dos anaenses com manejo do fogo nos roçados, o que acaba consolidando ainda mais o não reconhecimento desses profissionais sobre as atuações de Curupira. Assim, ao longo do tempo, após os acordos, as presenças ou não dos *aceiros* passaram de um movimento identitário, de identificação daqueles que *botam fogo* descontroladamente (*invasores*), para um

conservação ambiental. A feitura dos *aceiros* de fogo pelos quilombolas se manteve proibida na EESGT desde sua criação em 2001 até o ano de 2012, quando então a própria gestão ambiental decidiu inseri-los nas estratégias de prevenção aos incêndios. A partir da reaproximação aos quilombolas, os gestores também passaram a estender a categoria “fogo bom” aos *aceiros* locais realizados no período precoce, isto é, fora do auge da estiagem. Por outro lado, os incêndios em grandes escalas foram deixando de ser tratados como sinônimo de fogo, em termos genéricos, passando a ser qualificados como “fogo indesejado”, “fogo inimigo” ou “fogo mau”, sobretudo aqueles realizados em época tardia (ao final da estiagem). O fato é que a realização dos *aceiros* passou a ser condição de cumprimento da relação de confiança entre gestores e quilombolas, no sentido de promover as queimas precoces, entre o final do período chuvoso e início da estação seca, e evitar as queimas tardias, no auge da estiagem.

sentido de dupla prevenção, quanto às represálias de Curupira e às sanções impostas pelas políticas de *conservação*.

Poderíamos afirmar que o fenômeno da *conservação* age não apenas através da implantação de áreas protegidas, mas repercute na gênese de novas possibilidades de ação e reconfigurações perceptivas. Técnicas como os *aceiros* não se reduzem a um conjunto de objetos e modos de ação, mas estruturam a maneira como sujeitos aparecem e são identificados. Além de proporcionar as análises das formas de intervenção estatal na configuração de áreas protegidas, os *aceiros* na RESEX, através de seus acordos e suas consequências, oferecem bastante tangibilidade à figura de UCs como **artefato** (BARRETTO FILHO, 2010:165)¹⁶⁰. Isto possibilita não somente alegar que a RESEX está assentada em paisagens com memórias próprias – muitas tributárias das queimas vinculadas às práticas de cultivo, que avivam uma dinâmica singular ao fogo nas *colônias* –, como também, enquanto fenômenos técnicos, que as políticas de *conservação* atuam promovendo, inibindo, compatibilizando e, sobretudo, transformando articulações entre seres, como os processos de *se guiar* vegetais e as atuações de anaenses. Sob acordos, técnicas de manejo do fogo, como as produções de *aceiros* locais, passam a ser não apenas tradicionais ou conservacionistas em si mesmas, mas sujeitas a engajamentos entre diferentes. Assim, pode-se inferir que as políticas de *conservação* não devem somente assimilar outras técnicas em favor de uma determinada ontologia. Como os *respeitos* desvelados em Anã, ações de *conservação* implicam justamente transformações e conformidades com uma gama de sujeitos e estratégias. O que a *conservação* conserva não é propriamente uma certa natureza já pressuposta, mas uma determinada tecnicidade, ou a conexão entre tecnicidades (SAUTCHUK e FAGUNDES, 2020:79), que implica o reconhecimento de processos ecológicos situados e, de fato, de outras ontologias.

De acordo com o tamanho do roçado, os *donos de roça* anaenses podem convocar ou não um *puxirum* para fazer o *aceiro* e botar fogo. No dia escolhido para a atividade, as próprias ausências de gotículas nas *juquiras* dos quintais da *comunidade* servem para analisar a

¹⁶⁰ Barretto Filho (2001) nos remete a pensar sobre o fenômeno da conservação ambiental em sua dimensão propriamente técnica. O estudo do pesquisador foi pioneiro ao examinar em detalhes os processos de criação de duas Unidades de Conservação da Amazônia. Realizando contraposições às análises legais que costumam estar ligadas ao conservacionismo, Barretto Filho se aproveitou das semelhanças administrativas e jurídicas entre UCs e Terras Indígenas para assim se debruçar na ampla literatura antropológica, dedicada a compreender a consolidação territorial destas últimas. Através deste caminhar, o pesquisador utilizou analiticamente a concepção de **artefato** como maneira de realçar a “dimensão tecnológica da construção: processo que opera com meios materiais sobre materiais naturais” (IBIDEM, 2010:165). Para além de um exame que poderia contemplar as UCs como áreas “naturais” estáveis e dadas de antemão, uma tal perspectiva nos estimula adentrar em documentos, discursos, modos de ação e ritos de constituição de uma UC com o mesmo rigor de quem se oferece a descrever a confecção de um artefato. Na perspectiva proposta por Barretto Filho, este empenho epistemológico foi capaz de se apoiar tanto em áreas voltadas à ecologia histórica (BALÉE, 1989a) como em estudos sociais da ciência e tecnologia (LATOUR e WOOLGAR, 1986).

possibilidade de o sereno da manhã já ter secado no roçado. Mesmo que o *puxar* da água pelo céu seja aguardado com expectativa, o momento considerado ideal para *botar fogo* seria próximo a *força do dia*, por conta do sereno. Espera importante que fazem muitos analisar os ventos e as suas intensidades. Seja qual for a direção do vento, se estiver muito intenso, ou seja, *batendo com força*, é observado com preocupação, não apenas pela dificuldade de o fogo *pegar* de início, mas, quando aceso, de *controlá-lo*. Todavia, se o *vento de baixo* está batendo, as atenções aumentam ainda mais, voltando-se para o avistamento de pontas de nuvens escuras e algumas *sinas de chuva*. Caso algum vento intenso persista ao longo do presente dia, o ato de *botar fogo* é então adiado para o dia seguinte. Essa lida com diversas variáveis evoca o que disse Ingold (2011:162) a respeito dos modos de conhecimento característicos como **peregrinação** e **transporte**. Por **peregrinação**, Ingold se refere à maneira como as coisas são compreendidas pelo seu movimento no ambiente, diante dos fluxos que ali emergem, e não pelo destino que elas conectam. Já a concepção de **transporte** alude a outra forma de deslocamento em que o caminho é abreviado à chegada, assim como uma peça num jogo de tabuleiro, como damas ou xadrez. No primeiro caso, o que conta é o próprio movimento, enquanto no segundo são os destinos conectados. A partir deste exercício heurístico de Ingold, não seria demasiado dizer que a lida anaense com diversas variáveis tem como intuito projetar as atuações com o fogo sob contingentes ambientais, em um esforço de imaginá-lo dentro da área roçada e circundada pelos *aceiros*¹⁶¹.

Com ventos mais amenos e as juquiras secas, os *donos dos roçados* chegam na área para atear fogo. Dependendo do sentido do *vento*, uma das “margens” é escolhida para o início do fogo, caminhando e incendiando as *juquiras tristes*, principalmente aquelas próximas de *paus* caídos. O acoplamento com o *vento* faz com que o fogo “possa fazer uma parte do serviço sozinho”, pois potencializa o *pegar* da combustão e dá sentido ao avanço das labaredas. Ou, como Fagundes (2019) coloca em seu trabalho com brigadistas da Estação Ecológica Serra Geral (TO), “fazer o fogo fazer” parte do *serviço*. Com isso, o *espalhar* do fogo na área se dá através da conjunção entre as atuações do *vento* e das caminhadas dos *donos da roça*. À medida em que chega próximo aos aceiros, há sempre a precaução e o esforço de não deixar o fogo se espalhar para além do **campo operatório** de cada *dono de roça* e da área a ser incendiada; do contrário, perde-se o *controle*. A partir dos *aceiros*, terras são jogadas

¹⁶¹ Cuidados particulares com a queimada de roças também podem ser observados em demais coletivos tradicionais, tanto na Amazônia (STEWART, 2018) como no Cerrado (ELOY, 2017; MONTEIRO et al., 2019). Se preocupam com aceiros, a determinação do momento e dos lugares adequados para iniciar a ignição em função da estação, hora, temperatura, umidade do solo e vento. Em contextos atrelados a conservação, na etnografia de Fagundes (2019) sobre as técnicas de lida com o fogo, na Estação Ecológica Serra Geral (região do Jalapão, TO), o autor descreve como os aceiros produzidos por brigadistas submetem o vento a um planejamento retilíneo para conectar barreiras contra os incêndios, como um rio ou uma estrada.

com pás ou enxadas, *disciplinando* ou *apagando* o fogo. O ato de *disciplinar* corresponde em reter o fogo aceso, mas mantendo o *controle* de não o deixar avançar. O equilíbrio entre manter a autonomia do fogo para atuar com o vento e controlá-lo é essencial¹⁶².

Dependendo da intensidade do *vento* e do tamanho do grupo ateando fogo, em média, cada roçado pode ser totalmente queimado no período que vai da *força do dia* até o final da tarde. Entretanto, em alguns casos, a atuação do fogo não é suficiente para queimar toda a área, havendo a necessidade de atear fogo novamente no dia seguinte. Foi o que ocorreu com a roça de Toca (filho de Seu Zeca). O fogo só fez o *serviço* de queimar *por baixo*, ou seja, somente as juquiras e folhagens, deixando *paus* e galhos:

“Quando a gente roça fica aquele mundaréu de mato jogado, né? Aí tem vez que você taca fogo, mas ele só passa por baixo. Espalha por baixo, mas não queima por cima. Os galhos que ficam em cima têm vez que não queimam. É porque eles demoram mais para pegar”.

Lidar com o fogo, portanto, é enfrentar a sua disposição e imprevisibilidade. Se o fogo é ateado a partir das *juquiras*, quando estão *tristes*, secas e inflamáveis, com a circunstância de queimar apenas *por baixo*, nota-se que a capacidade de *pegar* fogo varia para cada componente a ser queimado. O interior de muitos *paus* e tocos podem ainda reter umidade, mesmo após os períodos de *descanso* com o céu *puxando* a água. Isto pode fazer com que as labaredas se espalhem somente *por baixo*, não queimando como deveria.

Mesmo com o reconhecimento da eficácia dos *aceiros* locais pelo ICMBio e o domínio anaense sobre a técnica, há ainda o incentivo de ONG's em implementar projetos de roças sem-fogo em comunidades da RESEX, através de eventos como a “Oficina de Roça Sem Fogo” realizada pelo Projeto Saúde e Alegria, com apoio do BNDES e da Fundação Konrad Adenauer. A oficina ocorrida em 2019, reuniu 40 habitantes de comunidades e aldeias do Tapajós (PROJETO SAÚDE E ALEGRIA, 2019; REDE MOCORONGA, 2019), propondo mudanças radicais nas práticas de roçado locais. Quando indago alguns anaenses sobre a proposição, embora demonstrem desconfianças, existem aberturas para querer entender determinadas alternativas de cultivo, que possam reduzir ou extinguir as ações de *botar fogo*. Até mesmo pelo fato de que, diante das políticas de *respeito*, discutidas em reuniões da Associação e em conversas do dia-a-dia, não há apenas preocupações com relação às condutas a serem tomadas diante de Curupira, plantas e animais outros-que-humanos envolvidos nas feitura dos roçados, mas com as próprias gerações futuras de anaenses e as mudanças climáticas. Todavia, como apontado pelos habitantes – e também observado por

¹⁶² As nuances entre autonomia e controle são também descritas por Fagundes (2019), demonstrando duas formas de atuar com o fogo pelos brigadistas, que conjugam ações operatórias (fazer o fogo não ser: percussões com o abafador para apagar as chamas no sentido favorável ao vento) e manipulatórias (fazer o fogo fazer: usar o vento para potencializar a combustão).

pesquisadores do projeto “Sem Flama da EMBRAPA Amazônia Oriental”¹⁶³ (AGÊNCIA ENVOLVERDE, 2020) –, o difícil acesso à maquinários, como biotrituradores, no momento, torna-se a roça sem fogo não factível¹⁶⁴. Além disso, a mudança do caráter itinerante para a sedentarização do roçado, demanda de altos custos com relação aos adubos a serem utilizados, já que a terra necessitaria ser periodicamente *re-temperada*, discussão que retomarei no Capítulo 4, quando começar a discutir sobre os quintais locais. Maniveiras, macaxeiras e manicueras gostam de nutrientes diversos para conseguirem *se guiar*. “Se não tiver um projeto [governamental ou não-governamental] que ofereça essas máquinas, não tem como fazer essas roças sem fogo. E o próprio fogo ajuda a oferecer um *tempero* bom para a terra”, como me explica Odair.

A fala do filho de Seu Maguito, se referindo à boa qualidade do *tempero* fornecida com a queima de *paus* e *juquiras*, colabora para fazer uma ponte questionando algumas acusações científicas sobre a improdutividade e o atrasado de roças itinerantes ¹⁶⁵ : Improdutivas e atrasadas para quem e para o que? Quando comento com Rosinha algumas dessas acusações, ela me responde:

“Improdutiva? Quando o pessoal *respeita*, olha quanta coisa nasce depois que deixam as roças antigas aí. Começa a formar *capoeira* de novo. Tem lugar que já tá *mata bruta* mesmo. E, assim, a gente planta mais maniveira, né? Mas tudo que planta dá. É café, macaxeira, milho, cana... Agora vai ver esses fazendeiros que plantam soja por aí. Ali no planalto [santareno]... Uh! Se parar de plantar, fica só aquele campo. Demora para crescer outra coisa. Tem lugar que a chuva até come a terra e cai tudo.”

¹⁶³ Por meio de conversas e dinâmicas em reuniões, os pesquisadores buscaram compreender as maneiras como os habitantes das comunidades da RESEX Tapajós-Arapiuns e da FLONA do Tapajós veem o fogo, quais as ameaças inerentes e as percepções dos mesmos, quais fatores aumentaram os incêndios ao longo dos anos e quais as alternativas possíveis para remediar. O projeto, realizado por profissionais de 12 instituições de ensino e pesquisa nacionais e internacionais, incluindo órgãos federais, teve o seu início em abril de 2019, com previsão de término em 2022. Um dos principais objetivos é construir um sistema de alerta e previsão de incêndios, a partir dos dados levantados nas reuniões, o que poderá colaborar para visualizar os focos de incêndio fora de controle, tornando as respostas de brigadistas do ICMBio mais rápidas na RESEX e na FLONA. O sistema, sob o gerenciamento do Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais (CEMADEN), tem como previsão conter informações sobre a localização das comunidades na região, a densidade populacional de cada uma, onde há mais roçados e quais locais estão mais perto de estradas ou de áreas desmatadas (AGÊNCIA ENVOLVERDE, 2020).

¹⁶⁴ De acordo com a pesquisadora Joice Ferreira (EMBRAPA Amazônia Oriental), coordenadora do “Sem Flama”, em algumas localidades da Amazônia em que pequenos produtores têm acesso a maquinários cedidos pelo poder público, é necessário que o agricultor pague o aluguel por hora e o combustível (ENVOLVERDE, 2020).

¹⁶⁵ Em algumas bibliografias, principalmente voltadas às ciências naturais, as modalidades de roçados de corte e queima são acusadas de ser uma das causas de diversos desmatamentos e incêndios em áreas de mata (ANGELSEN, 1995; BAHUCHET e BETSCH, 2012), além de serem julgadas como agriculturas improdutivas e atrasadas (PADOCH; PINEDO-VASQUEZ, 2010). Essa percepção equivocada e superficial gera diferentes formas de desqualificação (POLLINI, 2009; STEWARD; ROGNANT; BRITO, 2016) e proibição, que são fontes de conflitos socioambientais e, em alguns casos, leva a situações de insegurança alimentar local, sobretudo em Unidades de Conservação (ADAMS *et al.*, 2013; STEWARD; LIMA, 2017; CARMENTA; COUDEL; STEWARD, 2018).

Por parte dos anaenses, novas tecnologias são sempre bem-vindas, até mesmo aquelas que possam colaborar para diminuir os esforços envolvidos na produção de um novo roçado. Entretanto, os habitantes têm em mente que as tecnologias já utilizadas e as suas condutas nas práticas de roçado são grandes potencializadores da manutenção da biodiversidade local, construindo novos **nichos** e mobilizando bons *temperos* para a terra. Processos que podem ser constatados, como bem narra Rosinha, após o abandono de um roçado e a gradual transformação da fisionomia para *capoeira* e *mata bruta*. Há pesquisas realizadas entre coletivos indígenas da Amazônia condizentes com as concepções anaenses, pois demonstram que as roças itinerantes são capazes de sustentar altos níveis de diversidade de cultivares, como também de manter ou até de aumentar os níveis de fertilidade do solo (MUKUL; HERBOHN, 2016; PADOCH; PINEDO-VASQUEZ, 2010; FREIRE, 2003; DENEVAN, 2004). Os resultados demonstram que, sob baixa densidade populacional, esse tipo de sistema torna-se adequado para a produção agrícola, quando é desenvolvido a partir de pousios longos e entre ciclos de cultivo curtos – geralmente entre dois e três anos (EWEL, 1986; HARRIS, 1971), garantindo assim que as qualidades físicas e químicas do solo sejam mantidas (MUKUL; HERBOHN, 2016; PINHO; MILLER; ALFAIA, 2012; DENEVAN, 2001; WARNER; FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS, 1991). Os pousios serão melhores apresentados no final deste capítulo.

Tal como observamos com os cultivos das *bananas de fogo* no capítulo 2, através da queima de *folhagens* e *paus* antes do plantio da bananeira nos quintais, aquilo que é queimado no roçado torna-se meio para que cultivares futuramente possam *se guiar*, pois passam a fazer parte do *tempero* da terra. Com a ação de *botar fogo*, a área de *terra preta* escolhida para o roçado passa de *crua* para *queimada* (ou também, para alguns, *cheirosa*, devido ao odor proporcionado pelas cinzas¹⁶⁶). Esta é deixada por alguns dias para *esfriar*, por conta do calor proporcionado pelo fogo. Chuvas são sempre bem recebidas nesse momento, colaborando para *esfriar* mais rápido. Se *crua* já detém um bom tempero, quando *queimada*, com o passar dos meses, por conta das ações das precipitações, porções de cinzas *apodrecem* e adentram nas camadas mais inferiores da terra mantendo a sua qualidade. Ou seja, a mescla de *temperos* já existente na *terra preta* com aqueles provenientes da queima será importante para alimentar e fazer os cultivares *se guiarem* após o *plantio*, e manter uma certa vitalidade (entre verões e invernos), até o momento em que os *donos da roça* decidam abrir uma nova área.

¹⁶⁶ *Cheiroso*, referente ao solo queimado, é uma expressão que se encontra em vários contextos (EMPERAIRE et al., 2010; JAKUBASZKO, 2010). “Para os Enawene, figuram como importantes eixos do manejo, o papel desempenhado, de um lado, pelos odores: como é o caso para identificação dos níveis de nutrientes disponíveis nos solos amazônicos (identificando com precisão o odor decorrente da fixação biológica do nitrogênio realizada pelos microrganismos do solo), expresso pelos Enawene num saber sobre química que se revela com grande ênfase no olfato, em primeiro plano, e também a partir da visão (coloração), tato (textura) e paladar (para o caso dos fitoterápicos).” (JAKUBOSZKA, 2010:182)

Plantio: mães e filhas se guiando

“Não vou ser autobiográfica. Quero ser “bio”. (LISPECTOR, 2020:33).

Com o aumento da frequência de chuva, por conta do término da *força do verão*, os atos de *botar fogo* tornam-se inviabilizados. Se haviam pessoas *empacadas*, com as chuvas mais frequentes, decreta-se a impossibilidade de terminar o roçado no ano, devendo deixar para o próximo. Um dos processos que demonstram, de fato, o término da *força do verão* e a transição para o *inverno* são as próprias variações dos níveis das águas fluviais. As águas *puxadas* pelo céu (através do calor do sol e da *força da lua*), ao serem jorradas no local ou em outras áreas da região por conta das precipitações, produzem *marés de enchente* de escala mensal. Na concepção dos anaenses, é através da somatória dessas *marés de enchente* de âmbito mensal, que se nota a amplitude da *maré de enchente* de escala sazonal, na *força do inverno*. Como Toca me descreve, ao lhe perguntar sobre essas variações, os níveis dos corpos d’água, durante o *inverno* e *verão*, mudam aos poucos, ao longo dos meses, de acordo com a incidência de chuva. Se no *inverno* há uma tendência de subida dos níveis da água (em âmbito sazonal) até a *força da enchente*, ocorre devido ao predomínio das chuvas e, por conseguinte, das *marés de enchente* mensais. O oposto também prevalece, se no verão há uma tendência de descida dos níveis da água até a *força da vazante*, se demonstra através da estiagem e, dessa forma, através das *marés de vazante* mensais.

A chegada do término da *força do verão* e o aumento da frequência de chuvas, normalmente ocorrem próximo de datas marcantes do calendário católico. Mesmo com as ramificações do cristianismo dispostas na *comunidade*, como a igreja católica é a mais antiga e possui mais devotos, o seu calendário religioso continua a ser importante, até mesmo para aqueles que não o segue. O dia da *Luminação*, que corresponde ao dia de finados (2 de novembro), e o da *Senhora*, que diz respeito ao de Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro), padroeira do município de Santarém, são duas dessas datas significativas. Ao detectarem as variações da água em âmbito mensal, muitos habitantes começaram a utilizar as datas como referenciais aproximativos para essas flutuações, emergindo, assim, a *maré dos Santos* e a *maré da Senhora*. Se na transição do inverno para o verão, os olhares estão voltados para os ares, detectando os *ventos terraís*, na transição do verão para o inverno, se voltam para as águas, observando as *marés*.

As chuvas aumentam a sua frequência e um dos primeiros reflexos, então, é a *maré dos Santos*, que ocorre nas proximidades do dia da *Luminação*, como Dona Cleusa alude: “Ou antes ou depois da *Luminação*, do dia de rezar pelos defuntos, ela [a *maré*] pode até dar uma *vazada*, mas em seguida ela *enche*. A gente chama da *maré dos Santos*. É porque já tá começando a dar a chuva parecida com as de *inverno*, por isso que já vai dando essas *marés*”. Dependendo da incidência da chuva e da *força da lua*, o nível da água pode perdurar por um

mês, até próximo ao dia de Nossa Senhora da Conceição, utilizado como referência para indicar que a *maré da Senhora* está por vir. Às vezes pode demorar uma semana ou mais para que emerja, mas, nesta altura, como os níveis de pluviosidade já aumentaram consideravelmente, além da *maré da Senhora* ser considerada uma maré mensal de enchente, é também entendida como o início da tendência de subida sazonal da água ao longo do *inverno*.

Assim como nos demais afinamentos dos anaenses, demonstrando relações entre as variações dos cursos d'água e as práticas de cultivo nos roçados, a *maré dos Santos* parece consolidar o término das atividades de *botar fogo*, já que indica aos poucos o aumento dos níveis de pluviosidade. Contudo, consolida o processo de *plantio* de maniveiras, macaxeiras e manicueras nas áreas de cultivo. “Quando chega essa *maré [dos Santos]* já é tarde. É só plantar mesmo. Fogo não dá mais, porque não pega direito. Vai deixar o roçado *descansando* e não seca, porque lá vem outra chuva”, me fala Cleidinho, enquanto nos preparávamos para fazer o plantio em seu novo roçado, coletando algumas *ramas* separadas do roçado antigo. De acordo com as classificações locais, as maniveiras, macaxeiras e manicueras são subdivididas em partes parentais. Há a materna (ou a *mãe*), composta pelas *ramas* (os caules) e as *manivas* (as folhas), que ficam expostas para fora da terra. São as partes intensamente atingidas pelo *puxar* do céu durante o verão, expondo a *tristeza* da planta ao *resistir* ao calor e a perda de umidade. Há também as *filhas*, que são os tubérculos debaixo da terra, podendo ser chamadas genericamente de *batatas* ou, com relação às maniveiras, de maneira particular, *mandiocas*. Os envoltimentos parentais e simétricos entre mães e filhas, uma cuidando e nutrindo da outra, compõem maniveiras, macaxeiras e manicueras. As plantas são organismos múltiplos, vivendo simultaneamente em ambientes aéreos – *mãe* – e subterrâneos – *filha* –, cada parte contribuindo para *se guiar* para cima e baixo.

Além disso, por conta de como são reproduzidas, há um contraste significativo geracional entre *mães* e *filhas*. Como a maioria dos cultivares é propagado pelas *ramas* – ou seja, a partir de estacas da roça anterior –, ao serem plantadas em um novo roçado, a parte aparente para fora da terra é considerada a reprodutora, até por isso denominada de *mãe*. Já os tubérculos formados posteriormente são as partes de maiores transformações, com isso, consideradas as *filhas*, pois é a partir das *ramas*, que *se faz guiar* e crescer para *baixo*¹⁶⁷. Portanto, as *mães* podem se deslocar, ao longo de gerações de anaenses, de um roçado para outro, de acordo com as periodicidades das confecções de novos roçados e das *ramas* escolhidas pelos *donos de roça*. Enquanto isso, como as *filhas* são corriqueiramente *puxadas* da terra e destinadas

¹⁶⁷ Classificações similares ao que (EMPERAIRE, 2021:60) levanta rio Negro. Todavia, o termo *maniva*, que designa a parte epígea da planta, engloba caule e folhas, enquanto a parte hipógea se refere à mandioca.

à produção de derivados (ou são *paragens* de caças, sendo comidas), há uma rotatividade considerável em um mesmo roçado. No caso das maniveiras, por exemplo, plantas mais abundantes nos roçados, se *mandiocas* são retiradas de acordo com o consumo familiar de farinha, das *ramas* (*mães*) nascem outras.

Ao indagar curiosamente Dona Neuza um dos motivos de denominar as *ramas* e *manivas* como *mães* ao invés de pais, a senhora solta uma risada e me responde: “Quem pari as crianças são as *mães* ou os pais? É a *mãe* que tá protegendo e ajudando o bebê a crescer na barriga dela. Essas *batatas*, como a *mandioca*, fazem parte da *rama*, que ajuda ela a *se guiar* para baixo”. Além de demonstrar alguns dos **fitomorfismos** locais, a passagem de Dona Neuza nos remete a pensar maniveiras, macaxeiras e manicueras como entidades **simpoiéticas**, sujeitos que existe um com outro, na relação entre entes, no caso *mães* e *filhas*. Refletindo sobre os recifes de corais nos oceanos e os trabalhos da bióloga Lynn Margulis (1991, 1992), Haraway (2016) apresenta o conceito de **simpoiesis**:

“Simpoiese é uma palavra simples; significa ‘fazer-com’. Nada se faz; nada é realmente autopoietico ou auto-organizador. Nas palavras do “jogo mundano” de computador Inupiat¹⁶⁸, os terranos ‘nunca estão sozinhos’. Essa é a implicação radical da simpoiese. Simpoiese é uma palavra própria de sistemas históricos complexos, dinâmicos, responsivos e situados. É uma palavra para mundificar-com, em companhia. A simpoiese envolve a autopoiese¹⁶⁹ e, gerativamente, a desenrola e estende”.¹⁷⁰ (HARAWAY, 2016:58)

Nas manutenções das vidas de maniveiras, macaxeiras e manicueras, cada planta trata-se de um **fazer-com (making-with)**: ao mesmo tempo em que ocorre a gestação e o resguardo da *mãe* com a *filha*, há também os cuidados do próprio *dono da roça*. Se a ideia de **simpoiesis** demonstra o entendimento de **mundificar-com**, em companhia, uma entidade simpoiética foca no entendimento biológico de organismos que são produzidos juntos. A *mãe* (*rama* e *maniva*) e *filha* (tubérculo) de uma maniveira, macaxeira ou manicuera auxiliam uma à outra para fazerem *se guiar* para *cima* e para *baixo*, respectivamente, os *donos dos roçados* colaboram para a propagação e o deslocamento das plantas entre áreas de cultivo, já que a *rama* selecionada de uma roça anterior gerará um indivíduo clone na roça nova.

¹⁶⁸ Haraway (2016) chama de “world game” os jogos feitos a partir de e com histórias e práticas indígenas. São jogos que ao mesmo tempo lembram e criam mundos. O jogo referido nesta citação é “Never Alone” (Kisima Ingitchuna), sobre a cosmologia dos Inupiat, grupos nômades nativos do Alaska.

¹⁶⁹ Embora não cite diretamente, parece-me que Haraway propõe uma extensão das reflexões biológicas de Maturana e Varela (2012) sobre as **entidades autopoieticas**, como organismos capazes de se autoproduzir.

¹⁷⁰ “Sympoiesis is a simple word; it means “making-with.” Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. In the words of the Inupiat computer ‘world game’, earthlings are ‘never alone’. That is the radical implication of sympoiesis. Sympoiesis is a word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a word for worlding-with, in company. Sympoiesis enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it”.

Após *botar fogo*, enquanto aguardávamos a terra do roçado novo de Seu Maguito *esfriar*, com algumas chuvas características da transição do *verão* para o *inverno* caindo, estava com o senhor e Calú escolhendo algumas *ramas* no roçado antigo (Figura 27). Perguntei para Seu Maguito se as *ramas* que estávamos cortando, quando *se guiavam* em um novo roçado, eram consideradas as mesmas dos antigos ou eram parentes:

“É, são as mesmas. As mesmas do antigo são para o novo. Só aquelas que crescem sozinhas, que não. Porque tem umas que se polinizam, né? Mas essas que a gente planta são as mesmas da roça antiga... Tem da roça de outras pessoas também, porque às vezes a gente troca *rama* com outras pessoas daqui... De outras comunidades. Mas são as mesmas *mães*, que saem de uma roça e vão para a outra. Ficam *paradas* aqui por uns anos, depois leva elas para outra *paragem*. Aí elas ficam lá até irem para outro roçado”.

Com isso, o ato de *plantar* no novo roçado é, na verdade, também um ato de *transplantar mães* de um antigo, incluindo aqui também *ramas* de roçados pertencentes a outros *donos de roça* (em Anã ou em outras comunidades). É um **fazer** das *mães* **com** os *donos dos roçados*, almejando futuramente o crescimento das *filhas*.

Nota-se na fala de Seu Maguito que os caracteres **simpoiéticos** dos cultivares não se prendem apenas aos humanos, mas, quando estão *parados*, *se guiando* em um roçado, já com as *filhas* desenvolvidas, as *mães* conseguem atrair polinizadores através das suas flores, para que possam se propagar sexualmente. Alguns insetos, como principalmente abelhas canudo, jandaíra e moça-branca, mamangavas, cabas e as borboletas panapaná *param* de planta em planta se alimentando e se satisfazendo dos seus néctares. As flores demonstram os interesses e as intencionalidades das *mães* para produzir novas *mães* e *filhas* por meio das suas sementes. Quando caem na terra, a ocorrência de chuva, de acordo com o amadurecimento da lua, quebra a dormência destas últimas. Processo semelhante ao constatado por Cabral de Oliveira (2006, 2020) entre os Wajãpi, através das “mandiocas de flor”¹⁷¹. Dessa forma, embora majoritariamente as maniveiras, macaxeiras e manicueras sejam oriundas de *mães* (idênticas, reprodução vegetativa) de roçados antigos, a medida em que o roçado novo amadurece, estas *mães* podem se reproduzir sexualmente, produzindo consigo novos cultivares (não idênticos).

Assim como ocorre nas fruteiras dos quintais ou do entorno dos roçados e ao longo dos ramais e caminhos (capítulo 2), atrações, interesses, intencionalidades e propiciações são qualidades fundamentais nos roçados fazendo com que exemplares vegetais, anaenses e animais outros-que-humanos consigam construir novos arranjos ambientais, ou seja, novos

¹⁷¹ Como demonstram pesquisas entre coletivos do rio Negro (EMPERAIRE, 2005 e 2014), entre os Makushi (DALY, 2015; RIVAL e MCKEY, 2008), os Machiguenga (SHEPARD JR, 1999) e os Wajãpi (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, 2020), muitos povos ameríndios conseguem manter e incrementar a diversidade de mandioca operando com um sistema reprodutivo misto (vegetativo e sexuado).

nichos. Os roçados tratam-se de variadas formas de propiciações com outros sujeitos, engajamentos com os seus interesses e lidas através de intenções mútuas ou diferentes. Como parte primordial dos processos de construção de **nichos**, a intenção descreve o impulso evidente no desenvolvimento de cada indivíduo em prol de alguns objetivos, presente em qualquer planta individual (CALVO et al., 2020), mas que ao mesmo tempo pode atuar coletivamente, em negociação (TREWAVAS, 2009). O objetivo do plantio em um novo roçado é a construção de um layout, um arranjo ambiental equitativo em que cultivares consigam *se guiar* e se proliferar, enquanto os *donos dos roçados* coletam algumas *filhas* para os seus próprios interesses. Nas intencionalidades dos cultivos, cada envolvido tenta preservar alguns dos seus interesses, enquanto negociações, afetações e reciprocidades se desdobram.

As buscas locais pelas *felicidades* das maniveiras, macaxeiras e manicueras demonstram que anaenses e as partes das plantas (*mãe* e *filha*) se assentam nessa heterogeneidade de interesses, alguns podendo ser comuns, mas não os mesmos (PUIG DE LA BELLACASA, 2017). A *felicidade* de um cultivar é também a felicidade de um *donos da roça*, mas da mesma forma em que as *felicidades* recíprocas trazem aproximações afetivas, conduzem plantas e anaenses a outros caminhos. Enquanto maniveiras, macaxeiras e manicueras *felizes* focam em *se guiar* intensamente tanto para *cima* quanto para *baixo*, se destacando no roçado, os *donos da roça* felizes são guiados a *puxar* alguns tubérculos *porrudos* da terra e levar, com admiração, às suas *casas de farinha*. Contudo, a própria obtenção de um tubérculo *porrudo* é considerada uma *retribuição* da *mãe* aos cuidados dos *donos da roça*. Como me descreve Dona Cleusa:

“Se a gente ajuda elas [as plantas] a *se guiar*, cuida delas direitinho, elas retornam da mesma forma. A gente arranca algumas *mandiocas* das maniveiras, por que as mães *retribuem*”.

Ao *puxar* os tubérculos, as *mães* são cuidadosamente replantadas, para que tenham a oportunidade de gerar novas *filhas*. Mesmo sabendo que irá perder algumas de suas *filhas*, as *retribuições* acabam por ser um cuidado das próprias *mães* com aqueles que ajudaram no desenvolvimento da planta. Portanto, a *felicidade* recíproca é um **cuidado** mútuo e interessado, compreendendo aqui o ato de cuidar como uma ação distribuída, disseminada coletivamente, que vai para além dos limites humanos (PUIG DE LA BELLACASA, 2017)¹⁷². Pode-se afirmar que o **cuidado** está intrínseco na natureza **simpoiética** da relação entre cultivares (*mãe* e *filha*) e os *donos da roça*, demanda de esforços e afetações tanto de corpos vegetais como

¹⁷² Maria Puig de la Bellacasa explora as questões de cuidado (**matters of care**) a partir da discussão de Bruno Latour (2004), sobre tratar as **questões de fato** (**matters of fact**) como **questões de interesse** (**matters of concern**). A partir de uma visão feminista do cuidado e de uma prática ética assente no cuidado, a autora acrescenta uma dimensão de envolvimento com o devir que a noção de **questões de interesse** de Latour não engloba, e problematiza a necessidade de traduzirmos este cuidado ético-político para a nossa forma de pensar e traduzir as coisas (PUIG DE LA BELLACASA, 2017).

de anaenses. Juntos chegam a um acordo simbiótico, “integrando uma referência ao outro para seu próprio benefício”¹⁷³ (STENGERS, 2010:36). Cuidar, segundo Maria Puig de la Bellacasa (2012, 2017), é a base da convivialidade e do florescimento das relações, de legitimação da co-dependência como condição de uma vida digna. Com esta reflexão, a autora tenta fazer um contraponto aos paradigmas modernos derivados da concepção de que o futuro está associado linearmente com o “progresso” e um certo “avanço” tecnológico, o que justificaria a constante busca por maior produtividade como único valor nas práticas de cultivo, principalmente, aquelas voltadas às monoculturas de escala industrial. As relações de afeto e cuidado nas práticas de cultivo anaense desmancham significativamente essas frentes de pensamento produtivista e utilitarista humanas sobre os cultivares. Retomarei essa discussão no final do capítulo 4, ao longo dos quintais.

A *retribuição das mães felizes*, enquanto um cuidado com a felicidade dos *donos das roças*, diz respeito a um particular reconhecimento de anaenses sobre a capacidade de seus cultivares agradecerem e, no fundo, de suas formas inteligentes de se relacionarem com outros seres. Coccia (2020) argumenta que ao considerar as plantas como seres inteligentes implica não apenas conferir-lhes um outro estatuto, comumente negado, à medida em que eram consideradas seres inferiores – inclusive em relação aos animais outros-que-humanos, a quem constantemente se atribui certas inteligências, sentimentos ou sensibilidades. Mas “significa também nos obrigar a revolucionar a própria ideia de inteligência, porque se as plantas são inteligentes, isso quer dizer que a inteligência não tem nada a ver com a presença de um cérebro, não tem nada a ver com a neurociência, nem com a percepção, mas é algo que investe ou pode investir o corpo inteiro, não só um órgão, mas a totalidade da existência corpórea, por exemplo” (COCCIA, 2020:6). Negociações e reciprocidades também ocorrem entre os polinizadores e os processos de reprodução sexuada das plantas, pois da mesma forma que são atraídos e carregam os pólenes para as flores de outras *mães* – promovendo a fecundação e produção de sementes –, são *retribuídos* com os saborosos néctares dos órgãos reprodutores.

Retomando os processos de *transplantar as ramas (mães)* de um roçado a outro, ainda que *se guiem* e formem maniveiras, macaxeiras e manicueras idênticas, há uma gama de variedades disponíveis nas áreas de cultivo que são selecionadas. O momento de cortar *ramas* das roças antigas para que possam *se guiar* nas novas é também o momento de selecionar variedades, ou melhor, *marcas* (ou *tipos*) de cultivares. Para além da manutenção da diversidade via reprodução sexuada, nas roças novas, embora recebam exemplares considerados idênticos às roças pretéritas, há um conjunto de *marcas* a ser selecionado.

¹⁷³ “integrating a reference to the other for their own benefit”



Figura 27 - Algumas *ramas* cortadas da antiga roça de Seu Maguito para serem plantadas na nova. Detalhe para os paus queimados aparentes mesmo depois de três anos da abertura do roçado. Fotografia produzida no momento de transição do verão para o inverno, os urupês (fungos) amarelados emergidos nas ranhuras de um dos *paus* não somente demonstram o seu *apodrecimento*, mas que havia chovido nos dias anteriores. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Escolhendo marcas de maniveira, macaxeira e manicuera

“Na mesa de todo caboclo não pode faltar
A farinha nossa de todo dia
A farinha é feita da mandioca no tipiti
Que rala, espreme pro tucupi
Pra tapioca e o tacacá”

(“Farinhada”, composição de Erik Vicente e Toty Navegante, Boi Bumbá Caprichoso, 2012)

“Pode cortar essa”, me indica Dona Neuza, depois de observar algumas características da maniveira e pedir para cortar a *rama* com o *terçado*. Pergunto para a senhora qual seria a *marca*: “Essa daí é *caratinga*. Tá vendo que é uma árvore bem *branca*, da cintura bem grandona, meio *porruda*? Se você for puxar as *batatas* dela... As *mandiocas*, sabe? São bem grandonas também”. Curioso pergunto porque se chamava *caratinga* e se havia alguma relação com o peixe homônimo: “Olha, tem muita maniveira aqui que eu não sei porque se chama desse jeito [risos]. O pessoal que vai dando nome aí nesse Arapiuns e Tapajós. Aí o pessoal daqui já pega umas *ramas* de outros lugares e traz já com esse nome. Desde o *tempo dos antigos* já é assim”.

Com algumas semelhanças ao que Emperaire (2021:62) descreve entre coletivos indígenas do rio Negro, na comunidade de Anã, as descrições das *marcas* de maniveira, macaxeira e manicuera se baseiam primordialmente nos modelos arquiteturais das suas partes, através das características das *mães* e *filhas*¹⁷⁴ e de suas relações. Nas escolhas das *marcas* de exemplares vegetais, observa-se as *mães*, a priori, parte mais aparente e de mais fácil distinção – vide nos entendimentos dos habitantes sobre o estado de *tristeza* das plantas, anteriormente. Diferenciações e qualificações estéticas de *manivas* e *ramas* vão trazendo algumas definições sobre as *marcas*. Ao perceberem formas e colorações das *mães*, anaenses conseguem também caracterizar as *filhas* debaixo da terra. No caso das maniveiras, por exemplo, *mandiocas* com *massa branca* são normalmente focadas para a produção de tapioca ou para misturar com as de *massa amarela*, para a produção de farinha. Todavia, as características tanto das *mães* como das *filhas* também são escolhidas com relação às belezas paisagísticas oportunizadas aos roçados, com relação às suas colorações e tamanhos. “Tem algumas *marcas* que deixam o roçado muito bonito, porque elas se destacam de outras maniveiras. Tem gente que *para* aqui para ver aquela porção de *marca* diferente. Mas fica muito bonito”, me descreve Vandão. Dona Cleusa, mesmo indo raramente aos roçados, por

¹⁷⁴ De acordo com os interlocutores de Emperaire e outros autores (2021), as qualidades de cultivares se apoiam sobretudo no modelo arquitetural da planta, a parte visível dos indivíduos-mandioca e não em sua totalidade. Dessa forma demonstra-se dois níveis de diversidade entre as plantas, a parte da “maniva” (epígea) e a da “mandioca” (hipógea). Para a autora, a maniva é o suporte visual de uma diversidade, a de dezenas de tipos diferentes que são multiplicados ao idêntico por estacas. O tubérculo, a mandioca, de polpa branca, amarela ou creme, responde a considerações de uso. Maniva e mandioca têm funcionalidades diferentes, uma é marcador de uma diversidade estética que enfeita as roças, outra, de uma soberania alimentar.

conta da idade, sempre pergunta à Vandão quais *marcas* estão *se guiando* nas áreas de cultivo, justamente como uma forma de guiar a sua imaginação, de acordo com a composição do coletivo de maniveiras. Se determinadas *marcas* foram contempladas e estão sendo bem cuidadas, a senhora consegue saber se o roçado de seu filho está ficando *bonito* ou *feio*. Dessa forma, é muito comum (mas não apenas) escutar descrições sobre determinadas *marcas* de maniveira, citando qualidades das *mães* e *filhas*.

Em números muito menores, estão presentes os exemplares de manicuera e macaxeira. Até pelas quantidades menores, estas duas últimas são melhores notadas quando estão *paradas* nos quintais (capítulo 4). Também oriundas das escolhas de algumas *marcas* de outros cultivos, quando presentes nos roçados, são plantadas em pequenas áreas, cuja localização seja facilmente identificável. Isto se deve pela dificuldade que alguns possuem em diferir de prontidão macaxeiras e manicueras de maniveiras. Em uma oportunidade com Cleidinho, Dona Neuza e a professora Marlene, fomos *puxar* algumas macaxeiras no roçado dos dois primeiros para fazer bolos, que seriam vendidos em um evento da Igreja da Paz. Tanto Cleidinho como Dona Neuza estavam com um pouco de dificuldade para lembrar onde havia plantado as suas macaxeiras. O esquecimento do casal demonstra que há uma busca esporádica por estes tubérculos, em períodos muito maiores, se comparados com as buscas pelas *filhas* das maniveiras. Depois de algumas caminhadas por entre maniveiras, em uma das extremidades do roçado, Dona Neuza conseguiu identificar uma *marca* de macaxeira através de sua *maniva*. Encontrada a primeira, as outras foram mais fáceis, justamente por estarem plantadas umas próximas às outras.

Como já descrito anteriormente e de forma breve (vide nota 13), uma das classificações primordiais que diferem maniveiras, manicueras e macaxeiras é a existência ou ausência de *veneno*. Há todo um cuidado com os diferentes graus de veneno presentes nas maniveiras, já que macaxeiras e manicueras são reconhecidas pela sua ausência. Além de aspectos morfológicos contidos na Tabela 1, estas duas últimas são diferenciadas através da experiência gustativa proporcionada pelos tubérculos, que são conhecidos pelas intensidades de *doçura*. Embora as macaxeiras sejam consideradas *doces*, não se compara aos níveis muito mais intensos de *doçura* das manicueras. No entanto, por reterem bastante água na *massa* do tubérculo, tanto macaxeiras quanto manicueras não são consideradas muito boas para fazer farinha, como as maniveiras. A ausência de *veneno* e as suas *doçuras* fazem com que, muitas vezes, macaxeiras e manicueras sejam lembradas nas produções de iguarias para cafés-da-manhã e sobremesas de refeições familiares, e banquetes de eventos festivos. Além do usual bolo de macaxeira, a bebida que recebe o mesmo nome de manicuera também é servida. Esta última, para produzi-la, mistura-se o tucupi do tubérculo com a massa de macaxeira (principalmente da marca *manteiguinha*, Tabela 1) e cará-roxo.

Fora as duas *marcas* de manicuera e de macaxeira (Tabela 1), em minhas vivências nas práticas de cultivo locais foram contabilizadas pelo menos 15 *marcas* de maniveiras, criando vínculos com os *donos dos roçados*. Conversando com 30 famílias espalhadas em três comunidades do Tapajós em área da RESEX (Enseada do Amorim, Parauá e Surucuá), Chaves (2016) levantou um total de 36 variedades de mandiocas, 3 de macaxeiras e 2 de manicueras. Embora o alto grau de diversidade (18 variedades na comunidade Enseada do Amorim, 26 variedades na Parauá e 20 variedades na Surucuá), apenas 6 eram comuns em todas as comunidades. No trabalho etnobotânico de Ferreira (2011), entre os Borari da Terra Indígena do Maró (cabecera do rio Arapiuns), foram levantadas 27 variedades de mandioca, 2 de macaxeira e 1 de manicuera¹⁷⁵. Ainda em um outro levantamento também no rio Maró, junto aos Borari e os Arapium, Carneiro (2015) expôs 14 variedades de mandioca. Dentre as variedades levantadas nos três estudos, nas três comunidades do Tapajós (CHAVES, 2016), somente 5 mandiocas (*achadinha*, *seis-meses*, *castanha*, *flecha* e *milagrosa*), 2 macaxeiras (*macaxeira-manteiga* e *macaxeira-branca*) e 2 manicueras (*manicuera-branca* e *manicuera-preta*) têm os nomes similares ou iguais às *marcas* de Anã; no estudo de Ferreira (2011) no Maró, apenas 5 mandiocas (*achada-preta*, *cadete*, *castanha*, *flecha*, *são josé*), 1 macaxeira (*macaxeira manteiguinha*) e 1 manicuera (*manicuera-preta*) têm os nomes similares ou iguais; enquanto no de Carneiro (2015), somente 3 mandiocas possuem denominações iguais ou similares (*são josé*, *achada* e *cadete*).

Tabela 1 – Marcas de maniveira, macaxeira e manicuera, de acordo com as características de suas partes (mãe e filha)

	Classificação	Filha (cor e/ou tamanho da massa ou carne)	Mãe (qualidades da rama e das manivas)	Características adicionais
Achada	Maniveira	- Mandiocas grandes - Massa branca	- <i>Roda</i> (ou dossel) espalhada - Ramas brancas e de altura baixa	Uma das marcas mais abundantes nos roçados locais; Mistura-se com massas amareladas de outras marcas de maniveira para fazer farinha
Achada-preta	Maniveira	- Mandiocas grandes - Massa branca	- <i>Roda</i> (ou dossel) espalhada - Ramas pretas	Uma das marcas mais abundantes nos roçados locais; Mistura-se com massas amareladas de outras marcas de maniveira para fazer farinha
Cadete	Maniveira	- Massa amarela	- Rama amarelada	Alto teor de <i>veneno</i> na mandioca; para a produção de farinha, a massa deve misturada com as de outras marcas de maniveira menos <i>fortes</i> ; A concentração de veneno pode matar caças que mastiguem o tubérculo diretamente;
Caratinga	Maniveira	- Mandiocas grandes - Massa branca	- Ramas brancas e grossas	As massas concentram uma quantidade considerável de tapioca;

¹⁷⁵ Apenas como exemplo da diversidade de variedades entre coletivos indígenas de outros âmbitos, em seus estudos, Kerr e Clement (1980) encontraram os seguintes números (incluindo mandioca, macaxeira e manicuera): 40 entre os Desâna; 17 entre Yamamadi; 14 entre Galibí; 14 entre Tikuna-Umarí-açu; e 12 entre Paumarí. Emperaire (2002) registrou uma grande variedade entre os Tukano, 89; entre os Baniwa, 74; 60 entre os Baré; 13 e 19 entre os Sateré-Mawé de Marau Nova Esperança e os Sateré-Mawé de Marau Nova Aldeia, respectivamente (EMPERAIRE, 2008)

				Farinha torna-se amarelada depois de escaldada
Castanha	Maniveira	- Massa branca	- Ramas brancas	Produz tapioca extremamente branca; Próprias para fazer beijus.
Cinco-ao-quê	Maniveira	- Mandiocas extremamente grandes	- Ramas de altura alta	Mistura-se com massas amareladas de outras marcas de maniveira para fazer farinha
Curupira	Maniveira	- Massa amarela	- Ramas pretas	Farinha extremamente amarela e saborosa
Flecha	Maniveira	- Massa amarela	- Ramas amareladas com manivas pontudas	Mistura-se com massas amareladas de outras marcas de maniveira para fazer farinha
Maçarico	Maniveira	- Massa amarela	- Ramas de altura alta - Manivas “muito verdes”	Farinha muito amarela e saborosa, mas não tão como a Curupira.
Mata-porco	Maniveira	- Massa amarela	- Ramas amareladas	Alto teor de <i>veneno</i> nas manivas; Mata qualquer animal que comer as folhas
Milagrosa	Maniveira	- Massa branca	- Ramas de altura muito baixa e branca	Mistura-se com massas amareladas de outras marcas de maniveira para fazer farinha
Pau-grande	Maniveira	- Massa amarela	- Ramas de altura alta e compridas, contendo normalmente uma principal mais grossa	Mistura-se com massas amareladas de outras marcas de maniveira para fazer farinha
São José Branco	Maniveira	- Massa branca	- Ramas brancas	Maniveira muito animada: se guia apressadamente, depois de transplantas ou replantadas; muda rapidamente de estado com a incidência de chuvas no verão; As massas concentram uma quantidade considerável de tapioca.
Seis-meses	Maniveira	- Massa branca - Casca avermelhada	- Ramas brancas	Nome se dá pois o tempo da rama se guiar e chegar na fase madura, produzindo flores, é de 6 meses
Tapajós	Maniveira	- Massa branca	- Ramas brancas com manivas largas	Utilizada para fazer tapioca
Manteiguinha	Macaxeira	- Massa amarela	- Ramas escuras, com manivas pálidas, “menos verdes”	Muito saborosa, com gosto similar ao de manteiga.
Macaxeira-branca	Macaxeira	- Massa branca	- Ramas escuras, com manivas pálidas, “menos verdes”	Gosto mais brando de manteiga
Manicuera-branca	Manicuera	- Batatas grandes - Massa branca e aguada	- Manivas “muito verdes”	Massa muito doce;
Manicuera-preta	Manicuera	- Batatas grandes - Massa amarelada e aguada; - Casca mais escura do que as da manicuera-branca	- Manivas “muito verdes”	Massa muito doce;

Os exemplares comuns entre os Borari, as comunidades do Tapajós e os anaenses, frente a uma gama de outras variedades, parece demonstrar que, mesmo com a rede de trocas, há caracterizações específicas de cada localidade. Como exposto na fala de Dona Neuza, no começo desse tópico, anaenses parecem desconhecer os motivos dos nomes de muitas *marcas* de cultivares, o que evidencia os processos de deslocamento e especificidade das plantas. Há demonstrações de maniveiras se deslocando por entre rios e *paando* em grandes quantidades em diferentes roçados, como as da *marca achada*, encontradas no Maró, no Tapajós e

amplamente propagadas por anaenses – principalmente, devido ao tamanho avantajado das *mandiocas*. Outras, como as *marcas castanha* e *são josé branco*, encontradas no Tapajós (CHAVES, 2016), no Maró (FERREIRA, 2011 e CARNEIRO, 2015) e em Anã são consideradas próprias para fazer beijus de tapioca, por conta da *massa* extremamente *branca*. Sem falar na variedade *cadete*, famosa por seu alto teor de *veneno* entre os indígenas do Maró e os anaenses, causando a morte de algumas *caças*, encontradas no entorno das áreas de cultivo.

Ainda que se desconheça as causas de muitos dos nomes, anaenses conseguem subentender algumas *marcas*, devido às suas características morfológicas, aos períodos de maturação, às regiões de origem ou aos seus efeitos fisiológicos. A *flecha*, *são josé branco* e a *pau-grande* são nomeadas por conta das suas *manivas pontudas*, *massas brancas* e as *ramas grandes*, respectivamente. A *são josé branco* é, ainda, lembrada por sua *animação* referente à incidência de uma precipitação, o que a faz mudar seu estado de tristeza rapidamente e a se aproximar dos *arremedos* dos movimentos de uma cobra, quando *se guia* (capítulo 1). A *seis-meses*, também considerada *animada*, recebe a alcunha por conta do seu período de maturação. A *tapajós* muitos afirmam que a denominação seja pelo fato de ser oriunda de comunidades que *beiram* o curso d'água homônimo. Já a *mata-porco*, assim como a *cadete*, contem alto teor de *veneno*, despertando preocupações para que a sua *massa* seja misturada com as de outras maniveiras na feitura da farinha. Caracterizações vegetais que assemelham ao que ocorre com a macaxeira *manteiguinha* e as marcas de *manicuera*, lembradas por conta das experiências gustativas de *manteiga* e *doce*, respectivamente.

Ainda com relação às *marcas* de maniveira, as escolhas das *mães* a serem transplantadas dos roçados antigos para os novos, assim como nas trocas de exemplares entre anaenses ou com habitantes de outras comunidades, passam por considerações principalmente atreladas ao tamanho e à coloração da *massa* das *filhas* a ser desenvolvida. Em menor escala também ocorre com macaxeiras e manicueras, alocadas nos quintais e/ou em pequenas áreas do próprio roçado. Isto demonstra um dos motivos das *marcas* de maniveira *achada* e *achada-preta* estarem muito presentes, já que as suas *mandiocas* grandes e a sua versatilidade de utilização, ao ser misturada com outras *marcas* de maniveira de *mandiocas amarelas* para fazer farinha, são qualidades que despertam interesses. A *animação* da *rama* da *seis-meses* também é considerada, pois além de oferecer farinha *amarela*, tem um processo de *se guiar* e de maturação rápidos. *Curupira*, *maçarico* e *caratinga* são coletadas por conta dos sabores que propiciam à farinha e o amarelidão. O amarelidão é um dos pontos-chaves para a caracterização local de uma *bonita* farinha. Não basta somente sentir os sabores dos *bagos*, mas as aparências *amarelas*, *redondas* e *crocantes* são aspectos importantes para a consideração de uma *boa* farinha. A facilidade da *rama são josé branco* de *se guiar* ao ser

transplantada e o rendimento da massa de sua *mandioca*, com relação à produção de tapioca, colaboram para a sua escolha e ser plantada em um novo roçado. Em grande parte das vezes a escolha é pensada de uma forma em que maniveiras com *filhas amarelas* e *brancas* estejam presentes e distribuídas de maneira equalitária. Por fim, em conjunto com as qualidades das *mães* e *filhas*, quantidades de maniveiras, macaxeiras e manicueras são selecionadas de acordo com o consumo familiar e a capacidade de plantas e *donos de roça* atuarem **simpoieticamente**, buscando *felicitades* e *retribuições*.

Nota-se ser possível comparar, por alguns critérios utilizados acima, que as *marcas* de maniveira, macaxeira e manicuera seguem maneiras de classificação ou taxonomias, semelhantes às encontradas em narrativas de diversos coletivos de tradição oral. Como Scaramuzzi (2016:309) coloca, ao discorrer sobre a onomástica das castanheiras que se relacionam com comunidades quilombolas do rio Trombetas, critérios de acordo com o contexto, como morfologia, habitat, utilidade, origem ou história, acabam por configurar subsistemas que atuam em conjunto e simultaneamente. De maneira diversa, taxonomias científicas são traçadas, majoritariamente, em disparidades e agrupamentos, de acordo com características anatômicas e morfológicas. Todavia, nota-se entre os anaenses, quilombolas do Trombetas e em muitos outros coletivos amazônicos, que esse critério é apenas um dos operantes e não, exclusivamente, o principal a atuar nas taxonomias e formas de ordenar o mundo. Embora sejam frequentes as qualificações de *mães* e *filhas*, vistas na Tabela 1, a existência de diversas *marcas* de maniveira, macaxeira e manicuera em Anã indica que os envolvimento dos anaenses e de outros filhos do Arapiuns e Tapajós, ultrapassam o campo da compreensão morfológica, abarcando outros âmbitos, como as histórias de ocupação e uso territorial, experiências pessoais e coletivas, as mudanças de estado dos vegetais etc. Por conseguinte, as *marcas* de maniveira, macaxeira e manicuera oportunizam acessos ao que os habitantes de Anã e de outras comunidades do Tapajós e Arapiuns pensam a respeito e em como se relacionam com certos seres e os lugares onde vivem e *param*. Nas variadas maneiras de classificação botânica, esse ponto é relevado em trabalhos como o de Baleé (1989) entre os Urubu Ka'apor, de Descola (1986) entre os Achuar e de Cabral de Oliveira (2006) entre os Wajãpi.

Nas disparidades entre as formas de classificar anaenses e científicas, sob o *modus operandi* laboratorial de diversas taxonomias desenvolvidas pelas Ciências Biológicas, as diferenciações anaenses de maniveiras, macaxeiras e manicueras estariam englobadas em uma única **espécie** botânica, *Manihot esculenta* – denominação amplamente disseminada em variados trabalhos científicos na Amazônia. Muitos procedimentos que movem essas taxonomias científicas estão ligados ao pensamento de que um organismo individual deve ser atribuído a uma **espécie** particular com base em características morfológicas, ligações

reprodutivas, herança evolutiva ou algumas outras características. Bastante populares entre biólogos, estes entendimentos já vêm se consolidando ao longo de décadas, pois, se buscarmos uma das mais famosas e precursoras definições de **espécie**, a ênfase na aptidão reprodutiva é notável (KIRKSEY, 2015a:761): “grupos de populações naturais realmente ou potencialmente cruzadas, que são reprodutivamente isoladas de outros grupos semelhantes”¹⁷⁶ (MAYR, 1942:120). Mesmo havendo algumas estratégias científicas de colocar a abreviatura **var.** logo após o nome da **espécie**, com o intuito de reconhecer variedades botânicas (EMBRAPA, 2022), ainda estão condicionadas à mesma **espécie** e, assim, à uma mesma nomenclatura basilar.

Obviamente, se perguntar a algum anaense (e, até mesmo, à habitantes de outras comunidades do Arapiuns e Tapajós), a resposta virá com certa rapidez. Manicueras, maniveiras e macaxeiras não são consideradas exatamente as mesmas plantas, principalmente pelas substâncias contidas em seus corpos, ou seja, o *veneno*. Considerando que as diferenciações entre conhecimentos científicos e aqueles ditos tradicionais podem não estar, de fato, em seus aspectos epistemológicos, mas na natureza onde suas práticas são desveladas, permita-me realizar um breve mergulho na história taxonômica da *Manihot esculenta*. Em um período antes das Ciências Biológicas começar a centralizar muitos dos seus argumentos em âmbitos genéticos. Notaremos que a presença ou não de determinadas substâncias, como o ácido cianídrico, também dominou alguns dos debates científicos classificatórios.

Aparentemente, em 1776, o botânico e médico Heinrich Johann Nepomuk von Crantz foi quem forneceu o epíteto atualmente reconhecido *Manihot esculenta*, no meio científico “Institutiones Rei Herbariae juxta nutum Naturae Digestae ex Habitu” (CRANTZ, 1766:167 – ANEXO 3). Tardamente, o botânico Johann Baptist Emanuel Pohl ofereceu a alcunha de *Manihot utilissima* (POHL et al., 1827:32 – ANEXO 4)¹⁷⁷, talvez por não ter tido

¹⁷⁶ “Groups of actually or potentially interbreeding natural populations which are reproductively isolated from other such groups”

¹⁷⁷ A denominação *Manihot utilissima* é protagonista na composição “Farinha” (2001), do cantor alagoano Djavan. A música trata da versatilidade e da popularidade da farinha oriunda da *Manihot utilissima*, também denominada pelo cantor de macaxeira. Justamente por conta dessa versatilidade, Pohl (1827) trouxe a nomenclatura de *utilissima* para os exemplares estudados. O refrão da composição de Djavan esboça uma nostalgia do cantor pela farinha de seu estado de origem, enviada periodicamente por sua mãe. Essas memórias afetivas sobre a farinha também podem ser observadas por habitantes que saem de Anã, buscando uma *paragem* que ofereça oportunidades de serviços atraentes nas *idades*. Muitos daqueles que visitam Anã para reencontrar parentes levam algumas porções de farinha, por conta das suas qualidades diferenciadas, quando comparadas com as das *idades*. Pohl viajou ao Brasil como integrante da missão científica austríaca, que acompanhou a futura imperatriz Leopoldina em sua vinda ao país. Permaneceu de 1817 a 1821 e viajou pelos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Goiás e Tocantins. Publicou duas obras oriundas dessas experiências. Uma delas, “Reise im Innern von Brasilien”, descreve a viagem em detalhes, e a outra, “Plantarum brasilliae icones et descriptiones”, traz o tratamento taxonômico que coletou na viagem. As

conhecido do trabalho anterior ou não ter sentido a necessidade de empregar o nome de Crantz, pois nenhuma regra de nomenclatura na época aplicava prioridade a algum autor. Todavia, mesmo Crantz, ao estabelecer o nome *M. esculenta*, copiou descrições de várias obras mais antigas, pré-Lineu¹⁷⁸, como as de Tournefort (1700), sem dar crédito aos autores anteriores. Citou, no entanto, uma ilustração desenvolvida por Maria Sybilla Merian (1726) no Suriname, naturalista que se interessava tanto pela metamorfose dos insetos quanto pelas relações com as plantas. As ilustrações de Merian indicavam claramente que Crantz gostaria de mostrar, de forma aproximativa, a morfologia da *Manihot esculenta* e alguns de seus envolvimento com outros seres¹⁷⁹. Ciferri (1938), na República Dominicana, já no século XX, foi um dos primeiros botânicos a reconhecer a prioridade do nome à Crantz, *M. esculenta*, tratando assim *Manihot utilissima* como sinônimo. O autor também foi o primeiro a argumentar que não havia a necessidade de se manter as variedades com alto teor de ácido cianídrico separadas daquelas com concentrações mais baixas. De certa forma Ciferri questionou o trabalho anterior do naturalista (especializado em botânica e entomologia) suíço Zehntner (1919), que há anos desenvolvia trabalhos no estado da Bahia e dividia cultivares brasileiras em dois grupos, a partir do teor do ácido¹⁸⁰. Testes com cerca de 100 cultivares jamaicanas fizeram Rogers (1965), através da “Seção de Química Agrícola do Departamento de Agricultura da Jamaica”, defender o trabalho de Ciferri, ao indicar que tal

descrições sobre Pohl e suas empreitadas foram divulgadas na exposição “Botannica Tirannica” de Giselle Beiguelman, facilitada pelo Prof. Dr. Renato Mello-Silva do Instituto de Biociências da USP.

¹⁷⁸ As normas de nomenclatura botânica tinham como referência a obra de Lineu, em especial “Fundamenta botânica”, de 1736, onde o autor determinava alguns regramentos e princípios para nomear plantas. De acordo com Malécot (2008), tratava-se somente de “regras arbitrárias” ortográficas e utilização de sinônimos e homônimos. Com relação ao empenho de Lineu, as normas não foram adotadas pelos botânicos da época, ocasionando um grande aumento de nomes e sinônimos, estabelecendo um campo de incertezas. Malécot, descreve que, diante dessa grande quantidade de nomenclaturas e diferenças de um país ou de um botânico a outro, Alphonse de Candolle (em 1866, através de “Prodrome”) se esforçou em estabelecer as primeiras leis internacionais de nomenclatura a partir de um estudo intenso da literatura já produzida. A partir desse período, nomenclaturas vegetais vieram sendo abordadas em diversos congressos internacionais. Desde o primeiro Código Internacional de Nomenclatura Botânica (ICBN), redigido em 1905, este vem sendo continuamente adequado, revisto e atualizado; sua versão mais recente data de 2018.

¹⁷⁹ A ilustração de Merian sobre a *Manihot esculenta* consta no começo dessa tese, antes do Sumário, junto com outras ilustrações de plantas que tenham alguma proximidade com vegetais cultivados em Anã.

¹⁸⁰ Como Zehntner (1919) coloca, um dos primeiros informes científicos brasileiros, voltados às Ciências Biológicas, sobre avaliação e seleção de variedades de *Manihot esculenta* foi editado no próprio estado da Bahia, em 1899. Leo Zehntner, em 1905, chegou a ser contratado para dirigir o recém-fundado Instituto Agrícola da Bahia, estabelecimento de ensino, quase uma estação experimental, criado pelo governo baiano, com intuito de prover o estado com diversos estudos sobre práticas agrícolas. Leo Zehntner foi um dos principais articulistas do Boletim da Secretaria de Agricultura da Bahia até 1911, escrevendo “Notas de viagem” (janeiro a junho e julho a dezembro de 1907, Vol.IX-X), “Fumo”, “Gado enviado para o cruzamento com os touros do Instituto” (julho a setembro de 1909, Vol.XIV), “Relatório do Dr. Leo Zehntner, ex-diretor da Escola Agrícola sobre uma excursão feita na zona cacaueteira”, “Relatório do Sr. Dr. Leo Zehntner apresentado ao Secretário do Estado sobre os estudos da Maniçoba em Vila Nova e observações outras sobre a questão da borracha na Bahia” (janeiro a junho e julho a dezembro de 1911, Vol. XVII-XVIII).

divisão não deveria ser taxonomicamente válida, propondo que fossem apenas variedades. Na época, Rogers discutiu que as concentrações de ácido cianídrico estariam presentes em um continuum de baixo a alto e não estariam correlacionadas com nenhuma outra característica conhecida, seja morfológica quanto ecológica – critérios considerados importantes pelo autor para as diferenciações taxonômicas –, e, em alguns casos conhecidos, variavam de acordo com a maturidade da planta. O autor conclui que, embora do ponto de vista taxonômico uma separação não se justificasse, tanto em âmbito econômico quanto sanitário uma separação seria interessante, certamente se referindo aos cuidados com os exemplares de maiores taxas de ácido cianídrico. Me parece que um dos fatores levados à conclusão de Rogers vai muito de acordo com uma das limitações colocadas pelo próprio autor na introdução de um dos seus trabalhos posteriores (ROGERS; FLEMING, 1973:5), ao admitir dificuldades de classificar e fazer agrupamentos bem definidos de plantas intensamente manejadas por humanos.

Uma passagem muito emblemática do estudo é o fato do autor compreender que: “A **seleção natural** não é tão poderosa na destruição de muitas variações de plantas cultivadas (devido aos esforços do homem para manter cultivares desejáveis) quanto nas plantas selvagens. Assim, nas espécies cultivadas, pode ser encontrado um continuum aparente causador de dificuldades ao se realizar agrupamentos bem definidos de suas variantes”¹⁸¹ (ROGERS e FLEMING, 1973:5). Para os autores, nos contrastes que realizam entre plantas selvagens e cultivadas, o poder “destrutivo” da **seleção natural** não consegue atingir com plenitude as que são manejadas por humanos e, por isso, entendem ser mais difícil classificar essas plantas. Seja a partir de “A origem das espécies”, mas em alguns trabalhos posteriores, Darwin provavelmente iria contestar essa passagem justamente pelos autores considerarem os efeitos da **seleção natural** como processos de “destruição” de outros. Mesmo que Darwin tenha construído a sua teoria através de diversas reflexões pautadas nas Ciências Econômicas, em que se centralizava no tema da **competição**, parece que o fator primordial da **seleção natural** esteja na variação, na “preservação das variações favoráveis e rejeição das prejudiciais” (DARWIN, 2018:144). O caráter “destruidor” dado à **seleção natural**, de seres atuando apenas a favor de egos próprios, certamente já se trata de uma transformação do argumento base de Darwin, correspondendo à um dos diversos caminhos traçados por cientistas neodarwinistas – vide pela própria expressão **gene egoísta** de Dawkins (2007), já citada em algumas passagens dessa etnografia. Talvez essa reinterpretação da **seleção natural** tenha influenciado Rogers e Fleming em suas análises classificatórias sobre *Manihot*

¹⁸¹ “Natural selection is not as powerful in destroying many variations of cultivated plants (because of man's efforts to keep desirable cultivars) as it is in wild plants. Thus, in the husbanded species, an apparent continuum may be found that causes difficulty in making clean-cut groupings of the cultivated variants”.

esculenta, já que, para os dois, o seu poder “destrutivo”, ao se tornar mais evidente quando “apartado” das atuações humanas, faria com que facilitasse as próprias classificações construídas pelas Ciências Biológicas. Isto é, sob esta concepção, “plantas selvagens” seriam mais fáceis de ser classificadas do que “plantas cultivadas”. Ao minimizarem a possibilidade de uma diferenciação taxonômica significativa, pela presença ou não de uma certa substância, Rogers e Fleming não estavam apenas aglomerando diversos exemplares vegetais como *Manihot esculenta*, por se tratarem de um continuum entre diferentes taxas de ácido, mas queriam facilitar as suas próprias classificações, já que tinham algumas restrições as caracterizações de plantas intensamente manejadas por humanos.

Ao trazer contrastes entre o pensamento ocidental (que tende a um **neo-construtivismo**) e o **perspectivismo** ameríndio, Viveiros de Castro (2013) demonstra que, em diversas vertentes históricas da antropologia, a construção da categoria de **espécie** é por si **antropocêntrica**, pois pressupõe que a espécie humana não seja uma espécie como outras, “expressa determinações inexistentes em demais espécies, quando tomadas como um todo” (IBIDEM, 2013:Prólogo). A espécie humana é tratada como um dual, sendo ao mesmo tempo uma **espécie** e um domínio, uma entidade empírica e um sujeito transcendental que conhece sua própria condição e, nesse sentido, dela se liberta. Não diria que está muito longe das linhas seguidas por Rogers e Fleming (1973), ao discorrerem sobre alguma possibilidade de divisão taxonômica da *Manihot esculenta*, já que há uma concepção evidente de que as ações humanas são capazes de frear as atuações da **seleção natural**. Uma divisão entre natureza e cultura, onde “plantas selvagens” (domínio da natureza), ao serem manejadas por mãos transcendentais humanas, passam a fazer parte do domínio da cultura e, assim, difíceis de serem diferenciadas.

Não pretendo transparecer aqui uma soberania da teoria de Darwin sobre as relações entre seres, algo que possa demonstrar, de antemão, que todos os envolvimento entre sujeitos estejam facilmente encaixados nos processos de **seleção natural**. No âmbito das Ciências Biológicas, creio que os processos de *se guiar* das maniveiras, manicueras e macaxeiras (das *mães* e, conseqüentemente, das *filhas*), ao conseguirem guiar anaenses em diferentes atividades, se aproximam mais da concepção de **consortia** (ou **consórcios**) da microbiologista Lynn Margulis (1967)¹⁸², do que de qualquer paradigma que tome a

¹⁸² O termo **consórcios** (**consortia**) foi uma das inspirações de Donna Haraway (2016) para refletir sobre **simpoeisis**, podemos notar na própria figura dos **ciborgues** da autora, que se assemelham a alguns **simbiontes** descritos por Margulis. Em março de 1967, o Journal of Theoretical Biology publicou o artigo “On the origin of mitosing cells”, de Lynn Margulis (que na época assinou seu trabalho como Lynn Sagan), no qual propôs que a associação **simbiótica** de procariontes vivos outrora livres deu origem a mitocôndrias, plastídios e os corpos basais presentes em células nucleadas (SAGAN, 1967). A defesa ao longo da vida de Margulis do significado biológico da **simbiose**, que por muito tempo foi considerada por muitos restrita a líquens e poucos outros exemplos de livros didáticos, contribuiu para seu reconhecimento como parte dos quadros conceituais de questões que

competição e **dominação** como base para as relações entre seres. A minha intenção é mostrar como algumas interpretações da **seleção natural** podem tomar um caminho de apartamento das naturezas humanas, recaindo nas próprias classificações taxonômicas. Enquanto aqueles que são considerados “selvagens”, atuantes plenamente nos processos de “destruição” dos outros na **seleção natural**, são mais fáceis de serem diferenciados e agrupados; os “manejados”, a partir das atuações humanas, caminham para indeterminações e homogeneizações classificatórias. Parece um pouco paradoxal pensar, no caso de Rogers e Fleming (1973), que a indeterminação esteja lado a lado com a homogeneização. Se as dificuldades dos autores foram de exatamente caracterizar a diversidade consequente das relações profundas entre exemplares vegetais com coletivos humanos, porque então consideraram essa diversidade irrelevante, homogeneizando-a?

Diante das suas análises taxonômicas e buscas por bibliografias sobre *Manihot esculenta*, Rogers (1963) acabou reconhecendo que os cientistas naturais brasileiros eram quem tinham conduzido grande parte das pesquisas sobre as plantas correspondentes à esta **espécie**. Na época, o autor havia constatado que a quantidade de pesquisas brasileiras se dava, principalmente, por conta das coleções vivas do Instituto Agronômico do Norte (Belém-PA) e Instituto do Agrônomo de Campinas (Campinas-SP), muito maior do que a de diversos outros países. Entre as discussões sobre a determinação de *M. esculenta* e as possibilidades de divisões taxonômicas, através da presença de ácido cianídrico, Zehntner (1919)¹⁸³, em medidas proporções, foi um dos autores quem trouxe algumas aproximações com as formas de classificação de anaenses. Talvez, se Rogers e Fleming (1973) não fossem deixados tão fortemente ser levados por um certo **especismo antropocêntrico** e tivessem tomado um caminho que pudessem se abrir para o antropomorfismo, os autores

vão desde o papel do microbioma na vida humana saúde, até discussões sobre a evolução do mutualismo, a morfogênese e o surgimento de inovações evolutivas. Realizando algumas digressões maiores, através da sua hipótese de Gaia, junto com James Lovelock, Margulis trouxe a figura da Terra como um organismo vivo, um organismo superorgânico moldado através do **consórcio** entre múltiplos organismos (LOVELOCK e MARGULIS, 1974; LOVELOCK, 2000). Para a autora, somos todos **consórcios**, ninguém está sozinho. Alguns dos pontos importantes do conceito **consórcios** e da figura de Gaia são as suas implicações e reflexões ético-políticas em diferentes âmbitos. Apenas como um exemplo atual, podemos citar aqui como diferentes pandemias, a cada vez, demonstram como variados sujeitos humanos e outros-que-humanos estão diretamente imbricados, dissolvendo distâncias geográficas e fronteiras nacionais. Em âmbito brasileiro, as posturas negacionistas de diversos políticos, como as do então presidente Jair Bolsonaro, fizeram com que o COVID-19 pudesse se propagar sem muitos impedimentos, trazendo o falecimento de muitas pessoas, em prol de uma determinada imunidade de rebanho (BOLDRIN e NEXO JORNAL, 2021; GURGEL e CNN BRASIL, 2021). Em escala regional, observemos o evento atípico de mudanças das cores do rio Tapajós e os altos níveis de mercúrio no sangue de habitantes que se alimentam de peixes, registrados por pesquisadores da UFOPA (SILVA, 2017) e do FIOCRUZ (LOBATO e AMAZÔNIA REAL, 2021), por conta de explosão de garimpos ilegais, motivada por retóricas do Governo Federal (JORNAL NACIONAL, 2022). Em Anã, os termos *explorar* e *dependência* parecem também demonstrar algumas afinidades, em medidas proporções, com as reflexões de Margulis.

¹⁸³ O Instituto do Agrônomo de Campinas realizava alguns intercâmbios com o Instituto Agrícola da Bahia (via Secretaria de Agricultura do Estado da Bahia), onde Zehntner era diretor.

conseguiriam observar novas possibilidades de chaveamento para os exemplares vegetais que estavam analisando. Se aproximando do **animismo**, para Viveiros de Castro (2013), o **antropomorfismo** expressa o compromisso de pensar o humano enraizado no mundo, não acima dele. “O animismo é antropomórfico na exata medida em que é anti-anthropocêntrico” (IBIDEM, 2013:Prólogo). As classificações **fitomórficas** em Anã e em outras comunidades do Arapiuns e Tapajós se abrem para a diversidade diante das relações locais ou, poderíamos dizer, situadas. Partem e caminham pela diversidade. Embora haja alguns agrupamentos classificatórios, como peculiaridades vegetais correspondentes às macaxeiras, manicueiras e maniveiras, não tendem ao um, uma só matriz, como ocorre com *Manihot esculenta*. As próprias diferenciações dispostas – como ocorrem, por exemplo, com a *seis-meses* e *mata-porco* etc. –, a partir dos envolvimento particulares e afetivos de anaenses, habitantes ao longo Arapiuns e Tapajós, demonstram como marcas de exemplares vegetais emergem e se deslocam. Envoltos possibilitados pelas capacidades das plantas *se guiarem* e *atraírem*, oportunizando encontros entre sujeitos humanos e outros-que-humanos. As emergências das *marcas* são moldadas de acordo com os **nichos** emergentes, devires que se desvelam nos roçados e entorno.

Como demonstra Kirksey (2015), o conceito de **espécie** não é uma ideia universal nas Ciências Biológicas, deveria ser moldado e adequado para cada grupo taxonômico. Ao descrever as atividades de botânicos australianos, Kirksey demonstra que muitas **espécies** de *Ficus* são apenas determinadas/construídas a partir dos ciclos vitais das vespas. As **espécies** de figo dependem dos outros seres envolvidos na produção de sua existência. Os botânicos não determinam essas **espécies** (ou as constroem). Vespas, sujeitos outros-que-humanos, são os principais agentes envolvidos na produção das **espécies** de figo. Em vez de serem exemplares vegetais esperando as suas descobertas por humanos, as espécies de *Ficus* são trazidas à existência por sua contínua redescoberta, através dos seus polinizadores vespas¹⁸⁴. Em vez de serem fixadas somente em uma ordem de diferença aristotélica, as **espécies** de figueiras existem em fluxos e emaranhados que se estendem para além das plantas. Em outras palavras, elas estão vinculadas aos **devires** de seres animados, assim como ocorrem com as *marcas* de maniveira, macaxeira e manicuera. Os **devires** envolvem novos tipos de

¹⁸⁴ Figs e vespas são bons para pensar quando se considera como novos tipos de organismos emergem dentro de campos de interesses heterogêneos. As plantas hospedeiras podem moldar as **espécies** de seus polinizadores. As vespas dependem inteiramente dos figos para sua própria existência. A coevolução, um processo de união de **espécies**, foi bem documentada para muitos figos e suas vespas polinizadoras, mesmo que interesses e afetos contrários às vezes os separem. Embora as vespas desempenhem papéis-chave na representação das **espécies** de figo – sendo muito seletivas em relação aos tipos de figo que polinizam –, as plantas também mantêm um grau de ação. Uma vez que as vespas estão dentro do fruto do figo, e carregam pólen para centenas de flores, as plantas conseguem escolher entre possíveis parentes, “abortando figos polinizados por vespas que carregavam pólen, em algum sentido, ‘errado’” (JANZEN, 1979:25).

relações, nas palavras de Gilles Deleuze e Félix Guattari, emergindo com alianças não hierárquicas e “simbioses que colocam em jogo seres de escalas e reinos totalmente diferentes”¹⁸⁵ (1987:238). São modos de “expansão, propagação, ocupação, contágio”¹⁸⁶ (1987:239). Descartando projetos de classificação, que agrupam sujeitos através de características enquadradas em **gênero** ou **espécie**, Deleuze e Guattari saúdam os sujeitos que estão em contínuos processos de afetação, se reunindo para formar bandos e enxames, uma multiplicidade sem a unidade de um ancestral (1987:241). Ao rejeitar a noção de **espécie**, Tim Ingold segue uma linha relacionada: “ser animado – estar vivo – é tornar-se”¹⁸⁷. Ingold afirma que seres não são entidades limitadas colocadas sobre e contra outras de sua **espécie**, mas apenas trilhas de crescimento e desenvolvimento em campos heterogêneos de interesses e afetos (2013:20).

Muitos taxonomistas mais contemporâneos aceitam o princípio do pluralismo articulado pelo filósofo da ciência John Dupré (1993), de que existem múltiplas abordagens plausíveis e defensáveis para a classificação biológica. Decidir como classificar um determinado grupo de organismos, de acordo com Dupré, depende “tanto para os propósitos da classificação quanto para as peculiaridades dos organismos em questão”¹⁸⁸ (1993:57). Se alguns veem as práticas de classificação como uma imposição externa a um mundo material estável que aguarda descrição, sigo Donna Haraway, que insiste que “a realidade não precede as práticas, mas faz parte delas”¹⁸⁹ (1997:302 n.12). Com isso, para que um conjunto de exemplares vegetais seja considerado unicamente *Manihot esculenta*, há um movimento de silenciamento de uma série de outras histórias humanas e outras-que-humanas em favorecimento de algumas performances científicas.

Embora, assim como muitos conhecimentos científicos, as produções de conhecimentos sejam baseadas em experimentações, as dinâmicas e emergências constantes de *marcas* de macaxeiras, manicueras e maniveiras, que *se guiam* em roçados anaenses e de outras comunidades, caminham justamente ao contrário do ar estabilizante fornecido pela nomeação basilar de *Manihot esculenta* e suas variedades (**var.**), já que os habitantes das *comunidades* estão constantemente reconhecendo as atuações de sujeitos humanos e outros-que-humanos em suas caracterizações. Vide até pelo fato de alguns anaenses desconhecem os processos de nomeação de certas *marcas*, mas suporem alguns motivos. Quando exemplares vegetais tentaram mostrar para alguns cientistas, através das suas diferentes taxas de ácido cianídrico, que poderiam ser potencialmente diferentes da *Manihot esculenta*, logo

¹⁸⁵ “Symbioses that bring into play beings of totally different scales and kingdoms”.

¹⁸⁶ “Expansion, propagation, occupation, contagion”

¹⁸⁷ “To be animate – to be alive – is to become”

¹⁸⁸ “On both the purposes of the classification and the peculiarities of the organisms in question”

¹⁸⁹ “Reality doesn’t precede practices but is a part of them”

foram silenciados e homogeneizados. Pegando algumas reflexões de Ingold (2013), mas sem comprar toda a filosofia deleuziana subjacente, não considero que o enquadramento através de **espécie** e suas respectivas **var.** deva ser descartada de uma vez por todas, já que há também os seus ganhos – como bem demonstra Kirksey (2015) –, mas considero que se há necessidade de realizar práticas de agrupamentos e separações para as suas determinações, que seja devidamente situada, emergindo através dos devires particulares de seres animados, emaranhados em redes ecológicas e políticas, assim como ocorrem com as *marcas* de maniveiras, macaxeiras e manicueras em Anã. Assim, pelo menos, as diversidades vegetais seriam consideradas com todas as suas potências, sem silenciamentos.

Saúvas voando, as ramas se guiando, as mandiocas aguando

Assim como em processos anteriores, para diminuir esforços, um *puxirum* pode ser convocado na fase de plantio das *ramas*. As *cavações*, principalmente com enxadas, e o plantio ocorrem ao longo da manhã. *Capitães* orientam grupos para as atividades. Se as crianças acompanham, ajudam seus pais tanto na *cavação*, revezando a enxada, como para carregar as *ramas*. Grande parte dos *donos dos novos roçados*, que não ficou *empacado* em algum processo, planeja para que antes do começo de dezembro suas *ramas* já estejam todas dispostas. Como a *maré da Senhora* (emergente após a data de Nossa Senhora da Conceição) demonstra um marco de que o inverno está se consolidando, consigo emerge a *força de se guiar* e o predomínio da *felicidade* dos cultivares. A consolidação do inverno é marcada pelo *voo das saúvas* e o período das *mandiocas aguadas*.

As formigas saem dos seus ninhos, caminham e invadem os ares dos quintais da *comunidade*. Crianças esperam ansiosamente pelo momento e se empolgam ao verem as primeiras saúvas voando. Diante dos pedidos de pais e avós, saem a procura das formigas na companhia de um *carote* (balde de plástico) para coletá-las, o que acaba se tornando uma prática de confraternização e brincadeira. O intuito é coletar uma quantidade considerável para que seus parentes possam fazer uma iguaria muito apreciada em conjunto com a farinha de *mandioca*, a *farofa de saúva*. “Só dá no começo do inverno, quando começa a *chover grosso*. É sempre agora no começo de janeiro. Mas é muita saúva! Muita mesmo! Porção voando. Quando você faz com farinha, fica uma farofa muito gostosa”, me diz Gê, enquanto estava na expectativa da chegada do final do mês dezembro, para o começo de janeiro. Seus filhos mais novos, Luciano e Foguinho, ficam incumbidos de coletar as formigas.

Os dias de brincadeira das crianças, procurando e coletando saúvas, são também indicados como o período em que as massas das mandiocas ficam *aguadas*. Para os habitantes que não precisaram fazer um novo roçado, já possuindo *mandiocas* maduras, o início do inverno é entendido como uma trégua aos atos de *resistir* das maniveiras. Nas primeiras *chuvas*

grossas da estação, para se recompoem fisiologicamente da estiagem sazonal, as *mandiocas* (as *filhas*) *puxam* água intensamente da terra, oferecendo-as aspectos de *aguada*. “É muita água do céu, então elas *puxam com força* mesmo. Começam a ficar tudinho *felizes, mães e filhas*”, me descreve Dona Cleusa. Nas competências **simpoiéticas** das maniveiras, as *filhas*, ao *puxarem* água *com força* da terra, ajudam as suas *mães*. Ao ficarem *aguadas*, estão *puxando* quantidades de água para que as suas *mães* também possam ter acesso. O estado *triste* e de palidez das *manivas*, ao longo dos dias, é modificado para o de *felicidade*, de características túrgidas, de acordo com a *marca* da maniveira. Demonstração não apenas que as *mães* estão *felizes*, mas as maniveiras como um todo. O mesmo também ocorre com as macaxeiras e as manicueras, mas as maniveiras ficam mais marcadas justamente por conta das práticas de produção de farinha.

Se as brincadeiras de coleta das saúvas duram alguns dias, o período das *mandiocas aguadas* pode durar cerca de uma semana, trazendo consequências na qualidade da farinha. Enquanto *aguadas*, ao retirarem algumas *mandiocas* respeitosamente de suas *mães*, *cevarem* (ou moerem), lavarem e espremerem, anaenses consideram que a quantidade de *massa* restante para *escaldar* no forno e transformá-la em farinha é muito menor, do que semanas mais tardias do inverno. Ou seja, “é muita água para pouca farinha”, fazendo a prática não ser compensável. Portanto, nos períodos próximos aos *voos das saúvas*, a coleta de *mandioca* é evitada, até mesmo como uma maneira de deixar os tubérculos colaborarem para a *felicidade* de suas *mães*. É o período em que as *retribuições* das *mães* passam a não ser muito vantajosas aos *donos de roça*. O aspecto de *aguado* diminui aos poucos com o estabelecimento da *felicidade* da maniveira, fazendo com que os anaenses, que estão necessitando de farinha, consigam retomar as atividades.

Para os *donos de roça* com uma nova área de cultivo, diante da continuidade entre céu e terra, as chuvas *grossas* propiciam as *ramas* recém plantadas a *se guiarem* plenamente, *com força*. Crescem *felizes*, consolidando a *força de se guiarem* tanto para *cima* como para *baixo*. No processo de gestação das *mães*, o *puxar* da água e o *tempero* da terra auxiliam no crescimento das *massas das filhas* ao longo do inverno. Se as flores das maniveiras, macaxeiras e manicueras desenvolvidas são capazes de moldar arranjos e fluxos ambientais, conseguindo atrair e negociar com polinizadores para os seus benefícios, à medida em que tubérculos se desenvolvem embaixo da terra, propiciações emergem, os interesses das caças são despertados. “Dois pesos, duas medidas”, afirma Vandão, quando abordo sobre esses contrastes consequentes pela presença e o crescimento de cultivares. Arranjos ambientais são construídos, mas as intenções benéficas andam lado a lado com relações não vantajosas. Os roçados, assim, são sempre considerados com as suas perdas. Perdas de algumas *filhas* para as caças. Os “dois pesos e duas medidas” também podem ser observados com relação às

juquiras, pois da mesma forma que conseguem *empacar* os *donos* de um *roçado* e dificultar o deslocamento dos habitantes por entre plantas, quando já desenvolvidas; também podem ser benéficas, colaborando para retardar a perda da umidade da terra durante o verão.

“Dois pesos, duas medidas”

As visitas esporádicas, ao longo do tempo do inverno, para acompanhar as marcas de maniveiras, macaxeiras e manicueras *se guiando* no roçado novo também são momentos de capinar as *juquiras*, que emergem por entre os cultivares, e monitorar as visitas de *caças*. Assim como noutros momentos de lida com a *animação* das *juquiras*, as *capinas* são sempre priorizadas quando há espaços de alguns dias sem chover, diminuindo a firmeza das raízes. Com enxadas ou foices na mão, somente as *juquiras* maiores são cortadas ou derrubadas a partir das raízes (Figura 28). Deixar as *juquiras* crescerem significativamente demonstra a *displícência* de um *dono dos roçados*. Como características de plantas que compõem *espinharais* em áreas de *terra preta* (capítulo 1), deixar certas *juquiras* ficarem grandes é também ter que suportar desagradáveis ferimentos causados por seus *espinhos*. Dessa forma, por uma preocupação estética e de integridade corporal, de acordo com a quantidade de *juquiras*, os roçados podem ser considerados *bonitos* ou *feios*. Se acham o roçado alheio *feio*, certamente não abordam de maneira aberta com os *donos* daquele cultivo, até mesmo por uma questão de indelicadeza, mas comentam com os *donos* de outros roçados.



Figura 28 - Capinando as *juquiras* entre as maniveiras. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

A beleza se dá através de paisagens de roçado compostas por diversas *marcas* de cultivares *felizes* (Figura 29), enquanto compartilham espaços com *juquiras capinadas* (ou seja,

disciplinadas) e caças. Quando os tubérculos começam a crescer, *caças* atraídas *param* e derrubam diversos exemplares para comer. Para os anaenses, as *caças* contêm *venenos* na boca, com a função de inibir os *venenos* contidos nas maniveiras. Nessa combinação de *venenos*, uma mordida de qualquer *caça* é capaz de apodrecer a *mandioca* por inteira (Figura 30). Já nos casos das macaxeiras e manicueras, por não possuírem *veneno*, apenas uma mordida nas *filhas* já as fazem apodrecer rapidamente. Quando alguns anaenses detectam cultivares derrubadas e pegadas, dependendo do *luar*, retornam aos roçados para caçar com as suas espingardas¹⁹⁰. Voltam não somente com o interesse de abater uma *caça* gordurosa, mas como uma forma de proteger uma parte do cultivo. Portanto, fora os pontos abordados na feitura do roçado, aqueles que são considerados *bons donos de roça* ou *muito trabalhadores*, são continuamente capazes de deixar seus roçados bonitos, bem cuidados, até mesmo em períodos de visitas esporádicas durante o inverno, com poucos cultivares agredidos e as *juquiras* regularmente capinadas. Não estamos muito distantes do entendimento de **habilidade** (ou **skill**) desenvolvido por Ingold (2010), já que os *donos de roça* considerados *bons* e *muito trabalhadores*, através das práticas de cultivo, demonstram uma fluidez responsiva, rítmica e continuada para deixar os seus cultivares *felizes* e os roçados *bonitos*. Mais importante do que a finalidade da ação é o contínuo desdobrar dos cuidados junto com as maniveiras, macaxeiras e manicueras. Como Van Velthem (2012:429) aborda entre coletivos indígenas do médio Rio Negro, as plantas participam de “uma complexa rede de propósitos, de práticas [que] evoca sempre alguma coisa que está além de sua função e de seu aspecto formal”.

A intenção de disciplinar a *animação* das *juquiras* durante o *inverno*, mas deixá-las compartilhando espaços com os cultivares, se dá justamente pensando na estiagem proporcionada pelo verão. Embora possam atrapalhar quem esteja abrindo um novo roçado, a capacidade de segurar a umidade das *juquiras* colabora com a resistência dos cultivares. “Se cresce demais agora no inverno, para quem tá com roça aí, no verão, ela [*juquira*] pelo menos segura um pouco a água para as plantas. Não seca rápido”, me descreve Dona Neuza. Mesmo que brevemente, suas folhas, caules e raízes seguram a umidade proporcionada pelas

¹⁹⁰ A variação diária do horário do *nascer* e *assentar* (ou pôr) da *lua* trazem consequências para as práticas de caça noturna, realizadas nas proximidades dos roçados. Dependendo da *fase lunar*, o seu nascimento clareia as *capoeiras* e *mata bruta*, impossibilitando a atividade. A claridade proporcionada pela *lua* decreta se haverá ou não a caçada durante a noite. Por exemplo, as caças enxergam menos a presença dos caçadores antes da *lua nascer* e depois de *assentar*. Nos *luares*, quando enxergam mais, dependendo da *caça*, tornam-se mais *ariscos*, como os veados e cotias, fugindo antes mesmo do caçador se posicionar para atirar. Ou, também, tem as *caças* que podem atacar, como queixadas, consideradas muito bravas. A variação diária do momento em que o astro *nasce* e se *assenta* faz com que o *luar* passe de *grande* (ou longo) para *pequeno* (ou curto), e vice e versa, no decorrer das suas fases. Com isso, nas noites com *luar pequeno* ou quase inexistente (como no período próximo do *dia de lua nova*), e sem *chuva*, são quando os caçadores intensificam as suas andadas e tocaias pelas *capoeiras*, *mata bruta*, no entorno dos roçados e próximo de fruteiras.

águas das chuvas eventuais, mais prováveis na *força da lua* (em escala mensal e quinzenal), e os serenos produzidos pela *mata bruta* e *capoeiras* do entorno, logo pela manhã, próximo ao amanhecer (em escala diária). Diante desses “dois pesos, duas medidas”, se fôssemos traçar um paralelo com modos de cultivo de outros âmbitos, principalmente monoculturas de escala industrial, provável que a expressão dita por Vandão não se encaixaria, principalmente para aqueles que determinam certas gramíneas e arbustos nativos como **ervas daninhas** e **espécies invasoras**¹⁹¹. Denominações presentes em trabalhos científicos voltados às biologies desses vegetais (BRIGHENTI; OLIVEIRA, 2011; LORENZI, 2008) e aqueles sobre os cultivos de soja no planalto santareno (RÊGO et al., 2017) são figuradas como objetos de eliminação, isto é, um peso, uma medida. De acordo com o botânico Lorenzi, **planta daninha** é “qualquer vegetal que cresce onde é desejado” (2008:3). Tratando-se de alguns sistemas de cultivo, é qualquer exemplar vegetal que brota sem ser plantado e é considerado, primordialmente, como **competidor** dos que estão sendo cultivados, afetando uma determinada produtividade do sistema.

Latifúndios monoculturais coordenados apenas por temporalidades capitalistas, tentam constantemente se alienar de outros ritmos, periodicidades e perspectivas. Ao serem reduzidas ontologicamente às posições de objetos de *exploração*, plantas que ocupam cultivos monoculturais voltados à exportação, como ocorrem em áreas do planalto santareno, são vistas apenas com finalidades de produção em massa. As **ervas daninhas** que se inserem nesses contextos são compreendidas como aquelas que ameaçam a homogeneidade desses grandes cultivos e atravancam as condutas regidas exclusivamente pelo capital, sendo estas

¹⁹¹ Não me refiro aqui, por exemplo, às gramíneas exóticas, como o colômbio e a braquiária (*Brachiaria* sp.), já que não são encontradas em roçados anaenses. Gramíneas desconhecidas no continente americano até serem introduzidas por criadores de gado em regiões do Brasil. Segundo Pereira (2014), entre os Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul, essas gramíneas se expandiram com enorme velocidade e dominaram diversas paisagens de áreas desmatada, produzindo quantidades significativas de biomassa que, no caso das terras indígenas, não é consumida pelo gado. As braquiárias estão presentes em diversas criações de gado da região de Santarém. Em um trabalho com viés zootécnico e veterinário, envolvendo entrevistas com 21 pecuaristas vinculados ao Sindicato dos Produtores Rurais de Santarém (MINERVINO; CARDOSO; ORTOLANI, 2008), 42,9% utilizavam exclusivamente a gramínea *Brachiaria brizantha* (braquiário ou marandú) em suas pastagens. Já em pastagens formadas por *Brachiaria humidicola* (quicuí-da-amazônia) e *Panicum maximum* (mombaça) foram observadas em 38,9% e 23,8% das propriedades, respectivamente. Em Anã, em uma oportunidade presenciada com alguns habitantes, um biólogo, representante de uma das ONG's que desenvolve projetos na RESEX e em outras regiões de Santarém, ao observar um dos *campos da natureza* do entorno da comunidade, disse firmemente que as gramíneas das *juquiras* presentes eram braquiárias. O biólogo afirmou ao grupo de anaenses que era um problema, pois invadiam e destruíam a vegetação nativa. Contrariada e não querendo ser grosseira, Moara (nora de Rosinha e Seu Bibiano) comenta baixo comigo: “Esse *campo da natureza* sempre foi assim. Nunca aumentou de tamanho. Desde o *tempo dos antigos*”. Pergunto se ela não achava que era a gramínea levantada pelo biólogo, ela me responde: “É mato daqui mesmo. Essas juquiras que sempre cresceram aqui”. Posteriormente, em algumas conversas com o biólogo, o profissional acaba me revelando que havia chegado recentemente em Santarém, oriundo de outra região da Amazônia para ser colaborador da ONG, e ainda estava aprendendo sobre as diversas peculiaridades da RESEX.

combatidas com o uso de herbicidas. Partilhando dos pensamentos de Anna Tsing (2015) e Cabral de Oliveira (2020), esses tipos de monoculturas são marcados por uma temporalidade monótona: “a agricultura comercial objetiva isolar um único cultivo e trabalhar através de um amadurecimento simultâneo para uma colheita coordenada” (TSING, 2015:24). Claramente, ao *explorarem* as plantas, os latifúndios se atrelam a um entendimento de natureza-cultura inspirados na excepcionalidade humana, em face a outros sujeitos outros-que-humanos. Através dessas concepções unilaterais propagadas por cultivos monoculturais, a artista Giselle Beiguelman coloca, em sua exposição denominada de “Botannica Tirannica” (2022), que as plantas ditas como **daninhas** passaram consigo a serem portadoras, muitas vezes, de nomes ofensivos, misóginos, racistas e antissemitas, por serem resistentes e resilientes. São plantas que desafiam o imaginário colonialista dos processos de classificação e dominação de um certo ambiente, confrontando nomenclaturas baseadas em preconceitos¹⁹².



Figura 29 – Roçado considerado *bonito*. Diferentes marcas de maniveiras *felizes* no inverno, no roçado novo de Seu Maguito. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Os roçados anaenses, por sua vez, demonstram outras formas de convivialidade, em que os atos vegetais de *se guiar* apontam para uma composição temporal, que responde aos

¹⁹² Britos (2021:16) tenta trazer toda a potencialidade, resistência e resiliência das ervas consideradas de **daninhas** ou **invasoras** em ambientes urbanos, em seu “Manifesto de uma erva daninha”. Demonstrando as perspectivas das próprias **ervas daninhas**, frente às atuações antropocêntricas urbanas, o manifesto-semente (como a autora denomina) tem como um dos seus intuitos reflorestar o pensamento sobre a biodiversidade não apenas para as plantas nas cidades, mas para todas as vegetabilidades do mundo.

ritmos e periodicidades de diferentes sujeitos outros-que-humanos. É através dessas formas de convivialidade que as percepções locais sobre gramíneas e arbustos não se fixam apenas em potenciais malefícios, mas em como compreender as suas presenças em arranjos ambientais propiciados pelas feitura dos roçados. Como *juquiras* podem contribuir para as *felicitades* de maniveiras, macaxeiras e manicueras, ou, pelo menos, remediar as suas *tristezas* em determinados períodos do ano¹⁹³. Através dos argumentos de Tsing (2015), os roçados anaenses parecem se assemelhar às formas anti**plantation** de atuar, assim como ocorre nos ambientes florestais de seu trabalho, em que os seus interlocutores coletam cogumelos matsutake respondendo as diferentes temporalidades. Árvores, fungos, solos, humanos e animais outros-que-humanos são continuamente emaranhados em diferentes ritmos. Ao discutir os contrastes de perspectivas envolvidos entre as plantas rasteiras e de crescimento espontâneo de modelos de cultivo industrial (que propagam a concepção de **ervas daninhas**) e agroflorestal (realizados por coletivos tradicionais e indígenas), Cabral de Oliveira (2020b) demonstra que o segundo modelo, na verdade, acaba por recair como uma performance de cultivo contra o Estado – fazendo menção a Pierre Clastres (2017). Uma outra forma de fazer política em que há uma recusa pelo “um” em favor do múltiplo, heterogêneo.



Figura 30 - Pedaco de *mandioca* roído por uma cotia, cortado com terçado. Detalhe para o processo apodrecimento. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

¹⁹³ Até mesmo em trabalhos voltados às produções agroecológicas e orgânicas, em propriedades rurais de Santarém, existem apropriações do termo **ervas daninhas**, embora não demonstrem o que realmente seriam, só técnicas de como eliminá-las (ALVES et al., 2015). Certamente, isto se deve por ser um termo já canonizado em muitas áreas científicas.

Se por um lado observamos o monocultivo, homogêneo e monótono do “Estado herbicida”, favorecendo a liberação dos agrotóxicos e organismos geneticamente modificados¹⁹⁴, do outro, adentramos em roças diversas, com pluralidades de ritmos. Cabral de Oliveira (2020b) desenvolve seus argumentos através dos conhecimentos Wajãpi sobre as mandiocas, que conseguem manter e incrementar as suas diversidades, sem sofrer os mesmos problemas que as produções comerciais beneficiadas pelo Estado, por exemplo, brasileiro. Isto vai bastante na linha das reflexões de algumas lideranças intelectuais contemporâneas, como o quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), ao trazer o termo **biointeração** para se referir à uma contracolonização do desenvolvimento sustentável. “Dois pesos, duas medidas”, como demonstra alguns anaenses, é justamente o entendimento que muitos segmentos do Estado não querem, ou melhor, gostariam de silenciar. “Nas grandes fazendas de soja ou milho, a guerra é constante, herbicidas são jogados ao primeiro sinal do brotar de plantas daninhas, entendidas como plantas fora do lugar pela botânica e que são antes espécies desapropriadas de suas terras. Herbicidas matam tudo o que é vegetação, à exceção dos transgênicos resistentes ao veneno; espécies que coevoluíram com o Capital¹⁹⁵” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2020b:96).

Se em muitos estudos científicos a denominação **espécies invasoras** para gramíneas e arbustos indica uma concepção negativa de movimentação e propagação vegetal, frente à uma intenção de sedentarização e estabilização das fronteiras de territórios; na lógica dos “dois pesos, duas medidas”, entre os anaenses e suas roças itinerantes, embora haja a necessidade de disciplinar a *animação* das *juquiras* em alguns momentos, quando os roçados estão *velhos* (com grande parte das mandiocas *farelenta* e a terra com pouco *tempero*), ao serem deixados em pousio, as propagações dessas plantas são muito importantes. A propagação das *juquiras* demonstra as continuidades e os primeiros estágios de transformação dos roçados em *capoeiras* e, tardiamente, em *mata bruta*. É a própria *mata bruta avançando* para retomar, ao longo do tempo, as áreas de intenso manejo humano. Em diálogo com os domínios paisagísticos do entorno, as roças, então, não são somente *paragens* daqueles que

¹⁹⁴ Ao longo do ano de 2020, o governo do então presidente Jair Bolsonaro, bateu o próprio recorde de maior aprovação de agrotóxicos da história (GRIGORI e REPÓRTER BRASIL, 2021). Até dia 25 de fevereiro de 2022, completados 1158 dias da presente gestão, foram totalizados 1629 agrotóxicos, média de 1,4 por dia (OLIVEIRA; BRASIL DE FATO e REDE BRASIL ATUAL, 2022). Muitas dessas substâncias são proibidas pela União Europeia - UE (cerca de 30%) e nos Estados Unidos. “O agrotóxico mais vendido do Brasil, o glifosato, é classificado pela Agência Internacional de Pesquisa sobre o Câncer (IARC) como “provavelmente cancerígeno”. Já o segundo herbicida mais usado no país, de acordo com a Embrapa, a atrazina – aplicada na cultura do milho – é proibida na UE e outros países desde 2004 por estar associada a doenças como Parkinson, câncer de ovário e próstata e infertilidade” (WELLE e PODER360, 2022).

¹⁹⁵ A autora optou em grafar em maiúsculo, entendendo o Capital como uma entidade autônoma, que assume a posição de sujeito em sua ação.

vêm da *mata bruta* e *capoeira*, como as *caças*, mas quando em pousio se tornam os próprios estágios iniciais de sucessão vegetal.

Pousio, os avanços das vegetações e a cura da terra: escalas temporais maiores

Este capítulo tentou demonstrar como compreender e se engajar aos ritmos, às intensidades e periodicidades locais são fundamentais para as práticas de cultivo nos roçados de maniveiras, macaxeiras e manicueras. A intenção da narrativa foi conduzir o leitor nos acoplamentos entre períodos sazonais, mensais e diários, envolvendo demarcações, propiciações, atenções e condutas dos anaenses, frente aos seus envolvimento com as atuações dos cultivares e de outros sujeitos (sol, chuva, vento...). **Atenções** a toda vez **reeducadas** (INGOLD, 2010), a cada ciclo de abertura de novos roçados e nos cuidados de roçados já maduros. Em plano fundo uma contínua busca e preocupação com os bem-estar vegetais. Relações **simpoiéticas** entre as partes das plantas (*mães e filhas*) e os *donos de roça*, em que corpos vegetais e humanos se entrelaçam, frente a arranjos ambientais compostos por diversos interesses de outros sujeitos outros-que-humanos. Como Ingold (2011) levanta, seres vivos, como seres perceptivelmente entrelaçados, se movimentam afetando e sendo afetado por ambientes que estão em pleno movimento, em que estas afetações e movimentos geram narrativas, sentidos e marcas.

Todavia, assim como nos processos de *amadurecimento* lunar, a vida de diferentes *marcas* de maniveira, macaxeira e manicuera também passam por um processo amadurecimento e depois de perda de suas vitalidades, a medida em que seus corpos vão ficando *velhos*. Como vimos, nesse estágio, algumas *ramas* são selecionadas para serem plantadas em um novo roçado. O restante dos cultivares são deixados, assim como as *filhas farelentas*, órfãos das *ramas* selecionadas. É o começo de um longo período de pousio, de *descanso* da área, para que as plantas das *capoeiras* e *mata bruta* possam *avançar* e a terra se *curar*, ou seja, reconstituir por conta própria o seu *tempero*, se aproximando novamente das características de *terra preta*. Períodos longos que compreendem diversos ciclos de vida e *avanços* de vegetais, correspondendo a pelo menos 10 anos de *descanso* para formar uma *capoeira* de nível médio para avançado (*capoeirão*).

Assim como as famílias Wajãpi, apresentadas por Cabral de Oliveira (2020b:91), os anaenses co-ocupam delicados tempos-espacos, em que as suas práticas de cultivo dependem diretamente da qualidade da *mata* e vice-versa. Como observamos no capítulo 1, o reconhecimento desse entrelaçamento dos roçados com a *mata bruta* tem sido veemente desdobrado por estudos da Ecologia Histórica e Arqueologia, demonstrando que a biodiversidade amazônica é resultado de ações de povos pré-colombianos e do presente (BALÉE, 1993; JUNQUEIRA et al., 2010; LEVIS et al., 2012 e 2018), o que nos conduz à

conclusão de que a perda de biodiversidade de algumas regiões não é intrínseca a ação humana em si, mas apenas à uma determinada humanidade aliada a agressivas lógicas capitalistas. Oscilação e movimento são exatamente a regra do jogo da performance contra o Estado, como Cabral de Oliveira (2020b:94) coloca (e retomando as discussões do tópico anterior).

Durante os meus períodos de convivência entre anaenses e cultivares, mesmo que aos primeiros olhares possamos considerar as roças como áreas abertas, as suas “margens” estão em contínuo ofuscamento, por conta dos domínios paisagísticos de *capoeiras* ou *mata bruta*. O ato de disciplinar a *animação* das juquiras, assim como os caminhares das caças por entre maniveiras, macaxeiras e manicueras demonstram essas continuidades. Se os atos de *capinar* as juquiras tratam-se de lidar com os seus interesses de propagação, pode-se dizer que os *donos de roça* estão atuando para restringir potenciais construções de **nichos** dessas plantas. No entanto, quando as áreas são deixadas em pousio, por serem *animadas*, as juquiras *avançam* rapidamente por entre cultivares. *Avanços* potencializados pelas chuvas. Primeiro as gramíneas, depois os arbustos. O verbo *avançar*, neste âmbito, demonstra justamente a propagação de plantas, a partir das *capoeiras* e *mata bruta* do entorno. Quando em pousio, os *avanços* das *juquiras* são os princípios dos processos de transformação paisagística das antigas áreas de roçado.

“As *juquiras* ajudam para que as plantas maiores *avancem*”, me diz Seu Maguito. Nota-se no entorno de muitos roçados concentrações de embaúbas. Para muitos anaenses, embaúbas e taxizeiros são “árvores que vêm primeiro”. Se os roçados margeiam *baixas* com igarapés, palmeiras diversas também *avançam*, muitas com a ajuda de *caças*, ao *pararem* e se alimentarem de seus frutos. Algumas com *espinhos*, como os tucumazeiros. Embora cortados e queimados, muitos dos *tocos* deixados nas produções de roçados, ao longo dos anos começam a *rebrotar*. A biomassa produzida pelo *avanço* dessas primeiras vegetações, junto com as árvores *rebrotadas* e os cultivares deixados começam a produzir camadas maiores de *folhagens* na terra. Um dos indicativos de mudança do aspecto de roça para *capoeirinha* (estágio inicial de capoeira) é o aparecimento abundante de trepadeiras e lianas *se guiando* e se prendendo na vegetação.

Se algumas pesquisas realizadas em zonas tropicais (FINEGAN; NASI, 2004; MUKUL; HERBOHN, 2016) e na América Latina (DENEVAN, 2002; BALÉE, 2013) indicam que as modalidades de cultivo itinerante colaboram para a manutenção de paisagens florestais diversificadas, com o pousio garantindo a renovação da fertilidade do solo, parece-me que haja muitas similaridades com transformações paisagísticas narradas por anaenses. A formação das camadas de *folhagens* determina o início do processo de *cura* da terra. As *folhagens* proporcionam conservar a umidade e a potencialização dos *apodrecimentos* (capítulo

1). A terra úmida é também habitat ideal para as minhocas, que participam junto com os processos de *apodrecimento*, do contínuo *re-temperar* da terra. A melhora gradativa da qualidade do *tempero* e das vegetações presentes propicia o aumento da diversidade e a emergência de árvores maiores (tanto por *avanços* como por *rebrotas*), muitos de interesse madeireiro. Mesmo assim, muitos destes *paus* são preponderantemente de *marcas* sem *âmago* (marupá, jarana, piquiá, cedro, cedrorana, cuaruba e guaruba etc.). A presença destes é também o prenúncio de que a *capoeirinha* está passando para o estágio de *capoeira*.

Com calma e cautela, já que estávamos em domínios de Curupira, caminhando com Marquinhos (filho de Calú) e Luciano (filho de Gê) – netos de Dona Rosa e Seu Maguito –, e buscando rastros de *caça*, o primeiro comenta: “Aqui já foi roça”. “Há muito tempo atrás?”, pergunto. “Sim, porque esses *paus* já tão grandes. Eu era pequeno também”, Marquinhos responde. “Aqui já é um *capoeirão*?”, realizo outra pergunta. “Não, acho que é *capoeira* ainda, porque esses *paus* não são daqueles *porrudões* com *âmago*. Tem tempo que fez essa roça, mas não tanto assim”, responde Luciano rindo”. Por conta de escalas temporais maiores, Marquinhos me responde **ancorando a sua memória** (ALENCAR, 2007 e 2013; WOORTMANN, 1998, vide capítulo 2) nas transformações do seu corpo e nos processos de *se guiar* das árvores na *capoeira* (Figura 31). Todavia, nesses tempos mais alargados de entendimento, Luciano traz a emergência dos *paus porrudos* com *âmago* como um fator importante para detectar o quanto aquela *capoeira* era antiga e, por consequência, a roça abandonada.



Figura 31 - Luciano e Marquinhos caminhando pela *capoeira*. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Muitos dos *paus* presentes na *capoeira*, contribuirão para o sombreamento e o *tempero* da terra com as suas folhas e galhos. Isto colabora para que, posteriormente, os *paus* com *âmago* consigam *se guiar* com desenvoltura. “É uma planta *dependendo* de outra para *se guiar*. Esses *paus* sem *âmago* ajudam os mais *porrudos*”, me descreve Cleidinho. As camadas de *folhagens* sobre a terra aumentam consideravelmente, potencializando ainda mais os processos de *apodrecimento*. Constatados alguns dos *paus* com *âmago porrudos*, demonstra-se o estágio mais avançado da *capoeira*, os *capoeirões*. Nesse estágio, a área já é considerada própria para a reutilização como roçado. É quando também pode-se notar coletivos de plantas com *espinhos*, característicos de *terra preta*. Caso continue a ser deixada em pousio, os tamanhos dos *paus porrudos*, com grandes diâmetros de tronco e vastas copas, fazem com que a concentração de vegetação no sub-bosque de seu entorno diminua, como as *juquiras*, *trepadeiras* e *lianas*. Com sub-bosques menos densos do que as *capoeiras*, ao se tornar *mata bruta*, compreende-se como o estágio final de um moroso processo *cura* da terra e de *avanço* da vegetação.

Os processos de transformação dos arranjos ambientais em Anã e a manutenção da biodiversidade, por conta dos pousios, se assemelham ao que descreve Tsing (2005) nas modalidades itinerantes de cultivo ao longo das montanhas Meratus, sul de Kalimantan, na Indonésia. Durante as décadas de 1980 e 1990, acompanhando os Dayaks, a autora constatou em suas práticas de cultivo, que os seus interlocutores, muitas vezes, cortavam árvores para fazer pequenas clareiras de campos agrícolas na floresta tropical. Depois de dois anos de cultivo de grãos, permitiam que a floresta crescesse novamente entre cultivares. Após dez anos, árvores com troncos largos dominavam os locais dos antigos campos. Animais outros-que-humanos, ervas e fungos juntavam-se aos arranjos ambientais emergentes. Passados 50 anos, vegetações clímax começavam a substituir as pioneiras. A floresta **ressurgente** era novamente um lugar para a caça e coleta dos Dayaks, bem como para a produção de novos campos de grãos. É através da **ressurgência** da floresta que os Dayaks têm conseguido manter uma combinação de práticas agrícolas e de forrageamentos como meios de subsistência. Bem como entre os anaenses e outros coletivos amazônicos, os cultivos itinerantes dos Dayaks abraçam a floresta, são igualmente dependentes de sua **ressurgência**, se opondo drasticamente aos latifúndios cercados com arames farpado e repletos de herbicidas. Termo condutor de muitas das suas reflexões, para Tsing (2019:226), **ressurgência** é o trabalho de muitos organismos que, negociando através de diferenças, forjam arranjos de habitabilidade em meio às **perturbações**¹⁹⁶. Os envolvimento das roças

¹⁹⁶ Tsing (2019:226) ainda descreve **perturbação** como uma mudança relativamente rápida nas condições dos arranjos ambientais; não é necessariamente ruim — e não necessariamente humana. Infelizmente, diversos humanistas entendem equivocadamente o termo, como uma forma de criticar generalizadamente as práticas humanas. Sem essa implicação equivocada, a autora acredita que o

anaenses com a *mata* (*capoeiras* e *mata bruta*) e dos campos de grãos Dayak com a floresta, ao propiciarem a **ressurgência** de arranjos ambientais compostos por diversos sujeitos, demonstram ser essenciais para as habitabilidades intergeracionais humanas e outros-que-humanas locais. As relações entre sujeitos que tornam *mata* e floresta possíveis são a toda vez renovadas em sua reconstituição, sendo que anaenses e Dayaks estão sempre atentos às socialidades humanas e outras-que-humanas das quais dependem.

poderia ser termo útil para as abordagens antropológicas de um mundo sempre em movimento (TSING, 2015). Entretanto, a Tsing não pretende passar um entendimento estável de que as ecologias pós-perturbação possam se tornar as mesmas de períodos anteriores, nem que possam ser aleatoriamente diferentes, mas são sempre processos contingentes, de acordo com os sujeitos ali entrelaçados e emergentes.

CAPÍTULO IV

Temperar e vingar: quintais e compostos

“Uma vontade mansa
Um poquinho assim
Riso de criança, sonho de criança
Sem fim

E encontrar de novo
Brisa no quintal
Rasga, rasa, raso
Coração enfim...”
 (“O quintal”, composição de Hélio Contreiras, 1990)

Sentado em frente ao seu quintal, pergunto para Tabaco se era muito trabalhoso cuidar das suas plantas:

“Aqui mesmo, tem que sempre *temperar*, porque, assim, o quintal é diferente da roça. Se plantar aqui na terra tudo dá, mas tem hora que não cresce mais... Tanto no quintal daqui [da *comunidade*] como lá da *colônia*. Mas na roça, quando as maniveiras não *se guiam* direito mais, o pessoal vai já para outro lugar. No quintal, é só aqui mesmo, então tem que sempre estar cuidando”.

O anaense mora sozinho em uma casa na comunidade e há uma necessidade assídua de cuidar de suas plantas. Após alguns segundos observando alguns japiins em um tucumazeiro do vizinho, ele continua:

“Depois dessa festa [da padroeira], vou me envolver mais nas minhas plantas e fazer mais uma cerca de tábua para jogar folha e molhar. Para fazer elas *resistirem* ao *verão*. Se Deus quiser. Eu vou colocar *estrume* naquela canoa. Mas estou deixando *vazar* [o rio], porque o gado vai para a *várzea* [do Amazonas] e aí eu vou pegar *estrume* lá, para quando vir o *inverno* de novo, já... Quero meter tudo quanto é negócio de cheiro verde aí”.

Assim como nos roçados, há uma variedade de possibilidades de relações outras-que-humanas nos quintais, mas em áreas menores, distribuídas tanto na *comunidade* como nas *colônias*, ou apenas em um dos locais, dependendo das escolhas familiares. Há um entrelaçamento de temporalidades em que a sazonalidade, ao longo das práticas de cultivo, é demonstrada por vários indicativos: a *vazante*, o deslocamento do gado para outras localidades, a emergência de *estrumes* de boa qualidade para *temperar* a terra etc. Dependendo do quintal, vegetais convivem diariamente ou periodicamente com anaenses e animais outros-que-humanos¹⁹⁷. Cada quintal demanda de engajamentos próprios, mesmo que possam se entrelaçar entre si e com os roçados. Nos históricos de deslocamentos familiares do *centro* para a *beira*, como colocado no capítulo 2, grande parte constituiu quintais nas duas

¹⁹⁷ Observações em diferentes âmbitos do Rio Negro demonstram o papel essencial dos quintais na alimentação e na medicina das famílias, além da arborização e do embelezamento (EMPERAIRE e ELOY, 2008).

regiões, sendo que os das *colônias* passaram a ser tratados como extensões daqueles na *comunidade*. Corriqueiramente, muitos habitantes sexagenários ainda utilizam a categoria somente de *casa* para se referir especialmente às *casas de farinha*, pois eram consideradas as suas moradias no período em que estavam *parados no centro*, como: “No quintal lá do lado de *casa* tem muita coisa plantada”, “Ali perto de *casa* [na colônia], eu tenho umas bananeiras no quintal”.

Majoritariamente manejados pelas mulheres dos núcleos familiares – embora haja exceções, como Tabaco, exposto no começo deste capítulo, e Seu Maguito, por conta de Dona Rosa sofrer com problemas de saúde –, os vegetais são plantados em cada quintal da *comunidade* e/ou da *colônia* de acordo com interesses e características corporais. Tal como ocorria nos tempos em que Dona Sebastiana ainda estava viva (capítulo 1), os quintais são áreas de experimentação próxima e constante, com grande diversidade de plantas cultivadas. Características que também podem ser observadas em estudos etnoecológicos envolvendo ribeirinhos, como na Comunidade São Domingos, FLONA Tapajós, com registros de até 240 variedades de plantas espalhadas pelas diversas áreas de cultivo (MATOS, 2015); e em trabalhos agroecológicos, como na Vila Franca, RESEX Tapajós-Arapiuns, com 64 variedades espalhadas (SILVA et al., 2020)¹⁹⁸. Para além da potencialidade da *terra preta*, veremos nesse capítulo, entre outros pontos, que um dos motivos da grande diversidade vegetal encontrada nos quintais anaenses se dá pela própria funcionalidade dessas áreas de cultivo, como verdadeiros laboratórios abertos de histórias singulares. Através das trocas de mudas e sementes entre famílias e *comunidades*, ou trazidas da *cidade*, cultivos são testados, fazendo com que o sucesso ou não de plantas *se guiando*, frutificando e proliferando seja seguido por termos como *pegar* ou *não pegar*, *vingar* ou *não vingar*.

Assim como Cardoso e Campos (2021:44) abordam entre os Pataxó (região do Monte Pascoal, extremo sul da Bahia)¹⁹⁹, em Anã, os quintais poderiam ser considerados como reservatórios de redes sociais, saberes paisagísticos, valores e afetos. As laranjeiras do

¹⁹⁸ Ainda se tratando da diversidade vegetal cultivada dentro de Unidades de Conservação no Pará, em quintais na comunidade de Melancial – RESEX Arióca Pruanã, no município de Oeiras do Pará (mais próximo da Ilha do Marajó) –, pode-se encontrar frutos vastamente comercializados: castanha, o piquiá, bacuri, a bacaba e o tucumã-açu (ou jabarana). Existem outros somente para o consumo doméstico, tais como o uxi ou o patauá. Alguns que são comidos somente no caminho do roçado ou no rastro da caça debaixo das árvores, a exemplo do cacauí, uma espécie de cacau da mata. Outros consumidos apenas por crianças, na beira do rio, onde predominantemente se brinca durante os primeiros anos de vida, como o marajá e o puruí. Há ainda aqueles muito apreciados, mas raros, difíceis de achar, como o caramuci ou o cupuí (JÚNIOR, 2021:189).

¹⁹⁹ Os Pataxó vivem em doze aldeias compreendidas em uma área litorânea de Mata Atlântica, que abrange cerca de 20.000 hectares sobrepostos ao Parque Nacional do Monte Pascoal – criado em meados do século passado e considerado como “hot spot” da conservação da biodiversidade. Devido ao histórico da região e aos conflitos com o Parque, esse povo vive sob pressões de confinamento dos aldeamentos, desmatamento extensivo de seus territórios, degradação intensiva dos solos, ocupação de seus espaços vitais pela iniciativa privada ou estatal e processos modernizadores da agricultura e da pesca (CARDOSO e CAMPOS, 2021).

quintal de Seu Revério (cuidadas hoje em dia por sua filha, Dona Cleusa) propiciavam encontros humanos e outras-que-humanos em seu quintal nos *tempos dos antigos* (capítulo 2), da mesma forma que os jambeiros e a mangueira, atualmente, no quintal de Dona Rosa. Envolvimentos outros-que-humanos propiciados também pelo fato de haver uma continuidade com as *capoeiras* e *mata bruta* do entorno. Se ao mesmo tempo são espaços em que se constata modalidades de sedentarização de cultivos, os quintais são compostos por sujeitos em constante movimento, habitando, *parando*, se propagando e *se guiando*. Observaremos neste capítulo que os movimentos contínuos de diversos sujeitos promovem a pulverização de envolvimento particulares para fora dos quintais, mas que ressoam nas próprias áreas de cultivo.

Assim como Tabaco descreve, “tem que sempre *temperar*, porque [...] o quintal é diferente da roça”, a sedentarização também proporciona que quintais da *comunidade* e das *colônias* sejam cuidados continuamente, em prol de questões estéticas e de bem-estar das plantas; com isso, a precaução com o *tempero* da terra é primordial. Diante de canteiros, arbustos e árvores são notadas constantes preocupações referentes às manutenções da qualidade da terra, principalmente após períodos sucessivos de experimentação e perdas do seu *tempero*. Fezes, restos de comida, resíduos de atividades para a produção de farinha e de queima nos *moquéns* e roçados... Assim como nas narrativas históricas sobre os assentamentos indígenas da região, os cuidados anaenses com os quintais propiciam, atualmente, o misturar intencional das partes de muitos indivíduos, com o intuito de criar compostos para que *apodreçam* e se transformem em *tempero*. Compostos acabam se tornando meios para que relações ocorram em ambientes além das áreas da comunidade, como, por exemplo: a busca sazonal por diferentes qualidades de *fezes* em certos locais, devido às enchentes e vazantes. Ao longo do verão, anaenses visitam constantemente as várzeas do Amazonas para buscar *estrumes* de gado pastando, se alimentando das *juquiras*, que *se guiaram* através de terras regadas pelo curso d’água. *Fezes* não são apenas atreladas aos hábitos alimentares de animais outros-que-humanos, mas definem as áreas em que os mesmos vivem e se relacionam.

Os quintais nas colônias e as conversas vegetais

Devido à impossibilidade de Dona Rosa ir a pé ao *centro*, Seu Maguito se encarrega de cuidar do quintal de sua *colônia* e das atividades mais pesadas na pequena área de cultivo, no entorno da sua casa na *comunidade*. No caso da *colônia*, muitas das plantas cultivadas por Seu Maguito são regidas pelas indicações da própria senhora. Posteriormente, algumas são trazidas para a sua apreciação. Diferentemente do casal, na *colônia* de Guariba, suas filhas ficam incumbidas de cuidar dos cultivos, muitas vezes manejados quando vão produzir

farinha. Mudas diversas, conseguidas de outros quintais ou trazidas da cidade, são delicadamente plantadas. A delicadeza é um aspecto importante, já que muitos homens reconhecem um maior cuidado das mulheres com relação ao manuseio de mudas e sementes, à escolha de onde serão plantadas e à estética dada ao quintal. Alguns exemplares plantados pelas anaenses são periodicamente cuidados, re-temperando as suas terras com os restos das produções de farinha, principalmente. Pergunto para uma das filhas de Guariba se era colocado algo a mais para compor o *tempero*, ela me responde: “Estrume de vaca é bom. Algumas vezes colocamos aqui junto com as *folhagens*. Mas a gente revira bem a terra aqui também, pega mais [*terra preta*] aí nessa *mata bruta* do lado. Estas cascas das mandiocas também colocam. Atrai caça a noite... Tem vez que elas *param*, comem e cagam aí. Só não é muito bom o coco de porco, mas das outras caças, sim”. Já na colônia de Seu Maguito, muitas vezes o senhor e seu filho, Calú, utilizam também as cinzas das lenhas do forno que foram utilizadas para *escaldar* a farinha.

As produções de farinha e os restos de suas atividades parecem demonstrar como os quintais das *colônias* estão profundamente vinculados com os roçados. É difícil notar anaenses que vão às *colônias* estritamente para cuidar dos exemplares plantados ao lado das *casas de farinha*. Assim, as práticas nos quintais são frequentemente entendidas concomitante com aquelas junto às maniveiras, macaxeiras e manicueras nos roçados. Salvo algumas exceções, como muitos dos grupos familiares que vão às *colônias* são compostos por mulheres – casal e filhos, pai e filhas, mãe e filhos etc. –, as atividades na *casa de farinha* e no seu entorno são subdivididas. Mulheres e homens se apresentam para a feitura dos derivados oriundos das *filhas* dos cultivares, mas se há a necessidade de cuidados com o quintal, muitas vezes são as mulheres ali presentes que tomam partido. Se direcionam para a área de cultivo, quando o processo de produção da farinha está em uma fase avançada, não havendo a necessidade de muitas pessoas atuando, como o momento de espremer a *massa* da *filha* (tubérculo moído) na *gareira* ou quando a própria *massa* é levada para o forno (Figura 32).

A *gareira* é uma prancha de madeira com uma leve inclinação, para que a pessoa possa apoiar-se e espremer a *massa*²⁰⁰ dentro de um tecido, com o auxílio de água. O objetivo é extrair e escorrer um líquido, contendo o tucupi e a tapioca, para que caia em um recipiente, usualmente uma bacia. Após este estágio, a massa espremida é introduzida em um *tipiti* ou

²⁰⁰ Grande parte das *casas de farinha*, atualmente, possuem motores velhos de rabeta adaptados para girar um ralador, agilizando o processo de moer as *massas* das *marcas* de maniveira, macaxeira ou manicuera escolhidas no roçado. Todavia, existem habitantes que ainda ralam aos moldes de como eram realizados nos *tempos dos antigos*, através de latas improvisadas para ser um ralador. Com a ajuda de prego ou outros instrumentos pontiagudos, pequenos furos são feitos em latas, como de óleo, com o objetivo de produzir uma extremidade cortante. A adaptação dos motores de rabeta propiciou agilizar o processo de produção da farinha. Algo que demorava boa parcela do período diurno, por conta dos esforços de ralar com latas, hoje em dia a produção de farinha, dependendo da quantidade, pode demorar até o horário do almoço ou o meio da tarde.

um em um *espremedor*, antes de ser encaminhada ao forno e ser escaldada. Tanto o *tipiti* como o *espremedor* são instrumentos focados em colocar uma pressão intensa na *massa*, para retirar o máximo de líquido possível. O *tipiti* é um trançado resistente e comprido de palha – feito de palmeiras como bacaba ou buriti²⁰¹ –, com um tipo de elo em cada extremidade. Um serve para deixá-lo suspenso na vertical, o outro utilizado para colocar algum peso, como um tronco, possibilitando esticar o arranjo de palha. Ao introduzir a *massa*, a alta pressão do trançado esticado fará a tarefa de espremer e escorrer o líquido (Figura 33). No caso do *espremedor*, a *massa* é deixada dentro do tecido em que foi espremida com as mãos. É colocada dentro de uma caixa retangular de madeira com diversas frestas. Ao ser espremida com um peso na parte de cima da caixa, o líquido contido na *massa* passa pelo tecido e é escorrido pelas frestas. Após deixar um tempo no *tipiti* ou no *espremedor*, a *massa* volta para a *gareira*, mas agora para ser *peneirada*. Os *bagos* menores irão para o forno aquecido (Figura 34). A porção mais grossa, retida na *peneira*, é deixada para secar para se tornar a *caruêra*, que depois será pilada para fazer *beiju* ou *polvilho* (Figura 35). Se há um excesso na *peneira*, este então é destinado para as plantas no quintal e para as *caças* visitantes durante o período noturno.



Figura 32 - Seu Maguito visitando a casa de farinha de Guariba e suas filhas. O senhor estava ajudando-as a resolver um problema no motor de moer os tubérculos. Detalhe para a *gareira* à esquerda da foto e o forno à direita. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

²⁰¹ Para uma sociologia dos trançados de palhas de palmeira entre algumas comunidades do Arapiuns e Tapajós, ver Medeiros (2013).



Figura 33 - *Tipitis* suspensos e esticados em um dos quintais nas *colônias* ao lado da *casa de farinha*. Detalhe para a *gareira* cheia de massa de *mandioca* ralada, com a bacia repleta de tucupi e tapioca antes da decantação. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)



Figura 34 - Luciano (neto de Seu Maguito) ajudando a sua mãe, Gê, na produção de farinha. O jovem anaense está peneirando os grânulos, após ser passado pelo *tipiti*. Detalhe para o pequeno monte de grânulos maiores na beira da *gareira*, resíduos separados da peneira para fazer a *caruêra*. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)



Figura 35 - Diferentes estágios de *caruêra*. O primeiro monte (amarelo) foi deixado alguns dias para secar. O segundo (marrom) já se passou pelo menos uma semana secando. O último é um monte já passado pelo pilão com a retirada de algumas fibras. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Enquanto o calor do forno e os movimentos nas *casas de farinha* se desdobram, caminhando por entre a diversidade vegetal nos quintais e procurando por detalhes que demonstrem indicativos de *tristeza*, muitas mulheres se preocupam em manusear ou observar folhas e frutos, para analisar suas colorações, formas e características atípicas. Vasculham ainda por insetos, como lagartas e formigas, que demandam de algum controle populacional. Atividades também seguidas de *conversas* com os exemplares plantados, perguntando se estão bem, elogiando o quanto *se guiaram*, contemplando as suas *felicidades*, pedindo desculpas, caso sintam que não deram atenção suficiente. Se as plantas estão recebendo algum tratamento, como o *re-temperar* da terra para remediar alguma *tristeza*, exaltam as suas recuperações²⁰². *Conversar*, manusear, sentir as suas necessidades são formas de passar afeto para que consigam *se guiar* plenamente. De maneira mais contida, também consegui observar, algumas vezes, Seu Maguito *conversando* com algumas em seu quintal, enquanto Calú finalizava a produção de metade de uma saca de farinha.

²⁰² O predomínio de mulheres nas atividades dos quintais também pode ser observado em outras comunidades, como na Vila Franca, já na *boca* do rio Arapiuns com o Tapajós. Ferreira e Sablayrolles (2009) concluíram que o papel da mulher nos quintais da comunidade é fundamental, visto que, de 20 áreas de cultivo pesquisadas, 17 eram manejadas exclusivamente por elas. Predomínio que também pode ser observado em Vieira (2006), ao estudar a implantação e manejo de quintais nos municípios de Benevides (PA) e Igarapé-açu (PA); no trabalho de Almeida e Gama (2014) na comunidade Santo Antônio, assentamento rural no planalto santareno, próximo à BR 163; e em outras regiões do Pará, junto a agricultores familiares do município de Bragança (ROSA et al., 2007) – nordeste do estado, bem próximo de onde meus avós viveram.

Acompanhando as mulheres Jarawara do médio Purus, Maizza (2020:220) demonstra como as conversas e a beleza proporcionada pelos seres plantados são aspectos extremamente importantes para a aldeia e os seus roçados. Pupunheiras são plantadas com o intuito de se ter uma aldeia bonita. “Qualquer um que chega a uma aldeia Jarawara depois de horas de caminhada na floresta fechada tem um impacto ao se deparar com um lugar arrumado, limpo e cuidado, repleto de longe e de perto de pupunheiras”, afirma Maizza (IBIDEM:219). Já nos plantios diversos, também rodeados de pupunheiras, além da necessidade de limpeza dos terrenos, roçando-os, pois as plantas não gostam e não crescem como devem com o mato em seu entorno, a autora afirma que “é preciso olhar [...] e conversar com elas se quisermos que deem frutos”. Como vimos, nos roçados anaenses, a manutenção da vitalidade de diferentes *marcas* de maniveira, macaxeira e manicuera demonstra ser um dos principais pontos para a emergência de uma certa beleza estética e impacto aos olhos de outros anaenses que os visitam. Já nos quintais, o impacto e a beleza visual são causados quando aqueles que os ministram (especialmente mulheres) conseguem manter uma diversidade de plantas *felizes* grande parte do tempo, em uma área considerada muito menor, *limpa* de *juquiras* periodicamente. A *limpeza* das *juquiras* pode ser realizada na área inteira ou, pelo menos, no entorno dos exemplares cultivados. Este ato também impede que muitas *juquiras*, enquanto *animadas*, consigam *puxar* quantidades significativas de *tempero* da terra, que seria destinado às plantas cultivadas de interesse de quem se encarrega de cuidar do quintal. No caso da pequena área de cultivo da Figura 33, notamos vegetações rasteiras por entre os *tipitis* esticados, que se prolonga até as bananeiras mais ao fundo. Estas são carirus plantados, o que demonstra uma das preocupações para lidar com as *juquiras*.

Os carirus são apreciados tanto para saborizar o tacacá e as caldeiradas de peixe, como para embelezar diversos quintais com as suas pequenas flores róseas, conseguindo preencher rapidamente espaços que seriam ocupados por *juquiras animadas*. Dessa forma, tal como entre as mulheres Jawara, enquanto uma questão afetiva, a beleza também pode ser entendida, em muitos aspectos, como uma questão de negociação e lida com outros sujeitos. Roçar o mato e deixar as áreas de cultivo limpas e organizadas entre os Jawara é pensar no crescimento pleno de suas plantas. Roçar as *juquiras* e plantar carirus entre os anaenses, ao mesmo tempo em que traz cores aos diversos espaços do quintal, disciplinam as *animações* das primeiras, impedindo as suas propagações desenfreadas (Figura 36). Todavia, como transparecido nos pensamentos de Vandão, no final do capítulo anterior, nas práticas de cultivo, seja nos roçados como nos quintais, os “dois pesos, duas medidas” estão continuamente se entrelaçando. Mesmo que os quintais sejam áreas menores de cultivo, as composições de diversos interesses e intenções outras-que-humanas são constantes. Algumas

pessoas ainda preferem, mesmo que em quantidades muito pequenas, deixar algumas *juquiras*, justamente pela sua capacidade de segurar a umidade. Além disso, até mesmo os carirus devem ser constantemente controlados, ainda que em períodos mais longos do que as *juquiras*, pois *vingam* facilmente quando plantados. Isto é, facilmente *se guiam* e se propagam em variados ambientes.



Figura 36 - Carirus espalhados no quintal de Dona Neuza. Detalhe para algumas porções de juquirá em segundo plano. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Como as atividades nos quintais da *colônia* estão atreladas aos encontros com os cultivos nos roçados e as produções de farinha, os processos de **fitomorfismo** são continuados, mesmo que se diferenciem entre as modalidades de cultivo. Retomando a discussão **fitomórfica** já levantada em algumas passagens dessa etnografia (capítulo 3), Myers (2015) e Lawrence (2022) reconhecem que muitos povos indígenas e tradicionais há tempos vêm demonstrando como conseguem **vegetalizar** seus corpos. Em âmbito amazônico, Danowski e Viveiros de Castro (2017) se aproximam dessa discussão, ao discorrerem sobre as disparidades entre o duo especulativo natureza/humanidade, quando pensado através de cosmologias ameríndias e da filosofia ocidental de modo geral. Para os autores, o postulado fundamental das **cosmopolíticas** ameríndias é o que se costuma designar como **antropomorfismo** por filosofias ocidentais. Ao invés da utilização do termo **antropomorfismo** de maneira acusatória e pejorativa – como observado geralmente em atitudes mobilizadas pela Ciência Moderna, tentando restringir ao máximo o uso desse artifício –, Danowski e Viveiros de Castro afirmam que talvez a expressão poderia “receber cidadania filosófica plena, apontando para possibilidades conceituais ainda inexploradas”

(IBIDEM:97). Assim, definem as ontologias “animistas” (aspas dos autores) dos ameríndios como manifestações **antropomórficas**, contrastando com manifestações **antropocêtricas**, estabelecidas mais fixamente na metafísica ocidental²⁰³.

Embora tenham as suas disparidades de reflexão e contexto etnográfico, parece-me que as contraposições de Danowski e Viveiros de Castro às críticas dadas ao **antropomorfismo** se aproximam, em certa medida, de algumas compreensões de Myers (2015:24). Para a autora, este último poderia ser realmente a evidência das capacidades e vontades humanas de se abrir aos outros sujeitos outros-que-humanos e, assim, a outros modos de incorporação, que flexionam e transformam os dos próprios humanos²⁰⁴. Se nos roçados, diante das **vegetalizações** corporais locais, não se observa com tanta facilidade *conversas* de anaenses com maniveiras, macaxeiras e manicueras, como ocorrem junto às plantas dos quintais; por outro lado, a *retribuição* das *mães* (manivas e ramas) com algumas de suas *filhas* (tubérculos), também demonstra essa partilha de sentimentos e interesses humanos e outros-que-humanos. Mesmo sabendo que irão perder algumas das suas *filhas*, a *retribuição* manifesta a *felicidade* dos cultivares com os cuidados dos *donos da roça*. Já nos quintais da colônia, pode-se notar falas como a de Dona Neuza sobre os seus carás-espinhos:

“Olha como tão bonitos. É isso mesmo, tem que ficar grande e bonito. Mas olha só, Luquinha. Esses sim vão ficar *porrudos*. Sabe o que é isso? A terra daqui tá boa. Joguei *estrume* e folhagem nelas. Joguei as cascas das mandiocas também”.

Ao *retribuir* com algumas de suas filhas, as *mães felizes* também contribuem para a *felicidade* dos cultivos nos quintais da colônia, com as cascas da mandioca e os restos das produções de farinha. No relato acima, Dona Neuza estava apalpando as folhas de um dos seus exemplares de carás-espinhos plantados em seu quintal e compartilhando comigo a desenvoltura do crescimento da planta. A senhora também fez pequenos buracos para analisar como estavam os tamanhos dos tubérculos, fechando-os novamente. Talvez se metafísicas ocidentais não investissem tantos esforços em criar artifícios para se fechar ao **antropomorfismo**, Myers (2017) afirma que muitos cientistas criariam um profundo

²⁰³ Com relação à muitas cosmologias ameríndias, que reconhecem humanidades em outros seres, como plantas e caças, e os contrastes que há com filosofias ocidentais, os autores afirmam: “Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo. O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador; ele os toma por seres atravessados pela transcendência como se por uma flecha sobrenatural, marcados por um estigma, uma abertura ou falta privilegiada (*felix culpa*) que os distingue indelevelmente no seio – no centro – da Natureza”.

²⁰⁴ Além dos seus trabalhos feministas voltados ao que denomina como **plant studies** (2015, 2017), Myers (MYERS, 2015b) também já acompanhou por anos as pesquisas desenvolvidas por modeladores de proteínas, em ambientes laboratoriais. Nas experiências corporais desses cientistas junto aos seus aparatos laboratoriais, conforme analisado pela autora, eles não apenas **antropomorfizavam** suas moléculas, mas também se **molecularizavam** no processo.

interesse em se envolver afetivamente com as mesmas coisas com as quais as plantas se preocupam. Tais cientistas as seguiriam, se deixariam seguir pelos seus movimentos trópicos e, assim, possuiriam habilidades sensoriais renovadamente **vegetalizadas**²⁰⁵. No próprio exercício especulativo de Maizza (2021:213), a autora conta sobre as suas experiências em sonhar com as almas de planta Jarawara. Ainda que essas almas plantas se vejam como humanos, poderia afirmar, aos moldes de Myers, que Maizza tenha conseguido passar por um processo de **vegetalização** dos seus sonhos de acordo com a cosmologia Jarawara. Processo profundo e introspectivo, só possível por conta de anos trocando cuidados com as mulheres Jarawara, as plantas nos roçados e com diversos outros sujeitos outros-que-humanos²⁰⁶.

Segundo Myers (2017), os **fitomorfismos** tratam-se do que Haraway (2016) denomina como processos de **tornar-se com** plantas e outros sujeitos outros-que-humanos, de maneira **cuidadosa**. Contemporaneamente, a concepção de **cuidar** está sendo reapropriada pelo pensamento intelectual feminista e levado ao âmbito do político como uma ética das relações outras-que-humanas. Para Puig de la Bellacasa (2017), o **cuidado** é algo especulativo, em aberto, situado e não normativo. O **cuidado** seria um processo afetivo que nos leva a imaginar mundos. Bellacasa se junta a outras feministas, como a própria Haraway, ao se focar no ontológico para repensar o ético e imaginar as condições de vida na

²⁰⁵ Podemos notar esses tipos de **vegetalizações** na própria produção de Darwin, “On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects: and on the good effects of intercrossing”, em seus experimentos voltados à polinização de orquídeas do gênero *Catasetum*, o que parece também se aproximar dos processos miméticos anaenses de *arremedar* plantas *se guiando*, como uma forma de produção de conhecimento vegetal (vide Capítulo 1): “A posição das antenas nesta *Catasetum* pode ser comparada com a de um homem com o braço esquerdo levantado e dobrado de modo que sua mão fique na frente do peito, e com o braço direito cruzando o corpo para baixo, de modo que os dedos se projetem um pouco além do lado esquerdo. Na *Catasetum callosum*, ambos os braços são mantidos mais baixos e estendidos simetricamente. Na *C. saccatum* o braço esquerdo é curvado e mantido na frente, como em *C. tridentatum*, mas mais abaixo; enquanto o braço direito pende para baixo paralisado, com a mão voltada um pouco para fora. Em todos esses casos, as antenas se demonstram de maneira admirável, quando um inseto visita o labelo e há a injeção do polínia, para que possa ser transportado para a planta feminina”. (tradução própria - DARWIN, 1862:235). Considerando o que foi necessário para Darwin fazer a analogia entre um “homem” e as orquídeas, o autor precisou mover o próprio corpo para descobrir as formas distintas de cada planta. O naturalista pode ser visto encenando um **experimento corporal**: uma reviravolta cinestésica e afetiva carregada, constantemente desvelada no experimento mental (MYERS, 2015b). Darwin mostra a seus leitores como ele estivera mimeticamente enredado com as orquídeas. Disposto a ser movido pela forma vegetal, seus contornos corporais humanos eram descentrados e deslocados no mesmo momento em que reinscrevia os das orquídeas. Similar ao que ocorre com anaenses, quando se aproximam dos movimentos das cobras e os das plantas *se guiando*, através dos movimentos de seus braços. Desta forma, o que pode inicialmente ser visto como uma imposição unilateral de qualidades humanas sobre as plantas, na verdade, à segunda vista pode ser lido como um processo multidirecional que gera desdobramentos no pensamento e na relação.

²⁰⁶ Posso citar também as incursões de Shiratori (2020:243) junto às mulheres Jamamadi. Ao longo de suas descrições, a autora demonstra como as mulheres Jamamadi manejam desejos, afetos e pensamentos em laços de cuidado e predação envolvidos em seus devires-planta. Para Shiratori, as ações são consideradas essenciais para o pleno desenvolvimento do feminino que, ao mesmo instante, fabricam adequadamente os corpos e estabilizam o cosmos.

Terra como interdependentes e relacionais. Após conviver com plantas e quem as manejam nos quintais anaenses, passei também a *conversar* com os exemplares pedidos para serem cultivados por Dona Rosa. Reconheço que esta era uma prática que constantemente fazia com minha avó e mãe quando criança, mas que aos poucos fui perdendo ao longo da fase adulta. Puig de la Bellacasa (2017) demonstra o potencial disruptivo das práticas de **cuidado**, no sentido das práticas necessárias à manutenção dos emaranhados de interdependência mútua. No caso das *conversas* anaenses junto com as plantas, um dos meus processos disruptivos pessoais ocorreu justamente através desse despertar e resgate da minha infância, o que atualmente me fez retomar as conversas com as plantas mesmo fora da *comunidade*.

Ao longo de minha graduação nas Ciências Biológicas, embora tenha observado algumas conversas e partilhas de sentimentos de discentes e docentes com exemplares vegetais, enquanto acompanhava algumas pesquisas voltadas a fitorremediação de áreas degradadas, em laboratórios de fisiologia e morfologia vegetal da Unesp (Campus Litoral Paulista), e no Departamento de Ecologia Terrestre do Instituto de Botânica de São Paulo (agora um dos pilares do Instituto de Pesquisas Ambientais), hoje consigo compreender, a partir de Haraway (2011), que os exemplares utilizados eram, muitas vezes, reconhecidos como atores de pesquisa, que **respondiam** a mundos arruinados, com a preocupação de uma possível reconstituição da biodiversidade. Mesmo assim, eram plantas sempre consideradas descartáveis, encaminhadas para a incineração²⁰⁷. Ou seja, ainda que fossem notados alguns afetos com os atores cultivados, plantas eram estressadas e mortas com o para que biólogos (me incluo aqui) pudessem construir discursos e moldes de como remediar ruínas ocasionadas por lógicas capitalistas agressivas²⁰⁸. Em Anã, mesmo com as atuações de

²⁰⁷ Em um dos experimentos no antigo Instituto de Botânica, cultivávamos tabaco para serem alocados em uma área degradada do polo industrial de Cubatão, região da Baixada Santista, no litoral de São Paulo. Uma das pesquisadoras adorava ver o crescimento de suas folhas no Instituto e, sempre quando ligava o irrigador, conversava elogiando os seus crescimentos. Após crescidos, os tabacos viajavam até o local de análise para serem plantados. O intuito era compreender as quantidades de ozônio que as suas folhas conseguiam capturar do ar (substância causadora de diversas complicações respiratórias). Após alguns meses, as plantas eram coletadas e seguidas para análises laboratoriais. Alguns tabacos ficavam debilitados, outros demonstravam alguma resistência, mas todos continham taxas de ozônio em seus corpos. Ao tomar conhecimento de que iriam ser incinerados, disse para a mesma pesquisadora que gostaria de ficar com um dos exemplares por achar bonito e colocaria em um vaso em casa para não contaminar outras plantas. Era um tabaco que havia resistido e não demonstrava complicações em suas folhas. Queria pelo menos deixar o tabaco viver e morrer por conta própria. A pesquisadora me questionou, dizendo que não servia para mais nada, mas se eu quisesse ficar, não haveria problemas.

²⁰⁸ Mesmo em etnografias focadas nas pesquisas sobre a biodiversidade do bioma da caatinga, em laboratórios de zoologia e ecologia (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia), Cruz (2020) demonstra que biólogos e animais outros-que-humanos são sintonizados e transformados em suas relações de afetos-trabalhos. A autora evoca Despret (2004, 2016) para abordar que a empatia transforma o sujeito empático, mas não capacita o outro com o qual ele se envolve como sujeito, pois, para que este assim se figure, a sua perspectiva precisa ser ativada, e isso só ocorre quando os atores da relação se sintonizam, criando laços que permitem contar histórias e estabelecer vínculos. Vínculos que, nos contextos de Cruz (2020) sobre “espécimes a matar para espécies proteger”, permitiram a

operadores como entidades religiosas e *encantados*, em âmbitos mais simétricos, ao cuidarem e partilharem os seus sentimentos com as plantas, buscando as suas *felicidades*, os habitantes continuamente estão moldando os seus sentimentos de *dependência* e condutas de *respeito* sobre elas e outros seres outros-que-humanos.

Ameaças de produções de ruínas de efeitos antrópicos ou desconhecidos constantemente ocorrem ao longo do Arapiuns e das suas *cabeceiras*, mesmo após as criações da RESEX e da Terra Indígena Maró. Ao longo de um período de verão, por conta da estiagem, chamas foram vistas em um *campo da natureza* próximo de Anã. Anaenses desconheciam se algum *invasor* havia *botado fogo* ou se o fogo pegou por conta própria, com as *juquiras* secas e inflamáveis. Uma das maiores preocupações era a de que as labaredas chegassem em alguma *mata bruta* ou *capoeira*. “Se foi alguém [que botou fogo], é muito *desrespeito*. É um *desrespeito* com as plantas e as pessoas daqui, porque tem muita gente que *depende* delas aqui. Cultiva algumas coisas no quintal e na roça... Vai nessa *mata* aí pegar coisa também... Semente, *pau...*”, fala preocupado Ailson, presidente da comunidade em uma reunião da Associação.

Ainda assim, para além das *conversas*, os cuidados *respeitosos* dos anaenses demandam de outras habilidades e conhecimentos com as plantas a serem introduzidas nos quintais. Se abordei acima que os carirus têm facilidades para *vingar*, há plantas mais difíceis. Isto pode ser ocasionado devido à própria experiência da pessoa com os corpos das plantas a serem introduzidos. Como me explica Dona Rosa:

“Porque chega em um quintal, a pessoa planta e não *vinga* a planta. Não *vinga* porque a planta não *vinga* mesmo ali e porque a pessoa não sabe mexer com ela. Por isso que é bom escutar como as pessoas fizeram para *vingar* nos quintais delas. Mesmo assim, tem planta que não *vinga* mesmo. Porque imagina trazer uma planta de outra região do Brasil para cá... Mesmo as daqui da região, tem que saber também como plantar. Aqui é *terra preta*, de tudo dá... Mesmo que, às vezes, a gente precisa *temperar* de novo. Tem planta que *vinga* em qualquer lugar, mas tem outras que tem que saber como plantar, senão ela não *vinga*. Porque, por exemplo, não adianta plantar bananeira e palmeira onde não tem muita umidade”.

Em diversas oportunidades, o ato de *vingar* de uma planta em um quintal é melhor conhecido quando testado situadamente, diante de determinados fluxos e arranjos ambientais dispostos e emergentes²⁰⁹. Testes que são acompanhados de histórias e experimentações particulares de outros habitantes com os seus quintais.

autora descrever como biólogos (ictiólogos, ecólogos e entomólogos) **tornavam-se com** roedores, peixes, morcegos, abelhas e vespas.

²⁰⁹ Aqui também faço uma referência a minha avó, que também realizava muitos testes em seu quintal para analisar se algumas plantas cresceriam plenamente. Após se mudar da zona rural de Capanema (PA) e passar anos morando na periferia de São Paulo (SP), se mudou para o litoral sul paulista, município de Peruíbe (SP), junto com meu avô. Morando nas proximidades de um dos fragmentos mais conservados de Mata Atlântica do estado, denominado de Juréia, minha avó voltou a cultivar

Vingar ou não: testes e respostas

Dona Odila me conta um episódio infeliz envolvendo alguns cultivares, quando técnicos de um projeto proposto pelo Governo Federal tentaram implementar na *comunidade*. Por decisões precipitadas, determinadas plantas não *vingaram* ao serem cultivadas. Proposta que trouxe prejuízos para muitos anaenses, precisando arcar com as consequências até os dias atuais:

“Em 98, quando o papai faleceu, o Governo Federal colocou que era para os produtores aqui da comunidade, que quisessem crescer, que poderiam fazer um empréstimo... Naquela época eram uns 3 mil reais, hoje acho que seriam uns 10 [mil reais]. Era um empréstimo para um projeto, que dava toda a facilidade para plantar coco, urucum, banana e curauá. O Edivaldo era coco e curauá, o Manduca foi só curauá e urucum, a Lucidalva só foi curauá, a Carmen foi curauá, o Chiquinho era curauá, o Aldaci [filha do Seu Maguito e Dona Rosa] era banana e curauá. O nosso povo não tá acostumado a trabalhar com grande escala. O nosso povo faz uma roça... Vamos dizer, um que faz dois hectares. Planta a maniveira, tira, faz a farinha para comer e vender um pouco. E depois... Tem coco? Tem. No quintal. Dois pés. Um pé, três pés. Curauá? Até tem curauá. Mas, por exemplo, papai plantava curauá pra fazer tudo corda de rede. Então era uma *quadrinha* de vinte, trinta pés. Aí vieram uns técnicos que queriam ganhar em cima disso. Vieram nas *comunidades* e colocaram uma ganância de dinheiro muito grande na cabeça dos *comunitários*, que não estavam acostumados com isso. E aí, como o Governo Federal... Era quem? Era o Fernando Henrique Cardoso... Era, porque depois entrou o Lula. Aí veio, aí os técnicos subiam nas *comunidades*, faziam uma conta extraordinária para uma *quadra*. Aí o *comunitário* ficava muito animado, porque nunca tinha pensado em ganhar tanto dinheiro. *Caboclo* trabalhou a vida inteira e nunca tinha a possibilidade de ganhar tanto. E aí começou o movimento todo, com todas essas facilidades. Aqui da *comunidade* são nove que entraram. Aquele que teve boa vontade, fez empréstimo e pagou. Lucidalva pagou, Francisco pagou, Carmen pagou, Manduca pagou... Eles foram no banco e negociaram. Mas o resto, quando deu com os burros na água, eles pararam. Não foram mais. E o que aconteceu? O nosso solo, para plantar bastante coco onde eles tavam querendo, teria que ser irrigado. Ele precisa de muita água, senão não *vinga* direito. Maniveira, macaxeira *vinga*, porque essas plantas *vingam* fácil e tem muita *marca* que resiste... Mas aqui, nessa parte daqui, para banana, só tem bananeira de fogo, porque não adianta só plantar. Aí foi. Eles plantaram. O Aldaci e o pai dele [Seu Maguito] plantaram banana. Era a coisa mais linda o bananal que ficava. Quase do tamanho de uma roça de maniveira mesmo. Só que ficou só um tempinho. Eles plantaram em dezembro, janeiro... Só que foi suspendendo a chuva no verão. Ficou dois meses e meio, três meses quase sem chover, só as vezes na *força da lua*. As bananeiras caíram tudinho, porque elas gostam de muita água. Aí o curauá... O curauá, ele desenvolvia muito, mas você tem que obedecer a um espaço. Um pé aqui, um metro e meio, um outro lá. Como eles queriam plantar logo tudo, eles plantavam tudo pertinho um do outro. Aí não desenvolveram. Só no Manduca, que ainda plantou no espaço certo, *vingou*. Tirou muito curauá. Urucum, todo mundo planta e dá muito bem nesse solo aqui, mas ninguém estava acostumado com a alta produção. É só no quintal mesmo,

diversas plantas, algumas comuns na Amazônia por conta da sua memória afetiva. Mesmo sendo muito habilidosa e cuidadosa com as suas plantas, às condições climáticas diferentes não propiciavam. Gostava bastante do açaí da palmeira juçara, palmeira típica da Mata Atlântica, mas por muitos anos testou maneiras diferentes de cuidar das suas mudas de açaizeiro do Pará, para que fornecessem quantidades de frutos e sabor. Após diversos testes, mesmo conseguindo fazer algumas das suas mudas paraenses darem frutos, nunca se sentiu muito satisfeita com o sabor da polpa, segundo ela, “muito ferrosa”.

para fazer tempero. Um hectare aqui é 100, 100 por 100. Na teoria, a proposta dos técnicos era muito bonita e, se colocasse em prática, talvez desse certo, mas não tinha instrutor para ficar acompanhando. Aí esse povo daqui se meteu na dívida. Sem falar que um monte de muda comprada pelas pessoas e que eram para ser trazidas pelos técnicos já chegaram atrasadas, quase no final do inverno. A pessoa não iria conseguir começar a pagar a dívida tão cedo, porque não adiantava plantar para o começo do verão. Toda vez que os técnicos vinham na *comunidade*, eles cobravam X de cada um deles, nem saiam do barco. Eu ainda discuti com um, que já até morreu, Eduardo Sena²¹⁰. Porque o projeto funcionava assim: Tem três mil. Mil reais era para fazer a *limpeza*, a *broca*. E tem que contribuir com quem vai ajudar a *brocar* tudo. Mil reais era pra ajudar a comprar as mudas e contribuir com quem vai plantar. E mil reais era pra ficar lá ganhando juro pra suporte, para manutenção daquilo. E os técnicos sabiam de tudo isso, porque eram eles que manejavam as contas deles tudinho. As pessoas daqui não sabiam mexer com banco. Não apenas em Anã, mas em toda a região do baixo Amazonas tem gente com dívida por causa desse projeto”.

Nota-se na história contada por Dona Odila alguns levantamentos dos problemas que fizeram com que as plantas não conseguissem *vingar*. Primeiramente, poderíamos colocar a transição de certos cultivares da escala de um quintal para um roçado, sem instruções adequadas dos técnicos que estavam conduzindo o projeto. Como a senhora aborda, grande parte dos anaenses já conheciam e se envolviam com os exemplares propostos no projeto, no entanto, apenas com poucos números em seus quintais, lado a lado com uma diversidade de plantas. No caso do projeto, a proposta era de que habitantes pudessem fazer culturas em escalas maiores, para que fossem vendidas. Os modelos de cultura e produção de coco, urucum, banana e curauá, aos níveis de um roçado de maniveira, não haviam sido testados localmente, para que fossem analisados se *vingariam*. Caso as plantas *vingassem* nos testes, já serviriam como um aprendizado para os próprios habitantes (participantes do projeto) sobre os modos de manejá-las. Contudo, os técnicos só haviam apresentado a teoria, “facilitado” a compra das mudas e dos serviços de abertura das áreas para o plantio, e apresentado um valor extraordinário de potencial rendimento para cada cultura. Coloco “facilitado” entre aspas, pois tudo foi cobrado e tirado das economias de cada participante, sendo que muitas das mudas chegaram atrasadas, no final do inverno. Me parece que se o projeto prosperasse, com as plantas *vingando* depois de plantadas, provavelmente os técnicos estariam compartilhando os méritos pelo desenvolvimento da proposta, mas como não *vingaram* não quiseram arcar com a culpa, o prejuízo das más instruções dadas aos habitantes e a falta de monitoramento das culturas que começaram a *se guiar*. Segundo Dona Odila, como os técnicos estavam manejando as contas bancárias dos participantes, também

²¹⁰ Realizando algumas consultas, se trata de Eduardo Moura Sena, técnico integrante, por muitos anos, da Comissão Executiva Plano Lavoura Cacaueira (CEPLAC), que faleceu em 2018 por problemas de saúde. Trabalhou em cargos de confiança nos municípios de Rurópolis, Santarém e Placas. Nos últimos anos de sua carreira, chegou ao cargo de Coordenador Regional do Núcleo de Extensão do Médio Amazonas (NUEX/MEAM).

ministravam as cobranças que achavam ser necessárias. As culturas não *vingaram* e as dívidas se acumularam, perdurando até os dias atuais.

Para que certas plantas *vinguem* em determinados moldes, constata-se, com o resultado infeliz desse projeto, que há uma necessidade de conhecimento prévio e situado. Novos arranjos ambientais demandam de novas especificidades práticas. Palmeiras e bananeiras demandam muita umidade para que consigam *vingar*, isto é, consigam brotar, *seguir*, frutificar e se propagar, enquanto *felizes*. Por isso, é comum observá-las nascendo por conta própria próximo às *baixas*. Como já descrito em passagens anteriores, se as *casas de farinha* são construídas nas proximidades de uma *baixa* com igarapé, pois a facilidade de captação de água é um ponto importante na produção de farinha, por consequência, os próprios quintais estão mais próximos desses desníveis. Todavia, devido às instruções inadequadas dos técnicos e a falta de equipamentos de irrigação, anaenses estavam fazendo roças de cocos e bananas aos moldes dos cultivos de maniveira, macaxeira e manicuera. Os exemplares envolvidos no projeto acabaram não *vingando* justamente por não terem suportado à estiagem do verão e, principalmente, à sua *força*.

O termo *vingar* está constantemente atrelado ao ato de plantar. *Vingar* ou não é uma consequência do plantar, por isso a expressão sempre emerge em narrativas atreladas aos vegetais manejados. Há plantas que *vingam* com maior facilidade em diferentes arranjos ambientais, como os carirus, maniveiras, macaxeiras e manicueras. Contudo, há outras que demandam cuidados mais específicos. Fora as mudas de coco e bananeira, com relação aos curauás, mesmo que historicamente já fossem plantados nos quintais anaenses, não há comparação com a quantidade que foi plantada aos moldes de roçado. Sem o espaçamento necessário, grande parte das mudas não *vingou* como deveria. Por uma eventualidade, somente a cultura de Manduca trouxe algum retorno financeiro. Em quintais, embora curauás convivam com outros, o problema de *puxarem* os mesmos nutrientes do *tempero* da terra é muito menor, se comparado a um roçado em que quantidades significativas de exemplares foram plantadas sem muito espaçamento. Mesmo sendo áreas pequenas, a preocupação dos anaenses com outras plantas cultivadas em seus quintais é menor, pois a diversidade vegetal e os poucos exemplares proporcionam que diferentes nutrientes sejam *puxados* por suas raízes e em quantidades menores.

Em outra oportunidade, Dona Odila também me contou a história sobre um habitante de uma comunidade mais acima no Arapiuns, cujo seu cafezal trouxe uma aparência de ter *vingado* no primeiro verão, mas depois não se demonstrou exatamente aquilo que era esperado. Os técnicos tinham conhecimento desse decaimento do rendimento, mas não informaram corretamente o habitante. Além disso, foram oferecidas sacas de adubo químico (também cobradas pelos técnicos) para *temperar* a terra, produtos com os quais

nunca lidou. “Você chegava na casa onde estavam esses projetos, era aquela pilha de saca de ureia e de coisa tudo. E eles [os técnicos] mandavam as pessoas botar de mão cheia no pé das plantas. Nessa época, eu ainda era estudante de técnicas agrícolas, estava aprendendo as coisas, ele [o habitante] veio aqui. Eu cheguei lá e falei: ‘Você matou tudo’”, me descreve a senhora. Acostumado apenas a utilizar restos orgânicos de suas práticas locais para *temperar* a terra, ao lidar com o adubo químico recomendado pelos técnicos, a super dosagem indicada queimou todo o cafezal.

Diante das sequências de experiências e indignações dos habitantes, nota-se que a natureza do projeto era muito deslocada das práticas corriqueiras de cultivo local. Certamente, um dos fatores do projeto não ter sido bem sucedido foi a falta de dedicação dos técnicos em instruir e acompanhar os participantes. Sem falar que alguns estavam somente interessados nas economias dos participantes, cobrando por cada visita e conhecimento fornecido. Em muitas de suas visitas, Dona Odila cansou de reclamar sobre os motivos deles não desembarcarem, somente ficarem em suas embarcações perguntando sobre o estado dos cultivos e pedindo para os habitantes assinarem documentos, que, sem muita transparência, autorizavam as cobranças. Contudo, houve questões de escala, localização, tecnologia e conhecimento que não foram testadas antes de se implantar, de fato, o projeto. Questões que pudessem trazer conhecimentos práticos se os exemplares vegetais *vingariam* aos moldes plantados. Ou, poderíamos ainda afirmar, se as plantas cultivadas pudessem **responder** de maneira esperada, sem que ficassem extremamente *tristes* e/ou morressem generalizadamente.

Haraway (2011:38) recorre a Derrida (2002) para afirmar que a **responsabilidade** nunca é calculável. Os dois autores abordam sobre as relações entre humanos e animais outros-que-humanos, mas podemos facilmente aqui realizar uma ponte para as plantas envolvidas no projeto em Anã. Para Haraway, não há fórmula para uma **resposta**. De maneira mais precisa, **responder** não estaria apenas ligado na capacidade de reagir a um cálculo fixo idealizado para tentar compreender determinadas máquinas, animais outros-que-humanos e plantas. Derrida critica filósofos ocidentais que argumentam e isolam humanos como os únicos detentores de habilidades para **responder**. Nesta lógica, outros seres como animais outros-que-humanos e plantas seriam apenas capazes de **reagir**. Fora os interesses pessoais dos técnicos em Anã e seus dados superestimados fornecidos para iludir alguns participantes, parece-me que houve algo semelhante ao que Haraway e Derrida trazem à tona. A proposta do projeto apresentada tinha como fator esperado a **reação** das plantas aos enquadramentos trazidos pelos técnicos, sem os mesmos compreenderem realmente como elas **responderiam** em âmbito local. O ato de *vingar* de uma planta cultivada demonstra a expectativa de um anaense sobre uma determinada performance vegetal. A

expectativa, assim, desvela a mistura de momentos passados e futuros, pois enquanto demonstra uma experiência já passada pela pessoa com um outro exemplar da mesma planta, também indica uma **resposta** similar almejada ao ser plantada uma nova muda. Por exemplo, retornando aos curauás envolvidos no projeto, ao serem plantados aos moldes de uma roça, anaenses estavam na expectativa que *vingassem* assim como *vingavam* em seus quintais, mas, infelizmente, a **resposta** não foi a esperada.

Como me descreve Odair, desde a experiência mal sucedida com a proposta dos técnicos, os projetos que chegam na comunidade, envolvendo as práticas de cultivo, são “discutidos de baixo para cima”, passando por discussões em reuniões da *Associação* e após demonstrações de que as propostas são realmente executáveis e tragam retornos aos envolvidos. Nos últimos anos, através do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), um novo projeto tem se articulado para ser implementado nas *comunidades* da RESEX, envolvendo as plantas cultivadas nos quintais e roçados. Através de uma nota técnica emitida pelo Ministério Público Federal, ficou definido que, desde 2020, alimentos produzidos por coletivos ditos tradicionais não precisariam passar por exigências sanitárias, desde que nutricionistas locais constatassem que os alimentos chegariam conservados e frescos nas escolas. Assim, governos de âmbitos federal, estadual e municipal foram permitidos de comprar diretamente de produtores considerados tradicionais com uma maior facilidade.

Como as merendas escolares são financiadas pelo PNAE, que garante a qualidade e exige que, pelo menos, 30% desses alimentos venham da agricultura familiar, junto com o ICMBio, a Secretaria Municipal de Educação de Santarém (Semed), a TAPAJÓARA e o Ministério Público do Estado do Pará, oficinas foram promovidas para estruturar, de maneira participativa, como ocorreriam as compras de cultivares frescos (folhas, frutas etc.) e derivados (como a farinha, sucos, polpas etc.)²¹¹ nas *comunidades*. Quando Ailson descreve sobre esse projeto em uma das reuniões em Anã, o presidente da *Associação* já estava esperando por alguns receios, até mesmo pelos endividamentos ocasionados pelo outro projeto:

“Quem quiser participar, é só procurar a gente, que a gente vai entregar uma ficha para preencher. Depois essas fichas vão para o ICMBio. O ICMBio vai passar

²¹¹ A primeira oficina foi realizada em novembro de 2021, com a chamada “I Oficina de Regionalização do PNAE nas Compras da Agricultura Familiar e Sociobiodiversidade”, demonstrando a importância de se regionalizar o processo da alimentação escolar no município de Santarém. A coordenadora do Núcleo de Alimentação Escolar (NAE) da Semed trouxe algumas descrições de como funcionou o contato entre a Secretaria e as comunidades interessadas. Uma série de visitas foram realizadas às comunidades como forma de analisar o potencial agrícola, quais alimentos seriam possíveis de ser cultivados e a sazonalidade da oferta de cada um. A coordenadora finaliza dizendo: “A partir do momento que a Secretaria de Educação tiver esse mapeamento, também chamado diagnóstico de produção, nós vamos saber em quais meses haverá oferta desses alimentos para os alunos, no cardápio” (PORTAL DA PREFEITURA DE SANTARÉM, 2021).

para a prefeitura. Tem muita gente com o pé atrás pensando que não vai dar certo... Como eu falei, é um aprendizado. Aprendizado para todo mundo. E vamos ver esse ano como é que é. Se Deus quiser vai dar certo e vai melhorar a renda da *comunidade* e de outras”.

Embora existam preocupações, um dos fatores importantes desse novo projeto é a figura do Estado, mais como um comprador dos produtos oriundos de quintais e roçados locais, do que como um proponente de técnicas agrícolas a serem implementadas, para que plantas cultivadas possam *se guiar felizes* e, conseqüentemente, *vingar*. Pode-se afirmar que, no caso do projeto anterior, a introdução de uma técnica de natureza diferente, sem testes anteriores, só fez aumentar a imprevisibilidade das **respostas** dos exemplares cultivados.

Como Emperaire e outros pesquisadores abordam (2021:54), se o entorno das *casas de farinha*, em diversos contextos amazônicos, são espaços privilegiados para acompanhar inovações agrícolas, envolvendo afetos e escolhas sobre quais plantas e como serão cultivadas; diria, entre os quintais anaenses, que os atos de determinados vegetais *vingarem* ou não demonstram as suas **respostas** a testes e experiências individuais trocadas entre habitantes. O princípio de testar é constante, o vegetal é testado em um determinado arranjo ambiental (ou seja, em um local no quintal) ao ser plantado, demonstrando se *vingará* ou não através do seu desenvolvimento corporal. É comum escutar expressões de mulheres demonstrando esse caráter de teste, como: “Vou ver se *vinga* lá no meu quintal”; “Vou tentar plantar lá”; “Não prestou plantar ali. Não *vingou*. Vou tentar desse lado do quintal”; “Vou tentar no vaso primeiro, depois eu passo para a terra”. Alguns habitantes me dizem que a própria Dona Sebastiana (capítulo 1), no *tempo dos antigos*, também “tentava plantar muita coisa”, um dos motivos que fazia do seu quintal ser muito diverso – para além, é claro, da presença de *terra preta*. Mesmo, às vezes, não sabendo se realmente uma determinada planta irá *vingar*, após o plantio, as *conversas* com o exemplar são corriqueiras, seguidas de elogios, estímulos para o seu desenvolvimento ou perguntas sobre os motivos de não estarem **respondendo** aquilo que se espera. São relacionamentos que se aludem através de inspirações movidas por uma ética da capacidade de **resposta**, em que questões de diferença entre quem planta e o que é plantado são sempre conjugadas com atenções aos afetos, enredamentos e rupturas; uma ecologia afetiva em que criatividade e curiosidade caracterizam as formas experimentais de vida de todos os tipos de participantes, não apenas os humanos (HUSTAK e MYERS, 2012). Caso *vingue* e seja de interesse, alguns habitantes tentam replicar os procedimentos em seu quintal, para ter novos exemplares *se guiando*.

Através das narrativas locais, demonstra-se que Dona Sebastiana era muito cuidadosa com as plantas de seu quintal, até mesmo pelo fato de que muitas tinham papéis primordiais para a *cura* de determinadas enfermidades. Por conta de sua experiência, continuamente passava instruções de como algumas plantas deveriam ser cultivadas em

quintais alheios, para que também pudessem *vingar*. Atualmente, quando há trocas ou doações locais de mudas ou sementes, existem sempre algumas descrições de como fazer *vingar*, as localidades para cultivar, quando e se há a necessidade de cuidados assíduos. Caso estejam em um dos quintais, anaenses estão sempre mostrando os exemplares *vingados* ou aqueles que não se desenvolveram. Dependendo da muda ou semente, mostram os vasos e as maneiras como fizeram para a planta se desenvolver. São anos de conhecimentos trocados e renovados, lidando com diversas plantas, que fazem as pessoas projetarem alguns lugares nos quintais que sejam interessantes para o plantio. Projetar aqui seria refletir sobre um arranjo ambiental, em suas propiciações e potenciais **respostas** da planta a ser introduzida. Seria mensurar os fluxos emergentes da própria presença do vegetal introduzido frente às outras plantas ali cultivadas.

Assim como Ingold (2000), Gagliano (2015) também recorre à psicologia ecológica de Gibson (2014) para refletir sobre as habilidades perceptuais de plantas e as oportunidades que o ambiente pode oferecer. Se os quintais são formados através de um conjunto de intencionalidades e engajamentos entre seres, as projeções de quem os cuida para fazer determinadas plantas *vingarem* são desenhadas a partir das propiciações vegetais, do **devir-planta (vegetalizações)** de muitas mulheres, ao compreenderem as oportunidades de ação dos vegetais. A concepção de **propiciação** (ou **affordance**) nos remete a pensar em processos que avaliam as múltiplas possibilidades apresentadas à planta, o que contribui para anaenses realizarem certas predições no ambiente, refletir acerca das composições de seus quintais antes mesmo de agir neles. Nessa perspectiva, ao oferecer variadas oportunidades de tomadas de decisão, tanto para a planta como para quem cuida da área, o quintal torna estas possíveis ao invés de ser um mero causador. O ato de *vingar* (ou não) se dá, então, no acoplamento entre as mulheres anaenses e as plantas, e no engajamento com os demais sujeitos presentes.

Normalmente, quando as mudas são passadas a terra, no *chão* do quintal, se dá um espaço de plantio para cada vegetal de no mínimo duas *braças*²¹². Quanto maior o potencial de crescimento da planta introduzida, maior será considerado o raio de espaçamento. Mesmo com a preocupação de re-*temperar* a terra, outro ponto crucial é não acumular plantas que buscam pelos mesmos nutrientes, o que se aproxima de alguns modelos promovidos pela Agroecologia. “Não pode colocar um monte de planta do mesmo tipo perto uma da outra. Só algumas. Se é muita *puxando* o mesmo *tempero*, aí não vinga. Principalmente essas que *puxam* muita coisa da terra. Ingá, curauá, mangueira...”, me descreve Dona Rosa. A maioria

²¹² As *braças*, como unidade de medida de distância ou comprimento, correspondem aos tamanhos dos braços das pessoas que cuidam do quintal. Ou seja, trata-se de uma medida corporal variável de acordo com o porte físico de cada pessoa. Duas braças equivale a distância de dois braços abertos de uma pessoa.

dos exemplares cultivados nos quintais das *colônias* são plantados no começo do inverno, até mesmo porque a chuva propicia a *força* de muitas plantas *se guiar* (capítulo 3).

Ainda cuidando do bem-estar das plantas cultivadas, o quintal da *comunidade* então começa a entrar em pauta. Cuidar é também compreender se certas plantas demandam de manejos assíduos. Há plantas que *vingam* melhores nos quintais da *colônia* (assim como observamos com as bananeiras e as palmeiras), há outras que vingam mais nos quintais da *comunidade*. Existem também aquelas que conseguem vingar nos dois quintais. A fisiologia do vegetal, as ecologias emergentes, a beleza e o afeto são requisitos significativos que moldam as preferências das pessoas em determinados quintais.

Entre quintais: as escolhas entre áreas

“Todo santo dia
Pois todo dia é santo
E eu sou uma árvore bonita
Que precisa ter os teus cuidados

Vem me regar mãe
Vem me regar”
(“Árvore”, composição de Edson Gomes)

Os pés de acerola de Tabaco são muito comentados, assim como a mangueira e o jambeiro de Dona Rosa, o limoeiro de Chiquinho (outro habitante que mora sozinho e cuida do seu próprio quintal), as laranjeiras de Dona Cleusa, o taperebazeiro de Dona Ivaína, o tucumazeiro de Dona Rubenice e as macaxeiras das sobrinhas de Dona Odila. A quantidade e a qualidade dos frutos e tubérculos emergem entre conversas sobre os quintais da *comunidade*, assim como a beleza de suas flores. Na *força de frutificação* de algumas *fruteiras*, crianças competem com primatas, pássaros e pequenos mamíferos que *param* para comer. Certamente, é de interesse das *fruteiras* que se tornem *paragens* de uma gama de sujeitos. Ainda assim, em cima das árvores, vez ou outra, as crianças levam alguns *ralhos* dos adultos, pedindo para deixarem frutos a outras pessoas e animais outros-que-humanos. Se são capazes de atrair, que os frutos das árvores sejam para uma diversidade de sujeitos humanos e outros-que-humanos, não se restringindo somente às crianças. É o que Dona Rosa faz com relação ao seu jambeiro, quando vê muitas delas subindo. A senhora sabe que a árvore é *paragem* de muitos sujeitos não muito bem-vindos aos quintais, como as mucuras, que não negam caçar galinhas que ficam soltas, mas também não permite que os frutos sejam apreciados apenas pelos jovens anaenses.

Pelo fato de atraírem esses diversos sujeitos para os quintais da *comunidade*, nota-se que ao serem consideradas *paragens*, os agenciamentos inteligentes das plantas semeiam histórias para outros arranjos ambientais. Os quintais tornam-se **nichos** atrativos, compostos por diversas *paragens* à medida que as plantas *se guiam*. No caso das *fruteiras* cultivadas,

quando *vingam* plenamente, *se guiando* e produzindo fartos frutos, o potencial de atração é aumentado. Esse tipo de estratégia inteligente ou, poderíamos ainda afirmar, de comportamento vegetal, se aproxima de um dos argumentos de Gagliano (2017), cuja consciência e os sentimentos das plantas não deveriam se fixar em uma centralidade voltada aos circuitos neurais, como ocorre em campos da neurociência focados em humanos e animais outros-que-humanos²¹³: “as plantas nos ajudam a enervar nossa premissa de que a consciência envolve atributos derivados de estruturas físicas específicas, como cérebros e neurônios” (IBIDEM:3)²¹⁴. A autora demonstra uma necessidade de haver mudanças epistemológicas, mesmo ainda tateando quais seriam e deixando em aberto essa questão²¹⁵. Contudo, considera que as formas de análise de comportamento e ecofisiologia deveriam, no mínimo, incluir uma gama mais ampla de seres vivos, para além do reino animal (incluindo aqui os humanos). Os próprios interlocutores laboratoriais de Myers (2015:42), dedicados às Ciências Vegetais, afirmam que “sabem de coisas” atreladas à inteligência das plantas, que ainda não podem publicar, pois seus dados ainda não alcançaram suas intuições, desveladas em suas experimentações diárias, íntimas e intensivas com os exemplares estudados. Enquanto *paragens*, há anos anaenses vêm demonstrando, em seus emaranhados afetivos e cinestésicos, possíveis movimentos epistemológicos de reconhecimento da inteligência das plantas locais. Contudo, reconhecimentos similares só foram levados a sério em anos mais recentes por alguns cientistas e, por isso, às vezes, ainda lhe faltam modelos

²¹³ Vide na própria “Declaração de Cambridge sobre Consciência em Animais não-humanos de 2012”, onde se atribui consciência e sentimentos somente aos organismos que possuem um determinado tipo de sistema nervoso. Declaração redigida cooperativamente por diversos neurocientistas e divulgada na “Francis Crick Memorial Conference 2012: Consciousness in Animals” (LOW et al., 2012). Disponível em: <<https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>> Acessado em: 13/09/2022.

²¹⁴ “Plants help us to unnerve our premise that consciousness entails attributes derived from specific physical structures such as brains and neurons”

²¹⁵ Em seu artigo “The mind of plants: Thinking the unthinkable”, Gagliano (2017) descreve as suas experiências com as ervilhas de jardim comum (*Pisum sativum*, organismo modelo que inspirou a ideia de Mendel de unidades hereditárias e inaugurou o campo da genética), utilizando um labirinto em Y. A autora demonstra que a planta é capaz de aprender formando associações, guiando o seu comportamento de forrageamento e garantindo sua sobrevivência. A capacidade das mudas de antecipar tanto a chegada iminente da luz (“quando”) quanto sua direção (“onde”), com base na presença e posição de um estímulo, demonstra que as plantas são capazes de compreender tanto informações temporais como espaciais e modificar o seu comportamento com flexibilidade. Constatações similares foram observadas por Natasha Myers (2015), em sua série de visitas exploratórias a laboratórios de instituições da costa oeste dos EUA e Canadá, e em Jena, na Alemanha, conversando com pesquisadores sobre como as plantas percebem e dão sentido aos seus mundos. Em um dos laboratórios, a autora se deparou com alguns pesquisadores desenvolvendo um modelo através dos girassóis, de como analisar o que denominam como comportamentos antecipatórios nas plantas. Os girassóis não apenas acompanham o sol durante o dia, mas também se movem ao longo do período noturno, para estarem no lugar certo, saudando a estrela na manhã seguinte.

para analisarem a inteligência das plantas, se desvencilhando de fisiologias humanas ou de animais outros-que-humanos²¹⁶.

Estudos voltados à inteligência das plantas a partir do campo da “neurobiologia vegetal” vêm sendo mobilizados nas últimas décadas (GAGLIANO, ABRAMSON e DEPCZYNSKI, 2018; BALUŠKA e MANCUSO, 2007; TREWAVAS, 2003 e 2005), tanto que em meados dos anos 2000, foi criada a “Sociedade Internacional de Neurobiologia Vegetal” (posteriormente mudada para o nome de “Sociedade do Comportamento e Sinalização Vegetal”, 2009). Este campo das Ciências Vegetais propõe o estudo dos variados fatores que colaboram para vegetais perceberem as alterações no meio e responder a estes estímulos de forma integrada, levando em conta a combinação de componentes moleculares, químicos e elétricos na sinalização intercelular (BRENNER et al., 2006:413). Todavia, para o público em geral, quem trouxe um maior espanto na internet foi o artigo da revista “The New Yorker”, intitulado de “The intelligent plant” e escrito pelo jornalista e divulgador científico Micheal Pollan (2013). Também autor de “The Botany of Desire: A Plant's-Eye View of the World” (2014), Pollan se apoiou em diversos estudos mobilizados por estes autores do campo da “neurobiologia vegetal” para escrever o artigo e o livro. Ao mesmo tempo em que houve um impacto de admiração, o artigo também trouxe diversas críticas. Admiração por estar colocando à tona certas linguagens e categorias voltadas à inteligência das plantas, que eram oficiosas para alguns botânicos. Críticas pelo fato de o acusarem de desenvolver suas descrições através de processos **antropomórficos**, já que plantas não possuem um sistema nervoso como de humanos e animais outros-que-humanos. Em âmbito brasileiro, temos os trabalhos movidos por pesquisadores Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” – ESALQ/USP, inicialmente motivados pelo Professor Ricardo Ferraz de Oliveira em 2009, junto ao “Laboratório de Estresse e Neurofisiologia Vegetal”. Atualmente há outros grupos de pesquisa trabalhando no Brasil, mobilizando os temas da inteligência das plantas e suas sinalizações elétricas.

As estratégias inteligentes de atração das plantas nos quintais anaenses movem os interesses de quem quer coletar algumas mudas. Uma árvore robusta, que consegue fornecer

²¹⁶ Apenas recentemente os principais livros de Fisiologia Vegetal começaram a apresentar ao leitor a ocorrência de sinais elétricos em plantas (TAIZ et al., 2017:712). O conhecimento de tais fatos foi um avanço científico de importantes consequências para as Ciências Vegetais, já que corrigiu uma crença de longa data de que as plantas possuem pouca sensibilidade aos fatores ambientais. Embora não tenham células especializadas em gerar e propagar sinais elétricos como neurônios, as plantas possuem células excitáveis capazes de tais ações (GALLÉ et al., 2015:15; HEDRICH, SALVADOR-RECATALÁ e DREYER, 2016:376). Segundo pesquisadores, a estrutura que mais se aproxima de neurônios em plantas é o floema, um tecido que possui um citoplasma preenchido por eletrólitos e apresenta baixa resistência à propagação de sinais elétricos. Uma via de sinalização do tipo rede neural é formada ao longo do floema, permitindo às plantas passarem informações em longas distâncias, já que esse tecido se estende por todo o corpo vegetal. Um dos motivos levantados pelos quais plantas desenvolveram redes de sinalização elétrica é, muito provavelmente, pela necessidade de terem respostas rápidas a estímulos ambientais e fatores de estresse (GALLÉ et al., 2015:15).

muitos frutos, por exemplo, é interessante de ser transplantada. No quintal de Tabaco, enquanto o habitante observava os seus mamoeiros, monitorando quais estavam bons para coletar (antes que fossem bicados por alguns pássaros) conversava comigo e Mário (sobrinho de Dona Odila). Realizei uma visita, pois Tabaco queria me presentear com metade de uma cabeça de boi, para ser assada na grelha de Seu Maguito e Dona Rosa. Interessado em plantar um novo pé de acerola, pois o seu não estava fornecendo muitos frutos, Mário fala para Tabaco que gostaria de coletar algumas frutas da árvore dele, com o intuito de plantar as sementes. “Pô, acho que sou muito *panema*, porque já plantei uns lá no meu quintal e não dá tanta acerola vermelha e bonita que nem esse seu [pé] aqui”, comenta em tom de brincadeira com Tabaco. Como Mário passa períodos longos *parado* em Santarém, por conta do seu *serviço*, estava interessado em plantar novos pés de acerola em seu quintal na *cidade* e na *colônia* de sua mãe:

Tabaco: “Mas vai querer plantar lá na *colônia*?”

Mário: “Não *vinga* lá?”

Tabaco: “*Vingar, vinga*. Mas, por exemplo, se aqui do meu lado já é *paragem* de porção de passarinho, imagina lá na *colônia*, que a pessoa só vai de vez em quando para fazer farinha [risos]. É melhor plantar ali no quintal dela [mãe de Mário, na *comunidade*]. Que nem aqui. Pé de acerola *vinga* fácil, e esse pé aqui é bom, dá muita fruta. É que nem mamoeiro, onde você coloca a semente, se a terra for boa, *vinga*. Só deixa [o pé de acerola] em um lugar que bate bastante sol, uma parte do dia. Planta em um vasinho e, quando a semente brotar, deixa *se guiar* até criar tamanho. Depois você passa para o quintal, quando tá mais grandinho o pé. Pelo menos os bichos não pisam em cima [se referindo aos cachorros, galinhas e gatos nos quintais]. No verão é só ir regando... Principalmente na *força* [do verão]. É bom jogar lixo, resto de comida e *estrume*, e molhar, quando tiver plantando no quintal... Aí deixa a chuva molhar *com* bastante *força* no inverno, porque aí *apodrece e tempera* a terra enquanto o pé *se guia* no chão”.

As frutas bonitas e vermelhas do pé de acerola de Tabaco não despertam o interesse somente de pássaros, mas atraíram as atenções de Mário, o que o fez *parar* para colher algumas. Uma das preocupações de Tabaco, frente ao quintal a ser plantado o novo pé de acerola, seria com relação aos cuidados. Os risos do habitante demonstram que a pretensão de Mário em plantar no quintal da *colônia* não era uma boa ideia. O exemplar provavelmente não seria observado diariamente e se tornaria uma importante *paragem* para muitos animais outros-que-humanos, oriundos das *capoeiras* e da *mata bruta* do entorno. Dessa forma, o pé de acerola plantado na *colônia* até poderia *vingar*, mas, se o intuito era fornecer mais frutos aos parentes de Mário, não seria muito bem viabilizado.

Os interesses sobre aquilo que se cultivava na *comunidade* e próximo da *casa de farinha* não são estáticos, determinados de uma vez por todas, podem variar de família para família, de quintal para quintal. Cito a admiração de Mário pelo tamanho e a vermelhidão dos frutos, mas há quem *pare* em um determinado pé de acerola pelo fato de ter visto uma bela florada ou possuir frutos menos azedos, estimulando a pessoa a plantar em seu quintal da *comunidade*.

Há outros que *param* interessados nas folhas de um certo pé, por conta do potencial para *curar* algumas enfermidades específicas. Repararam primordialmente em folhas já crescidas com as suas tonalidades vívidas verdes-escuras, quando a planta está *feliz*. Assim sendo, as atrações da planta se espalham ao longo das suas fases de desenvolvimento, se distribuindo para além do processo de frutificação, mesmo que algumas destas atrações não sejam tão favoráveis para seus corpos, como arrancar as suas folhas. São através desses jogos de interesses nos quintais que vão se construindo heranças ecológicas para outras gerações de anaenses e outros sujeitos outros-que-humanos.

Ao serem consideradas *paragens*, as plantas demonstram, mesmo não se deslocando como humanos e animais outros-que-humanos, “aderir completamente àquilo que acontece e ao que as rodeia”, como afirma Coccia (2013:211), em sua filosofia sobre a vida das plantas. Se a vida vegetal é também uma vida repleta de agenciamentos, a concepção de *paragem* pressupõe a atividade de uma mente que se exercita, antes de tudo, naquilo que as suas estruturas corporais podem potencialmente fornecer, *guiando* e atraindo inteligentemente outras mentes para se entrelaçarem com os seus interesses²¹⁷. O pé de acerola de Tabaco o mantém próximo para que possa ser cuidado, se sentir *feliz* e conseguir propagar os seus frutos. Pode-se pensar que a vida vegetativa, desta forma, “corresponderia nem tanto ou não somente uma unidade taxonomicamente distinta e separada das outras, mas um lugar compartilhado” (COCCIA, 2013:212) por aqueles que habitam ou *param* nos quintais e, sobretudo, nos entornos dos corpos de cada planta. A vida vegetativa nos quintais é uma vida **fitomórfica** (ou melhor, de **vegetalizações**), na medida em que anaenses e plantas são mutuamente constituídos através de uma captura recíproca, em arranjos ambientais repletos de interesses, intenções e intimidades. Portanto, ao serem consideradas *paragens*, as plantas dos quintais e roçados passam a ser participantes de constantes **momentos involucionários** (**involuntary momentum**, HUSTAK e MYERS, 2012) – fazendo uma contraposição à um certo movimento **evolutivo** ou **co-evolutivo**²¹⁸ –, uma intensificação de co-envolvimentos

²¹⁷ É importante frisar que a questão sobre a inteligência das plantas não é um tema novo. Darwin, ao seu modo, já vinha levantando algumas discussões em seu último livro de botânica intitulado “La Faculté motrice dans Les plantes” (1882:581) ao afirmar que as raízes poderiam funcionar como um cérebro difuso, semelhante ao cérebro de alguns animais outros-que-humanos, sugerindo a existência de um sistema de processamento e armazenamento de informações em plantas.

²¹⁸ Hustak e Myers (2012) se inspiram na proposta de Lynn Margulis para desenvolverem suas reflexões. Se toda a vida compartilha a mesma ancestralidade, o conceito de que a árvore é a topologia correta deveria ser seriamente desafiado. De acordo com Margulis, citado por Hustak e Myers (2012:96), “uma árvore assume que as linhagens continuem a se ramificar, ramificar e ramificar de um ancestral comum”. Margulis apontou para um trabalho recente que demonstra o “movimento da genética material de um ramo para outro” e insistiu que esse movimento “torna a topologia uma rede, um teia e não mais uma árvore” – tradução própria, a partir de Margulis (2009). Se imagens de árvores representam filogenia, lealdade filial e defesa da linhagem familiar, a teoria **endossimbiótica** de Margulis explica a inovação evolutiva no denso emaranhado de galhos. Para Hustak e Myers (2012:96), se, como o Oxford English Dictionary nos lembra, a **evolução** é um “rolar para fora”, um

afetivos, de maneira **simpoética**. Experiências compartilhadas e sintonias temporais de relações de cuidado, intensificando as atenções já existentes de *co-dependência* e envolvimento mútuos, ao invés de estabelecer expectativas sobre um evento teleológico que mudaria a atividade do que é denominado de **espécies** nas Ciências Biológicas, principalmente.

Alguns interesses anaenses também podem ser transformados ao longo do tempo, intra e intergerações, assim como ocorre em muitos coletivos espalhados pela Amazônia brasileira. Como Emperaire e demais pesquisadores (2021:33) levantam, trata-se de um conjunto dinâmico que pode ser reconfigurado com o passar de períodos e histórias: uma planta pode ser inicialmente atrelada a alimentação, por exemplo, e depois ser também compreendida como importante contra enfermidades, ou vice-versa. Em âmbito local, desde os *tempos dos antigos* são realizadas práticas de extração de *leite* da sucubeira em quintais das *colônias* e na *mata bruta*, para consumos esporádicos com café. Entretanto, o *leite* passou a ser indicado como anti-inflamatório e contra dores estomacais (gastrites e úlceras)²¹⁹, quando alguns *compradores* das *idades* demonstraram interesse em adquirir litros²²⁰, para serem revendidos a algumas empresas de fármacos e feiras. “Diz que *cura* até câncer. Eu não sei se *cura*, mas sei que muita gente que toma com café hoje em dia... Por causa de dor no corpo e quando tá inflamado. Mas ajuda mesmo. Tinha um homem que de primeiro tinha falado que era bom para essas coisas. Mas é bom mesmo”, me descreve Seu Maguito. Muitos anaenses preferem adentrar na *mata bruta* para *pararem* em alguma sucubeira adulta, contudo, quando são plantadas, as mudas passam anos *se guiando* até atingirem os seus ápices. Se dão quantidades expressivas de *leite*, “é porque *vingaram* bem”. As mudas podem ser coletadas na própria *mata bruta* ou trazidas da *cidade* e de outras *comunidades* da região, ao serem adquiridas de *filhos do Arapiuns* ou *Tapajós*. São alocadas principalmente nas *colônias*, por conta de seus tamanhos, já que podem causar alguns transtornos aos quintais da *comunidade*.

tipo de especiação através da divergência na forma de árvores ramificadas, a **invólucção** seria um “rolar, enrolar, girar para dentro”, que reúne seres distintos para inventar novos modos de vida.

²¹⁹ Por experiência pessoal, os primeiros dias de campo são momentos que preciso reorganizar o próprio estômago para voltar a consumir algumas carnes. Fora do campo não tenho esse hábito alimentar, o que me fez, em uma das entradas na *comunidade*, sentir uma leve gastrite. Dona Rosa, ao perceber que estava tateando algumas vezes a altura do estômago, me perguntou o que estava acontecendo. Respondi que era uma leve gastrite, mas momentânea. Mesmo assim, a senhora esquentou leite de sucubeira na água para tomar. Algumas horas depois, a dor havia aliviado de modo significativo. O mesmo notei quando visitei Dona Soledade (anaense) e observei a senhora tomando leite de sucubeira, pois estava com dores estomacais.

²²⁰ Há duas *marcas* de sucubeira, a *branca* e a *preta*, caracterizadas pelas cores das suas cascas. A primeira é a que fornece mais leite, por isso a mais visada, até mesmo para o plantio de algumas mudas. Dependendo do comprador, os leites são comercializados entre 10 e 20 reais o litro.

Ao menos que a pessoa possua uma área considerável de quintal na *comunidade*, árvores de grande porte são evitadas ou plantadas distantes das casas e de pequenos estabelecimentos. Quando um *vento de baixo* chega *com força*, trazendo chuvas e raios, podem trazer riscos às estruturas dessas construções. Dependendo da altura e da localização da árvore, há uma maior propensão de atrair os raios, como ocorre com os paricazeiros, açazeiros, cajazeiros, ipês etc. Acredita-se que o *trovão* se trata de um fogo produzido pela eletricidade, com uma pedra azul no final. Quando atraída por um ponto alto, como uma árvore, tal pedra atinge e fica *parada* no local, criando um buraco, devido ao impacto²²¹. Todavia, a carga de energia acaba por *riscar* (ação de se deslocar do trovão) ao longo do corpo vegetal. Além dos potenciais riscos com altas tensões elétricas, o receio de muitos habitantes é o fato de que o mesmo raio possa retornar para buscar a pedra azul que ficou *parada*, devido ao primeiro impacto. “Diz que ele volta... Ele volta para buscar a pedra. Então tem que ter cuidado para não plantar árvore perto de casa, porque se o raio volta depois... É perigoso!”, Dona Cleusa me descreve com preocupação, já que um tucumazeiro precisou ser extraído próximo da sua casa na *comunidade*.

Quando o quintal é espaçoso, além de fatores estéticos, há questões tecnológicas que movem o plantio de árvores por alguns anaenses. Jambeiros e ipês, quando floridos, são considerados extremamente bonitos, mas também colaboram para *sombrear* alguns espaços, por conta das suas copas. Questão importante principalmente na *força do verão*, como uma forma de suportar o calor, quando membros familiares se reúnem fora de suas cozinhas ao longo do dia, por ser mais fresco. No quintal de Dona Rosa, é a sua enorme mangueira que propicia esse acolhimento, assim como ocorre com o exemplar que dá nome ao bairro Mangueirão na *comunidade* (capítulo 2). A mangueira de Dona Rosa, além de ser famosa pelas suas quantidades de frutos, oportunizando muitas pessoas e animais outros-que-humanos *pararem*, tem um histórico de muita resiliência. Mais de uma década atrás, ao atrair um raio, a *fruteira* ficou muito debilitada e constantemente *triste* por pelo menos quatro anos, mesmo com a senhora cuidando de forma assídua, regando e *temperando* a sua terra. Após algumas *forças de verão* e o calor recaindo sobre a planta, Dona Rosa estava começando a perder as esperanças: “Já tinha feito de tudo para fazer ela voltar [a ficar *feliz*]. Mas depois de umas *forças de verão*, só tinha um *toco* aí. Já estava desistindo. Pensei comigo: ‘Morreu, não tem mais jeito’. Fiquei triste por ela, porque é uma mangueira muito boa. Fica muito bonita quando tá na *força* [de *frutificação*] dela”. Devido a um longo processo de tratamento do seu

²²¹ Tentando descrever o quão potente é o impacto, Aldenira fala sobre um acontecimento marcante na antiga casa de sua irmã, Profa. Adriana. Enquanto um dos filhos de Adriana estava assistindo televisão com uma amiga, um raio conseguiu penetrar pela janela da sala, atingindo uma das paredes. Aldenira me diz: “Esse raio chegou e foi só um buraco na parede da casa. A Adriana saiu correndo para ver como estavam... Os dois cobertos de poeira”.

problema de saúde, Dona Rosa teve que passar mais de um ano em Santarém, precisando deixar a sua mangueira “falecida”. Quando demonstrou melhoras do seu quadro, os enfermeiros instruíram Aldenira (filha) em continuar o tratamento da senhora em casa. Ao retornar para a *comunidade*, Seu Maguito fez uma surpresa para ela. Não havia contado que a mangueira tinha demonstrado alguma recuperação e estava começando a *se guiar* novamente. Ao **ancorar** a sua **memória** na árvore (capítulo 2), Seu Maguito me falou que a mangueira começou a *se guiar* novamente quase no mesmo período em que Dona Rosa começou a se recuperar (Figura 37).



Figura 37 - Embaixo da mangueira, Calú está abrindo palhas de curuá para a manutenção da cobertura da cozinha de Dona Rosa. Detalhe no plano de fundo de alguns curauás plantados pela senhora. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

As quantidades significativas de mangueiras espalhadas pelos quintais da *comunidade* e ao longo das *ruas* são histórias de muitos anos de plantios e propagações próprias, heranças ecológicas, de **nichos** construídos. Quando muitos frutos caem no *chão* dos quintais, *apodrecem* e brotam. Antes da sua história de resiliência, Dona Rosa me conta que a sua mangueira foi adquirida a partir de uma das mudas brotadas no quintal de um parente. Gostava do *adocicado* e da textura não tão *fiapenta* das mangas *rosas* que ali cresciam. Manga *rosa* é uma das *marcas* de mangueira que *se guiam* em quintais anaenses, tendo também como característica a sua coloração rósea, quando os frutos se tornam maduros. *Espada* e *periquito* são outras *marcas*, as duas com as suas denominações atreladas às morfologias de seus frutos: *espada*, uma manga alongada, que se afunila em uma das extremidades; *periquito*, manga de tamanho menor, comparada com as outras duas marcas, cujo seu amadurecimento permeia

pelas colorações que vão do verde para o amarelo, o que traz um efeito visual de ter “um monte de periquito na *fruteira*”. A tia de Dona Rosa indicou alguns procedimentos para fazer a muda de manga *rosa vingar*, como: primeiramente, colocar em um vaso contendo terra bem *temperada*, pois ainda estava pequena, para depois passar ao *chão*, permitindo *se guiar* plenamente, em um local do quintal que ficasse distante de outras plantas. Ao *se guiar para baixo*, as raízes da mangueira e os seus processos de *puxar* nutrientes interferem no bem-estar de outras plantas²²².

Se as presenças de plantas nos quintais, tanto da *comunidade* como da *colônia*, são tomadas de envolvimento preponderantemente de mulheres e sujeitos outros-que-humanos, os procedimentos escutados e discutidos para fazê-las *vingarem* carregam as histórias de outros quintais, ou seja, dos arranjos ambientais, éticos e afetivos dispostos em outros locais. Conhecimentos **parciais** e **situados** que trafegam de quintal para quintal junto com os corpos de cada planta. São os **fitomorfismos** de cada habitante se encontrando, de acordo com as experimentações e os conhecimentos **parciais** atrelados a cada quintal. O processo de *vingar* de uma planta em um novo quintal, trata-se de um novo **devir-planta**, de um **devir-outro vegetal** com novas **conexões parciais**. Como Viveiros de Castro (2015b:184) aborda, “Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraindo-os da relação que os definiam para associá-los através de uma nova ‘conexão parcial’”. À medida que pessoas *param* ao longo do tempo para cuidar de suas plantas nos quintais, histórias são confeccionadas. Estas serão passadas para outras pessoas através das mudas e sementes, quando há o interesse de serem transplantadas em seus quintais. Assim, as sementes e mudas carregam histórias e experiências. Movimento que pode ser observado, tanto na doação de sementes de acerola do pé de Tabaco, como na muda de manga coletada por Dona Rosa. Ao mesmo tempo em que se observa algumas similaridades nas instruções para *vingar* em um novo quintal, é notável particularidades que são carregadas dos seus respectivos quintais antigos.

Como observamos entre as diversas *marcas* escolhidas de maniveira para serem transplantadas (capítulo 3), as suas caracterizações possuem histórias carregadas de roçado para roçado. Contudo, pela facilidade que possuem para se desenvolver e devido à modalidade itinerante de cultivo, não são tão evidentes as discussões sobre como fazer *vingar*, até mesmo porque as escolhas das áreas de roçado já propiciam o crescimento coletivo de maniveiras, macaxeiras e manicueras. As atenções se voltam principalmente para as *marcas* a serem plantadas, promovendo uma diversidade pensada e condizente com as produções

²²² Para uma concepção da diversidade de plantas encontradas nos quintais anaenses, verificar a segunda coluna da Tabela do Anexo 5. As demais colunas serão melhores aprofundadas nos tópicos que aqui se seguem.

dos seus derivados. Decerto, há sempre preocupações com as *filhas* (tubérculos) e as *mães* (*ramas* e *manivas*) que compõem os variados exemplares de maniveiras, manicueras e macaxeiras – principalmente quando caças *param* nas áreas de cultivo ou por ocasião do calor extremo de uma *força de verão* –, mas são, grande parte das vezes, pensadas antes de forma coletiva. “O importante é não perder muito do *manival* para as caças”, como me falou uma vez Dona Reginalva (mãe de Ailson - presidente da comunidade), demonstrando esse olhar que se volta ao coletivo maniveiras. Mesmo quando não são seguidos pelo sufixo *al*, característico para indicar coletivos vegetais, muitas narrativas sobre os roçados expõem os cultivares no plural, como “as maniveiras” ou “as macaxeiras”. Ainda assim, durante as trocas de exemplares de determinadas *marcas* de maniveiras, manicueras e maniveiras entre *donos de roça*, muitos acabam por conhecer os seus históricos, ao tomarem conhecimento dos roçados alheios ou perguntarem em diversas conversas.

Em contrapartida, a modalidade sedentarizada de cultivo, como ocorre nos quintais na *comunidade* e nas *colônias*, parece proporcionar o predomínio das particularizações daqueles exemplares que são cultivados, mesmo que em certos momentos também seja necessário pensar em conjunto, na convivência com outras plantas. Tanto que as próprias *conversas* com os vegetais nos quintais e os diferentes procedimentos escutados, para que novos exemplares introduzidos *vinguem*, demonstram essa preponderância das particularizações²²³. Enquanto ajudava Rosinha a temperar um canteiro do seu quintal na *comunidade*, que seria plantado uma muda de manjerição, lhe pergunto sobre essa gama de possibilidades e histórias carregadas pelas plantas, no momento de colocá-la em uma nova área de cultivo:

“É que é assim... A gente vê como a pessoa plantou no quintal dela, mas também tem que pensar em qual é o melhor quintal para plantar... O lugar para plantar... Tem todas essas coisas. Porque, assim, *tempero*, como esse manjerição, urucum... Eu acabo plantando aqui mesmo, porque eu pego toda hora, né? Mas pode ver que bastante gente planta *tempero* aqui na *comunidade*. É porque cozinha todo dia... E *tempero* tem que ficar regando, né? Não o urucum, porque é uma árvore. Mais os *temperos* dos canteiros. Senão não *resiste*. Principalmente no *verão*. Tem *fruteira* que as pessoas preferem plantar na *comunidade*, porque senão tem muito bicho que come e fica pouco que presta: caju, acerola, mamão, taperebá... Já os açaizeiros, bacaba, buriti tem alguns aqui, mas pessoal já prefere plantar para lá [*colônia*], porque dá para plantar bastante e eles gostam de bastante umidade... O quintal [da *colônia*] fica perto do igarapé, aí *vinga* mais fácil. E tem palmeiras que a fruta tem casca mais grossa. É menos bicho que consegue comer. Coisa que é para a saúde... Tem coisa que a gente planta aqui e tem coisa que a gente planta lá. Tem *capim*, tem *pau* também... Muito *capim* é *remédio*, aí planta mais aqui na *comunidade*. [Após alguns segundos em silêncio, remexendo a terra, ela continua] É claro que a gente já tem algumas ideias de como plantar algumas coisas, por

²²³ Os próprios exemplares de macaxeira e manicuera, quando estão também presentes em quintais, são nítidas as diferenças de abordagens comparadas aos roçados, já que os cuidados passam a ser individualizados. Conversas e manuseios tornam a ser corriqueiros, assim como ocorre com outras plantas nessas áreas.

causa do nosso conhecimento, né? Mas é importante escutar como *vingou*, deu certo de a planta crescer no quintal do vizinho. É isso... A pessoa tem que conhecer um pouco do quintal do vizinho e o quintal que tem”.

Como abordado no capítulo anterior, as caracterizações das *marcas* de maniveiras, manicueras e macaxeiras nos roçados não se desvelam em parâmetros semelhantes àqueles, muitas vezes, traçados em taxonomias científicas, fundamentados em dados morfológicos e anatômicos gerados em estudos de flores, folhas, sementes e embriões de plantas, e classificados com o auxílio de uma lupa em um herbário ou em um laboratório (CARVALHO e FUKUDA, 2006; CAMPOS, 2016:86). As qualificações das *marcas* demonstram se aproximar do que Ingold (2004:219) propõe como **pensamento relacional** (**relational thinking**), ao tratar organismos não como entidades discretas e pré-especificadas, mas como locus particulares de crescimento e desenvolvimento em certos **nichos**. Mesmo havendo diferenças nos predomínios de perspectivas – individuais para quintais e coletivas para roças –, a modalidade sedentarizada de cultivo local (tanto na *comunidade* como na *colônia*) parece promover caracterizações e escolhas de exemplares a serem plantados, que também se diferenciam desses tipos de parametrizações científicas. Histórias e experimentações **parciais** são carregadas de um quintal para outro, no interesse de plantas **responderem** a aquilo que é almejado, mesmo que a pessoa já tenha, a priori, “algumas ideias de como plantar algumas coisas”, como Rosinha afirma. Ou seja, ainda que existam alguns envolvimento anteriores entre a pessoa e determinadas plantas, as histórias e experiências passadas entre quintais as situam em arranjos específicos, o que corrobora para sustentar a concepção de que qualquer espécime pode ser assumido como um sujeito de mudanças e inovações em si e em outros sujeitos (INGOLD, 2004, 2015).

Posso citar como exemplo a relação entre as próprias *marcas* de mangueira e os procedimentos particulares que as fazem *vingar*. Observamos no capítulo anterior como as construções das *marcas* de uma determinada planta no roçado trazem respectivas narrativas peculiares que as caracterizam como tal. São características bases para a identificação daquela *marca*. Todavia, os quintais anaenses demonstram que os exemplares vegetais correspondentes a uma determinada *marca* (como manga *rosa*, *periquita* e *espada*) trazem particularidades ainda maiores, à medida em que as experimentações entre habitantes e plantas ali se desvelam. A *marca* de uma mangueira certamente tem o seu fator de importância para conduzir anaenses a escolher certas mudas que queiram transplantar, mas as histórias particulares de cada exemplar são tão primordiais quanto. Nota-se uma mudança de escala, mas de importância simétrica. Dessa forma, não basta apenas identificar qual *marca* é interessante para ser colocada no quintal e tentar criar laços de afetividade, mas, na escolha do exemplar, também se leva em conta as suas peculiaridades experimentais e de atuação. Não é somente a caracterização como manga *rosa* (pouco *fiapo* e *adocicada*) que faz

a mangueira de Dona Rosa ser almejada, mas também por ser muito resiliente e ficar muito *bonita* quando dá frutos. As mangas *periquito* do quintal da irmã de Dona Odila (mãe de Mário) são, em diversos momentos, lembradas pelos deliciosos mingais de manga produzidos. São mangueiras ainda mais doces do que as de Dona Rosa. Quando a polpa é cozida para a feitura do mingau produz uma experiência adocicada diferenciada. (Figura 38). No caso de Tabaco, embora exista somente uma *marca* de acerola permeando pelos quintais da comunidade, há quem se interesse não somente pela quantidade de frutos emergentes na sua *força*, mas pelos seus próprios tamanhos: “dá bastante, mas são tudo grande. Não é que nem outras árvores daqui. Porque é só dessa *marca* de acerola... Mas tem árvore que dá bastante e a maioria é tudinho pequeno” [comenta Dona Rubenice].



Figura 38 - Sobrinhas de Dona Odila fazendo mingau de manga periquito. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Há outras situações que também podem ser expostas, como retomar a história dos envolvimento de Dona Cleusa com as suas laranjeiras e o ipê da professora Adriana. Atualmente mais velhas, perdendo bastante de sua vitalidade e capacidade de produzir frutos, quando há interesses sobre as suas *fruteiras*, Dona Cleusa sempre relembra dos cuidados de seu pai que as fizeram *vingar* e, com efeito, se tornar *paragem* de diversos anaenses e outros animais outros-que-humanos. Da *marca azeda* (ANEXO 5), mesmo que o azedume seja, às vezes, algo impeditivo para alguns, os históricos de quantidades de frutos de suas laranjeiras, na *força de frutificação*, fazem *parar* muitos olhares. O ipê-roxo plantado pela professora Adriana, que impulsiona muita admiração pela quantidade e a cor de suas flores, traz alguns receios por ter um grande potencial de puxar diversos trovões. Há situações em que algumas

peessoas já preferiram pegar muda de ipê de outros quintais da comunidade, por achar que “mesmo puxando, puxam menos que o daqui”, me descreve a professora. A própria anaense já pensou em cortar o ipê diversas vezes, até mesmo pelo perigo que pode fornecer aos seus filhos em dias chuvosos. Contudo, em todas as oportunidades se arrependeu da ideia, por conta da beleza da árvore e o sombreamento produzido. “Essa árvore não me deixa cortar ela”, comenta Adriana dando risada.

Diante desta importância simétrica dada pelos anaenses para esta diferenciação de escalas, demonstra-se haver uma via de mão dupla, em que um ou alguns exemplares vegetais particulares podem tornar-se uma *marca* nova, de acordo com as suas experiências marcantes com sujeitos humanos e outros-que-humanos. Nota-se que enquanto os processos **involutivos** de anaenses com as plantas se desdobram, através de afetos, cuidados e atenções, há um movimento dinâmico de classificação em que escalas aumentam ou diminuem, sem que este possa ser abrupto e/ou silenciador, indo na contramão do que, ao longo de muitos anos, vem sendo propagado pela Biologia Moderna, como **pensamento populacional** (**population thinking**) (MAYR, 1982:45) – considerado por Ingold (2004:219) como um dos pilares do reducionismo explicativo de diversas vertentes neodarwinistas da **evolução**, desde o estabelecimento da síntese moderna da teoria darwiniana e da genética de populações. Um dos fundamentos é ponderar que as transformações significativas de sujeitos outros-que-humanos deveriam ser entendidas em âmbito populacional. Todavia, partindo desse pressuposto, os numerosos indivíduos que compõem uma população acabam por ser silenciados e homogeneizados, estabilizando as suas atuações e tomando-os, em muitos momentos, de forma deslocada e fragmentada. Ingold discorre que essa maneira de pensar interrompe sistematicamente qualquer tentativa de entender a dinâmica generativa dos arranjos ambientais locais. Sob o **pensamento populacional**, as histórias particulares carregadas pelas plantas entre quintais até são escutadas, mas só consideradas significativas para alguns biólogos neodarwinistas se reproduzidas consecutivamente, com determinados atributos corporais sendo passados para uma quantidade considerável de indivíduos. Diria que há uma assimetria de importância no pensamento, em que somente a escala populacional é considerada como um atributo fundamental para que haja um reconhecimento transformativo, isto é, um processo considerado **evolutivo**. Grande parte do **pensamento populacional** continua fortemente em pauta até os dias atuais, sendo transportado no entendimento da categoria **espécie** como uma forma de generalização para os espécimes que se assemelham através de genótipos e fenótipos, ao longo de gerações²²⁴.

²²⁴ Podemos aqui realizar algumas pontes das descrições de Arruda Campos (2016:86), sobre procedimentos clássicos realizados por taxonomistas sobre os estudos de *Manihot* e outras plantas. Uma espécie avaliada é sempre tida como pertencente a uma população, que em um determinado ambiente, passa por uma história evolutiva, portanto, para uma aplicação taxonômica clássica

A simetria transparecida pelos anaenses demonstra trazer uma lógica instável de intensa criatividade, experimentação e diferença. Uma lógica em que a performance parece se tornar algo primordial. Como Barad (2011) bem mesmo levanta junto com as suas criaturas **queer** (átomos, dinoflagelados e arraías), se a identidade é um processo performativo, em âmbito local, não há como compreender corpos vegetais dispostos nos quintais somente através do seu pertencimento à um determinado grupo de características similares (*marcas*), mas é necessário levar em conta a particularidade de cada exemplar, seus agenciamentos ²²⁵. A compreensão **queer** de Barad parte das discussões sobre performatividade de gênero de Judith Butler (2002), ao explorar a reiteração de indicativos corporais que produzem a identidade de gênero – vestuários e adornos corporais. Porém, para Butler, o aspecto de transformação de gênero não se resume aos aparatos acoplados aos corpos, mas à ontologia da transformação corporal, que pode produzir realidades não apenas visuais, mas corporais. A aparência da pele, a distribuição de cabelo e da gordura corporal, as formas dos genitais e aspectos faciais são alguns dos materiais performativos de identidades de gênero. O salto especulativo de Barad (2011) ocorre quando a autora assume que há uma performatividade **queer** em mundos pós-humanos, a medida em que se nota as constantes produções de diferença entre sujeitos:

“o mundo é composto de objetos individuais com propriedades e limites determinados, o espaço é um dado volume no qual os eventos ocorrem, o tempo é um parâmetro que avança linearmente por conta própria, e os efeitos seguem suas causas. Todas essas suposições têm sido questionadas pela performance queer da natureza: relâmpagos, células receptoras neuronais em arraías, uma forma de vida planta-animal dinoflagelada encontrada em estuários Norte

vegetal, deve-se levar em conta as variações genotípicas e fenotípicas das espécies em relação ao meio e, para isso, é preciso que sejam coletados dados referentes a morfologia e anatomia das plantas bem como informações citológicas, moleculares, ecológicas, biogeográficas, composição química e sistema de cruzamento. Cada conjunto de variação resultará em uma variedade vegetal, porém agrupadas na mesma **espécie**. Isso é explicado, de forma simplificada, pelo fato de os **genes** serem os grandes responsáveis pelas variações consequentes no organismo. De forma geral, esse modelo, caracterizado por filogenias, estaria baseado no que Ingold (2007b) também destacou como **modelo genealógico**. De acordo com o autor considera-se que os organismos são dotados de especificações essenciais para realizarem uma forma de vida particular, independente e antecipadamente de seu crescimento e desenvolvimento em um ambiente, através da doação de atributos (caracteres ou identidade) de seus antecessores. Nesse modelo as linhas que envolvem os ancestrais e os descendentes são transmissores que supostamente passam informação genética (genótipos no caso de sujeitos não-humanos) e cultural (no caso dos humanos), mas não o fluxo da vida.

²²⁵ Ao colocarem em questão a neutralidade de produções científicas, afirmando que há sempre fatores político-sociais envolvidos, Barad (2007) e Haraway (2009a) propuseram uma renovação da própria concepção científica do corpo ocidental. Discussões sobre o pós-humanismo e novos materialismos, além de estarem inseridas no debate sobre natureza e cultura, trazem a concepção de corpos em constantes processos de transformação, se desvencilhando de uma entidade ontologicamente preestabelecida. Corpos que produzem diferenças conforme associações materiais-discursivas, isto é, de acordo com os sujeitos humanos e outros-que-humanos que os afetam e os modificam. Esses debates abordam a realidade da figura pós-humana de **ciborgue** proposto por Haraway e sua presença na contemporaneidade. Figura que consegue abalar as fronteiras e subjetividades humanas, criando novas abordagens para o mapeamento temporal da performatividade corporal, através do esfacelamento do cogito cartesiano.

Americanos, átomos e humanos estão entre as criaturas da natureza cujas práticas, identidades e espécies que não podem ser explicadas dentro de uma ontologia clássica”. (BARAD, 2011:337).

Estas diferenças, performances e particularidades outras-que-humanas podem ser observadas em Anã, quando analisamos as *marcas* de caju locais. O cajueiro *amarelo* (ANEXO 5), com os seus carnosos e adocicados frutos amarelados característicos da *marca*, são comuns na comunidade, mas aquele presente no “quintal de Dona Rosa, o doce da fruta é muito gostoso”. Cajueiros performam em determinados quintais, demonstrando características singulares. Chiquinho, ao visitar a senhora para coletar alguns frutos, ainda complementa: “Mesmo quando a gente faz a mesma receita dela [Dona Rosa], mas com outro cajueiro dessa mesma *marca*, não fica tão bom”. O cajueiro é *paragem* de muitos saúns, que buscam seus frutos e *óleos*²²⁶. Estes últimos localizados abaixo das cascas dos troncos (Figura 39). Já o cajueiro da *marca azeda*, que pode ser localizado próximo à Igreja Paz, seus frutos são muito visados pelos anaenses que querem fazer *vinho de caju*, já que traz um sabor diferente à bebida fermentada.

Compreendo que as simetrias entre escalas, promovidas por laços de afetividades, temporalidades e co-constituições locais parecem ser vigentes em outros coletivos, tanto indígenas como não-indígenas. Como tal planta veio parar ali? Quem a presenteou? Ou, de onde foi coletada? Estas parecem ser algumas das perguntas fundamentais para compreender determinadas performances vegetais. Acerca das agricultoras Wajãpi, Cabral de Oliveira (2016:119) diz: “toda mulher lembra com precisão quem lhe deu a variedade e qual sua procedência”. No semiárido paraibano, Holliver (2021:2444) demonstra que, nos encontros entre agricultores da região de Seridó²²⁷, há sempre oportunidades de despertar interesses e levar algumas plantas para casa. Quando indagados acerca das plantas por eles cultivadas, o autor acabava escutando propriamente a história destas, o que o faz concluir que: “Uma planta está sempre em continuidade com outra coisa estabelecida por uma relação” (IBIDEM:2444).

As histórias singulares carregadas entre áreas de cultivo demonstram preferências de plantios entre os quintais da *colônia* e os da *comunidade*. Algo que pode ser retomado e notado

²²⁶ Se faz aqui uma diferenciação classificatória entre fluidos contidos em corpos vegetais. Enquanto sucubeiras possuem *leite*, os cajueiros contêm *óleo*. Um dos fatores mais citados que traz a disparidade entre *leite* e *óleo* é a própria aparência. Enquanto o *leite* é branco, o *óleo* é escuro, podendo ser preto ou marrom, quando visto contra a luz.

²²⁷ Como bem descreve Holliver (2021:2434), sua etnografia se passa em um contexto de extinção de um território desmantelado. Nos três primeiros quartos do século passado, toda esta região do semiárido paraibano foi uma importante produtora de algodão em regime de monocultura. Ao mesmo tempo em que foram marcadas por condições de trabalho degradantes, as **plantations** foram responsáveis pelos atuais estados de distúrbios da paisagem e os processos de desertificação da região. Hoje, Seridó se entrelaça com o núcleo de desertificação que leva seu nome, o Núcleo de Desertificação do Seridó. O autor acompanhou as famílias de pequenos agricultores que resistiram à derrocada desse modo de produção agrícola deteriorante.

na fala longa de Rosinha, citada neste mesmo tópico (Pág. 267). Como a senhora coloca, *temperos*, pelo fato de muitos serem susceptíveis ao calor e corriqueiramente visitados, são frequentemente colocados nos quintais da *comunidade*. Quando de pequeno porte, são plantados em canteiros – muitas vezes feitos com *gareiras* e canoas em desuso –, para ficarem protegidos de cachorros, galinhas, gatos e, em algumas situações, porcos. Com relação às bananeiras, anaenses preferem plantar em ambos os quintais, tanto na *colônia* como na *comunidade*, já que *vingam* com uma certa facilidade, após “cavar e botar fogo” no buraco a ser plantado. Todavia, diferentemente da *colônia*, na *comunidade*, os cuidados são maiores, pois necessitam ser resguardadas com cercados e telas, e serem umedecidas frequentemente ao longo do verão. Galinhas gostam de bicar as bases das bananeiras a procura de cupins, formigas e outros insetos, prejudicando-as e deixando-as *tristes*. As regadas são importantes, pois, embora os quintais da *comunidade* se localizem próximos às *beiras* do rio, o nível de umidade não se compara ao de quintais na *colônia*.



Figura 39 - Sauim parando em um cajueiro plantado no quintal de Dona Rosa. (Foto: Lucas Lima dos Santos)

“É melhor plantar isso nesse quintal mesmo”: as preferências

Começo expondo um diálogo de Seu Maguito com Dona Rosa. A senhora estava curiosa para saber como estava o quintal da *colônia*. Seu Maguito tinha ficado pouco mais de uma semana sem realizar uma visita na área, por isso a anaense estava ansiosa para saber de algumas transformações:

Dona Rosa: “E aquelas batatas [doces]? *Pegaram?*”

Seu Maguito: “*Vingou. Vinga fácil aquilo. É bom demais. Espelha muito rápido. Hein, Rosa? Mas coloquei longe dos carirus, porque senão ia avançar demais*”.

Dona Rosa: “Ah tá. É melhor mesmo. Se bem que essas *batatas* são tão fortes, que iam expulsar os carirus. Quando elas [as batatas doces] *se guiam* pelo chão, *afofam* a terra de tão fortes... Quando a terra está muito dura, sabe? No tempo da chuva mesmo, uh! Ela aproveita que a água dá uma amolecida na terra e aí que *se guia* mesmo. Mas vai expulsando outras plantas, por isso que não é muito bom plantar perto de muitas outras plantas”.

Seu Maguito: “Mas expulsa mesmo. Hein, Lucas? Mas onde *afofou* a terra, assim, aí com uns 6 meses, tem gente que tira uns 2 quilos de batata. Planta no começo do inverno e 6 meses depois... *Vinga fácil, né? Aquela batata é bem forte e cresce bastante, mesmo se a terra não está muito temperada. Afofa mesmo. O pessoal planta mais na colônia, porque tem espaço para ela ir se espalhando, quando se guia. Principalmente quando a planta está feliz... Quando chove bastante*”.

As histórias vegetais que trafegam e se acumulam de quintais para quintais, do mesmo modo que singularizam cuidados para exemplares *vingarem*, também podem trazer alguns consensos, ao menos com relação às preferências pelo plantio na *colônia* e/ou na *comunidade*. Vide grande parte das *palmeiras*, já citadas em passagens dessa etnografia, que são preferencialmente cultivadas na *colônia*, mesmo que seja notado alguns exemplares na *comunidade*. Se Tabaco trouxe uma recomendação para Mário de plantar o pé de acerola na *comunidade*, Rosinha já expõe que se trata de algo preferencial para muitos, justamente por conta das características do fruto. No Anexo 5, trago algumas dessas preferências lado a lado com as épocas de disponibilidade (terceira e quarta colunas). Em levantamentos realizados junto com diversos anaenses, pode-se demonstrar que, entre os anos de 2019 e 2020, havia uma diversidade de pelo menos 108 plantas cultivadas presentes, *paradas* em quintais da *comunidade* e das *colônias*. Certamente, a tendência é que essa agrobiodiversidade seja ainda maior, vinculada com variadas gerações de anaenses e as heranças das transformações de arranjos ambientais locais. Diante dos variados tipos de relações afetivas dispostos entre plantas e coletivos tradicionais e indígenas, tanto em roçados como em quintais, de acordo com Emperaire (2011:136), tal diversidade promovida por esses envolvimento parece ter se configurado historicamente como formas locais de resguardo da segurança alimentar.

Como uma forma de englobar diferentes coletivos amazônicos, Emperaire (2021:33) tentou catalogar as plantas cultivadas em “quatro grupos principais de **usos**, por vezes entrelaçados: alimentícias, cultivadas pelas suas propriedades químicas (medicinal, cosmética, ictiotóxica, tintorial, psicoativa etc.), físicas (recipientes, fibras etc.) ou ainda imateriais (protetoras, de guarda, estética etc.), o que não impede [segundo a autora] que a grande maioria das plantas, qualquer que seja seu tipo de uso, combine valores materiais e imateriais”. De fato, é um trabalho complexo e de extrema relevância coordenado pela autora, já que une produções interdisciplinares de pesquisadores muito importantes, com intuito de atingir públicos de diferentes áreas das ciências naturais e sociais. Contudo, mesmo com o cuidado de Emperaire para demonstrar que esses grupos não são estáticos, nota-se

que estes foram produzidos pela própria pesquisadora em parceria com outros profissionais. Me parece haver, assim como observamos no tópico anterior, alguns problemas ao se fazer um esforço científico de mudanças de escalas classificatórias. Ao realizar esse exercício, se, por um lado, Emperaire conseguiu atingir diferentes leitores/pesquisadores, por outro, precisou desenraizar muitas dessas plantas catalogadas das suas peculiaridades locais, suas histórias, categorizações e seus interesses, ou, como Puig de la Bellacasa (2017) afirma, **interesses** ou **entre-esses**. A partir de Stengers (1993:108), Puig de la Bellacasa nos lembra que os atos de **cuidar** nos situa **no-entre** (**in-between**, **inter-esse**), não para dividir, mas para nos relacionar (2017:79).

Se fosse trazer para a escala local, não afirmaria que entre os anaenses há uma natureza primordial de **uso** em suas relações com as plantas, mas que interesses (ou **interesses**) são desvelados ao longo das práticas de cultivo locais, diante de partilhas de sentimentos, negociações e co-envolvimentos. Desenvolver catalogações e agrupamentos através de uma concepção de **uso** e sem se valer de categorizações locais, demonstra, na verdade, um processo de objetificação de sujeitos vegetais, estabilizando as suas relações com humanos e as inserindo em uma superficial compreensão antropocêntrica de subalternidade e dominação, regida por uma finalidade. Isto acaba desmanchando toda a diversidade e potencialidade de processos de envolvimento mútuos. Anaenses não *param* em plantas necessariamente para **usá-las**, mas pelos **interesses** emergentes (humanos e outros-que-humanos) enquanto seus corpos vegetais *se guiam* ao serem cuidados. Anaenses se guiam pelas plantas, buscando os melhores locais de plantá-las, o melhor *tempero* da terra, as *marcas* mais admiradas... A minha intenção em fornecer como exemplo o trabalho coordenado por Emperaire é o fato de que há muitos estudos científicos, alguns voltados a Agroecologia e às Etnociências, que corriqueiramente se utilizam destes moldes de catalogação vegetal e agrupamento, como, por exemplo, pode ser observado em estudos etnobotânicos realizados nas proximidades de Anã, em coletivos indígenas e não-indígenas (BRAGA, 2013; CHAVES, 2016; DE OLIVEIRA e BRAGA, 2017; MATOS, 2015; FERREIRA e SABLAYROLLES, 2009; DE OLIVEIRA e QUEIROZ DE SOU, 2020).

A concepção de **uso** como elemento norteador para cientistas, na verdade, demonstra produzir modelos de catalogação e agrupamentos que cortam bruscamente os relacionamentos e processos locais, somente para serem readequados em um sistema de classificação idealizado pelo próprio cientista. Não desvelam os sentidos concretos de certas plantas em um quintal ou qualquer outra área de cultivo. São os tipos de idealização que almejam a confecção de **sistemas globais** de classificação (ou, como alguns biólogos e ecólogos denominam, **frameworks**), mas acabam por colaborar para reproduzir diversas

práticas de **dominação** de vidas humanas e outras-que-humanas²²⁸, corriqueiras em lógicas capitalistas e coloniais na Amazônia, ao se retroalimentarem de reducionismos, silenciamentos e/ou homogeneizações de interesses e histórias (CABRAL DE OLIVEIRA, 2020b). Como defende Haraway (2009b:22), é necessário tomar caminhos sempre “a favor do conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis”. A autora vai contra estas construções de **sistemas globais**, ou melhor, estes procedimentos em que se impõe um único critério epistemológico para as produções científicas, comparando esse reducionismo às trocas do capitalismo. “O que o dinheiro faz no âmbito das trocas do capitalismo, o reducionismo faz nos poderosos âmbitos mentais das ciências globais: finalmente há apenas uma equação” (HARAWAY, 2009b:16).

No Anexo 5, a primeira coluna corresponde a alguns agrupamentos anaenses realizados sobre determinadas plantas cultivadas nos quintais, devido às suas potencialidades comuns. *Temperos e flores* normalmente despertam interesses de serem cultivados nos quintais da *comunidade*, cada *marca* com seus exemplares carregando suas histórias singulares, para serem projetadas em novos quintais e possivelmente *vingarem* (Figura 40). Os *temperos* são todas as plantas com potencial para “dar um sabor” à comida²²⁹. A frequência de cuidados e/ou coleta de algumas de suas partes são um dos pontos que conduzem as escolhas por pequenas áreas de cultivo na comunidade. Além de habitantes *pararem* assiduamente para coletar algumas de suas partes para inserir nos cozimentos²³⁰, dependendo do *tempero*, alguns necessitam de contínua *rega*, outros são susceptíveis à predadores, como formigas e lagartas. O quintal da *comunidade* permite essa proximidade diária, *conversando* e contemplando o estado das plantas, se estão *felizes* ou *tristes*. No caso das *flores*, são caracterizadas principalmente para as plantas de pequeno e médio porte que “dão flores, mas não dão frutos”²³¹. São plantas que conseguem dar *floradas* ao longo do ano, dispostas nos quintais em locais de fácil contemplação de outrem. A *beleza* propiciada pela *felicidade* das *flores* é fundamental para muitas mulheres anaenses. O colorido, diante das diversas tonalidades de

²²⁸ Apesar de toda violência sofrida no encontro colonial, é sempre bom lembrar que a ancestralidade das práticas de cultivo destes vegetais, realizadas atualmente por coletivos ribeirinhos não-indígenas, sugere a existência daquilo que Willian Balée denominou por **indigeneidade das paisagens** (ou paisagens **indigeneizadas**, como colocado no Capítulo 1), segundo o autor: “Indigeneidade é o estado ou qualidade de ser indígena. No meu uso do termo, se refere às maneiras tradicionais de conhecimento do mundo próprias de tradições culturais de pequena escala cujos sujeitos têm sido historicamente os alvos do colonialismo europeu e neo-europeu e, mais recentemente da globalização econômica” (2008:10).

²²⁹ Cebolinha, cheiro-verde, chicória, coentro, jambu, manjerição, pimenta de cheiro, pimenta malagueta, pimenta cumari, pimentão, urucum.

²³⁰ Por exemplo, enquanto da cebolinha, chicória, do cheiro-verde e manjerição são coletados as suas folhas e/ou caules; do urucum, as sementes que são manuseadas.

²³¹ Hortênsia, jasmin, margarida, maria sem vergonha, trombeta e vinagreira ou hibisco.

verde das folhas dos exemplares cultivados na comunidade, é elogiado por demais habitantes, visitantes *filhos do Arapiuns* e, até mesmo, turistas²³².



Figura 40 - Dona Rosa regando e conversando com as suas cebolinhas na comunidade, plantadas em uma canoa antiga suspensa, para que não tenha contato com galinhas, cachorros e gatos. Detalhe (da esquerda para a direita) para o limoeiro, tucumazeiro, bananeira e o paricazeiro no entorno. As juquiras estavam com um tamanho considerável, o que fez Seu Maguito roçar no dia seguinte. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Além disso, as *floradas* eventuais das *fruteiras*, junto com as plantas entendidas como *flores*, são extremamente interessantes para muitos polinizadores. Desfrutam dessa preocupação estética dos anaenses, principalmente as diversas *marcas* de abelha sem-ferrão criadas por diversas famílias, participantes do projeto MELIPOMEL. O apreciar dos néctares das *floradas* determinam a tonalidade do próprio mel futuramente. Dessa forma, a presença abundante de polinizadores é uma demonstração da diversidade e *felicidade* do quintal, de que práticas atenciosas e cuidadosas estão sendo realizadas com maestria, enquanto uma área de cultivo diverso. Em anos mais recentes, por iniciativa dos próprios anaenses, acordos foram firmados em reuniões da *Associação* para que fossem *respeitadas* as convivências diárias com os polinizadores. Roças (mesmo que sejam pequenas, com menos de 0,5 hectare) foram proibidas de serem realizadas próximas da *comunidade*, em *capoeiras* e

²³² Há canteiros de *tempero* na comunidade que são ministrados de forma coletiva, por conta dos atendimentos aos turistas que *param* na Hospedaria Comunitária. Cebolinha, coentro, pimenta de cheiro e chicória são cultivados em canteiros (antigas *gareiras*) no terreno da Escola Municipal, através das atenções assíduas de Odair (filho de Dona Rosa e Seu Maguito). Quando há a necessidade de alguma cozinheira, o anaense é acionado para coletar algumas folhas e encaminhar à Hospedaria. Aos olhares curiosos de alguns turistas, quando os acompanha, Odair sempre se motiva e mostra os *temperos felizes*, regados diariamente nos períodos de estiagem.

mata bruta do entorno. “Agora o pessoal deixa essa *mata bruta* e essas *capoeiras* aqui para os polinizadores, porque antes tinha gente que não queria andar muito e queria fazer roça aqui perto... Mas até voltar ao que era antes é anos, então tava atingindo os polinizadores. Aí também tem as criações hoje em dia, e elas precisam dessas áreas, senão não conseguem fazer tanto mel”, me descreve Diorlei, filho de Rosinha, que possui uma cultura de abelhas em uma *capoeira* margeando a *comunidade*. Certamente, os acordos firmados pela *Associação* têm como interesse a relação entre o bem-estar dos polinizadores e a produtividade de mel das criações, e, para isso, a diversidade e *felicidade* vegetal devem estar sempre caminhando lado a lado.

As *fruteiras* são escolhidas de acordo com a fisiologia, o tamanho e a qualidade dos frutos, se distribuindo entre quintais. Se grande parte das *palmeiras* são dispostas na *colônia*, por conta das suas necessidades por umidade²³³, outras *fruteiras* (de grande, médio e pequeno porte) acabam se distribuindo entre quintais, de acordo com as suas histórias singulares carregadas, a susceptibilidade de predação dos frutos, a facilidade de acesso, o potencial de sombreamento e de *puxar raios*²³⁴. Mesmo assim, quando as *fruteiras* se conjugam com outros agrupamentos, como os *remédios*, nota-se que há predomínios maiores de suas presenças na *comunidade*²³⁵, algo também notado com *capins* (como capim-santo e cidreira) e *raízes* (como a mangarataia), com diversas propriedades para remediar e/ou *curar* enfermidades. Enquanto os *capins* são agrupamentos correspondentes às vegetações herbáceas

²³³ Açaí, bacaba, buriti, coco, curuá, jará, mucajá e tucumã.

²³⁴ Abacate (comunidade e colônia), araçá (comunidade), araçá do mato (colônia), araticum (comunidade/colônia), ata (comunidade), bacuri (comunidade/colônia), banana *cheirosa* (comunidade/colônia), banana *grande* (ou banana chifre de vaca) (comunidade/colônia), banana *prata* (comunidade/colônia), banana *roxa* (comunidade/colônia), banana *sapo* (comunidade/colônia), caju *amarelo* (comunidade), caju *azedo* (comunidade), curauá (comunidade/colônia), ingá cipó (comunidade/colônia), ingá (comunidade/colônia), jambo (comunidade), jurú, mamão, manga *piriquita* (comunidade), manga *espada* (comunidade), manga *rosa* (comunidade), merí (comunidade), muruci (comunidade), pajurá (comunidade/colônia), pitomba (comunidade), tamarindo (comunidade), tomate (comunidade), uxi (comunidade/colônia), acerola (comunidade) e goiaba (comunidade). Referente as diferentes *marcas* de banana ainda não especificadas, podemos descrever: a banana *cheirosa* é denominada por conta do seu cheiro exalado enquanto os seus cachos amadurecem, provocando uma experiência olfativa muito agradável; a banana *grande*, assim como o nome já diz, se dá pelo seu tamanho avantajado, trazendo algumas lembranças sobre os chifres bovinos; a banana *prata*, como alguns já me disseram, são aquelas comuns “na feira da cidade e no mercado” e lembradas mais por suas texturas consistentes; a banana *roxa* tem em sua caracterização a própria coloração da casca, que são arroxeadas; por fim, a banana *sapo* se remete ao seu tamanho, muito menor do que as bananas das outras *marcas*, lembrando o tamanho de um sapo.

²³⁵ Jucá (comunidade/colônia), laranja *azedo* (comunidade), laranja *doce* (comunidade), limão (comunidade), limão *galego* (comunidade), maracujá (comunidade), maracujázinho (comunidade), taperebá (comunidade) e graviola (comunidade/colônia). Fora as *marcas* de laranja, que já foram especificadas ao longo do capítulo, temos aqui diferentes *marcas* de limão e maracujá: enquanto o limão se trata do fruto verde extremamente azedo, o *galego* é de cor amarelada, com um azedume muito mais ameno; já o maracujá e o maracujázinho se diferenciam por conta do tamanho, como já se remetem os nomes.

consumíveis²³⁶, as *raízes* são os grupos de tubérculos. Como vimos no capítulo 3, quando estas últimas possuem quantidades de amido em sua *massa* (parte interna do tubérculo) podem ser caracterizadas ainda como *batatas*²³⁷, normalmente distribuídas entre os quintais das colônias e da comunidade por *vingarem* facilmente.

Da mesma forma que se pode encontrar batatas-doces e carás convivendo com manicueiras e macaxeiras, em lugares dos quintais da *colônia* que possam *se guiar* e se espalhar com grande liberdade; também há de se notar alguns exemplares nos quintais da *comunidade*, convivendo com mangarataias em canteiros ou ao *chão*, protegidos com cercados e telas. As batatas-doces ainda, por conta da sua força ao *se guiarem* para baixo, são utilizadas para *afofar* (ou *turfar*) áreas de *terra preta*, que estão muito compactadas. Após a colheita dos tubérculos, com a área de terra já *afogada*, está pronta para ser re-*temperada* e/ou receber outras plantas. Para *vingarem*, Dona Cleusa sempre recomenda para as pessoas que estejam interessadas em levar alguma muda dos seus exemplares de carás *espinho*, *preto* ou *roxo*, que a terra seja *afogada* com a enxada ou por plantas pretéritas, como a batata-doce. Não há como comparar a força de *se guiar* para *baixo* dos carás com a das batatas-doces.

Outras plantas de pequeno e médio porte de potencialidades correspondentes (quase que exclusivamente) ao agrupamento dos *remédios* são predominantemente cultivadas na comunidade²³⁸, não somente por conta do tamanho, mas pela facilidade em *parar* em algum exemplar, caso haja a necessidade. Em contrapartida, os *paus* que se conjugam também como *remédios* se distribuem nos dois tipos de quintais²³⁹. A distribuição dos *paus* se dá pela preocupação que se tem com qualquer exemplar vegetal de grande porte nos quintais da *comunidade*. Foi o que ocorreu no quintal de Dona Rubenice, quando um *vento de cima* emergiu, seguido de um *vento de baixo* e uma chuva muito *grossa*. Havia uma tapiriqueira em seu quintal que, ao cair, atingiu o seu galinheiro. Destruiu um dos lados, fazendo com o que as suas galinhas fugissem. Mesmo que sejam de interesse madeireiros, os *paus* que também são agrupados como *remédios* são evitados de corte, sendo a atividade focada principalmente naqueles de consideração somente tecnológica, voltados para a construção

²³⁶ Neste grupo também está o curumim ou pussanga. Capim muito utilizado no processo de produção do tarubá, bebida fermentada a base de mandioca, como descrito na nota 24.

²³⁷ Batata-doce, cará-*areia*, cará-*roxo*, cará-*espinho*, cará-*preto*, macaxeira e manicuera. As *marcas* de cará são diversificadas através de sua textura, morfologia e cores: o cará-*preto* se denomina devido à coloração escura da casca do tubérculo; o cará-*espinho* tem como característica o seu caule repleto de *espinho*; o cará-*roxo* tem a sua *massa* arroxeadas; o cará *areia* tem em sua característica a casca marrom clara e a massa branca.

²³⁸ Alfavaca (comunidade), algodão roxo (comunidade/colônia), arruda (comunidade), babosa (comunidade), boldo (comunidade), boldão (comunidade), capitiú (comunidade/colônia), comigo ninguém pode (comunidade) e espada de são jorge (comunidade). Uma das principais diferenças entre as *marcas boldo* e *boldão* é o tamanho de suas folhas.

²³⁹ Sucubá branca (colônia), andiroba (colônia), caruara (colônia), cumaru (colônia), jatobá (comunidade/colônia), paricá da praia (comunidade) e tapiririca (comunidade/colônia).

civil, de embarcações e benfeitorias locais²⁴⁰. Existindo a necessidade de executar um projeto considerado grande, como ocorreu em 2019, com a construção de um galpão novo para a Igreja da Paz, os habitantes recorrem aos *paus* deixados separados nos roçados ou adentram nas *matas brutas* e *capoeiras* para derrubar, já que demandará de uma quantidade muito maior de madeira. Como muitas das histórias afetivas locais são **ancoradas** (ALENCAR, 2007 e 2014; WOORTMANN, 1998) nas transformações longevas e corporais de anaenses e *paus* (capítulo 2), alguns desses indivíduos arbóreos (principalmente aqueles contendo *âmago*) são deixados carinhosamente de pé.

Enquanto os *grãos* correspondem ao grupo de plantas em que suas sementes são consumidas quase que diariamente²⁴¹, os *legumes* se remetem às plantas que são interessantes de ser cozinhadas (principalmente refogadas)²⁴². Mesmo assim, há sempre algumas indeterminações com relação ao grupo de *legumes*, como ocorre com os carirus. Para alguns, a planta poderia ser considerada *legume*, já que normalmente as suas folhas são consumidas quentes ao serem adicionadas no cozimento do tacacá e em caldeiradas, mas divide muitas opiniões. O fato de conseguirem disciplinar os *avanços* das *juquiras*, deixando os quintais *bonitos* com as suas flores, alimenta essa indeterminação. Os *legumes* são distribuídos pelos quintais de acordo com as suas performances, ao *se guiarem*, e a necessidade de assíduos cuidados. Maxixes e jerimuns *vingam* facilmente. Enquanto os primeiros são vistos mais na *comunidade*, os segundos se distribuem. Na *comunidade* se localizam dentro de canteiros ou em pequenas áreas protegidas com tela ou cerca. Como ocupam bastante espaço, os jerimuns também podem ser vistos nas *colônias*, deixados *se guiando* livremente e manuseados somente quando estão nas proximidades de outra planta. Quanto aos *grãos*, são dispostos significativamente nos quintais da *colônia* ou compartilhando algum espaço com maniveiras, macaxeiras e manicueras nos roçados. São plantas em que o enfoque se dá pela presença de mais de um exemplar, para “render bastante”, ou seja, apenas um exemplar de cada planta caracterizada como *grão* rende poucas quantidades para consumos familiares. Com isso, grande parte dos exemplares de grãos estão dispostos nos espaços das *colônias*, se comparados com quantidades nos quintais da *comunidade*.

Aos olhos de alguns pesquisadores, muitas das plantas que *se guiam* nos quintais de Anã (ANEXO 5) estariam agrupadas no que se denominam como **plantas alimentícias não-convencionais (PANC)** (KINUPP e LORENZI, 2014; KINUPP, 2007), expressão comum em estudos agroecológicos – por vezes, também na etnobotânica. Embora reconheça os

²⁴⁰ Bambu (comunidade/colônia), ipê-amarelo (comunidade/colônia), ipê-rosa (comunidade/colônia), itaúba (comunidade/colônia), jacarandá (comunidade/colônia) e jarana (colônia).

²⁴¹ Café (colônia), feijão (colônia), milho (comunidade/colônia).

²⁴² Jerimum (comunidade/colônia) e maxixe (comunidade).

esforços desses pesquisadores em trazer à tona muitas plantas negligenciadas por hábitos alimentares hegemônicos e colonizadores, impostos pelo Estado e por lógicas capitalistas, que focam em modalidades sedentarizadas de grandes monoculturas²⁴³; em contrapartida o termo **não-convencional** traz consigo as armadilhas de relativizar e reduzir os conhecimentos de muitos coletivos indígenas e não-indígenas (tradicionais, quilombolas etc.), que há diversas gerações se alimentam e vêm se co-constituindo com diversas destas plantas. Isto é, em âmbito local, seria adotar de antemão um ar colonizador, etnocêntrico e de assimetrias de conhecimentos e performances alimentares sobre os co-envolvimentos entre anaenses e vegetais, considerando-os, em sua maioria, como processos **não-convencionais**.

Antes de virar um termo canônico em várias áreas do conhecimento científico e gastronômico, a partir do livro “Plantas Alimentícias não Convencionais - PANC no Brasil” (KINUPP e LORENZI, 2014), **Plantas Alimentícias Não-convencionais** já havia sido alcunhado pelo próprio Kinupp (2007) em sua tese de doutorado, ao analisar as plantas da região metropolitana de Porto Alegre e fazer uma comparação entre aquelas encontradas nos mercados e as que são denominadas **mato**, **daninhas** e **invasoras**. Assim, o autor fez uma catalogação e produziu um agrupamento de plantas de potencialidade **alimentícia**, mas que **não são convencionais** nas performances alimentares de pessoas da região do seu estudo. **PANC**, posteriormente, passou a ser usado e divulgado em 2008, através do documentário coordenado pela nutricionista Irany Artech (COLETIVO CATARSE, 2012), voltado também à região de Porto Alegre. O problema é o movimento generalizante propagado no livro de Kinupp e Lorenzi, ao contemplarem populações tradicionais e indígenas. De fato, é extremamente importante discutir a promoção da soberania alimentar atrelado à sociobiodiversidade, principalmente diante das temporalidades das produções de ruínas atuais (TSING, 2015), por conta de lógicas capitalistas produtoras de latifúndios; mas o problema é em como trazer essas questões sem, de fato, generalizar e cair em uma armadilha de exotizar performances alimentares e, por conseguinte, conhecimentos locais como **não-convencionais**²⁴⁴, incomuns, atípicos.

²⁴³ Como os autores apontam (KINUPP e LORENZI, 2014), muitas dessas plantas negligenciadas acabam por ser denominadas de **mato**, **daninhas**, **invasoras** e, até mesmo, **nocivas**. Para os autores, muitas podem emergir espontaneamente em áreas de produção agrícola comercial de larga escala, podendo ser consideradas causadoras de **competição** com os exemplares cultivados. Para Kinupp e Lorenzi (2014:13), **PANC** são plantas que não estão disponíveis em produção de grande escala e comercialização e possuem uma ou mais partes comestíveis, tais como raízes tuberosas, bulbos, rizomas, talos, folhas, brotos, flores, frutos e sementes. Ou ainda látex, resina e goma, quando são indiretamente utilizadas para obtenção de óleo e gorduras alimentícias.

²⁴⁴ No próprio documentário coordenado pela nutricionista Irany Artech (COLETIVO CATARSE, 2012), ao longo das oficinas dadas por , há alguns comentários de pessoas integrantes de assentamentos do Movimento Sem Terra (MST) e de outros agricultores familiares, onde muitas das plantas apresentadas como **não-convencionais** são comuns para elas. Muitas das plantas citadas por Kinupp e Lorenzi (2014) também eram comuns em muitas das performances alimentares de meus avós e minha mãe, quando moravam no distrito rural de Tauari, município de Capanema (PA).

Em anos mais recentes, em um estudo agroecológico e etnobotânico realizado através de entrevistas na RESEX Tapajós-Arapiuns (3 comunidades, Enseada do Amorim, Surucua e Parauá, todas nas *beiras* do Tapajós), Chaves (2016) realizou uma vasta catalogação vegetal considerando muitos exemplares como **PANC**. Tomando como apoio as reflexões de Lorenzi e Kinupp (2014), a autora define que as **PANC** seriam “aquelas que possuem uma ou mais partes com importância alimentar, mesmo que atualmente em desuso pela maior parte da população”. Contudo, em suas entrevistas, não há abertura para saber o que os seus interlocutores acham dos seus hábitos alimentares ser considerados como **não-convencionais**.

Assim como discorro mais acima sobre a categoria **uso**, entendo que não daria para se realizar um movimento tão simples, de cortar as relações de plantas com sujeitos humanos e outros-que-humanos locais, para incluí-las em agrupamentos idealizados por cientistas, que tomam por base uma única perspectiva. Somente incluir diversas plantas participantes dos hábitos alimentares de coletivos habitantes de Unidades de Conservação, Terras Indígenas e Quilombos em agrupamentos caracterizados como **não-convencionais**, com base no que é regido por homogeneizações capitalistas e políticas do Estado, pode cair em uma problemática equação: o **tradicional** (e outros coletivos locais) pode(m) ser considerado(s) **não-convencional(is)**²⁴⁵. Fico me perguntando qual seria a opinião de muitos dos detentores dos conhecimentos ditos tradicionais, denominados por Kinupp e Lorenzi, ao serem considerados **não-convencionais**. Posso responder que entre os anaenses, provavelmente, haveriam muitos mal-entendidos.

Ao criticar os reducionismos e relativismos consequentes de generalizações, produções de **sistemas globais** e imposições de critérios epistemológicos únicos, Haraway (2009) trabalha com a noção de **tradução**. Utiliza-se da metáfora da fotografia para explicar o conceito. Esta é uma visão parcial mediada pela tecnologia, que consiste na **tradução** desta visão para outras. Assim, uma fotografia não deve buscar ser a representação universal do mundo e sim a **tradução** de uma visão **localizada**, de um **saber localizado**, situado. “Não há maneira de ‘estar’ simultaneamente em todas, ou inteiramente em uma, das posições

²⁴⁵ Basta observarmos as retóricas do atual Presidente da República Jair Bolsonaro (representante da extrema-direita conservadora) com relação às minorias, para sabermos o quanto esta equação pode ser prejudicial. Enquanto o Presidente faz uma defesa árdua do que ele acredita que seja de senso comum da maioria (**convencional**), as minorias (**não-convencionais**) são violentamente combatidas. O discurso de “integração” dos indígenas também pode ser citado como exemplo. Tão propagado na ditadura militar, a concepção de “integração” é extremamente evidente nas falas do atual Presidente, expondo o seu caráter racista, etnocêntrico e a sua admiração pela militarização dos órgãos do Estado. A perspectiva “integralista” apenas consolida o seu caminho contrário à Constituição de 1988, legislação que havia rompido profundamente com essa concepção. A ideia etnocêntrica de “integração”, na verdade, trata-se de uma defesa e tentativa do atual Presidente em realizar uma inserção forçada de povos indígenas a um modelo de desenvolvimento pautado pela exaustão de sujeitos humanos e outros-que-humanos.

privilegiadas (subjugadas). A procura por uma tal posição ‘inteira’ e total é a procura pelo objeto perfeito, fetichizado, da história oposicional” (HARAWAY, 2009:27). Afirmar a existência de uma única verdade tem o mesmo impacto que afirmar que tudo vale, pois ambos impedem a crítica. Os próprios Kinupp e Lorenzi (2014:16) reconhecem que o termo **PANC** tem “suas fraquezas e suas falhas”, pois aquilo que pode ser considerado **não-convencional** por uns, pode ser **convencional** por outros. Todavia, diante desse problema, eles tentam usar da estratégia de primeiro descrever o que seria o **convencional**: “tudo que a grande maioria das pessoas já ouviu falar, conhece ou pelo menos sabe dizer o nome e dispensa ter de mostrar fotos ou plantas” (IBIDEM:16). Com isso, tiram a vaga conclusão de que **PANC**’s são “todos os alimentos ou plantas que demandam grandes explicações do que é, seus nomes, formas de consumo e preparo e ainda ter de mostrar fotos para as pessoas poderem ter alguma ideia do que seja”. Seguindo as críticas de Haraway (2009), diante desta descrição dos autores sobre o tipo de agrupamento vegetal que desenvolveram, pode-se tirar uma conclusão paradoxal de que: tudo pode ser **PANC**, mas nem tudo é **PANC**; tudo pode ser **convencional**, mas nem tudo é **convencional**. Essa dicotomia entre universalismo/relativismo é justamente um dos pontos que a autora propõe como necessidade de rompimento.

Quando Haraway (2009) discorre sobre **localizar o saber**, não se trata de afirmar que existem várias perspectivas e que todas devem ser aceitas. Significa reconhecer que os conhecimentos são produzidos através de **conexões parciais** e, ao invés de se buscar leis universais e explicações **globais**, coletivos tradicionais e científicos deveriam caminhar através dos processos de **tradução** sem que haja sobreposições de matrizes de conhecimento. Assim, a autora tenta traçar um caminho alternativo para sair dos relativismos e seguir para as performances relacionais. As **conexões parciais** dispostas entre quintais anaenses e as histórias carregadas por exemplares vegetais parecem exatamente demonstrar essas noções de **tradução**, o que acaba se refletindo nas *marcas* vegetais e, até mesmo, nos agrupamentos maiores – como *legumes, fruteiras, raízes, remédios, paus e grãos* –, onde os habitantes *conversam* e **vegetalizam** corpos detectando propriedades comuns entre plantas. Experimentações distribuídas entre diversos sujeitos, as traduções e comparações também fazem parte de muitas epistemologias científicas para analisar e caracterizar plantas, mas o problema é tentar, através de **conexões parciais** criar arranjos **globais**, que sobrepõem performances de produção de conhecimento tradicionais e indígenas.

De acordo com teorias feministas da performatividade, as performances promovem fricções **ontoepestêmicas**²⁴⁶ (BARAD, 2017): humanos, como produtores de conhecimento,

²⁴⁶ Segundo Barad (2007:408), **ontoepestemologia** é o estudo do entrelaçamento de práticas de saberes no ser. De acordo com a autora, a **ontoepestemologia** é provavelmente um caminho mais profícuo

são todos corporeidades geo-históricas situadas. Assim também são todas as formas de conhecimento que produzimos, sempre parciais, geo-localizadas e dentro das limitações que nossos corpos nos permitem apreender. Barad (2007) propõe “uma ética do mundo” que parte de um modelo relacional, situado e corporificado de (inter)subjetividade, e que revela como a ética, o ser e o saber não podem mais ser separados. Alguns autores que realizam questionamentos sobre a categoria **PANC** levantam: “É uma PANC para quem?” (RANIERI et al., 2017). Refletindo sobre essas contradições, Ranieri (2021:24) ainda traz: “Não-convencional para o grande mercado? Não-convencional para a agroindústria? Não-convencional para certas urbanidades?” Em uma conversa com a professora anaense Marlene, sobre a variedade de alimentos que os alunos da escola municipal têm acesso em seus intervalos para *merendar*, pergunto, somente por curiosidade, se as crianças comiam plantas que normalmente eram vendidas em mercados de Santarém, como alface e couve. Como já esperado, ela me responde negativamente, já que tinham o costume de comer mais daquelas *marcas* de vegetais que eram cultivados por agricultores ao longo do Arapiuns, Tapajós e Amazonas. Vimos em tópicos anteriores que, através das atuações do ICMBio, a Secretaria Municipal de Educação de Santarém (Semed), a TAPAJOARA e o Ministério Público do Estado do Pará, há um estímulo para que as próprias áreas de cultivo das comunidades sejam umas das principais fornecedoras de alimentos para as escolas. Em outra oportunidade, quando vejo Dona Odila trazendo alguns *legumes* e outros exemplares vegetais de Santarém para serem servidos na Hospedaria, a senhora me informa que alguns turistas não estão habituados com algumas iguarias locais. Ela estava recebendo um grupo de turistas oriundo do estado de São Paulo: “Tem um pessoal que estranha [ao se referir às experiências com alguns turistas]”.

Para tentar sair da contradição entre o que seria **convencional** ou **não**, Ranieri (2021:24) recorre ao termo **Neglected and Underutilized Species (NUS)**, que o traduz como **Plantas Alimentícias Negligenciadas ou Subutilizadas (PANS)** ou **Especies Olvidadas y Subutilizadas (EOS)**. Para o autor, **negligenciadas** se dão justamente pelo fato de serem cultivadas e consumidas somente em algumas localidades, mas que poderiam ter um

para pensar sobre os entendimentos que são necessários para admitirmos como **intra-ações** específicas chegam à matéria/importam. A separação entre epistemologia e ontologia seria o efeito de uma metafísica que pressupõe uma separação intrínseca entre o humano e o não-humano, o sujeito e o objeto, a mente e o corpo, a matéria e o discurso. Inspirada em Jacques Derrida, Emmanuel Levinas e na tradição de estudos científicos feministas (como os de Donna Haraway), Barad propõe a concepção materialista feminista do realismo agencial, que enfatiza a necessidade de uma produção de conhecimento justa e responsável, e a concepção de que não se pode deixar de se envolver eticamente com o mundo. De acordo com a concepção do realismo agencial, o universo compreende fenômenos que são as inseparabilidades ontológicas das agências **intra-atuantes**. **Intra-ação** é um neologismo introduzido por Barad (2007), que sinaliza um importante desafio para a metafísica individualista. A concepção central é que o que pesquisamos está entrelaçado à maneira como pesquisamos.

potencial de acesso muito maior²⁴⁷. Mesmo assim, o autor parece não sair, de fato, da questão voltada ao **convencional**, já que toma como referência as mesmas bases que foram utilizadas para a construção da categoria **PANC. Negligenciadas** ou **subutilizadas** parecem também formular um tipo de relativismo. Se fosse para propor alguma abordagem, mesmo não sendo muito adepto desse esforço e podendo estar sujeito à uma série de críticas (completamente dignas), com relação aos coletivos considerados tradicionais, sugeriria que as plantas envolvidas em suas performances alimentares, oriundas de suas práticas de cultivo, pudessem ser denominadas de **Plantas Alimentícias Associadas à Sociobiodiversidade Local**, pois se tomaria como base sujeitos humanos e outros-que-humanos participantes de certas ecologias políticas locais. Assim, sairíamos do relativismo – do produto de uma ótica anterior e idealizada – sobre o que possa ser considerado **convencional** ou **não**. Proponho com essa expressão **situar, localizar** as plantas e os seus potenciais agrupamentos, de acordo com os arranjos ambientais que participam e as performances alimentares dos habitantes de cada coletivo. Partindo da sociobiodiversidade local, consegue-se compreender os processos transformativos éticos e as **considerações** dadas para certas plantas, tanto pelo Estado como por lógicas capitalistas, ao trafegarem entre escalas (local, regional, nacional etc.)²⁴⁸.

Retornando aos quintais espalhados pela *comunidade* de Anã e as *colônias*, se a modalidade sedentarizada de cultivo demanda de preocupações constantes com o *tempero* da terra, a busca por recompô-lo constrói malhas de relações sazonais, que vão para outros âmbitos do Arapiuns e se aproximam das *várzeas* do Amazonas. Elementos considerados dejetos (*estrumes, excrementos, merdas, bostas* ou *cocos*), que podem ocasionar determinados ascos em algumas pessoas sem muitos engajamentos, são de extrema importância para que plantas cultivadas *se guiem*. Como compostos confeccionados pelos tratos digestivos de muitos animais outros-que-humanos, as fezes conseguem unir ambientes, substâncias e sujeitos, participando dos processos de *apodrecimento* formadores das *terras pretas*, descritos no capítulo 1.

²⁴⁷ Embora utilizem corriqueiramente **PANC** para tentarem justificar a categoria, Kinupp e Lorenzi (2014:15) também se utilizam de expressões como **negligenciadas** ou **subutilizadas** em algumas passagens dos seus trabalhos de catalogação.

²⁴⁸ A **consideração** é parte importante do argumento de Barad (2020:341), já que se trata de um compromisso **ético-onto-epistemológico** em entender como diferentes cortes pesam nas relações reiterativas da mundificação. A autora oferece uma interrogação muito necessária sobre **considerar**, levar em **consideração** e **considerabilidade** que não é derivada de uma noção fixa de identidade ou mesmo de um intervalo ou origem fixa. **Considerar** – levar em conta o que se materializa e o que é excluído da materialização – não pode ser um cálculo direto, já que não pode ser baseado em uma existência pressuposta de entidades individuais que podem ser adicionadas, subtraídas ou igualadas umas às outras. **Considerabilidade** não pode ser reduzida a identificar fatores causais individuais e a atribuir culpa a essa ou aquela causa. Levar em **consideração** envolve ser considerável, já que todas as **considerações** deveriam ser entendidas de dentro, não de fora.

As qualidades das fezes: temperando os quintais

“A estrumeira é a mina de ouro do lavrador” (PRIMAVESI e PRIMAVESI, 1964:193)

Cachorros e gatos estão constantemente caminhando e *parando* de quintal em quintal. Latidos e miados são escutados principalmente em brigas e imposições territoriais. Se os limites dos quintais na *comunidade* tratam-se de acordos entre anaenses, as mesmas demarcações certamente não correspondem às desses animais outros-que-humanos, apesar de muitas vezes serem notadas intersecções, justamente por conta dos seus envolvimento com os seus donos anaenses. Cachorros podem acessar quintais alheios e ocasionar conflitos ou ser bem-vindos por outros cães (se estão inseridos na mesma matilha). Semelhanças também ocorrem com gatos, já que, embora sejam mais solitários, ao adentrarem em quintais alheios, podem receber represálias. Cães são companheiros de diversas caçadas, aumentando a eficácia de captura de anaenses. Já nos quintais da *comunidade*, junto com os felinos, colaboram para espantar mucuras, ratos, maracajás e porcos-espinhos atraídos, que consideraram as fruteiras *paragens* interessantes. As mucuras e os maracajás ainda caçam e se alimentam de galinhas que são criadas soltas. Cães e gatos são alimentados esporadicamente com restos de comida, em muitos momentos após as refeições de seus donos humanos. Alimentados, fazem das suas próprias fezes e urinas marcadores de seus territórios. Os cheiros exalados são essenciais para demonstrarem aos cães e gatos alheios que estão entrando em uma determinada área e as possíveis desavenças²⁴⁹.

Em ambientes nos quais cachorros e gatos compartilham espaços, caminham, deixam os seus rastros, por que então os mesmos não caçariam os galos, as galinhas e os seus pintinhos? Chiquinho responde diretamente: “Se fizer isso, morre. Só se o bicho não for da pessoa, aí vai reclamar com o dono do bicho”²⁵⁰. Por outras razões, o gato de Aldacir (filho

²⁴⁹ Por conta dos frequentes crescimentos populacionais e os riscos de doenças, a Prefeitura de Santarém, através do “Centro de Controle de Zoonoses”, realiza algumas visitas eventuais em Anã e outras *comunidades* do Arapiuns para executar a vacinação de cachorros e gatos. Caso seja detectado alguma doença que possa ser passada para humanos, os felinos e caninos debilitados são abatidos. “Mas um tempo eles fizeram uma matança, mas credo. Mataram muito. Do tempo que tava... Descobriram que era o calazar, né? E que eram os cachorros que estavam dando... Mataram muito cachorro. Urubu vivia gordo. Comiam um monte de carçada”, me descreve Dona Olivete, dona de alguns cachorros que sempre os acompanha nas idas e vindas de sua *casa de farinha*. Em 2016, os problemas com calazar foram matéria dos meios de comunicação da região (G1 SANTARÉM, 2016; G1 SANTARÉM, 2016b).

²⁵⁰ A alimentação esporádica é uma das estratégias utilizadas por anaenses para que gatos e cachorros mantenham as suas capacidades de caçar. A fome faz com que tenham que buscar por conta própria alguns dos seus alimentos. Por tabela, acabam por afastar alguns animais outros-que-humanos oriundos das *capoeiras* e da *mata bruta* próximas. Todavia, se o cão e o gato são bons caçadores, recebem algumas recompensas (restos de comida a mais), já que para seus donos humanos é interessante mantê-los com um determinado bem-estar depois de realizem algumas de suas funções. Esse tipo de relacionamento parece ser um caso semelhante ao que Bateson (1972:373) compreende como “a psychology” (e.g., intelligence, ingenuity, discrimination etc.) of individual animals”. Sob a concepção do autor e trazendo para âmbito local, gatos e cães podem ou não perceber que caçar tem

de Dona Rosa e Seu Maguito) foi morto com um tiro de espingarda. Roubou um pedaço de peixe da cozinha de Dona Rosa. Embora seja um ato entendido como extremo, já que também há o recurso da repreensão, ajuda a disciplinar muitos dos instintos dos demais animais outros-que-humanos de convivência mais próxima, impondo-lhes os espaços em que devem estar e o que devem fazer.

Além da função importante dos galos de cantar diariamente com o *sol nascendo*, principalmente para aqueles dedicados às práticas de roçado (capítulo 3), ao longo do *dia*, estão continuamente ciscando e bicando junto com galinhas a procura de alimento. Atos que trazem preocupações com relação à algumas plantas, como os *temperos* e as bananeiras. Em contrapartida, quando os alvos são as pulgas, formigas, cupins, carrapatos (e seus filhotes, *mucuins*) e pequenas sementes de juquiras, galos e galinhas acabam colaborando para o controle populacional desses sujeitos. Tanto que em muitas atividades de *roçar* as juquiras dos quintais da *comunidade*, muitas galinhas acompanham, comendo aquilo que foi exposto com as *limpezas* das áreas (Figura 41)²⁵¹. Uma parceria entre as pessoas que cuidam dos quintais e as próprias aves, com interesses se convergindo.

As demarcações dos territórios de gatos e cachorros também podem ser consideradas alimentos para as aves, que bicam as suas fezes em grupos, caso mais de uma ache particularidades interessantes nos compostos fecais, ocasionando algumas brigas. Por isso, como uma forma de brincadeira, alguns denominam essas aves como *galinhas-come-bosta*. Para aqueles cachorros e gatos debilitados por conta de enfermidades, as galinhas acabam por comer os *vermes* das fezes. Dessa forma, as galinhas criadas soltas colaboram para a redução de certas enfermidades humanas, já que consomem muitos dos transmissores e hospedeiros causadores das mesmas. Em contrapartida, como Careca, filho de Dona Cleusa me fala, “[...] tem galo e galinha que nem *porre* come”, já que as fezes de gato e cachorro não são vistas com bons olhos.

Assim como os porcos, gatos e cachorros defecam muitas das impurezas contidas em seus corpos, que podem ser consumidas pelas *galinhas-come-bosta*. Os corpos dessas galinhas e galos parecem atuar retendo muitas dessas substâncias e micro-sujeitos problemáticos

um bom ou mau efeito numa recompensa, isto é, fazer o “certo” (caçar determinados animais outros-que-humanos, que não seja galinha) para o dono humano é condicionalmente seguido de um resto de comida a mais. A estratégia da alimentação esporádica e fome, junto com eventuais recompensas, trata-se de uma imposição anaense para que gatos e cachorros não consigam chegar ao nível, do que Bateson entenderia como atos indisciplinados aos adestradores, quando há circunstâncias de que cães e gatos possam escolher ou não em fazer o “certo”, mesmo sabendo em qual opção deveriam estar atuando. A estratégia da fome e alimentação esporádica é também desvelada quando se abate um boi ou porco na *comunidade*. Muitos anaenses brincam que vem cachorro até de outras *comunidades* do Arapiuns e Tapajós, nadando e por terra, para tentar conseguir algum osso ou alguma entranha.

²⁵¹ No episódio que narro em passagens anteriores sobre uma tapiririqueira que caiu sobre o galinheiro de Dona Rubenica, enquanto alguns vizinhos estavam ajudando a anaense e seu filho a cortarem os troncos caídos com o auxílio de alguns machados, era notável a quantidade de galinhas e galos cercando-os, esperando pedaços de árvore para capturar os cupins e formigas ali expostos.

contidos nas fezes de cães, gatos e porcos, pois, ao defecarem, em contraste, as suas fezes são consideradas muito boas para o *tempero* da terra e, por conseguinte, para as próprias plantas. Algo semelhante ocorre com os urubus, após se alimentarem de carcaças podres, vistos no capítulo 1, já que as suas fezes são muito importantes nos processos de formação das manchas de *terra preta* nas *capoeiras* e *mata bruta*. Todavia, embora sejam consideradas *gordas* e muito *bonitas*, poucas pessoas têm coragem de vender ou comer as *galinhas-comer-bosta*. Muitos anaenses possuem galinheiros e alguns dos *grãos* expostos no Anexo 5 são direcionados às alimentações das aves. Os demais habitantes que não possuem, acabam preferindo comprar das famílias que possuem. Já os porcos, além de serem cuidados usualmente no entorno da *comunidade*, prevenindo as relações com gatos, cachorros e galinhas, o trato no cozimento da carne é sempre enfatizado, por sanar riscos de contaminação humana por *verme*. O odor é também um traço marcante, já que as fezes de galinha quase não exalam cheiros ruins, já as de cachorros, gatos e porcos são muito *pitiú* (fedorentas), demonstrando essa má qualidade do composto fecal. O mesmo ocorre com os *estrumes* de bovinos e equinos, que embora exalem um odor característico e forte, não é considerado ruim. Um dos motivos se dá por conta dos seus hábitos, já que se alimentam principalmente de *juquiras*.



Figura 41 – Galinhas e galos acompanhando e ciscando em cima das juquiras roçadas. (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Alguns afirmam que há galinhas e pintinhos já condicionados à compreender a posição corporal de cães no momento de defecar, aguardando as suas fezes caírem ao *chão* dos quintais e das *ruas*. Quentes e úmidas, são mais apreciadas pelas aves, do que quando já

começam a secar ou se desfazer, expostas ao sol ou a chuva na terra. Para alguns anaenses, atos sujos e nojentos, para outros, analisadas de forma positiva, as qualidades das fezes trazem contradições de sentimentos, seus “dois pesos, duas medidas”.

Claramente, não podemos afirmar que as *galinhas-come-bosta* compartilham, majoritariamente, dos mesmos alimentos que anaenses consomem, embora se alimentem de boa parte daquilo que é jogado no quintal. Porém comem também daquilo que é desprezado por cachorros e gatos, não se importando que seja ponderado nojento por alguns. Considerando o trato digestivo de *galinhas-come-bosta* como compositor, o ato de defecar das aves, excretando compostos de boa qualidade para as plantas, parecem materializar corporalmente o que os antropólogos Abrahamsson e Bertoni (2014) descrevem sobre o processo de **compostar**, como atividades metabólicas emaranhadas e complexas, reunindo diversos seres em certos arranjos ambientais. Abrahamsson tem iniciado uma linha de trabalho que analisa como os alimentos e as práticas de desperdício se relacionam na vida cotidiana. Já Filippo Bertoni, em sua tese, desenvolveu um trabalho que segue as ecologias de minhocas e as formas como estes sujeitos remodelam as nossas noções de relação, união e política. Assim como as *galinhas-come-bosta*, as minhocas estudadas por Bertoni se alimentam de restos desprezados por humanos, defecando compostos²⁵². Os trabalhos deles ajudam a compreender como compostar é uma forma de engajamento cosmopolítico: “[...] na política do composto, ao invés do cosmos, é o composto que se refere ao desconhecido constituído por esses mundos múltiplos e divergentes e às articulações de que eles poderiam eventualmente ser capazes”²⁵³.

²⁵² Uma das minhocas mais comuns utilizadas em composteiras caseiras é a denominada no Brasil de “californiana”. Em uma oficina que participei em 2015, na gestão do então prefeito Fernando Haddad, destinada às periferias do município de São Paulo, além de uma composteira caseira, alguns exemplares da minhoca foram doados. Nasci e cresci próximo da divisa com o município de Diadema, na Cidade Ademar, uma das regiões consideradas de alta e altíssima vulnerabilidade social pelo Governo do Estado em 2010 (FUNDAÇÃO SISTEMA ESTADUAL DE ANÁLISE DE DADOS - SEADE, 2010). As “californianas” são até hoje expostas como as melhores indicadas para a compostagem no site da prefeitura (SÃO PAULO, 2022; MORADA DA FLORESTA, 2022). Em Santarém, a Empresa Júnior dos Cursos de Gestão Ambiental e Engenharia Sanitária e Ambiental (da UFOPA) promoveu, junto com a ONG Projeto Saúde e Alegria, um curso de compostagem de pequeno porte e minhocultura com alguns habitantes de comunidade da RESEX Tapajós-Arapiuns. Todavia, uma das dificuldades levantadas por um dos integrantes da empresa júnior era a de que as minhocas “californianas” eram extremamente raras de serem vendidas na região, o que os fizeram buscar em outras regiões, como Goiânia e São Paulo. Mesmo assim, a compra das minhocas não foi viabilizada. Em sua etnografia, acompanhando alguns profissionais que ministram cursos sobre compostagem no Instituto de Permacultura Ecológica São Miguel (nos distritos de São Gonçalo do Rio das Pedras e Lapinha da Serra, MG), Souza (2020) demonstra que as “californianas” são mais utilizadas do que as minhocas nativas por consumirem matéria orgânica com mais eficiência e se reproduzirem com uma certa facilidade.

²⁵³ “[...] in compost politics, instead of cosmos, it is compost that refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and to the articulations of which they could eventually be capable”.

Compostar é sobre união entre diferentes entidades que tornam algo possível acontecer. As *galinhas-come-bosta* comem animais outros-que-humanos potenciais transmissores de enfermidades, restos de comida e fezes ruins, compondo novos compostos fecais, de colorações verde e branco. Compostos que colaborarão, após *apodrecidos* na terra, para a *felicidade* de muitas plantas, se tornando *paragens* de muitos seres nos quintais, enquanto seus corpos *se guiam*. Os envolvimento de minhocas com Abrahamsson e Bertoni (2014) conduziram os autores a produzir a noção de **políticas de composto (compost politics)**, trazendo uma figuração tanto ontológica quanto ética, mas que, sobretudo, diz respeito à prática real do ato de compostar. No fundo, as **políticas de composto** têm como uma de suas inspirações as reflexões de Donna Haraway. Não é à toa que em anos posteriores a autora trouxe argumentos similares em seu livro, ao abordar sobre as **humusidades** (2016:97, melhores detalhadas no capítulo 1).

Se preocupar com a qualidade das fezes nos quintais diria que passa por um compromisso **ético-onto-epistêmico** (BARAD, 2020) com as plantas cultivadas e os seus estados de *felicidade*. Se atentar às fezes, é compreender aspectos interessantes para a manutenção da qualidade do *tempero* da terra e do bem-estar vegetal. É levar em **consideração** o que se materializa e o que é excluído da materialização (IBIDEM). De grande valor nutricional e abundante sazonalmente na *várzea* do Amazonas, as buscas pelos *estrumes* de bovinos e equinos, movimentando alguns comércios locais, parecem trazer muito dessa concepção de **humusidade** para os quintais da *comunidade*.

Estrumes: “O que é trazido pelo Amazonas também está nos nossos quintais”

“Agricultura não é uma profissão, é um assunto de amor. Quem não ama o seu solo nunca saberá cuidar da sua saúde biológica, que é a base de toda a sua fertilidade” (PRIMAVESI e PRIMAVESI, 1964:8)

Em uma reunião na cozinha de Dona Rosa estavam presentes o casal Rosinha e Seu Bibiano, os seus filhos Calú e Odair, e Seu Maguito. Reunião para tomar um café da tarde, enquanto Rosinha e Seu Bibiano faziam uma visita. Estávamos na *força do verão*, enquanto alguns queimavam os seus roçados, outros estavam pensando em comprar *estrumes* em *campos da várzea* do Amazonas. Após alguns goles de café e conversas variadas, o assunto na cozinha adentra na preocupação com as plantas dos quintais e os *temperos* da terra:

Dona Rosa: “Eu não sei onde eu vou comprar *estrume* para botar nesse meu canteiro aí”.

Rosinha: “Mas credo, o irmão Tonico [marido de Dona Reginalva, pai de Ailson] tem. Ele foi pegar muito *estrume* ali na *várzea*. Ele trouxe bem *estrume*. Só que ele diz que é 10 reais o saco”.

Dona Rosa: “Mas é daqui da *várzea*?”

Rosinha: “Daqui do outro lado [do rio Arapiuns]. Um dia desses fui com o Bibiano pegar uma palha lá no Zeca [Silva] e trouxemos dois sacos daqueles

pedaços, assim. Quando der uma *força de lua* e chover, vou amassar tudo e botar para as plantas. Estou vendo se eu consigo cebola de novo. A senhora tem muita cebolinha?”

Dona Rosa: “Tenho algumas”.

Rosinha: “Só com *estrume*, né?”

Odair: “Só”.

Dona Rosa: “Aí mistura, mexe de novo e torna a plantar. *Vinga* bem. *Se guiam* tudinho. As [cebolinhas] daqui foram assim. Mas ficaram muito bonitas. [Após alguns segundos, Dona Rosa vira para Odair e pergunta] Mas está dando muita cebola aí na escola? Agora só tem uma canoa com cebola?”

Odair: “Tem quatro”.

Rosinha: “Só que também cebola é rápido, né?”

Odair: “Tem muita cebola. Com *estrume* ali da várzea, se plantar na canoa, *vinga* bem”.

Rosinha: “Pois é, eu comprei”.

Odair: “E agora a gente vai mudar [conformação do canteiro], agora. Vai ter que pegar mais *estrume*...”

Rosinha: “Porque não foram naquelas fazendas que o pessoal passou agora?”

Odair: “Aquele *estrume* é ruim”.

Rosinha: “É porque era aqui de cima, desses *campos* aqui do lado, né?”

Odair: “É. O pessoal pega mais é da *várzea* mesmo”.

Calú: “Da *várzea* é bom juntar quando não chove”.

Rosinha: “A gente podia fazer uma *coleta* [arrecadação coletiva de dinheiro] para trazer *estrume* de lá. O Zé talvez trazia, se pagasse para ele”.

Dona Rosa: “O que, hein?”

Calú: “O Zé [proprietário de um dos barcos de linha de Anã]. Talvez trazia *estrume* de lá”.

Dona Rosa: “Ah, sim”.

Seu Maguito: “Mas se pagasse para ele, trazia mesmo”.

Dona Rosa: “Da *várzea* ou daqui?”

Rosinha: “Da *várzea*”.

Dona Rosa: “Eu não sei. A senhora sabe quanto tá o quilo?”

Rosinha: “2 reais. De galinha, de boi...”

Calú: “Se pegasse 60 quilos...”

Rosinha: “Eu levei 22 quilos desse que eu peguei com o Bibiano, agora dessa vez para Santarém, faturei 44 reais”.

Seu Zeca Silva é um dos únicos anaenses que cria cabeças de gado no entorno da comunidade. Sazonalmente está se deslocando com o gado, *parando* seis meses na *várzea* do Amazonas, durante o *tempo do verão*, e seis meses no entorno da comunidade, ao longo do *inverno*, na tendência de subida dos níveis das águas. Deslocamentos corriqueiros para muitos criadores de gado, habitantes de áreas da RESEX, já que os igapós formados pelo rio Amazonas no período de cheia – *paragens* de muitos seres aquáticos – tornam-se rapidamente pastos repletos de *juquiras* ao longo da baixa do rio, por conta das suas *animações*. O potencial nutricional das *juquiras* nos *campos da várzea* do Amazonas é muito maior, do que o dos *campos da natureza* secos no entorno de Anã. Isto se dá, por conta do grande aporte de nutrientes trazido pela água e precipitado na área alagadiça do Amazonas durante o *tempo do inverno*. Nos campos do entorno da comunidade, por estarem em áreas de *terra firme*, não há uma alimentação sazonal de nutrientes, *temperando* a terra. As chuvas de *inverno* até colaboram para fazer com que as plantas se mantenham *felizes*, mas o potencial nutricional não se compara com as *juquiras* das *várzeas* do rio Amazonas. Com isso, caso a criação não seja

transportada para a *várzea*, os gados acabam por emagrecer com o *campo* seco do entorno da comunidade.

Frente às diferenciações paisagísticas sazonais das *várzeas* do Amazonas e os deslocamentos de gado, a concepção de **taskscape** aqui parece pertinente. O termo foi desenvolvido por Ingold (2000:200) para indicar a temporalização das paisagens, buscando as suas histórias, movimentos e atuações. As paisagens, podemos considerar, seriam os acúmulos das marcas dos **taskscapes** nos ambientes, isto é, são os **taskscapes** tornados aparentes. Com isso, **taskscape** tenta passar a concepção de ser a composição de uma variedade de atividades propiciadas por mudanças nos arranjos ambientais, como ocorrem com os atos de pastar de gados na *várzea*²⁵⁴. À medida que o *tempo do verão* se passa, os habitantes vão se engajando com os novos elementos emergidos, por conta das vazantes e as suas propiciações, já que as procuras e as comercializações de *estrumes* de boi e vaca começam a se intensificar. Em contrapartida, mesmo havendo uma certa predação por parte do gado, o seu caminhar e suas fezes acabam por colaborar com a proliferação das próprias *juquiras* oriundas dos *campos da várzea*. Vide quando muito do *estrume* coletado dessas áreas é colocado nos canteiros de quintais da comunidade. *Juquiras* emergem rapidamente entre as plantas cultivadas. Periodicamente, anaenses necessitam arrancar *juquiras* dos seus canteiros, por conta de fezes, pedaços de madeira ou folhas que foram utilizados²⁵⁵ para *temperar* a terra.

Temas voltados às fezes bovinas passam a ser corriqueiros em conversas entre anaenses e suas qualidades são frequentemente comentadas. Correlacionam, muitas vezes, com as próprias caracterizações das *juquiras*. Quando Odair descreve mais acima sobre o *estrume* da *várzea* ser melhor do que aquele encontrado no entorno da *comunidade*, na verdade, o anaense quer afirmar que fatores ecológicos colaboram para uma qualidade melhor da *juquiras* nas *beiras* do Amazonas. Por consequência, o trato digestivo do gado da *várzea* produz compostos fecais com potenciais muito mais nutritivos para as plantas nos quintais. É como Dona Odila me descreveu uma vez: “O que é trazido pelo Amazonas também está nos nossos quintais”. É por isso que mobilizações são planejadas, como, por exemplo, realizar alguma *coleta* (arrecadação coletiva) para pagar o transporte fluvial de sacas de *estrume* compradas de criações na *várzea*. Dessa forma, as *juquiras* crescidas com influências diretas do Amazonas

²⁵⁴ O termo também desmancha os limites que possam ser criados entre natureza e cultura, como entendimentos naturalistas pré-determinados do sujeito como apenas consequência de adaptação e reação às outras potências; ou compreensões construtivistas como personagem que possui e aplica o conhecimento sobre elas.

²⁵⁵ Mark Harris (1998) também utiliza a concepção de **taskscape** para descrever o cotidiano dos Paruaros, que estão diretamente ligadas às subidas e descidas sazonais do rio Amazonas, demarcando significativamente as práticas de cultivo, as festividades, as filiações e arranjos matrimoniais etc. Abordagens semelhantes ocorrem no trabalho de Émilie Stoll (2019:137), na comunidade de Arimum (margem esquerda do baixo Arapiuns), ao realizar uma etnografia sobre as *pontas* emergidas com as subidas e descidas sazonais do rio Arapiuns e dos lagos formados.

conseguem atrair o gado para o seu entorno – afinal são consideradas *paragens* do mesmo –, enquanto os compostos fecais resultantes dessa relação de predação, propiciam a proliferação de *juquiras* e novos processos de **compostar** em quintais. Ou seja, além da digestão e **compostagem** corporal realizadas pelo gado, há o processo de **compostar** pela terra dos quintais através dos *apodrecimentos*. Este último já é, por si, a composição de outros **compostos**, por meio das ações digestivas de *micróbios* (ou microrganismos) e minhocas junto com a umidade armazenada na terra – através da rega ou da chuva (Figura 42).

O potencial nutricional das fezes traz consigo movimentações de capital. Valorizados, os *estrumes* da *várzea* passam a ter cotações por sacas ou quilos. Ao longo das vivências na *comunidade*, durante 2019, 2 reais era o quilo do *estrume*. Mesmo não sendo tão valorizado localmente, Rosinha coletou 22 quilos de *estrume* do entorno da comunidade e conseguiu vender em Santarém. O dinheiro arrecadado foi, posteriormente, gasto para comprar sacas de *estrume* da *várzea*. A senhora vendeu estrategicamente na *cidade*, por conta da seletividade de anaenses por determinados *estrumes*, demonstrando os seus próprios afinamentos para analisar as precedências. Os *estrumes* da *várzea* demoram muito mais para secar, podendo manter temperaturas altas nas sacas, por conta das atividades dos *micróbios*. Mesmo quando secos, possuem uma coloração muito mais *esverdeada*, *amarronzada* ou *preta*, do que os *estrumes* do entorno da *comunidade*, considerados *brancos*, *pálidos* e que “se desfazem muito rápido”.

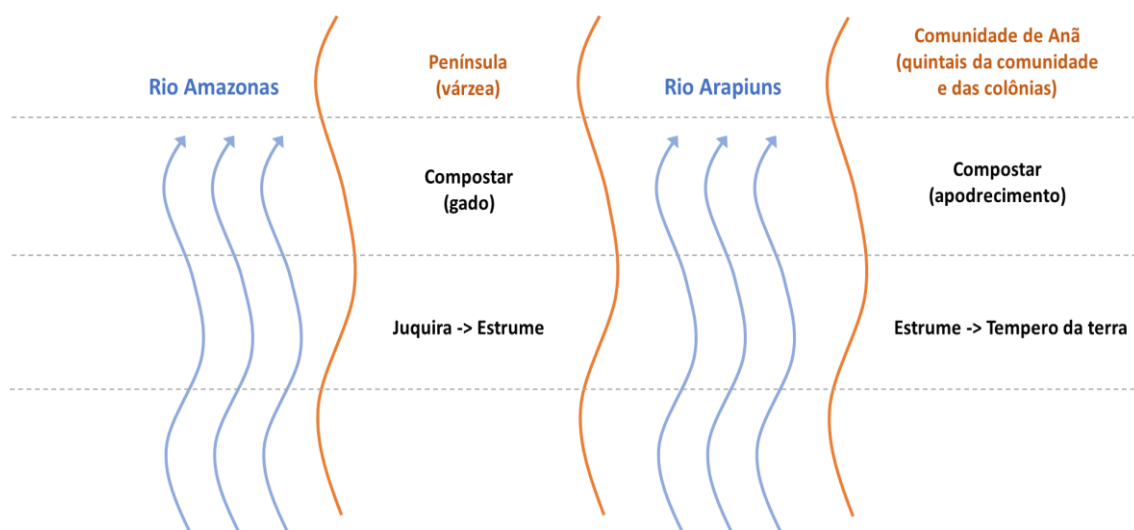


Figura 42 - Croqui dos processos de **compostar** sazonais, as transformações e deslocamentos dos *estrumes*. Pode-se notar o processo de **compostar** pelos corpos do gado produzindo *estrumes* e, já nas terras dos quintais, o processo de **compostar** através do *apodrecimento*, pelas atuações de minhocas e *micróbios* junto com a umidade.

Se o ato de **compostar** tem a capacidade de reunir diferentes sujeitos com interesses distintos e, às vezes, antagônicos, colaborando ativamente para o processo de *temperar* a terra, também nos conduz pensar na noção de **espécies companheiras** de Haraway (2008). Mesmo trazendo nesse capítulo (e em outras partes dessa tese) algumas críticas ao termo **espécie**,

tento me prender mais ao **companheiras** da autora feminista. Para além das suposições de relações íntimas e amigáveis, Haraway parece também atrelar às **companheiras** as formações de relações menos aconchegantes, mais complexas e não-inocentes²⁵⁶. Para Abrahamsson e Bertoni (2014), se os atos de comer e, consequentemente, **compostar** aproximam diferenças, isso não resulta em torná-los semelhantes ou em fazer um mundo comum, mas demonstram as transformações que envolvem a digestão e a decomposição de componentes. O calor proporcionado pelos *micróbios*, por conta das suas digestões dentro de uma saca de *estrupe* repleta de sementes de *juquiras* em dormência, parece demonstrar esses encontros de sujeitos enquanto diferentes. Fornecendo como exemplos os seus campos, Abrahamsson e Bertoni compreendem ainda que o mundo dentro de uma caixa de compostagem não é pré-determinado, mas envolve a emergência de práticas e processos que não tratam da qualidade das relações, mas do que as relações fazem, o que elas potencialmente geram. Anaenses compram e transportam compostos fecais justamente para confeccionar novos arranjos edáficos e *apodrecidos* em seus quintais (Figura 43). Dedicam, assim como diversos permacultores (PUIG DE LA BELLACASA, 2017), a períodos se preocupando com o *tempero* da terra, expressando um sentido de ética do cuidado do meio edáfico, onde plantas *se guiam* e se **tornam-com** (HARAWAY, 2008) outros seres. Contata-se algumas destas reflexões éticas, de *respeito*, em uma conversa que tive com Tônico (pai de Ailson e marido de Dona Reginalva), agente de saúde local, enquanto estávamos no postinho da comunidade:

“Aqui a gente não usa [substância] *química*, essas coisas... Que nem a gente vê com esses adubos químicos... Tem aqueles agrotóxicos também, né? Que o pessoal usa muito... Mas aquilo acaba com a terra. E tem muita gente aqui na região que usa. Esse pessoal que é dono de fazenda grande. Soja mesmo, uh! Ali no planalto [santareno] tem muito que usa. Em Belterra também²⁵⁷. E essas coisas

²⁵⁶ Posso trazer um paralelo aqui com a obra “O espelho de Mogli” do cartunista Olivier Schrauwen (2014), ao trazer uma reflexão muitos mais introspectiva da figura de Mogli na floresta e os sujeitos outros-que-humanos que ali habitam. Olivier Schrauwen articula com bastante maestria os desfoques entre as fronteiras humanas e animais (se é que existem), demonstrando os processos miméticos e a paixão de Mogli por uma orangotango. Em uma de suas empreitadas pela floresta, o menino conhece mimeticamente um lobo, criando um certo vínculo de amizade. Empolgado, leva inocentemente o seu novo amigo para ser apresentado à orangotango. Ato que culminou na perda traumática de sua amada, ao fugir do lobo (predador). Se sentindo culpado e desamparado, tentando reencontrar a orangotango, Mogli sai em uma jornada em busca do seu espelho, da sua outra parte. Entre diversas reflexões que possam ser extraídas das imagens dos quadrinhos, muitas delas se aproximando do “Estádio do espelho” de Jacques Lacan (2003), demonstra-se que os reflexos construídos por Mogli através dos animais outros-que-humanos com os quais se relaciona são sempre tortuosos, nunca uma autoimagem, o que traz diversas reflexões sobre a sua inocência.

²⁵⁷ Muitas das produções de *grãos* (arroz, milho e soja) nos municípios de Santarém e Belterra são realizadas em unidades de produção que utilizam mecanização, adubos químicos e corretivos de solo, bem como agrotóxicos. O emprego de modelos agrícolas que prezam por algumas preocupações ambientais existe, mas é raro (OLIVEIRA, SANTANA e HOMMA, 2013). Os municípios começaram a ser considerados, em anos mais recentes, epicentros produtivos regionais, em que áreas de cultivo de grande escala são localizadas, agroindústrias beneficiadoras de *grãos* e a multinacional Cargill Agrícola S.A. (Cargill). Embora a produção de soja seja favorecida através do escoamento para o próprio porto da multinacional, Oliveira, Santana e Homma (2013) analisam que os modelos

químicas tem que saber a dose, senão destrói tudo mesmo. Já contaram a história daquele homem que perdeu a roça de café dele? [Pergunto para o anaense: Mas não foi por conta de a pessoa não saber a dosagem?] Também, pelas duas coisas. Porque é químico, né? Então tem que dosar. Agora pode ver esses *estrumes*... Mesmo esse daqui do lado [entorno da comunidade], que é mais fraco... Não destrói as plantas, a terra... Na verdade, ajuda a terra, né? Você coloca aquele *estrume* da várzea com a terra, galho, folha... O quanto for que coloca não vai matar a planta... Só ajuda ela e a terra, as minhocas que ficam nela... Esses *micróbios*. Nesses plantios de soja pode ver, eles sempre precisam gastar bastante dinheiro para ficar toda vez arrumando a terra, porque ela fica ruim rápido. Tudo tem que ser rápido. Eles enfiam, assim, um monte de coisa na terra, na planta, porque tem que crescer rápido, para vender rápido. É a *exploração*, né? Coloca essa quantidade de *química* faz muito mal para a saúde das pessoas”.

As experiências nos quintais anaenses, através dos processos de **compostar** e, com efeito, cuidar da terra *temperando-a*, me convidam a observar essas práticas como modos de fazer política em tempos de **Antropoceno**. Como refletido algumas vezes pelos meus interlocutores, as ações de *temperar* demanda **viver-com** e **-por** diferentes temporalidades, demonstrando uma contraposição ética às crises emergentes atuais (crise climática, energética, hídrica, pandêmica, dentre outras). Os **fitomorfismos** anaenses demonstram justamente essa convivência entre periodicidades e temporalidades; expõe como os cuidados e os afetos a determinadas plantas guiam pessoas a uma diversidade de escalas de tempo outras-que-humanas, desconstruindo e rompendo com concepções de tempos unos, lineares e antropocêntricos (PUIG DE LA BELLACASA, 2015:703) – assim como observamos no capítulo 3, junto aos roçados. Os **nichos** são continuamente rearranjados de acordo com as temporalidades, os interesses e cuidados humanos e outros-que-humanos emergentes. Puig de la Bellacasa (2015) acrescenta que a maneira com que se cuida do solo está relacionada com uma ontologia da relação entre solos e humanos: da maneira como o solo é interpretado derivam as formas de manejo, e vice-versa. Nas práticas de cultivo anaenses, o presente demonstra ser denso e engrossado com uma multiplicidade de periodicidades e ritmos, em vez de compactações e subordinações à conquista linear do **produtivismo** (ou **productionism** – PUIG DE LA BELLACASA, 2015)²⁵⁸.

de produção de grãos e os acordos firmados com a Cargill retiram dos produtores grande parte de suas margens de lucro. Parte da vantagem proporcionada pelo porto é eliminada em função do elevado custo de transporte dos insumos utilizados na produção de soja. Aliás, a soja cultivada em sistemas convencionais e ambientalmente nocivos aumenta os custos com defensivos, fertilizantes, sementes e maquinários.

²⁵⁸ Se muitas das práticas cultivo extensivas industriais vêm esgotando os solos ao longo de décadas (HILLEL, 1992), nos regimes **produtivistas** globais, as opções se mostram cada vez mais se agravar, como o avanço de áreas agrícolas provocando desmatamentos de áreas de *mata* – basta observar o arco do desmatamento na Amazônia e a quem representa (REDE NINJA, 2022). A expansão agrícola do Brasil e a intensificação da **produção**, esgotando os nutrientes dos solos, são dois fatores reconhecidos que estão culminando nos processos de mudanças climáticas e da perda de biodiversidade da Amazônia. Segundo Puig de la Bellacasa (2015), em economias baseadas em subsistência, o papel vital da terra no cultivo de plantas possibilitou o desenvolvimento de conhecimentos para os seus cuidados. Já nas economias capitalistas, a relação de exploração e tentativas de modificação do solo, em prol de um certo **produtivismo**, tem trazido problemas graves

Como bem define a engenheira agrônoma Ana Maria Primavesi (1964), a monocultura quimiotécnica vem promovendo uma perspectiva de que os solos são receptáculos de culturas – ou substrato para o desenvolvimento genético vegetal e produção de commodities –, havendo o abuso de agroquímicos²⁵⁹. Legados da consolidação do Eixo-Forte e das consecutivas políticas de *exploração* ao longo de anos (capítulo 2), nos eixos rodoviários BR-163 (passando pelo planalto santareno) e BR-230 (Transamazônica), muitos dos cultivos de grãos em larga escala dispostos na região prezam pela velocidade de produção, sendo a utilização de adubos *químicos* como um de seus aliados. A aceleração dos processos produtivos, pensando em uma determinada eficiência e lucratividade, tem como natureza uma frequente tentativa de silenciar as atuações de diversos sujeitos outros-que-humanos e suas temporalidades, em detrimento apenas dos interesses e temporalidades impostas pelo mercado. Plantas são *exploradas*, do mesmo modo que os meios que as fazem *se guiar*, como a terra. Assim, as substâncias *químicas* têm como intuito potencializar essa temporalidade mercantil, priorizar um único interesse linear. “Curupira passa longe desses lugares. E leva todos os bichos juntos. Engraçado que tem um monte desses donos de terra, que vão tudinho pedir ajuda para Deus depois... Se tem algum problema com a família, sabe? Como se nada tivesse acontecendo”, me conta Dona Cleusa, sobre o *desrespeito* dessas políticas *exploratórias*²⁶⁰.

aos sistemas ecológicos e, com efeito, causado crises na produção de alimentos. A autora acrescenta que através dessa forma de pensar (atrelada, diga-se de passagem, com um paradigma Moderno) também deriva a noção de que o futuro está associado linearmente com o progresso e o “avanço” tecnológico, o que justifica a constante busca por maior **produtividade** como único valor na agricultura.

²⁵⁹ Contrário a este entendimento, a autora defende o solo como um organismo vivo, sendo a base das discussões de muitos de seus escritos: “O solo não é aquilo que a agricultura quimiotécnica pregava, somente um suporte para os adubos, água de irrigação e culturas, mas um organismo vivo, cujo esqueleto é a parte mineral, cujos órgãos são os micróbios que ali vivem e cujo sangue é a solução aquosa que ali circula. Respira como qualquer outro organismo vivo e possui sua temperatura própria. Necessita ele tanto das plantas, como as plantas necessitam dele” (PRIMAVESI, 1964:13). Concepção que, em dias mais atuais, parecem ser reafirmadas por outras cientistas, mesmo não tendo conhecimento dos trabalhos de Primavesi. Em sua etnografia entre cuidadores de solos, Puig de la Bellacasa (2017) demonstra ter crescido o espaço para entendimentos da ontologia dos solos enquanto uma entidade viva, ao invés de olhares reducionistas e utilitaristas que os tornam uma matéria prestadora de serviços aos humanos.

²⁶⁰ A monocultura quimiotécnica está inclusa nos moldes da agricultura extensiva descrita por Primavesi (1964:8), em que muitas das suas técnicas foram desenvolvidas isoladamente, convencida de que o solo fosse tão somente um suporte inerte. Estas formas industrializadas e prejudiciais de agricultura, que levam à exaustão do solo, são defendidas, de maneira perigosa e enganosa, por aqueles que olham a intensificação da produção de alimentos por meio de inovações tecnocientíficas, como uma resposta aos problemas de insegurança alimentar (MCDONAGH, 2014; TOMLINSON, 2013; ZIMMERMANN, 2009; STEDILE, 2021). Em suas reflexões, enquanto a agricultura extensiva trabalha com fins **exploratórios** e espoliadores, Primavesi demonstra que a agricultura intensiva foca na manutenção das ecologias locais, isto é, todas as práticas visam, principalmente, a manutenção do estado fértil do solo, sendo o alto rendimento uma consequência lógica e automática deste estado. A agricultura intensiva trabalha estritamente através de ecologias e da percepção constante da **biocenose** do solo: “O agricultor consciencioso sabe, que lavrando o chão, ele assume a responsabilidade por todos os processos químicos, físicos e biológicos no solo, que incentivado para uma maior produção,

As críticas ao **produtivismo** condenam a absorção das relações agrícolas dentro da lógica comercial de intensificação e acumulação característica das economias capitalistas. Em outras palavras, o **produtivismo** é o processo pelo qual uma lógica de produção sobredetermina outras atividades de valor (PAPADOPOULOS, 2014 e PAPADOPOULOS, STEPHENSON e TSIANOS, 2008). A intensificação agrícola não é apenas uma orientação quantitativa – aumento da **produtividade** – mas também um modo de vida. Embora pareça óbvio que as práticas dos produtores e agricultores, sejam de grande ou pequena escala, pré ou pós-industriais, sejam orientadas para o rendimento, o **produtivismo** coloniza todas as outras relações: os diversos envolvimento com outros sujeitos humanos e outros-que-humanos (por exemplo, sujeição de agricultores ao complexo indústria-agronegócio).



Figura 43 - Estrume da várzea (Fotografia: Lucas Lima dos Santos)

Pode-se afirmar que *temperar* (e *re-temperar*) seja uma atividade em que humanos e sujeitos outros-que-humanos atuam na revitalização da vida edáfica; mas, além disso, significa (re)afirmar as possibilidades de relações e convivência entre os humanos, vegetais e outros sujeitos outros-que-humanos nos quintais, através de arranjos ambientais alhures. Se há uma intrínseca lida com diversas periodicidades e ritmos, as performances desveladas nas

tem de ser igualmente tratado e cuidado com o maior zelo” (PRIMAVESI, 1964:8). Para Primavesi (IBIDEM:7), o solo por si já é uma **biocenose**, por haver estreita dependência entre suas propriedades físicas e químicas, a microbiota, a topografia, a raiz vegetal e o porte da vegetação. Trata-se de um ciclo permanente em que um fator sempre depende do outro e provoca, quando modificado, a modificação dos demais. A formação do solo depende da vegetação, e esta, por sua vez, do solo, do clima e dos microrganismos. Os microrganismos dependem, assim, da vegetação e das propriedades do solo.

áreas de cultivo se tratam de uma lida com as diferenças, mas não de eterna tentativa de eliminação ou subordinação. Compostos fecais, como os *estrumes da várzea*, demonstram unir diversas histórias e suas temporalidades, se tornando meios para confeccionar novas histórias e suas consequentes temporalidades. União suja e de fortes odores, os processos de **compostar** (passando pelos estágios: juquira → esterco → tempero da terra) fazem alianças políticas e afetivas e, portanto, **momentos involucionários** (HUSTAK e MYERS, 2012). Pergunto para Seu Zeca Silva se era necessária uma alimentação adicional *química*, para que os seus bois na *várzea* pudessem se desenvolver: “Às vezes usa alguma ração, mas não muito. O *campo da várzea* já é muito bom. O rio alimenta bem o *tempero* da terra dessa *várzea*. Eu deixo os bois soltos bastante tempo também. É bom, porque eles ficam à vontade”. Indago, então, se era importante o bem-estar dos bois para as suas próprias alimentações: “Ah, sim. Um boi tranquilo... Bem, assim... Engorda bastante. Tem que cuidar para ficarem bem, comendo bem... Sem muito problema... É quase um filho, porque a gente tem que levar todo verão para viajar [risos]. Mas caga bastante também. Se caga bastante e é aquele *estrume* bonito, é porque ele está bem”. Dona Rosa me fala que são esses *estrumes*, defecados por bois bem cuidados, os mais indicados para misturar às terras dos quintais. Dessa maneira, um boi cuidado com foco em seu bem-estar aumentará o potencial produtivo de um quintal futuramente. Entretanto, as atenções para roçar as *juquiras* terão de ser maiores, já que bois bem cuidados comem mais e, assim, guardam mais sementes adormecidas em seus compostos fecais.

Motivadas por autoras feministas como Haraway²⁶¹, Hamilton e Neimanis (2018:511) entendem que as emergentes humanidades ambientais contemporâneas rogam por histórias ecológicas através dos cuidados, apresentando aquilo que está (ou pode estar) em jogo. As autoras convocam todos aqueles preocupados com os solos para o trabalho que, a priori, pode ser compreendido como sujo, desvalorizado e invisível: “Alguém tem que separar e esvaziar o balde de compostagem, por assim dizer”²⁶² (IBIDEM:511). A todo tempo, anaenses estão sujando suas mãos de terra, misturando com *estrume*. Tateiam e *conversam* com as suas plantas tentando compreender as suas demandas, se novos *estrumes* precisam ser **compostados** e incorporados ao *tempero* da terra. Se as políticas envolvidas nas ações de **compostar** fomentam ideias de como viver juntos na diversidade, por um lado, remetem os anaenses à certa uma ética ecológica de atuação em certos **nichos**, por outro, se atentam para a potência dos encontros, almejando que plantas estejam *se guiando felizes*. Aqui poderíamos

²⁶¹ Sara Ahmed, Greta Gaard, Carla Hustak, Natasha Myers, Ursula LeGuin, Maria Puig de la Bellacasa e Zoe Todd.

²⁶² “Someone has to sort and empty the compost bucket, so to speak”.

realizar uma analogia entre compostos e **pluriverso** (CADENA e BLASER, 2018)²⁶³, e compreender a utilização dos *estrumes* como caminhos analíticos e respostas éticas à diversas cenas atuais dispostas, que clamam por novas políticas de relações com a terra diante de variadas crises ambientais.

Em uma época denominada de **Antropoceno**, para nos alertar sobre o impacto do progresso tecnocientífico humano no planeta (ZALASIEWICZ et al., 2011), ou de **Capitaloceno**, para refletirmos sobre os efeitos de políticas capitalistas (MOORE, 2017), chamar a atenção à diversidade temporal e em como o significado de certas experiências têm implicações práticas, ético-políticas e afetivas (HARAWAY, 2015) é extremamente necessário. Modelos tecnocientíficos e premissas **produtivistas** resultaram no desenvolvimento, por exemplo, da Revolução Verde, herança de uma racionalidade científica cuja proposição é o reducionismo e a objetividade (PUIG DE LA BELLACASA, 2015). O reducionismo baseia-se na homogeneização e controle dos processos e temporalidades, entendendo os sistemas como conjuntos de elementos básicos, separáveis e independentes, que se relacionam apenas de forma mecânica – o que garante a separabilidade e a manipulação (SHIVA, 2016). Essa racionalidade informa o tipo de relação desenvolvida entre humanos e os arranjos ambientais que habitam, opondo-se às metáforas orgânicas que trazem princípios como a interconexão e a reciprocidade dos processos ecológicos, como já vinha sendo criticado por Primavesi (1964).

Venho ao longo deste capítulo fazendo um esforço frequente para localizar, situar as relações. Trazendo um movimento de partida através de âmbitos locais, reconhecendo os envolvimento, as temporalidades e os pesos dos cortes daquilo que é considerado e descrito. As práticas de cultivo anaenses, tanto nos quintais como nos roçados, não somente perturbam a tração antropocêntrica sobre temporalidades outros-que-humanas, mas acaba demandando de desacelerações, que vão na contramão do **produtivismo** e do imperativo progressivo, isto é, se contrapondo ao mandamento “Não regredirás”²⁶⁴ da Ciência Moderna (STENGERS, 2017). Compreender os processos e movimentos de plantas *se guiando* e considerá-las *paragens*, demonstra uma aliança anaense com as temporalidades vegetais e de outros sujeitos outros-que-humanos contra as acelerações **produtivistas** e de progressismos

²⁶³ No livro de suas autorias, Cadena e Blaser (2018) propõem trazer a noção de **pluriverso** como um caminho analítico capaz de reconhecer ecologias de práticas transversais a mundos heterogêneos. **Pluriverso** corresponde à uma prevenção metodológica contra o ataque do mundo que se projeta único e um meio para focar sobre práticas que constituem mundos de diferença, sem que se reivindique delas que seus pressupostos sobre o real equiparem com os da ciência moderna. O objetivo é lançar as bases de uma forma de análise que, resistindo às violências do **Antropoceno**, assuma e semeie “mundos em que cabem muitos mundos”, premissa zapatista que motiva o nome do livro.

²⁶⁴ “Thou shalt not regress”

tecnocientíficos²⁶⁵ – no caso, contra os ritmos de apropriação **produtivista** da vida das plantas, apontando-as como objetos de *exploração*. Se preocupar com os processos de *se guiar* de plantas é “ficar com o problema” (ou **staying with trouble**, HARAWAY, 2016)²⁶⁶, é se sentir afetado desde o *tempero* da terra até a *felicidade* de um corpo vegetal. Ser guiado pelas plantas, à medida em que elas *se guiam*, sugere que nenhuma produção oriunda das práticas de cultivo é possível sem um compromisso com a manutenção e o reparo diário que sustentam os cuidados e a continuidade da vida. É assim que se reconhece as heranças dos **nichos** deixados desde os *tempos dos antigos* (capítulo 1) até os dias atuais e a diversidade de sujeitos que os compõem e trocam interesses.

Defender a lentidão como um tempo de qualidade diferente, contra a velocidade de inovação e crescimento na tecnociência, não necessariamente questiona a direção da linha do tempo, o que essas abordagens fazem é operar de maneira diferente dentro da própria tecnociência, levando a outros futuros possíveis. Diante da perspectiva dominante da inovação tecnocientífica, o **produtivismo** visa a “transformação econômica de materiais de um estado menos valorizado para um estado mais valorizado”²⁶⁷, como afirma o filósofo das tecnologias agrícolas e do solo Paul Thompson (1995:11). Segundo Puig de la Bellacasa (2015), as abordagens feministas do cuidado mostram como os trabalhos de reprodução e manutenção da vida têm sido tradicionalmente considerados marginais ao trabalho criador de valor. Os mesmos podem ser lidos em uma perspectiva temporal. Quando todas as esferas da prática são colonizadas pela lógica **produtivista** do capitalismo, as diversas temporalidades que movem os cuidados com as plantas são, muitas vezes, desvalorizadas como “improdutivas” ou “meramente” reprodutivas. *Conversar, arremedar, tatear e temperar*,

²⁶⁵ Veja, por exemplo, o Slow Science Manifesto (SLOW SCIENCE ACADEMY, 2010): “Não nos entenda mal – nós dizemos sim à ciência acelerada do início do século 21 [...] No entanto, sustentamos que isso não pode ser tudo. A ciência precisa de tempo para ler e tempo para falhar [...] nem sempre sabe o que pode estar acontecendo agora [...] se desenvolve de forma instável, com movimentos bruscos e saltos imprevisíveis - ao mesmo tempo, no entanto, ela se arrasta em uma escala de tempo muito lenta, para o qual deve haver espaço e para o qual deve ser feita justiça” – Tradução de “Don’t get us wrong – we do say yes to the accelerated science of the early 21st century [...] However, we maintain that this cannot be all. Science needs time to read, and time to fail [...] does not always know what it might be at right now [...] develops unsteadily, with jerky moves and unpredictable leaps forward – at the same time, however, it creeps about on a very slow timescale, for which there must be room and to which justice must be done”. (acessado em 07/10/2022).

²⁶⁶ Em seu livro, uma das apostas de Haraway (2016) é que, diante das diversas cenas de precariedade atuais ocorridas por lógicas coloniais e capitalistas, aprender a **ficar com o problema**, de viver e morrer juntos em uma terra ferida, pode favorecer a um tipo de pensamento e meio para se construir um futuro mais habitável. Haraway evita referir-se ao presente como o **Antropoceno**. Prefere o conceito de **Chthuluceno**, pois, para ela, descreve melhor nosso tempo, em que sujeitos humanos e outros-que-humanos estão cada vez mais inextricavelmente envolvidos. A concepção de **Chthuluceno** requer **simpoiesis**, ou **fazer-com**, ao invés de **autopoiese** ou **autocriação**. Ao **ficar com um problema**, a autora demonstra que ele não é só nosso. Na medida em que emergem nos arranjos ambientais e perduram no tempo, os problemas se ancoram e se ramificam, criando aproximações e distanciamentos.

²⁶⁷ “transformation of materials from a less valued to a more valued state”

as histórias carregadas entre quintais e as *retribuições* vegetais nos roçados são alguns exemplos que demonstram a fecundidade de se reconhecer as variadas temporalidades dispostas em arranjos ambientais locais e de extrema importância para as práticas de cultivo anaenses. Em outras palavras, na perspectiva do **produtivismo**, os tempos consagrados aos afetos, às reproduções, manutenções e reparações de vidas ecológicas são tempos perdidos.

Como Cabral de Oliveira (2020:11), em conjunto com outros autores, coloca no manifesto de abertura de seu livro, se há como clamar por alguma pressa, “ao modo das plantas, há pressa em vegetar”, nas **vegetalizações**, nos **fitomorfismos**. Em cenários políticos em que governos dão as mãos ao agronegócio, como ocorre atualmente no Brasil, **vegetar** o pensamento é uma aposta de resistência feita de alianças humanas e outras-que-humanas, científicas e tradicionais com práticas de cultivo do passado, do presente e dos futuros possíveis. Assim como ocorre entre anaenses, porque não deixar ser guiado pelas plantas, a medida em que elas *se guiam*? Porque não se deixar *parar* em um vegetal, a medida em que se torna *paragem* de muitos outros sujeitos?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os anaenses e o Plantropoceno

“na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais – sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, [...] é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza”. (KRENAK, 2019:41)

“Ele também passou a gostar dos nomes que os athsheanos davam a seus territórios e locais, [...] acima de tudo Athshe, que significava Floresta e Mundo. Assim como Terra, ou Terran, significava tanto solo como planeta, dois significados em um. Mas, para os athsheanos, o solo, o chão, a terra, não era o lugar ao qual os mortos retornavam e pelo qual os vivos viviam; a substância de seu mundo não era a terra, mas a floresta. O homem terrano era barro, pó vermelho. O homem athsheano era ramo e raiz”. (LE GUIN, 2020)

Conversando com Seu Maguito e Calú, pergunto quais tipos de atividades econômicas industriais eram mais predominantes na região:

Seu Maguito: Soja é o que tem muito, né? Eles *exploram* muita soja aí. Lá em Santarém mesmo... Vem tudo do Mato Grosso, do planalto [santareno] e de outras partes aí para dentro. E vai para o exterior, né? Nem fica no Brasil.

Calú: Plantação de soja, milho...

Seu Maguito: É muita riqueza. Deus o livre! É muito dinheiro nisso. O minério também. Só o que sai daqui. É muita bauxita daí de dentro [do Arapiuns]. Agora tão saindo de Juruti [PA].

Calú: Ainda tem navio que leva madeira, né, daqui da região.

Seu Maguito: Ainda tem isso... A madeira que tá saindo daqui de cima [cabeceras do Arapiuns]. É muita madeira que sai do Brasil. E ainda falta dinheiro para a população. Esses dias teve uma manifestação porque acabou o dinheiro. Apareceu no jornal ontem [se referindo a Greve Geral contra a reforma da previdência e os cortes no investimento à educação, ocorridas em maio de 2019]. Sobra dinheiro, né? Mas para quem? Tava tendo manifestação em tudinho, né? O Bolsonaro cortou a verba da educação. Ele anunciava no rádio o dinheiro da educação, saúde e segurança... Ele anunciava todo dia, que não ia faltar, né? Tá indo para alguma parte, que *caboclo*... Aí não tem dinheiro, para tudo. Quem vai trabalhar de graça? O dinheiro só vai para alguns.

A brutal agenda neoliberal e anti-ambiental do Governo Federal, fragilizando diversas vidas humanas e outras-que-humanas em prol apenas daquelas que *exploram*, parece despertar as preocupações dos anaenses. Estávamos em maio de 2019, em momentos de Greve Geral, por conta da Reforma da Previdência e dos cortes dos investimentos no ensino público nacional (JORNAL O IMPACTO, 2019; O LIBERAL e VAZ, 2019). Enquanto isso, as políticas para “passar a boiada” – mesmo que esta expressão tenha sido explicitada pelo ex-Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, apenas em 2020 – já estavam ocorrendo. As flexibilizações ambientais e as anistias aos madeireiros, garimpeiros e grileiros na Amazônia foram intensificadas (BIERNATH e BBC NEWS BRASIL, 2022) nos anos seguintes, colaborando para o aumento das taxas de *mata* derrubada. Vide no próprio episódio de uma

das maiores apreensões de madeira ilegal realizada pela Polícia Federal na região do Arapiuns, que depois foi liberada pelo próprio ex-Ministro do Meio Ambiente (G1 SANTARÉM e VIEIRA, 2021).

Ainda em 2019, na margem esquerda do rio, no Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande, ocorriam manifestações contra os assédios da Alcoa – mineradora estadunidense que atua no município de Juruti. O empreendimento estava com pretensões (para não dizer que ainda continua) de expandir as suas atividades de extração de bauxita para o território do PAE (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2019). Através da Pastoral da Juventude – Região 8, a “I Romaria do Bem Viver” foi organizada²⁶⁸, partindo da comunidade de Cuipiranga e passando em muitas localidades do PAE para conscientizar os habitantes sobre os riscos da mineração²⁶⁹. Como um dos resultados, foi produzido o “Manifesto de Cuipiranga” (ANEXO 6), onde em alguns trechos explicitam críticas fortes a Alcoa:

“Produzimos e tiramos nosso sustento da terra, das matas e das águas. Nossas crenças, nossas tradições e nossa espiritualidade têm estreita relação com os encantados, com os sagrados e com a mística energia da natureza que compõe a nossa própria existência.

Contudo, a ganância daqueles que só querem lucrar com a exploração dos bens naturais ameaça nossa vivência harmônica. A lógica colonizadora, historicamente, viola nosso território com atividades degradadoras, como a exploração ilegal de madeira, a pesca predatória e as queimadas. E agora outro monstro ronda nosso lar: a mineração.

A mineradora Alcoa, que já explora bauxita no vizinho município de Juruti, quer fincar suas garras em nosso chão para expandir sua produção de alumina. E, para alcançar seus objetivos, lança mão do discurso desenvolvimentista que, falsamente, promete a geração de emprego e renda” (COMUNIDADE CUIPIRANGA, 2019).

Diante destes frequentes cenários alarmantes do entorno da RESEX, muitos anaenses continuamente se deparam em estado de tensão, se perguntando sobre as possibilidades e ameaças de empreendimentos, seja de forma legal ou ilegal, avancarem em áreas protegidas, por conta das flexibilizações do Governo Federal. É o que me falam as professoras Eliane e Adriana, quando pergunto se souberam da manifestação que estava ocorrendo na outra margem do Arapiuns:

“Professora Eliane: Eu ouvi dessa caminhada que vai ter no Lago Grande, que começa no Cuipiranga e vai até no Muruí. 35 quilômetros vão andando pela

²⁶⁸ Ainda contou com o apoio do Grupo Mãe Terra, da Federação das Associações de Moradores e Comunidades do Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande (Feagle), do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR), da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase) e do Greenpeace.

²⁶⁹ O PAE é composto por 144 comunidades, somando cerca de 35 mil habitantes (COMUNIDADE CUIPIRANGA, 2019).

[rodovia] Translago. Vão amanhecer, disseram. Eles pediram para a empresa retirar o porto. Ela quer tomar conta de tudinho desse Lago Grande aí. Até o Curuá. Tudo isso pode pertencer a eles e já tão para cá, para o nosso lado. Desse lado daqui da RESEX. Eles sabem tudinho o que tem aí de minério. Já levaram muitos quilos de minério daqui desse Arapiuns. Tudo descobriu, já. Muita bauxita... Tudo tem aqui no Arapiuns. Aí é eles lá e os madeireiros aqui no... Eu não sei o que eles vão fazer para impedir aí. Eles vão vir com tudo aí. Destruindo mesmo, tudo. Assim como eles poluem... Até o rio mesmo eles poluem. E do jeito que tá o Bolsonaro, ele pode vender tudo. Pode vender toda a terra aqui. Mas vai dar gente do Arapiuns, Tapajós aí desse outro lado... Essa Alcoa pega tudo quanto é tipo de minério. E eles compram as áreas desse pessoal aí.

Professora Adriana: Mas será que eles conseguem entrar na RESEX?

Professora Eliane: Pois é. Por isso que eles têm dinheiro, né? Compram do Governo. Tem que impedir... A RESEX está virando uma *ilha*. Na época que criaram a RESEX, eram aquelas madeiras que não queriam sair, mas sempre tão aí querendo entrar de novo. Principalmente em lugar que tem pouca fiscalização.

Professora Adriana: Mas se aqui não fosse uma reserva, não tinha mais nada. Não tem quem impedisse, né? Porque lá para o outro lado daquela cachoeira... Da cachoeira do Aruã para lá, é só [cabeceira do Arapiuns]... *Exploração*, devastação lá de madeira. Não é lá que é Nova Olinda?

Professora Eliane: É lá que alguns moradores venderam, Lucas. Venderam os terrenos para um pessoal lá. Agora tão tudo lascado. Vieram morar em Santarém, né? É que nem essa empresa de mineração quer fazer com as pessoas aqui da frente, no Lago Grande. Imagina essa empresa chegando aqui, o quanto vai destruir dessas *capoeiras* aqui da frente. O quanto de gente que vai embora também.

Professora Adriana: Uhum. Mas venderam tudo forçado lá?

Professora Eliane: Foi, porque no tempo em que a Dona Reginalva [mãe de Aílson e sogra da Professora Adriana] se meteu para lá [próximo a cachoeira do Aruã], prometeram matar ela. Nunca mais ela foi. E dão aquela mixaria e o pessoal vão embora para a cidade.

Professora Adriana: Os que não foram embora, ficam tudinho trabalhando para eles”.

Com os assédios evidentes e atividades de empreendimentos nas áreas do entorno da RESEX, para a professora Eliane, a Unidade de Conservação “está virando uma *ilha*”, composta por grandes áreas de *capoeira* e *mata bruta*. Um território em que os interesses de lógicas nocivas capitalistas de alguns empreendimentos, de fato, ainda não conseguiram adentrar legalmente. Assim como ocorreu historicamente na região, através de ações coloniais (capítulo 2), o “Manifesto de Cuipiranga” coloca à tona potenciais **perturbações** (TSING, 2019:226) das atividades mineradoras, indicando a precarização de modos de vida locais. Com o território da RESEX se tornando uma *ilha*, demonstra-se as diferentes qualidades de **perturbação** aos arranjos ambientais dentro e fora de seus territórios: aquelas seguidas pelas políticas de *respeito* e outras mantidas por *explorações*. Uma que *respeita* variados sujeitos e os seus ritmos vitais, outra que os *explora* para “o dinheiro só [ir] para alguns”, como diz Seu Maguito. Tsing afirma que “nosso tempo é o “Antropoceno”, a era da perturbação humana” (TSING, 2019:23), mas quais seriam as características destas **perturbações**? Em sua retórica, o presidente Jair Bolsonaro se empenhou oportunamente de realizar insinuações falsas, nesses últimos anos, atrelando os altos índices de queimada e

desmatamento na Amazônia às atividades ribeirinhas de cultivo itinerante (AGÊNCIA AMAZÔNIA, AGÊNCIA CENARIUM e TV CULTURA, 2022; BNC AMAZONAS e PAULO, 2022), para que os focos em suas políticas anti-ambientais fossem desviados. Ou seja, para que as atividades ilícitas de desmatamento fossem legitimadas através de uma cortina de fumaça que culpabilizava coletivos ribeirinhos e as suas práticas históricas.

Vimos no capítulo 1, através do trabalho de William Balée (2013), que a floresta amazônica é efeito de geobricolagens milenares, em que as práticas de cultivo itinerante e forrageamento colaboraram para formar florestas antropogênicas. Na verdade, nos termos de Tsing (2019), trata-se de uma floresta que foi historicamente moldada por **perturbações**, mas de coletivos indígenas, o que nos traz a concepção **localizada** (HARAWAY, 2009b) de **florestas indigeneizadas**. Não é à toa que o Presidente da República tomou ainda partido de negar estudos científicos (de diferentes áreas), já que muitos dados e análises rapidamente poderiam desconstruir os seus discursos voltados ao desmatamento da Amazônia, como pode ser observado em relatórios mais recentes movidos por pesquisadores do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (ALENCAR, SILVESTRINI, GOMES e SAVIAN, 2022). Entre os anaenses, a diversidade de plantas *se guiando*, formando as *matas brutas* e *capoeiras* sempre esteve vinculada às **perturbações** de práticas de cultivo, o que contrasta significativamente daquelas realizadas pelos beneficiários da cortina de fumaça, com as suas políticas avassaladoras de *exploração*, trazendo o empobrecimento da terra, as formações de pastos, o desaparecimento da fauna – levada por Curupira para outras localidades – etc.

É diante das heranças ecológicas das atividades indígenas e sob as responsabilidades de *seres encantados* que as **perturbações** anaenses são desveladas, continuando a produzir diversidade ao longo dos anos, com novas plantas *se guiando* e sendo consideradas *paragens*. Diferentemente das atuações históricas coloniais na região, em que houveram imposições e sobreposições de modos de vida e o silenciamento de muito sujeitos, promovendo dominação, devastação e *exploração* humana e outra-que-humana; as atividades de cultivo realizadas, no que antes eram *povoados* e atualmente *comunidades*, reconhecem e focam nos agenciamentos e afetos com os vegetais, animais outros-que-humanos e demais sujeitos, mesmo que esporadicamente existam potenciais violências (como nas práticas de *caça*). Ao focar este trabalho nos processos de *se guiar* e *parar*, enquanto plantas são cuidadas, conseguimos notar que concepções aproximativas de **consórcios** (MARGULIS, 1967) e os ciclos de reciprocidade vêm muito antes dos entendimentos voltados à **competição** e **individualidade** (capítulos 3 e 4). A partilha de interesses de anaenses nos roçados e quintais demonstra habitabilidades **colaborativas**, no sentido de Tsing (2015:28), que brotam e crescem através dos movimentos e proliferações de diferentes exemplares vegetais.

Para Tsing (2015:28), “sem colaborações, nós todos morreríamos”, o que demonstra o seu olhar feminista para certas discussões das Ciências Biológicas, se distanciando de teorias neodarwinistas, que estavam altamente em pauta na virada do século XX para o XXI. Demonstrando aproximações ainda maiores com Lynn Margulis, embora não a cite, em seu livro mais recente, Tsing (2019:97) descreve sobre o crescimento significativo de abordagens biológicas que defendem os processos de constituição de organismos individuais como formas colaborativas de envolvimento entre seres: “é como se todos os organismos precisassem de outros organismos para seu próprio desenvolvimento” (IBIDEM:97). Relações como de **simbiose** estão deixando de ser entendidas como acontecimentos casuais, para algo necessário em qualquer processo vital (MARGULIS, 2001; GILBERT, SAPP e TAUBER, 2012). Segundo Tsing (IBIDEM:97), o que os biólogos denominam de **evolução** poderia ser entendido como aquilo que “seleciona relacionamentos, não unidades individuais, em qualquer escala”. Dessa forma, a unidade de análise não se debruçaria mais no indivíduo, mas especialmente em uma perspectiva preocupada no registro e na descrição de elos associativos entre determinados atores, como ocorre nos processos **involucionários** (HUSTAK e MYERS, 2012). McFall-Ngai (2008) traz um exemplo dessa abordagem, ao descrever a lula bobtail havaiana e o seu órgão luminoso desenvolvido, que possibilita evitar os predadores. O órgão só existe quando a lula encontra um tipo particular de bactéria na água do mar. Bactérias e lula atuam juntas para desenvolver o órgão de luz.

Pude trazer brevemente, em algumas passagens dessa tese (capítulo 3), o conhecido fenômeno das figueiras e das vespas, em que as existências das árvores só se dão através da atuação dos insetos (JANZEN, 1979). Em Anã, as *retribuições* das maniveiras, macaxeiras e manicueiras *ao se guiarem felizes* nos roçados são fundamentais para os *donos de roça*, assim como as histórias particulares carregadas entre quintais, importantes para que exemplares vegetais *vinguem*. Os ensinamentos de Deus e as condutas impostas por Curupira (capítulo 2) fomentam estas formas de atuar **colaborativamente**, através do entendimento de *dependência* dos anaenses às plantas e aos animais outros-que-humanos, em áreas de cultivo e nas *capoeiras* e *matas brutas*, o que traz consigo preocupações com os devires locais. Em uma das reuniões da *Associação da comunidade*, Seu Raimundo Inácio, ao comentar sobre a notícia de uma atividade suspeita de corte de madeira em uma das *cabeceiras* do Arapiuns, diz:

“Tem uma notícia de uns madeireiros cortando madeira aí em uma *cabeceira*. Não sei se é dentro ou fora da RESEX. É esse pessoal *de fora*, que só pensa no próprio bolso. Não pensa no amanhã e nos outros. Mas é porque tem muitos desses aí que não são daqui e aí não tem preocupação em destruir o lugar que os outros vivem. Digamos aqui para a gente, né? Temos *mata*, né? A gente não vai ficar cortando a madeira, né? Aqueles trabalhos que eu fiz [benfeitorias no quintal], né? Foi tudo madeira que eu peguei ou comprei de roça aí. Assim, a gente *depende* da *mata*. É importante a gente olhar o que tem, né? Tentar *respeitar*, assim, para os nossos filhos, para eles fazerem uma casa, poderem caçar e tal. Usar mais as

nossas *capoeiras* e pensar nos outros. Depois que ficou *mata*, depois de ter usado para fazer roça e tudo... Hoje tá um *capoeirão*, né? Tem um *pau* se eu quiser. Então a gente tem que pensar em tá sempre *respeitando* um pouquinho, por conta dos outros, né?”.

Mesmo diante de constantes ameaças de atividades ilegais, pode-se notar na fala do anaense um exercício de contraposição, para reafirmar as políticas de *respeito* e refletir sobre as heranças ecológicas nas composições futuras de novos arranjos ambientais – ou, como dito, pensar “no amanhã e nos outros”. Se muitas atividades ilegais na Amazônia foram intensificadas ao longo desses últimos anos com a fragilização proposital dos órgãos fiscalizadores do Estado, quais tipos de heranças ecológicas o presidente Jair Bolsonaro e o ex-Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, estiveram planejando através dos seus projetos políticos? Certamente, com as produções acentuadas de ruínas na Amazônia, as heranças estão pautadas no silenciamento abrupto e violento (ou, até mesmo, de eliminação e genocida) daqueles sujeitos humanos e outros-que-humanos que resistem aos seus projetos políticos particulares, que estão atrelados aos acúmulos *gananciosos* de capital de quem sempre pretenderam representar. Atuações não muito diferentes do que Tsing (2019) já vem levantando em muitos dos seus trabalhos, ao descrever diversas cenas do **Antropoceno**. Pode-se afirmar que, diante das políticas anti-ambientalistas e etnocêntricas do atual Governo Federal²⁷⁰, estamos continuando a testemunhar a reafirmação dos degradantes projetos coloniais, da supremacia branca masculina e da arrogância do excepcionalismo humano. O termo *ganância*, dito localmente por muitos, apenas consolida a concepção de que o mundo construído pelo colonialismo e pela lógica deteriorante capitalista é inabitável ou inacessível para os anaenses.

No decorrer dessa etnografia, se há algo extremamente significativo que podemos aprender com os **fitomorfismos** anaenses, sobre os movimentos de *se guiar* das plantas e as suas capacidades de atrair para fazer sujeitos *pararem* em seus entornos, é a do reconhecimento de que, se queremos compreender as mudanças ambientais, precisamos saber sobre os mundos sociais que outros seres ajudam a construir (TSING, 2019:128). Nas práticas de cultivo em Anã, as plantas são explicitamente criadoras de mundos, principalmente quando estão *felizes*, ao **se tornarem-com** (HARAWAY, 2016) outros sujeitos, o que não somente desconstrói a concepção de **domesticação**, mas nos leva a pensar que a figura fundamental nas relações pessoa-vegetal não é o **Anthropos**, mas uma estranha forma híbrida, um devir-planta-pessoa que Myers (2021) passou a denominar de **Planthropos**. Mesmo existindo momentos em que se sintam cada vez em uma *ilha*, nas convivialidades com as plantas nos roçados, quintais e na *mata* (*capoeiras* e *mata bruta*), anaenses parecem se distanciar das lógicas do **Antropoceno**, seus antropocentrismos e catastrofismos, se

²⁷⁰ Este texto foi escrito ainda em momentos de gestão do ex-Presidente Jair Bolsonaro.

aproximando do que se propõe como **Plantropoceno** (ou **Planthroposcene**) (MYERS, 2021). Para Myers, este se trata de uma episteme aspiracional, não uma era temporal, que convida a encenar novas cenas e formas de observar e semear relações planta-pessoa no presente e não em algum futuro distante. Assim como ocorre na preocupação anaense com a *felicidade* das plantas que cultivam, o **Plantropoceno** estimula conhecer as plantas intimamente e em seus termos (Figuras 44 e 45). Tal como o **Plantropoceno** clama para que se “forneça às plantas e seus solos espaço e tempo para florescer fora dos ritmos da extração capitalista e da violência química da agricultura industrial”²⁷¹ (MYERS, 2021), os atos anaenses de *arremedar* plantas *se guiando* e os cuidados com o *tempero* da terra caminham fora da concepção unidimensional imposta pelo capital.



Figura 44 - Kemely (ao centro) na companhia de seus primos segurando arranjos de flores produzido em uma brincadeira na frente da Igreja “Nossa Senhora de Fátima” (Foto: Lucas Lima dos Santos).

A proposta do **Plantropoceno** talvez seja um passo interessante em direção à uma decolonização política, uma possibilidade de caminho que capacite perturbar nossas imaginações coloniais ou, a priori, de senso comum. Compreender plantas *se guiando* e as suas capacidades de fazer sujeitos *parar* em seus entornos ajuda a romper com alguns **sistemas globais** (HARAWAY, 2009b) idealizados de classificação, nos atentando às formas mais vívidas e situadas de caracterização, e em como podem se transformar no decorrer do tempo e do espaço. Os cuidados anaenses com as plantas nos quintais e roçados se espacializam em diversos âmbitos na companhia de variados sujeitos, o que estimula a

²⁷¹ “Give plants and their soils space and time to flourish outside of the rhythms of capitalist extraction and the chemical violence of industrial agriculture”.

entender que o excepcionalismo humano é outra formação fabulativa colonial, que evacua violentamente a vivacidade, o encanto e a sensibilidade do mundo outro-que-humano ao nosso redor. O que seria significativo de ser feito é estranhar todos os céus ceticistas herdados daqueles que o poder foi assegurado em parte pelas ciências mecanicistas, produtivistas e etnocêntricas, projetadas para invalidar todas as outras formas de conhecimento. É necessário recusar os desencantos e ceticismos que tornam mundos outros-que-humanos formas de pedaços alienáveis de vida prontas para ser repartidas como **recursos naturais** úteis para humanos. Mesmo que sejam atualizados e construídos de forma participativa na RESEX, os Planos de Manejo mobilizados pelas políticas de *conservação*, ao tomarem como base **sistemas globais** para serem construídos, apenas recebem os pontos de vista de alguns líderes comunitários para serem adaptados a certos campos conceituais em que jargões capitalistas e biológicos predominam e se sobrepõem às perspectivas locais, tratando plantas como **recursos**.



Figura 45 - Turma de estudante da Escola Municipal "Nossa Senhora de Fátima" em uma de suas atividades fora da sala de aula, ajudando e aprendendo com Dona Olivete a fazer tarubá. A bebida seria servida na feira literária anual organizada pela escola (Foto: Lucas Lima dos Santos).

REFERÊNCIAS

- ABRAHAMSSON, S.; BERTONI, F. Compost Politics: Experimenting with Togetherness in Vermicomposting. **Environmental Humanities**, v. 4, n. 1, p. 125–148, 1 maio 2014.
- ADAMS, C. et al. Diversifying Incomes and Losing Landscape Complexity in Quilombola Shifting Cultivation Communities of the Atlantic Rainforest (Brazil). **Human Ecology**, v. 41, n. 1, p. 119–137, fev. 2013.
- ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2006.
- AGÊNCIA AMAZÔNIA; AGÊNCIA CENARIUM; TV CULTURA. **Bolsonaro diz que ribeirinhos contribuem com queimadas na Amazônia: ‘Toca fogo na sua pequena propriedade’**. Disponível em: <https://cultura.uol.com.br/cenarium/2022/08/22/200734_bolsonaro-diz-que-ribeirinhos-contribuem-com-queimadas-na-amazonia-toca-fogo-na-sua-pequena-propriedade.html>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- AGÊNCIA ENVOLVERDE. **No Pará, cientistas e ribeirinhos trabalham juntos para reduzir os estragos do fogo. Agência Envolverde**, 6 out. 2020. Disponível em: <<https://envolverde.com.br/no-para-cientistas-e-ribeirinhos-trabalham-juntos-para-reduzir-os-estragos-do-fogo/>>. Acesso em: 28 jul. 2022
- AGÊNCIA NACIONAL CATÓLICOS EM CÉLULAS. **Agência Católicos em Células – AGÊNCIA NACIONAL**, 2022. Disponível em: <<http://catolicosemcelulas.com.br/site/>>. Acesso em: 28 jul. 2022
- ALENCAR, A.; SILVESTRINI, R.; GOMES J.; SAVIAN, G. Amazônia em chamas: o novo e alarmante patamar do desmatamento na Amazônia. **Nota Técnica - IPAM Amazônia**, n.9, 2022.
- ALENCAR, E. F. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. **Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política**, v. XVI, p. 16, 2007.
- ALENCAR, E. F. “Nesse tempo não existia essas ilhas por ali”: Sobre modos de perceber o ambiente e narrar o passado. **ILUMINURAS**, v. 14, n. 34, 15 fev. 2014.
- ALMEIDA, M. W. B. DE. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 7–28, jun. 2013.
- ALMEIDA, M. W. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 3, p. 9–29, 2003.
- ALMEIDA, M. W.; CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução. Em: **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- ALMEIDA, RITA. H. **Relatório de Viagem ao Rio Tapajós**. Brasília: FUNAI, 2001.
- ALVES, D. R. C. **MANUAL INDIGENISTA MATEIRO: Princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia**. Tese de Doutorado—Manaus, Amazonas: INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA - INPA, 2021.

ALVES, H. DA S. et al. Produção orgânica de frutas e hortaliças em propriedade rural no município de Santarém-PA. **Cadernos de Agroecologia**, v. 10, n. 3, 2015.

AMARAL, S. et al. Comunidades ribeirinhas como forma socioespacial de expressão urbana na Amazônia: uma tipologia para a região do Baixo Tapajós (Pará-Brasil). **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 30, n. 2, p. 367–399, dez. 2013.

AMAZÔNIA REAL. **ICMBio quer plano de manejo madeireiro em reserva extrativista do Pará**. *Amazônia Real*, 4 maio 2021. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/icmbio-quer-plano-de-manejo-madeireiro-em-reserva-extrativista-do-para/>>. Acesso em: 11 nov. 2021

ANDERSON, A. B.; POSEY, D. A. Manejo de cerrado pelos índios Kayapó. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Botânica)**, v. 2, n. 1, p. 77–98, 1985.

ANDRADE, J. A. A. D. DE. “**Tudo pra onde eu chego tenho minha casa**”: mobilidade, parentesco e territorialidade Sateré-Mawé entre cidades amazônicas. Doutorado em Antropologia Social—São Paulo: Universidade de São Paulo, 17 out. 2018.

ANDRADE, M. M. D. **Organização social na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns: sistemas sociais em mudança**. Tese de Doutorado—Santarém, Pará: UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ, 2019.

ANGELSEN, A. Shifting cultivation and “deforestation”: A study from Indonesia. **World Development**, v. 23, n. 10, p. 1713–1729, out. 1995.

APPADURAI, A. **The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

APPEZZATO-DA-GLORIA, B.; CARMELLO-GUERREIRO, S. M. **Anatomia Vegetal**. 1. ed. Viçosa: Ed. UFV, 2006.

ARAÚJO, R. De la “Communauté” aux “populations traditionnelles”: aspects de la modernité amazonienne. **Nuevo mundo mundos nuevos**, 6 jul. 2009.

ARROYO-KALIN, M. Landscaping, Landscape Legacies, and Landscapes Capital in Pre-Columbian Amazonia. Em: ARROYO-KALIN, M. (Ed.). **The Oxford Handbook of Historical Ecology and Applied Archaeology**. [s.l.] Oxford University Press, 2019. p. 90–109.

ARTHUR, P.; PASSINI, R. **Wayfinding: People, Signs, and Architecture**. New York: Focus Strategic Communications, 2002.

ASSOCIAÇÃO MDA. **Dúvidas | Associação MDA.**, 2022. Disponível em: <<https://www.associacaomda.org/duvidas/>>. Acesso em: 28 jul. 2022

BAHUCHET, S.; BETSCH, J.-M. L’agriculture itinérante sur brûlis, une menace sur la forêt tropicale humide?: Savoirs et savoir-faire des Amérindiens en Guyane française. **Revue d’ethnoécologie**, n. 1, 20 nov. 2012.

BALÉE, W. Cultura na Vegetação da Amazônia Brasileira. Em: NEVES, W. A. (Ed.). **Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectiva[s]**. [s.l.] SCT/PR, CNPq, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989a.

BALÉE, W. **The Persistence of Ka’apor Culture (Family, Ritual, Economics; Brazil)**. PhD Thesis—Nova York: Columbia University, 1989b.

BALÉE, W. Indigenous Transformation of Amazonian Forests: An Example from Maranhão, Brazil. *L'Homme*, v. 33, n. 126, p. 231–254, 1993.

BALÉE, W. **Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany "the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People**. Revised ed. edição ed. New York; Chichester: Columbia University Press, 1999.

BALÉE, W. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. *Revista de Arqueologia*, v. 21, n. 2, p. 9–23, 30 dez. 2008.

BALÉE, W. L. **Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.

BALUŠKA, F.; MANCUSO, S. Plant Neurobiology as a Paradigm Shift Not Only in the Plant Sciences. *Plant Signaling & Behavior*, v. 2, n. 4, p. 205–207, jul. 2007.

BARAD, K. Nature's Queer Performativity. *Qui Parle*, v. 19, n. 2, p. 121–158, 1 dez. 2011.

BARAD, K. Performatividade Pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Revista Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 07–34, out. 2017.

BARAD, K. M. **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.

BARBOSA, K. M. DO N. **Monitoramento espacial de biomassa e carbono orgânico da vegetação herbácea de várzea na Amazônia Central**. Tese de Doutorado—[s.l.] Universidade Federal do Paraná, 2006.

BARRETTO FILHO, H. T. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira**. Tese de Doutorado — São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

BARRETTO FILHO, H. T. Áreas naturais, artefatos culturais: uma Perspectiva Antropológica sobre as Unidades de Conservação de Proteção Integral na Amazônia Brasileira. Em: DE ALMEIDA, A. W. B.; JÚNIOR, E. DE A. F. (Eds.). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. [s.l.] UEA Edições, 2010.

BARTHEM, R. B. et al. A pesca na Amazônia: problemas e perspectivas para o seu manejo. Em: VALADARES-PÁDUA, C.; BODMER, R. E.; CULLEN JR., L. (Eds.). **Manejo de vida silvestre para a conservação no Brasil**. Belém, Pará: CNPq/Sociedade Civil Mamirauá, 1997. p. 173–185.

BATESON, G. **Steps to an Ecology of Mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology**. San Francisco: Chandler Pub, 1972.

BATESON, G. **Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology**. Univ of Chicago PR ed. edição ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BECKER, B. K. Undoing Myths: The Amazon - An Urbanized Forest. Em: CLÜSENER, G. M.; SACHS, I. (Eds.). **Brazilian Perspectives on sustainable development of the Amazon region - Man and Biosphere Series**. Paris: UNESCO and Parthenon Publish Group Limited, 1995. v. 15p. 53–89.

BECKER, B. K. **A especificidade do urbano na Amazônia: desafios para políticas públicas consequentes. Estudo elaborado para a Secretaria de Coordenação dos Assuntos da Amazônia Legal.** Rio de Janeiro: Ministério do Meio Ambiente, 1998.

BEIGUELMAN, G. **Botannica Tirannica.** Disponível em: <<https://museujudaicosp.org.br/exposicoes/botannica-tirannica/>>. Acesso em: 19 ago. 2022.

BIERNATH, A.; BBC NEWS BRASIL. Bolsonaro ou Lula: em qual governo a taxa de desmatamento na Amazônia foi maior? **BBC News Brasil**, 17 out. 2022.

BNC AMAZONAS; PAULO, A. **Bolsonaro acusa ribeirinhos de provocarem incêndios na Amazônia. BNC Amazonas, o site de política!**, 2022. Disponível em: <<https://bncamazonas.com.br/poder/bolsonaro-ribeirinhos-incendios-amazonia/>>. Acesso em: 7 nov. 2022

BODDY, L. et al. Saprotrophic cord systems: dispersal mechanisms in space and time. **Mycoscience**, v. 50, n. 1, p. 9–19, jan. 2009.

BOLDRIN, F.; NEXO JORNAL. **Como Osmar Terra está ligado à tese da imunidade de rebanho.** Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/06/22/Como-Osmar-Terra-est%C3%A1-ligado-%C3%A0-tese-da-imunidade-de-rebanho>>. Acesso em: 18 ago. 2022.

BORGES, S. L.; ELOY, L.; LUDEWIGS, T. O gado que circulava: desafios da gestão participativa de Unidades de Conservação nos gerais de norte de Minas Gerais. **Biodiversidade Brasileira**, v. 2014, n. 1, p. 130–156, 4 jun. 2014.

BOYCE, M. S. Restitution of r-and K-selection as a model of density-dependent natural selection. **Annual review of ecology and systematics**, v. 15, p. 427–447, 1984.

BOYER, V. “Sairé ‘religioso’ ou Çairé ‘profano’: Uma patrimonialização em tensão”. Em: CARVALHO, A.; ; ORTIZ ESPEJEL, B. (Eds.). **Natureza e Cultura: patrimônio e turismo no Brasil e no México.** [s.l: s.n.].

BRAGA, J. **Etnobotânica e ecofisiologia de vegetações em cenários indígenas na região do tapajós como indicadores de estudos de interação biosfera-atmosfera na Amazônia.** Dissertação de Mestrado em Ciências na área de Recursos Naturais da Amazônia—Santarém, Pará: Universidade Federal do Oeste do Pará-UFOPA, 2013.

BRENNER, E. D. et al. Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling. **Trends in Plant Science**, v. 11, n. 8, p. 413–419, ago. 2006.

BRIENZA JÚNIOR, S. et al. Plantio de árvores de crescimento rápido para recuperação de áreas agrícolas na Amazônia Oriental brasileira: estudo de caso com produção de milho e mandioca. **Pesquisa Florestal Brasileira**, v. 31, n. 68, p. 347–353, 26 dez. 2011.

BRIGHENTI, A. M.; OLIVEIRA, M. F. DE. Biologia de plantas daninhas. Em: OLIVEIRA JÚNIOR, R. S.; CONSTANTIN, J.; INOUE, M. H. (Eds.). **Biologia e manejo de plantas daninhas.** Curitiba: Omnipax, 2011.

BRIGHTMAN, M. Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia. **Journal de la société des américanistes**, v. 96, n. 96–1, p. 135–167, 5 jun. 2010.

BRITOS, A. G. V. Manifesto de uma erva daninha. Em: BRITOS, A. G. V.; CHIZZOLINI, B. B.; PITOMBO, R. C. DE M. (Eds.). **Verdejar ante a ruína – Escritos para cultivar novos mundos**. 1. ed. São Paulo: Anai Graciela Vera Britos, 2021.

BROWN, G. G. et al. With Darwin, earthworms turn intelligent and become human friends. **Pedobiologia**, v. 47, n. 5–6, p. 924–933, jan. 2003.

BUTLER, J. Críticamente subversiva. Em: JIMÉNEZ, R. M. M. **Sexualidades transgresoras**. Una antología de estudios queer. Barcelona: Icária Editorial, 2002. p. 55-79.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. **Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)**. Mestrado em Antropologia Social—São Paulo: Universidade de São Paulo, 23 out. 2006.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. Social networks and cultivated plants: exchange of planting materials and knowledge. **Tipití: Journal of the Society for the anthropology of Lowland South America**, v. 6, n. 1, p. 7, 2008.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. **Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)**. Doutorado em Antropologia Social—São Paulo: Universidade de São Paulo, 13 abr. 2012.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. Ensaio sobre práticas cosmopolitas entre famílias Wajãpi. **Mana**, v. 21, p. 297–322, 2015.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 115–131, abr. 2016.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. Vegetable Temporalities: Life cycles, maturation and death in an Amerindian ethnography. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 17, p. e17359, 2020a.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. A agricultura contra o Estado. Em: CABRAL DE OLIVEIRA, J. et al. (Eds.). **Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: Ubu editora IRD, 2020b.

CADENA, M. DE LA; BLASER, M. (EDS.). **A world of many worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.

CALVO, P. et al. Plants are intelligent, here's how. **Annals of Botany**, v. 125, n. 1, p. 11–28, 8 jan. 2020.

CAMPOS, M. A. DE A. **Na roça com os Pataxó: etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia**. Doutorado em Ecologia Aplicada—Piracicaba: Universidade de São Paulo, 14 dez. 2016.

CAMUFFO, D. Lunar Influences on Climate. Em: BARBIERI, C.; RAMPAZZI, F. (Eds.). **Earth-Moon Relationships**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2001. p. 99–113.

CARDOSO, L. DA S. Memorial de uma liderança indígena: a construção política da trajetória... Driblando as armadilhas da colonização. **Tellus**, p. 293–307, 3 set. 2019.

CARDOSO, T. M.; CAMPOS, M. A. BOX 7 – PATAXÓ (BA): QUALIDADES E VARIEDADES DE PLANTAS CULTIVADAS. Em: CUNHA, C. DA; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (Eds.). **Seção 8 - Conhecimentos associados à biodiversidade**. Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e

comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021.

CARMENTA, R.; COUDEL, E.; STEWARD, A. Forbidden fire: Does criminalising fire hinder conservation efforts in swidden landscapes of the Brazilian Amazon? **Geographical Journal**, v. 184, maio 2018.

CARNEIRO, D. B. **“Como eu vivo, me sustento”: formas indígenas de usos de recursos naturais**. Santarém, Pará: Universidade Federal do Oeste Do Pará – UFOPA, 2015.

CARVALHO, L. G. DE. TRADIÇÕES DEVOTAS, LÚDICAS INOVAÇÕES: O SAIRÉ EM MÚLTIPLAS VERSÕES. **Sociologia & Antropologia**, v. 6, n. 1, p. 237–259, abr. 2016.

CARVALHO, P. C. L.; FUKUDA, W. M. G. Estrutura da planta e morfologia. Em: SOUZA, L. S.; FARIAS, A. R. N.; FUKUDA, W. M. G. (Eds.). **Aspectos Socioeconômicos e Agronômicos da Mandioca**. 1. ed. Cris das Almas: Embrapa, 2006.

CAVALCANTE, N. DA S. P. **Educação ambiental na Amazônia e neoliberalismo : uma análise das experiências desenvolvidas no município de Santarém-PA (Dos anos 1990 a 2010)**. Tese de Doutorado—Campinas/SP: Universidade Estadual de Campinas, 2016.

CHAVES, R. S. **Tipos de solo e a orientação para o mercado influenciam na escolha das variedades de mandioca (Manihot esculenta Crantz) nos sistemas de produção do Baixo Rio Tapajós, Pará**. Dissertação de Mestrado—Manaus, Amazonas: INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA - INPA, 2016.

CICLOVIVO, R. **Brumadinho: o crime ambiental completa 3 anos**. **CicloVivo**, 26 jan. 2022. Disponível em: <<https://ciclovivo.com.br/planeta/meio-ambiente/brumadinho-o-crime-ambiental-completa-3-anos/>>. Acesso em: 27 jul. 2022

CIFERRI, R., . **Saggio di classificazione delle razze di manioca (Manihot esculenta Crantz)**. Firenze: Ist. Agricole Coloniale Italiano, 1938.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CLEARY, D. Towards an Environmental History of the Amazon: From Prehistory to the Nineteenth Century. **Latin American Research Review**, v. 36, n. 2, p. 65–96, 2001.

CLEMENT, C. R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. **Economic Botany**, v. 53, n. 2, p. 188–202, abr. 1999.

CLEMENT, C. R. Demand for Two Classes of Traditional Agroecological Knowledge in Modern Amazonia. Em: POSEY, D.; BALICK, M. (Eds.). **Human Impacts on Amazonia: the role of traditional ecological knowledge in conservation and development**. New York: Columbia University Press, 2006. p. 33–50.

CLEMENT, C. R. et al. Diversidade Vegetal em Solos Antrópicos da Amazônia. Em: **As Terras Pretas de Índio da Amazônia: Sua Caracterização e Uso deste Conhecimento na Criação de Novas Áreas**. 1. ed. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, 2009. p. 420.

CLEMENT, C. R. et al. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 282, n. 1812, p. 20150813, 7 ago. 2015.

- CLEMENT, C. R. et al. Crop domestication in the upper Madeira River basin. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, p. 193–205, abr. 2016.
- CLEMENT, C. R.; MCCANN, J. M.; SMITH, N. J. H. Agrobiodiversity in Amazônia and Its Relationship with Dark Earths. Em: LEHMANN, J. et al. (Eds.). **Amazonian Dark Earths: Origin Properties Management**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2003. p. 159–178.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica—antropologia e literatura no século XX**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- COCCIA, E. Mente e matéria ou a vida das plantas. **Revista Landa**, 2013.
- COCCIA, E. **A vida das plantas - Um metafísica da mistura**. Tradução: Fernando Scheibe. 1. ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- COLETIVO CATARSE. **Projeto PANCs - Plantas alimentícias não-convencionais**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iieB_jhhaC0>. Acesso em: 30 set. 2022.
- COMUNIDADE CUIPIRANGA. **MANIFESTO DE CUIPIRANGA - I ROMARIA DO BEM VIVER**. PAE LAGO GRANDE - TERRITÓRIO COLETIVO, , 16 nov. 2019. Disponível em: <<https://fase.org.br/wp-content/uploads/2019/11/Manifesto-Cuipiranga.pdf>>. Acesso em: 2 nov. 2022
- CONSERVA, A. DOS S.; PIEDADE, M. T. F. Ciclo de vida e ecologia de *Paspalum fasciculatum* Willd. Ex. Fluegge (Poaceae), na várzea da Amazônia Central. **Acta Amazonica**, v. 31, p. 205–205, 2001.
- CORREIO DA MANHÃ. Ministro exalta a atuação do Exército. n. 24447, p. 7, 20 dez. 1972.
- COUDREAU, H. **Viagem ao Tapajós**. São Paulo / Belo Horizonte: Edusp / Itatiaia, 1977.
- CRANTZ, H. I. N. **Institutiones Rei Herbariae, juxta nutum naturae digestae ex habitu**. Vienna: [s.n.].
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The “Anthropocene”. **IGBP Newsletter**, n. 41, p. 17–18, 2000.
- CRUZ, E. P. DA. Quando biólogos olham para os bichos: caatinga, ecologia e zoologia entre vida, trabalho e morte. **Horizontes Antropológicos**, v. 26, n. 57, p. 115–144, ago. 2020.
- CUNHA, M. C. DA. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 9, n. 1, p. 126–136, mar. 2019.
- CUNHA, M. C. DA; MORIM DE LIMA, A. G. M. DE. How Amazonian indigenous peoples enhance biodiversity. Em: BAPTISTE, B. et al. (Eds.). **Knowing our lands and resources: Indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the Americas**. Knowledges of Nature. Paris: [s.n.]. p. 63–81.
- CUNHA, H. B. et al. “Aspectos físico-químicos de rios da bacia Amazônica - Rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns em três fases do período hidrológico”. Em: **CD de Short Notes do III Workshop de Avaliação do Projeto ADAPTA**. Manaus: ADAPTA, 2011.
- D’ANVILLE, J.-B. B. **Carte de l’Amérique Méridionale**, 1748.

DA MATTA, R. La panema: un essai d'analyse structurale. **L'Homme**, v. tome 7, n. 3, 1967.

DA MATTA, R. **Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DAL'ASTA, A. P.; AMARAL, S.; MONTEIRO, A. M. V. O Rio e as cidades: uma análise exploratória de dependências e alcances das comunidades do Arapiuns (Pará-Brasil) e da formação do urbano na Amazônia. **Revista espinhaço**, v. 3, n. 1, p. 12, 2014.

DALY, L. **The symbiosis of people and plants: ecological engagements among the Makushi people of Amazonian Guyana**. PhD Thesis—[s.l.] University of Oxford, nov. 2015.

DAMASCENUS, N. **Nicolaus Damascenus de plantis: five translations**. Amsterdam ; New York: North-Holland Pub. Co, 1989.

DANOWSKI, D.; CASTRO, E. B. V. DE. **Há mundo por vir? ensaio sobre os medos e os fins**. 2a edição ed. Desterro: São Paulo, SP: Cultura e Barbárie; ISA, Instituto Socioambiental, 2017.

DARWIN, C. **The various contrivances by which orchids are fertilised by insects**. London: John Murray, 1862.

DARWIN, C. **The formation of vegetable mould, through the action of worms, with observations on their habits**. 1. ed. London: John Murray, 1881.

DARWIN, C. **On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects: and on the good effects of intercrossing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

DARWIN, C. **A origem das espécies por meio da seleção natural**. São Paulo: UBU Editora, 2018.

DARWIN, F. **The Life and Letters of Charles Darwin**. London: John Murray, 1888. v. 3

DAWKINS, R. **O Gene Egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DAYRELL, C. A. **GERAIZEIROS E BIODIVERSIDADE NO NORTE DE MINAS: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais**. Dissertação de Mestrado—La Rábida: UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DE ANDALUCIA, 1998.

DE OLHO NOS RURALISTAS. **Madeireiros pressionam comunidades a apoiar extração de madeira em Resex, diz sindicato**. **De Olho nos Ruralistas**, 5 maio 2021. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/2021/05/05/madeireiros-pressionam-comunidades-a-apoiar-extracao-de-madeira-em-resex-diz-sindicato/>>. Acesso em: 11 nov. 2021

DE OLIVEIRA, P. C.; BRAGA, J. Ethnobotany of Borari-Arapiuns indigenous people, Amazon, Brazil. **J Medicinal Plants**, v. 5, n. 1, p. 164–170, 2017.

DE OLIVEIRA, P. C.; QUEIROZ DE SOU, B. C. DE O. Traditional Knowledge of Forest Medicinal Plants of Munduruku Indigenous People - Ipaupixuna. **European Journal of Medicinal Plants**, p. 20–35, 28 ago. 2020.

DE WAAL, F. B. M. Anthropomorphism and Anthropodenial: Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals. **Philosophical Topics**, v. 27, n. 1, p. 255–280, 1999.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DENEVAN, W. M. et al. Swidden-Fallow Agroforestry in the Peruvian Amazon. **Advances in Economic Botany**, v. 5, p. i–107, 1988.

DENEVAN, W. M. **Cultivated landscapes of Native Amazonia and the Andes**. 1. publ. in pbk ed. Oxford: Oxford Univ. Pr, 2002.

DENEVAN, W. M. Semi-Intensive Pre-European Cultivation and the Origins of Anthropogenic Dark Earths in Amazonia. Em: GLASER, B.; WOODS, W. I. (Eds.). **Amazonian Dark Earths: Explorations in Space and Time**. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2004. p. 135–143.

DERRIDA, J. The Animal That Therefore I Am (More to Follow). **Critical Inquiry**, v. 28, n. 2, p. 369–418, 2002.

DESCOLA, P. **La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar**. Paris: Les Editions de la msh, 1986.

DESCOLA, P. **La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar**. Ecuador: Editorial Abya Yala, 1996. v. 17

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v. 4, p. 23–45, 1998.

DESCOLA, P. **As Lanças do Crepúsculo**. 1ª edição ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

DESPRET, V. The Body We Care for: Figures of Anthro-po-zoo-genesis. **Body & Society**, v. 10, n. 2–3, p. 111–134, jun. 2004.

DESPRET, V. **O que diriam os animais se....** Belo Horizonte: Cadernos de Leitura, Chão de Feira, 2016.

DIAS, C. DE J.; ALMEIDA, M. W. A floresta como mercado: caça e conflitos na Reserva Extrativista do Alto Juruá–Acre. **Boletim Rede Amazônica**, v. 3, p. 9–27, 2004.

DICIONÁRIO MICHAELIS. **Dicionário Michaelis**. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/>>. Acesso em: 9 nov. 2021.

Djavan - “Farinha” - Clipe oficial. Sony Music Entertainment, , 2001. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=by59pIXOOb4>>. Acesso em: 17 ago. 2022

DOWNS, R.; STEA, D. **Maps in Minds: Reflections on Cognitive Mapping**. New York: Joanna Cotler Books, 1977.

DUPRÉ, J. **The disorder of things: metaphysical foundations of the disunity of science**. 1. paperback ed., Nachdr ed. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1993.

Ele, o Boto. Embrafilme, 1987.

ELOY, L. **Relatório da oficina Manejo do fogo por povos indígenas e tradicionais da América do Sul**. Brasília: [s.n.].

EMBRAPA. **Manual de Editoração da Embrapa - Nomes científicos de plantas, algas, fungos, bactérias e protistas**. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/manual-de-editoracao/nomenclatura-cientifica/nomes-cientificos>>. Acesso em: 16 ago. 2022.

EMPERAIRE, L. Entre paus, palheiras e cipós. Em: ALMEIDA, M. W. B. DE; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Eds.). **Enciclopédia da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 389–417.

EMPERAIRE, L. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, v. 32, p. 31–43, 2005.

EMPERAIRE, L. O manejo da agrobiodiversidade – o exemplo da mandioca na Amazônia. Em: BENSUSAN, N.; INSTITUTO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO DO BRASIL (Eds.). **Seria Melhor Mandar Ladrilhar?: Biodiversidade: Como, Para que e por Quê**. São Paulo; Brasília: Petrópolis; UNB, 2008.

EMPERAIRE, L. et al. **Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília: ACIMRN/IPHAN/IRD/Unicamp-CNPq, 2010.

EMPERAIRE, L. Patrimônio agrícola e modernidade no Rio Negro (Amazonas). Em: CARNEIRO DA CUNHA, M.; NIEMEYER CESARINO, P. (Eds.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 59–89.

EMPERAIRE, L. SEÇÃO 7 - Gerar, Cuidar e Manter a Diversidade Biológica. Em: CUNHA, M. C. DA; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (Eds.). **Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil**. São Paulo: SBPC, 2021.

EMPERAIRE, L.; CABRAL DE OLIVEIRA, J. Redes sociales y diversidad agrícola em la Amazonia brasilena: um sistema multicêntrico. Em: POCCHETINO, M. L.; LADAIO, A. H.; ARENAS, P. M. (Eds.). **Tradiciones e transformaciones em etnobotânica**. Bariloche: Cyted-Risapred, 2010. p. 180–185.

EMPERAIRE, L.; ELOY, L. Amerindian Agriculture in an Urbanising Amazonia (Rio Negro, Brazil). **Bulletin of Latin American Research**, v. 34, n. 1, p. 70–84, jan. 2015.

ERIKSON, P. “I”, “Uuu”, “Shhh”: gritos, sexos e metamorfoses entre Os Matis (Amazônia Brasileira). **Mana**, v. 6, n. 2, 2000.

ESTEVES, F. DE A. Considerations on the ecology of wetlands with emphasis on brasilian floodplain ecosystems. **Oecologia Brasiliensis**, v. 4, n. 1, p. 6, 1998.

EWEL, J. J. DESIGNING AGRICULTURAL ECOSYSTEMS FOR THE HUMID TROPICS. **Annual Review of Ecology and Systematics**, v. 17, n. 1, p. 245–271, nov. 1986.

FAGUNDES, G. M. Fazer o fogo fazer. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, v. 6, n. 10, p. 16–49, 31 maio 2019.

FALESI, I. Soils of Brazilian Amazon. Em: WAGLEY, C. (Ed.). **Man in the Amazon**. Gainesville: University Presses of Florida, 1974. p. 201.

FAPESP. **O mapa dos ventos**. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/o-mapa-dos-ventos/>>. Acesso em: 16 nov. 2020a.

FAPESP. **Auxílio à pesquisa 01/13816-1 - Climatologia, Chuva - BV FAPESP**. Disponível em: <<https://bv.fapesp.br/pt/auxilios/1663/componente-brasileiro-do-experimento-de-campo-do-jato-de-baixos-niveis-a-leste-dos-andes-interacoes/>>. Acesso em: 16 nov. 2020b.

FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, p. 7–44, 2002.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, p. 329–366, 2008.

FELD, S. **Sound and sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression**. 3rd ed.; thirtieth anniversary ed. with a new introduction ed. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2012.

FERREIRA, T. B. **Manejo, gestão de recursos naturais e luta pela terra pelos Borari de Novo Lugar – TI Maró, Santarém, Pará**. Dissertação de Mestrado—Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.

FERREIRA, T. B.; PIRES SABLAYROLLES, M. DAS G. Quintais agroflorestais como fontes de saúde: plantas medicinais na Comunidade de Vila Franca, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 4, n. 2, dez. 2009.

FERRI, M. G.; MENEZES, N. L. DE; MONTEIRO, W. R. **Glossário ilustrado de botânica**. 1ª edição ed. São Paulo: Editora Nobel, 1981.

FIENUP-RIORDAN, A. **The Living Tradition of Yup'ik Masks: Agayuliyararput (Our Way of Making Prayer) First edition by Fienup-Riordan, Ann; Riordan published by University of Washington Press Hardcover**. Seattle: University of Washington Press, 1996.

FINEGAN, B.; NASI, R. The biodiversity and conservation potential of swidden agricultural landscapes. Em: **Agroforestry and Biological Conservation in Tropical Landscapes**. Washington D.C.: Island Press, 2004. p. 153–197.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Fazendeiros e empresários organizaram “dia do fogo”, apontam investigações**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/10/fazendeiros-e-empresarios-organizaram-dia-do-fogo-apontam-investigacoes.shtml>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

FRANCO-MORAES, J. et al. A framework for identifying and integrating sociocultural and environmental elements of indigenous peoples' and local communities' landscape transformations. **Perspectives in Ecology and Conservation**, v. 19, n. 2, p. 143–152, abr. 2021.

FREIRE, G. Tradition, Change and Land Rights: Land Use and Territorial Strategies among the Piaroa. **Critique of Anthropology**, v. 23, n. 4, p. 349–372, dez. 2003.

FRITZ, S. **O Rio Maranhão ou Rio Amazonas com a Missão da Companhia de Jesus (El gran río Marañon o Amazonas con la Mission de la Compañia de Iesus)**. Quito, Equador: Juan de Narvaes, 1707.

FUENTES, A. Blurring the biological and social in human becomings. Em: INGOLD, T.; PÁLSSON, G. (Eds.). **Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology**. New York: Cambridge University Press, 2013.

FUNDAÇÃO SISTEMA ESTADUAL DE ANÁLISE DE DADOS - SEADE. **Índice Paulista de Vulnerabilidade Social-IPVS**. Disponível em: <<http://ipvs.seade.gov.br/view/index.php>>. Acesso em: 16 set. 2022.

G1. **Pará, Amazonas e Mato Grosso somam 60% das queimadas de agosto; Pantanal é bioma mais afetado**. Disponível em:

<<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/08/19/para-amazonas-e-mato-grosso-somam-60percent-das-queimadas-de-agosto-pantanal-e-bioma-mais-afetado.ghtml>>.

Acesso em: 28 jul. 2022.

G1 SANTARÉM. **Santarém registra mais um caso de calazar humano; vítima é uma criança.** Disponível em: <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2016/06/santarem-registra-mais-um-caso-de-calazar-humano-vitima-e-uma-crianca.html>>.

Acesso em: 4 out. 2022a.

G1 SANTARÉM. **Em Santarém, demora na entrega de exames para calazar preocupa.**

Disponível em: <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2016/10/em-santarem-demora-na-entrega-de-exames-para-calazar-preocupa.html>>. Acesso em: 4 out. 2022b.

G1 SANTARÉM; VIEIRA, S. **Madeira da maior apreensão já realizada pela Polícia Federal na Amazônia é liberada.** Disponível em: <<https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2021/05/13/madeira-da-maior-apreensao-ja-realizada-pela-policia-federal-na-amazonia-e-liberada.ghtml>>. Acesso em: 2 nov. 2022.

GAGLIANO, M. Seeing Green: The Re-discovery of Plants and Nature's Wisdom. **Societies**, v. 3, n. 1, p. 147–157, 15 mar. 2013.

GAGLIANO, M. In a green frame of mind: perspectives on the behavioural ecology and cognitive nature of plants. **AoB PLANTS**, v. 7, 1 jan. 2015.

GAGLIANO, M. The mind of plants: Thinking the unthinkable. **Communicative & Integrative Biology**, v. 10, n. 2, p. e1288333, 4 mar. 2017.

GAGLIANO, M.; ABRAMSON, C. I.; DEPCZYNSKI, M. Plants learn and remember: lets get used to it. **Oecologia**, v. 186, n. 1, p. 29–31, jan. 2018.

GAGLIANO, M.; GRIMONPREZ, M. Breaking the silence—language and the making of meaning in plants. **Ecopsychology**, v. 7, n. 3, p. 145–152, 2015.

GALETTI, M. **Parques do Pleistoceno: recriando o cerrado e o pantanal com a megafauna.**, [s.d.]. Disponível em: <<http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/galetti.pdf>>

GALLÉ, A. et al. Environmental stimuli and physiological responses: The current view on electrical signalling. **Environmental and Experimental Botany**, v. 114, p. 15–21, jun. 2015.

GALLOIS, D. TILKIN. **O movimento na cosmologia Waiapi: criação, expansão e transformação do universo.** Tese de Doutorado—São Paulo: FFLCH - USP, 1988.

GALVÃO, E. Panema: uma crença do caboclo amazônico. **Revista do Museu Paulista**, v. V, p. 221–225, 1951.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas.** [s.l.] Companhia Editora Nacional, 1955.

GARCIA, U. Caça. **Teoria e Cultura**, v. 11, n. 2, 2016.

GARCIA, U. F. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá.** Tese de Doutorado—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

GELL, A. How to Read a Map: Remarks on the Practical Logic of Navigation. **Man**, v. 20, n. 2, p. 271–286, 1985.

GELL, A. The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda. Em: GELL, A.; HIRSCH, E. (Eds.). **The art of anthropology: essays and diagrams**. [s.l.] Routledge, 2020.

GIBSON, J. J. **The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition**. 1. ed. [s.l.] Psychology Press, 2014.

GILBERT, S. F.; SAPP, J.; TAUBER, A. I. A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. **The Quarterly Review of Biology**, v. 87, n. 4, p. 325–341, dez. 2012.

GOETHE, J. W. VON. **Doutrina das cores**. 4. ed ed. São Paulo: Nova Alexandria, 2013.

GOLDMAN, I. **The Mouth of Heaven: Introduction to Kwakiutl Religious Thought**. New York: John Wiley & Sons Inc, 1975.

GOMES, V. S.; PAULETTO, D. USO TRADICIONAL DO FOGO: AVALIAÇÃO DE QUEIMA CONTROLADA NA AGRICULTURA DE SUBSISTÊNCIA EXERCIDA NA RESERVA EXTRATIVISTA TAPAJÓS-ARAPIUNS. **Terceira Margem Amazônia**, v. 3, n. 11, p. 10, 2018.

GOULD, S. J. **The structure of evolutionary theory**. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

GOW, L. OF A. P. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Illustrated edição ed. Oxford England: New York: Clarendon Press, 1991.

GOW, P. Land, Paper and People in Western Amazônia. Em: ERIC HIRSCH; MICHAEL O'HANLON (Eds.). **The Anthropology of Landscape: perspective on Place and Space**. [s.l.] Clarendon Press – Oxford University Press, 1995.

GRANDO, R. L. C.; LITTLE, P. E. Importância da lua no conhecimento ecológico local: estudo de caso na Vila do Forte, Vale do Paranã, Goiás. **Anais SNCMA**, v. 8, n. 1, 2017.

GREENPEACE. **Dia do Fogo completa um ano, com legado de impunidade**. Disponível em: <<https://www.greenpeace.org/brasil/florestas/dia-do-fogo-completa-um-ano-com-legado-de-impunidade>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

GRIGORI, P.; REPÓRTER BRASIL. **Bolsonaro bate o próprio recorde: 2020 é o ano com maior aprovação de agrotóxicos da história**. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2021/01/bolsonaro-bate-o-proprio-recorde-2020-e-o-ano-com-maior-aprovacao-de-agrotoxicos-da-historia/>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

GURGEL, B.; CNN BRASIL. **Imunidade de rebanho e atraso de vacinas impulsionaram mortes, diz relatório**. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/imunidade-de-rebanho-e-atraso-de-vacinas-impulsionaram-mortes-diz-relatorio/>>. Acesso em: 18 ago. 2022.

HALL, M. **Plants as persons: a philosophical botany**. Albany: State University of New York Press, 2011.

HAMILTON, J. M.; NEIMANIS, A. Composting Feminisms and Environmental Humanities. **Environmental Humanities**, v. 10, n. 2, p. 501–527, 1 nov. 2018.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Em: SILVA, T. T. (Ed.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009a.

- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7–41, jan. 2009b.
- HARAWAY, D. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. **Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 35, p. 27–64, jun. 2011.
- HARAWAY, D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, v. 6, n. 1, p. 159–165, 1 maio 2015.
- HARAWAY, D. **Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and technoscience**. New York: Routledge, 1997.
- HARAWAY, D. J. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, D. J. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Illustrated edição ed. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARRIS, D. R. The Ecology of Swidden Cultivation in the Upper Orinoco Rain Forest, Venezuela. **Geographical Review**, v. 61, n. 4, p. 475, out. 1971.
- HARRIS, M. The Rhythm of Life on the Amazon Floodplain: Seasonality and Sociality in a Riverine Village. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 1, p. 65, mar. 1998.
- HARRIS, M. **Life on the Amazon: The Anthropology of a Brazilian Peasant Village**. London: British Academy, 2000.
- HASKELL, D. G. **The Songs of Trees: Stories from Nature's Great Connectors**. [s.l.] Penguin, 2017.
- HECKENBERGER, M. J. et al. The legacy of cultural landscapes in the Brazilian Amazon: implications for biodiversity. **Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 362, n. 1478, p. 197–208, 28 fev. 2007.
- HEDRICH, R.; SALVADOR-RECATALÀ, V.; DREYER, I. Electrical Wiring and Long-Distance Plant Communication. **Trends in Plant Science**, v. 21, n. 5, p. 376–387, maio 2016.
- HERALDO MAUÉS, R. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, v. 17, n. 1, p. 33, 19 jul. 2012.
- HILLEL, D. **Out of the earth: civilization and the life of the soil**. Berkeley: University of California Press, 1992.
- HOLLIVER, G. Como amar uma planta: experiência, diversidade e relações multiespecíficas no semiárido paraibano. **Anais da VIII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, n. 1, p. 2432–2451, 2021.
- HOUAISS. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. São Paulo: Objetiva, 2001.
- HSU, E.; LOW, C. (EDS.). **Wind, life, health: anthropological and historical perspectives**. Malden, MA; Oxford: Blackwell/Royal Anthropological Institute, 2008.
- HUSTAK, C.; MYERS, N. Involutionary momentum: Affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. **differences**, v. 23, n. 3, p. 74–118, 2012.

IBAMA. PORTARIA IBAMA Nº 95. PORTARIA IBAMA Nº 95, DE 04 DE OUTUBRO DE 1999. 1999.

IBAMA. Portaria 50, de 10 de maio de 2004. Portaria 50, de 10 de maio de 2004. 2004.

IBAMA. **Rompimento de barragem da Vale em Brumadinho (MG) destruiu 269,84 hectares.** Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/ultimas-2/1881-rompimento-de-barragem-da-vale-em-brumadinho-mg-destruiu-269-84-hectares>>. Acesso em: 27 jul. 2022.

ICMBIO. Diário Oficial da União – Portaria nº 124. Plano de Manejo da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns Volume 01 – Diagnóstico. 2014.

IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS NO AMAZONAS. **O que é uma célula?** Disponível em: <<https://ieadam.com.br/blog/mensagens/o-que-e-uma-celula/>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

INGOLD, T. The temporality of the landscape. **World archaeology**, v. 25, n. 2, p. 152–174, 1993.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill.** [s.l.] Psychology Press, 2000.

INGOLD, T. Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world. **Social Anthropology**, v. 12, n. 2, p. 209–221, jun. 2004.

INGOLD, T. Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação. **Religião e Sociedade**, v. 26, n. 1, p. 76–110, 2005.

INGOLD, T. Earth, Sky, Wind, and Weather. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 13, p. S19–S38, 2007a.

INGOLD, T. Introdução. O que é um animal? **Antropolítica**, v. 22, p. 129–150, 2007b.

INGOLD, T. **Lines: A Brief History.** 1ª edição ed. London; New York: Routledge, 2007c.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, 30 abr. 2010.

INGOLD, T. Anthropology beyond humanity. **Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society**, v. 38, n. 3, p. 5–23, 2013.

INGOLD, T. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horiz. antropol.**, v. 21, n. 44, 2015a.

INGOLD, T. **Estar vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** 1ª edição ed. [s.l.] Editora Vozes, 2015b.

INGOLD, T. (ED.). **What is an animal?** [s.l.] Routledge, 2016.

INGOLD, T.; GÍSLI PÁLSSON (EDS.). **Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology.** New York: Cambridge University Press, 2013.

INGOLD, T.; KURTTLA, T. Percebendo o ambiente na Lapônia Finlandesa. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 19, n. 1, p. 169–182, 2018.

IORIS, E. M. **Conflitos em Unidades de Conservação com populações locais, o caso da Floresta Nacional do Tapajós.** Anais apresentado em Reunião de Antropologia. Brasília, 2000.

IORIS, E. M. **A Forest of Disputes: Struggles over Spaces, Resources and Social Identities in Amazonia**. Tese de Doutorado—Estados Unidos: Universidade da Flórida, 2005.

IORIS, E. M. Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 11, n. 1,2, p. 219–264, 26 maio 2009.

JABLONKA, E.; LAMB, M. J. **Evolução em quatro dimensões: DNA, comportamento ea história da vida**. [s.l.] Companhia das Letras, 2010.

JAKUBASZKO, A. **Dossiê IPHAN - Yaokwa Povo Enawene Nawe**. Brasília: Iphan, 2010.

JANZEN, D. H. How to be a Fig. **Annual Review of Ecology and Systematics**, v. 10, n. 1, p. 13–51, nov. 1979.

JANZEN, D. H.; MARTIN, P. S. Neotropical Anachronisms: The Fruits the Gomphotheres Ate. **Science**, v. 215, n. 4528, p. 19–27, jan. 1982.

JOÃO DO VALE; LUIZ VIEIRA. **Na Asa do Vento**., 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZkhgZ8MYRh8>>. Acesso em: 28 jul. 2022

JORNAL NACIONAL. **Imagens mostram contaminação do rio Tapajós por garimpo ilegal em paraíso ambiental no Pará**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/01/24/imagens-mostram-contaminacao-do-rio-tapajos-por-garimpo-ilegal-em-paraíso-ambiental-no-para.ghml>>. Acesso em: 18 ago. 2022.

JORNAL O IMPACTO. **Greve Geral Nacional da Educação será aderida por professores de Santarém**. **Jornal O Impacto**, 2 maio 2019. Disponível em: <<https://oimpacto.com.br/2019/05/02/greve-geral-nacional-da-educacao-sera-aderida-por-professores-de-santarem/>>. Acesso em: 2 nov. 2022

JOSHI, N. V.; GADGIL, M. On the role of refugia in promoting prudent use of biological resources. **Theoretical Population Biology**, v. 40, n. 2, p. 211–229, out. 1991.

JÚNIOR, A. L. DA S. BOX 47 – AS PESSOAS E AS FRUTAS DA MATA EM MELANCIAL, NA RESERVA EXTRATIVISTA ARIÓCA PRUANÃ. Em: CUNHA, C. DA; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (Eds.). **Seção 8 - Conhecimentos associados à biodiversidade**. Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021.

JÚNIOR, N. N. P.; MURRIETA, R. S. S.; ADAMS, C. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, v. 3, p. 153–174, 2008.

JUNQUEIRA, A. B.; SHEPARD, G. H.; CLEMENT, C. R. Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity. **Biodiversity and Conservation**, v. 19, n. 7, p. 1933–1961, jun. 2010.

KERR, W. E.; CLEMENT, C. R. Práticas agrícolas de conseqüências genéticas que possibilitaram aos índios da Amazônia uma melhor adaptação às condições ecológicas da região. **Acta Amazonica**, v. 10, n. 2, p. 251–261, jun. 1980.

KINUPP, V. F. **Plantas alimentícias não-convencionais da região metropolitana de Porto Alegre, RS**. Tese de Doutorado—Rio Grande de Sul: UFRGS, 2007.

KINUPP, V. F.; LORENZI, H. **Plantas alimentícias não convencionais (PANC) no Brasil: guia de identificação, aspectos nutricionais e receitas ilustradas**. Nova Odessa, SP, Brasil: Instituto Plantarum de Estudos da Flora Ltda, 2014.

KIRKSEY, E. Living with Parasites in Palo Verde National Park. **Environmental Humanities**, v. 1, n. 1, p. 23–55, 1 maio 2012.

KIRKSEY, E. Species: a praxiographic study: Species: a praxiographic study. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 21, n. 4, p. 758–780, 2015a.

KIRKSEY, E. **Emergent Ecologies**. [s.l.] Duke University Press, 2015b.

KOHYAMA, T.; WALLACE, J. M. Rainfall variations induced by the lunar gravitational atmospheric tide and their implications for the relationship between tropical rainfall and humidity. **Geophysical Research Letters**, v. 43, n. 2, p. 918–923, 28 jan. 2016.

KOK, G. **Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. 1ª edição ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

KRAVCHENKO, A. How Humberto Maturana's Biology of Cognition Can Revive the Language Sciences. **Constructivist Foundations**, v. 6, n. 3, 2011.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.

LABORATÓRIO DE LIMNOLOGIA/UFRJ. **Entre os espinhos da Mata Atlântica**. **LimnoNews**, 13 mar. 2014. Disponível em: <<https://limnonews.wordpress.com/2014/03/13/entre-os-espinhos-da-mata-atlantica/>>. Acesso em: 23 ago. 2022

LACAN, J. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In Lacan, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LAKOFF, R. T. **Talking power: the politics of language**. 1. ed. New York: Basic Books, 1992.

LALAND, K.; MATTHEWS, B.; FELDMAN, M. W. An introduction to niche construction theory. **Evolutionary Ecology**, v. 30, n. 2, p. 191–202, 2016.

LALAND, K. N.; O'BRIEN, M. J. Cultural Niche Construction: An Introduction. **Biological Theory**, v. 6, n. 3, p. 191–202, set. 2011.

LAMARCK, J. B. **Zoological philosophy**. Chicago: University of Chicago, 1984.

LANGDON, E. J. M. **Xamanismo No Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis: Editora da Ufsc, 1996.

LATOUR, B. **Reagregando o Social. Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede**. 1 edição. ed. Edufba, 2012.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Tradução: Carlos Irineu Da Costa. 2ª edição ed. Rio de Janeiro (RJ): Editora 34, 2013.

LATOUR, B. **Políticas da natureza: Como associar a ciência à democracia**. Tradução: Carlos Aurélio Mota De Souza. 1ª edição ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **Laboratory life: the construction of scientific facts**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1986.
- LAVE, J.; WENGER, E. **Situated learning: legitimate peripheral participation**. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1991.
- LAWRENCE, A. M. Listening to plants: Conversations between critical plant studies and vegetal geography. **Progress in Human Geography**, v. 46, n. 2, p. 629–651, abr. 2022.
- LE GUIN, U. **Floresta é o nome do mundo**. São Paulo (SP): Morro Branco, 2020
- LEITE, S. Rio Tapajós. Em: **História da Companhia de JESUS no Brasil**. III. [s.l: s.n.].
- LEMOINE, M. S. DOS A. F. **La educación y la Cultura de la Aldea Munduruku-Takuara del Rio Tapajós: sus valores pedagógicos y antropológicos, subsidios para la educación intercultural (Amazonia – Pará – Brasil)**. Tese de Doutorado—Madrid: Facultad de Educación da Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2005.
- LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a palavra**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- LEROY, J.-P. **Uma Chama Na Amazonia**. Petrópolis, RJ, Brasil: Rio de Janeiro: Fase, 1991.
- LEVIS, C. et al. Historical Human Footprint on Modern Tree Species Composition in the Purus-Madeira Interfluvio, Central Amazonia. **PLoS ONE**, v. 7, n. 11, p. e48559, 20 nov. 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud. **Renaissance**, v. 1, p. 122–139, 1943.
- LÉVI-STRAUSS, C. Os vivos e os mortos. Em: LÉVI-STRAUSS, C. (Ed.). **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 215–230.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Do mel às cinzas**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2004. v. 2
- LIMA AYRES, D. D. M. **The social category caboclo: history, social organisation, identity and outsider's social Solimões) classification of the rural population of an Amazonian region (The Middle Solimões)**. [s.l.] University of Cambridge, 1992.
- LIMA, D. DE M. The roça legacy: land use and kinship dynamics in Nogueira, an Amazonian community of the Middle Solimões region. Em: NUGENT, S.; HARRIS, M. (Eds.). **Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia**. London: Institute for the Study of the Americas, 2004. p. 12–36.
- LIMA, D. M. A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, 28 dez. 1999.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, p. 21–47, 1996.
- LISPECTOR, C. **Água viva**. 1. ed. [s.l.] Rocco, 2020.
- LOBATO, A.; AMAZÔNIA REAL. **Mercúrio do garimpo contamina peixes dentro e fora da Amazônia**. **Amazônia Real**, 2021. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/mercúrio-do-garimpo/>>. Acesso em: 18 ago. 2022
- LORENZI, H. **Plantas Daninhas Do Brasil - Terrestres, Aquáticas, Parasitas E Tóxicas**. Nova Odessa-SP (Brazil): Instituto Plantarum de Estudos da Flora, 2008.

- LOVELOCK, J. **Gaia: a new look at life on earth**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.
- LOVELOCK, J. E.; MARGULIS, L. Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis. **Tellus**, v. 26, n. 1-2, p. 2-10, 1974.
- LOW, P. et al. **Cambridge Declaration on Consciousness in Non-Human Animals**. , 2012. Disponível em: <<https://fcmconference.org/#talks>>. Acesso em: 13 set. 2022
- LUIZ GONZAGA. **Sequei Os Olhos**, 2020. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/luiz-gonzaga/1563434/>>
- LYNCH, K. **A Imagem da Cidade**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MACARTHUR, R. H.; WILSON, E. O. **The theory of island biogeography**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- MAHALEM DE LIMA, L. **No Arapiuns, entre verdadeiros e - ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político**. Doutorado em Antropologia Social—São Paulo: Universidade de São Paulo, 12 mar. 2015.
- MAHALEM DE LIMA, L. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. **REVISTA CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**, v. 3, n. 5, p. 61-91, 2019.
- MAIZZA, F. Especulações sobre pupunheiras ou cuidar com parentes-planta. Em: OLIVEIRA, J. C. D. et al. (Eds.). **Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo [Montpellier]: Ubu editora IRD, 2020.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Ubu Editora LTDA-ME, 2018.
- MALTHUS, T. R. **Ensaio sobre a população**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MANO, M. **Etno-história e adaptação Mawe: uma contribuição para a etnografia Tupi da Área Madeira-Tapajós**. Dissertação de mestrado—São Paulo: FFLCH - USP, 1996.
- MARGULIS, L. Symbiogenesis and symbiointicism. Em: MARGULIS, L.; FESTER, R. (Eds.). **Symbiosis as a source of evolutionary innovation: Speciation and morphogenesis**. Cambridge: MIT Press, 1991. v. 10.
- MARGULIS, L. Biodiversity: molecular biological domains, symbiosis and kingdom origins. **Biosystems**, v. 27, n. 1, p. 39-51, jan. 1992.
- MARGULIS, L. **O planeta simbiótico: uma nova perspectiva da evolução**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- MARGULIS, L. **Homage to Darwin (part 2) Symbiogenesis film and discussion**. **VOX Site**, 2009. Disponível em: <<http://www.voicesfromoxford.org/homage-to-darwin-part-2-symbiogenesis-film-and-discussion/>>. Acesso em: 16 set. 2022
- MATOS, C. B. **Diversidade e usos de quintais agroflorestais da comunidade São Domingos, Floresta Nacional do Tapajós, Belterra – PA**. Dissertação de mestrado—Santarém, Pará: UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ, 2015.
- MATURANA, H. **A Ontologia da Realidade**. 1ª edição ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. **Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living**. [s.l.: s.n.].

MAUÉS, R. H. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém, PA: Editora Cejup, 1995.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

MAYR, E. **Systematics and the Origin of Species from the Viewpoint of a Zoologist**. [s.l.] Columbia University Press, 1942.

MAYR, E. **The growth of biological thought: diversity, evolution, and inheritance**. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr, 1982.

MCCANN, J. M. Before 1492: The Making of the Pre-Columbian Landscape. Part II: The Vegetation, and Implications for Restoration for 2000 and beyond. **Ecological Restoration, North America**, v. 17, n. 3, p. 107–119, 1999.

MCCANN, J. M. **Subsidy from culture: Anthropogenic soils and vegetation in Tapajonia, Brazilian Amazonia**. Unpublished Ph.D. thesis—[s.l.] University of Wisconsin, 2003.

MCDONAGH, J. Rural geography II: Discourses of food and sustainable rural futures. **Progress in Human Geography**, v. 38, n. 6, p. 838–844, dez. 2014.

MCFALL-NGAI, M. Host-Microbe Symbiosis: The Squid-Vibrio Association—A Naturally Occurring, Experimental Model of Animal/Bacterial Partnerships. Em: HUFFNAGLE, G. B.; NOVERR, M. C. (Eds.). **GI Microbiota and Regulation of the Immune System**. Advances in Experimental Medicine and Biology. New York, NY: Springer New York, 2008. v. 635p. 102–112.

MCKEON, R. **Introduction to Aristotle**. 1992 Modern Library ed ed. New York: Modern Library, 1992.

MCMICHAEL, C. H. et al. Phytolith Assemblages Along a Gradient of Ancient Human Disturbance in Western Amazonia. **Frontiers in Ecology and Evolution**, v. 3, 17 dez. 2015.

MEDAETS, C. **Tu garante? aprendizagem às margens do Tapajós**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2020.

MEDEIROS, T. H. **REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA: artesanias em palha de tucumã entram grupos e vidas nas enseadas do Rio Arapiuns em Santarém/PA**. Dissertação de mestrado—Manaus: UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2013.

MEDEIROS, T. H. **RIOS DE DÁDIVAS E DÍVIDAS: Trocas, jogos de futebol e festas entre comunidades e aldeias dos rios Arapiuns e Tapajós – Pará. Tese de doutorado - Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio De Janeiro, 2019.**

MENDES DOS SANTOS, G. **Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe**. Dissertação de Mestrado—Campinas/SP: UNICAMP/IFCH (Dissertação de Mestrado), 2001.

MENÉNDEZ, M. **Uma CONTRIBUIÇÃO para a etnohistória da área Tapajós-Madeira**. Dissertação de mestrado—São Paulo: FFLCH - USP, 1981.

MENÉNDEZ, M. A área Tapajós-Madeira. Em: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

MERIAN, M. S., Mulder, Joseph, Sluiter, Pieter, Gosse, Pierre. **Dissertatio de generatione et metamorphosis insectorum Surinamensium ... Dissertation sur la generation et les transformations des insectes de Surinam**. [s.l.] The Hague: Pierre Gosse, 1726.

MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of Perception**. 1st edition ed. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2002.

MÉTRAUX, A. **La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.

MINERVINO, A. H. H.; CARDOSO, E. DA C.; ORTOLANI, E. L. Características do sistema produtivo da pecuária no município de Santarém, Pará. **Acta Amazonica**, v. 38, n. 1, p. 11–16, 2008.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO. **Glossário ilustrado de morfologia**. 1. ed. Brasília: Mapa/ACS, 2009.

MINISTÉRIO DO TURISMO. **Santarém, um mar de água doce**. Disponível em: <<http://www.turismo.gov.br/component/content/article.html?id=6372>>. Acesso em: 21 nov. 2020a.

MINISTÉRIO DO TURISMO. **Alter do Chão: o Caribe da Amazônia**. Disponível em: <<http://www.turismo.gov.br/ultimas-noticias/6373-alter-do-ch%C3%A3o-o-caribe-da-amaz%C3%B4nia.html>>. Acesso em: 21 nov. 2020b.

MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES. **Estradas na Amazônia: relatório sobre as rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém**. Em: IV CONGRESSO MUNDIAL DA FEDERAÇÃO RODOVIÁRIA INTERNACIONAL. Montreal, 1970.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **MPF recebe manifesto de jovens em defesa do assentamento Lago Grande, em Santarém (PA)**. Disponível em: <<https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-recebe-manifesto-de-jovens-em-defesa-do-assentamento-lago-grande-em-santarem-pa>>. Acesso em: 2 nov. 2022.

MIRANDA, A. D. D. S. **Igreja em células: a restauração da igreja de atos**. Dissertação de Mestrado—São Leopoldo: FACULDADES EST, 2018.

MISSÃO PAZ. **Quem Somos. Nossa História: Um legado espiritual**. Disponível em: <<http://www.missaopaz.com/somos.historia.php>>. Acesso em: 22 jun. 2007.

MOCHIUTTI, S.; QUEIROZ, J. A. L. DE. Aporte de nutrientes ao solo de serapilheira em pousios florestas com taxi-branco e capoeira no Amapá. **Congresso Brasileiro de Sistemas Agroflorestais**, 2006.

MONTEIRO, F. T. et al. **Sistema Agrícola Tradicional da Serra do Espinhaço Meridional, MG: Transumância, biodiversidade e cultura nas paisagens manejadas pelos (as) apanhadores (as) de flores sempre-vivas**. Brasília: Editoras Técnicas/Embrapa, 2019.

MOORE, J. W. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. **The Journal of Peasant Studies**, v. 44, n. 3, p. 594–630, 4 maio 2017.

- MORADA DA FLORESTA. **Composta São Paulo. Morada da Floresta**, 2022. Disponível em: <<https://moradadafloresta.eco.br/portfolio-items/composta-sao-paulo/>>. Acesso em: 29 set. 2022
- MORAN, E. The Adaptive System of the Amazonian Caboclo. Em: WAGLEY, C. (Ed.). **Man in the Amazon**. Gainesville: University of Florida Press, 1974.
- MORAN, E. F. **Environmental social science: human-environment interactions and sustainability**. Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2010.
- MORIM DE LIMA, A. G. **“Brotou batata para mim” : cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- MUKUL, S. A.; HERBOHN, J. The impacts of shifting cultivation on secondary forests dynamics in tropics: A synthesis of the key findings and spatio temporal distribution of research. **Environmental Science & Policy**, v. 55, p. 167–177, jan. 2016.
- MYERS, N. **Sensing Botanical Sensoria: A Kriya for Cultivating Your Inner Plant. Centre for Imaginative Ethnography**, 2014. Disponível em: <<https://imaginative-ethnography.com/imaginings/affect/sensing-botanical-sensoria/>>. Acesso em: 28 jul. 2022
- MYERS, N. Conversations on Plant Sensing: Notes From the Field. **Nature and Culture**, v. 3, p. 35–66, 2015a.
- MYERS, N. **Rendering life molecular: models, modelers, and excitable matter**. Durham: Duke University Press, 2015b.
- MYERS, N. From the anthropocene to the planthropocene: designing gardens for plant/people involution. **History and Anthropology**, v. 28, n. 3, p. 297–301, 2017.
- MYERS, N. **How to grow liveable worlds**. Disponível em: <<https://www.abc.net.au/religion/natasha-myers-how-to-grow-liveable-worlds-ten-not-so-easy-step/11906548>>. Acesso em: 8 nov. 2022.
- NEVES, D. P. OS AGRICULTORES DE VÁRZEA NO MÉDIO SOLIMÕES: CONDIÇÕES SOCIOAMBIENTAIS DE VIDA. Em: LIMA, D. et al. (Eds.). **Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade**. Manaus: Minsitério do Meio Ambiente, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, Projeto Manejo dos Recursos Naturais da Várzea, Programa-Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, 2005. p. 101–156.
- NEVES, D. P. (ED.). **Desenvolvimento social e mediadores políticos**. 1a ed ed. Porto Alegre, RS: UFRGS Editora, 2008.
- NEVES, D. P. Os ribeirinhos-agricultores de várzea: formas de enquadramento institucional. **Novos Cadernos NAEA**, v. 12, n. 1, 1 jun. 2009.
- NEVES, E. G. Archaeological cultures and past identities in the pre-colonial central Amazon. Em: **Ethnicity in ancient Amazonia: reconstructing past identities from archaeology, linguistic, and ethnohistory**. [s.l.] University of Colorado, 2011. p. 31–56.
- NEVES, E. G. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

- NIEMEYER, F. DE. **Cultura e agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola krahô**. Dissertação de Mestrado—Campinas/SP: Unicamp, 2011.
- NIMUENDAJU, C. **Mapa etno-histórico**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória; IBGE, 1981.
- NIMUENDAJU, C. **In Pursuit of a Past Amazon: Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region**. Göteborg: Museum of World Culture, 2004.
- NUGENT, S. **Amazon Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy**. [s.l.] Routledge, 1993.
- NUGENT, S.; HARRIS, M. (EDS.). **Some Other Amazonians: Perspectives on Modern Amazonia**. Illustrated edição ed. London: Institute of Latin American Studies, 2013.
- O LIBERAL; VAZ, E. **Ato pela educação será realizado nesta quarta-feira (15) em Belém**. Disponível em: <<https://www.oliberal.com/economia/ato-pela-educa%C3%A7%C3%A3o-ser%C3%A1-realizado-nesta-quarta-feira-15-em-bel%C3%A9m-1.137170>>. Acesso em: 2 nov. 2022.
- OLIVEIRA, A. **Conhecer a vida é viver a vida**. Santarém/Pará: Prefeitura Municipal de Santarém, 2012a.
- OLIVEIRA, C. DE; BRASIL DE FATO; REDE BRASIL ATUAL. **Bolsonaro liberou 1.629 agrotóxicos em 1.158 dias de governo**. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/03/10/bolsonaro-liberou-1-629-agrotoxicos-em-1-158-dias-de-governo>>. Acesso em: 22 ago. 2022.
- OLIVEIRA, C. M. DE; SANTANA, A. C. DE; HOMMA, A. K. O. Os custos de produção e a rentabilidade da soja nos municípios de Santarém e Belterra, estado do Pará. **Acta Amazonica**, v. 43, n. 1, p. 23–31, mar. 2013.
- OLIVEIRA, M. A. As roças brasileiras, do período colonial à atualidade: caracterização histórica e formal de uma categoria tipológica. **Varia Historia**, v. 28, n. 48, p. 755–780, dez. 2012b.
- OYAMA, S.; GRIFFITHS, P.; GRAY, R. D. (EDS.). **Cycles of contingency: developmental systems and evolution**. Cambridge, Mass: MIT Press, 2001.
- PADOCH, C.; PINEDO-VASQUEZ, M. Saving Slash-and-Burn to Save Biodiversity: Saving Slash-and-Burn. **Biotropica**, v. 42, n. 5, p. 550–552, set. 2010.
- PALACE, M. W. et al. Ancient Amazonian populations left lasting impacts on forest structure. **Ecosphere**, v. 8, n. 12, dez. 2017.
- PALMATARY, H. C. **The Archaeology of the Lower Tapajos Valley, Brazil: Transactions of the American Philosophical Society, New Series, V50, Part 3**. [s.l.] Literary Licensing, LLC, 2013.
- PÁLSSON, G. Enskilment at sea. **Man**, p. 901–927, 1994.
- PAPADOPOULOS, D. Politics of Matter: Justice and Organisation in Technoscience. **Social Epistemology**, v. 28, n. 1, p. 70–85, 2 jan. 2014.
- PAPADOPOULOS, D.; STEPHENSON, N.; TSIANOS, V. **Escape Routes**. [s.l.] Pluto Press, 2008.

PARKER, E. **The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives**. Williamsburg: College of William and Mary, 1985.

PASCOALOTO, D. et al. O reaparecimento de uma desmídia na Amazônia após cinco décadas e a qualidade da águas nos rio Arapiuns (PA) e Curicuriari (AM). **XII Simpósio de Recursos Hídricos do Nordeste (anais)**, p. 10, 2014.

PAZ CHURCH. **Nossa Visão. Paz Church | Santarém**, 2022. Disponível em: <<https://paz.church/santarem/nossa-visao/>>. Acesso em: 28 jul. 2022

PEACE, A. Loving Leviathan: The Discourse of Whale-watching in Australian Ecotourism. Em: KNIGHT, J. (Ed.). **Animals in Person**. 1. ed. [s.l.] Routledge, 2020. p. 191–210.

PEIXOTO, K. P. F. **“EU EXISTO”: afirmação indígena e nomeação do racismo. Os Borari e os Arapium da Terra Maró, Amazônia**. Tese de Doutorado—Belém, PA: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 2017.

PEREIRA, L. M. Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. **Tellus**, v. 0, n. 18, p. 115–137, 27 nov. 2014.

PERONI, N.; HANAZAKI, N. Current and lost diversity of cultivated varieties, especially cassava, under swidden cultivation systems in the Brazilian Atlantic Forest. **Agriculture, Ecosystems & Environment**, v. 92, n. 2, p. 171–183, 2002.

PERRONE-MOISÉS, B. Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial. **Sexta Feira**, n. 7, p. 24–34, 2002.

PIANKA, E. R. On r-and K-selection. **The american naturalist**, v. 104, n. 940, p. 592–597, 1970.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I.; VIÈLE, A. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: la Découverte, 2007.

PINHO, R. C.; MILLER, R. P.; ALFAIA, S. S. Agroforestry and the Improvement of Soil Fertility: A View from Amazonia. **Applied and Environmental Soil Science**, v. 2012, p. 1–11, 2012.

PLUMWOOD, V. Nature in the Active Voice. **Australian Humanities Review**, n. 46, maio 2009.

POHL, Johann Emanuel et al. **Plantarum Brasiliae icones et descriptiones hactenus ineditae**. [s.l.] Vindobonae [Vienna], Antonii Strauss, 1827-31, 1827. v. v.1-2

POLLAN, M. The Intelligent Plant. **The New Yorker**, 15 dez. 2013.

POLLAN, M. **The botany of desire: a plant's eye view of the world**. New York: Random House, 2014.

POLLINI, J. Agroforestry and the search for alternatives to slash-and-burn cultivation: From technological optimism to a political economy of deforestation. **Agriculture, Ecosystems & Environment**, v. 133, n. 1–2, p. 48–60, set. 2009.

PORTAL DA PREFEITURA DE SANTARÉM; DANTAS, R. **Prefeitura realiza oficina sobre processo de Alimentação Escolar**. Disponível em: <<https://santarem.pa.gov.br/>>. Acesso em: 14 set. 2022.

POSEY, D. A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**, v. 3, n. 2, p. 139–158, 1985.

PRADO, H. M.; FORLINE, L. C.; KIPNIS, R. Hunting practices among the Awá-Guajá: towards a long-term analysis of sustainability in an Amazonian indigenous community. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 7, n. 2, p. 479–491, ago. 2012.

PRADO, H. M.; MURRIETA, R. S. S. Presentes do passado: Domesticação de plantas e paisagens culturais na Amazônia pré-histórica. **Ciência Hoje**, v. 55, 2015.

PRIMAVESI, A.; PRIMAVESI, A. M. **A biocenose do solo na produção vegetal**. 1. ed. Santa Maria: Palotti, 1964.

PROJETO SAÚDE E ALEGRIA. “Não usar mais o fogo para destruir a natureza e poluir o ar” diz indígena sobre Oficina Roça Sem Fogo – Projeto Saúde & Alegria. , 2019. Disponível em: <<https://saudeealegria.org.br/redemocoronga/nao-usar-mais-o-fogo-para-destruir-a-natureza-e-poluir-o-ar-diz-indigena-sobre-oficina-roca-sem-fogo/>>. Acesso em: 28 jul. 2022

PROJETO SAÚDE E ALEGRIA. **Projeto Saúde & Alegria – Saúde, alegria do corpo. Alegria, saúde da alma**. , 2022. Disponível em: <<https://saudeealegria.org.br/>>. Acesso em: 28 jul. 2022

PUIG DE LA BELLACASA, M. Making time for soil: Technoscientific futurity and the pace of care. **Social Studies of Science**, v. 45, n. 5, p. 691–716, out. 2015.

PUIG DE LA BELLACASA, M. **Matters of care: speculative ethics in more than human worlds**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

PULLIAM, H. R. Sources, Sinks, and Population Regulation. **The American Naturalist**, v. 132, n. 5, p. 652–661, 1988.

RAMIREZ-GOICOECHEA, E. Life-in-the-making: epigenesis, biocultural environments and human becomings. Em: INGOLD, T.; PÁLSSON, G. (Eds.). **Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology**. New York: Cambridge University Press, 2013.

RANIERI, G. **Matos de Comer: Identificação de Plantas Comestíveis**. [s.l.] Independente, 2021.

RANIERI, G. R. et al. **Guia prático sobre PANCs: plantas alimentícias não convencionais**. São Paulo: Instituto Kairós, 2017.

RAUBAL, M. et al. **Structuring space with image schemata: Wayfinding in airports as a case study**. (S. C. Hirtle, A. U. Frank, Eds.) Spatial Information Theory A Theoretical Basis for GIS. **Anais...**Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1997.

RBA. **Em 2020 Brasil bate recorde de queimadas em uma década**. Disponível em: <<https://www.cut.org.br/noticias/em-2020-brasil-bate-recorde-de-queimadas-em-uma-decada-0b18>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

READ, D. The ties that bind. **Nature**, v. 388, n. 6642, p. 517–518, ago. 1997.

REDE MOCORONGA. “Não usar mais o fogo para destruir a natureza e poluir o ar” diz indígena sobre Oficina Roça Sem Fogo. Rede Mocaronga, 28 fev. 2019. Disponível em:

<<http://redemocoronga.org.br/2019/02/nao-usar-mais-o-fogo-para-destruir-a-natureza-e-poluir-o-ar-diz-indigena-sobre-oficina-roca-sem-fogo/>>. Acesso em: 28 jul. 2022

REDE NINJA. **Bolsonaro teve mais votos no arco do desmatamento. Saiba o que isso significa.** Disponível em: <<https://midianinja.org/news/bolsonaro-teve-mais-votos-no-arco-do-desmatamento-saiba-o-que-isso-significa/>>. Acesso em: 6 out. 2022.

REDFORD, K. H. The Empty Forest. **BioScience**, v. 42, n. 6, p. 412–422, jun. 1992.

REED, E. The affordances of the animate environment: social science from the ecological point of view. Em: INGOLD, T. (Ed.). **What is an animal?** [s.l.] Routledge, 2016.

RÊGO, A. S. et al. IDENTIFICAÇÃO E MANEJO DAS PLANTAS DANINHAS NA CULTURA DA SOJA. **Congresso Técnico Científico da Engenharia e da Agronomia**, p. 4, 2017.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Beyond the Milky Way: hallucinatory imagery of the Tukano Indians.** Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1978.

REIS, A. C. F. **Santarém: Seu Desenvolvimento Histórico.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, P. C. C. **Pedagogia da roça: cartografias de saberes culturais que orientam práticas de trabalho e relações sociais na roça de mandioca.** Dissertação de Mestrado—Belém, PA: Universidade do Estado do Pará, 2018.

RIVAL, L. Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forest in the Ecuadorian Amazon. Em: BALÉE, W. (Ed.). **Advances in Historical Ecology.** New York: Columbia University Press, 1998.

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

RIVAL, L. Towards an understanding of the Huaorani ways of knowing and naming plants. **Mobility and migration in indigenous Amazonia.** New York, Oxford: Berghahn Books, p. 47–68, 2009.

RIVAL, L. M. **Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador.** [s.l.] Columbia University Press, 2002.

RIVAL, L.; MCKEY, D. Domestication and Diversity in Manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae). **Current Anthropology**, v. 49, n. 6, p. 1119–1128, dez. 2008.

RIVIERE, P. AAE na Amazônia. **Revista de Antropologia**, v. 38, n. 1, p. 191–203, 18 jun. 1995.

ROGERS, D. J. Studies of *Manihot esculenta* Crantz and Related Species. **Bulletin of the Torrey Botanical Club**, v. 90, n. 1, p. 43–54, 1963.

ROGERS, D. J. Some Botanical and Ethnological Considerations of *Manihot esculenta*. **Economic Botany**, v. 19, n. 4, p. 369–377, 1965.

ROGERS, D. J.; FLEMING, H. S. A monograph of *Manihot Esculenta* with an explanation of the taximetrics methods used. **Economic Botany**, v. 27, n. 1, p. 1–113, 1973.

- ROSA, G. **Grande sertão: veredas**. [s.l.] Editora Companhia das Letras, 2019.
- ROSA, L. DOS S. et al. Os quintais agroflorestais em áreas de agricultores familiares no município de Bragança-PA: composição florística, uso de espécies e divisão de trabalho familiar. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 2, n. 2, 28 set. 2007.
- ROSS, E. B. The evolution of the Amazon peasantry. **Journal of Latin American Studies**, v. 10, n. 2, p. 193–218, 1978.
- SACKS, O. To see and not see. **The New Yorker**, v. 10, p. 59–73, 1993.
- SACKS, O. **Diário de Oaxaca**. 1ª edição ed. [s.l.] Companhia das Letras, 2012.
- SAGAN, L. On the origin of mitosing cells. **Journal of Theoretical Biology**, v. 14, n. 3, p. 225-IN6, mar. 1967.
- SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SANTOS, G. M. DOS; FERREIRA, E. J. G. Peixes da bacia amazônica. Em: LOWE-MCCONNELL, R. H. (Ed.). **Estudos ecológicos de comunidades de peixes tropicais**. São Paulo: Edusp, 1999.
- SÃO PAULO. **Composta São Paulo - Um movimento por uma cidade mais sustentável!** Disponível em: <<https://compostasaopaulo.moradadafloresta.eco.br>>. Acesso em: 29 set. 2022.
- SAUMA, J. “Moramos no mundo dos invisíveis”: Sobreposição, ruptura e movimento em uma área coletiva quilombola. Em: STOLL, É. et al. (Eds.). **Paisagens Evanescentes: Estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios amazônicos**. 1. ed. Belém: Naea Editora, 2019. p. 115–132.
- SAUTCHUK, C. E. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriçu, Amapá)**. Tese de Doutorado—Brasília: Universidade de Brasília, 2007.
- SAUTCHUK, C. E. Flor d’água: fotografia e etnografia. **PROA Revista De Antropologia E Arte**, v. 1, n. 5, 2014.
- SAUTCHUK, C. E.; FAGUNDES, G. M. Conservação como técnica: transformações na pesca amazônica e nos incêndios cerratenses. Em: NEVES, F.; FONSECA, P. F. C. (Eds.). **Tramas epistêmicas e ambientais: contribuições dos estudos em ciência, tecnologia e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2020.
- SCARAMUZZI, I. **Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará**. Tese de Doutorado—Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2016.
- SCARAMUZZI, I. Arte de “arremedar”: atos de criação entre humanos e animais no Alto Trombetas (Pará, Brasil). **Etnografica**, n. vol. 23 (1), p. 69–86, 1 fev. 2019.
- SCHRAUWEN, O. **O Espelho de Mogli**. Lisboa: ed. MMMNNNRRRG, 2014.
- SCOTT, J. C. **Against the Grain: A Deep History of the Earliest States**. 1ª edição ed. New Haven: Yale University Press, 2017.
- SENA, E. F. M. **Uma revolução que ainda não aconteceu - Movimentos sociais no Baixo Amazonas - Exuberância e fragilidade, de 1978 a 2014**. 1. ed. Santarém: Edição do Autor, 2014.

SERVAIS, V. Enchanting Dolphins: An Analysis of Human–Dolphin Encounters. Em: KNIGHT, J. (Ed.). **Animals in Person**. 1. ed. [s.l.] Routledge, 2020. p. 211–229.

SHELDRAKE, M. **A trama da vida: como os fungos constroem o mundo**. 1ª edição ed. [s.l.] Fósforo Editora, 2021.

SHEPARD JR, G. H. Shamanism and diversity: A Matsigenka perspective. Em: **Cultural and Spiritual Values of Biodiversity**. London: United Nations Environmental Programme and Intermediate Technology Publications, 1999. p. 93–95.

SHIRATORI, K. **O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi**. Tese de Doutorado—Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2018.

SHIRATORI, K. Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino. Em: OLIVEIRA, J. C. D. et al. (Eds.). **Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo [Montpellier]: Ubu editora IRD, 2020.

SHIVA, V. **The violence of the Green Revolution: Third World agriculture, ecology and politics**. Lexington: University Press of Kentucky, 2016.

SILVA, A. F. et al. Caracterização de quintais agroflorestais em aldeias indígenas na Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns, Santarém, Pará. **Anais do XI Congresso Brasileiro de Agroecologia**, v. 15, n. 2, 2020.

SILVA, D. V.; GRÜNEWALD, R. DE A. Velhas e Novas Crenças: sobre o encontro de religiosidades em uma vila amazônica. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 1, p. 198–223, abr. 2019.

SILVA, C. D. L. E. **Análise de genotoxicidade e níveis de mercúrio em Hoplias malabaricus (PISCES – CHARACIFORMES) de duas áreas da bacia do Rio Tapajós**. Dissertação de Mestrado—Santarém, PA: Universidade Federal do Oeste do Pará, 2017.

SIOLI, H. Alguns resultados e problemas da limnologia amazônica. **Embrapa Amazônia Oriental-Artigo em periódico indexado (ALICE)**, 1951.

SIOLI, H. O rio Arapiuns: estudo limnológico de um corpo d'água da região do terciário, plioceno, série das barreiras, do Baixo Amazonas. **Embrapa Amazônia Oriental-Artigo em periódico indexado (ALICE)**, 1956.

SKEMP, J. B. Plants in Plato's Timaeus. **The Classical Quarterly**, v. 41, n. 1/2, p. 53–60, 1947.

SLATER, C. **A Festa Do Boto. Transformação E Desencanto Na Imaginação Amazônica**. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

SLATER, C. **Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination**. 1ª edição ed. [s.l.] University of Chicago Press, 2012.

SLOW SCIENCE ACADEMY. **THE SLOW SCIENCE MANIFESTO**. Disponível em: <<http://slow-science.org/>>. Acesso em: 10 out. 2022.

SMITH, B. D. A Cultural Niche Construction Theory of Initial Domestication. **Biological Theory**, v. 6, n. 3, p. 260–271, set. 2011.

SMITH, B. D. Neo-Darwinism, niche construction theory, and the initial domestication of plants and animals. **Evolutionary Ecology**, v. 30, n. 2, p. 307–324, 2016.

SOARES, M. P. **Almas e Encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas**. Tese de Doutorado—Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2016.

SOMBROEK, W. Amazon landforms and soils in relation to biological diversity. **Acta Amazonica**, v. 30, n. 1, p. 81, 2000.

SOMBROEK, W. G. **Amazon soils: a reconnaissance of the soils of the Brazilian Amazon region**. Dissertation—Pudoc: Wageningen University & Research, 1966.

SOMBROEK, W. G. Soils of the Amazon region. Em: SIOLI, H. (Ed.). **The Amazon: Limnology and landscape ecology of a mighty tropical river and its basin**. Dordrecht: Springer Netherlands, 1984. p. 521–535.

SOROKIN, P. A.; MERTON, R. K. Social Time: A Methodological and Functional Analysis. **American Journal of Sociology**, v. 42, n. 5, p. 615–629, mar. 1937.

SPIX, J. B. VON; MARTIUS. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/Edusp, 1981.

STEDILE, J. P. **A fome voltou**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2021/10/a-fome-voltou.shtml>>. Acesso em: 5 out. 2022.

STEFFEN, W.; CRUTZEN, P. J.; MCNEILL, J. R. THE ANTHROPOCENE: ARE HUMANS NOW OVERWHELMING THE GREAT FORCES OF NATURE? Em: DUNN, R. E.; MITCHELL, L. J.; WARD, K. (Eds.). **The New World History**. [s.l.] University of California Press, 2019. p. 440–459.

STENBROG, P.; RYDÉN, S. **In the Pursuit of Past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region**. Göteborg: Museum of World Culture, 2004.

STENGERS, I. **L'invention des sciences modernes**. Paris: La Découverte, 1993.

STENGERS, I. **Cosmopolitics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

STENGERS, I. Reativar o animismo. **Cadernos de leitura**, v. 62, p. 1–15, 2017.

STERELNY, K. Made By Each Other: Organisms and Their Environment. **Biology & Philosophy**, v. 20, n. 1, p. 21–36, jan. 2005.

STEWART, A. Fire Use among Swidden Farmers in Central Amazonia: Reflections on Practice and Conservation Policies. Em: FOWLER, C.; WELCH, J. (Eds.). **Fire Otherwise. Ethnobiology of Burning for a Changing World**. Utah: University of Utah Press, 2018. p. 104–127.

STEWART, A. M.; DE MAGALHÃES LIMA, D. “We Also Preserve”: *Quilombola* Defense of Traditional Plant Management Practices Against Preservationist Bias in Mumbuca, Minas Gerais, Brazil. **Journal of Ethnobiology**, v. 37, n. 1, p. 141–165, mar. 2017.

STEWART, A.; ROGNANT, C.; BRITO, S. Roça sem Fogo: A Visão de Agricultores e Técnicos sobre uma Experiência de Manejo na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas, Brasil. **Revista Biodiversidade Brasileira**, v. 6, p. 71–87, jan. 2016.

STOCKING, G. W. (ED.). **Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork: Volume 1.** 1ª edição ed. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1984.

STOLL, É. **Rivalités Riveraines: Territoires, stratégies familiales, et sorcelleries en Amazonie brésilienne.** [s.l.] Paris, EPHE, 2014.

STOLL, É. “Vamos segurar nossas pontas!”: Paisagens em movimento e domínio sobre os lugares no rio Arapiuns, Santarém-Pará. Em: STOLL, É. et al. (Eds.). **Paisagens Evanescentes: Estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios amazônicos.** 1. ed. Belém: NAEA, 2019.

STOLL, É.; FOLHES, R. T. La (dés)illusion communautaire. De l’ambivalence de la notion de « communauté » en Amazonie brésilienne. **Journal de la société des américanistes**, v. 100, n. 100–2, p. 73–103, 31 dez. 2014.

STRAUSS, S. An ill wind: the Foehn in Leukerbad and beyond. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 13, n. s1, p. S165–S181, abr. 2007.

TADDEI, R. Ser-estar no sertão: capítulos da vida como filosofia visceral. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 18, n. 50, p. 597–607, 24 jun. 2014.

TAIZ, L. et al. **Fisiologia e desenvolvimento vegetal.** [s.l.] Artmed Editora, 2017.

THE NATURE CONSERVANCY. **Análise das normativas e conhecimento dos ribeirinhos sobre o acesso à água doce, pesca e recursos associados na bacia do Rio Tapajós.** 1. ed. [s.l.] The Nature Conservancy, 2021.

THOMPSON, P. B. **The spirit of the soil: agriculture and environmental ethics.** London: New York: Routledge, 1995.

TOMESCU, A. M. F. Evolutionary gems of the plant world shine just as brightly. **Nature**, v. 457, n. 7232, p. 956–956, fev. 2009.

TOMLINSON, I. Doubling food production to feed the 9 billion: A critical perspective on a key discourse of food security in the UK. **Journal of Rural Studies**, v. 29, p. 81–90, jan. 2013.

TOURNEFORT, J. de; AUBRIET, C. **Institutiones rei herbariae.** [s.l.] Parisiis, E Typographia Regia, 1700-[1703], 1700. v. v.1

TREWAVAS, A. Aspects of Plant Intelligence. **Annals of Botany**, v. 92, n. 1, p. 1–20, 9 maio 2003.

TREWAVAS, A. Green plants as intelligent organisms. **Trends in Plant Science**, v. 10, n. 9, p. 413–419, set. 2005.

TREWAVAS, A. What is plant behaviour? **Plant, Cell & Environment**, v. 32, n. 6, p. 606–616, jun. 2009.

TSING, A. L. **Friction: an ethnography of global connection.** Princeton, N.J: Princeton University Press, 2005.

TSING, A. L. **The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins.** Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, A. L. et al. (EDS.). **Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene.** 3rd ed. edição ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

TSING, A. L. **The New Wild by Anna Tsing**. Little Toller Books, 6 dez. 2018. Disponível em: <<https://www.littletoller.co.uk/the-clearing/the-new-wild-by-anna-tsing/>>. Acesso em: 9 nov. 2021

TSING, A. L. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TURIARTE AMAZÔNIA. **Turiarte Amazônia - Turismo e Artesanato da Floresta**. Disponível em: <<https://turiarteamazonia.wordpress.com/>>. Acesso em: 10 nov. 2021.

UEXKÜLL, J. V. **A foray into the worlds of animals and humans: With a theory of meaning**. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2010.

VANZOLINI, M. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu. **Mana**, v. 19, n. 2, p. 341–370, ago. 2013.

VANZOLINI, M. O feitiço e a feitiçaria capitalista. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 324–337, 27 abr. 2018.

VAZ FILHO, F. **A pajelança e a emergência étnica indígena no baixo Amazonas**. Anais apresentado em Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, 2008.

VAZ FILHO, F. **A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese de Doutorado—Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010.

VELTHEM, L. H. V. Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, 7 dez. 2012.

VIEIRA JUNIOR, I. **Torto arado**. 1. ed. [s.l.] Todavia, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115–144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A propriedade do conceito. **ANPOCS 2001 / ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)**, v. 1, n. 1, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Algumas reflexões sobre a noção de espécies. **Revista E-misférica. (dossiê Bio/Zoo)**, v. 10, n. 1, p. 30–30, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Prefácio. Em: **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a. p. 11.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo, SP: Cosac Naify: N-1 Edições, 2015b.

WAGLEY, C. **Amazon town**. New York: Oxford University Press, 1976.

WALKER, H. Wild Things: Manufacturing Desire in the Urarina Moral Economy: Wild Things. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 18, n. 1, p. 51–66, mar. 2013.

WANDERSEE, J. H.; SCHUSSLER, E. E. Preventing Plant Blindness. **The American Biology Teacher**, v. 61, n. 2, p. 82–86, 1 fev. 1999.

WARNER, K.; Food and Agriculture Organization of The United Nations. **Shifting Cultivators: Local Technical Knowledge and Natural Resource Management in the Humid Tropics**. [s.l.] Food and Agriculture Organization of the United Nations, 1991.

WAWZYNIAK, J. V. Curupira “engerado” em Ibama: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos. **Teoria e Pesquisa**, v. 44/45, p. 5–18, 2004.

WAWZYNIAK, J. V. **Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará-Brasil**. Tese de Doutorado—São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2008.

WAWZYNIAK, J. V. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, v. 17, n. 1, 19 jul. 2012.

WELLE, D.; PODER360. **Agrotóxicos banidos na UE e no EUA são usados no Brasil**. Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/brasil/agrotoxicos-banidos-na-ue-e-no-eua-sao-usados-no-brasil-dw/>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

WOORTMANN, E. F. Família, mulher e meio ambiente no seringal. Em: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Eds.). **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

ZALASIEWICZ, J. et al. The Anthropocene: a new epoch of geological time? **Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences**, v. 369, n. 1938, p. 835–841, 13 mar. 2011.

ZEHNTER, L. **Estudo sobre algumas variedades de mandiocas brasileiras**. Rio de Janeiro (RJ): Sociedade nacional de agricultura, Imprensa inglesa, 1919.

ZIMMERMANN, C. L. Monocultura e Transgenia: Impactos Ambientais e Insegurança Alimentar. **Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável**, v. 6, n. 12, 2009.

ANEXO 1

Plantas e Animais outros-que-humanos citados – denominações locais e correspondentes nomes científicos

Plantas

Abacate - *Persea americana*
 Açaí – *Euterpe oleracea*
 Acerola - *Malpighia emarginata*
 Alfavaca - *Ocimum campechianum*.
 Algodão roxo - *Gossypium* sp.
 Andiroba - *Carapa procera*
 Aninga - *Montrichardia linifera*
 Araçá - *Psidium guineense*
 Araçá do mato - *Psidium* sp.
 Araticum - *Annona crassiflora*
 Arroz - *Oryza* sp.
 Arruda - *Ruta* sp.
 Ata - *Annona squamosa*
 Babosa - *Aloe vera*
 Bacaba - *Oenocarpus bacaba*
 Bacuri - *Platonia insignis*
 Bambu - *Bambusa vulgaris*
 Banana - *Musa paradisiaca*
 Banana cheirosa - *Musa paradisiaca*
 Banana grande ou Banana Chifre de vaca - *Musa paradisiaca*
 Banana prata - *Musa paradisiaca*
 Banana roxa - *Musa paradisiaca*
 Banana sapo - *Musa paradisiaca*
 Batata-doce - *Ipomoea batatas*
 Boldão – *Plectranthus* sp.
 Boldo – *Plectranthus* sp.
 Buriti - *Mauritia flexuosa*

Café - *Coffea arabica*
 Caju - *Anacardium occidentale*
 Caju amarelo - *Anacardium* sp.
 Caju azedo - *Anacardium* sp.
 Cana – *Saccharum* sp.
 Capim-santo - *Cymbopogon* sp.
 Capitiú - *Siparuna* sp.
 Cará – *Dioscorea trifida*
 Cará-areia - *Dioscorea trifida*
 Cará-espinho - *Dioscorea altissima*
 Caramuci - *Neoxythece elegans*
 Caranã - *Mauritiella armata*
 Cará-preto - *Dioscorea trifida*
 Cará-roxo – *Dioscorea trifida*
 Cariru - *Talinum* sp.
 Caruara - *Maquira sclerophylla*
 Castanha-do-pará - *Bertholletia excelsa*
 Cebolinha - *Allium schoenoprasum*
 Cedro – *Cedrus* sp.
 Cedrorana - *Cedrelinga cateniformis*
 Cheiro-verde - *Petroselinum crispum*
 Chicória - *Eryngium* sp.
 Cidreira - *Melissa* sp.
 Cipó-piranga - *Arrabidaea chica*
 Cipó-titica – *Heteropsis flexuosa*
 Cipó-unha-de-gato - *Uncaria guianensis*
 Coco - *Cocos nucifera*
 Coentro - *Coriandrum sativum*

Comigo ninguém pode - *Dieffenbachia*
sp.

Copaíba - *Copaifera langsdorffii*

Cumarú - *Dipteryx odorata*

Cupuí - *Theobroma subincanum*

Curauá - *Ananas* sp

Curuá - *Attalea spectabilis*

Curumim ou pussanga - *Trema*
micrantha

Embaúba - *Cecropia* sp.

Espada de São Jorge - *Sansevieria*
trifasciata

Feijão - *Phaseolus vulgaris*

Goiaba - *Psidium guajava*

Graviola - *Annona muricata*

Hortênsia - *Hydrangea macrophylla*

Inajá - *Maximiliana maripa*

Ingá - *Inga laurina*

Ingá cipó - *Inga edulis*

Ipadu - *Erythroxylum coca*

Ipê-amarelo - *Handroanthus* sp.

Ipê-roxo - *Handroanthus* sp.

Itaúba - *Mezilaurus itauba*

Jacaranda - *Jacaranda* sp.

Jambo - *Syzygium malaccense*

Jambu - *Acmella oleracea*

Jará - *Leopoldinia pulchra*

Jarana - *Lecythis lurid*

Jasmim - *Jasminum* sp.

Jatobá - *Hymenaea courbaril*

Jerimum - *Cucurbita* sp.

Jiboinha - *Epipremnum pinnatum*

Jucá - *Libidibia ferrea*

Juçara - *Euterpe edulis*

Juru - *Chrysobalanus icaco*

Jutaí - *Hymenaea courbaril*

Laranja - *Citrus* sp.

Limão - *Citrus aurantiifolia*

Limão galego - *Citrus* sp.

Maçaranduba - *Manilkara huberi*

Macaxeira - *Manihot* sp.

Mamão - *Carica papaya*

Mandioca - *Manihot* sp.

Manga - *Mangifera indica*

Manga espada - *Mangifera indica*

Manga periquito - *Mangifera indica*

Manga rosa - *Mangifera indica*

Mangarataia - *Zingiber officinale*

Manicuera - *Manihot* sp.

Manjericão - *Ocimum basilicum*

Maracujá - *Passiflora* sp.

Maracujázinho - *Passiflora* sp.

Marajá - *Bactris acanthocarpa*

Margarida - *Leucanthemum vulgare*

Maria-sem-vergonha - *Impatiens*
walleriana

Marupá - *Simarouba amara*

Maxixe - *Cucumis anguria*

Melancia - *Citrullus* sp.

Merí - *Humiria balsamifera*

Milho - *Zea mays*

Mucajá - *Acromia aculeata*

Muruci - *Byrsonima crassifolia*

Pajurá - *Couepia bracteosa*

Papaterra - *Miconia* sp

Paricá da praia - *Parkia multijuga*

Patauá - *Oenocarpus bataua*
 Pimenta cumari - *Capsicum baccatum*
 Pimenta malagueta - *Capsicum frutescens*
 Pimenta-de-cheiro - *Capsicum chinense*
 Pimentão - *Capsicum annum*
 Piquiá - *Caryocar villosum*
 Piquiarana - *Caryocar glabrum*
 Pirauixi - *Couepia paraensis*
 Pitomba - *Talisia esculenta*
 Pupunha - *Bactris gasipaes*
 Puruí - *Alibertia edulis*
 Rabo-de-camaleão - *Senegalia multipinnata*
 Romã - *Punica granatum*
 Seringueira - *Hevea* sp.
 Sucuuba branca - *Himatanthus sucuuba*
 Sucuuba preta - *Himatanthus* sp.
 Tajá - *Caladium* sp.
 Tamanqueira - *Zanthoxylum rhoifolium*
 Tamarindo - *Tamarindus indica*
 Taperebá - *Spondias mombin*
 Tapiririca - *Tapirira guianensis*
 Taxi - *Triplaris* sp.
 Tomate - *Solanum lycopersicum*
 Trombeta - *Brugmansia suaveolens*
 Tucumã - *Astrocaryum aculeatum*
 Urucum - *Bixa orellana*
 Uxi - *Endopleura uchi*
 Vinagreira ou Hibisco - *Hibiscus sabdariffa*

Animais outros-que-humanos

Abelha canudo - *Scaptotrigona depilis*
 Acari - *Pterygoplichthys pardalis*
 Arraia - *Potamotrygon* sp.
 Borboleta panapaná - *Morpho menelaus*
 Boto cor-de-rosa - *Inia geoffrensis*
 Caba - *Vespidae*
 Cachorro - *Canis lupus familiaris*
 Caranguejeira - *Theraphosidae*
 Carapanã - *Anopheles* sp., *Culex* sp., *Aedes* sp.
 Carneiro - *Ovis* sp.
 Catitu - *Pecari tajacu*
 Correição - *Eciton burchellii*
 Cotia - *Dasyprocta* sp.
 Cupim - *Cryptotermes* sp.
 Formiga-de-fogo-preta - *Solenopsis* sp.
 Formigas-de-fogo - *Solenopsis* sp.
 Gado e vaca - *Bos taurus*
 Galinha e galo - *Gallus gallus domesticus*
 Gato - *Felis catus*
 Gozô - *Callicebus hoffmannsi*
 Guariba - *Alouatta nigerrima*
 Japiim - *Cacicus cela*
 Jandaíra - *Melipona subnitida*
 Jaraqui - *Semaprochilodus* sp.
 Lacrau - *Tityus* sp.
 Mamangava - *Bombus* sp.
 Mapará - *Hypophthalmus* sp.
 Mariposa branca - indeterminado
 Moça-branca - *Frieseomelitta* sp.

Morcego - *Glossophaga soricina*,
Carollia perspicillata, *Mimon crenulatum*,
Molossus molossus, *Vampyressa pusilla*,
Sturnira lilium
Mosquito-de-fruta - *Drosophila*
melanogaster
Mucura - *Didelphis* sp.
Paca - *Cuniculus paca*
Pacu - *Milossoma albiscopum* e *M.*
aureum
Peixe-boi - *Trichechus inunguis*
Pirapitinga - *Piaractus brachypomus*
Pirarucu - *Arapaima gigas*
Queixada - *Tayassu pecari*
Saracura – *Aramides* sp.

Sauím (*Mico humeralifer*)
Saúva - *Atta* sp.
Sucurijú - *Eunectes murinus*
Tambaqui - *Colossoma macropomum*
Tartaruga - *Podocnemis expansa*
Tatu - *Dasypus* spp., *Cabassous*
unicinctus, *Priodontes maximus*
Tracajá - *Podocnemis unifilis*,
Podocnemis erythrocephala
Tucuxi - *Sotalia fluviatilis*
Urubu - *Cathartes aura*, *Coragyps*
atratus, *Cathartes melambrotus*, *Cathartes*
burrovianus, *Sarcoramphus papa*
Veado - *Mazama nemorivaga*, *Mazama*
americana

ANEXO 2

Glossário de algumas expressões locais

Aceiro – são veredas feitas próximas às “margens” da área do roçado, de pelo menos 1 metro, para impedir que o fogo se alastre. A vereda tem como objetivo estancar o combustível (vegetações secas e cortadas) do próprio fogo.

Afofar (ou *turfar*) áreas de terra – Diminuir a compactação da terra manualmente (através de enxada) ou utilizando plantas, como as batatas-doces. Por conta da grande tensão promovida com o seu crescimento, a batata-doce consegue descompactar a terra ao longo do tempo.

Aguadeiro/a – pessoas incumbidas de servir de cuias de água, ao longo das árduas atividades de feitura de um novo roçado.

Âmago (ou *cerne*) – Camada mais interior presente em determinados tipos de árvore. A presença ou não do âmago é uma característica importante que colabora para a classificação e a destinação das árvores locais.

Animações – Quando se refere às plantas trata-se daquelas que respondem rapidamente às mudanças ambientais, como as gramíneas.

Arremedar - Se refere às produções humanas de movimentos e/ou de sons ritmicamente e melodicamente de animais outros-que-humanos e plantas, podendo ser facilmente constatados nas descrições sobre as práticas de cultivo, caça ou pesca, e nas brincadeiras entre crianças.

Assanhar – com relação à algum inseto, corresponde ao ato de estar estressado.

Bago – grânulo de farinha

Baixa – desníveis cortando as terras firmes. Podem ter a presença de igarapé ou não.

Baque – Consequência da ação de algum sujeito. Por exemplo, o baque da ferrada arraia se dá por uma dor intensa no local, muito inchaço, vermelhidão e pus. Queimaduras na pele se dão pelo baque do sol.

Batelão - Embarcação com duas velas

Beira – margem de um corpo d’água, sujeita a alagamentos sazonais.

bicho assombrado

Bijarrona – Embarcação com três velas

Boca – Com relação aos corpos d’água, corresponde à foz, o término de um rio, lago, igarapé etc.

Botar fogo ou sabrecar -

Brincadeira – momento de descontração em eventos festivos.

Cabeceira - Com relação aos corpos d’água, corresponde as áreas próximas da nascente de um corpo d’água ou aos seus tributários.

Caminho - são considerados os acessos principais que ligam o centro com a beira, sendo espaçosos em largura, para que comportem a passagem de pessoas e veículos.

Campos ou *campos da natureza* - são grandes áreas abertas, que cortam os domínios de mata bruta e capoeira, formadas “por obra da natureza”, ou seja, sem intervenções humanas intensas ou diretas. Por conta da terra

arenosa presente, há um predomínio de *juquira* (*cerrado* ou *mato*).

Capoeira - As capoeiras são domínios paisagísticos que muitas vezes estão atrelados às intervenções humanas, como nos processos de abertura e pousio de roçados, produções de caminhos, limpeza de quintais etc. Entretanto, também estão ligados às intervenções ocasionadas por *chuvas grossas* (ou chuva fortes) e ventos intensos, o que se refere a alguma clareira aberta na mata, sem interferência direta humana, como, por exemplo, a queda de uma árvore.

Carote – *Balde de plástico*

Caruêra (ou também *curuêra*) - são os restos fibrosos de mandioca precipitados na peneira, ao longo do processo de feitura de farinha e deixados para secar no sol. Após secos, são pilados para que os *bagos* (grânulos) diminuam de tamanho. Beijus são então feitos oferecendo uma experiência que se diferencia dos beijus de tapioca.

Cascalheira - pequena embarcação a remo para locomoção, beirando rio e lago.

Caxará ou *tiborna* – fermentado de mandioca

Centro – também denominado de centro da mata. Área de terra firme, ou seja, que não sofre com alagamentos sazonais.

Cavar – moer a massa de algum tubérculo, após ser descascado.

Chamados de chuva – vocalizações de determinados animais outros-que-humanos para avisar os demais que a chuva está por vir.

Cidade dos encantados – cidade no fundo do rio, onde muitos seres encantados do Arapiuns vivem em seus encantos.

Cidade – categoria que emerge para se referir às zonas urbanas.

Coleta – arrecadação de coletivo dinheiro

Colônia – áreas compreendida do roçado, casa de farinha e quintal no centro na qual os habitantes desenvolvem suas práticas atreladas, principalmente, aos seus cultivos.

Com força - Se fôssemos traçar um paralelo entre *com força* e *força de* (constado aqui no glossário), poderíamos realizar da seguinte maneira: Se *força de* corresponde a qualidade de um período, *com força* está atrelado a qualidade de uma ação.

Comprador – comerciante ou intermediário, que visita comunidades da região negociando produtos extrativistas ou das práticas nos roçados.

Comunidade – conformação atual de coletivo de pessoas, com organização administrativa e poder de votação e fala de todos os habitantes, para discutir as demandas locais.

De fora – referente às pessoas de fora da comunidade, ou seja, uma pessoa *de fora*.

Dia da lua - A lua possui as suas quatro fases, todas marcadas pelos seus respectivos *dias* (ou *dias da lua*). Ao observar a feição da lua, percebe-se se o astro está em (ou próximo de) um determinado dia ou outro. Assim, temos os *dias da lua* cheia, nova, minguante e crescente, sendo utilizados como referência no decorrer

do tempo lunar (ou a soma das fases lunares).

Dono de roça – casal ou grupo de pessoas que ministram uma roça. Normalmente, quando o roçado é ministrado por mais um de casal, a área aberta é subdividida.

Dono ou mãe - são seres encantados dotados de poderes para moldar ações na mata e no rio, assim como para estabelecer, por meio de regras, instruções sobre o uso ou intervenção de certas áreas. Com isso, pessoas que não sigam determinadas condutas respeitadas são sujeitas às represálias, como encantamentos.

Empacar – no âmbito das práticas nos roçados, demonstra a impossibilidade de dar procedimento às atividades de produção de uma nova roça, por conta da água (através da ocorrência de chuva).

Encante – moradia de variados seres encantados no fundo do rio

Erguer – no âmbito do estado das plantas, (aspecto contrário de *murchas*, quando as “folhas ficam baixas”)

Escaldar – torrar os bagos de farinha através do forno, remexendo constantemente para não deixar queimá-los.

Espinho – parte pontiaguda de algumas plantas, que causam escoriações na pele.

Exploração – corresponde a atuação visando exclusiva subalternidade de plantas e animais outros-que-humanos de acordo com uma lógica capitalista agressiva. Ex. grandes latifúndios, madeireiras etc.

Ferrada – categoria genérica para se referir a mordida ou picada de algum animal outros-que-humano.

Filho de – quando se refere à naturalidade, corresponde à onde uma pessoa nasceu. *Filho do Arapiuns*, uma pessoa nascida em uma comunidade do Arapiuns. *Filho de Anã*, uma pessoa nascida em Anã.

Florada – período de floração de uma determinada planta.

Força de – período mais intenso de algum processo, prática ou sujeito. Por exemplo, força da lua, período intenso de atuação da lua; força da roça, período mais intenso de atividades das áreas de roçado; força do jaraqui, período mais intenso de jaraquis puxados nas redes de pesca.

Fruteira – categoria genérica referente às plantas que possuem períodos de frutificação.

Gareira - trata-se de uma prancha de madeira com uma leve inclinação, para que a pessoa possa se apoiar, espremer a massa de mandioca moída dentro de um tecido, com o auxílio de água. O objetivo é extrair e escorrer um líquido, contendo o tucupi e a tapioca, para que caia em um recipiente, normalmente uma bacia.

Igarapé da costa - entendimentos locais sobre a continuidade que há entre o céu, o ar e os cursos d'água. Quando alguém toma alguma chuva pelos caminhos e ramais ou no roçado, na verdade, também está tomando banho de igarapé, que foi puxado pelo céu, nos processos de evaporação.

Igarapezal – coletivo de igarapés. Corresponde à rede de igarapés formada nas terras firmes.

Juquira, cerrado ou *mato* - uma categoria genérica para qualificar vegetações compostas principalmente por gramíneas e alguns arbustos.

Limpeza – é o processo de abertura de uma área de cultivo, subdividido em *roçar* e *queimar*. O próprio *roçar* é ainda dividido em *capinar*, *brocar* e *cortar* os paus maiores.

Luar grande - ciclos lunares em que o *luar* perdura mais tempo.

Mangar - zombar

Manicuera – para além do nome da planta (constada no Anexo 1), também se refere à bebida produzida de mesmo nome. Para produzir mistura-se o tucupi do tubérculo com pedaços de macaxeira e cará-roxo.

Manivas - as folhas de uma maniveira

Marcas de - variedades de alguma planta

Maré – fluxos sazonais e mensais de mudanças dos níveis da água.

Maresia – Ondulações proporcionadas pelas relações do vento com a água.

Marreteiro – negociadores focados nas trocas de mercadorias.

Massa ou *carne* - parte interna de um tubérculo. Por exemplo, é a partir da massa da mandioca que se produz farinha.

Mata – categoria genérica envolvendo diversos domínios paisagísticos (como a mata bruta e as capoeiras) pertencentes à Curupira.

Mata bruta - são associadas aos domínios com menos intervenção, onde há uma preponderância de indivíduos arbóreos maiores, habitando com as suas grandes copas e

sombreando o sub-bosque. São também domínios nos quais há uma maior frequência de sonorizações ou encontros com encantados, como curupiras e juruparis.

Misura – arrepios e calafrios em pessoas que transitam, principalmente, na escuridão, por conta da sensação de presença de alguma visagem.

Mucuim – filhote de carrapato

Olho d'água – nascente de um corpo d'água

Pajé-sacaca – pajé poderoso. Conseguia ir ao fundo do rio consultar e negociar com diversos encantados. Entre as viagens que realizava aos encantos, servia para acessar saberes sobre plantas e ditos utilizados para curar de feitiços, ocasionados por encantados ou variados outros fatores.

Paneiro – Cestos feitos com trançados de palha

Panema – Má sorte ou azar.

Paragem - Amplamente utilizado tanto em narrativas, o verbo *parar*, corresponde propriamente aos constantes movimentos de humanos e sujeitos outros-que-humanos. Já o substantivo *paragem*, mesmo de maneira superficial, que seriam as localidades oportunas onde sujeitos param por períodos breves ou prolongados – seja uma fruteira, como uma roça etc.

Pau – árvore de interesse madeireiro

Peral ou *canal do rio* – Área mais profunda do rio, onde se localiza a cidade dos encantados no fundo.

Perder o rumo – perder o senso de localização espacial na mata.

Pira – sarna. É dito quando um cachorro é atacado por sarna, caracterizado como pirento.

Piracema – processo migratório de peixes para a reprodução

Piracuí - Do tupi pira = peixe / cui = farinha, trata-se de uma farinha de peixe produzida, geralmente, a partir do acari.

Pitiú – fedor

Ponta – extensão de areia emergida no tempo do verão, ao longo do rio Arapiuns e Tapajós.

Popocar – borbulhar, pipocar

Porre - Corresponde tanto ao estado de embriaguez, quanto ao sujeito embriagado.

Porrudo – Quando se refere à uma planta, corresponde ao seu tamanho avantajado.

Portal – acesso dos seres encantados do fundo do Arapiuns com a beira. Grande parte dos portais se localizam em uma *ponta*.

Porto – Acesso à um corpo d'água, seja para embarcações quanto para a coleta de água.

Pousio - processo de abandono de uma área de roçado, para que a terra possa se curar ao longo dos anos. Também denominado de descanso

Povoado – conformação inicial de um coletivo de pessoas. Maneira como muitos habitantes denominam sobre a aglomeração das primeiras famílias, onde hoje se localiza a comunidade de Anã.

Puxirum – mutirão de pessoas para executar determinadas atividades, nos

períodos de feitura de um novo roçado.

Ralho – bronca, repreensão

Ramais - tanto pequenos acessos que interligam os *caminhos* principais com as roças, áreas atreladas à alguma prática extrativista (coleta de açaí, bacaba, semente de cumaru etc.), como as veredas abertas e limpas por caçadores, para que caças não consigam escutar os seus passos nas folhagens ao chão ou os movimentos nos galhos da vegetação.

Rama – o caule de uma maniveira

Ribanceira – barranco ou falésia

Se guiar – movimento de crescimento de uma planta. Quando se refere ao ambiente aéreo, fala-se *se guiar para cima*, quando se trata do ambiente edáfico, designa-se *se guiar para baixo*.

Sina de chuva - Os entrelaçamentos de fenômenos eólicos com as chuvas, assim como os *chamados dos bichos* durante o período do dia, são englobados em uma categoria mais genérica denominada de *sina de chuva*.

Sítio - zonas rurais próximas às beiras dos rios

Taberna – pequeno estabelecimento comercial local

Tapioca – é a fécula extraída da mandioca, quando descascada, ralada, espremida e deixada para decantar.

Tapiri - uma forma simples, mas duradoura de moradia. Retangulares, mas menores que as casas de farinha, são normalmente erguidos com quatro esteios e cobertos com palha, podendo ou não ter suas paredes fechadas (total ou parcialmente) com trançados. Eram erguidos, em anos mais antigos locais,

rapidamente nas adjacências dos igarapés, roçados e das casas de farinha – ou, até mesmo, perto de pontos de caça, como um coletivo de fruteiras.

Tarefa – confere $\frac{1}{4}$ de hectare, isto é, podemos inferir que uma *quadra* de quatro *tarefas* corresponde a 1 hectare

Tarubá – fermentado de mandioca, feito a partir dos beijos de farinha umedecidos e curumim (Anexo 1)

Tempero da terra – composto de substâncias da terra

Tempo da Cabanagem – período que compõe a revolta da Cabanagem.

Terçado - facão

Tipiti – artefato feito através da tecitura de palhas, com o intuito de espremer a massa de mandioca moída, para retirar

o máximo possível da sua umidade, antes de ir para o forno.

Tucupi – líquido extraído da mandioca, da macaxeira ou manicuera quando descascadas, raladas, espremidas e deixado para decantar.

Varar - atravessar

Várzea (ou vageiro) – normalmente referente às margens do Amazonas. Corresponde às grandes áreas em suas margens, sujeitas a alagamentos sazonais.

Vingar – a capacidade de um vegetal brotar, se guiar e se propagar quando plantado.

Visagem - Frequentemente invisíveis aos olhos, quando um ser encantado é observado, a priori, é denominado de *visagem*, até que o seja identificado.

ANEXO 3

Trecho de "Institutiones Rei Herbariae juxta nutum Naturae Digestae ex Habitu", de Heinrich Johann Nepomuk von Crantz –
Manihot esculenta

166 CLASSIS II.

15. CROTON *moluccanum*.

Croton foliis cordatis angulatis scabris subtus tomentosis.

16. CROTON *humile*.

Croton foliis cordatis integerrimis subciliatis scabris, subtus tomentosis, caule fruticoso.

17. CROTON *ricinocarpos*.

Croton foliis subcordatis crenatis, pedunculis racemosis oppositifoliis, caule herbaceo.

18. CROTON *hastatum*.

Croton foliis trilobo hastatis lanceolatis dentatis. Ricinus asperior, alcae venetae foliis aliquatenus accedens. *PLVK. alm. 320. T. 220. F. 2.*

19. CROTON *lobatum*.

Croton foliis inermi ferratis: inferioribus quinquelobis, superioribus trilobis.

Ricinoides herbaceum, foliis trifidis etc. *MART. cent. 46. T. 46.*

20. CROTON *spinosum*.

Croton foliis palmatis quinquelobis trilobisque spinoso-ferratis, floribus cauli adspersis subsessilibus.

Ricinus maderaspatanus etc. *PLVK. alm. 320. T. 108. F. 3.*

21. CROTON *urens*.

Croton foliis ternatis ferratis lanceolatis.

Ricinus urens, cannabinis foliis, triphyllus. *PLVK. alm. 320. T. 120. F. 6.*

150. MANIHOT. TOUR. DILL. BOEH.

Masc. Calyx nullus. *Cor.* monopetala, infundibuliformis. *Stamina* decem: alterna breviora. *Fem. Cal.* nullus. *Corolla* pentapetala, rosacea. *Styli* tres, bifidi. *Capsula* trilocularis. *Semen* unum.

* *Caly-*

I N C O M P L E T A E. 167

* *Calyculati.*1. MANIHOT *gossypifolia.*

Manihot foliis quinquepartitis: lobis ovatis integris: setis glandulosis ramosis.

Ricinus minor etc. SLOAN. *iam.* T. 84. COMM. hort. 1. p 17. T. 9.

2. MANIHOT *moluccana.*

Manihot foliis ovatis integerrimis subdentatis.

3. MANIHOT *curcas.*

Manihot foliis cordatis angulatis.

4. MANIHOT *multifida.*

Manihot foliis multipartitis laevibus stipulis fetaceis multifidis.

Manihot folio tenuiter diviso. DILL. *elth.* 217. T. 173. F. 213.

** *Acalyculati.*5. MANIHOT *esculenta.*

Manihot foliis palmatis: lobis lanceolatis integerrimis laevibus.

Manihot Theveti etc. MER. *surin.* 4. F. 4. et 5.

6. MANIHOT *urens.*

Manihot foliis palmatis dentatis aculeatis.

Ricinus lactescens fici foliis etc. PLUK. *alm.* 220. F. 3.

7. MANIHOT *herbacea.*

Manihot aculeata foliis trilobis, caule herbaceo.

151. RICINVS.

Masc. Cal. quinquepartitus. *Corolla* nulla. *Stam.* numerosa. *Fem. Cal.* tripartitus. *Corolla* nulla. *Styli* tres bifidi. *Caps.* trilocularis. *Semen* unum.

ANEXO 4

Trecho de “Plantarum brasilliae icnones et descriptiones”, de
Johann Baptist Emanuel Pohl – *Manihot utilisissima*

52

15. MANIHOT UTILISSIMA. Tab. 24.

MANIHOT foliis longissime petiolatis, profunde septempartitis, palmatis: laciniis lanceolatis, acuminatis, basi attenuatis, integerrimis, extimis minoribus, inaequalibus, divergenti-divaricatis, aut divaricatis: radice flavescenti-albicante.

Janipha Manihot. Humboldt et Bonpl. nov. gen. Vol. II, p. 85. — Kunth. Syn. pl. 1. p. 418. — Dict. de Sciences nat. 24, p. 140. — Sprengel Syst. 5, p. 77. — omnes partim.

Jatropha Manihot, foliis palmatis: lobis lanceolatis integerrimis laevibus. Linn. sp. pl. ed. 2, Vol. II, p. 1429. — Ej. Syst. nat. ed. 2, p. 626. — Reich. sp. plant. 4, p. 192. — Murray. Linn. Syst. veg. p. 723. — Gmel. Linn. Syst. nat. 2, p. 1027. — Mill. Dict. ed. 5, n. 1. — Rottb. Surin. Desc. p. 20. — Tabl. Guï. 2, p. 384. ib. Troisième Mém. Observ. sur le Magnoc p. 65. — Mill. Dict. ed. germ. vol. II, p. 567. — Houtt. Linn. Pflanzensyst. 4, p. 557. — Martyn in Mill. Dict. n. 10. — Hill. Syst. veg. 9, p. 6, t. 5, f. 1. — Lam. Enc. 4, p. 10. — At. Kew. ed. 1, v. III, p. 576, edit. 2, v. F, p. 550. — Rees Cyclop. vol. 18. — Desf. Tabl. ed. 1, p. 206. — Fandelli in Roem. Script. de pl. hisp. p. 155. — Fahlberg in Nya Akad. Handl. 1793, p. 185. — Dum. Cours. bot. Cult. ed. 1, vol. III, p. 614. — S. Hil. famill. nat. 2, p. 286. — Tussao fl. d'Antill. vol. III, p. 1, t. 1. — Nouv. Dict. d'hist. nat. 19, p. 225. excl. icon. — Descourt. fl. d'Antill. 5, p. 115, t. 176 — omnes partim.

La Manioca. Bordiga Plant. forastiere. 2, p. 165, t. 44.

Cacavi. Lemery. Dict. des Drog. p. 155.

Jatropha. n. 5. foliis palmatis, lobis inectis, radice oblonga, funiculo valido per centrum ducto, carne nigra. Brown. Jan. p. 550. excl. descript.

Manihot. Labat. Reise. 2, p. 441. cum ic. pessim.

Ricinus minor, viticis obtuso folio, caule verrucoso, flore pentapetalo albido, ex ejus radice tuberosa, succo venenato turgida, Americani panem conficiunt. Sloan. Cat. p. 41. Ej. Jan. hist. 1, p. 150. t. 85. et t. 141. fig. 1. figura radici. — et ibid. Vol. II. append. tab. 6, f. 1. — Raf. Suppl. p. 112.

Manihot Theveti, Yucca et Cassavi. Bauh. hist. 2, p. 794. cum ic. lign. pessim. — Plum. Catal. p. 20. Ej. Mspt. Vol. FI, t. 157. — Tournef. Inst. p. 658. — Mill. Dict. ed. germ. Huth. 2, p. 8, n. 1. — Merian. Surin. p. 4 et 5, t. 4 et 5.

Ricinus farinifera heptaphyllus, ex ejus radice venenata placeatas et panem conficiunt Americani. Pluch. Mant. p. 161.

Jukka. Dapper. America p. 46.

Manihot ab Angolensibus Nigritis Manihoca dicta. Ogilby Africa. p. 557.

Manihot, Jucca et Cassavi. Chabr. Sciagr. p. 260. fig. pessim.

Agés, Guaragvax, Tunna, Chabr. Sciagr. p. 260. fig. pessim.

Manyoc. Rochefort. Hist. des Antill. p. 63. v. fig. mala.

Hinea seu Mizmaid. Recchi op. Hernand. Thes. p. 578. fig. et descr. pessima.

Mandihoca. Pico Bras. p. 52. — Dapper. Amer. p. 76. — Laet. Nov. orbis p. 564.

Mandijba et Maniiba, e qua fit Mandioca. *Maregr. Bras. p. 65.* — *Dapper. Amer. p. 76.*

Iliucas s. Mandioca, e qua Cassavi fit. *Park. Theat.*

Yuca. *Lact. Nov. orb. p. 7.*

Manioch. *Lact. Nov. orb. p. 615.*

Manihot indorum seu Yucca foliis cannabinis. *Bauh. Pin. p. 90.* — *Pluck. Alm. p. 241. Ej. Phytogr. t. 205. f. 1.*

Cocuschaw. *Harriot. Descr. Ins. Virgin. in Bry. Hist. Americ. parte I. p. 13.* — *Lact. Nov. orb. p. 90.*
Bauh. Pin. p. 92.

Cassavi radix. *Bry. Hist. Americ. pars VIII. — Bauh. Pin. p. 91.*

Mandioca radix in Insula S. Catharinae. *Bry. Hist. Americ. parte III. — Bauh. Pin. p. 90.*

Manihot, Yucca. *Dalech. Hist. 2. p. 1908. fig. pessima.*

Yucca van Bresilien, Manyouca, Maniuca, Mandioca, oft Mandoc. *Dodon. Crvydt-Boeck. p. 1474.*

Manihot, Munyouca. *Dodon. l. c. p. 1475. fig. pessima.*

Maniot. *Lery. Reise. ed. 1794. p. 155. Idem in Bry. Hist. Americ. parte III. 171.*

Yuca peruana. *Fragoso. Aromat. p. 69.*

Colitur in tota Brasilia et America meridionali, et est indigena Brasiliae, nec unquam ex Africa translata. Floret Martio, Aprili.

RADIX tuberosa, cylindrica, elongata, crassa, flavescent, succo laetescente, venenato. **CAULIS** sex- aut octopedalis, lignosus, erectus, subtortuosus, torulose cicatrisatus, cylindricus, ramosus, foliosus, stipulatus, glaber, nigro-luteus, pruinosis. **RAMI** pauci, fragiles, dense foliosi. **FOLIA** sparsa, conferta, longissime petiolata, magnitudine varia, palmata, septempartita, summa rarius tri- aut quinquepartita, ad basin emarginato-cordata; lacinii lanceolatis, acuminatis, mucronatis, ad basin angustatis; intermedia caeteris majore, ad sex uncias longa, unam et tres quartas lata, extimis minoribus, ad tres et dimidiam unciam longis, unam latis, divergente-divaricatis, aut divaricatis; caeterum erecta, decidua, glabra, nuda, superiore pagina nigrescenti-viridia, inferiore albescenti-viridia, nervis aurantiacis. **PETIOLUS** longissimus, usque ad novem uncias longus, teres, filiformis, subsulcatus, erectus, glaber, ad basin lutescens, apice parum brunnescenti-caeruleus. **STIPULAE** geminae, laterales, brevissimae, ad basin dilatatae, tum lanceolato-acuminatae, caducae. **INFLORESCENTIA**: **RACEMUS** laxis, brevis, pauciflorus, axillaris, flores masculos gerens. **PEDUNCULUS COMMUNIS** erectus, teres, filiformis, flores masculos gerens. **PEDICELLI** teretes, superiores bifidi, brevissimi, alterni, minutis bracteis infra basin instructi. **PEDUNCULUS FOEMINEORUM** longus, erectus, ex ortu pedunculi communis enascens, teres, apice bifidus, in medietate bracteatus. **PEDICELLI FOEMINEORUM** longissimi, patentes. **BRACTEAE** minutae, deciduae, fere setaceae. **COROLLAE** masculae sordide-sulvae, extus pruinosa, campanulatae, ad medietatem quinquefidae. **COROLLA** foemineorum usque ad basin partita, lacinii angustioribus. **GERMEN** ovatum, basi cum nectario confluent, annulatim cinctum.

OBSERVATIO I. PISO in laudato opere pag. 52 enumerat sequentes varietates, quae in Brasilia coluntur:

Mandibahuara.

Mandibparati, albicantibus radiibus et truncis, quacum *Mandilpurata* MARCGRAVII eadem est.

MARCGRAVIUS in eodem opere pag. 66 porro indicat:

Mandibimana.

Mandibuaracana.

Mandibijana.

Mandibouguacu.

Mandibiaruca.

Apituba.

Mandibtinga.

Ego autem tempore pluviorum in Villa Boa, nunc Cidade de Goyaz dicta, sequentes varietates observavi.

MANIHOT UTILISSIMA. *Var. β. Castellana.*

Caule lutescente, foliis confertissimis, palmatis, inferioribus septempartitis: superioribus tri- aut quinquepartitis: laciniis lanceolato-acuminatis, ad basin cuneiformibus; intermedia longiore, ad quatuor uncias longa, unciam lata; extimis minoribus divergentibus, ad duas uncias longis, dimidiam latis, supra nigrescenti-viridibus, subtus cano-viridibus.

Mandioca de Castella *Incolarum.*

MANIHOT UTILISSIMA. *Var. γ. Sutinga.*

Foliis palmatis, septempartitis: laciniis latissimis lanceolatis, acuminatis, mucronatis, ad basin attenuatis; intermedia longiori, ad sex et dimidiam unciam longa, duas uncias lata, extimis minoribus divergentibus, quatuor et dimidiam unciam longis, unciam latis, supra lutescenti-viridibus, subtus pallide viridi-glaucis, nervis lutescentibus.

Mandioca Sutinga *Incolarum.*

OBSERVATIO II. Res est jam pridem omnibus Botanicis decisa, et extra dubium posita, plantam MANIHOT non ex Africa in Americam transplantatam fuisse, sed ipsius Americae meridionalis esse indigenam, neque opus erat MOREAUX DE JONNES *) fusa explanatione praecipue contra RAYNALUM **) directa, quem nomen JUCCA in Hispaniola huic plantae inditum fefellit, quod a pluribus auctoribus, praesertim a RUSSELLO ***) receptum et repetitum fuit.

Multae, caeque diversissimae nostri generis MANIHOT species, quae primus solusque ego commemoravi, et praeter quas certe duplus existit numerus,veniuntur praecipue in Brasilia occidentali, a 12° usque ad 20° latitudinis meridionalis, et a 45° usque ad 53° longitudinis occidentalis; haec, inquam, comprobant, et extra omne dubium ponunt, originalem hujus plantae patriam Americam meridiionalem esse; ex eo praeterea, quod in specie planta MANIHOT API vel ab antiquissimis peregrinatoribus in Brasilia tantum commemoratur, et Piso ipse delineationem ejus non nihil crudam, speciei esse adfirmat, quae spontanea et inculca crescit.

Verum difficile problema videtur, in omnibus quae coluntur plantis veram primariamque vel originariam ejus speciem designare. — Ego quidem meam MANIHOT PUSILLAM primitivam ipsius MANIHOT UTILISSIMAE plantam esse censeo.

*) Analyse des travaux de l'Académie de Sciences. Séance du 20 Juin, 1825.

**) RAYNAL, G. T., Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Indes. à la Haye 1778.

***) RUSSEL, W., History of America. London 1778. 4.

Observatio III. Venenosae proprietates, et effectus succi, qui radicibus hujus plantae inest, vis foliorum animalibus iisdem vescentibus noxia — ususque ejusdem panis loco, variaque in cibum hominum praeparatio exponitur a PISONE, MARCGRAVIO, LABATIO, AUBLETIO, TESSACI etc.

Explicatio iconis.

Pars plantae integrae magnitudine naturali. a. Corolla foeminea. b. Eadem explanata. C. Germen cum nectario et stigmatibus auctum.

16. MANIHOT FLABELLIFOLIA. Tab. 25.

MANIHOT foliis digitato-palmatis, inferioribus octo-partitis; laciniis lanceolato-acuminatis, basi retusis, extimis minoribus patente-divergentibus; nervis subtus ad lentem pilosiusculis.

Habitat in sylvis inter frutices, ad margines viarum circa Corgo do Jaragua in sylva Mato grosso dicta, Capitaniae Goyaz. Legi mense Febuario 1819.

CAULIS fruticosus, lignosus, inanis, lactescens, erectus, teres, aequalis, rubro-brunneus, foliosus, stipulatus, inermis, ramosus, dichotomus, fastigiatus, rigidus, tripedalis. RAMI teretes, dichotomi, patentes, fastigiati, foliosi, apice rubicundi. FOLIA petiolata, digitato-palmata, inferiora septem- ad octo-partita, superiora seu ramea tri-, quatuor- aut quinquepartita: laciniis lanceolato-acuminatis, mucronatis, ad basin retusis, intermedia longissima, ad quatuor uncias longa, octo lineas lata; extimis minoribus, et uno latere longioribus, patente-divergentibus, margine ad intus angustioribus; caeterum alterna, remota, decidua, integra, plana, glabra, nuda, supra nigrescenti-viridia, subtus viridi-glauea, pruinosa, costis aurantiacis nervosis, subtus ad lentem pilosiusculis. PETIOLI teretes, ad tres uncias longi, glabri, apice pilosiusculi, alterni, remoti, patentes, decidui. STIPULAE laterales, caducae. INFLORESCENTIA: RACEMUS compositus, axillaris terminalisque, elongatus, ramosus, multiflorus, flores foemineos interaxillares producens, ramis divaricatis, ramulis longis, alternis, divergentibus, minutissime bracteatis. PEDUNCULUS communis, teres, glaber, nudus, subadscendens. PEDUNCULI PARTIALES longi, teretes, filiformes, alternantes, patentes, glabri. PEDICELLI breves, summi brevissimi, teretes, ad basin bracteati. BRACTEAE masculorum caducae, parvae, lanceolatae, sessiles, rubicundae, glabrae, infra pedicellos; foemineorum florum majores, plures, oppositae, elongatae, lanceolato-acuminatae, sessiles, hirsutae. FLORES masculi campanulati, extus brunnescenti-caerulei, intus fulvae, laciniis latis, patentibus. FLORES foeminei ad basin divisionis racemi, parvi, quinquepartiti, laciniis lanceolatis, acuminatis, flavescentibus, hirsutis.

Explicatio iconis.

Pars plantae magnitudine naturali. a. Corolla maris explanata. B. Nectarium. C. Flos foemineus cum bracteis auctus.

ANEXO 5

Principais plantas cultivadas nos quintais

Denominações genéricas	Plantas	Preferência(s) de quintal(is)	Época de disponibilidade
Batata/raiz	Batata-doce	Colônia	Anual
Batata/raiz	Cará-areia	Comunidade/Colônia	Anual
Batata/raiz	Cará-roxo	Comunidade/Colônia	Anual
Batata/raiz	Cará-espinho	Comunidade/Colônia	Anual
Batata/raiz	Cará-preto	Comunidade/Colônia	Anual
Batata/raiz	Macaxeira	Comunidade/Colônia	Anual
Batata/raiz	Manicuera	Colônia	Anual
Capim/remédio	Capim-santo	Comunidade	Anual
Capim/remédio	Cidreira	Comunidade	Anual
Capim	Curumim ou pussanga	Colônia	Maio a julho (fruto) / Anual (folha)
Flor	Hortênsia	Comunidade	Anual
Flor	Jasmin	Comunidade	Anual
Flor	Margarida	Comunidade	Anual
Flor	Maria sem vergonha	Comunidade	Anual
Flor	Trombeta	Comunidade	Anual
Flor	Vinagreira ou Hibisco	Comunidade	Anual
Fruteira	Abacate	Comunidade/Colônia	Janeiro a abril
Fruteira	Araçá	Comunidade	Dezembro a abril
Fruteira	Araçá do mato	Colônia	Março a julho
Fruteira	Araticum	Comunidade/Colônia	Junho a agosto
Fruteira	Ata	Comunidade	Anual
Fruteira	Bacuri	Comunidade/Colônia	Abril a junho
Fruteira	Banana cheirosa	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira	Banana grande ou Banana Chifre de vaca	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira	Banana prata	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira	Banana roxa	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira	Banana sapo	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira	Caju amarelo	Comunidade	Setembro a dezembro

Fruteira	Caju azedo	Comunidade	Setembro a dezembro
Fruteira	Curauá	Colônia	Maio a julho
Fruteira	Ingá cipó	Comunidade/Colônia	Anual (mas principalmente entre setembro e dezembro)
Fruteira	Ingá	Comunidade/Colônia	Abril a julho
Fruteira	Jambo	Comunidade	Abril a julho
Fruteira	Jurú	Comunidade/Colônia	Junho a agosto
Fruteira	Macaxeira	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira	Mamão	Comunidade	Anual
Fruteira	Manga piriquita	Comunidade	Novembro a fevereiro
Fruteira	Manga espada	Comunidade	Novembro a fevereiro
Fruteira	Manga rosa	Comunidade	Novembro a fevereiro
Fruteira	Merí	Comunidade	Julho a setembro
Fruteira	Muruci	Colônia (próximo de igarapé)	Dezembro - março
Fruteira	Pajurá	Comunidade/Colônia	Junho a agosto
Fruteira	Pitomba	Comunidade	Abril a julho
Fruteira	Tamarindo	Comunidade	Julho a agosto
Fruteira	Tomate	Comunidade	Anual
Fruteira	Uxi	Comunidade/Colônia	Dezembro a fevereiro
Fruteira	Acerola	Comunidade	Anual
Fruteira	Goiaba	Comunidade	Anual
Fruteira/ Palmeira	Açaí	Comunidade/Colônia	Setembro a dezembro
Fruteira/ Palmeira	Bacaba	Comunidade/Colônia	Setembro a dezembro
Fruteira/ Palmeira	Buriti	Comunidade/Colônia	Setembro a janeiro
Fruteira/ Palmeira	Coco	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira/ Palmeira	Curuá	Comunidade/Colônia	Anual (<i>folha</i>) / abril – julho (<i>fruto</i>)
Fruteira/ Palmeira	Jará	Comunidade/Colônia	Junho a agosto

Fruteira/ Palmeira	Mucajá	Comunidade/Colônia	Julho a setembro
Fruteira/ Palmeira	Tucumã	Comunidade/Colônia	Outubro a dezembro
Fruteira/ Remédio	Jucá	Comunidade/Colônia	Anual
Fruteira/ Remédio	Laranja azeda	Comunidade	Anual
Fruteira/ Remédio	Laranja doce	Comunidade	Anual
Fruteira/ Remédio	Limão	Comunidade	Anual
Fruteira/ Remédio	Limão galego	Comunidade	Anual
Fruteira/ Remédio	Maracujá	Comunidade	Abril a junho
Fruteira/ Remédio	Maracujázinho	Comunidade	Abril a junho
Fruteira/ Remédio	Taperebá	Comunidade	Janeiro a junho
Fruteira/Remédio	Graviola	Comunidade/Colônia	Julho a setembro (<i>fruto</i>) / Anual (<i>folha</i>)
Grão	Café	Colônia	Anual
Grão	Feijão	Colônia	Abril a julho; novembro a fevereiro
Grão	Milho	Comunidade/Colônia	Anual
Indefinido	Cana	Comunidade/Colônia	Anual
Indefinido	Tajá	Comunidade	Anual
Indefinido	Jiboinha	Comunidade	Anual
Indefinido	Cariru	Comunidade/Colônia	Anual
Legume	Jerimum	Comunidade/Colônia	Anual
Legume	Maxixe	Comunidade	Junho a agosto
Pau	Bambu	Comunidade/Colônia	Anual
Pau	Ipê-amarelo	Comunidade/Colônia	Anual
Pau	Ipê-rosa	Comunidade/Colônia	Anual
Pau	Itaúba	Comunidade/Colônia	Anual
Pau	Jacaranda	Comunidade/Colônia	Anual
Pau	Jarana	Colônia	Anual
Pau/ Fruteira	Piquiá	Comunidade/Colônia	Março a junho
Pau/ Fruteira (para caças)	Seringueira	Colônia	Anual
Pau/ Remédio	Sucuuba branca	Colônia	Anual
Pau/Remédio	Andiroba	Colônia	Anual

Remédio	Caruara	Colônia	Anual
Pau/Remédio	Cumaru	Colônia	Julho a novembro
Pau/Remédio	Jatobá	Comunidade/Colônia	Anual
Pau/Remédio	Paricá da praia	Comunidade	Anual
Pau/Remédio	Tapiririca	Comunidade/Colônia	Anual
Remédio/Raiz	Mangarataia	Comunidade	Anual
Remédio	Alfavaca	Comunidade	Anual
Remédio	Algodão roxo	Comunidade/Colônia	Anual
Remédio	Arruda	Comunidade	Anual
Remédio	Babosa	Comunidade	Anual
Remédio	Boldo	Comunidade	Anual
Remédio	Boldão	Comunidade	Anual
Remédio	Capitiú	Comunidade/Colônia	Anual
Remédio	Comigo ninguém pode	Comunidade	Anual
Remédio	Espada de São Jorge	Comunidade	Anual
Tempero	Cebolinha	Comunidade	Anual
Tempero	Cheiro-verde	Comunidade	Anual
Tempero	Chicória	Comunidade	Anual
Tempero	Coentro	Comunidade	Anual
Tempero	Jambu	Comunidade	Anual (mas principalmente de janeiro a abril)
Tempero	Manjerição	Comunidade	Anual
Tempero	Pimenta de cheiro	Comunidade	Anual (principalmente de abril a julho)
Tempero	Pimenta malagueta	Comunidade	Anual (principalmente de abril a julho)
Tempero	Pimenta cumari	Comunidade	Anual (principalmente de abril a julho)
Tempero	Pimentão	Comunidade	Anual
Tempero	Urucum	Comunidade	Maio a agosto

ANEXO 6

Manifesto de Cuipiranga



MANIFESTO DE CUIPIRANGA I ROMARIA DO BEM VIVER

Criado em novembro de 2005, o Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande tem uma área de mais de 250 mil hectares e conta com **144 comunidades**, onde moram cerca de **35.000 pessoas**.

Nós vivemos em sintonia com a Mãe Terra, **respeitando florestas, rios, igarapés, animais e plantas. Produzimos e tiramos nosso sustento da terra, das matas e das águas.** Nossas crenças, nossas tradições e nossa espiritualidade têm estreita relação com os encantados, com os sagrados e com a mística energia da natureza que compõe a nossa própria existência.

Contudo, a ganância daqueles que só querem lucrar com a exploração dos bens naturais ameaça nossa vivência harmônica. A lógica colonizadora, historicamente, viola nosso território com atividades degradadoras, como a exploração ilegal de madeira, a pesca predatória e as queimadas. E agora outro monstro ronda nosso lar: a mineração.

A mineradora Alcoa, que já explora bauxita no vizinho município de Juruti, quer fincar suas garras em nosso chão para expandir sua produção de alumina. E, para alcançar seus objetivos, lança mão do discurso desenvolvimentista que, falsamente, promete a geração de emprego e renda.

Mas diversos estudos e a própria realidade comprovam que a mineração é uma atividade altamente concentradora, que oferta poucos empregos que se dão, sobretudo, no início das operações. Depois a grande maioria dos trabalhadores é dispensada e vai ocupar as periferias urbanas, inchando as cidades e aumentando as demandas por políticas públicas de saúde, moradia e transporte, entre outras, cujo atendimento o poder público não dá conta de suprir. Além disso, promove a privatização da floresta, o assoreamento e a poluição dos rios e igarapés, a seca das nascentes e o desmatamento, dificultando a continuidade das nossas atividades produtivas locais, como a pesca e a agricultura familiar.

A chegada da mineradora também pressiona os agentes políticos locais, regionais e federais para extinguir a titulação coletiva do nosso PAE Lago Grande. Iludem e assediam os moradores dizendo que a titulação individual é melhor para os comunitários. Mas, na verdade, o que eles querem com esse discurso é disponibilizar nossas terras para serem compradas e permitir a exploração minerária em nosso território.

Não podemos nos enganar. **A definição do PAE Lago Grande como área coletiva é fruto de reivindicação das nossas comunidades, uma conquista do nosso povo** que, desde os nossos ancestrais cabanos, luta bravamente em defesa do nosso território. Nossas florestas, nossos rios, nosso chão não são propriedades individuais, são bens comuns de todos. E esta condição protege nossa área das garras afiadas dos projetos exploradores do grande capital.

Nossos modos de vida, nosso tempo de trabalho, nossa maneira de lidar com a terra, com as águas, com as matas, com os bichos e com os encantados não são marcados pela lógica da acumulação capitalista. Ao contrário, nossa dinâmica é a da partilha, da vivência comunitária, da solidariedade, dos bingos e torneios beneficentes, da *“paga”* de visitas dos times, dos puxiruns, das trocas, das festas de santo, dos cordões de pássaros, do carimbó, do tarubá, do caxiri, do tacacá, da manicuera, da farinha, do jaraqui, do piquiá, do tipiti, do banho de rio, do mergulho no igarapé. Nosso ir e vir é orientado pelo compasso da canoa, pelas fases da lua, pelo pôr-do-sol às margens do Arapiuns, do Aruã, do Lago Grande, do Tapajós.

Com todas as riquezas que compõem nosso Bem Viver, não podemos nos deixar ser enganados pelos ilusórios projetos desenvolvimentistas. **Nossos modos de viver e produzir são incompatíveis com a atividade minerária. Por isso, nossa luta é para assegurar o PAE Lago Grande como um Território Livre de Mineração.**

O que nossa região realmente precisa é de investimentos do orçamento público na agricultura familiar agroecológica, no turismo de base comunitária, no artesanato, na medicina das ervas, na pesca artesanal e em tantas outras atividades econômicas que nossas comunidades praticam e que geram, estas sim, trabalho e renda para o nosso povo. Não precisamos de mega obras, mas de infraestruturas descentralizadas que favoreçam o escoamento da produção e a locomoção interna da nossa população.

Por tudo o que já mencionamos, **a I Romaria do Bem Viver, que reuniu mais de 1.300 pessoas, é o nosso ANÚNCIO de que a sociedade pela qual lutamos não é a capitalista, do consumo exagerado e da destruição da floresta. É a sociedade do Bem Viver, em que nosso sustento e nosso bem-estar, a vida da nossa e das futuras gerações estão essencialmente vinculados à preservação da natureza.**

Referendamos o PAE Lago Grande como um território coletivo e não vamos permitir que os exploradores retalhem nosso chão em áreas individuais para serem adquiridas por nossos aniquiladores. Vamos denunciar e enfrentar todos os oportunistas que querem negociar nosso território.

Pela memória dos nossos ancestrais cabanos nos COMPROMETEMOS a lutar a fim de proteger nosso território para a reprodução dos nossos modos de vida, garantindo a titulação coletiva, pois é a coletividade que é a marca histórica do nosso povo.

PAE LAGO GRANDE - TERRITÓRIO COLETIVO, DO BEM VIVER E LIVRE DE MINERAÇÃO!

16 de novembro de 2019

Comunidade Cuipiranga - Santarém (PA), Amazônia - Brasil