Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Antropologia

CLASSIFICAÇÕES EM CENA.

ALGUMAS FORMAS DE CLASSIFICAÇÃO DAS PLANTAS CULTIVADAS PELOS WAJÃPI DO AMAPARI (AP).

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre. Sob orientação da Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois.

Joana Cabral de Oliveira São Paulo 2006

RESUMO:

Essa pesquisa tem como foco da investigação as classificações dos índios Wajāpi do Amapari (AP) sobre as plantas cultivadas, denominadas na língua nativa de *temitāgwerā*. A descrição e análise das formas de classificação das *temitāgwerā* são feitas a partir de dois grandes arcabouços teóricos: de um lado os estudos sobre taxonomias nativas, empreendidos pelo viés da antropologia cognitiva; de outro as proposições sobre um pensamento ameríndio, empreendidas pela etnologia propriamente. Essas duas linhas teóricas são convocadas a dialogar uma vez que se objetiva demonstrar que as classificações não são elaborações isoladas do pensamento, nem são elementos exclusivamente abstratos e intelectuais, mas fazem parte da experiência cotidianamente vivenciada. Assim, busca-se evidenciar as relações entre alguns sistemas de classificação wajāpi e aspectos cosmológicos, aspectos sociais, formas de transmissão de conhecimentos e formas de manejo agrícola.

ABSTRACT:

The focal point of this research is the study of the systems that the Wajāpi Indians from Amapari (AP -Brazil) utilize to classify the plants that they cultivate, which are known as *temitāgwerā* in their language. The descriptions and analyses of these folk taxonomies are made with the support of two theoretical frameworks: from one hand the studies of folk taxonomies from a cognitive anthropology perspective and, from the other hand, taking into account the propositions about the Amerindian thought derived from the ethnology itself. In fact, these two theoretical lines should complement each other once it is intended to demonstrate that taxonomies are not isolated from others aspects of thought, neither are exclusively abstract or intellectual elements, but part of the experiences of the daily life. Therefore the major goal of this investigation is to show that folk taxonomies keep relations with cosmology aspects, sociology aspects, manners of knowledge transmission and agricultural management.

PALAVRAS CHAVES: Wajãpi, taxonomias nativas, antropologia cognitiva, cosmologia e plantas cultivadas.

AGRADECIMENTOS:

Apesar da pesquisa acadêmica ser comumente caracterizada como um trabalho solitário, muitas pessoas tomaram parte do processo que resultou nessa dissertação. Agradeço sinceramente aos seguintes colaboradores:

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por possibilitar financeiramente a realização dessa pesquisa.

À minha orientadora Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois, pela confiança, apoio, orientação e, especialmente, por ter sido uma das principais responsáveis pela minha formação e por plantar o gosto pela etnologia indígena ao longo da minha graduação.

Aos professores Dr. Márcio Silva e Dr. Rui Murrieta que além de terem prestado comentários fundamentais no projeto e no relatório de qualificação, foram de suma importância na minha formação acadêmica.

À lingüista Silvia Cunha pela amizade e cumplicidade em campo, além da generosidade em dividir seus conhecimentos e seus dados sobre a língua wajāpi.

À equipe do Programa Wajãpi - Iepé que me apresentou aos Wajãpi e me apoiou na realização da pesquisa: Lúcia, Lílian, Igor, Dafran e Giulina.

Aos amigos que me inspiraram em conversas noites adentro: Daniel Veloso e Rafael Coelho (que merece um agradecimento especial pela revisão e leitura atenta do texto).

À Mariana C. Oliveira pelos comentários e correção.

À equipe que compõe o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII/USP), que proporcionou grandes aprendizados através dos grupos de estudos e discussão.

À Funai, CNPg e ao CEGEN pelas autorizações de pesquisa concedidas.

Ao Demetrius pela ajuda com as gravações de áudio, ao Berg e à Antônia com as imagens.

Às Profas. Dras. Laure Emperaire e Lilia Schwarcz pelos comentários atentos sobre meu projeto.

Àqueles que sempre me apoiaram e investiram em mim: Maria Augusta e Eurico Cabral de Oliveira.

Por fim, àqueles que de fato foram os maiores responsáveis por esse trabalho: os Wajãpi, que me receberam com toda sua hospitalidade e me ensinaram com a generosidade que lhes é própria. Devo um agradecimento especial às seguintes pessoas: Aikyry e família, Sekï e Kasawa, Pisika e Suinã, Renato e esposas, Japu e Paniu, Puku e Namaira, Nazaré e Marãte, Ororiwo e Pororipa, Matapi, Kaiko e esposas, Patena, Pi'i, Jerena, Muru e família, Kuruari e Nawyka, Waiwai, Werena e Parua, Sava, Wyrakartu, Kasiripinã e Taima, Maimy, Apamu, Marinau e Rosenã, Sisiwa e Kasiana.

ÍNDICE:
APRESENTAÇÃO6
CAPÍTULO I - PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA ANÁLISE: EMBASAMENTOS TEÓRICOS14
CAPÍTULO II - A ELABORAÇÃO DAS ROÇAS : A SOCIALIZAÇÃO DA FLORESTA64
CAPÍTULO III - AS CATEGORIAS BOTÂNICAS E A COMPOSIÇÃO DOS SISTEMAS CLASSIFICATÓRIOS
CAPÍTULO IV - POR UMA SOCIOLOGIA DAS PLANTAS CULTIVADAS209
CAPÍTULO V - A DINÂMICA DOS SABERES: UMA ETNOGRAFIA DOS MODOS DE TRANSMISSÃO
CONSIDERAÇÕES FINAIS260

BIBLIOGRAFIA......269

ÍNDICE DE FOTOS:

1. Roça Queimada (<i>Kookaiwerã</i>)	94.
2. Roça Recem Plantada (<i>Koopyau</i>)	95.
3. Aldeia Nova (<i>Taapyau</i>)	96.
4. Duas Variedades de Manivas a Serem Plantadas	202.
5. Ralando Mandioca (-kyry Mani'o)	203.
6. Torrando Farinha	204.
7. Servindo Kasiri	205.
8. Milhos	206.
9. Urucum	207.
10. Untando com Urucum (- <i>mõgã</i>)	208.
11. Panakõ Jimaraita	254.
12. Mãe e Filha Peneirando Mandioca Ralada	255.
13. Colocando a Massa de Mandioca no Tipiti	256.
14. Crianças Espremendo a Massa de Mandioca	257.
15. Menina Brincando de Fiar	258.
16. Menina Brincado de Descascar Mandioca	259.
17. Carregando Panakõ de Mandiocas	268.

APRESENTAÇÃO

1. APRESENTAÇÃO

1.1. A Escolha do Tema

O projeto que norteou essa pesquisa foi o resultado final de uma iniciação científica ¹. Ao longo desse primeiro processo foram lidos muitos trabalhos que versavam sobre sistemas de classificação do mundo natural de comunidades indígenas do Brasil. Algumas dessas pesquisas ² partiam de um interesse - cada vez mais crescente - em plantas medicinais. Entretanto, se a atenção às plantas medicinais se justifica por seu potencial farmacológico, do ponto de vista antropológico se incorre em um problema epistemológico, especialmente se o objetivo é descrever formas de classificações nativas.

As pesquisas que se interessaram em levantar plantas usadas por comunidades indígenas para a cura de doenças, partem de uma categoria não-nativa: a de "plantas medicinais", que nem sempre encontra um correspondente no pensamento indígena. Como mostram diversos estudos etnológicos, no contexto ameríndio a doença não é compreendida simplesmente como uma mazela do corpo a ser tratada por princípios ativos contidos em infusões e extratos vegetais, mas antes um problema de ordem cosmológica e sociológica, atrelado a intricadas relações de predação, as quais o xamã é quem deve interceder. Assim, ao partirem de uma categoria ocidental e cientificamente significante essas pesquisas deixam de apreender uma série de elaborações nativas sobre o mundo e as relações travadas com os elementos que ocupam o cosmos.

Atenta a essa questão, propus partir desde o início de uma categoria nativa que permitisse um recorte dentro da imensidão de possibilidades a ser estudada. A princípio, poderia fazer um levantamento das classificações botânicas em geral. Entretanto, ai já se encontrava um problema: os Wajãpi não possuem uma palavra para designar a totalidade das espécies vegetais. Nesse sentido uma questão se apresentava: Será que essa era uma categoria possível dentro da lógica nativa? Isso exigiria uma investigação prévia e detalhada, além disso, o recorte parecia ser ainda muito amplo. Lendo a bibliografia sobre o grupo e em conversas com minha orientadora - exímia conhecedora dos Wajãpi -, me deparei com a categoria nativa

¹ Intitulada "Levantamento bibliográfico sobre classificação botânica de comunidades indígenas do Brasil", foi financiada pelo CNPq/PIBIC de agosto de 2002 a setembro 2003.

² Tais como Garcia 1979, Haverroth 1997 e artigos da Suma Etnológica (Ribeiro, org.) 1997.

temitagwera, que a primeira vista congregava todas as espécies domesticadas e plantadas pelos Wajapi.

Encontrado um recorte que não vinha de fora, mas partia de dentro, propus que a pesquisa se concentrasse em levantar, descrever e analisar as formas de classificação das plantas cultivadas e domesticadas pelos Wajãpi do Amapari. Entretanto, esse objetivo não era visto como um fim em si mesmo, mas sim como um meio para compreender o modo como as taxonomias³ nativas eram estruturadas e, como operavam em um dado contexto sócio-cultural. Assim, os sistemas classificatórios não deveriam ser apreendidos de modo isolado, mas de forma atenta para seus contextos de uso e enunciação, ou seja, notar como tais concepções classificatórias estavam atreladas a algumas dimensões sociais - às relações sociais, às formas de transmissão, ao manejo agrícola, à cosmologia, etc.

1.2. O Contato com os Wajāpi

O primeiro contato com os Wajāpi do Amapari se deu através da minha inserção na equipe de assessores do Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena -, uma organização não-governamental responsável pela formação de turmas de professores indígenas, além de outros projetos e assessorias aos índios do Amapá e norte do Pará. Minhas primeiras incursões em área foram justamente para ministrar o curso de Ciências Naturais para uma das turmas de magistério wajāpi.

Desde o início, deixei explícito meu intuito de realizar uma pesquisa com a comunidade, sendo a mesma discutida e apresentada a alguns membros dos vários grupos locais dos Wajãpi do Amapari em uma reunião formal coordenada por Dominique T. Gallois. Após recebida a aprovação e o consenso por parte da comunidade, iniciei os processos burocráticos necessários: autorização do CNPq e da Funai (26/CGEP/05, processo 2143/04), e do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN, processo número 002/2005).

Expedidas todas as autorizações, dei ingresso em abril de 2005 à Terra Indígena Wajãpi - AP, para uma estadia de quatro meses. Ao longo desse período fiquei em cinco aldeias (Kwapo'ywyry, Okora'yry, Akaju, Mariry e Arimyry/Yvyrareta). Em janeiro de 2006, realizei mais um campo com a duração de um mês em outras duas aldeias (Piaui e Kupa'y).

8

³ O termo taxonomia é usado ao longo da dissertação como sinônimo de sistema classificatório.

1.3. Metodologia

O principal método de pesquisa empregado foi o que se convencionou chamar de *observação participante*. A observação participante foi inaugurada por Malinowski ([1922] 1961) nas duas primeiras décadas do século XX, quando ele se dedicou a um estudo entre os nativos das ilhas Trobriand na costa da Nova Guiné. O autor partia da imersão na vida cotidiana dos nativos como elemento fundamental de seu método, nesse sentido, o aprendizado da língua nativa se tornava ume peça fundamental para a realização da pesquisa.

Apesar da distância temporal que separa a obra de Malinowski dos dias de hoje, ela continua sendo a grande referência do método etnográfico, uma das principais contribuições da antropologia à Ciência. Foi munida dessa referência, entre outras, que foram realizadas as etapas de campo que embasam essa pesquisa.

Foram ao todo cinco meses (de abril a agosto de 2005 e janeiro /fevereiro de 2006) na Terra Indígena Wajāpi, circulando por algumas regiões, participando do dia a dia da vida nas aldeias, me dedicando a um aprendizado extenso sobre os mais diversos tópicos e, sobretudo, concentrando esforços no que me parecia ser o grande desafio: o aprendizado da língua wajāpi. Obviamente os parcos cinco meses não foram suficientes para dominar a língua wajāpi, o que garantiria a excelência dos dados. Entretanto, nos dois últimos meses foi possível travar alguns diálogos com os mais velhos wajāpi, não falantes de português e principais detentores dos conhecimentos nativos.

Os primeiros quatro meses foram divididos da seguinte maneira: aldeia Kwapo'ywyry 15 dias, aldeia Mariry 30 dias, aldeia Akaju 10 dias, aldeia Arimyry/Yvyrareta 30 dias, aldeia Okora'yry 30 dias. A segunda etapa de um mês foi dividida em duas estadias de 15 dias, respectivamente nas aldeias Piauí e Kupa'y⁴.

A escolha dessas aldeias se deu em função dos seguintes critérios: o tempo de ocupação da aldeia, de modo a conhecer uma aldeia recém fundada, aldeias novas com alguns anos de ocupação e aldeias antigas com muitos anos de ocupação; com relação ao acesso, de modo a conhecer aldeias próximas e distantes da estrada Perimetral Norte, tendo em vista contemplar diferentes situações de contato com os *karai kõ* (não-índios); e de acordo com as minhas relações de proximidade pré-

9

⁴ Para a localização ver mapa da Terra Indígena Wajãpi na página 14.

estabelecidas com alguns membros dessas aldeias, por ocasião dos cursos de magistério.

Durante as estadias nessas aldeias realizei algumas entrevistas estruturadas de forma a obter listas de nomes das espécies e variedades cultivadas nas roças, indagando sobre suas origens, buscando desvendar a rede de trocas de espécies botânicas e, as técnicas de cultivo. Também me dediquei a levantar alguns mitos sobre a origem dos cultivares e da agricultura, bem como informações sobre os donos (-jarã) das espécies botânicas. Entretanto, essa técnica de entrevista dirigida rendeu muito pouco se comparada à participação diária das atividades femininas na roça e na aldeia. Essencialmente, foi por meio desse compartilhar do cotidiano que pouco a pouco fui sendo inserida na vida dos grupos familiares.

Nesse sentido, cabe ressaltar a entrada privilegiada que o tema da pesquisa (as roças e os cultivares) proporcionou. Falar sobre as roças, as variedades nelas cultivadas, suas técnicas e conhecimentos é um assunto que agrada a todos os Wajãpi. Mostrá-las a uma visitante disposta e interessada era sempre uma oportunidade do anfitrião esbanjar seus saberes e sua fartura alimentar - que tem uma conotação política muito importante. Além disto, a disposição em ir para a roça e em trabalhar no processamento da mandioca (descascando, ralando, espremendo, fazendo biju, etc.) era motivo de aceitação constante por partes das mulheres.

Aos poucos, devido à minha participação nos afazeres domésticos nas aldeias e roças, fui gradualmente inserida na rede de distribuição de alimentos de cada aldeia, o que me parece um aspecto fundamental da aceitação da minha presença. Compartilhar do consumo dos mesmos alimentos reforçava os laços com o grupo que me recebia, aceitar os alimentos oferecidos parecia ser compreendido por eles como uma confirmação do meu interesse em viver com eles e aprender um pouco do chamado *wajãpi reko* (modo de ser wajãpi), no qual os alimentos ocupam uma posição fundamental.

Enfim, foi essa inserção e participação na vida cotidiana que balizou os dados aqui apresentados e analisados. Mais do que as entrevistas, foram a observação e as conversas casuais, proporcionadas por esse compartilhar das atividades na aldeia e na roça, que possibilitaram a compreensão de certos aspectos dos conhecimentos botânicos que as perguntas diretas não davam acesso.

1.4. Composição da Dissertação

A dissertação é composta por cinco capítulos. O primeiro traz um panorama teórico sobre os estudos de classificação e uma breve caracterização de algumas teorias sobre o pensamento ameríndio. Esses dois blocos teóricos especificados nesse primeiro momento são convidados a dialogar ao longo de toda a análise de modo a somarem esforços para descrever e tornar inteligíveis alguns sistemas classificatórios wajãpi. É importante notar que se trata de uma apresentação interessada das teorias, de modo a introduzir as questões e objetivos que nortearam essa pesquisa.

O capítulo II começa a introduzir o leitor no cenário da pesquisa: as aldeias e roças. Trazendo uma caracterização desses espaços bem como dos conhecimentos a eles associados para então, abordar seus conteúdos: as plantas cultivadas.

O terceiro capítulo versa sobre as formas de classificação dos cultivares. Considero esse o principal capítulo uma vez que concentra em si uma descrição de taxonomias nativas, o que era o principal objetivo da pesquisa. Essa descrição é realizada de forma a seguir a lógica nativa através da qual fui conduzida ao longo da minha interação na vida wajāpi. Desse modo, apesar desse capítulo ter como foco as classificações das plantas cultivadas, ele também trata de aspectos cosmológicos, sociológicos, míticos e ecológicos, os quais são necessários para compreender como as taxonomias nativas são erigidas e como elas operam na vida cotidiana.

O quarto capítulo aborda o aspecto sociológico de algumas classificações wajãpi. Pode ser entendido, portanto, como um desdobramento do capítulo III, tratando de modo mais detalhado as formas de sociabilidade via trocas de cultivares e saberes associados, e como essa rede social de trocas botânicas reflete e afeta sistemas taxonômicos e formas de categorização.

O quinto e último capítulo se concentra nos modos de transmissão de conhecimentos e mais especificamente das classificações. Através de uma etnografia da transmissão se objetivou demonstrar uma das dimensões práticas que é fundamental na produção e reprodução de sistemas classificatórios. Esse capítulo agrega em si as discussões travadas nos capítulos anteriores (especialmente III e IV), enfatizando a dinâmica dos conhecimentos e, portanto, das próprias taxonomias.

É importante notar aqui um aspecto da diagramação da dissertação, que atravessa todos esses capítulos: optei por destacar do corpo do texto os dados de

campo, os quais compreendem não só transcrição de falas, mas também impressões pessoais e narrativas de situações anotadas no caderno de campo.

Por fim, tem-se a conclusão que não objetiva repetir aquilo que foi dito ao longo de toda a dissertação, mas sim apontar para questões e desenvolvimentos futuros que essa pesquisa inicial possa suscitar.

Ver mapa em arquivo (MAPA_TIW_03-2005) em anexo.

CAPÍTULO I

PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA ANÁLISE: EMBASAMENTOS TEÓRICOS

1. ESTUDOS DE CLASSIFICAÇÕES NATIVAS: A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÁREA DE PESQUISA

1.1. Breve Histórico: Antecedentes dos Estudos de Classificação

Realizar um breve histórico do surgimento desse tema de pesquisa e sua culminação na configuração de uma subárea da antropologia não é tarefa fácil dada a amplitude do percurso intelectual a que diz respeito. Entretanto, parece-me de extrema importância realizar uma breve recapitulação, pois essa trajetória traz elementos e questões que se fazem presentes tanto no desenvolvimento teórico como na pesquisa que será apresentada.

Podemos remeter os estudos de classificação e de categorias cognitivas às primeiras pesquisas sobre sistemas de parentesco - que nada mais são do que uma taxonomia de pessoas - realizadas por evolucionistas, como Morgan (1871) entre outros, e que continua sendo um tema central nos estudos antropológicos.

Já os primeiros estudos sobre sistemas de classificação dos elementos da natureza podem ser remetidos também ao final do século XIX, com as reflexões teóricas sobre o totemismo. No entanto, é importante ter em vista que, nesse primeiro momento, o totemismo não foi compreendido como um sistema de classificação, mas antes, como um fenômeno da esfera religiosa que atestava o nível inferior em que se encontravam as sociedades consideradas primitivas. São Durkheim e Mauss ([1903] 2001) que primeiro vêem nesse fenômeno social uma forma *primeva* de classificação dos seres da natureza e, portanto, merecem aqui uma análise mais detida acerca de suas considerações sobre o tema.

Em "Algumas Formas Primitivas de Classificação" ([1903] 2001), Mauss e Durkheim pretendem realizar uma reflexão sobre o desenvolvimento da lógica e, nesse sentido, do pensamento racional⁵. Para tanto eles recorrem ao que seria a forma mais simples de classificação - o totemismo australiano-, baseados na noção de ancestralidade⁶.

O sistema de classificação é escolhido por eles como objeto privilegiado para refletir sobre a história do pensamento racional, pois as taxonomias são

⁵ É importante notar que nas mais recentes pesquisas na área das ciências cognitivas, a classificação continua ocupando um local central para estudar a racionalidade humana

⁶ Tendo por base uma premissa evolucionista - de que as sociedades australianas, em especial, seriam um resquício do passado da humanidade. Como afirma Mauss em outro artigo "primitivos: na minha opinião, somente os australianos, os únicos sobreviventes da idade paleolítica [...] Todas as sociedades americanas e polinesianas estão na idade neolítica e são agrícolas" (Mauss, 2001, :378).

compreendidas como sistemas lógicos que visam ordenar o mundo, tornando-o inteligível a uma determinada sociedade, cujos membros compartilham certos códigos e representações. Como podemos entrever nos seguintes trechos do referido artigo:

"[...] encontramos entre os Zuñis um verdadeiro arranjo do universo. Todos os seres e todos os fatos da natureza [...] são classificados, rotulados, colocados num lugar determinado no 'sistema' único e solidário e cujas partes são todas coordenadas e subordinadas umas às outras segundo graus de parentesco" (Mauss e Durkheim, 2001:426). Mais adiante:

"[...] tais classificações são, pois, destinadas antes de tudo, a unir as idéias entre si, a unificar o conhecimento; a este título, pode-se dizer sem inexatidão que são obra da ciência e constituem uma primeira filosofia da natureza" (op. cit. :451).

Desse modo, as classificações seriam uma das principais entradas para se compreender como a lógica foi erigida e se desenvolveu.

Saindo dessa perspectiva diacrônica, imposta pela analise evolucionista, as classificações continuam sendo compreendidas como a principal forma de ordenar o mundo e de torná-lo compreensível a um dado grupo social. Talvez, por essa razão, o tema das classificações nativas permaneça em pauta e, ao que parece, continua sendo uma via legítima para acessar o modo como uma sociedade apreende e entende um determinado nicho do universo. No caso aqui estudado: como os Wajãpi compreendem as plantas cultivadas.

No início da obra, Mauss e Durkheim argumentavam contra as teorias que compreendiam as formas de classificação como algo inato ao homem. Para eles, não se tratava de um aspecto inato, nem de um fenômeno individual, mas antes de um construto social que inicia o pensamento lógico. Os autores partem do pressuposto de que é por meio da observação das coisas que o homem elabora um grupo ou uma classe e que isto não está dado na natureza, mas é fruto de uma reflexão sobre aquilo que é observado. As classificações são, portanto, compreendidas como elaborações coletivas. Por outro lado, como afirmam:

"Classificar, não é apenas construir grupos: é dispor estes grupos segundo relações muito especiais. Nós os representamos como coordenados ou subordinados uns aos outros [...] toda classificação

implica uma ordem hierárquica da qual nem o mundo sensível nem nossa consciência oferecem o modelo" (op. cit. :403).

Assim, Mauss e Durkheim tocam em alguns pontos fundamentais para dar início ao desenvolvimento de análises acerca dos sistemas de classificação do mundo natural, dos quais saliento dois pontos: 1) que as taxonomias são um construto social e cultural, afirmação que valoriza a diversidade dos sistemas classificatórios; e 2) as taxonomias configuram-se como sistemas organizados hierarquicamente. Nesse sentido, classificar é:

Dispor "os seres, os acontecimentos, os fatos do mundo em gêneros e em espécies, em subordiná-los uns aos outros, em determinar suas relações de inclusão e de exclusão" (op. cit. :400).

Essas definições e apontamentos são fundamentais para o desenvolvimento dos estudos de classificação e são discutidos por autores da antropologia cognitiva até os dias mais atuais, como se verá a seguir.

Não se pode deixar de mencionar também o trabalho de Boas sobre os Inuit, na passagem do século XIX ao XX. Dentre os diversos temas abordados por ele, um deles - a classificação e nomenclatura das cores - foi de extrema importância para o desenvolvimento de um novo objeto de pesquisa. Boas, autor central da antropologia como um todo, coloca em pauta a questão do relativismo em relação à percepção dos fenômenos naturais (tal como as cores) e a própria organização cognitiva (a classificação) dos fenômenos apreendidos. Como afirma Barnard, em sua obra sobre os paradigmas da antropologia:

"[Boas] he soon came to realize the importance of culture as a determining force of perception, and consequently he rejected the implicit environmental determinist position with which he had started" (2000:101).

É importante ressaltar ainda, que a pesquisa de Boas junto aos Inuit foi realizada em língua nativa: isso a torna qualitativamente diferente das precedentes, uma vez que as categorias são tratadas nos próprios termos nativos da cultura inuit.

Essa pesquisa de Boas inspirou outros trabalhos no final da década de 1950 e início de 1960, entre elas o estudo clássico de Kay e Berlin (1969) - *Basic Color Terms* -, uma das obras que fundamentam a antropologia cognitiva. No entanto, apesar do forte cunho relativista de Boas, veremos que os autores posteriores preferiram uma abordagem universalista.

Entretanto, mais precisamente, a obra apontada como marco inaugural dessa antropologia cognitiva é o estudo de Conklin (1954) sobre o conhecimento botânico de um grupo das Filipinas. Além de abordar categorias cognitivas, sistemas de classificação e nomenclatura das plantas, essa obra apresenta uma proposta de aproximação com a lingüística ⁷ que é fundamental para caracterizar o desenvolvimento dessa antropologia cognitiva. Passemos, então, para uma análise mais detida das principais obras e dos autores nessa abordagem.

1.2. O Marco Inaugural da Antropologia Cognitiva - H. Conklin

A pesquisa pioneira de Conklin, intitulada "The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World" (1954), defendida no Departamento de Filosofia da Universidade de Yale, apresenta uma análise sincrônica dos métodos de classificação e do uso da flora local pelos Hanunóo⁸.

Como já mencionado, o autor propõe uma aproximação com a lingüística, tomando as taxonomias nativas do mundo natural como sistemas semânticos. Conklin encontra nesta disciplina o seu principal instrumento metodológico para definir e analisar as categorias de classificação botânica dos Hanunóo. Essa aproximação fundamental com a lingüística é explicitada em um artigo posterior (1969), no qual ele demonstra a relevância metodológica de uma análise do sistema de nomenclatura, e define a seguinte tipologia para análise dos nomes: aqueles formados por *lexemas unitários*, nos quais seus segmentos não designam uma categoria equivalente ou de inclusão do sistema classificatório, por exemplo, "manjericão"; e aqueles formados por *lexemas compostos*, nos quais os segmentos determinam uma categoria equivalente ou de inclusão do sistema taxonômico, por exemplo, "pitangueira", "pitanga" acrescido do sufixo "-eira" que designa "árvore de", assim pitangueira está inclusa na categoria "árvore". Posteriormente essa análise dos lexemas é reformulada por Berlin et. al. (1973, 1974 e Berlin 1992) e Hunn (1977).

Quanto à metodologia botânica, o autor inicia seu trabalho com a coleta de plantas e sua posterior herborização ⁹, de tal modo que o método possibilita a classificação das espécies também na taxonomia científica, já que um de seus

⁷ É importante notar que esse diálogo de Conklin com a lingüística é concomitante àquele que é realizado por Lévi-Strauss (1992 [1958]) e, que cada uma dessas vertentes propõem uma aproximação com a lingüística que aponta para noções de estruturas diversas.

⁸ População tradicional das Filipinas, que pertence à família lingüística *malaio-polinesa*.

⁹ Constitui-se do processo de coleta, descrição, prensagem e secagem do material para sua classificação e inclusão em um herbário.

objetivos era realizar uma comparação entre os sistemas de classificação nativo e científico.

Um outro aspecto metodológico relevante é a realização de um extenso e intenso trabalho de campo, o que possibilitou a Conklin o aprendizado da língua e uma inserção no sistema de parentesco que foram fundamentais na qualidade dos dados obtidos.

Conklin tem como fio condutor de sua análise a seguinte hipótese: "the apparent elaboration of botanical knowledge by the Hanunóo reflects a structured set of both plant segregates¹⁰ and associated cultural patterns" (1954 :7). Assim, o autor não só persegue os dados da taxonomia nativa, mas também o conhecimento botânico dos Hanunóo como um todo: sua organização cognitiva e sua relação com padrões culturais, especialmente no que concerne às questões das escolhas pragmáticas relativas ao universo vegetal, assunto que o autor aborda ao final da obra, apontando os usos locais das espécies vegetais.

Nesse quadro, Conklin começa a descrever o sistema classificatório partindo de análises lingüísticas de algumas categorias, e a partir de suas inter-relações. Com essa análise ele compõe um sistema hierárquico, estruturado por princípios morfológicos¹¹ de classificação. Entre as categorias descritas, o táxon¹² nomeado de maior inclusão seria algo equivalente ao que denominamos de vegetal ou planta, nas palavras do autor:

"all living elements which are observed to grow upward but which lack the power of self-locomotion are grouped together as *ti (mana) tumubu?* 'those (elements) which germinate and grow in place" (1954:91).

Em seguida, estão subordinados a essa macro-categoria táxons definidos por um princípio morfológico: o hábito do caule. Esse princípio estrutura um complexo de três categorias contrastivas: plantas lenhosas, herbáceas e trepadeiras. Quase todas as espécies vegetais reconhecidas e nomeadas pelos Hanunóo estão filiadas a um desses três táxons.

-

¹⁰ Conklin usa *segregate*, como um termo neutro para determinar um grupo de objetos de caráter distintivo que é expresso lingüisticamente, assim equivale à idéia mais corrente de taxa ou táxon.

¹¹ Me refiro aqui a morfologia botânica, que diz respeito aos padrões formais dos vegetais.

¹² Táxon é o termo utilizado para se referir a qualquer categoria taxonômica, ou seja, uma unidade (uma categoria) de um sistema classificatório.

As características morfológicas e vegetativas ¹³ são os principais critérios adotados pelos Hanunóo para estruturar seu sistema taxonômico, desde as categorias mais genéricas até as mais específicas. Portanto, a morfologia vegetal é o principal guia no processo de reconhecimento e classificação das espécies botânicas entre os Hanunóo. Assim, Conklin apresenta uma lista dos atributos nomeados e descritos pelos nativos, os quais o autor inventariou ao longo do campo, e conclui:

"plant parts are specifically classified largely by shape and over-all form; secondarily by taste, texture, and other properties" (1954:97).

O levantamento minucioso do vocabulário relativo ao universo botânico parece ser de grande importância não só por acessar as características morfológicas que estruturam sistemas de classificação, mas também por constituir uma via de acesso privilegiada ao modo como um dado grupo social se refere e compreende o universo botânico. É nesse sentido que, adiante, serão abordados não só o vocabulário wajãpi sobre morfologia vegetal, mas também as formas de se referir ao desenvolvimento das plantas e aos trabalhos que envolvem a transformação da matéria vegetal.

Um outro ponto importante, já anunciado na obra pioneira de Conklin, são as relações hierárquicas que fundamentam um sistema de classificação, recuperando de certo modo as proposições já assinaladas por Mauss e Durkheim. Nesse sentido, o autor percebe a existência de duas dimensões nas taxonomias: uma dimensão vertical, na qual há uma relação de inclusão dos táxons específicos nos mais genéricos; e uma dimensão horizontal, na qual os táxons do mesmo nível hierárquico são mutuamente excludentes (Conklin, 1954:114).

É também importante ressaltar a constatação feita pelo autor de que há uma maior diferenciação de categorias específicas das plantas quando elas possuem maior relevância cultural e prática:

"The number of specific type attribute sets per single basic plant name ranges from two [...] to 90, with all cases of more than seven restricted to names for important cultigen segregates like rice ([...] 90 types), sweet patatoes ([...] 31 types) [...]" (Conklin, 1954:129).

Ao listar os nomes nativos das espécies e variedades reconhecidas pelos Hanunóo, o autor analisa a formação de cada nome chegando à conclusão de que "of the total inventory of Hanunóo plant type names [...] nearly two thirds, consist of an

_

¹³ Que dizem respeito a partes como folha, caule, etc. e não as partes reprodutivas, como flores, frutos e sementes.

initial basic name followed by one or more attributive units" (:128), tratando-se portanto de *lexemas compostos*. Isso significa que a maior parte dos nomes das espécies e variedades indica a posição do táxon no sistema hierárquico de classificação.

Após delimitar as categorias do sistema de classificação botânica dos Hanunóo, o autor realiza uma comparação entre o sistema nativo e a taxonomia científica, chegando às seguintes conclusões: 1. a diferença fundamental entre os sistemas encontra-se no princípio de estruturação das categorias distintivas dos vegetais, enquanto o nativo está baseado nos aspectos vegetativos, o científico está apoiado sobre as características das estruturas reprodutivas; 2. a existência de uma super diferenciação das plantas cultivadas e medicinais, e uma baixa diferenciação das criptógamas ¹⁴ na taxonomia nativa; e 3. as similaridades entre os dois sistemas decresce rapidamente quanto mais se aproxima dos níveis hierárquicos mais altos e mais inclusivos.

Muitos desses apontamentos feitos por Conklin, fundamentam e orientam as obras subseqüentes que têm como tema central os sistemas de classificação de povos autóctones. Entre eles os trabalhos de Berlin, Breedlove e Raven (1973, 1974) e Berlin (1992), Hunn (1977), Brown (1974, 1977), que retomam e reformulam questões como: a organização hierárquica dos táxons; análise lingüística dos lexemas; e a comparação entre as taxonomias nativas e científicas. Portanto, é considerada como uma obra fundadora das pesquisas sobre taxonomias *folk* e da antropologia cognitiva como um paradigma.

1.3. Por Princípios Universais de Classificação - Berlin, Breedlove & Rave

Berlin et. al. realizaram uma pesquisa fundamental sobre o sistema de classificação botânica dos Tzeltal¹⁵. Segundo os autores essa monografia está alinhada a uma área denominada de *etnografia botânica*, que eles concebem como:

"[...] that area of study that attempts to illuminate in a culturally revealing fashion prescientific man's interaction with and relationship to the plant world" (1974:xv).

Os autores têm em vista dois objetivos: uma descrição dos princípios cognitivos que estruturam o conhecimento botânico dos Tzeltal e a realização de uma análise

¹⁴ **Criptógamas** é uma categoria artificial construída em oposição às **fanerógamas**. Essa oposição é elaborada com base na distinção entre ausência de flor e presença desse órgão reprodutivo, respectivamente. (Oliveira, 2003).

¹⁵ Grupo indígena das terras altas do Chiapas - México - que pertence à família lingüística Maya.

comparativa que possibilite atingir princípios gerais dos sistemas de classificação de populações autóctones¹⁶, afirmando logo no prefácio:

"[...] a general outline of Tzeltal plant classification and nomenclature is presented in light of basic principles that we feel to be universal to all ethnobiological systems" (:xvi).

Os princípios gerais e universais de classificação apontados pelos autores em um artigo precedente (1973) e retomados nessa obra são:

- 1. Em todas as línguas é possível reconhecer grupos distintos de organismos, organizados em diversos níveis de inclusão, esses grupos são referidos em latim como taxa e táxon, e em português como táxons e táxons.
- 2. Os táxons, por sua vez, podem ser agrupados em um pequeno número de níveis taxonômicos (denominados pelos autores de "classe" 17), sendo que, esses níveis (ou classes) são no máximo cinco: unique beginner (inicial única), life form (forma de vida), generic (genérico), specific (especifico) e varietal (variedade).
- 3. Os níveis taxonômicos estão organizados hierarquicamente e os táxons de cada um deles são mutuamente excludentes, exceto no nível zero (inicial única) que é composta por apenas um único táxon.
- 4. Os táxons de cada um desses cinco níveis taxonômicos ocorrem em níveis hierárquicos determinados, por exemplo: um táxon da classe inicial única ocorre no nível zero, um táxon de forma de vida no nível um, um táxon genérico no nível dois, e assim por diante. Entretanto, caso um táxon genérico não esteja imediatamente incluso em um táxon de forma de vida ele ocorrerá no nível anterior, tal como representado no esquema da página 26.
- 5. É comum nos sistemas taxonômicos nativos o táxon da classe inicial único não ser nomeado.
- 6. A classe forma de vida possui uma variabilidade pequena (incluindo a maioria dos táxons dos níveis hierárquicos inferiores) e seus táxons não são terminais, ou seja, possuem necessariamente categorias imediatamente inclusas, e são nomeados por lexemas primários¹⁸.

taxonomias nativas, ou sistemas de classificação nativos.

17 O termo "classe" tal como usado por Berlin et. al. diz respeito a um nível organizacional de um sistema e não deve ser confundido com o táxon *classe* da taxonomia científica.

18 Berlin et. al. realizam uma reformulação da tipologia dos lexemas, inicialmente elaborada por Conklin,

¹⁶ Berlin et. al se referem a esses sistemas como *folk taxonomies*, termo que traduziremos aqui como

uma vez que a análise lingüística dos lexemas é um instrumento fundamental para a compreensão dos sistemas taxonômicos. Esses autores dividem e classificam os lexemas da seguinte forma: 1. lexemas

- 7. Os táxons membros da classe *genérica* são os mais numerosos, geralmente são nomeados por lexemas primários e são considerados pelos autores como os táxons elementares de um sistema taxonômico: "they represent the most commonly referred to groupings of organisms in the natural environment, are the most salient psychologically, and likely to be among the first learned by child" (1974:27).
- 8. Os táxons membros das classes e*specífica* e *variedade* são em geral os menos numerosos. Caso sejam encontrados em um número de táxons contrastivos maior do que dois, são vegetais culturalmente significativos ¹⁹. São nomeados por lexemas secundários.
- 9. Uma sexta classe ou nível taxonômico pode ser encontrado: *intermediate* (intermediária), aquela que está imediatamente incluída em *forma de vida* e que inclui táxons *genéricos*. Os táxons da classe *intermediária* geralmente não são nomeados, tratando-se de categorias encobertas.

Esse modelo universal da estruturação de sistemas classificatórios é levado em conta por muitos trabalhos subseqüentes nas mais diversas áreas etnográficas, inclusive entre grupos indígenas das terras baixas como se verá adiante. O modelo mostra-se, assim, extremamente eficiente para analisar taxonomias baseadas em princípios morfológicos, sendo um importante instrumental metodológico que será utilizado na análise a ser empreendida aqui. Entretanto, como se poderá ver ao longo do capítulo III, que se concentra nos modos de classificação dos Wajãpi do Amapari, esse modelo parece não dar conta de uma série de sistemas classificatórios pautados em outros princípios estruturais, tais como: formas de reprodução, utilidade, etc.

O mesmo pode ser dito em relação às proposições universais sobre o sistema de nomenclatura, as quais serão apresentadas a seguir. Esse modelo de análise de lexemas e de suas inter-relações com sistemas classificatórios se configuram como um

_

primários são aqueles que não podem ser reduzidos a formas menores e que seus membros não possuem contraste entre si. Os lexemas primários se subdividem em: 2. lexemas primários não-analisáveis - caracterizados por um único termo, como: manjericão; 3. lexemas primários analisáveis - que são nomes compostos, estes, por sua vez, se subdividem em: 4. lexemas primários analisáveis produtivos - são os nomes compostos, nos quais um dos termos se refere a uma categoria de maior inclusão, como erva-doce, que é um tipo de erva; 5. lexemas primários analisáveis improdutivos - nos quais não há relação de inclusão, por exemplo: espada de são jorge. E, por fim: 6. lexemas secundários - que assim como os lexemas primários analisáveis produtivos, têm um dos seus termos referentes a uma categoria de maior inclusão, tendo, entretanto, como característica diferencial o fato de ocorrerem em conjuntos contrastivos, como: banana prata, banana nanica, banana ouro etc. Este recurso de análise dos lexemas é amplamente utilizado como ferramenta nas pesquisas de etnoclassificação, para atingir uma melhor compreensão da relação entre nomenclatura e classificação. Esses conceitos serão utilizados mais apropriadamente no capítulo 3 sobre as classificações wajãpi.

¹⁹ Afirmação que já estava presente na análise de Conklin (1954).

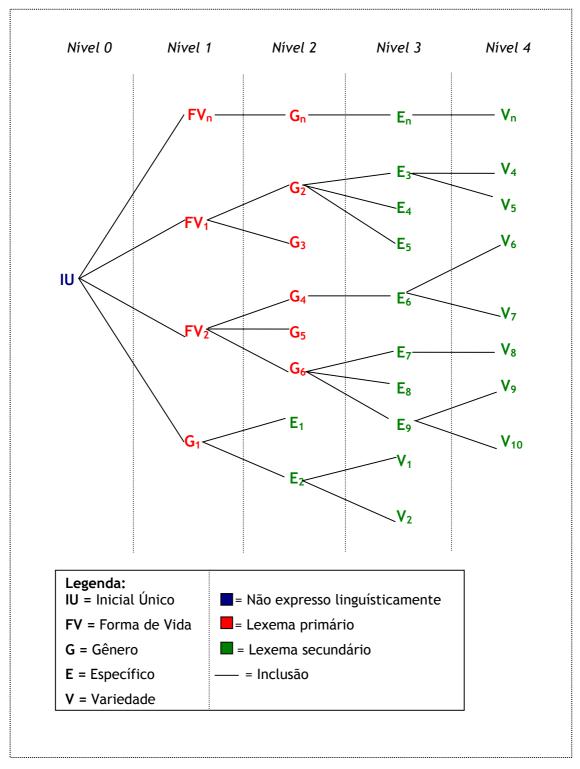
excelente instrumental metodológico que será amplamente utilizado aqui para caracterizar e analisar as taxonomias wajāpi.

Os princípios universais de nomenclatura apontados por Berlin et. al. (op. cit.) são:

- 1. Os táxons nomeados por lexemas primários, que são terminais ou incluem imediatamente táxons expressos por lexemas secundários, são pertencentes à classe *genérica*.
- 2. Os táxons expressos por lexemas primários, que não são terminais e incluem táxons também marcados por lexemas primários, estão inseridos na classe *forma de vida*.
- 3. Os táxons expressos por lexemas secundários que estão imediatamente inclusos em táxons expressos por lexemas primários, são táxons *específicos*.
- 4. Táxons nomeados por lexemas secundários, que são terminais e estão inclusos em táxons também marcados por lexemas secundários, são pertencentes à classe *variedade*.

O que está por traz dessas proposições gerais de nomenclatura, é a idéia de que as categorias não são nomeadas aleatoriamente, mas sim de acordo com um princípio hierárquico que estrutura os sistemas classificatórios.

Esquema da Estrutura Universal das Taxonomias Nativas Segundo Berlin et. al.:



Os autores partem do pressuposto de que a nomenclatura é freqüentemente um bom guia para delinear as categorias e a estrutura dos sistemas classificatórios de populações tradicionais. Entretanto, afirmam não haver uma relação de isomorfia entre nomenclatura - "names given to classes of plants and animals" (1974:27) - e classificação - "the cognitive relationships that hold between classes of plants and animals" (op. cit.). Esta afirmação se apóia no fato de existirem táxons que não são nomeados, mas são amplamente reconhecidos por todos os membros de uma mesma sociedade, esses táxons seriam o que eles denominam de categorias encobertas (covert categories).

No caso dos Tzeltal a categoria mais inclusiva - localizada na classe *inicial única* - que seria *planta*, não é expressa lingüisticamente, mas é reconhecida, sendo, portanto, uma categoria encoberta. De acordo com os autores:

"with the exception of all fungi, lichens, algae, and like, the boundaries of the domain of plants as conceived by the Tzeltal corresponds almost perfectly to the standard plant division of western systematic botany" (1974:30).

A constatação desta categoria encoberta, equivalente ao que compreendemos como planta ou vegetal²⁰, está baseada nas seguintes evidências: 1. a presença de um vocabulário diversificado utilizado apenas para se referir ao universo vegetal, especialmente a morfologia botânica; 2. "in sorting tasks, plant names are invariably separated, as a group, from contrasting members of a domain we would interpret as 'animals'" (Berlin et. al., 1974 :328); 3. a ocorrência de um coletivizador utilizado apenas com nomes de espécies vegetais (-tehk), em contraste com aqueles utilizados para animais (-koht) e humanos (-tul), o que para Berlin seria: "the strongest evidence in support of the conceptual recognition of the world of plants by Tzeltal" (op. cit.).

Fato semelhante é notado entre os Wajāpi, uma vez que não há uma palavra para designar o universo vegetal como um todo. Para tentar compreender essa ocorrência retomaremos a discussão de Berlin et. al., recorrendo a um levantamento do vocabulário botânico - tal como já era proposto por Conklin (op. cit.) - e também as proposições teóricas acerca do pensamento ameríndio (Viveiros de Castro, 2002 e Lima, 1996), uma vez que as taxonomias são compreendidas como elaborações cognitivas

²⁰ Organismos fotossintetizantes que possuem *clorofila a* (Oliveira, 2003).

que não estão apartadas das demais elocubrações do pensamento, mas sim intimamente ligadas a elas.

Quanto às considerações tecidas sobre cada classe taxonômica e sobre os táxons do sistema classificatório botânico dos Tzeltal, irei mencionar aqui apenas os aspectos que parecem mais relevantes para a atual pesquisa.

Na classe *forma de vida* os Tzeltal nomeiam quatro táxons que são traduzidos como: árvore, lianas (cipós), gramíneas, e plantas herbáceas. Os critérios que embasam a filiação de uma planta a uma dessas categorias são as características morfológicas referentes ao caule e à folha.

Dos táxons *genéricos* reconhecidos e nomeados, 75% deles estão imediatamente incluídos nas categorias acima mencionadas, sendo que dos 25% não filiados a nenhum táxon da classe *forma de vida*, apenas 5% são espécies ambíguas do ponto de vista morfológico, possuindo características que remetem a mais de uma dessas categorias, e 20% são plantas de importância econômica.

É importante ressaltar que esses 20% de plantas "de importância econômica" se referem às plantas cultivadas. No caso dos Wajãpi, que será tratado detidamente no capítulo III, fenômeno semelhante é notado: as espécies cultivadas não são filiadas aos táxons *forma de vida* (árvore, liana, plantas herbáceas e gramíneas). Ao contrário dos autores cotados que não dão a menor atenção a esse fato pretendo buscar compreender esse fenômeno, recorrendo, para tanto, às concepções wajãpi sobre o mundo e a humanidade, ou seja: de que modo esses táxons *forma de vida* são usados; e como são pensadas as relações que se travam entre a sociedade wajãpi e os demais nichos e seres do cosmos - especialmente as plantas nas roças e na floresta.

1.4. Revisitando o Modelo Universal - E. Hunn

Hunn (1977) realiza sua pesquisa sobre a classificação zoológica dos Tzeltal. Aluno de Bert Berlin, Hunn vem completar o levantamento acerca dos sistemas de classificação do mundo natural desse grupo indígena. Segundo Hunn, sua pesquisa somada àquela de Berlin et. al. "constitute the closest approximation to a comprehensive description of a folk natural history in athropological literature" (:xiii). Sendo o objetivo principal de sua obra:

"compile an encyclopedic dictionary of the zoological lexicon used by the indians of Tenejapa [...] descriptive and anatomical terminology, behavioral, ecological, and developmental vocabulary, and animal product names were systematically elicited from a few informants"(:xiii).

Ao definir sua abordagem, o autor remete ao que seria uma sub-área da antropologia cognitiva: a chamada *folk science*. Segundo Hunn, a *folk science* busca iluminar a natureza do conhecimento humano, tendo como pressuposto "that it is possible to make inferences about the structure of the human mind from behavioral and speech data" (:3). A *folk science* tem como objeto o conhecimento nativo de populações autóctones e sua organização cognitiva, atendo-se, portanto, às categorias êmicas, ou seja, próprias a uma determinada cultura. Entretanto, as particularidades de cada cultura serão compreendidas a luz das generalizações e do objetivo maior de compreender os mecanismos do conhecimento humano:

"The ultimate goal of cognitive anthropology and of folk science is to construct a theory that adequately accounts for the pan-human ability to form concepts and to organize them in efficient systems" (:5).

A partir desse objetivo, o autor segue com a apresentação dos dados sobre a classificação nativa da fauna, tendo em vista os princípios que fundamentam o sistema taxonômico dos Tzeltal. Deste modo, um de seus objetivos é discutir o modelo cognitivo utilizado por essa população para dar conta dos fatos observados - mais especificamente as descontinuidades da fauna local, constituindo um sistema de nomeação e identificação.

Os Tzeltal, apesar de serem um povo essencialmente agrícola e atribuírem aos animais (tanto as espécies visadas para caça como aquelas domesticadas) uma relevância pragmática pequena na vida cotidiana, possuem um enorme e detalhado conhecimento zoológico. Ao fazer tal constatação, o autor recupera a idéia de Lévi-Strauss (1970) de que o pensamento dos povos indígenas, assim como o pensamento científico, não é movido apenas por sua dimensão prática e utilitária, mas se caracteriza antes como um pensamento desinteressado.

Hunn introduz uma nova tipologia de análise da configuração dos táxons, uma vez que faz uma diferenciação entre aquilo que ele denomina de *categoria configuracional* e as demais categorias. Esta dicotomia pode ser tratada também nos termos da oposição entre os processos lógicos de indução e dedução, respectivamente. Um dos critérios para reconhecer e estabelecer essa dicotomia entre categorias indutivas e dedutivas é o seguinte:

"thus configurational categories, unlike the other category types defined, are recognized by reference to a single attribute rather than by reference to the concatenation of several attributes" (op. cit. :46).

Assim, enquanto o processo indutivo se apóia apenas sobre um atributo relevante, o processo dedutivo elabora categorias a partir de uma série de atributos e características distintivas selecionadas como significativas para definir um determinado táxon.

Ao realizar uma comparação entre a taxonomia científica e o sistema de classificação tzeltal, o autor conclui que há uma equivalência maior entre os táxons nativos baseados no principio indutivo e os táxons científicos, nas palavras do autor: "deductive folk categories correspod rarely with scientific taxa. On the other hand, inductive folk taxa exhibit a near perfect correspondence with scientific taxa" (:47). Segundo Hunn essa ocorrência pode ser explicada pelo fato de que "scientific biosystematics is not a logical necessity but an empirical fact" (:47), ou seja, ele parte do pressuposto de que há descontinuidades no mundo natural que se impõem a qualquer sistema de classificação. Trata-se, portanto, de compreender que alguns grupos de organismos, marcados por determinadas descontinuidades morfológicas, são empiricamente dados na natureza²¹. Em um artigo posterior ele afirma:

"a basic set of taxa known to correspond closely with scientific taxa [...] are most frequently biologically natural groupings reflecting genetic discontinuities" (1982:832).

Essa afirmação está baseada na premissa de que há estrutura na natureza assim como na cultura (1982 :833).

O autor trata ainda do aspecto interno de cada táxon, formulando essa questão em termos de um gradiente de semelhança e diferença entre os membros de uma mesma categoria. Assim, ele conclui que os graus de maior inclusão de um sistema taxonômico caracterizam-se pela heterogeneidade de seus membros, enquanto os táxons de menor grau de inclusão, como o específico e variedade, apresentam uma homogeneidade dos elementos neles incluídos (tal como representado no esquema da página 32).

_

²¹ Ao meu ver parece que essa é uma das principais diferenças entre os taxonomistas e os antropólogos que se dedicam ao estudo de classificações nativas. Enquanto para os primeiros a organização está dada na própria natureza e o esforço humano é decodificar essa segmentação natural, para os segundos toda segmentação (classificação) é um construto humano, tal como já afirmavam Mauss e Durkheim. Nesse sentido, Hunn parece assumir uma posição intermediária entre esses dois pólos.

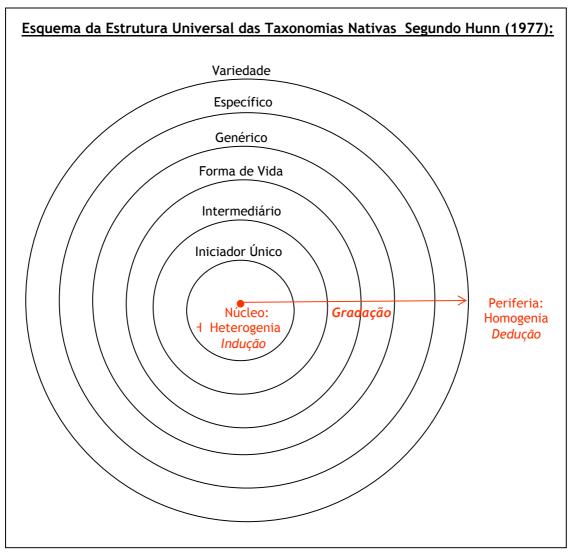
A partir dessa construção analítica, Hunn apresenta uma proposta de reformulação dos princípios teóricos de Berlin et. al. De acordo com esta nova tipologia o autor propõe que os táxons de *variedade*, estabelecidos por Berlin et. al., sejam redefinidos como:

"deductive subdivisions of continuously heterogeneous inductive taxa [...] a varietal taxon is specified by the concatenation of one or more abstract features with one more concrete features" (1977:51).

Assim a categoria denominada de *unique beginner*, para Hunn deve ser compreendida como uma categoria indutiva de máxima heterogeneidade, em oposição aos táxons de *variedade* definidos por uma máxima homogeneidade e por processos dedutivos. Conclui, portanto, que táxons específicos, genéricos, intermediários e iniciador único, nessa ordem, refletem um continuum de aumento da heterogeneidade interna (op. cit. :51)²².

Deste modo, essa tipologia formulada por Hunn difere da proposta por Berlin et. al. em termos dos critérios empregados para definir e caracterizar os táxons. Podemos representá-la da seguinte maneira:

²² Para explicitar essas proposições elenco alguns exemplos: se tomarmos uma categoria de alto grau de inclusão como "mamífero", configurada por um único atributo - ter glândulas mamárias -, encontramos inseridos nesse táxon felinos, símios, cães, cetáceos, etc. Nota-se que há um alto grau de heterogeneidade morfológica, anatômica e comportamental entre seus membros. Se tomarmos uma categoria de menor inclusão como "felino", o grau de heterogeneidade diminui e seus membros parecem mais semelhantes entre si. Se tomarmos uma categoria inclusa em felino como "onça-pintada", tem-se um alto grau de homogeneidade entre seus membros, que são inclusos nessa categoria por uma série de características e atributos. No caso das categorias wajãpi podemos notar que a categoria mais inclusiva temitãgwerã (plantas cultivadas) possui um alto grau de heterogeneidade entre seus membros, enquanto categorias genéricas como mani'o (mandiocas), jity (batatas), avasi (milhos), entre outras possui maior homogeneidade entre seus membros.



No artigo da *American Anthropologist* (1982), Hunn aponta para a existência de dois modelos de classificação biológica: um apoiado sobre a análise de Berlin et. al., denominado de *modelo taxonômico hierárquico*, o qual é composto por uma série de níveis hierárquicos onde as categorias estão organizadas por relações de inclusão e exclusão. Este modelo seria formado por analogia àquele estabelecido por Lineu. O outro, elaborado por Hunn, é denominado de *modelo de núcleo natural*, que está apoiado na seguinte dicotomia: centro ou núcleo natural / periferia artificial. Nesse modelo, teríamos no centro do sistema de classificação categorias indutivas (impostas e dadas pela natureza a partir das descontinuidades geneticamente estabelecidas e fenotipicamente expressas). E ligadas a essas categorias naturais teríamos categorias

periféricas, estabelecidas pelo princípio dedutivo e, portanto artificial, uma vez que são culturalmente construídas a partir da seleção de uma série de atributos²³.

Outro ponto relevante no artigo citado é o esforço do autor em chamar a atenção para a dimensão pragmática das taxonomias nativas. Segundo ele, os trabalhos até então voltados para o tema das classificações êmicas do mundo natural têm feito uma análise que enfoca os aspectos intelectuais e cognitivos, especialmente motivados pela análise de Lévi-Strauss (1970) acerca do *pensamento mítico*. O autor estruturalista, preocupado em desconstruir as teorias materialistas sobre a necessidade adaptativa do conhecimento e sua funcionalidade prática, demonstra como o pensamento obedece antes a exigências intelectuais do que apenas "aos reclamos do estômago". Apesar de concordar com essas observações de Lévi-Strauss e realizar sua pesquisa entre os Tzeltal dentro desta perspectiva intelectual-cognitivista, Hunn pretende apontar para a relevância da dimensão pragmática do conhecimento e das taxonomias, que foi deixada de lado:

"We have unduly stressed the disinterested intellectualism of our informants, and as a consequence have taken for granted their practical wisdom. Pragmatism is no sin. Folk science is for the most part applied science, rarely truly theoretical" (1982:831).

Para tanto, o autor redefine a idéia de utilidade, demonstrando que o conhecimento pode ser compreendido como útil para além das questões meramente alimentares e tecnológicas: saber que uma determinada espécie é venenosa, é útil para evitar sua ingestão e manipulação indevida; saber que certa planta é uma praga, é útil para o manejo das roças; e assim por diante. O conhecimento das plantas em geral, permite comê-las ou rejeitá-las, usar certas espécies para construir um arco e negar outras, usar certas folhas como remédios ou como venenos, respeitá-las por seu poder espiritual ou tratá-las com descasos (op. cit. :833).

O que está presente aqui é a idéia de Lévi-Strauss (1970) de que para se saber se uma determinada espécie possui algum potencial pragmático é preciso, antes, conhecer o ambiente circundante como um todo. Desse modo, Hunn demonstra que há

coloração das folhas, caule e tubérculos), estaria, portanto, no núcleo e seria uma imposição da estrutura

da natureza.

_

²³ Para ilustrar podemos destacar um exemplo do próprio campo dessa pesquisa. No estudo de caso dos Wajãpi, a categoria *temitãgwerã*, que inclui todas as plantas que foram ou são plantadas (cultivadas), seria considerada uma categoria artificial, já que é elaborada culturalmente por um processo de dedução. Essa categoria estaria, assim, localizada na periferia, caracterizando-se pelo maior grau de inclusão. A categoria *mani'o* que agrupa as variedades de mandioca (e que está inclusa em *temitãgwerã*), pode ser compreendida como uma categoria natural, que é definida por uma série de atributos (formato e

uma necessidade em classificar e conhecer uma certa totalidade da flora para a constituição da dimensão prática de seu uso, concluindo:

"species are not only *good to think*, they are good to *act upon*, since human actions appropriate to one member of such a category are very likely appropriate to any member of that category" (op.cit.:833).

Essa dimensão útil das taxonomias, enfatizada por Hunn, mais do que sua discussão direta com Berlin et. al., parece ser sua contribuição maior. O que Hunn propõe, mas não demonstra nem executa em sua análise, é que essas taxonomias operam de modo incisivo no plano pragmático.

Trata-se, portanto, de derrubar os sistemas classificatórios que planavam no intelecto para a dimensão da vida cotidiana, mostrar que eles não são apenas elaborações cognitivas, mas estabelecem relações diretas com o mundo vivido e experimentado. Pretendo levar a sério e ao extremo essa proposição, buscando apresentar as taxonomias wajãpi em ação, e não apenas "fotografias congeladas" de sistemas escondidos nos recônditos da mente, tal como fez Berlin et. al. e o próprio Hunn em suas pesquisas sobre os Tzeltal.

1.5.Os Fundamentos de uma Antropologia Cognitiva

Uma das principais obras que sistematiza essa sub-área da antropologia é um livro de mesmo título - *Cognitive Anthropology* (1969), composto por uma série de artigos que visam não só apresentar alguns estudos de casos, mas principalmente conceituar e problematizar as questões e o método proposto pela antropologia cognitiva.

O organizador dessa obra, S. A. Tyler na introdução busca caracterizar a então recente linha da antropologia:

"[cognitive anthropology] focuses on discovering how different peoples organized [...] their cultures [...] It is assumed that each people has unique system for perceiving and organizing material phenomena - things, events, behavior and emotions. The object of study is not these material phenomena themselves, but the way they are organized in minds of man" (Tyler, 1969:3).

Para melhor compreendermos essas afirmações acerca dos objetivos e objeto dessa escola, é necessário evidenciar o conceito de cultura que lhe é subjacente.

Cultura, neste contexto teórico, é compreendida como um *sistema organizacional* das experiências e fenômenos. Para Frake, que compartilha desse conceito:

"[...] culture does not consist of things, people, behavior or emotions, but the form of organization of these things in the mind of people" (1969:38).

Há ainda, por traz desse conceito de cultura, uma forte influência do relativismo - inaugurado por Boas, como mencionado anteriormente - na medida em que, os sistemas cognitivos são compreendidos em sua pluralidade e particularidades dadas pelas especificidades culturais. Assim, pressupõem-se a existência de uma diversidade de formas de compreender e organizar o mundo pelas diferentes culturas (Tyler, 1969:4/5).

Entretanto, apesar de enfatizar a pluralidade de sistemas cognitivos, não é descartada a possibilidade futura de se atingir certos aspectos universais do modo humano de conhecer o mundo e esse parece ser o grande objetivo, como podemos entrever na seguinte passagem argumentativa:

"[...] rather than attempt to develop a general theory of culture, the best we can hope for at present is particular theories of cultures. These theories will constitute complete, accurate descriptions of particular cognitive systems. Only when such particular descriptions are expressed in a single metalanguage with know logical properties will we have arrived at general theory of culture" (Tyler, 1969:14).

Assim, a questão central apresentada por essa escola pode ser formulada como: De que modo as diferentes culturas introduzem ordem em um mundo que está, aparentemente, sob a égide do caos? Pressupõe-se que apesar das particularidades há uma regularidade nos princípios lógicos que regem esses sistemas cognitivos. Nesse sentido, há um interesse fundamental em códigos mentais, em outras palavras, nos princípios cognitivos que ordenam o mundo tornando-o inteligível para um grupo social. Para tanto, assume-se que o meio mais fácil para se atingir esses processos cognitivos universais é através da linguagem: de uma análise dos modos como as pessoas nomeiam e organizam os elementos conhecidos. Através desse método comparativo, pretende-se atingir proposições universais sobre esses processos de ordenação do mundo natural, tal como Berlin et. al. e Hunn, aqui citados, buscaram concretizar.

Dessa maneira, um ponto fundamental nessa abordagem é a aproximação com a lingüística, mais por um viés metodológico do que teórico. Frake afirma que: "an

ethnographer should strive to define objects according to the conceptual system of the people he is studying" (op.cit. :28) e, para tanto, a atenção à língua nativa e seu domínio é crucial, pois é através dela que se atinge os conceitos e as categorias próprias de uma dada cultura. Nesse sentido uma análise lingüística das categorias revela certos princípios conceituais subjacentes ao pensamento nativo (op. cit. :29).

Podemos entender, assim, que o modelo construído pelo pesquisador está para além do modelo nativo. Trata-se de uma elaboração teórica feita a partir das categorias conscientes para atingir uma compreensão acerca dos princípios organizacionais subjacentes aos sistemas que as articulam e as fundamentam.

Portanto, o pressuposto é de que os sistemas taxonômicos são uma pedra fundamental no pensamento humano. É a partir da classificação que se introduz ordem em um mundo caótico e aleatório. É também por meio desses sistemas classificatórios que se conhece e se apreende o mundo. É, ainda, por meio desses que são transmitidos de geração a geração um *corpus* conceitual de conhecimentos.

Desse modo, a antropologia cognitiva busca descrever e desvendar os mecanismos subjacentes aos sistemas de categorização do mundo, bem como seu modo operante na vida social. É importante ressaltar aqui que os sistemas estudados não se referem apenas às taxonomias do mundo dito natural (espécies da flora, fauna, tipos de solo, relevo etc.), mas também às classificações sociais como o sistema de parentesco, a organização em clãs e outros segmentos, às classificações das experiências e dos sentimentos, etc. Assim, a obra aqui citada traz em sua constituição artigos que contemplam esses diversos sistemas de classificação, e não apenas referentes às sociedades de pequena escala, mas também a nossa própria sociedade.

1.6. Desenvolvimentos das Ciências Cognitivas nos Estudos de Classificação

Uma obra fundamental para os estudos sobre classificação é "Woman, Fire and Dangerous Things" de Lakoff (1990)²⁴, a qual sistematiza os principais debates teóricos sobre o tema, além de apresentar e desenvolver a teoria dos protótipos - elaborada por Roch (Lakoff apud.). Essa "nova visão" sobre as classificações, tal como Lakoff a qualifica, está apoiada sobre um intenso debate envolvendo vários autores acerca dos

²⁴ Essa obra e o autor se inserem uma discussão lingüística propriamente, especialmente com a lingüística gerativista encarnada na figura de Noan Chomsky. Entretanto, essa obra não será lida com esses pares, mas sim dentro do quadro teórico da antropologia, em especial em vistas aos autores citados e discutidos anteriormente.

modos como se operam as classificações das mais diversas naturezas²⁵. O debate é construído em um intenso diálogo interdisciplinar que culmina na configuração de um campo das ciências cognitivas, que é caracterizado pelo autor da seguinte maneira:

"Cognitive science is a new field that brings together what is known about the mind from academic disciplines: psychology, linguistics, anthropology, philosophy, and computer science" (1990:xi).

Essa nova teoria sobre as classificações opõe-se àquela que o autor intitula como "teoria tradicional" ou "visão tradicional", que será explicitada adiante. Apesar das diferenças e afastamentos que se estabelecem entre as duas linhas teóricas alguns pontos são compartilhados, mais especificamente as questões a serem perseguidas e os pressupostos teóricos.

Algumas das grandes questões que moveram e ainda movem os estudos sobre classificações, e de modo mais amplo sobre o conhecimento em geral, são: O que é o pensamento racional? Como a experiência vivida se torna inteligível? O que é um sistema conceitual e como ele se organiza? Todas as pessoas fazem uso de um mesmo sistema conceitual? Se sim, como é esse sistema conceitual? Se não, exatamente o que há em comum entre as formas de pensar de toda a humanidade? (Lakoff, 1990 :xi).

Quanto aos pressupostos compartilhados, destacam-se o local privilegiado em que a analise dos sistemas classificatórios e das formas de categorização ²⁶ se encontram para compreender o pensamento racional: aquilo que nos torna humanos. Essa seria uma das principais vias de acesso para apreender as questões antes enunciadas, pois a categorização e a classificação são compreendidas como formas elementares de tornar a experiência, e com ela o mundo, inteligível:

"An understanding of how we categorize is central to any understanding of how we think and how we function, and therefore central to an understanding of what makes us human" (op. cit. :6).

Nesse ponto podemos incluir a análise pioneira de Mauss e Durkheim antes citados, uma vez que já afirmavam a classificação como objeto privilegiado para realizar uma análise do pensamento racional.

_

²⁵ Como o próprio autor destaca: na maior parte do tempo, não classificamos apenas coisas (plantas, animais, objetos, etc.), mas também e principalmente entidades abstratas como eventos, ações, relações sociais, emoções, relações espaciais e temporais, denoras, etc.

sociais, emoções, relações espaciais e temporais, doenças, etc.

²⁶ A categorização pode ser entendida como um dos processos fundamentais da classificação, trata-se da elaboração de categorias e do reconhecimento dos elementos nelas incluídos. A classificação é um processo mais amplo que, além da categorização, considera as relações que se estabelecem entre categorias, as quais se dispõem em um sistema e/ou uma rede.

Apresentadas as bases que fomentam essa obra, passemos a uma caracterização da abordagem teórica proposta por Lakoff e seus interlocutores, a partir dos afastamentos que o autor estabelece em relação à visão clássica.

A teoria tradicional é qualificada pelo autor como "objetivista", uma vez que compreende o pensamento como uma representação direta do "mundo real". Nessa linha, assume-se que o pensamento racional nada mais é do que uma manipulação de símbolos abstratos, os quais adquirem sentidos através de uma correspondência direta com aquilo que é real (com o mundo objetivo) independentemente do entendimento particular que qualquer organismo possa ter. Afirmar que os símbolos abstratos, logo as categorias, são representações internas de uma realidade externa, pressupõem a existência de uma ordem natural dada no mundo, que constrange e forja uma lógica simbólica interna.

Assim, duas das características dessa visão clássica são:

"(a) independently of the bodily nature of beings doing the categorizing and (b) literally, whit no imaginative mechanisms (metaphor, metonymy, and imagery) entering into the nature of categories" (Lakoff, 1990 :xii).

Já a "nova visão" sobre os processos de classificação e categorização que o autor apresenta e desenvolve é chamada de "realismo experiencial" ("experiential realism") ou "experiencialismo" ("experientialism"). Esse nome dado à teoria que pretende enunciar já anuncia sua corroboração com o pressuposto da existência do mundo real, tal como na teoria objetivista, entretanto, os modos de compreender as relações travadas com esse real são diversos.

Entre essas divergências está o fato do experiencialismo compreender a categorização como produto da experiência e da imaginação. Nesse sentido, não se compreende o pensamento como meramente uma ação abstrata em termos da manipulação exclusiva de símbolos, tal como proposto pela teoria clássica, mas sim como produto da interação entre a experiência humana e a abstração. Assim, uma de suas proposições é de que o pensamento e, portanto, a classificação como um de seus produtos, é "corporificado" ("embodied"). Isso significa que:

"[...] 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" (Lakoff, 1990:xiv).

Essa proposição me parece muito próxima àquela idéia de Lévi-Strauss (1970 e 2004) sobre *a lógica do sensível* - um dos fundamentos o *pensamento selvagem* (ou *mítico*) - a qual promove o mundo apreendido através dos cinco sentidos a uma existência lógica, e porque não imaginativa. A inovação de Lakoff e seus interlocutores parece estar depositada no fato de remeter essa característica ao pensamento humano como um todo, de modo genérico sem distinguir tipos de raciocínio, e no fato de extrapolar os limites dos cinco sentidos, expandindo-os para as dimensões do vivido e do experimentado.

A outra proposição fundamental da teoria experiencialista, que a distancia daquelas feitas pela visão clássica, é quanto ao caráter imaginativo do pensamento. Ao postular a imaginação como um mecanismo fundamental do pensamento, Lakoff pretende destacar operações como a metáfora, a metonímia e a imagem mental na formulação de categorias e no processo de inteligibilidade do vivido. Isso significa que as categorias e os símbolos estão para além de uma relação de simples espelhamento da realidade, ou seja, não são estabelcidas por uma compreensão literal como a visão objetivista afirma.

Outra consideração importante para caracterizar a proposta de Lakoff e seus interlocutores é sua oposição à visão clássica sobre o modo como as categorias são erigidas. Segundo a visão clássica a categorização e, conseqüentemente, a classificação, têm como princípio gerador o compartilhar de características comuns. Assim, todos os membros de uma mesma categoria necessariamente possuem um único aspecto em comum, ou um conjunto deles:

"On the objectivist view, things are in the same category if and only if they have properties in common. Those properties are necessary and sufficient for defining the category" (Lakoff, 1990 :xiv).

Lakoff abre sua obra justamente rejeitando essa concepção tão arraigada na ciência como no senso comum, comentando as críticas feministas sobre o título de seu livro, que é uma tradução de *balan*, uma categoria dos Dyirbal²⁷ que agrupa mulheres, fogo e coisas perigosas. Segundo o autor, ao contrário do que se convencionou a pensar as categorias não são necessariamente formuladas pelo princípio de compartilhamento das mesmas propriedades entre seus membros. A categoria *balan* agrupa mulheres, fogo, coisas perigosas e outros elementos por uma questão das

²⁷ Um grupo aborígine da Austrália.

relações que se estabelecem a partir de um membro central (protótipo) com os demais. No caso, o protótipo dessa categoria é a mulher, e devido ao que Lakoff denomina de domínio da experiência ²⁸ ("domain-of-experience"), alguns outros membros são incorporados nessa categoria. Como a origem mítica do fogo para os Dyirbal está associada a um determinado pássaro que era uma mulher, esse pássaro e o fogo são compreendidos como pertencentes ao domínio ligado à mulher e, por isso, são classificados como *balan*. Assim são essas associações dadas por uma vivência (experiência) que estabelecem o pertencimento a uma ou a outra categoria. Nesse sentido, o fato dos Dyirbal agruparem mulheres, fogo e coisas perigosas não é porque os nativos compreendam esses três elementos como semelhantes, tal como supuseram algumas feministas.

Desse modo, essa negação do princípio da semelhança, dado pelo compartilhar de mesmas propriedades, é um dos principais pontos da teoria dos protótipos tal como apresentada por Lakoff. Essa nova teoria sobre as formas de classificar e categorizar aponta para os seguintes aspectos no processo de construção de categorias e estruturação de sistemas classificatórios:

- 1. Conjunto de semelhanças: trata-se da idéia de que os membros de uma mesma categoria podem estar relacionados sem que todos tenham propriedades em comum.
- 2. *Centralidade*: que alguns membros de uma mesma categoria são melhores exemplos do que outros. São, portanto, protótipos.
- 3. *Polissemia como categorização*: que sentidos relacionados de uma mesma palavra podem formar uma categoria e, que esses sentidos por sua vez produzem conjuntos de semelhanças uns em relação aos outros.
- 4. *Geratividade como protótipo*: trata-se do fenômeno em que uma categoria é elaborada e definida a partir de um gerador comum. Esse gerador é compreendido como um protótipo (o melhor exemplo da categoria), que somado a algumas regras e princípios, estrutura uma categoria.
- 5. *Gradação de pertencimento*: algumas categorias possuem graus de pertencimento, o que significa que suas fronteiras muitas vezes não são bem delimitadas.
- 6. *Gradação de centralidade*: certos membros de uma categoria são mais ou menos centrais.

 $^{^{28}}$ Lakoff defini esse domínio da experiência da seguinte maneira: "If there is a basic domain of experience associated whit A, then it is natural for entities in that domain to be in the same category as A "

- 7. Conceitos corporificados: certas propriedades de algumas categorias são conseqüência da natureza biológica do corpo humano (de suas capacidades e em especial dos sentidos) e da experiência vivida em um determinado ambiente físico e social.
- 8. Função corporificada: certas categorias e conceitos são usados automaticamente e de modo inconsciente.
- 9. Nível básico de categorização: trata-se da idéia de que categorias não são formuladas hierarquicamente das categorias mais inclusivas para as mais específicas, mas que existem categorias básicas que se encontram a meio caminho das categorias mais genéricas e mais específicas, as quais fundamentam o sistema, como um verdadeiro alicerce cognitivo. Assim, a generalização procede para cima dessas categorias básicas, enquanto a especialização caminha em sentido contrário, para baixo das categorias básicas.
- 10. *Primazia do nível básico*: as categorias desse nível básico são funcionalmente e epistemologicamente as primeiras a serem configuradas e aprendidas.²⁹
- 11. *Razão metonímica* ³⁰: uma parte de uma categoria (um membro ou uma subcategoria) pode ser estendida para a categoria como um todo em certos processos cognitivos.
- 12. *Razão metafórica*: categorias que são formadas por comparações (relações de semelhança).

Esses aspectos da categorização e da classificação estão, por sua vez, ligados a um conceito de *modelo cognitivo*. Para Lakoff, são modelos cognitivos que estruturam o pensamento e informam processos de categorização, classificação e raciocínio. Nesse contexto teórico o modelo cognitivo é entendido como essencialmente corporificado (*embodied*), ou seja, ligado constantemente a uma vivência física e biológica do corpo no ambiente, como também a uma vivência social: dada por um corpo culturalmente elaborado, aprendido e experimentado. Nesse sentido, o modelo cognitivo origina-se

²⁹ Essa discussão sobre um nível básico, especialmente acerca de sua primazia no aprendizado e formação de sistemas classificatórios, será retomada de modo mais detido no capítulo V, onde será usada para refletir sobre alguns dados wajãpi.

³⁰ Esses títulos dos temas discutidos e apresentados por Lakoff (1990) foram aqui traduzidos do inglês de forma livre, assim reproduzo apenas os títulos tal qual formulados pelo autor: 1. Family resemblaces, 2. Centrality, 3. Polysemy as categorization, 4. Generative as a prototype phenomenon, 5. Membership gradience, 6. Centrality gradience, 7. Conceptual embodiment, 8. Funcional embodiment, 9. Basic-level categorization, 10. Basic-level primacy, 11. Reference-point, or metonymic, reasoning.

da experiência do homem no mundo. Estabelece-se, portanto, uma ligação e uma dinâmica constantes entre o pensado e o vivido.

As proposições de Lakoff parecem interessantes especialmente para dar conta dos sistemas classificatórios que não são embasados exclusivamente em caracteres morfológicos, os quais muitas vezes não se configuram como sistemas hierárquicos e fechados, tal como aqueles analisados preferencialmente pela antropologia cognitiva. Outro ponto fundamental que Lakoff traz, é seu esforço em repor as taxonomias na prática, no mundo vivido e experimentado cotidianamente. Por esses motivos irei me apropriar da discussão apresentada por Lakoff para dar conta de alguns modos classificatórios apreendidos ao longo da pesquisa de campo.

2. ESTUDOS DE CASO: PESQUISAS SOBRE CLASSIFICAÇÕES DE GRUPOS INDÍGENAS DAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL

Esse sub-capítulo tem o intuito de apresentar algumas das principais pesquisas realizadas junto às populações ameríndias acerca de seus modos de classificação, bem como sobre os conhecimentos nativos sobre o meio ambiente.

O panorama bibliográfico que se pretende realizar objetiva estabelecer desde já alguns parâmetros comparativos que serão retomados ao longo da análise e descrição do caso wajãpi, como também situar o leitor sobre como as teorias precedentes, especialmente as considerações de Berlin et. al. (op.cit.), ressoaram nas pesquisas realizadas dentro desse recorte etnográfico.

2.1. Construindo um Campo de Pesquisa: Etnobiologia nas Terras Baixas

Neste item destaco como antecedente das pesquisas sobre classificações e conhecimentos nativos sobre o meio ambiente a compilação de informações encontrada na Suma Etnológica Brasileira I.

A "Suma Etnológica Brasileira I - Etnobiologia" (Ribeiro coord. 1997) é uma edição em português de uma obra clássica dos estudos etnológicos: o "Handbook of South American Indians" publicado entre 1945-1950. Nesta versão, reúnem-se alguns artigos significativos que se encaixam em uma linha de pesquisa designada de etnobiologia. A etnobiologia é definida na introdução da obra como:

"[...] o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade, a respeito da biologia. Em outras palavras, é o

estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinados ambientes" (Posey, 1997:1).

Esta obra é essencialmente dividida em duas partes: a primeira chamada de "estudos de etnobotânica"; a segunda de "estudos de etnozoologia". Parte-se, portanto, de um recorte da ciência entre reino animal e vegetal. É preciso notar que esse recorte me parece problemático justamente quando o esforço é em apreender as concepções e conhecimentos nativos, os quais não são compartimentados entre animal, vegetal, mineral, humano, etc.

Entretanto, irei me concentrar aqui apenas em alguns artigos que parecem mais relevantes para caracterizar o cenário de pesquisas sobre o tema das classificações e conhecimentos indígenas referentes às plantas.

Algo que se verifica *a priori* nos títulos desse conjunto de artigos, é a ênfase dada às plantas úteis e aos seus subprodutos, obtidos por meio da manipulação e transformação cultural.

O primeiro artigo, "O uso das Plantas Silvestres da América do Sul Tropical" de Lévi-Strauss, tem como objetivo demonstrar como diversas tribos indígenas, que ocupam um mesmo território e que, conseqüentemente, vivem em um meio ambiente semelhante do ponto de vista biológico (basicamente com as mesmas espécies vegetais e animais) fazem, apesar disto, um uso diferenciado e particular desta flora "por razões puramente culturais" (1997:20). Lévi-Strauss apresenta por meio de tópicos sobre os diversos produtos vegetais (tais como: bebidas, venenos, condimentos, ungüentos, fibras e etc.) seus diferentes usos, suas formas de obtenção e transformação empreendidas por alguns povos indígenas da Amazônia. O artigo pretende, assim, enfatizar a diversidade de apropriação cultural de elementos naturais e, por conseguinte, negar relações de determinismo do domínio da natureza sobre a cultura.

O artigo de G. T. Prance - "Etnobotânica de Algumas Tribos Amazônicas" - aborda também certas plantas úteis, as quais são laboriosamente transformadas pelo trabalho humano para suprirem as necessidades de diversas comunidades indígenas da Amazônia (Makú, Deni, Sanumá, Yanomâmi, entre outras). O autor apresenta seus dados de acordo com a finalidade dos vegetais, tais como: fungos comestíveis; plantas medicinais; venenos para peixe; ornamentos; etc., assemelhando-se muito ao artigo de Lévi-Strauss.

Dentre os artigos da Suma Etnológica que focam essencialmente o uso da flora, temos alguns a respeito de espécies domesticadas, logo sobre cultivo e agricultura. Este é o caso do artigo escrito por C. O. Sauer - "As Plantas Cultivadas na América do Sul Tropical" - no qual o autor pretende "examinar algumas dessas plantas [domesticadas] como artefatos vivos, testemunho das origens das culturas americanas e da sua difusão" (1997:57). Assim, a partir de diferentes fontes (relatos de cronistas, material arqueológico, estudos regionais de plantas nativas cultivadas, estudos botânicos sobre a ação humana como modificadora da flora e pesquisas genéticas), Sauer opta por uma abordagem difusionista para tratar da história e do desenvolvimento de algumas espécies, gêneros e famílias botânicas nativas da América do Sul, que foram e são cultivadas por povos que habitam o continente.

Apesar da abordagem difusionista, que objetiva exclusivamente remontar os centros de dispersão e de origem de certas espécies sob um viés diacrônico, a análise de Sauer fornece indícios fundamentais para se questionar noções como a de isolamento dos povos indígenas e de seus conhecimentos, de modo que indica a vasta e a antiga rede de relações sociais que unia os povos do continente americano³¹.

Outro artigo que se encaixa nesta perspectiva é a respeito dos "Cultivares de Mandioca na Área do Uaupés (Tukano)", de J. M. Chernela (1997). A autora pretende demonstrar o valor da diversidade genética da mandioca (Manihot esculenta), preservada por horticultores indígenas, tratando também das técnicas utilizadas pelos Tukano para manter e aumentar a diversidade deste gênero, bem como para otimizar sua produtividade³².

A seleção genética e a preservação da diversidade é tema também do artigo de W. E. Kerr (1997), intitulado "Agricultura e Seleções Genéticas de Plantas". O autor trata das práticas agrícolas (em especial dos índios Kayapó), que têm conseqüências genéticas por meio da seleção de espécies nativas mais produtivas e mais adaptadas ao meio. O fato de diversas áreas e tipos de solo serem escolhidos como locais de cultivos, somados à valorização cultural de manter a heterogeneidade de espécies vegetais, faz com que as comunidades indígenas sejam responsáveis pela manutenção de uma alta variabilidade genética: um verdadeiro banco de germoplasma. Essa manutenção da variabilidade dificulta a instalação de pragas e preserva as espécies mais adaptadas às

Aspecto que será abordado de foma específica no capítulo IV dessa dissertação.
 O tema da diversidade de mandiocas e abordado nos capítulos II e IV dessa dissertação.

condições ambientais³³. Entretanto, como se verá no capítulo IV sobre as trocas e a manutenção das variedades de mandioca, podemos encontrar também fortes motivos sociológicos e culturais que fomentam o esforço em manter a diversidade dos cultivares.

Por fim, temos dois dos artigos que interessam mais a essa pesquisa, e que se desviam em relação aos demais, por lidarem com categorias nativas de classificação, ao invés de abordarem apenas questões sobre a utilidade de espécies vegetais ou a relevância das técnicas agrícolas empregadas por populações indígenas.

Em "O Uso do Solo e Classificação da Floresta (Kuikúro)", escrito por R. L. Carneiro, o autor analisa e apresenta as categorias elaboradas pelos Kuikúro para classificar diferentes áreas do seu meio ambiente. Além, de reconhecerem e classificarem diferentes tipos florestais, os Kuikúro identificam várias espécies arbóreas segundo características morfológicas, tal como descrito pelo autor. Apesar de Carneiro não adentrar as questões e detalhes a respeito do sistema classificatório botânico nativo, pode-se notar a existência de uma taxonomia botânica própria a essa cultura, baseada em princípios morfológicos que são selecionados e organizados hierarquicamente: primeiro as características do tronco, depois a formação da copa, em seguida a organização e tipos de folha e galho, passando-se para os aspectos morfológicos das flores e dos frutos.

Carneiro também menciona algumas questões lingüísticas sobre a nomenclatura botânica, como o uso do sufixo "- *kuengi*" que significa "outro tipo de": "Vários vocábulos que designam árvores têm este sufixo incorporado, indicando que se assemelham uma à outra" (1997:51).

Neste artigo ainda, o autor menciona a aparição de espécies arbóreas em alguns mitos, demonstrando como os elementos vegetais estão intimamente relacionados a outras dimensões da cultura e da vida social, indicando, dessa forma, a necessidade do desdobramento da pesquisa para dar conta desse tema.

³³ Esta questão é tratada também, em uma publicação mais recente (Amazônia - Etnologia e História Indígena, 1993), por W. Balée em um artigo intitulado "Biodiversidade e os Índios Amazônicos", no qual o autor demonstra a relevância das práticas indígenas não só para a manutenção, como para um aumento da biodiversidade.

O último artigo deste bloco, "Manejo da Floresta Secundária, Capoeiras, Campos e Cerrado" de D. A. Posey, também apresenta uma preocupação com as categorias nativas. Assim, o autor inicia seu texto afirmando que é tarefa dos etnobiólogos "revelar a sofisticação dos conceitos de ecologia" (1997 :199) das comunidades indígenas. Por isso, ao tratar das técnicas Kayapó de plantio e manejo em diferentes ecossistemas (como cerrado, floresta, etc.), Posey aborda o modo como os Kayapó classificam as zonas ecológicas. É através da apreensão desta taxonomia nativa dos ambientes que Posey pôde compreender melhor as nuances entre técnicas diferenciadas de agricultura e manejo do meio ambiente, empregados por esse grupo.

O que podemos perceber do conjunto desses artigos da "Suma Etnológica I" é o modo como os autores somam esforços para demonstrar o valor do saber local dessas populações indígenas a respeito do meio ambiente no qual estão inseridas. Seja abordando as formas de uso de certas espécies, seja por meio da apresentação das técnicas e práticas de transformação das plantas, ou através da análise das formas de classificação e de manejo da flora e da fauna, todos buscam caracterizar este saber local como um *corpus* de conhecimento sistematizado e lógico.

Nessa direção, esse volume da Suma Etnológica apresenta e anuncia um terreno fértil para futuras pesquisas etnológicas, não só sobre classificações nativas, mas sobre o chamado conhecimento tradicional como um todo.

2.2. Pesquisas Sobre Classificação Entre Povos Indígenas das Terras Baixas

Uma das primeiras pesquisas que tem como foco o tema das classificações nativas de populações indígenas das terras baixas é o levantamento de Hartmann (1967) sobre a nomenclatura botânica dos Bororo³⁴. A autora faz um levantamento dos nomes dados às espécies vegetais conhecidas por esse grupo, para, então, apreender a lógica nativa de elaboração de nomes, bem como do sistema classificatório que poderia ser acessado a partir desses dados. Seu interesse principal é documentar esse conhecimento, atestando o caráter intelectual e abstrato dos conhecimentos indígenas frente a teorias antropológicas que qualificavam esse conhecimento como específico e concreto, movido por questões utilitárias e afetivas.

Essa obra inicial não trava grandes discussões teóricas acerca das classificações nativas, estando mais voltada ao registro e à documentação de dados relevantes para o debate que se tratava sobre tipos de mentalidades distintas e sobre conhecimentos

³⁴ Grupo Jê do Brasil Central (MT e MTS).

tradicionais. Entretanto, já estavam presentes nessa obra dados que apontavam para uma organização hierárquica dessa taxonomia bororo, bem como uma caracterização de táxons mais inclusivos e genéricos.

Outra pesquisa importante é a de Garcia (1979 e 1985) sobre a classificação botânica dos Kayová de Amabai³⁵. A dissertação de mestrado (1979) tem como foco as plantas medicinais - usadas como remédios, enquanto a tese de doutorado (1985) abrange o universo botânico conhecido pelo grupo. Ambas as pesquisas concentram-se em uma análise dos sistemas de classificação nativos tendo como embasamento teórico a antropologia cognitiva e, mais especificamente, as proposições de Berlin et. al.

A dissertação parte de uma categoria arbitrária, como o próprio autor a qualifica, mas mais do que ser arbitrária trata-se de uma categoria externa ao pensamento nativo. Ao que parece, o próprio ponto de partida já problematiza a pesquisa, uma vez que se pretende levantar e analisar categorias próprias do pensamento kayová. É nesse último sentido que o trabalho peca: deveria antes tocar em questões como a cura, a doença e o remédio nesse sistema cultural, para ai sim poder apreender se de fato há uma categoria de "plantas medicinais" ou não, ou seja, verificar em que medida faz sentido pensar em "plantas medicinais" nesse contexto sociocultural. No entanto, Garcia apenas infere um sistema classificatório sem se preocupar com o recorte da pesquisa nem problematizar seu ponto de partida.

Foi, assim, em vista do problema que se incorre ao partirmos de uma categoria externa ao pensamento nativo, uma vez que o objetivo é justamente apreender categorias nativas, que a presente pesquisa se iniciou a partir de um recorte nativo: as plantas cultivadas designadas na língua Wajāpi como *temitāgwerā*.

Garcia emprega o método de análise lexical do sistema de nomenclatura nos moldes de Berlin et. al., para atingir um sistema cognitivo. Assim, o sistema de classificação delineado pelo autor corrobora com as proposições teóricas de Berlin et. al., e se atem quase que exclusivamente ao sistema baseado em princípios morfológicos. Algumas das conclusões a que o autor chega aponta justamente para um reforço à teoria universalista de Berlin et. al.:

³⁵ Grupo Tupi que habita o estado do Mato Grosso.

- 1. Não existe uma homologia entre nomenclatura e classificação, apesar da primeira fornecer uma via de acesso privilegiada à segunda. A maioria dos táxons não explicita sua relação de filiação a um táxon mais inclusivo ou genérico.
- 2. Não há na língua Kaoyvá um termo para designar a flora em sua totalidade: "apesar da categoria mais inclusiva ('planta' ou 'flora') não ser marcada lingüisticamente, o domínio cognitivo das plantas é delimitado e definido sem ambigüidades" (Garcia, 1979:17).
- 3. Existem cinco táxons supra-genéricos, aos quais 97% das plantas medicinais estão filiadas. Trata-se de táxons referentes à forma de vida ("life form").
- 4. Algumas subcategorias ou membros podem possuir características ambíguas, o que leva a uma classificação imprecisa e variável, pois se encontram na região de fronteira entre dois táxons.
- 5. Trata-se de um sistema classificatório que possui uma organização hierárquica: 5 táxons supra-genéricos, "297 taxa genéricos, 120 específicos e apenas 13 subespecíficos" (op. cit. :152).
- 6. Existem espécies que possuem mais de um nome, nomes diferentes dados a uma mesma espécie são produtos de princípios de nomeação diversos, usados em determinados contextos. Porém "a classificação é a mesma, independente do nome e prende-se aos mesmos princípios cognitivos" (op. cit.).

A tese apesar de dar continuidade a essa análise teórica, apoiando-se na mesma metodologia, tem como objetivo pesquisar a classificação e o uso da flora como um todo pelos mesmos Kayová. Parte-se assim das cinco categorias supragenéricas levantadas na pesquisa anterior, para dar conta dos táxons nelas incluídos.

Nesse segundo levantamento, o autor aponta para a existência de dez categorias supra-genéricas, sendo elas: 1. ka'a (ervas); 2. yvyra (árvores); 3. ysypo (lianas); 4. kapi'i (gramíneas); 5. yvyra reghegwa (orquídeas e outras plantas de habito epifítico); 6. karagwata (bromeliaceae); 7. yvy rehegwa (musgos e hepáticas); 8. $temit\ddot{y}$ (plantas domesticadas); 9. $poh\tilde{a}$ (plantas usadas como remédios); 10. $por\tilde{a}$ (plantas divinas, que existem em algum dos patamares celestes e possuem equivalentes na terra). O autor encontra assim três princípios estruturantes desse sistema: o morfológico, que é basicamente definido pelo hábito do caule e diz respeito às categorias de 1 a 7; o utilitário, que determina as categorias $temit\ddot{y}$ e $poh\tilde{a}$; e o ontológico, relativo a última categoria.

Nessa nova caracterização, encontra-se um ponto forte da segunda etapa da pesquisa de Garcia, que é justamente apontar para a diversidade de princípios estruturais que geram sistemas de classificação paralelos. Como afirma o autor:

"Estamos diante de três suportes de classificação diferentes: um baseado em traços morfológicos, outro em traços de utilidade e outro, ontológico, ligado a sacralidade das plantas [...] Essas classificações podem interceptar-se: plantas como *yvyraro*, 'peroba', está inclusa tanto na categoria supragenérica *yvyra* quanto na *pohã*" (1985:28).

Essa dupla classificação, que o autor qualifica como ambígua, se deve a uma questão contextual: esses suportes classificatórios são acionados conforme contextos específicos. O único contexto mencionado de forma mais detalhada é aquele acerca do conhecimento dominado pelas parteiras, que não só possuem saberes específicos sobre o uso de determinadas espécies vegetais, como também dominam um certo vocabulário e sistema classificatório particulares. Isso explicaria, segundo Garcia, o fato de uma mesma planta receber nomes diferentes e serem agrupadas de modos diversos.

Entretanto, apesar de Garcia apontar o contexto como fator variável no uso de classificações diversas, oque é um dado novo na discussão teórica e fundamental para entender as dinâmicas dos sistemas de classificação, esses contextos não são detalhados e qualificados. O que ele apresenta são apenas "fotografias" de taxonomias e não sua ação na vida cotidiana, como se pretende fazer na análise que se segue.

Outro ponto acrescentado pelo autor é a compreensão dos táxons genéricos como elementos centrais dos sistemas de classificação. Seriam os primeiros táxons aprendidos pelas crianças e àqueles que alicerçam os sistemas classificatórios devido a maior concentração de categorias nesse nível taxonômico. Nesse sentido, ele corrobora com Berlin (1992) e com pesquisas mais recentes que apontam para essa centralidade dos táxons genéricos como base da cognição:

"[...] as crianças começam aprendendo níveis básicos e não nomes referentes a níveis superiores ou inferiores de abstração" (Garcia, 1985:245).

Tema que será abordado no capítulo V desta dissertação, o qual tem como objetivo realizar uma etnografia da transmissão dos conhecimentos em vista das categorias classificatórias.

Por fim, as demais conclusões do autor consistem em somar dados as proposições teóricas dos aspectos universais de classificação e nomeação de Berlin et. al.

Aliás, a maior parte das pesquisas sobre classificações nativas realizadas junto às populações ameríndias não só levam em conta as considerações teóricas de Berlin et. al., como também visam acumular dados para embasar e reforçar os aspectos universais das folk taxonomies.

Esse é o caso da pesquisa de Haverroth (1997). Ao fazer o levantamento dos usos e classificações da flora pelos Kaingang³⁶, o autor aponta para a co-existência de três sistemas de classificação: um apoiado sobre critérios morfológicos; outro no princípio utilitário; e outro erigido sobre critérios simbólicos, o qual organiza as espécies vegetais de acordo com a posse de cada uma das duas "metades clânicas" que compõem a sociedade Kaingang. Entretanto, o autor apresenta um dado discrepante das demais pesquisas: segundo ele haveria entre os Kaingang uma categoria que compreenderia a totalidade das espécies vegetais:

"Ao 'nível 0' corresponde a categoria taxonômica mais abrangente nën, que equivale a planta de modo geral" (Haverroth, 1997a:97).

Curiosamente o autor não aborda essa discrepância em relação à teoria universalista de Berlin et. al. e a outros dados etnográficos, nem descreve de modo pormenorizado esse táxon. Isso deixa dúvidas sobre o que de fato significa tal categoria dentro de um contexto cultural mais amplo, uma vez que não são abordados os contextos de enunciação e uso das categorias.

Uma pesquisa importante a ser mencionada é a de Valenzuela (2000) entre os Shipibo ³⁷. Apesar de corroborar com as proposições de Berlin et. al., a autora apresenta um aspecto interessante e inovador referente a uma questão metodológica. Valenzuela ao realizar um levantamento das classificações nativas sobre fauna e flora, descrevendo os critérios morfológicos e funcionais utilizados para definir as categorias próprias ao sistema classificatório dos Shipibo, recorre a uma análise lingüística dos termos utilizados para nomear os táxons. Sua inovação metodológica está em realizar esta análise a partir do contexto de enunciação dessas categorias, ou seja, como e em que momento do discurso cotidiano dos Shipibo, eram feitas referências às categorias êmicas de classificação. Dessa forma, Valenzuela compreende as concepções que

³⁶ Grupo indígena da família lingüística Kaingang, que habita o estado de Santa Catarina.
³⁷ Grupo Pano que habita o Peru.

estão por de trás da configuração desses táxons, levando em conta as relações que se estabelecem entre essas categorias e os aspectos culturais dos Shipibo.

Outro autor que utiliza a obra de Berlin como fonte para sua análise, é Balée (1989). No artigo em questão, Balée apresenta uma análise de seus dados sobre as categorias de classificação botânica dos Ka'apor³⁸ de modo a corroborar com as proposições universais de Berlin et. al. Balée não analisa apenas os dados referentes aos Ka'apor, mas também realiza uma comparação com dados coletados por ele ou outros pesquisadores³⁹ em outras comunidades Tupi (Waiãpi, Araweté, Asurini, Guajá e Tembé). O autor procede, assim, uma comparação circunscrita lingüisticamente. Focando-se na nomenclatura e na classificação das plantas cultivadas tradicionalmente e das espécies vegetais exógenas, o autor pretende demonstrar como uma antiga prática (comprovada por fontes históricas) - a horticultura - "has affected the naming systems for plants in Ka'apor and evidently other Tupi-Guarani languages in highly regular, patterned ways" (:4).

Um dos pontos a ser destacado na pesquisa de Balée (1994) entre os Ka'apor é o fato da agricultura ser uma prática dominada pelos povos Tupi há muito tempo. Esse domínio da agricultura de longa duração é afirmado não só através das técnicas de manejo extremamente apuradas que podem ser constatadas atualmente entre grupos Tupi, mas também em registros históricos e em evidencias arqueológicas e, especialmente, no sistema de nomenclatura das espécies vegetais. Assim, em sua pesquisa mais ampla acerca das relações atuais e históricas travadas pelos Urubu Ka'apor com um universo botânico, Balée dedica um capítulo à análise dos sistemas de nomenclatura e de classificação nativas os quais são afetados pela centralidade e ancestralidade da atividade agrícola.

Ao abordar os sistemas de classificação e nomenclatura dos Urubu Ka'apor, Balée recorre aos métodos de análise lingüística empreendida pela antropologia cognitiva, de modo que soma dados que dão suporte às proposições teóricas dessa linha. Entretanto, logo no início de sua obra, Balée faz uma crítica à antropologia cognitiva que tomaria os vegetais, animais e objetos exclusivamente como domínios semânticos de um léxico especializado e não como entidades em constante interação material com a sociedade. Interessado justamente nessa dimensão material das plantas, como elementos que estão presentes a todo tempo nas atividades cotidianas,

 ³⁸ Grupo indígena de lingua Tupi-Guarani, que ocupa o norte do estado do Pará.
 ³⁹ Os dados referentes aos Wajãpi são tirados da pesquisa de P. Grenand (1980).

o autor aponta para a coexistência de sistemas classificatórios distintos: um erigido sobre o princípio morfológico, que é qualificado como um sistema de "propósito geral" e outro fundado sobre o princípio utilitário, denominado de sistema com "propósito específico". Enquanto o primeiro ordena o universo vegetal como um todo, baseandose nas descontinuidades morfológicas, o segundo classifica os vegetais por sua utilidade, funcionando como um guia prático de um conhecimento aplicado.

Saindo do contexto botânico, duas obras que se faz importante mencionar são as pesquisas de Giannini (1991) e Jensen (1985). Ambas as pesquisas abordam classificações de aves dos Xikrin⁴⁰ e Wajãpi respectivamente. A análise de Jesen segue rigorosamente a metodologia e a discussão teórica formulada por Berlin et. al. Já a obra de Giannini, apesar de empreender uma análise teórica muito parecida, não concebe o entendimento das classificações nativas como fim último, mas sim como uma porta de entrada para a cosmologia xikrin, de forma que demonstra a íntima relação que se estabelece entre taxonomias e cosmologia.

Fugindo do contexto indígena um artigo importante é o de Empeiraire (2002). A autora analisa os sistemas classificatórios dos seringueiros da reserva do Alto Juruá (AC). Esses sistemas são compostos por agrupamentos de vegetais, organizados hierarquicamente. Dentre os princípios subjacentes que regem a classificação nativa dos elementos da flora, a autora destaca como primeiro marco cognitivo a oposição bravo / manso (cultivado e não-cultivado respectivamente); como segundo marco as descontinuidades morfológicas, que configuram categorias como: pau, palheira, rama, cipó, mato, sororóca etc.; e como terceiro marco o sistema "que se fundamenta na imbricação de diversos tipos de critérios, de ordem morfológica, ecológica ou utilitária"(:394).

Ao final a autora realiza uma observação que é de extrema importância: "[...] não existe um sistema de classificação único dos vegetais. Dependendo do contexto, da pergunta, do conhecimento, do interesse da pessoa, uma maior ênfase é dada a certo tipo de classificação" (op. cit.: 393).

Desta forma, Emperaire passa a analisar também um outro sistema de classificação dos seringueiros que tem como princípio subjacente a utilidade, que configura categorias como: plantas medicinais; para caça; para pesca; plantas

⁴⁰ Um sub-grupo Kayapó, pertencente ao tronco lingüístico Jê, que habita o estado do Pará.

alimentícias; plantas alucinógenas e mágicas. Em seguida são abordados os usos das principais espécies de cada uma dessas categorias, e os táxons nelas incluídos, de modo que constata uma organização hierárquica.

Por fim ⁴¹, é importante mencionar a análise de Descola (1996a) sobre classificações nativas, ainda que tais considerações sejam feitas dentro de uma obra mais ampla que não tem como foco da discussão teórica as formas de classificação. Talvez justamente por isso, tal obra traz contribuições importantes quando aponta para outras questões acerca das taxonomias nativas.

Em seu livro "La Selva Culta", sobre a sócio-cosmologia Achuar, ao enfocar a apreensão nativa da relação Natureza / Cultura, Descola dedica um capítulo aos sistemas de classificação nativos da flora e da fauna, pois:

"[...] los procedimientos de identificación y de reagrupamientos categoriales de las especies animales y vegetales, constituyen un sector importante de las representaciones del medio natural" (1996a :113).

Assim, tendo em vista seu objetivo último - o de compreender como a lente nativa se apropria e concebe os conceitos de Natureza e Cultura, Descola realiza uma análise da taxonomia que congrega diversos níveis da vida Achuar: a cosmologia, a prática social e os conhecimentos.

Uma de suas constatações importante é a existência de espécies vegetais que possuem mais de um nome. Segundo Descola isto se deve ao fato de que uma única planta pode se inserir em diversos contextos rituais e de uso, recebendo nomes específicos de acordo com a posição e o papel desempenhado nesses contextos. Nota também a ocorrência inversa: plantas diferentes nomeadas por um mesmo termo, isto acontece especialmente no caso de plantas domesticas que foram introduzidas e são denominadas com o nome de alguma espécie selvagem semelhante morfologicamente. Para compreender essas nuanças no sistema de nomenclatura, foi preciso que o pesquisador estivesse atento para o cotidiano da vida nativa, especialmente quanto às práticas do conhecimento botânico e não apenas focado nas questões restritas de classificação.

⁴¹ É importante mencionar também os trabalhos de Françoise e Pierre Grenand (1979,1980 e 1995) entre os Wajāpi do Alto Oiapoque sobre os mais diversos temas (migração, mito, lingüística, etnoecologia, etc.), que apresentam dados sobre classificações nativas. Entretanto, como não focalizam apropriadamente o tema e também não discutem questões teóricas mais amplas sobre as classificações, não serão detalhados nesse momento, mas sim subseqüentemente ao longo dos capítulos de acordo com as necessidades impostas pela a análise.

A partir destas constatações, e do fato dos Achuar não terem um termo para denominar o universo vegetal como um todo, Descola nota a existência de três sistemas taxonômicos: um sistema de *categorias explícitas e abstratas*, que é composto por categorias genéricas como árvore, arbusto, palmeira, orquídeas, plantas herbáceas etc., e caracterizam-se por dividirem "el universo vegetal en clases morfológicas, independientemente de toda idea de utilización práctica" (op. cit. :116); um segundo sistema, denominado de *categorias explícitas pragmáticas*, que agrupa as espécies vegetais de acordo com seu uso, incluindo dentro de uma mesma categoria todas as espécies empregadas com a mesma finalidade; e um terceiro sistema, qualificado como *categorias implícitas e latentes*, que trata das categorias que são reconhecidas por todos os Achuar, mas não são nomeadas. Esse último é formado pelas "clases vegetales implícitas sób las espécies que siempre están asociadas de manera indentica dentro de ciertos tipos de glosas" (op. cit. :117). Em geral, estas categorias implicitas são estruturadas por seu aspecto utilitário.

Após a delineação dos sistemas classificatórios botânicos, o autor passa para uma análise mais detalhada da taxonomia da fauna e, por fim para as questões cosmológicas que estão por detrás desses sistemas de organização do mundo natural. Nesta última parte, Descola afirma que devido ao fato dos Achuar compreenderem as plantas, os animais e os astros como seres dotados de alma e de uma vida autônoma, assim como os homens, a idéia de uma natureza separada e oposta à cultura não faz sentido em nenhum aspecto, nem na prática, nem na cosmologia, nem na taxonomia. Por isso os Achuar não nomeariam categorias de maior inclusão como animais e plantas, como afirma o autor:

"la antropomorfización se convierte entonces tanto en una manifestación del pensamiento mítico como en un código metafórico que sirve para traducir una forma de saber popular" (op. cit. :135).

É preciso notar que essa conclusão vai de encontro àquela de Berlin et. al. quando afirma que essas categorias de maior inclusão são amplamente reconhecidas e operantes apesar de não serem nomeadas. Independentemente desse conflito, que será retomado adiante a partir dos dados dos Wajãpi, o importante de se frisar aqui é que essa abordagem é a realização de uma análise das taxonomias nativas dentro de um quadro mais amplo de considerações e de concepções achuar, de modo que não se dissociam esses sistemas classificatórios das demais elocubrações nativas e do contexto sócio-cultural em que são elaborados.

Para concluir, todas essas pesquisas mencionadas trazem novos elementos para a construção de uma análise das taxonomias nativas: discutindo, testando e inovando o arcabouço teórico da antropologia cognitiva. Dentre as inovações apresentadas nesses estudos de caso, destaco: 1. A multiplicidade de classificações estruturadas por princípios diversos; 2. A contextualização do uso de sistemas classificatórios; 3. Os momentos de enunciação das categorias e 4. Uma análise das taxonomias inserida na cosmologia nativa. Apesar de somarem esforços para a construção de uma análise diferenciada, nenhuma das pesquisas citadas dá conta da incorporação total desses quatro aspectos. Disso resulta "retratos" das taxonomias nativas e não em uma descrição de suas "encenações" na vida cotidiana, como será empreendido na análise dos dados wajāpi que se segue (capítulos II à V).

3. CONTRIBUIÇÕES DA ETNOLOGIA AMERÍNDIA

Tendo em vista a construção analítica que pretendo empreender, em especial o item quatro acima mencionado (realizar uma análise das classificações inserida nas concepções cosmológicas), faz-se necessário esboçar aqui, os modelos teóricos que caracterizam e interpretam as cosmologias ameríndias, como uma ferramenta necessária para a tarefa anunciada.

Nos ateremos aqui a discussão mais atual sobre as relações e sobre as conceitualizações de Natureza(s) e Cultura(s), forjada na etnologia. Assim, irei partir dos questionamentos dessa oposição binária, que durante um longo tempo permeou o pensamento ocidental (Latour, 2000) e que agora é colocada em cheque por uma série de áreas do conhecimento científico, mas em especial pela etnologia produzida nas Terras Baixas da América do Sul. Parto, portanto, de dois autores centrais nesse embate teórico e que formulam modelos para dar conta de aspectos ontológicos das sociedades indígenas: Descola (1996a [1986] e 1996b) e Viveiros de Castro (1986 e 2002).

O ponto que nos interessa é justamente caracterizar os modelos construídos por esses autores para tratar e mesmo extrapolar a sua aplicação, dentro de um contexto particular - a sociedade wajāpi - e um objeto específico - as classificações nativas das espécies vegetais cultivadas.

3.1. O Modelo Animista

O modelo animista foi originalmente formulado por Tylor ([1871] 1931), na origem da antropologia enquanto disciplina, para dar conta de aspectos do pensamento das sociedades consideradas primitivas. Ao realizar uma pesquisa junto aos Achuar⁴², na fronteira do Peru com o Equador, Descola (1996a) retoma o conceito de animismo, de tal modo que o reformula para compreender aspectos que o campo lhe apresentou.

Descola ao levar a sério os discursos de seus nativos sobre a humanidade de animais, plantas e outros elementos que compõem o cosmo, começa a refletir sobre o conceito de Natureza subjacente a essa compreensão de mundo. Assim, chega à conclusão de que esse conceito, tão fortemente arraigado no nosso pensamento, deveria ser revisto. Alternativamente, propõe falar em Naturezas distintas segundo a diversidade cultural. A idéia fundamental que a cosmologia achuar, tal como apresentada por Descola, nos traz é de que no bojo do que consideramos a Natureza há relações sociais idênticas àquelas vividas no núcleo doméstico da vida cotidiana dos Achuar. Por isso, o autor afirma que:

"conceptions of nature are socially constructed, that they vary according to cultural and historical determinations, and that, therefore, our own dualistic view of the universe should not be projected as an ontological paradigm" (1996b: 31).

Obviamente, falar em Natureza requer trazer a tona seu par indissociável: a Cultura. Contrariamente, para os Achuar, a Cultura seria um atributo compartilhado por animais, plantas e astros, uma vez que ela caracteriza a humanidade, sendo que essa é a condição de boa parte dos elementos e dos seres que habitam o cosmo, e não atributo apenas do homem.

Essa humanidade compartilhada se define por uma indistinção nos tempos de origem entre homens, animais, plantas e astros. Era a época em que todos tinham uma mesma aparência, uma língua comum e hábitos semelhantes. Em um dado momento ocorreu a ruptura, estabeleceu-se a diferenciação dos corpos e a interrupção da ampla comunicação. Nesse momento, cada espécie adquiriu uma língua própria e por meio dela deu continuidade à sua vida social. Entretanto, apesar da especiação, esses seres compartilham da condição humana e são dotados da "consciência reflexiva" e da

⁴² Grupo Jívaro.

"intencionalidade" que lhe é própria, o que torna a vida dos verdadeiros homens um perigo constante. O xamã é o único a acessar esses mundos sociais atualmente separados. Como um diplomata cósmico, o xamã se comunica com essa humanidade generalizada e negocia com os seres do cosmos, buscando equilibrar as relações⁴³ estabelecidas entre eles e os verdadeiros homens.⁴⁴

Descola conclui que os conceitos de Natureza e de Cultura no contexto amazônico não corroboram com a velha oposição binária do pensamento ocidental, mas se caracterizam antes como um *continuum* onde as diferenças não são abruptas, mas de grau. Segundo o autor esse seria um ponto passivo nas cosmologias das sociedades Ameríndias:

"[...] todas essas cosmologias têm como característica comum o fato de não fazerem distinções ontológicas absolutas entre os humanos, de um lado, e um grande número de espécies animais e vegetais, de outro. As entidades que povoam o mundo, em sua maior parte, são ligadas umas às outras em um vasto *continuum* animado por princípios unitários e governado por um idêntico regime de sociabilidade" (1997:249).

Desse modo, é a partir dos dados sobre as ontologias das sociedades ameríndias, em especial do caso achuar, que Descola elabora o modelo animista que se caracteriza "não como um sistema de categorização dos objetos naturais, mas como um sistema de categorização dos tipos de relação que os humanos mantêm com os não-humanos" (1997 :257). Nesse sentido, o autor qualifica o animismo como um "simétrico inverso" do totemismo tal qual caracterizado por Lévi-Strauss (1976). Nesse caso, não seriam as descontinuidades entre os elementos do mundo natural que serviriam para pensar as questões sociais, mas sim a sociedade colocada como modelo para pensar o mundo natural.

3.2. O Perspectivismo Ameríndio

A gênese do perspectivismo pode ser situada nessa discussão iniciada por Descola (op. cit.) acerca da retomada e da reformulação do conceito de animismo, para dar conta do modo como as sociedades indígenas da Amazônia elaboram seu

⁴⁴ Sobre essa temática no universo wajãpi ver Gallois (1988).

56

⁴³ Como afirma o autor: "uma vez que se conferem propriedades culturais aos animais, as relações estabelecidas com eles são antes de tudo relações de pessoa a pessoa" (Descola, 1998: 35, 36).

conceito de Natureza, ou nos termos usados pelo autor, para caracterizar os modos de *objetivação dos não-humanos* ("objectivation of non-humans", 1996b :87).

Assim como Descola, Viveiros de Castro (2002) parte da constate cosmológica que foi observada em diversas etnografias das sociedades ameríndias⁴⁵: em um tempo de origem não havia distinção entre homens e animais, em um dado momento há um processo de diferenciação, ou especiação, que dá origem à diversidade atualmente encontrada. Assim, um dos corolários advindos desse tempo mítico é que os elementos que compõem o mundo (animais, vegetais, corpos celestes, artefatos, etc.) são dotados de uma alma sendo, portanto, considerados como sujeitos que possuem agência e intencionalidade, ou seja, que compartilham a humanidade enquanto condição. Esse é o principal mote tanto do modelo do perspectivismo, como das considerações teóricas sobre o animismo, que no caso wajãpi é descrito por Gallois (1988) como será retomado nos capítulos que se seguem.

Assim, a partir do ensejo fornecido por essas pesquisas, que abordam e descrevem com minuciosa atenção essas questões cosmológicas, Viveiros de Castro (op. cit.) e Lima (1996) elaboram o modelo do perspectivismo, propondo como passo inicial uma crítica dos conceitos de Natureza e Cultura para dar conta dessa realidade etnográfica que se apresenta. Ou seja, corroboram com Descola, afirmando que essa oposição fundante no pensamento ocidental não permitiria o entendimento das ontologias ameríndias, havendo necessidade de passar por uma crítica etnológica. Segundo Lima:

"[...] se afirmo que certos povos atribuem características humanas e sociais aos seres naturais, suponho uma distinção ontológica entre o homem e a natureza que pertence apenas ao meu pensamento; assim, perco toda a chance de aproximação do sistema que quero compreender" (1996:26).

Viveiros de Castro, ao realizar a crítica proposta, busca apreender essas formas diferenciadas de compreensão de Natureza e de Cultura, a partir da definção do termo *multinaturalismo*, que se opõe à idéia de multiculturalismo arraigada no pensamento moderno. Em uma passagem fundamental, afirma:

"[...] sugeri o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação as cosmologias

⁴⁵ Viveiros de Castro 1986, Vilaça 1992, Gallois 1988, Grenand 1980, Descola 1996, entre outros.

'multiculturalistas' modernas. Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado - a concepção ameríndia suporia, ao contrário, *uma unicidade do espírito e uma diversidade dos corpos*. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular" (Viveiros de Castro, 2002a:348/349, grifo meu).

Essa idéia, de que se tratam de naturezas distintas observadas por uma mesma cultura, é o que dá ensejo ao perspectivismo e sua crítica ao relativismo. Não se trata, como supõe o relativismo, de um objeto que visto de diferentes ângulos e de diversos pontos de vista propicia percepções diferentes do mesmo, mas sim o contrário: objetos diferentes que são vistos de uma única perspectiva - a da cultura, a da humanidade. Isso porque, nas cosmologias ameríndias, a humanidade é a condição dos seres que habitam o cosmos. É neste ponto que se dá a ruptura e a inovação do perspectivismo em relação ao animismo, pois Descola adere ao relativismo para repensar os conceitos de Natureza e Cultura, os quais são caracterizados no pensamento indígena não como uma oposição binária, mas como um *continuum*, dado que é legitimado pela diversidade cultural.

Para uma boa compreensão das proposições do perspectivismo, o melhor é recorrer a alguns exemplos etnográficos. Viveiros de Castro ao abordar aspectos da cosmologia yawalapíti, trata das perspectivas apontadas pelos nativos: "as onças comem os humanos, os humanos comem os macacos: 'gente é macaco de onça' disseme alguém" (2002:48). Assim, esse pequeno trecho nos apresenta a questão central: dentro de uma certa perspectiva, dada por um corpo específico (do homem, da onça ou do macaco), ou seja, dada por uma natureza diferente, a cultura se afirma como hegemônica; dentro do ponto de vista da onça, ela e seus iguais são humanos, que possuem uma linguagem, uma organização social, entre outros atributos culturais, e os homens são vistos como macacos, sua presa por excelência. Portanto, é a questão da perspectiva dada por naturezas diferentes e a unicidade da humanidade que saltam aos olhos nas cosmologias ameríndias, como afirma Viveiros de Castro:

"os animais predadores e os espíritos [...] vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos

como espíritos ou como animais predadores [...] Vendo-nos como nãohumanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos" (2002a :350).

Lima ao tratar da caça juruna de porcos, afirma que para esse grupo Tupi: "[...] os porcos vivem em comunidades divididas em famílias e organizadas em torno de um chefe dotado de poder xamânico. Habitam aldeias subterrâneas e são produtores de cauim, o qual, na perspectiva humana, nada mais é que uma argila finíssima" (op. cit. :23).

Do ponto de vista dos porcos, o embate com os humanos é visto como uma guerra com os inimigos e a morte de um homem como a captura de um estrangeiro, já na perspectiva juruna o embate não passa de uma corriqueira caçada de porcos. Entretanto, o fato dos porcos se pensarem como humanos e, portanto, compreenderem os Juruna como seus inimigos, torna a caça uma atividade ainda mais perigosa, exigindo dos caçadores uma série de cuidados e procedimentos, tais como a preservação do porco xamã - o chefe da vara. Assim, a autora conclui que a caça possui duas dimensões compreendidas como acontecimentos simultâneos. Mais uma vez o elemento central que se apresenta é a idéia de *ponto de vista*.

Nesta passagem, Lima acrescenta um aspecto fundamental: os Juruna não vêem os porcos e os demais animais como humanos. O que eles dizem é que os porcos é que se pensam como humanos - "os Juruna pensam que os animais pensam que são humanos" (op. cit. :26) - e o fato dos animais se verem como humanos torna a vida dos Juruna muito perigosa, pois a intencionalidade e a agência estão presentes nesses seres. Essa sutileza da análise de Lima leva ao cerne do modelo do perspectivismo: cada ponto de vista, cada perspectiva implica em um mundo diferente, em realidades autônomas, já que "só existe mundo para alguém [...] não há realidade independente de um sujeito" (op. cit. :31), o que reforça a idéia de multinaturalismo de Viveiros de Castro, pois diferentes naturezas são elaboradas por cada ponto de vista.

3.3. Apresentando o Caso Wajãpi

As pesquisas de Gallois (1988) e Grenand (1980), realizadas junto aos Wajāpi do Amapari e Guiana Francesa respectivamente, são anteriores às elaborações dos modelos do perspectivismo e do animismo, mas são contemporâneas às etnografias que deram ensejo a essas construções teóricas e já apontavam dados que corroboravam com esses modelos. Segundo Grenand:

"Au niveau du mythe, tous les animaux entrent en scène aux côtés des hommes pour les aider ou les combattre; ils parlent, se mettent en colère ou s'attendrissent. Pour certains, leur origine humaine est expressément précisée, tel le jaguar, le singe atèle, le pécari à lèvre blanches, ou encore le daguet rouge." (1980:41)

Mais adiante, Grenand conclui:

"Ainsi, pour l'homme, l'animal est un animal, et pour l'animal, l'homme est un animal." (1980:42)

Assim, os Wajāpi compartilham não só o mesmo recorte sociológico (sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul), mas também a constante cosmológica ressaltada tanto pelo perspectivismo como pelo animismo. Como será especificado nos próximos capítulos, os Wajāpi também atribuem uma origem humana a uma série de seres que habitam o cosmos (animais, plantas e astros), como pudemos entrever nessa passagem da obra de Grenand.

É importante sublinhar que esse princípio ontológico irá orientar uma série de práticas e condutas, tais como a discrição dos comportamentos em relação à caça, certos tabus alimentares e interditos em situações de liminariedade (tais como: as mulheres parturientes, os pais com filhos recém nascidos, as doenças e a primeira menstruação), que visam minimizar as ações predatórias desse mundo animado pelo mesmo princípio humano (Gallois, 1988).

Vemos assim, que as descrições teóricas do animismo e do perspectivismo se encaixam no caso Wajãpi. É pautada nessa adequação que compreendo como fundamental a inclusão da análise aqui proposta nesse quadro teórico, mas obviamente não com a finalidade de adequar os dados aos modelos e, sim com o objetivo de testar a aplicabilidade dos modelos a partir de um outro foco analítico - as taxonomias nativas das plantas cultivadas - buscando construir uma reflexão crítica.

4. APONTAMENTOS PARA UMA ABORDAGEM

4.1. Buscando uma Convergência Possível entre Modelos

Tendo em vista os aspectos anteriormente ressaltados dos modelos elaborados tanto acerca das ontologias ameríndias como acerca das taxonomias nativas, pretendo refletir sobre as possíveis aproximações entre essas abordagens, de forma a realizar uma crítica de mão dupla a partir dos pontos fortes de cada uma, buscando, assim, elementos para construir uma análise diferenciada.

Se o perspectivismo e o animismo nos apontam para o problema metodológico em que recai a antropologia ao transportar seus conceitos e categorias de Natureza e Cultura às demais sociedades, a antropologia cognitiva e suas pesquisas sobre as taxonomias nativas, por sua vez, problematizam o uso de categorias mais específicas do mundo natural, em especial as categorias de *vegetal* e *animal* tomadas como dado nas discussões do perspectivismo.

Para apontar alguns dos problemas advindos dessa falta de atenção aos sistemas de classificação por grande parte dos estudos etnológicos das sociedades ameríndias, irei recorrer a alguns exemplos etnográficos.

Viveiros de Castro (2002) em seu artigo sobre a cosmologia yawalapíti, realiza uma análise detida de alguns afixos utilizados como classificadores. A partir de uma análise lingüística, o autor busca caracterizar a macro-categoria "seres vivos" (*ípula*), entretanto, ao levantar os contextos em que tal categoria é empregada conclui:

"Tudo indica, assim, que não há um conceito exatamente coextensivo à nossa noção de 'seres vivos'. O traço mais saliente da taxonomia yawalapíti do que chamamos seres vivos é a ausência de separação categórica entre humanos e demais animais" (2002 :45).

Mesmo assim, se Viveiros de Castro percebe essa nuance das classificações nativas, em seguida parece passar por cima delas enveredando por outros caminhos, como ele mesmo reconhece mais adiante:

"Apapalutápa-mína, que glosei por 'animais terrestres' [...] inclui na verdade certos animais voadores, insetos e répteis aquáticos [...] Inclui também, significativamente, certos peixes [...]" (op. cit. :46).

Como a preocupação do autor não é delinear de modo detalhado as taxonomias nativas, ele passa àquilo que lhe interessa: os animais ligados ao regime alimentar, os quais estão diretamente relacionados à noção de pessoa, temática central do referido artigo.

Por outro lado, como demonstra Descola (1996) uma análise detida dos sistemas de classificação pode oferecer dados privilegiados para se compreender a noção de pessoa, especialmente quando a humanidade é extensiva a uma diversidade de corpos, tal como no pensamento ameríndio. Como podemos observar no seguinte trecho da etnografia sobre os Achuar:

"las plantas del huerto pueden ser clasificadas en cuatro categorias: las de esencia exclusivamente feminina, las de esencia exclusivamente masculina, las que pertencen a los dos gêneros y viven en família con sus retoños, y las que son desprovidas de toda especificidad de género y esencia" (op. cit. 271).

Vemos, assim, que dentre os Achuar algumas espécies vegetais, em especial a mandioca (*Manihot*), possuem a essência, ou alma, que lhes assegura a condição humana entrando, portanto, no jogo do perspectivismo. Tal concepção se apresenta de forma evidente nas classificações nativas como demonstra Descola, fazendo com que as taxonomias nativas sejam um bom objeto para os modelos do perspectivismo e do animismo.

Por outro lado, os estudos das taxonomias nativas, tal como empreendidos pela antropologia cognitiva, podem ser refinados e ampliados se levarem em conta as considerações cosmológicas e, em especial, os avanços teóricos da discussão do perspectivismo e do animismo, uma vez que esses modelos possibilitam o acesso e a compreensão de determinados sistemas de classificação, além daqueles pautados exclusivamente nas características morfológicas das espécies naturais (os quais vêm servindo, até então, de objeto privilegiado à esta linha de pesquisa).

É neste ponto que se localiza uma das críticas de Descola às pesquisas sobre taxonomias nativas. Para este autor é necessário levar em conta as dimensões da teoria nativa sobre o cosmos e a sociedade para compreender os processos de classificação (1996b:85). Nesse sentido, uma outra crítica contundente de Descola (1996b:82) é quanto ao fato das pesquisas empreendidas pela antropologia cognitiva partirem da dicotomia Natureza/Cultura, debruçando-se exclusivamente sobre as classificações dos elementos da Natureza, como se esses fossem apartados do domínio da Cultura. Entretanto, como já apontaram Descola, Viveiros de Castro e Lima aqui citados, essa dicotomia não é extensiva a todos os contextos sócio-culturais e quando transportada, especialmente às sociedades ameríndias, acaba por dificultar (se não impossibilitar) a apreensão das concepções nativas, inclusive dos sistemas de classificação.

Entretanto, apesar das lacunas e críticas que podemos notar a partir do ponto forte de cada um desses modelos em referência ao outro, pretendo demonstrar que a aproximação de ambos pode ser mais proveitosa do que elencar seus pontos de cisão.

Pretendo, assim, ter evidenciado, como as análises empreendidas pelos modelos do perspectivismo e do animismo e, por uma antropologia cognitiva (aquela

discutida no início desse capitulo)⁴⁶, podem se combinar de forma a somarem esforços para compreender certos aspectos do intricado pensamento ameríndio, refinando os próprios modelos e buscando relações explicativas entre esferas que, se para nós se encontram separadas, no pensamento das sociedades de tradição oral estão intimamente imbricadas, como já demonstrava Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* (1970).

⁴⁶ É preciso notar que a antropologia cognitiva aqui discutida se restringe aos autores enumerados anteriormente e não àquela com a qual Viveiros de Castro cinde (Viveiros de Castro, 2002b).

CAPÍTULO II

A ELABORAÇÃO DAS ROÇAS: A SOCIALIZAÇÃO DA FLORESTA

1. CONTEXTUALIZAÇÃO

1.1. A Ocupação Territorial e os Usos do Espaço

Tradicionalmente a ocupação do espaço pelos Wajãpi se caracteriza pela grande mobilidade territorial, que pode ser constatada na ocupação de duas ou mais aldeias por um mesmo grupo familiar, nas dinâmicas de abertura anual de novas roças e, mais eventualmente, de novas aldeias de acordo com as necessidades impostas pelo meio - diminuição de recursos, em especial da caça, e o aumento da distância entre as roças e as habitações - e/ou por fatores sociais - a morte de um adulto, o contato com brancos e dissensões entre co-residentes.

Apesar desse padrão ser mantido atualmente, durante a década de 1970, iniciou-se um processo de mudanças, advindas do contato oficial com a sociedade nacional via Funai. O que diminuiu a intensidade da circulação pelo território.

No período em questão (1970), caracterizado por uma política de desenvolvimento e integração do território nacional, ocorre a construção da rodovia Perimetral Norte que ligaria Macapá (AP) a Boa Vista (RR). Nessa empreitada, os territórios ocupados pelos Wajãpi e outros grupos indígenas foram atravessados pelas obras. É neste contexto que se dá a construção dos postos de atração da Funai e a instalação de missionários junto à algumas aldeias, levando à concentração dos Wajãpi em pontos fixos, promovendo a sedentarização dessa população.

Essa concentração e fixação ao redor de postos da Funai e de missionários tiveram como conseqüência o esgotamento dos recursos de subsistência, incluindo a caça, a pesca, a coleta, e mesmo a atividade agrícola, tornando-as insuficientes para prover as famílias, além de deixar o território originalmente ocupado, abandonado e, portanto, livre para as invasões.

É na década de 1980 que os Wajāpi dão início a um processo gradual de retomada do seu território, intensificando os padrões de dispersão e circulação, numa tentativa de por fim aos problemas e conflitos advindos da sedentarização em torno dos postos de atração, a saber: a escassez de recursos ambientais, alto índice de mortalidade por doenças contagiosas e conflitos provenientes da sobreposição geográfica de grupos inimigos.

Ao retomar as terras que ocupavam antes da chegada da Funai e da rodovia Perimetral Norte, os Wajāpi perceberam a importância da demarcação legal de seu território, na ocasião explorado por gateiros ⁴⁷ e ocupado por garimpeiros, apresentando esta demanda frente à instituição responsável - a Funai. Entretanto, devido a questões políticas envolvendo o órgão público e setores políticos do Amapá, o processo de demarcação não se efetivava. A impaciência dos Wajãpi com sua demora levou-os a reivindicar de forma veemente a demarcação de suas terras, sensibilizando setores nacionais e internacionais. Assim, por meio de um convênio entre uma organização não-governamental (Centro de Trabalho Indigenista - CTI), a Funai e a GTZ (Agência de cooperação do governo alemão), foi possível concretizar a demarcação da área indígena com ampla participação dos próprios Wajãpi neste processo (Gallois et. Al., 1999; Gallois, 1997).

Tendo demarcado uma área de 604.000 hectares, homologada em 1996, atualmente os Wajāpi passam por uma reformulação dos usos do espaço, dando continuidade a uma ocupação dispersa e a circulação territorial, ainda que de maneira menos intensa do que aquela praticada antes do processo de sedentarização. É importante mencionar que essa retomada da mobilidade dos grupos locais pela terra indígena é fomentada por programas de interveção desenvolvidos através de parcerias entre órgãos governamentais e não-governamentais, que auxiliam na dispersão através de oficinas e diagnósticos ambientais, manutenção e ampliação de rádio difusão e locomoção fluvial, capacitação, etc.⁴⁸

Esse modo de ocupação e uso do espaço, particularmente ligados ao processo anual de aberturas de roças, fez e faz da região ocupada uma enorme área de bricolagem de florestas primárias, matas secundárias e áreas de capoeira recentes. Trata-se de um ambiente manejado da longa duração à atualidade. Ao realizar um balaço acerca do manejo ambiental e do aumento da biodiversidade na Amazônia, provocados pela intervenção de sociedades indígenas, Balée chama atenção para esse fator antropogênico na formação da paisagem amazônica e de suas florestas, afirmando que: "Está claro que a agricultura indígena mudou a face da Amazônia. Ao mesmo tempo, é importante ter em mente que florestas altas ainda perduram em muitas áreas indígenas, coexistindo com florestas de capoeira" (1993: 390). O autor conclui que algumas sucessões secundárias, que só são reconhecidas como tais devido à presença de algumas espécies arbóreas indicadoras da atividade humana, passam

⁴⁷ Caçadores que alimentam o comércio ilegal de peles de animais silvestres.

⁴⁸ O título de um dos projetos gerido pelo Apina (uma das associações dos Wajãpi do Amapari) explicita seus objetivos: "Apoio ao movimento de descentralização das aldeias Wajãpi".

como matas primárias inclusive em técnicas de reconhecimento como o sensoriamento remoto, nas palavras do autor:

"Capoeiras muitos velhas são o oposto lógico do desflorestamento - elas são porções de vegetação reflorestada, mesmo que as espécies dominantes sejam diferentes das florestas originais e mesmo que as espécies nestas capoeiras não tenham sempre sido realmente plantadas. Elas são o resultado de práticas agroflorestais indígenas, intencionais ou não" (op. cit. : 391).

Segundo P. Grenand (1979), no caso dos Wajāpi da Guiana Francesa, tal resultado seria intencional e não casual, pois o grupo visa a regeneração da floresta primária uma vez que a compreendem como uma garantia do potencial de caça e como reserva de produtos vegetais importantes. Para o autor eles alcançam seu objetivo, já que a sucessão secundária que se estabelece em 40 anos é estruturalmente muito parecida com a floresta primária.

Nesse caso, podemos dizer que os próprios Wajāpi do Amapari reconhecem a atuação de suas práticas agrícolas no meio. Sua intervenção e alteração da paisagem, diretamente ligadas às formas de ocupação e usos do espaço, foram elementos chave no processo de demarcação de suas terras (Casagrande, 1994). Foi, não só, através da memória de ocupação dos antigos (tamõkõ) que eles reconheceram as áreas tradicionalmente habitadas, mas também e principalmente através de vestígios e inscrições deixadas no espaço, tais como: cemitérios, áreas de capoeira e a presença de espécies arbóreas indicadoras da ação de seus ancestrais sobre o meio. Por isso Casagrande, que realizou uma pesquisa sobre a representação do universo vegetal entre os Wajãpi na época da demarcação, afirma:

"[...] a história geográfica, [está] inscrita não só no ambiente como nas árvores em si" (1994 : 31).

Ao percorrerem o território com a finalidade de reconhecer os lugares ocupados tradicionalmente (processo de identificação e delimitação da terra indígena), as antigas roças que se transformaram em capoeiras (com algumas espécies de árvores frutíferas e variedades de pupunha) foram fundamentais para o reconhecimento dos limites a serem demarcados, confirmando, assim, o papel de veículo de uma memória coletiva atribuído a certas espécies cultivadas.

Assim, as espécies cultivadas desempenharam um importante papel no processo de demarcação da terra indígena e continuam a desempenhá-lo na vigilância

de seus limites, uma vez que os limites secos são marcados por plantações de pupunha e cupuaçu que exigem investimento e manutenção constantes.

1.2. As Roças Wajãpi

À primeira vista, uma roça wajāpi é impactante, especialmente para quem está acostumado à imagem das plantações do sudeste brasileiro caracterizadas por extensas regiões de monocultivo, ou mesmo, para aqueles que conhecem as organizadas roças familiares de subsistência do interior do Brasil. Em um primeiro olhar, a roça wajāpi é um emaranhado de mandiocas, batatas, milhos, bananas, espinhos, imbaúbas, etc. No caso de roças com mais de dois anos, é difícil, inclusive, de defini-las espacialmente: seus limites e as espécies ali plantadas. Tudo se confunde em meio às imbaúbas e ao mato invasor rodeado pela floresta, formando um mar verde e praticamente indistinto aos olhos pouco treinados.

O trabalho envolvendo a roça é praticamente diário, seja nas etapas de sua abertura - brocagem, derrubada, queima e plantação⁴⁹ -, seja no cotidiano da colheita de seus diversos produtos para a confecção dos alimentos.

Uma roça nova é aberta a cada ano, assim, cada família possui pelo menos quatro roças em estágios diferentes de desenvolvimento: uma roça recém plantada e, por tanto, ainda não produtiva (koo pyau e koo kyry), e duas roças produtivas uma de dois e outra de três anos (koo mynerã e koo tüpy), e claro algumas áreas de capoeiras (kookwerã) - antigas roças - que são visitadas por serem reservatórios de determinadas caças e frutas.

As atividades relacionadas à roça são realizadas pelos grupos familiares, ou seja, por um casal (às vezes poligínico) e seus filho(a)s solteiros, ou com matrimônio recente. As tarefas são pautadas na divisão sexual do trabalho, sendo que, a abertura da clareira é uma atividade predominantemente masculina, enquanto o plantio e a colheita (exceto do milho e do tabaco), a manutenção da roça, e a confecção dos alimentos são trabalhos marcadamente femininos.

As roças são abertas por cada família, dessa maneira, correspondendo, em geral, uma roça a uma mulher casada responsável por geri-la. Entretanto, ao longo do campo pude ver situações em que uma roça foi aberta por mais de um grupo familiar, sendo cultivada e mantida por um grupo de esposas:

⁴⁹ As técnicas agrícolas praticadas pelos Wajāpi seguem os padrões tradicionais de plantio da região amazônica, conhecidas pelo termo agricultura de coivara. Para maiores detalhes sobre agricultura de coivara e questões adaptativas dessa técnica ver: Moran, 1990.

No Mariry - uma aldeia de longa ocupação -, as roças se encontram cada vez mais distantes das habitações, tornando o trabalho de colheita especialmente árduo, já que os produtos são carregados por longas distâncias. Um dos outros problemas enfatizados pelos habitantes, é a inexistência de *koo'y* (local adequado para fazer roça) nos arredores e proximidades das habitações.

As roças "coletivas" do Mariry parecem se apresentar como uma alternativa frente às dificuldades ocasionadas pela longa ocupação do local. Entretanto, apesar dessa aparente mudança nos padrões tradicionais de ocupação territorial, o princípio de autonomia dos grupos familiares persiste uma vez que, cada marido derruba uma porção da mata e cada esposa faz sua plantação em um determinado espaço dentro dessa grande clareira. Opera-se assim como se fossem pequenas roças contíguas, é o mesmo princípio operando frente a uma situação adversa promovida pelas circunstâncias - a sedentarização em torno do posto de saúde e da escola estadual.

As roças são abertas em áreas de mata primária e/ou mata secundária, ou seja, nos locais que já foram roça em algum tempo. Essa informação - abertura de novas roças em capoeiras - vai de encontro ao que alguns autores apontaram sobre o assunto, enfatizando a preferência quase exclusiva por matas primárias (Gallois, 1988 para os Wajāpi do Amapari; Grenand, 1979 para os Wajāpi do Camopi; Descola, 1996 para os Achuar). Instigada desde o inicio da pesquisa por questões propriamente botânicas, cheguei ao campo com uma dúvida: como eles poderiam ter uma gama varietal tão extensa de mandiocas, uma vez que a reprodução das variedades era feita por estacas, o que constitui a mais rústica forma de clonagem? Qual era o tratamento dado às sementes, uma vez que elas carregam em si o material genético potencialmente novo, recombinado graças à reprodução sexuada? Essas perguntas formuladas de modo indireto e menos técnico foram prontamente respondidas: não se faz, nem se fazia, nada com as sementes de mandioca. Elas apenas caem no solo da roça e lá permanecem. Quando se queima uma antiga capoeira, após as primeiras chuvas as sementes germinam dando origem a novas plantas. Assim, essas mandiocas incorporam a variabilidade genética produzida na formação sexuada das sementes e, quando possuem características interessantes (tais como tubérculos grandes) elas são clonadas e inseridas no repertorio agrícola, tratando-se, pois, de um processo de seleção e produção de novas variedades, ou seja, de domesticação.

Desse modo, por caminhos tortos, foi-me afirmado categoricamente, por diversos informantes, que, desde os tempos de seus ancestrais, roças eram abertas em locais de mata secundária: *kookwerã*. Nesse processo diversas plantas cultivadas nascem sozinhas, dentre as quais a mais significativa é a mandioca, nesse caso denominada de: *mani'o potyry (mani'o = mandioca; potyry = flor)*, marcando, pois, sua origem por reprodução sexuada via flor e semente, o que garante a recombinação genética e a inserção de novas variedades no plantel.

Entretanto, é preciso qualificar essa informação do ponto de vista das fases da sucessão secundária, ou seja, do tempo da capoeira. Durante o campo não foram notadas nenhuma marcação e/ou distinção lingüística quanto à variação de idades ou estágios da capoeira, utilizando-se uma única palavra para nomear esse espaço - kookwerã. Logo após o esgotamento da colheita de mandioca e o abandono da roça, esse local já passa a ser designado como kookwerã, mas ele não deverá ser derrubado para a implementação de uma nova roça nos próximos anos. O uso da kookwerã como um espaço para o cultivo agrícola será após vários anos, quando já apresenta uma sucessão suficiente para se embaralhar com a floresta primária circundante⁵⁰.

A única qualificação enunciada desse espaço (*kookwerã*) é em ralação ao dono da capoeira. A memória de quem abriu roça em um dado local - que muitas vezes se confunde com a floresta circundante - deve ir até umas cinco gerações, tempo estimado para a memória das relações de parentesco, o que talvez possa indicar o tempo de uso aproximado desse espaço.

É curioso notar que a *kookwerã* é constantemente referida pelo nome do homem que abriu a clareira (*Matatapi kookwerã*, por exemplo), enquanto uma roça propriamente (*koo*) é referida como posse da mulher que a cultiva, sendo constantemente enunciada através de um nome feminino (*Kasawa koo*). Essa distinção entre homens e mulheres no momento de qualificação desses espaços provavelmente está relacionada à divisão sexual do trabalho: os homens constroem o espaço propriamente (derrubando e queimando o local que será uma roça), enquanto as mulheres fazem desse espaço uma roça (plantando, cuidando e colhendo). Rosalen (2005) faz uma sugestão interessante do porque as roças são designadas pelo nome da mulher que a elabora: as roças como os demais espaços usados por um grupo de

⁵⁰ Atualmente, parece que algumas roças são feitas em capoeiras recentes na região das antigas ocupações, como na aldeia Mariry e nos arredores do Aramirã, por problemas advindos do uso intensivo do meio devido ao processo de sedentarização.

substância (como os caminhos de caça, as trilhas para o igarapé, etc.) são impregnados por marcas pessoais que carregam em si parte do princípio vital da pessoa (- \acute{a}):

"Sugiro que as roças, assim como os caminhos, são forjados pelos grupos de substância (desde a escolha do local - pensamento - até a elaboração propriamente dita, que envolve os fluídos corporais) e estão impregnadas por suas potencialidades. Não por acaso as roças são designadas pelo nome das esposas, àquelas que fisicamente e simbolicamente são responsáveis por alimentar e reproduzir o grupo de substância" (Rosalen, 2005:61).

Nesse sentido, a *kookwerã* também manteria em si as potencialidades de quem derrubou e descaracterizou o domínio da floresta, justamente nesse momento de liminariedade em que o espaço domesticado e essencialmente feminino volta gradualmente a ser invadido pela mata circundante e, tornar-se um domínio essencialmente masculino, na medida em que será um importante reservatório de caça - atividade exclusiva do homem.

Uma outra qualificação possível da *kookwerã* é quanto aos estágios de sucessão. Entretanto, nesse caso, ao contrário da qualificação por posse, não há uma expressão lingüística, ou seja, uma categorização dos estágios de desenvolvimento da capoeira. Apesar de não ser lingüisticamente marcada, essa qualificação é detalhada e descrita pelos Wajãpi, sendo parte constituinte do saber acerca da *kookwerã*, como se pode observar nas explicações de Puku:

"Primeiro fica coberta de ijõ [plantas espinhosas], dai de ama'y [imbaúba]. Depois de ãga [ingá]."

A sucessão é gradual. No início quando a floresta começa a invadir o espaço de uma roça, plantas domesticadas e espécies oportunistas (como imbaúbas e plantas herbáceas) se emaranham e convivem em um mesmo local, como explica o jovem Apamu:

"Kookwerã nova tem ama'y [imbaúba], jai [gramíneas], ijõ [plantas pinhosas], ypo [lianas], tem pako [banana], nãnã [abacaxi], kurawa [sisal], mão [mamão]..."

Em seguida outras espécies começam brotar:

Até que com o passar do tempo a *kookwerã* se torne em sua composição igual à floresta envolvente:

Apamu: "Kookwerã muito antiga não parece mais como kookwerã. Tem angelim, peki'a [pequi], kumaka [sumaúma]... não tem mais pako [banana]..."

Um outro elemento que poderia ser utilizado para refletir acerca do tempo de utilização da *kookwerã*, é relativo ao tempo estimado que determinadas sementes podem ficar armazenadas nos solos sem perderem sua capacidade de fertilização. Algumas pesquisas recentes apontam oito anos para a capacidade de hibernação das sementes de mandioca⁵¹. Entretanto, talvez a contribuição possa ser em sentido inverso, uma vez que pelas descrições dos Wajãpi, em uma antiga ocupação (com mais de oito anos) quando derrubada e queimada para fazer uma nova roça pode ocorrer tal fenômeno - a germinação espontânea de mandioca.

Assim, voltando à temática das plantas cultivadas como veículo da memória coletiva de uma ocupação territorial, é importante apontar que o aparecimento de mandiocas nascidas de sementes nas clareiras recém queimadas é, para os Wajãpi, uma indicação de que aquele local foi roça de seus antepassados em algum tempo, mesmo que isso não esteja mais retido nas historias de ocupação transmitidas oralmente, ou que não se tenha registrado na memória a identidade do dono da capoeira. Segundo alguns informantes, determinados locais, sem qualquer indício na paisagem ou na memória social de sua ocupação, serão reconhecidos como antigas roças caso apareçam *mani'o potyry* por ocasião do manejo atual.

Desse modo, podemos observar que os Wajāpi, assim como outras populações regionais, têm um fino manejo dos ambientes orientado pela atividade agrícola e pelos conhecimentos a ela associados, extrapolando, pois, questões referentes unicamente ao manejo ecológico e às técnicas nele empregadas, atingindo antes aspectos da memória coletiva, da identidade social do grupo, de formas de enunciação dos saberes e de conhecimentos refinados sobre o cultivo e reprodução das espécies vegetais.

⁵¹ Informação pessoal do agrônomo Nagib Nassar.

2. Os Aspectos Cosmológicos

2.1. A Socialização da Floresta

A abertura das roças, como já mencionado, é uma atividade anual que mantém uma relação intrínseca com o calendário nativo. Os trabalhos de elaboração de uma nova roça ocorrem dentro do segundo período do ano: no *kwara'y*, época de diminuição das chuvas e aumento da temperatura, que tem o seu início marcado pelo canto das cigarras, denominadas *kwara'y jarã* - as donas do verão.

O primeiro passo é a escolha de um local apropriado para a abertura da roça, em geral feita nas andanças masculinas pelo território durante as caçadas. O local em questão é denominado *koo'y* (palavra composta pelo radical *koo* - roça - mais o sufixo -'y que indica espaço). O *koo'y* recebe algumas atribuições ideais, o que torna essa uma categoria referente a um espaço qualificado, devendo possuir as seguintes características:

Deve ser plano, não ter saúvas e pedras no solo e, no caso de se tratar de um local distante das atuais habitações, deve ainda ter um igarapé por perto, palmeiras utilizadas para cobrir as casas e ter uma área de caça farta, uma vez que, quando a roça fica muito distante da aldeia habitada, ocorre à mudança para dentro da nova roça, o que exige essas outras atribuições para a construção da aldeia.

Desse modo, a abertura das roças e a fundação de uma nova aldeia estão intimamente ligadas, a aldeia nasce dentro da roça - um espaço previamente domesticado e socializado. Portanto, a atividade agrícola fundamenta não somente a subsistência do grupo, mas também ocupa um papel central na dinâmica de deslocamento pelo território e na domesticação dos espaços que não estão sobre a égide do domínio humano. Como afirma P. Grenand: a agricultura "é a tomada de um espaço da floresta por uma criação inteiramente humana" (1980: 57).

Partindo dessa premissa, irei apresentar alguns aspectos da cosmografia e cosmogênese Wajãpi, minuciosamente abordada por Gallois (1988), para refletir sobre a posição da roça em um sistema mais amplo de espaços e domínios e, sobre as elucubrações que estão por traz dessa dinâmica de manejo envolvendo a abertura de roças e a fundação de novas aldeias.

Segundo Gallois (op. cit.) os Wajāpi concebem o cosmos como uma série de discos paralelos. O disco central é a plataforma terrestre que a humanidade atual habita. Os discos acima da plataforma terrestre compõem a abóbada celeste, morada dos mortos e do herói mítico - *janejarã*. Os discos abaixo compõem o mundo subterrâneo, domínio das minhocas (*evo'i*) e de monstros (*typyko'e* e *jupara*).

A separação e constituição da humanidade na sua atual morada, a plataforma terrestre, acontece por meio de duas rupturas: uma no eixo vertical com a separação "entre vivos e mortos, que se manifesta na separação das plataformas terrestre e celeste" (Gallois, 1988: 72); outra no eixo horizontal com a diferenciação das espécies que habitam o disco central.

Tendo em vista que a roça⁵² e as espécies domesticadas compõem os domínios da plataforma terrestre, irei me deter na caracterização e nos processos desse eixo horizontal, sendo o principal deles a diferenciação entre as espécies e seus domínios.

O processo de especiação, que diferencia homens e animais, tem em sua gênese a indistinção das espécies que, no tempo das origens, compartilhavam de uma mesma humanidade e, com ela, todos os seus atributos: capacidade de comunicação por uma língua comum e compartilhada; a realização das mesmas atividades; aparência (corpos) semelhante; e, o uso dos mesmos adornos. Nas palavras de Gallois "todos os habitantes da terra reproduziam um único modo de ser" (1988: 73). Trata-se, pois da constante cosmológica destacada pelos modelos do perspectivismo (Viveiros de Castro, 2002) e do anismo (Descola, 1996a).

Como seres indistintos, que compartilhavam uma mesma humanidade, todos "(...) partilhavam os mesmos domínios, num espaço ainda indiferenciado, cortado por único rio; naquela época, ainda não havia floresta como a que conhecemos hoje: todas as árvores eram baixas e pouco diferenciadas" (Gallois, 1988: 73).

É, justamente, essa proximidade excessiva entre os habitantes, marcada por uma serie de abusos⁵⁴, que faz com que se processe a ruptura. Com ela, iniciam-se a

⁵³ Esses dados corroboram com as questões teóricas e com os modelos do perspectivimo e do animismo elaborados por Viveiros de Castro (2002a) e Descola (1996a), construídos a partir de etnografias das cosmologias de populações Ameríndias como a de Gallois aqui citada.

74

⁵² É importante fazer uma ressalva que todos aqueles que compartilham da condição humana possuem suas roças, uma vez que esse não é um atributo dos humanos, mas sim da condição humana, como se verá ao final do capítulo III. Nesse sentido, alguns seres que habitam o mundo subterrâneo possuem roças características desse patamar (velha, esgotada, etc.). Entretanto, o que interessa nesse momento é caracterizar os humanos propriamente, que no caso habitam a plataforma terrestre.

⁵⁴ Abuso das mortes nos conflitos entre homens e animais, e abuso de consumo alimentar entre homens (Gallois, 1988: 74).

diferenciação das espécies e, conseqüentemente, o distanciamento entre elas (especialmente representada pelo fim da comunicação generalizada, ou melhor, pela aquisição de línguas distintas, e pala criação de domínios específicos).

O momento da especiação é, assim, marcado pela diferenciação dos espaços que configuram os domínios de cada um dos seres da esfera terrestre. É nesse contexto que a floresta é criada por *janejarã* como morada das espécies selvagens (animal e vegetal) e, conseqüentemente como um domínio adverso ao homem, no qual se encontram seus inimigos e afins: as grandes árvores como o angelim e a sumaúma, os animais, e os espíritos *ajã*. Os homens necessitam, portanto, construir e reafirmar seu domínio constantemente por meio da elaboração das roças e da fundação das aldeias, através da tomada de um pedaço da floresta que é descaracterizado pela atividade agrícola. Cabe lembrar que o tempo da indistinção entre os seres e seus domínios, era caracterizado como um paraíso na terra, onde os homens não necessitavam trabalhar uma vez que o machado derrubava a roça sozinho, as espécies se plantavam, a comida se autopreparava, o *kasiri* (bebida fermentada de mandioca) fermentava por si só, as casas se construíam, etc. São as escolhas e o comportamento⁵⁵ dos primeiros homens (*taivigwerã*) que fazem com que a humanidade tenha que forjar seu domínio e prover sua existência.

Desse modo, a agricultura pode ser entendida como uma constante criação e manutenção das condições necessárias para sobrevivência humana, seja do ponto de vista biológico de prover energia para a perpetuação do grupo, seja do ponto de vista cosmológico da elaboração do domínio humano, no qual se busca minimizar os efeitos das relações de predação estabelecidas com outros seres que habitam a floresta e seus nichos.

Nesse processo de diferenciação dos seres que habitam a plataforma terrestre, caberia introduzir a presença das espécies botânicas, pouco esboçadas pelas teorias etnológicas, mas não pelas cosmologias indígenas ao que parece. No caso Wajãpi, merecem destaque duas classes distintas de vegetais: aqueles que são plantados (temitãgwerã), e algumas árvores (yvyra) que compõem a floresta (ka'a) e que são elementos recorrentes nas narrativas míticas e nos interditos da vida social.

⁵⁵ Tais como: terem quebrado a flauta de *janejarã*, quando este vivia junto aos homens; escolherem trabalhar ao invés dos utensílios realizarem as atividades de forma autônoma; não acreditarem na proposta de imortalidade oferecida por *janejarã*, negando o banho de água fervente; etc.

No caso das espécies plantadas (temitagwera) sua origem mítica, nos tempos de janejara, é atribuída a uma mulher (sogra) que é queimada após enganar seu genro, dando-lhe pus de suas feridas para beber dizendo ser kasiri. Ao descobrir o verdadeiro conteúdo das cuias de kasiri, o rapaz queima a velha na roça e de seu corpo saem às espécies ainda hoje plantadas nas roças e pátios wajapi. Desse modo, assim como os animais, as espécies cultivadas têm uma origem humana, entrando, portanto, no jogo do perspectivismo.

Quanto às espécies arbóreas da floresta, algumas delas ocupam um lugar central nas narrativas míticas sobre a condição da humanidade atual. No momento de diferenciação dos pássaros, cada qual com sua plumagem e cantos, *janejarã* "(...) lhes destinou um habitat específico, representado pela primeira grande árvore surgida naquela ocasião, a sumaumeira *kumaka*" (Gallois, 1988: 73). É nesse contexto que *janejarã* cria algumas árvores como domínios de certas espécies - em geral pássaros e macacos - ao mesmo tempo em que representaram a criação de um ambiente diferenciado, do qual o homem não fazia parte - a floresta. Lembra-se também, que as árvores imponentes pelo seu tamanho (a sumaúma, o angelim, etc.), são o suporte dos donos (*-jarã*) de determinadas espécies animais (Casagrande, 1997).

Assim, as espécies vegetais merecem atenção não só por sua humanidade compartilhada com homens e animais nos tempos de origem, e por serem um rico material para os mitos, mas também por serem a morada de certos seres da plataforma terrestre, caracterizando, por oposição, a floresta como um espaço adverso ao homem. Como afirma Gallois: "Nessa terra, os homens, decididamente, 'não estão em casa' (...) os homens eram destinados a viver no céu, ao lado de seu dono, *janejarã*; [são] como intrusos no domínio terrestre" (1988: 82), fadados a forjar constantemente seu domínio por meio da atividade agrícola. Como explicou Aikyry em uma conversa:

Aikyry: "Quando agente derruba a mata para fazer a roça, ka'ajarã [dono da floresta] vai embora."

Joana: "E koojarã [dono da roça], tem?"

Aikyry: "Tem... é nós mesmos. Wajāpi é koojarā!"

É importante ressaltar que a plataforma terrestre não é composta apenas pelos espaços da floresta (domínio do *ka'ajarã*, dos animais, das árvores e espíritos - *ajã*) e da roça/aldeia (domínio dos homens), mas também por outros nichos como: a água

(yy), a morada da sucuri (moju), dona desse espaço e dos seres a ele relacionados; as serras (yvytyry), domínio da onça (jawarã); e a borda da terra (yvypopy), morada do monstro mítico (mõpera.), das borboletas (panã) e queixadas (tajau); compondo, assim, uma paisagem terrestre com diversos espaços dominados por determinados seres que estabelecem, na maioria das vezes, relações de tensão com o homem.

Espero assim, por meio dessa especificação e caracterização dos espaços que compõem o patamar terrestre e seus respectivos donos, ter reforçado a concepção nativa da agricultura como uma atividade socializadora e criadora de um domínio humano, dentro de um mundo que lhe é adverso desde que os primeiros homens fizeram suas escolhas e insistiram em comportamentos abusivos e anti-sociais.

2.2. As Primeiras Comparações

Para ressaltar esses aspectos da compreensão nativa da atividade agrícola e da elaboração das roças e aldeias, irei recuperar aqui alguns estudos de casos que fogem ao recorte etnográfico Tupi e Guianense, de modo a iniciar uma análise comparativa.

Os Achuar⁵⁶, pesquisados por Descola (1996a), guardam algumas semelhanças e diferenças com relação ao caso Wajãpi. As semelhanças encontram-se no plano pragmático de elaboração da roça pelo método de coivara e no plano simbólico da cosmogênese: ambos compartilham da constante cosmológica da indistinção entre espécies e domínios nos tempos de origem. Assim, a oposição entre selva e roça/aldeia encontra seu fundamento na necessidade do homem forjar seu domínio (a roça e a aldeia) em um espaço atualmente adverso (a floresta). Nas palavras de Descola:

"Cada huerto nuevo es pues, el resultado de una predación ejercida sobre la selva; es una marcación hecha por el hombre sobre la naturaleza que lo rodea (...) es decir, la reapropiación de um lugar antiguamente socializado" (1996a:195).

Entretanto, se essa visão aproxima esses dois grupos, as práticas orientadas por essa compreensão do mundo, os distancia. A roça achuar busca reproduzir o modelo da selva: as bananeiras e mamoeiros são plantados nos arredores da clareira, representando o nível trófico da floresta mais alto (o dossel), o nível médio é representado pelas mandiocas, laranjeiras e milhos, e o nível inferior é representado pelas plantas rasteiras (batatas, cabaças e abóboras) (Descola, 1996a: 238). Além disso, a roça achuar é permeada por uma série de ritos mágicos (uso de amuletos,

⁵⁶ Grupo Jivaro que habita a Amazônia, na fronteira entre Peru e Equador.

observação de interditos e pronuncia de cantos) desde sua abertura até a manutenção de seus cultivos. Esses recursos mágicos e rituais visam neutralizar perigos em que os trabalhos agrícolas estão envoltos. Perigos que são dados pela origem humana das plantas cultivadas, que possuem uma vida autônoma, uma comunicação própria e uma vida social tal qual a dos Achuar; e pela presença da dona das espécies cultivadas (nunkui)⁵⁷, que zela pelo bem estar de suas criaturas.

Nunkui é o herói civilizador que da às mulheres não só as plantas cultivadas e os ensinamentos a elas relacionados, mas todas as habilidades marcadamente femininas como a cerâmica e a culinária, o que estabelece uma relação de identificação entre as mulheres achuar e Nunkui - sempre presente na roça, local por excelência de suas criaturas. Nesse contexto, as espécies cultivadas são tidas como filhas de Nunkui, a relação que se estabelece entre as mulheres e seus cultivares, é, portanto, de consangüinidade. Entretanto, apesar da roça ser um domínio marcado pelas relações de consangüinidade, ela não está livre dos perigos e, assim como a selva, a roça é ameaçadora, sendo necessária uma série de competências e cuidados ao longo dos trabalhos agrícolas especialmente marcados por ritos e encantações mágicas.

Mudando de contexto etnográfico, passemos para o caso dos Enawene-Nawe⁵⁸ descrito por Santos (2001). Esse grupo de língua Aruak⁵⁹, também atribui uma origem humana, em um tempo mítico, ás espécies vegetais cultivadas. Nesse caso, a origem da mandioca é atribuída a uma menina, Atolo, que é enterrada pela mãe. De seu corpo nascem as mandiocas que se espalham pelo solo. As outras mulheres ao verem a mãe de Atolo provida de muitos tubérculos, resolvem enterrar suas filhas que dão origem ao cará, à batata doce, ao inhame, etc.

Nesse caso, assim como nos Achuar, a roça de mandioca é o terreno da consangüinidade marcado pela relação mãe e filhas. Entretanto, a roça continua sendo um local com perigos, que são contornados através da observância de tabus alimentares, comportamentais e ritos agrícolas.

⁵⁷ A origem mítica das espécies cultivadas está ligada ao herói criador *Nunkui*, que dá a luz ás espécies vegetais cultivadas pelos Achuar.
⁵⁸ Povo de língua Aruak, habitantes do noroeste do estado de Mato Grosso.

⁵⁹ Os Enawene-Nawe têm alguns tipos de roça diferentes: uma de mandioca, feita em locais com solos arenosos e mais pobres, próximos ás aldeias; uma de milho, feita em solos ricos em nutrientes e extremamente férteis, que se localizam distantes das habitações; e as roças coletivas, feitas com a finalidade de abastecer as festas rituais. Essas roças estão associadas a complexos processos de divisão sexual e grupal de trabalho, além de prescrições rituais específicas. Para maiores detalhes ver Santos, 1995 e 2001.

Assim, esse mito de origem das espécies cultivadas orienta algumas práticas agrícolas dos Enawene-Nawe, entre elas o plantio da maniva em motes de terra fofos (matumbos), que teria sido um dos requisitos de Atolo ao pedir que sua mãe a enterrasse. Há, ainda, alguns ritos de plantio que são observados e executados segundo os enunciados míticos: na época do plantio os homens depositam sobre as manivas recém enterradas pedaços de peixe defumados, para alimentar a menina Atolo, como ela havia pedido a seu pai; quantidades de bebida a base de milho e mandioca, também são vertidos sobre os montes de terra com as manivas plantadas há pouco; todo o processo de plantio é, ainda, acompanhado por cantos e flautas, que são fundamentais para o sucesso da plantação. Na época da colheita, atividade a retirada dos tubérculos é feita cavando-se eminentemente feminina, cuidadosamente ao redor do pé de mandioca para extrair as raízes grossas, e não puxando os pés como se faz comumente, pois isso machucaria a menina Atolo.

Vemos assim, que, apesar dessas aproximações no plano cosmológico entre os Wajãpi, os Achuar e os Enawene-Nawe (grupos distantes no espaço e no recorte etnográfico), atribuindo uma origem humana ás plantas cultivadas e caracterizando os tempos de origem pela indistinção entre seres que habitam o cosmos, uma discrepância se evidencia: a rede de práticas orientadas por esses postulados ontológicos. No caso Wajãpi não há ritualização das atividades agrícolas. Isso provavelmente está intimamente relacionado às questões Tupi, relativas a pouca ou nula ritualização das atividades relacionadas à comunicação com essas outras esferas do cosmos e seus habitantes, tal como na atividade xamânica.

Gallois (1988) ao abordar o xamanismo wajāpi, o caracteriza como uma atividade pouco marcada por rituais. Nas sessões xamânicas de cura observa-se "ausência total de teatralidade e aliás, de qualquer barulho: tudo se passa a meia-voz, lentamente e o mais discretamente possível" (Gallois, 1980 :331). Isso porque, evita-se chamar a atenção dos seres e seus donos, que estabelecem muitas vezes relações de predação com o homem. Nesse contexto, onde se destaca o poder de ação da palavra, a pronuncia é sempre discreta e velada ⁶⁰ visando minimizar as ações predatórias empreendidas pelos seres que habitam o cosmos e são dotados de agência e intencionalidade.

_

⁶⁰ Um exemplo desse controle da palavra, visando minimizar as ações de predação e o poder da palavra falada, é o modo como os Wajãpi se referem a atividade de caça - *kaa rupi*, que significa literalmente "ir no caminho da floresta". Assim, não se pronuncia uma palavra que designa a caçada diretamente, pois os animais poderiam ouvir e fugir, ou mesmo, se preparar para o embate ou para a vingança.

No caso Wajāpi além da discrição nos comportamentos e falas, recorre-se ainda, a observação de certos tabus alimentares e comportamentais de modo a evitar a predação pelos seres e seus donos. No caso da atividade agrícola, por exemplo, uma mulher com um filho recém nascido não deve arrancar mandioca, pois seu dono (mani'o jarã) pode atacar tanto a mãe quanto o bebê. Outro recurso utilizado para evitar o ataque dos donos das plantas cultivadas é o uso de urucum nas faces durante os trabalhos na roça. Assim além destes, há alguns outros interditos que visam regular as relações com os diferentes domínios do cosmos, mais adiante abordarei de forma detida os comportamentos relacionados ás plantas cultivadas e seus donos⁶¹.

Assim, o que se pretende evidenciar é que, se a idéia do perspectivismo se aplica nesses diferentes contextos etnográficos, os desenvolvimentos dessa ontologia ameríndia nas práticas cotidianas são diversos.

3. INTRODUÇÃO ÀS TAXONOMIAS NATIVAS

3.1. O Sistema de Classificação dos Espaços Construídos - A Roça

Tendo em vista que o eixo central dessa pesquisa se apóia na análise de categorias e sistemas de classificação nativos, não poderia me furtar a tratar do sistema classificatório das roças, ou seja, dos modos cognitivos de organizar esses espaços construídos e elaborados pelos Wajãpi.

O sistema de classificação das roças (koo) está apoiado em um princípio temporal de elaboração desse espaço - suas etapas de construção e desenvolvimento.

Escolho, assim, como ponto de partida a já mencionada categoria - *koo`y*. Entretanto, como veremos, poderia escolher qualquer outra como categoria inicial, uma vez que se parece tratar de um sistema classificatório circular, como pretendo demonstrar.

O koo'y, como já explicitado, é o local que possui alguns atributos necessários e ideais para a elaboração dos cultivos, sendo, portanto, um espaço potencial para a realização da roça e posteriormente da aldeia. Assim, esse local deve satisfazer as condições já listadas (ser plano, ausência de formigas cortadeiras, igarapé próximo, recursos de caça fartos, presença das palhas usadas para a cobertura das casas e os tipos de solo que são agriculturáveis: y si para "areia", e yvy pijõ para "terra preta"). Entretanto, dada as mudanças advindas do contato com a sociedade nacional, em

_

⁶¹ Essa questão dos donos das espécies naturais, e das relações travadas entre eles e os Wajãpi são abordas de forma mais detida no capítulo III que se segue.

especial a desintensificação da mobilidade territorial por conta da fixação e sedentarização de algumas aldeias no entorno de postos de saúde e escolas, alguns desses requisitos têm sido tratados de modo displicente, entre eles o fator relevo. Hoje, ao percorrer o trecho da Perimetral Norte interno à Terra Indígena, podemos observar roças em regiões com intensos declives.

Os koo'y são reconhecidos e mapeados durante as andanças pelo território motivadas pelas empresas de caça e coleta, ou ao percorrerem as rotas das aldeias. Depois de escolhido o local para a abertura de uma nova roça, dentre os espaços potenciais que satisfazem as condições necessárias, o local passa a ser designado pelo termo koorãpe (koo- = roça, -rã = partícula que indica tempo futuro, -pe = sufixo que indica lugar, espaço). Assim, koorãpe indica o local que virá a ser uma roça, ou seja, que já passou pelo processo de escolha.

Em seguida, determinado o local da futura roça, iniciam-se os processos de brocagem - corte das pequenas árvores e arbustos com uso do facão - e a derrubada das grandes árvores. A clareira resultante dessas duas atividades é denominado de *koo jitykwerã* (*koo* = roça, *j*- = ajuste fonético, *-ity* = derrubar a mata, *-kwerã* = tempo pretérito), ou seja, trata-se do local que já foi derrubado.

O passo seguinte é a queima dessa clareira, após um certo período de descanso suficiente para a secagem das madeiras a serem consumidas pelo fogo. Essa clareira queimada é denominada de *koo kaiwerã* (*koo* = roça, *kai* = queimado, -*werã* = sufixo de tempo pretérito). O *koo kaiwerã*, refere-se, assim, ao espaço que já foi queimado. Cabe ressaltar que este é um importante marcador do calendário nativo, a época de queimada das roças - *koo kai'arâ* - no auge do verão - *kwara'y*.

Todos os trabalhos das etapas até aqui especificadas (escolha do lugar, brocagem, derrubada das grandes árvores e queima) são feitos majoritariamente pelos homens, entretanto, as mulheres às vezes acompanham os maridos, auxiliando-os ou realizando outras atividades. No caso da etapa de brocagem e derrubada, acompanhei algumas esposas que iam junto com os maridos para tirar lenha para o fogo de cozinha. Já as etapas subseqüentes dos trabalhos na roça (plantio, manutenção e colheita) são tarefas essencialmente femininas, por vezes o marido acompanha a esposa numa ida à roça para que ela não vá sozinha, mas raramente irão auxiliar nos trabalhos de colheita e transporte dos produtos até a aldeia, exceto com relação ao milho e ao tabaco que são plantados e colhidos pelos homens.

Cabe ressaltar que P. Grenand (1979 e 1980) menciona ter presenciado homens auxiliando as esposas nas tarefas enunciadas como trabalhos femininos, e que isso se dava exclusivamente longe dos olhares reprovadores e jocosos de outros membros da aldeia, estabelecendo assim, uma diferença entre a norma enunciada e a prática no âmbito familiar dos trabalhos da roça. Também participei de um plantio no qual havia dois homens presentes, suas tarefas restringiam-se á limpar as áreas a serem plantadas (retirando e cortando pedaços de madeira queimada) e abrir covas para o plantio, de acordo com as recomendações e instruções da dona da roça. Todas essas atividades também eram realizadas pelas mulheres, juntamente com o plantio propriamente da mandioca que envolve a produção, a distribuição e o enterramento das estacas.

Após essa breve digressão, passo, agora, às próximas categorias que organizam os espaços propriamente *geridos* pelo trabalho feminino.

Após o descanso e o conseqüente esfriamento da clareira, começam os trabalhos femininos e a classificação passa a ter como eixo central as etapas de maturação dos cultivos. Inicia-se assim, o plantio de todas as espécies cultivadas na roça: as variedades de mandioca brava, de batata doce, de cana, de banana, cabaça, abóbora, etc. Esse espaço recém plantado é designado pelo termo *koo pyau (koo = roça, pyau = bem nova)*.

A etapa seguinte de desenvolvimento da roça é denominada *koo kyry*, sendo que a tradução dessa categoria poderia ser também "roça nova", uma vez que o sufixo *kyry* se refere a pouca idade da roça, de pessoas ou de coisas, carregando também um sentido estético - o belo. Entretanto, essa categoria designa um estágio específico do desenvolvimento da plantação, que nesse caso já tem por volta de um ano. Marca-se, assim, por um lado a diferença de maior desenvolvimento em relação ao estágio anterior - recém plantado (*koo pyau*) - e por outro, a imaturidade do cultivo para o consumo. É importante ressaltar que essa imaturidade do cultivo, ou seja, ainda impróprio para a colheita, tem como referência a maturação da mandioca brava, uma vez que a *koo kyry* é visitada para a colheita do milho e outros produtos como a abóbora.

Esse é um ponto fundamental que nos mostra que a partir do momento em que a roça se torna um ambiente de fato gerido pelas mulheres, o critério de classificação desse espaço passa a ser o desenvolvimento da mandioca brava, e não mais os trabalhos na roça. Inclusive, esse padrão de nomenclatura dos estágios do cultivo na roça é repetido para dar conta do desenvolvimento da plantação de mandioca brava

(temi'õ⁶²) que se organiza a partir das seguintes categorias: temi'õ pyau (conjunto de mandiocas recém plantadas), temi'õ kyry (plantação de mandioca nova, ainda imprópria para a colheita), temi'õ mynerã (conjunto de mandiocas prontas para colheita), temi'õ tüpy (conjunto de mandiocas velhas). Isso demonstra a íntima associação entre esses dois sistemas classificatórios e, mais especificamente, a centralidade da mandioca como princípio organizacional dessa taxonomia do espaço construído e gerenciado pela humanidade wajãpi. Em algumas ocasiões, percorrendo os caminhos que ligam aldeias próximas, ao passarmos por uma roça eles a apontavam e diziam: temi'õ mynerã, temi'õ pyau, etc. referindo-se à totalidade da roça, explicitando, deste modo, o papel central desempenhado pela mandioca nesse espaço.

Evidenciado o princípio gerador desse sistema de classificação, voltemos à especificação das categorias que o compõem.

Após decorridos mais um ou dois anos, a roça é designada pelo termo *koo mynerã*, cujo sufixo —*mynerã* poderia ser traduzido como "maduro". Esse sufixo também é empregado no tratamento de pessoas, ouvi muitas vezes os novos alunos da segunda turma de formação de professores wajāpi⁶³ se referirem aos professores da primeira turma como *karetajarã* (professores) *mynerã*, ou seja, referindo-se ao maior tempo de estudo em relação aos iniciantes e a uma certa completude da formação dessa primeira turma. Compreendo assim, que a categoria *koo mynerã* se refere à maturidade dos tubérculos de mandioca, prontos para serem colhidos e preparados para o consumo. De fato, a maioria das roças que visitei por ocasião da colheita de mandioca eram designadas como *koo mynerã*.

A etapa seguinte de desenvolvimento da roça é nomeada de *koo tüpy*, sendo que o sufixo *-tüpy* poderia ser traduzido como velho. Trata-se, pois, de um roça de quatro a cinco anos que ainda tem mandioca brava e é visitada em função de sua colheita. Entretanto, além da pouca quantidade, muitas vezes se despende um esforço em vão ao desenterrar tubérculos podres.

_

⁶² Temi'Õ é empregado também como termo genérico para comida de origem vegetal. Entretanto, estou me referindo aqui ao seu uso no contexto da roça, onde é utilizado para se referir exclusivamente à totalidade das plantações de mandioca espalhadas neste espaço. Temi'Õ é constantemente empregado junto com o termo –rena = local em que algo está contido, próximo à idéia de recipiente, temi'Õ rena é a outra forma de se referir ao espaço da roça. Isso comprova a centralidade da mandioca brava na alimentação e na representação que fazem do processo de nutrição. Para uma melhor compreensão da categoria temi'Õ ver capítulo III.

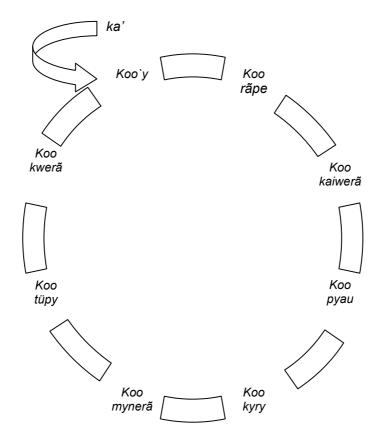
⁶³ No contexto dos cursos de formação de professores indígenas promovidos pela organização nãogovernamental lepé, ao qual tenho prestado assessorias.

Visitei algumas dessas roças na região do Mariry e do Oko ra`yry, onde são bem exploradas apesar do grande esforço e perigo advindos da colheita na *koo tüpy*, pois elas são extremamente fechadas pelo mato invasor e a sucessão secundária e, pelo fato dos pés de mandioca se localizarem espalhados e distantes. Esses aspectos tornam a atividade de colheita uma verdadeira caçada por tubérculos. Além disto, há uma grande quantidade de raízes podres que diminui a produtividade dessa colheita.

Provavelmente, a exploração até o total esgotamento dessas roças se deve aos problemas já mencionados advindos da sedentarização nas regiões em questão.

Por fim, temos a *kookwerã*, ou seja, o espaço que já foi roça (*koo* = roça e - *kwerã* = sufixo de tempo pretérito). Como o princípio operante é a presença e o desenvolvimento da mandioca brava, essa categoria marca a ausência dos tubérculos nesse espaço que, diga-se de passagem, não é mais roça, é uma área de sucessão, de mata secundária, vulgarmente chamada de capoeira.

Sendo assim, depois de apresentadas as categorias e o sistema de nomenclatura que organizam cognitivamente alguns saberes acerca da roça, apresento uma representação gráfica desse sistema incluindo mais uma categoria que não foi mencionada: ka'a, termo que se refere à mata primária, o outro espaço além da mata secundária, que é derrubado para a confecção das roças.



É importante ter em vista que esses espaços qualificados da roça coexistem ao redor de uma aldeia, uma vez que, como já mencionado, um mesmo grupo familiar tem várias roças em estágios diferentes, já em que uma nova roça é aberta a cada ano e demora, no máximo, cinco anos para ser abandonada, tendo como ponto de referência à colheita de seu elemento central: a mandioca brava. Entrevemos assim que um grupo familiar possui uma *koo pyau*, uma *koo kyry*, uma *koo mynerã*, uma *koo tüpy* e algumas áreas de capoeira (*kookwerã*), que continuam sendo visitadas por alguns anos, por serem um espaço onde se encontram determinadas caças e algumas frutas, entre elas a banana e a pupunha.

De certo modo, esse sistema de classificação dos espaços construídos pelos homens - as roças - foge do objeto privilegiado da antropologia cognitiva - as taxonomias dos elementos do mundo natural. Entretanto, dada as pretensões universais do modelo elaborado por Berlin (1992) e seus seguidores, penso que podemos utilizá-lo aqui de modo a explorar seus limites e funcionamento para além

dos territórios já conhecidos, uma vez que os dados apresentados configuram um sistema de classificação.

Para tratar esses dados como uma forma de classificação, parto das proposições de Hunn (1977), ou seja, da conformidade dos dados em relação aos processos cognitivos de reconhecimento e formação de categorias classificatórias tal como descrito pelo autor: a elaboração de conceitos segundo um inventário de sinais e características distintivas, possibilitando identificação e classificação; e a elaboração semântica, ou seja, a nomeação desses conceitos.

Nesse sentido, podemos evidenciar dois princípios que regem a classificação da roça: as atividades empregadas na elaboração da clareira e o desenvolvimento da cultura de mandioca brava. Como já notamos esses princípios entram em jogo de acordo com a divisão sexual do trabalho. Este parece ser um ponto não contemplado nos estudos de classificação, trata-se de dois princípios organizacionais acionados em um dado momento, ou seja, em contextos específicos, que estruturam um único sistema classificatório, sendo por meio desses princípios que se elegem as características distintivas que orientam o reconhecimento e a classificação do domínio da roça. Portanto, vale ressaltar a falta de atenção desses estudos pelo viés da antropologia cognitiva aos contextos de uso e enunciação dos sistemas taxonômicos.

Outro ponto fundamental para tratar os dados levantados em campo como elementos de uma taxonomia, é a constituição dessas categorias como unidades cognitivas de um sistema: os *táxons*⁶⁴. A definição de *segregate* de Conklin (1954): um termo neutro usado para determinar um grupo de objetos de caráter distintivo, que recebe uma representação lingüística, equivale, portanto, a idéia mais corrente de táxon. Conclui-se que os diversos termos empregados para denominar uma série de etapas de desenvolvimento da roça são categorias que, ao se referirem a um conjunto de traços distintivos, definem alguns estágios da roça como espaços qualificados e diferenciados entre si.

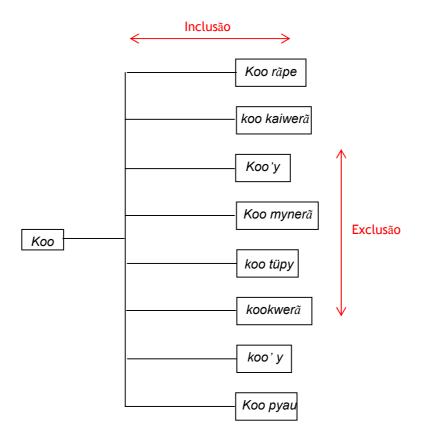
Já que as categorias descritas funcionam como unidades cognitivas, a questão que se apresenta se refere à qualidade das relações e articulações estabelecidas entre esses táxons, configurando, assim, um sistema. Partindo da representação acima, poderíamos questionar se esse sistema está baseado em relações hierárquicas de inclusão e exclusão entre táxons, um dos universais apontados pelo paradigma da

⁶⁴ Designação de uma categoria taxonômica de qualquer nível.

antropologia cognitiva. De fato, é possível compreender esse sistema de classificação dentro das duas dimensões (vertical e horizontal)⁶⁵ de uma taxonomia, estabelecendo, portanto, relações hierárquicas de inclusão e exclusão. Isso se evidencia quando verificamos que as categorias acima descritas estão inclusas em uma categoria genérica mais ampla: *koo*. É importante notar que o termo *koo* é a "raiz" dos nomes dessas categorias, os *táxons* formam, assim, um conjunto contrastivo que se realiza através de lexemas secundários ⁶⁶. Esse conjunto contrastivo é composto pela totalidade das categorias que determinam as etapas da roça e, portanto, são mutuamente exclusivos: uma roça nova (*koo kyry*) jamais será confundida com uma roça na qual as mandiocas estão no ponto para a colheita (*koo mynerã*) e assim sucessivamente.

Desse modo, além das relações de sucessão entre essas categorias, enfatizadas no esquema anterior, podemos apontar relações de inclusão e exclusão ao inserir mais um táxon genérico - koo - em cena. Partindo dessas considerações, poderíamos representar essas relações hierárquicas entre táxons da seguinte forma:

⁶⁵ Na dimensão horizontal situam-se as relações de exclusão entre táxons que estão no mesmo nível hierárquico e na dimensão vertical as relações de inclusão de táxons específicos em táxons mais genéricos. ⁶⁶ De com a tipologia de Berlin et. al. (1973, 1974).

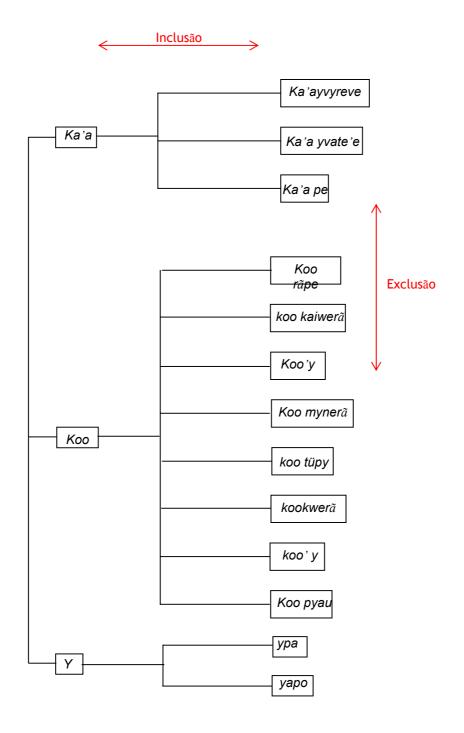


É importante enfatizar certos aspectos do contexto de enunciação dessas categorias. Observei o uso corrente do termo *koo* em momentos de conversa nas aldeias, em ocasião de narrativas míticas ou de diálogos noturnos entre os membros da aldeia sobre as atividades realizadas durante o dia, ou seja, em ocasiões distantes da roça. Já as categorias mais específicas, eram amplamente utilizadas durante os trabalhos nos próprios espaços qualificados. Sempre que chegávamos a uma roça, com a finalidade de colheita, de tirar lenha, ou de limpar o mato invasor, minha tutora pronunciava o termo que especificava o estágio da roça em que estávamos. O mesmo ocorria por ocasião de caminhadas ou de locomoção fluvial para outras aldeias: quando passávamos por uma roça, os homens freqüentemente qualificavam o estágio da roça em questão e mencionavam o nome de seu dono. Assim, diante da concretude em que nós nos inseríamos durante os trabalhos, ou passagem pelas roças, eram utilizados os termos específicos. Já à distância desses locais se empregava o termo genérico que apenas qualifica esse espaço como o domínio forjado pelo homem.

Podemos notar que esse sistema de classificação ressalta determinadas relações (de hierarquia ou sucessão) de acordo com seu contexto de enunciação: o emprego *in loco* na roça ressalta os aspectos de um espaço qualificado, determinando um estagio de desenvolvimento da roça e seus atributos distintivos, ou seja, as relações de sucessão; já a menção distanciada dos trabalhos na roça, ressalta o caráter genérico desse espaço como um domínio construído pelo homem. Isso nos demonstra a íntima relação que se estabelece entre o sistema de classificação e a dimensão prática, seu emprego cotidiano nas atividades da aldeia e da roça, orientando determinados trabalhos ou certos contextos enunciativos de conversas e narrativas.

Conclui-se, portanto, que os contextos são determinantes na escolha de acionar uma ou outra categoria classificatória, ou, em outras palavras, dado um contexto determinado um tipo de operação classificatória é acionada. Tendo em vista os aspectos tratados anteriormente acerca dos domínios que compõem a plataforma terrestre na cosmologia wajãpi, podemos ainda, compreender o esquema acima como um pedaço de uma taxonomia mais ampla se colocarmos em jogo os demais espaços da plataforma terrestre, configurando um sistema de contrastes e oposições mais abrangente.

As outras categorias que coloco em cena são: *Ka'a* (mata primária), e as categorias específicas nela inseridas: *Ka'a yvyreve* (mata primária baixa), *Ka'a yvata'e* (mata primária alta), *Ka'a pe* (mata primária fechada); *Yy* (água), e as categorias nela inclusas: *Ypa* (lagoa), *Yapo* (igapó). Entretanto, é importante frisar que, como não foi dedicado, durante a etapa de pesquisa de campo, uma atenção à totalidade dos espaços que compõem a paisagem do plano horizontal, apresento um pequeno esboço do modo como poderíamos entender essa taxonomia dos espaços e domínios do patamar terrestre. Portanto, escolhi apenas algumas poucas categorias nativas com o objetivo de demonstrar o caráter das relações de inclusão e exclusão de um sistema classificatório mais amplo, acionado em um determinado contexto, logo de acordo com as questões que um enunciador pretende abarcar.



Vemos assim, que o modelo elaborado por essa antropologia cognitiva pode ser aplicado aos mais diversos tipos de classificação, e pode ser útil na compreensão dos sistemas organizacionais do cosmos.

3.2. A Roça e seus Conteúdos - Temitagwera

Em sua análise dos mitos do continente americano, Lévi-Strauss (2004 [1964]) ao percorrer a trilha que conduz ao grupo de mitos sobre a origem da vida breve, se depara com um conjunto de narrativas que aborda a origem das plantas cultivadas. A origem mítica das espécies cultivadas, assim como a origem do fogo (grupo de mitos também ligado à temática da vida breve), tem uma relação intrínseca com o tema da culinária que, segundo o autor, ocupa um "(...) lugar realmente essencial (...) na filosofia indígena" (2004 :197). Assim como o fogo, às espécies plantadas proporcionam ao homem o advento da culinária e, com isso, sua passagem à cultura, ao domínio humano por excelência. Nas palavras do autor:

"[a culinária] não marca apenas a passagem da natureza à cultura; por ela e através dela, a condição humana se define com todos os seus atributos, inclusive aqueles que - como a mortalidade - podem parecer os mais indiscutivelmente naturais" (op. cit.).

Lévi-Strauss aponta assim, para a centralidade dos vegetais cultivados no pensamento indígena, especialmente como emblema da humanidade, o que corrobora com as observações anteriores sobre o local ocupado pela roça (koo) no pensamento wajãpi. Se a roça é o domínio forjado pelos homens em um meio adverso - a floresta (ka'a) -, seus conteúdos - as espécies cultivadas (temitãgwerã) - atestam e marcam a humanidade daqueles que construíram tal espaço. Como já mencionado, as espécies cultivadas desempenham um importante papel na memória wajãpi de suas ocupações territoriais, são as pegadas deixadas e reconhecidas pelos Homens.

Os vegetais cultivados, como produto da agricultura - uma atividade eminentemente humana -, são, portanto, objetos privilegiados para a filosofia indígena pensar e caracterizar a humanidade que, como já apontava o autor estruturalista, ultrapassam as fronteiras étnicas, sociais e territoriais.

Assim, uma divisão significativa do pensamento wajāpi é a separação entre as espécies vegetais plantadas (*temitãgwerã*) e as espécies selvagens (*temitã e'ã*). Segundo P. Grenand (1980):

"Les Wayãpi tracent par ailleurs une frontière infrachissable entre végétal sauvage et cultivé en affirmant que les souches sauvages des plantes cultivées ne peuvent pas exister" (:43).

Assim, a presença de espécies cultivadas em locais que não são roças indica uma ocupação antiga, ou se não houver qualquer registro na memória da passagem de seus ancestrais pelo local em questão, podem, ainda, serem compreendidas como plantações de *janejarã*, em um tempo muito remoto. O que aponta a categoria temitãgwerã como uma marca da humanidade e, portanto, um grande divisor.

Desse modo, todas as espécies vegetais plantadas na roça e na aldeia serão consideradas como inclusas na categoria *temitãgwerã*. È importante frisar que, como uma aldeia nasce dentro de uma roça, parte das espécies vegetais encontradas nos pátios e ao redor das casas encontra-se também nas roças. Entretanto, podemos notar certas diferenças na composição do acervo botânico encontrado nas roças e nas aldeias. Como as roças vão se afastando das habitações com o passar do tempo, nas aldeias parece ser dedicado maior empenho ao cultivo de espécies utilizadas cotidianamente e/ou com finalidades não alimentares, ou pelo menos que não desempenham um papel central na obtenção de energia, tais como: a pimenta e o urucum; as espécies usadas para confecção de objetos domésticos e artesanato (algodão, lágrima de cristo, parakaru'a, vyva e cuia); as árvores frutíferas, das quais as mais significativas são: pupunha, biriba, manga, caju, goiaba, cupuaçu e cacau; e espécies utilizadas com fins mágicos e medicinais, como os remédios de caça (Araceae), para amansar gente, para espantar a sucuri - a dona da água: *yyjarã* - (Gengiberaceae), entre outros.

Também podemos notar nítidas diferenças entre as espécies plantadas em aldeias recém ocupadas e aldeias antigas. As *temitagwerã* nos dão pistas consistentes sobre o tempo de ocupação de um determinado espaço, ou seja, o qualifica.

Na aldeia Mariry, ocupada acerca de 30 anos, uma das aldeias mais antigas da T.I.W., pode-se notar uma enorme profusão de pupunhas em plena maturidade provendo uma quantidade significativa de frutos para os moradores. Nela há também a presença de árvores frutíferas como o biriba, o cacau, o cupuaçu, a graviola, a jaca, a manga, a fruta pão e o jambo. Todas elas frutificam em abundância e são plenamente desenvolvidas, tratando-se, pois, de plantações antigas. Além dessas, temos também a presença de espécies de uso cotidiano, e extremamente comuns nas aldeias wajãpi, tais como: o algodão, o urucum e a pimenta. Para pegar uma situação no extremo oposto, temos a aldeia Arimyry que na ocasião da pesquisa de campo estava sendo aberta, com uma ocupação de apenas três meses. Nessa aldeia, só havia dois pés de pupunhas plantados no local que foi uma antiga roça e, muitos pés de mandioca,

alguns de pimenta, batata doce, cara, banana e mudas de algodão. A composição da paisagem nessas duas aldeias, quando postas em comparação, apresenta uma discrepância marcante: enquanto na primeira encontramos grandes árvores frutíferas, na segunda encontramos apenas as espécies recém plantadas em uma roça, como mandiocas, batatas e bananas (vegetais de rápida maturação se comparados às árvores frutíferas citadas).

Assim, como já mencionado, a ocupação e a socialização da floresta estão registradas não só na memória coletiva transmitida oralmente, mas deixam suas marcas no próprio espaço através da atividade agrícola, altamente valorizada por todos os Wajãpi. Eles dedicam-se constantemente à alteração e à socialização do espaço por eles forjado, seja na limpeza das espécies invasoras, seja na manutenção e experimentação da atividade agrícola através do manejo das *temitãgwerã* nas roças e nas aldeias.

Dessa maneira, é da categoria central - *temitagwera* - que parto para iniciar uma analise dos dados referentes aos sistemas de classificação das espécies plantadas pelos Wajāpi, mote do terceiro capitulo.







CAPÍTULO III

AS CATEGORIAS BOTÂNICAS E A COMPOSIÇÃO DE SISTEMAS CLASSIFICATÓRIOS.

1. AS CATEGORIAS MAIS INCLUSIVAS

1.1. Temitãgwerã uma Categoria Inicial

Na língua wajāpi, não há um termo para designar o universo botânico em sua totalidade, tal como "vegetal"⁶⁷, em português. A princípio, a categoria nativa mais abrangente e inclusiva do reino botânico é designada pelo termo *temitãgwerã*, utilizado para dar conta da totalidade das espécies plantadas.

A partir da análise do termo *temitāgwerā*, podemos decompô-lo da seguinte maneira: *t*- é um prefixo de substantivos, que indica a ausência de um "possuidor expresso", sendo assim, um termo genérico; *-emi-*, um infixo que transforma verbos em substantivos; *-tã*, o verbo "plantar"; e, por fim, *-gwerã*, um sufixo com sentido de "coletivizador"⁶⁸. Desse modo, a categoria abarca todas as espécies que são plantadas, ou seja, cultivadas pelos Wajāpi em suas aldeias e roças.

Dessa forma, antes de prosseguir na análise dessa categoria, é preciso realizar aqui uma diferenciação entre dois conceitos: vegetais cultivados e vegetais domesticados. A domesticação é um processo marcado pela dependência reprodutiva da espécie em relação ao homem, pela sua seleção e melhoramento, sendo, portanto, resultado de um longo manejo agrícola⁶⁹. Assim, o cultivo é o início do processo de domesticação, é através dele que se atinge a domesticação de uma espécie. Nesse caso, nem todas as plantas cultivadas pelos Wajāpi podem ser consideradas domesticadas, como é o caso do açaí, mas todas as espécies por eles domesticadas, sendo a mandioca a mais exemplar, são cultivadas. Assim, a melhor tradução para temitāgwerã é: "espécies vegetais cultivadas", uma vez que se refere à totalidade das variedades que são plantadas por eles e não exclusivamente àquelas que já foram domesticadas.

Nesse sentido, o que define essa categoria é ser produto de uma atividade eminentemente humana: a agricultura. Esse caminho cognitivo que erige a categoria temitagwera se encaixa nas proposições teóricas de Lakoff (1990), quando afirma que

-

⁶⁷ Essa ausência de um termo para designar a totalidade das espécies vegetais é um dado presente em diversas realidades etnográficas, tais como: Tzeltal do México (Berlin 1992), Kayová do estado do Mato Grosso (Garcia, 1979), Bororo também do Brsil Central (Hartmann, 1997), os serigueiros que habitam a reseva do Alto Juruá - AC (Emperaire, 2002), Shipibo da Venezuela (Valenzuela, 2000), Urubu Ka'apor do estado do Pará (Balée, 1989 e 1994) e, Achuar da fronteira entre Peru e Equador (Descola, 1997).

⁶⁸ Comunicação pessoal da lingüista Silvia Cunha.

⁶⁹ Como afirma Balée: "Domestication occurs when the reproductive system of the plant population has been so altered by sustained human intervention that the domesticated forms - genetically and/or phenotypically selected - have become dependent upon human assistance for their survival" (1994:122).

as categorias não são formadas exclusivamente por elementos que compartilham todas as propriedades em comum, mas podem também, serem estruturadas em cima de uma atividade, tal como no seguinte exemplo analisado por ele:

"A modifier like *cricket* in *cricket bat*, *cricket ball*, *cricket umpire*, and so on does not pick out any common property or similarity shared by bats, balls and umpires. It refers to the structured activity as a whole. And this nouns that *cricket* can modify form a category, but not a category based on shared properties. Rather it is a category based on the structure of the activity of cricket [...]" (Lakoff, 1990:21).

O mesmo pode ser dito em relação à categoria *temitagwerã* que, por ser estruturada por uma atividade, abarca subgrupos díspares do ponto de vista morfológico (das características externas do vegetal) e utilitários (dos usos dados a cada espécie), tais como: as variedades de mandiocas (*mani'o*), o veneno de peixe (*kunami*), as batatas (*jity*), o tabaco (*makure*), etc. Apesar de não compartilharem essas mesmas propriedades, todos os vegetais referidos são produtos de uma mesma atividade: a agricultura, sendo agrupados sob rótulo *temitagwerã*.

Assim, a categoria *temitagwera* divide o universo vegetal em dois grandes grupos: o das espécies cultivadas e o das espécies não-cultivadas - *temitae'a*. Essa última categoria é nomeada justamente através de uma negação: *temita*, termo que designa "espécie plantada", seguida pelo sufixo -*e'a*, uma marca de negação - "não".

O rótulo dessa categoria - temitãe'ã - construído com uma negação, aponta justamente para a **centralidade** que a categoria temitãgwerã (vegetais cultivados) assume nesse sistema. Trata-se, pois, de uma oposição simples, ou seja, no momento em que um elemento ou aspecto é escolhido para marcar e definir uma categoria (nesse caso ser produto da atividade agrícola), o que não está incluso nela é automaticamente colocado em um grupo oposto, que é a sua negação.

É importante notar, que esse o termo *temitãe'ã* não é utilizado cotidianamente. Ele apareceu em contextos particulares em que se solicitava um termo para dar conta das espécies da floresta, tal como nos cursos de magistério e em algumas conversas dirigidas ao longo da pesquisa de campo. O termo comumente enunciado para designar a totalidade das plantas não-cultivadas é *ka'aporã*: *ka'a* = floresta, *-porã* = produto de. *Ka'aporã* é, nesse sentido, uma categira que qualifica, portanto, não só as plantas não-cultivadas mas tudo que está contido no domínio da *ka'a*: animais, espíritos, etc. Assim, irei usar aqui o termo *temitãe'ã* para dar conta dos vegetais da floresta, uma

vez que, apesar de não ser corriqueiramente empregado, ele é logicamente permitido na língua wajãpi.

Assim, uma vez que o princípio de estruturação dessas duas categorias é evidente - ser ou não produto da atividade agrícola - a pergunta que se apresenta, é: Por que esse princípio foi eleito? Qual o seu sentido dentro de uma cosmologia particular, tal qual a dos Wajāpi?

Talvez, possamos dizer que a operacionalidade desse princípio esteja ligada à posição central e referencial que o Homem e a perspectiva da Cultura⁷⁰ parecem assumir nas concepções wajãpi sobre o mundo e, conseqüentemente, nos sistemas de classificação, uma vez que essas taxonomias não são elaborações isoladas do pensamento humano. Nesse sentido, é importante lembrar que a agricultura é tomada como um emblema privilegiado dos homens, boa para se pensar a própria Humanidade e seus atributos (a cultura).

Em sua pesquisa sobre as relações existentes entre um grupo Tupi e o universo vegetal, Balée (1994) aponta também a divisão cultivado / não-cultivado como um marco na classificação e no pensamento dos Urubu Ka'apor:

"It is apparent, therefore, that domesticates as a group, in contrast to all the other recognized categories of plants, are the most psychologically salient" (op. cit.:184).

Corroborando, portanto, com os dados wajāpi e a interpretação aqui adotada.

Assim, se é através da agricultura que se elabora o domínio humano, sendo as espécies cultivadas uma de suas marcas. Conseqüentemente, o divisor cognitivo que começa por organizar parte dos elementos do cosmos é a agricultura. É através desse grande divisor que se separa aquilo que é daquilo que não é fruto dessa atividade eminentemente humana. Isso se evidencia nas próprias narrativas míticas sobre as origens das plantas cultivadas, tal como veremos a seguir.

1.2. A origem Mítica de uma Categoria: Temitagwera

A tradição wajãpi estabelece uma diferença entre dois tempos: o tempo dos *taimïgwerã* - antepassados genéricos, a primeira humanidade - e; o tempo dos *tamokö* - ancestrais nomeados, os quais se rememora às relações genealógicas (Gallois, 1986 e 1994).

⁷⁰ É importante notar que a Humanidade e a Cultura, não são compreendidos nesse contexto como atributos singulares do homem, tal como aponta P. Grenand (1980), mas sim como atributos estendidos e compartilhados como outros seres, tal como afirma Gallois (1988).

As narrativas que se seguem sobre a origem das plantas cultivadas se situam nos tempos dos *taimïgwerã*. Entretanto, antes de passarmos propriamente a esse tema mítico, recuperemos uma passagem didática de Gallois acerca da criação dos primeiros homens e dos heróis culturais, a fim de situar as narrativas:

"Yane-ro-açu criou o primeiro homem, Yaneiar, também herói cultural com o qual muitas vezes o primeiro se confunde. Este primeiro ancestral, o primeiro Waiãpi, criou sua própria descendência, o povo dos *Taimi-wé*, os 'avós-antigos'. [...] Yane-iar dotou os *Taimi-wé* de todas as riquezas e benefícios necessários à sua subsistência e vida social"⁷¹ (1986:33).

Dentre essas riquezas e benefícios doados por *janejarã* estão as plantas cultivadas - *temitãgwerã*.

Apesar de ouvir as narrativas da origem das espécies cultivadas de diversos informantes, escolho transcrever aqui apenas duas versões: aquela narrada por Kasiripinã, por apresentar um encadeamento interessante com uma versão mítica sobre o tema da vida breve e, portanto, com a caracterização de uma certa humanidade (mortal); e aquela narrada por Waiwai, que nos relata de maneira contínua os dois momentos de aquisição das espécies cultivadas, marcados por uma cisão entre o tempo em que *janejarã* vivia entre os homens - época do paraíso na terra - e, o momento em que *janejarã* se separa dos homens, criando os patamares celeste e terrestre, bem como as condições de vida hoje perpetuadas.

A versão de Kasiripinã - um dos poucos velhos falantes de português, que apresenta grande interesse e empenho em ensinar os forasteiros sobre a cultura e língua wajãpi - foi narrada em português, com auxílio e interferência de sua esposa Taima, na aldeia Mariry. A versão de Waiwai - chefe do grupo do Mariry, que possui grande prestígio, especialmente por ser um profundo conhecedor e contador das narrativas míticas - foi contada em wajãpi e traduzida simultaneamente por Kasiripinã, de acordo com as regras dos diálogos formais: muito bem providos de seus colares de miçanga e bem penteados, sentaram-se de costas um para outro, Waiwai contava a história em pedaços que eram repetidos por seu interlocutor, depois era dada uma pausa para que Kasiripinã pudesse traduzir para a ouvinte estrangeira. Dentro desse contextos de enunciação, vamos às narrativas:

⁷¹ Atualmente a grafia das palavras em wajãpi está sendo revista e reformulada pelos próprios falantes - especificamente pela primeira turma do magistério wajãpi - e apresenta enormes diferença em relação à época em que o texto foi escrito. Assim yane-iar é *janejarã*, taimi-wé é *taivīgwerã*.

Kasiripinã:

"Maniva nasceu sozinha na pedra. Aí, quebra e traz para plantar na roça.

Janejarã fala para a mandioca ralar sozinha. Algodão também sozinho fiava.

Taimïgwerã falou para janejarã: Não! Eu quero trabalhar!

Janejarã falava para taivïgwerã: Não! Você vai cansar muito!

Taivïgwerã dizia: Não, agente quer ralar mandioca!

Janejarã ficou bravo e disse: Está bom! Agora você vai ralar mandioca! Panakö ⁷² ia sozinho para a roça buscar mandioca. Mandioca se arrancava sozinha e entrava no panakö. Panakö chegava na casa, mandioca sozinha tirava a casca e ralava.

Taivïgwerã fala para janejarã: Não gostamos assim.

Ai, janejarã bravo falou: Está bom! Massa entrava sozinha no tipiti⁷³.

Janejarã bravo falou: Vocês vão fazer tudo sozinho então!

Janejarã falava para a mãe: Vai ver a roça! Já está tudo maduro.

Mãe falava: Não, não!

Aí, janejarã foi olhar. Voltou e disse: Já está boa para arrancar! A mãe disse que era mentira e janejarã disse: Vai lá olhar! Eu vi!

A mãe foi e disse: Meu filho não mentiu!

Arrancou e levou para casa. Aí, janejarã falou: Deixa que sozinho ralador vai ralar!

Mãe falou: Não, eu ralo!

Janejarã bravo disse: Não! Ralador sozinho rala.

Janejarã pôs cuia em baixo do tipiti e deu tucupi para a mãe beber. Ela

disse: Não! Eu vou morrer, não quero!

Janejarã tomou e falou: Aí, doce! Eu não morro!

Aí, mãe falou: Não, eu não vou tomar!

Aí, janejarã bravo disse: Então deixa para veneno! Agora para você

tomar vai ter que cozinhar!

Mochila feita de folhas de açaí.
 Utencílio feito de arumã, para espremer a massa de mandioca.

Biju também. Janejarã falava: Forno sozinho vai assar.

Mãe dizia: Não!

Janejarã falava: Deixa mamãe! Aí ela deixou. Depois sozinho biju foi

para dentro da cerâmica e fez kasiri⁷⁴.

Aí taivïgwerã falou: Não, eu quero trabalhar...

Janejarã: Então está bom! Agora vocês vão ter que trabalhar!

Taivïgwerã fica bravo com janejarã, porque eles queriam fazer e janejarã falava tudo diferente. Então, taivïgwerã flechou e matou janejarã. Flecharam mulher de janejarã também. Aí, enterraram os dois juntos com bebê de janejarã. Coloca pedra em cima do cemitério, ai coloca cruz.

Janejarã também criou galo. Meia noite cantando o galo: Janejarã foi embora para o céu, cantou o galo. Agora só pele tem, porque janejarã foi para o céu.

De manhã, taivïgwerã cavou, tirou eles e pendurou o corpo e flechou de novo, bem no meio do peito. Aí, taivïgwerã muito alegre: Agora não tem mais ele! Janejarã enjoa muito a gente!"

Em seguida, Kasiripinã espontaneamente emendou essa narrativa em um mito sobre a mortalidade dos homens, o qual transcrevo aqui para evidenciar o encadeamento de idéias ligado à aquisição das espécies cultivadas (temitãgwerã), logo a caracterização dessa humanidade com todos seus atributos (a mortalidade, a agricultura e as espécies cultivadas, a culinária, a música e as festas, etc.):

Kasiripinã:

"Janejarã coloca água dentro da panela para esquentar.

Janejarã chama: Vem cá!

Taivïgwerã fala: O que você vai fazer?

Janejarã: Eu vou colocar você aqui nessa água fervendo.

Taivïgwerã: Não! Eu vou queimar todo! Não vou!

Janejarã: Não vai não.

Taivïgwerã: Não!

⁷⁴ Bebida fermentada feita à base de mandioca.

Janejarã: Então, quando você entrar na água quente agora vai morrer! Pessoa que entrou, morreu.

Janejarã falou: Não morreu não! Espírito dele está lá Jawarary. Vai buscar ele! Ele não vai ficar velho.

Taivïgwerã: Não! Ele morreu! Não está lá não!

Taivïgwerã enterrou o corpo. Aí, foi lá na outra aldeia e perguntou: Meu parente está ai?

Responderam: Estava tomando kasiri, agora foi para casa dele.

Janejarã bravo: Agora quando seu parente morrer você vai chorar!

Por isso Wajāpi é assim. Porque taivïgwerã não quis escutar janejarã.

Cobra acreditou, teiú e caranguejo também, sucuri, barata... por isso trocam pele velha e ficam novos, não morrem. Angelim também, quando taivïgwerã não quis entrar, jogou água quente na terra.

Depois janejarã falou: Agora vou colocar pedra branca no seu dente.

Taivïgwerã disse: Não! Vai doer muito!

Janejarã: Não! Não vai doer.

Taivïgwerã disse: Não, eu quero que você coloca pariri⁷⁵ no meu dente.

Janejarã: Não, isso vai doer quando você ficar velho, vai acabar!

Taivïgwerã: Não, eu não quero pedra branca!

Janejarã bravo: Está bom! Coloco só pariri.

Por isso hoje dente estraga. Onça falou: Eu quero dente de pedra

branca. Por isso tem dente duro, não estraga."

Como podemos perceber, os Wajãpi vão perdendo os privilégios e facilidades doadas pelo herói criador. Por causa das vontades e desconfianças dos *taivigwerã*. Hoje - dada às condições do patamar terrestre e a própria mortalidade dos homens - os Wajãpi devem trabalhar duro para forjar seu ambiente e garantir a sobrevivência do grupo. Como afirma Gallois: "inúmeras vezes, os *Taimi-wé* não souberam aproveitar estas ofertas, por medo e falta de inteligência e assim, dizem os índios, foram 'castigados' pelo herói" (1986:33).

Nessa sucessão de perdas, devido a esse comportamento dos *taivïgwerã*, estão também as plantas cultivadas. Ao perderem o paraíso e se separarem de *janejarã*, os

-

⁷⁵ Semente de Heliconia.

taivigwerã perdem seus cultivos, para readquirí-los de uma outra forma, não mais como uma dádiva doada pelo herói. Esse segundo mito foi ouvido por diversas vezes, mas apenas Waiwai contou-o de forma contínua, de modo a explicitar a passagem do primeiro momento ao segundo, quando *janejarã* vai embora e cria a divisão dos patamares. Assim, reproduzo-o na integra.

Waiwai:

"Antes, não tinha nada. A terra foi girando e crescendo.

Não tinha nada, só um janejarã.

Janejarã joga cuspe e aparece árvore, falando: cresce árvore!

Não tinha o que comer. Aí fez banana. Banana cresce rápido, fica alta.

Pakovu, Pakoatu, Pakomaripa... 76. Tira banana só olhando e come.

Pensa no homem e ele aparece.

Ãnã⁷⁷ fez gente também. Mas *janejarã* não gostou! Não queria aquela gente que ficava de pé e caia.

Janejarã falou: Sai! Você não sabe fazer gente!

Aí, ele fez e colocou nome.

Nessa época, panela sozinha cozinhava banana. Aí, *janejarã* fez machado e mandou ele ir trabalhar.

Machado sozinho derrubava roça. Taivïwerã não precisava trabalhar!

Machado terminou de derrubar roça. Fogo foi sozinho queimar a roça.

De manhã Wajãpi foi olhar a roça.

Janejarã disse: não vai não. Não precisa!

Panakö foi sozinho na roça. Aí, ele mesmo plantou rápido a roça.

Janejarã pensava, aí aparecia: mandioca, cará, batata, cana, abacaxi, milho... E dava nomes para as mandiocas: mani'oku, mani'opirã, mani'o ysimo, mani'oarary, mani'ojiruru, mani'okusiuru, mani'o siripu...⁷⁸

Janejarã falou: assim está bom! Vocês não vão precisar plantar roça.

Wajāpi disse: Não! Eu quero plantar!

Panakö e terçado sozinho tiravam mandioca e voltavam para aldeia.

Sozinho algodão fiava.

_

⁷⁶ Variedades de bananas (*Musa padiziaca*).

⁷⁷ Espírito maléfico.

⁷⁸ Ajudado por suas duas esposas, Waiwai deu uma enorme lista de variedades de mandioca, que não reproduzo na íntegra.

Pedra sozinha ralava mandioca. Massa sozinha entrava no tipiti. Tipiti sozinho espremia...

Janejarã ensinou biju (meju) para Wajãpi.

Wajāpi queria fazer sozinho biju.

Janejarã disse: Não, sozinho biju vai assar. Sozinho biju entra na canoa junto com a água, sozinho *kasiri* vai ficar azedo.

Wajāpi disse: Não! A gente quer fazer *kasiri*! Mulheres querem por biju na boca para deixar *kasiri* azedo!

Janejarã falou: Não! Assim vai cansar muito!

Wajāpi falou: Não, assim não está bom! A gente quer derrubar roça, plantar, fazer biju, *kasiri*...

Janejarã ficou bravo com taimïwerã.

Então *janejarã* falou: se vocês querem assim! Agora *panakõ* não vai mais andar! Mulher vai ter que carregar pesado. Machado e terçado não vão mais falar, não vão trabalhar sozinho! Homem vai ter que derrubar roça! Vai ter que plantar! Roça vai demorar muito para ficar pronta. Vai ter que cozinhar e fazer *kasiri*...

Taimïgwerã não sabia fazer kasiri. Janejarã fez, mas não ensinou ainda. Janejarã fez panela e encheu com caldo de cana. Janejarã fez flauta comprida e toca para chamar todo mundo para tomar kasiri e diz: Esse ture⁷⁹ tem que tocar sempre quando toma kasiri.

Janejarã foi embora bravo com taivigwerã, que não ouvia ele.

Aí taivigwerã vai derrubar roça, não tinha nada.

Quando chega na aldeia tem *kasiri*. Ai bebe e pergunta: Da onde vem isso?

No outro dia vai de novo e quando volta tem mais *kasiri*. Aí homem não sabe da onde vem. No outro dia fala que vai derrubar roça e fica escondido. Vê a sogra, que tava cheia de ferida, espremer pús dentro da cuia de *kasiri*. Fica muito bravo! Aí pega a velha e leva para roça, amarra ela bem no meio e queima. Três dias depois vai ver roça e está cheia de plantação.

-

⁷⁹ Flauta feita de tronco de embaúba.

Do olho nasceu milho, do peito mamão, da vagina feijão, do dente macaxeira, da tripa batata, do buxo cará, do braço mandioca, do pulmão pimenta, da panturrilha cará grande (*karau*), da barriga taioba, do saco cará de árvore (*mikorö*), de outro pedaço do pulmão algodão, do coco *kunami*⁸⁰.

Assim, as *temitagwera* (as plantas cultivadas) têm como uma de suas origens não só a palavra e o pensamento do herói, mas também a transformação do corpo de uma velha. Essa velha, nas diversas versões aparece hora como sogra, hora como avó ou mãe de *janejara* e até mesmo como o próprio *janejara*.

As plantas cultivadas junto com a agricultura estão, portanto, no conjunto dos atributos que caracterizam a humanidade, na sua condição adquirida desde os comportamentos adversos e dos abusos cometidos pelos *taivigwerã*. A agricultura e os cultivos são, assim, um dos mecanismos para que os Wajãpi possam viver e construir constantemente seu domínio a custo de muito esforço e trabalho.

2. AS CATEGORIAS NA PRÁTICA: CONTEXTOS DE USO E ENUNCIAÇÃO

2.1. Estruturação e Uso de Temitagwera e Outras Categorias: o Contexto Reprodutivo

Tendo definido o sentido das duas categorias mais inclusivas do sistema de classificação dos Wajãpi, e demonstrado a centralidade do termo *temitã* (vegetal plantado), como um grande divisor cognitivo, que compõem tanto o rótulo da categoria que engloba a totalidade das espécies e variedades cultivadas (*temitãgwerã*), como o rótulo da categoria que define os vegetais não-cultivados (*temitã e'â*). Irei, agora, realizar uma reflexão sobre o uso dessa categoria a fim de abarcar sua dimensão fenomenológica⁸¹, para, então, atingir uma melhor compreensão de sua semântica.

O contexto de enunciação do termo *temitagwerã* é sempre muito localizado, se não específico, apesar de se tratar de um termo genérico. Podemos observar seu uso principalmente nas aldeias e nas roças mediante a objetos botânicos concretos. Em outras palavras, esse termo é empregado para se referir à coletividade dos espécimes⁸²

_

⁸⁰ Veneno para peixe (Composaceae).

⁸¹ A fenomenologia é usada aqui para se referir a uma análise, que tem como cerne os dados em vista da observação do uso das categorias na vida cotidiana das famílias wajāpi.

⁸² Na atual discussão, é importante ressaltar a diferença entre os conceitos científicos de **espécie** e de **espécime**. A primeira se refere a uma unidade taxonômica, ou seja, há um grupo de indivíduos, que

plantados, existentes em um determinado local, o qual o falante sabe que foram de fato produto da atividade agrícola e sabe, também, quem realizou tal tarefa.

Entretanto, o termo temitagwera é utilizado também para se referir a espécimes cultivados, os quais não se sabe quem plantou, ou que são produtos indiretos da atividade agrícola, ou ainda, que podem ter sido plantadas por animais em determinadas condições ligadas ao homem, tal como o exemplo de Aikyry sobre o mamão. Segundo Aikyry, o mamão, que está incluído na categoria temitagwerã, é plantado por determinadas formigas:

"Aikyry - A gente não planta mamão, só joga com a mão esquerda, se não, não nasce! Depois formiga planta: Temitorõ õtã mãorã'ãë (as formigas temitoro plantam sementes de mamão).

Joana - E mamão é temitãgwerã?

Aikyry - É... porque é nossa comida!"83

Um dos aspectos que esse breve diálogo nos evidencia, é que o termo temitagwera abrange um conjunto de espécies que são comumente cultivadas por eles. Trata-se, pois, da totalidade das plantas que foram resultados diretos ou indiretos da atividade humana, estabelecendo uma relação intrínseca com os Wajāpi e sua alimentação.

Esse reconhecimento de que certas espécies possuem uma relação intrínseca com o Homem, pode ser notado também em uma marca lexical que alguns espécimes recebem, pelo fato de não terem sido frutos de uma atividade agrícola intencional, ou seja, por serem um produto secundário e indireto da agricultura. Esse é o caso das variedades que recebem o sufixo -wemarerã, indicando que determinada mandioca, mamão, batata ou cará são originárias de sementes ou tubérculos armazenados no solo por ocasião de uma antiga plantação ou ocupação.

Assim, para se referirem à mandioca, ao cará, ao mamão e à batata que brotaram sem terem sido diretamente plantados (ou seja, provenientes de sementes e tubérculos esquecidos), os Wajāpi denominam-os como: mani'owemarerã. karawemarerã, mãowemarerã e jitywemarerã, respectivamente. Esse vínculo intrínseco com a humanidade se evidencia pelo fato das espécies não-cultivadas não receberem

compartilha uma certa homogeneidade morfológica. A segunda se refere a um único e determinado indivíduo de um grupo, ou seja, de uma espécie.

nunca esse sufixo. Dessa maneira, -wemarerã irá se agregar exclusivamente aos espécimes reconhecidos como espécies tradicionalmente plantadas, o que marca a relação com a atividade agrícola e o seu pertencimento ao grupo das temitagwerã.

Esse vínculo é reforçado e afirmado uma vez que, a presença desses objetos botânicos (-wemarerã) em um determinado local, caracteriza-o como um espaço previamente socializado (que foi ocupado em algum tempo). Como afirmou Tarakwasi:

"Lá no Inipuku (rio localizado no limite oeste da terra indígena, que foi intensamente ocupado por antigos grupos wajāpi) se a gente derruba a floresta vai nascer tudo sozinho, por exemplo: mãowemarerã, jitywemarerã, mani'owemarerã..."

É importante notar, que esse sufixo acaba por estabelecer uma categoria, apesar de não estar sob a égide de um rótulo que agrupe a totalidade de seus membros. Trata-se de uma categoria que se realiza através de uma marca lexical e não de um rótulo, nesse caso, não se estabelece grupos por relações de oposição, mas sim por uma relação entre o que é **expresso** (marcado) e **não-expresso** (não-marcado): nesse caso o que se expressa é aquilo que foge a regra. Assim, dentro do grupo das *temitãgwerã*, o sufixo *-wemarerã* parece marcar uma cisão entre os espécimes oriundos da intencionalidade agrícola e aqueles que são frutos do acaso, apesar de estarem intimamente ligados à agricultura.

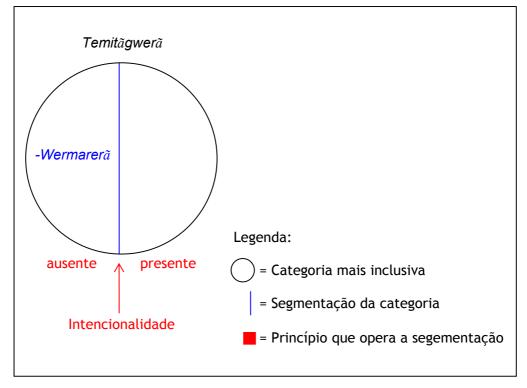
Talvez possamos dizer, desse modo, que o fato dessa marca lexical aparecer nos vegetais que são produzidos casualmente, pode indicar por oposição uma compreensão da atividade agrícola como essencialmente caracterizada pela intencionalidade humana.

Cabe lembrar que nesse contexto ameríndio, a intencionalidade é uma das marcas da humanidade. Trata-se, pois de afirmar uma posição de sujeito: de agente que possui um ponto de vista. Como afirma Viveiros de Castro:

"Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação de uma posição enunciativa de sujeito" (2002:372).

Desse modo, a intencionalidade é o princípio que opera uma cisão interna à categoria *temitagwerã*, de tal modo que marca exclusivamente os espécimes que não são produtos da atividade agrícola, imbuída de sua intencionalidade intrínseca. É esse

processo de seguimentação de uma categoria mais abrangente em categorias específicas que se pretende representar no esquema que se segue.

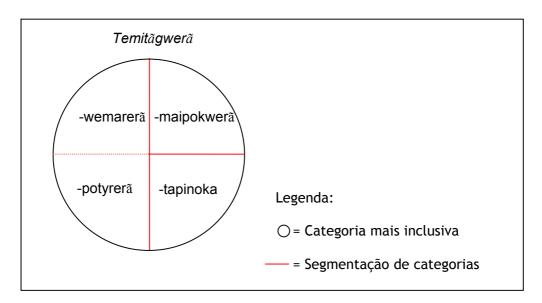


Na segunda etapa de campo, ao investigar de modo mais detalhado o sentido, o uso e a compreensão do termo —wemarerã, novas categorias a elas relacionadas surgiram. Assim como —wemarerã, existem mais três sufixos que parecem determinar outras categorias incluídas em temitagwerã, que nos dão acesso a um novo feixe de relações, logo a uma outra forma de classificação. Tratam-se dos seguintes sufixos: —maipokwerã, -potyrerã e -tapinoka.

Mani'omaipokwerã se refere especificamente à mandioca que foi replantada logo após ser colhida, ou seja, assim que a agricultora colhe os tubérculos e volta a enterrar o pé de maniva, que futuramente dará novas raízes. O sufixo —tapinoka é utilizado para se referir aos cultivos que foram plantados antes da roça ser queimada, do seguinte modo: faz-se um buraco fundo e enterra pedaços de maniva, tubérculos de cará, tub´rculos de batata, etc., para que não sejam danificados pelo fogo, nesses casos temos respectivamente: mani'otapinoka, karatapinoka, jitytapinoka... Por fim, o sufixo —potyrerã que se refere aos cultivos nascidos de sementes acumuladas casualmente nos solos de uma antiga ocupação. Nesse último caso, trata-se de um sufixo analisável que vem do termo —potyry: flor, o que demonstra a compreensão dos

Wajãpi de uma ligação direta e intrínseca entre flor e semente como elementos da reprodução vegetal.

O sufixo —potyrerã e —wemarerã parecem ser usados muitas vezes como sinônimos, de modo a ressaltar antes a casualidade da reprodução desses cultivos. No caso específico da mandioca, parece haver uma diferenciação entre o uso desses dois sufixos: a mandioca nascida de um tubérculo ou pedaço de maniva abandonados no solo serão comumente designados como mani'owemarerã, enquanto a mandioca nascida de semente (que possui uma característica morfológica marcante: ter uma única raiz pivotante) será chamada de mani'opotyrerã. Entretanto, esses termos mesmo nesse contexto às vezes parecem ser intercambiáveis, pois se destaca antes a casualidade (a falta de intenção) de sua reprodução.



Assim, dentro desse conjunto de categorias contrastivas, podemos observar que os sufixos constituem categorias que organizam parte das espécies incluídas na categoria *temitágwerã*, segundo sua forma de reprodução. Esse sistema de classificação estruturado pelo contexto de reprodução, como veremos adiante, é apenas um dos sistemas nativos operante para organizar e transmitir os conhecimentos referentes às plantas cultivadas.

2.2. Estruturação e Uso de Temitagwera e Outras Categorias: o Contexto Utilitário

Retomando a transcrição anterior, do breve diálogo com Aikyry, o informante justifica o pertencimento do mamão à categoria *temitãgwerã* por ser "nossa comida".

Para compreendermos melhor essa relação de *temitaguera* com a alimentação ("nossa comida"), logo, para alargarmos o entendimento do sentido e funcionamento dessa categoria, é preciso colocar em cena um segundo termo: *temi*"ö. O que nos conduz necessariamente a um outro sistema de classificação.

Temi'ö se refere aos alimentos vegetais exclusivamente provenientes da roça. É, portanto, uma categoria que estabelece uma relação de inclusão com a categoria mais abrangente - temitágwerã. Estão inclusos em temi'ö: mani'o (mandioca), kara (cará), jity (batata doce), asikaru (cana-de-açucar), pako (banana), nãnã (abacaxi), etc. E, fora dessa categoria, mas inclusos em temitágwerã, temos: kurawa (sisal), makure (tabaco), maneju (algodão), kunami (veneno de peixe), jirui (mamona), vyva (flecheiro), kui (cuia), murutuku (cabaça) e os chamados mijaraposã (uma subcategoria que agrupa as espécies que acabam com a má sorte na caça - panema -, incluído as espécies akusinami, tapi'iraposã, etc.).

Obviamente, das plantas cultivadas, as comestíveis não só são em maior número de variedades e espécies, como também, têm um uso muito mais intenso na vida cotidiana das aldeias, além de ocuparem uma maior área plantada na roça. Por si só, esses aspectos pragmáticos explicariam essa centralidade verbalizada por Aikyry, ao justificar a inclusão do mamão na categoria *temitãgwerã* por ser "nossa comida".

Poderíamos indagar, entretanto, acerca das espécies vegetais da floresta que através da atividade de coleta também fazem parte da alimentação Wajãpi. Nesse caso, é preciso notar as nuances que se estabelecem: as frutas da floresta (ka'a porã) como o aturija (tipo de abiu), o peki'a (pequi), jãã (castanha-do-pará), apesar de serem alimentos de origem vegetal consumidos pelos Wajãpi, não estão inclusas na categoria temi'ö, muito menos em temitãgwerã. Assim, o ponto não é simplesmente ser ou não alimento, mas sim ser um alimento produzido pela atividade humana e voltado para o consumo dos homens. Nesse sentido, vale lembrar que os produtos da coleta não só não são alimentos produzidos pelos Wajãpi, como também não são destinados ao consumo exclusivo dos homens, sendo divididos e disputados com outros consumidores animais. Como evidenciou Muru:

"Na floresta a gente pode comer qualquer fruta que macaco come. Se ele come e não morre, a gente come também".

Trata-se, assim, mais uma vez do funcionamento do grande divisor (a agricultura), que nesse caso, está ligado a um outro princípio: ser ou não alimento dos Wajāpi.

Deste modo, as plantas comestíveis da roça - agrupadas sob a égide do rótulo *temi'*ö - ocupam uma posição central na categoria *temitãgwerã*, servido como um referencial para a inclusão dos objetos botânicos nela.

Isso é o que Lakoff (1990) chama de protótipo de uma categoria ou, o seu melhor exemplo. Lakoff ao propor uma nova teoria para dar conta do fenômeno da classificação, afirma que ao contrário do que as interpretações clássicas afirmavam, as categorias não são definidas exclusivamente como coisas que compartilham as mesmas propriedades em comum. Eexistem outros caminhos cognitivos para a formação de uma categoria, entre eles destaco: a centralidade (centrality), em que alguns membros de uma categoria são melhores exemplos que outros; e a produção de protótipos (generative as a prototype phenomenon), que são as categorias que são definidas por um gerador (um membro ou um subgrupo particular) e por regras e princípios gerais. Nesse caso, o gerador assume o status de protótipo. Como o afirma o autor em questão:

"In such category, the generator has a special status. It is the best example of the category, the model on which the category as a whole is built. It is a special case of prototype" (Lakoff, 1990:24).

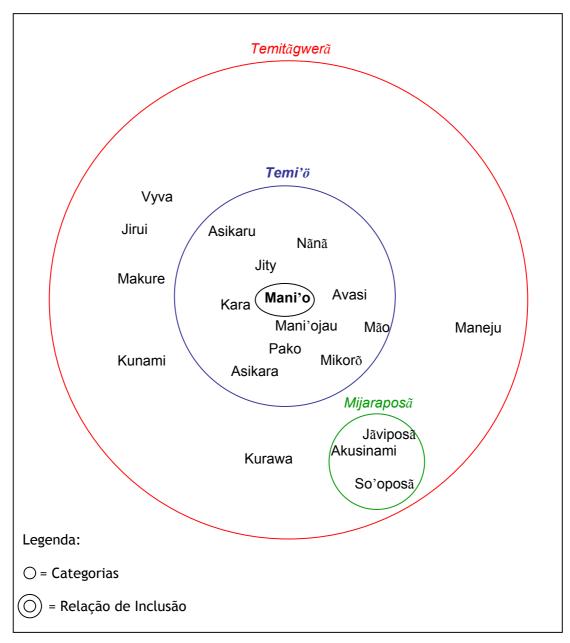
O mesmo pode ser dito em relação à mandioca (*mani'o*), que parece ocupar a posição central na categoria *temi'o*, e consequentemente, na categoria *temitagwerã*. Ao indagar diversas vezes crianças, homens e mulheres sobre os tipos de *temi'o* que haviam em suas roças e/ou nas de seus parentes, em 100% das respostas o primeiro item mencionado era *mani'o*, seguido de outros alimentos cultivados na roça, na maioria das vezes batata doce, cará e depois cultivos diversos.

Outro fato curioso, que aponta para a centralidade do grupo das mandiocas (mani'o) na categoria das plantas cultivadas, foi o modo como fui apresentada aos mais velhos wajāpi e a forma espontânea com que os informantes me conduziram ao longo da pesquisa:

Apesar de ter explicado previamente a pesquisa, tanto em contextos formais (por escrito, em reuniões e cursos do magistério) como informais (em conversas pessoais), sempre fui identificada como uma pesquisadora de mandiocas e não das espécies cultivadas em geral. Assim, era constantemente presenteada com enormes listas de nomes de mandiocas e com passeios didáticos pelas roças para ser apresentada aos pés de maniva. No início, tentei esclarecer que se tratava de uma

pesquisa mais ampla: não era sobre mandiocas apenas, mas também! Achava que era só um mal entendido, uma falha na comunicação talvez... O fato é que essa imagem persistiu e ainda persiste de tal modo que, depois de várias tentativas frustradas, me resignei a assumir o papel de pesquisadora de mandiocas. Afinal, percebi que não era exatamente uma falha de comunicação, ou um entendimento enviesado e que tal título não só me possibilitava como facilitava o acesso pretendido às roças e aos ensinamentos das mulheres sobre seus diversos cultivos.

Isso nos leva a compreender a mandioca como um elemento central e estruturador dessas categorias mais inclusivas (temi'ö e temitāgwerā). Mais uma vez, trata-se da idéia de protótipo através do qual diversas subcategorias são atraídas por uma força centrípeta emanada de um elemento central. É essa estruturação e funcionamento do sistema a partir de categorias exemplares e centrais, que se pretende evidenciar no esquema abaixo.



Assim, podemos vislumbrar um sistema de classificação que possui uma certa organização hierárquica, na medida que estabelece relações de inclusão de categorias específicas em categorias mais genéricas e abrangentes, mas não de uma forma homogênea. Trata-se de um sistema que tem em sua operacionalização não só em uma simples relação de pertence ou não-pertence, mas sim um funcionamento baseado em protótipos que organizam e auxiliam no procedimento classificatório. Podemos pensar, portanto, em uma gradação de pertencimento de subcategorias em relação às categorias mais inclusivas, e o reconhecimento de grupos e subgrupos que configuram melhores exemplos dessas categorias.

Nesse caso, podemos notar como o princípio utilitário (baseado na comestibilidade), relacionado ao princípio de produção de alimentos agrícolas, erigem categorias reforçando e estabelecendo certas relações entre os termos. Nesse caso, relações de inclusão e exclusão diferenciadas e qualificadas.

2.3. As Categorias na Vida Cotidiana

É importante lembrar, que essas classificações se aplicam a um espécime ou a um conjunto de espécimes, ou seja, a objetos botânicos concretos e determinados: as *mani'owemarerã* que nasceram na capoeira do pai de Aikyry; as mandiocas trazidas do Cuc por Werena; o pé de algodão plantado ao lado da casa de Kasawa; o cajueiro na beira do rio *yvyrareta*; o *aturija* (tipo de abiu selvagem) que fica à beira da estrada... É nesse sentido, que as categorias se realizam na prática e erigem aspectos fundamentais do saber e do fazer, tais como: 1. o reconhecimento e caracterização de um espaço (se é uma aldeia nova ou velha, uma área de capoeira, etc.); 2. os conhecimentos agrícolas e botânicos (o que pode e não pode ser plantado, o que nasce ou não de um processo de armazenamento espontâneo de sementes nos solos, etc.); e 3. as relações sociológicas impressas no espaço através do seu uso agrícola (onde ficam as roças de cada família, as aldeias e as antigas ocupações).

Quanto à caracterização dos espaços, como mencionado anteriormente, é através dos espécimes plantados que se possibilita um rápido reconhecimento de uma aldeia recém fundada, com alguns anos ou muito tempo de ocupação. Nesse sentido, os cultivos são importantes marcadores sobre o uso e o tempo de habitação de um lugar. Além disso, é através de determinadas espécies cultivadas, que ficam latentes nos solos (como a mandioca - mani'owemarerã, o mamão - mãowemarerã -, o cara - karawemarerã - e a batata - jitywemarerã), que se reconhecem e afirmam antigas ocupações (roças e/ou aldeias) ás vezes já apagadas da memória social.

Nessa caracterização do espaço através das plantas cultivadas, não podemos esquecer que foi a pupunha o elemento escolhido pelos Wajãpi como marca dos limites secos da Terra Indígena. De modo que atesta seu valor cultural, como emblema de uma certa humanidade - os Wajãpi do Amapari - e como ingrediente fundamental da alimentação, como explicou Muru:

"A gente plantou pupunha aqui no limite seco, para sempre ter comida quando a gente e os nossos netos vierem limpar a picada".

As espécies cultivadas vão, assim, marcando e construindo um domínio humano na plataforma terrestre.

Outro exemplo dessa memória botânica, da qualificação e do reconhecimento do espaço por meio da agricultura, é a imagem das aldeias construídas através de um idioma agrícola. Por exemplo, a aldeia Mariry é amplamente conhecida e descrita (até por aqueles que nunca estiveram lá) como uma aldeia farta em pupunhas e escassa em outros produtos agrícolas:

Por ocasião de uma mudança de aldeia durante o campo, minha anfitriã na aldeia Kwapo'ywyry ao saber que iria para o Mariry, perguntou-me em tom de preocupação se estava levando comida o suficiente, porque caso contrário eu "morreria de fome". Lá só teriam pupunhas, quase não havia mais mandiocas porque não tinha mais koo'y (lugar para fazer roças) e, portanto, as roças eram poucas. Já a aldeia (Kwapo'ywyry) onde me encontrava, ao contrário, estaria sempre repleta de alimentos a serem ofertados para a estrangeira.84

Outra imagem extremamente recorrente é em relação à aldeia Pypyiny, sempre descrita pela enorme profusão de alimentos agrícolas: um verdadeiro paraíso na terra, onde se encontram as frutas mais doces que brotam sozinhas dos solos não semeados. O Pypyiny é, também, uma referencia por guardar as variedades tradicionalmente cultivadas pelos Wajāpi do Amapari (sa'i kõ), que atualmente são ausentes em outras regiões, sendo sempre lembrada como um acervo e um repositório precioso das variedades classificadas como sa'i kõ (das avós)85.

Às vezes essas marcas podem ser encontradas na própria toponímia dos lugares. Esse é o caso das aldeias Pypyiny (pupunhal) e Açaizal, que marcam a abundância das espécies que lhes emprestam os nomes, ou da aldeia Akaju, onde existe um cajueiro plantado por janejarã 86.

⁸⁴ É importante notar que essas representações também estão imbuídas de disputas políticas, que podem ser traduzidas em termos valorativos através da produção agrícola, sendo, portanto, importante notar a posição de quem fala.
85 Freqüentemente algumas mulheres lamentavam a perda de certas variedades tradicionais e diziam que

provavelmente só no Pypyiny ainda existiam.

86 A questão da toponímia (o sistema de nomenclatura dos lugares) vai muito além dos nomes de espécies cultivadas, incluindo a mais diversa gama de nomes de elementos que podem caracterizar um lugar, tais como: espécies não-domesticadas (Kurumurity, tabocal), nomes de rios (Mariry, localizada a beira desse), cachoeiras (Ytuwasu, cachoeira grande), animais (Okora'yry, filho de socó), eventos (tapi'irkãgwera, ossada de anta, que designa uma montanha onde encontraram uma anta morta) etc.

O outro ponto já anunciado (relativo à dimensão sociológica expressa na atividade agrícola), refere-se ao fato dos espécimes cultivados carregam em si histórias próprias⁸⁷: das pessoas que as cultivam, de quem as plantou e, dos caminhos e percalços que percorreram através dos sistemas de trocas para chegarem nas roças e pátios onde se encontram. Assim, esse espaço marcado pelas *temitágwerã* está imbuído também das relações sociais que possibilitam a atividade agrícola e, que mantêm e originam a diversidade inter e intra-específicas.

Há, ainda, a possibilidade de um mapeamento sociológico através das roças e capoeiras, que são sempre reconhecidas e enunciadas referindo-se ao seu dono:

Por ocasião da ida até o Mariry, ao passarmos por um trecho de floresta - indistinto aos olhos da pesquisadora - Aikyry, que fazia às vezes de proeiro, disse em tom de orgulho, apontando para a mata que acompanhava o rio: "Aqui foi roça do meu pai. Foi uma das primeiras roças do Mariry".

Esse mesmo mapeamento sociológico foi observado diversas vezes nas caminhadas para outras aldeias e roças e, nos trajetos pelos rios que atravessam a Terra Indígena. Como na viagem pelo rio *yvyrareta*, a caminho das aldeias Arimyry e Yvyrareta:

Nessa longa viagem (por volta de 9 horas rio acima), repleta de informações sobre os donos das roças e capoeiras que se localizavam as margens do rio, ao passarmos por duas pequenas casas (tapiri) 88 abandonadas em um lugar ermo das margens do rio Yvyrareta, surgiram comentários e explicações daquela breve ocupação. Era uma roça de Palikura, morador de uma aldeia à beira da estrada Perimetral Norte, que pretendia se mudar para essa nova localidade farta em caça e em lugares para fazer roça. Entretanto, distante da assistência fornecida pela sociedade evolvente e somada as questões políticas de ocupação do espaço, gerou um conflito que fizesse com que ele desistisse da empreitada já iniciada. Mais adiante, paramos em uma roça mais antiga (koo mynerã) de Tapajona, um dos tripulantes, que desceu para

⁸⁷ O capítulo 4 abordará de modo pormenorizado a rede de trocas botânicas.

⁸⁸ O *tapiri* é um tipo de casa provisória, através da qual se dá inicio a ocupação de uma roça e sua conseqüente transformação em aldeia.

apanhar pimentas para acompanhar a carne de catitu, caçada e moqueada no dia anterior. Tapajona construiu essa roça em um momento em que tentavam ocupar essa área do limite da terra indígena.

Essa expressão das relações sociais no uso agrícola do espaço e na sua conseqüente domesticação pode, também, ser observada nos espécimes plantados nas aldeias:

Na aldeia Okora'yry, Kasawa me mostrou um pé de algodão marrom (*maneju tapupura*) que foi produto da germinação de sementes dadas por sua mãe (moradora da aldeia Yvyrareta), que por sua vez as recebera de seu filho Muru (morador da aldeia Kupa'y), que as trouxe do Xingu.

Na aldeia Kwapo'ywyry, fui apresentada às punhas plantadas por Kumai, um falecido chefe de muito prestígio.

Na recém fundada aldeia Arimyry, os únicos dois pés de pupunhas adultos eram lembranças da primeira roça aberta há tempos por Kuruari e seu irmão Jasitu, moradores das aldeias Yvyrareta e Akaju respectivemente.

Na aldeia Kupa'y o maior pé de pupunha e o único cajueiro foram plantados por Suinã (o fundador da ladeia Okora'yry) o primeiro a abrir roça no local.

Assim, as espécies cultivadas caracterizam e marcam o domínio humano construindo-o de um modo muito particular, a ponto da memória coletiva e individual passarem por esses elementos de identificação. Através dos cultivos, podemos acessar certas relações sociais que muitas vezes não estão explicitadas na atual configuração da parentela que ocupa uma determinada aldeia.

É desse modo, que os espécimes vão adquirindo histórias particulares e servem de suporte à memória, marcando o espaço e cristalizando em si relações sociais. E, é através do repasse e da produção dessa memória e do conhecimento sobre as

variedades botânicas, que as categorias de classificação se realizam na prática, sendo transmitidas e ás vezes reformuladas para dar conta daquilo que se impõem ao entendimento: elementos novos.

Essa reformulação de categorias ao serem repostas constantemente na prática, pode ser especialmente observada no contato com a sociedade envolvente. Nesse contexto, impõe-se a necessidade de diálogo entre sociedades distintas não só pelo viés político e simbólico, amplamente abordados pelos estudos antropológicos do contato, mas também em seu viés cognitivo através do embate entre duas línguas distintas, entre formas diversas de conhecer e classificar. Um bom exemplo desse fenômeno é a dimensão semântica que a categoria *momae'yva* vem adquirindo.

A categoria *moma'eyva* se refere à priori, às espécies que possuem frutos (*i'a*)⁸⁹ e não são plantadas. No contexto da roça e da aldeia um espécime de árvore frutífera que tenha sido plantada (como mamão, pupunha, jaca, etc.), não será referido como *moma'eyva*. Entretanto, um mamoeiro ou um cacaueiro que não tenham nascido pela intencionalidade da atividade agrícola será incluso na categoria *moma'eyva*. Como podemos notar no seguinte trecho de uma conversa com Paranawari, sobre os tipos de *moma'eyva* existentes em sua aldeia:

Joana: Uve pö moma'eyva Pypyiny pe. (Tem *momaeyva* no Pypyniy?) Paranawari: Uve moãrõ! Uve Kajaype. (Tem muita! Tem cajá.)

J: Amõ! (Que mais?)

P: Arapuru. (Cacau)

J: Arapuru!? (Cacau!?)

P: Moãrõ arapuru. Arapuru ka'a rupi. Moãrõ ka'a rupi. (Muito cacau. Cacau no mato. Tem muito no mato).

J: Ava põ õtã. (Quem plantou?)

P: Karamoeremë õtã. Jesu. Jesu õtã karamoeremë. (Há muito tempo plantou. Jesus. Jesus plantou faz muito tempo.)⁹⁰

J: Amõ. (Que mais?)

P: Kurupitã. Ne mã'e kurupitã re. (Bacuri. Você já viu bacuri?)

J: Ani, namã'ei. Temitãgwerã kurupitã. (Não, não vi. Bacuri é planta cultivada?)

-

⁸⁹ Como se verá mais adiante o termo *i'a* não se refere a fruto tal como a botânica compreende.

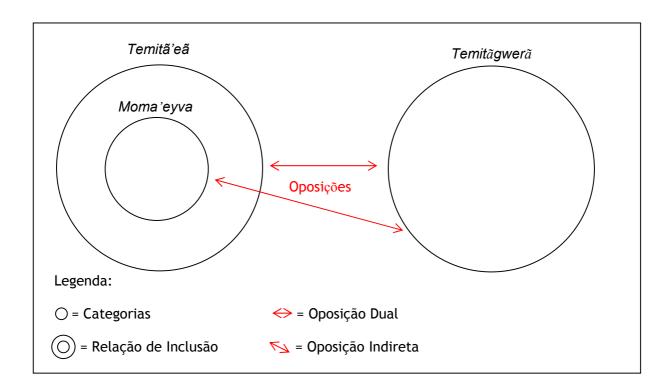
 $^{^{90}}$ Devido às ações missionárias, que identificam por vezes Jesus a *janejarã*, podemos nos deparar com falas facilitadas para brancos que trocam um pelo outro.

- P: Ani! Ka'a rupi teve. (Não! Tem no mato também.)
- J: Amõ. (Que mais?)
- P: Mão ka'a rupi uve moãrõ. (Mamão no mato, tem muito.)
- J: Uve põ mão ka'a rupi. (Existe mamão no mato?)
- P: Uve, oë te. Ae koojaity, koo inoremë, ajire okai koo me ipupe moãro oë, niaiõtãi! Oë te! (Tem, ele cresce sozinho. Na roça derrubada, época de fazer roça, depois nós queimamos e muito mamão cresce dentro dela, nós não plantamos! Cresce sozinho!)
- P: Akau uve moãrõ. (Akau tem muito.)
- J: Akau ka'a rupi. (Akau no mato?)
- P: Õõ, ka'a rupi. (Sim, no mato.)
- J: Namã'ëi akau! (Não vi Akau!).
- P: Nere mã'ei akau! Arapuru aevove. (Você não viu! È como o cacau).
- J: Amö. (Que mais?)
- P: Kupya'i moãrõ. Nemã'e kupai. (Cupuaçu selvagem tem muito. Você viu?)
- J: Õõ, amã'e kupyai. A jue! (Sim, eu vi. Eu gosto muito!)
- P: Neu katu. (Você come bem?)
- J: Au katu. (Eu como).
- P: Amõ... Kupywasu. Moãro kupywasu. (Mais... cupuaçu. Muito cupuaçu.)
- J: Kupywasu temitã (Cupuaçu plantado?)
- P: Ani, ka'a rupi teve. Niaiõtã. (Não, no mato também. Nós não plantamos.)

Esse trecho de uma conversa com um dos mais velhos Wajāpi, chefe (*tovijā*) da aldeia Pypyiny, nos mostra que de fato a categoria *moma'eyva* é composta de vegetais frutíferos que não são produtos da atividade agrícola, mesmo que algumas dessas espécies possam ser plantadas em outras ocasiões e contextos.

Assim, moma'eyva está intimamente relacionada com a categoria temitágwerã. Entretanto, apesar de parecerem ser mutuamente exclusivas, essas categorias não são colocadas em uma relação de simples oposição dual, tal como: temitã e'ã / temitágwerã. A princípio moma'eyva é uma categoria definida a partir da associação de dois princípios organizadores: 1. ter fruto (i'a) comestível para alguém (homem ou animal);

e 2. não ser plantada, ou seja, estar inclusa na categoria *temitã* e'ã. Por tanto, apesar de *moma'eyve* ter na categoria *temitã* sua referencia (não ter sido plantada), trata-se antes de uma relação de não-inclusão e, portanto, o que poderíamos chamar de uma oposição indireta, que pode ser representada da seguinte maneira:



Entretanto, atualmente essa categoria vem assumindo um novo sentido, ao englobar as frutas das roças e dos pátios. Ao que parece, a constante tradução de nosso conceito de árvore frutífera como *moma'eyva*, especialmente nos cursos de magistério e na produção de material didático, além de outros contextos de interação com membros da sociedade envolvente, está fazendo com que *momae'yva* seja usada em Wajãpi não só para árvores frutíferas não-plantadas, mas também para aquelas que são *temitãgwerã*, tal qual o sentido da categoria em português. Essa mudança tem se expressado eventualmente na própria construção lexical, como: *momae'yva kooporã* (*koo* = roça; *-porã* = produto de) e *momae'yva kaaporã* (*kaa* = mata; *-porã* = produto de), enfatizando uma cisão que parece ser recente⁹¹. Isso se evidencia em

⁹¹ Comunicação pessoal de Dominique T. Gallois. Segundo Gallois, durante todo seu aprendizado da língua e dos trabalhos de campo (no fim da década de 1970 e ao longo da década de 1980 e 90), jamais observou o uso do termo *momae'yva* para se referir às frutas das roças e pátios.

especial na forma como os jovens utilizam essa categoria em oposição aos anciões como Paranawari, que restringem seu sentido ás espécies frutíferas não-plantadas, como evidenciado na fala acima transcrita.

É importante enfatizar, que as mudanças nos sistemas de classificação e no uso das categorias não se processam apenas em função do contato. Françoise Grenand (1995) fez um estudo lingüístico sobre determinados nomes de espécies botânicas utilizados pelos Wajāpi do Camopi, demonstrando que certas mudanças no uso da nomenclatura e conseqüentemente da classificação foram ocasionados pela migração dessa população rumo ao norte⁹², no território onde se encontram atualmente. Com a migração e a mudança de paisagem, ao se depararem com novas espécies, bem como a ausência de outras largamente conhecidas, foram necessárias certas adequações e mudanças em seus usos, em sua nomenclatura e classificação: por vezes tomando de empréstimo palavras de grupos vizinhos, juntamente com seu conhecimento sobre a utilidade de determinados vegetais; por vezes recorrendo a uma reformulação do léxico já existente, promovendo uma transformação nos sistemas de nomenclatura e classificação para dar conta de novos elementos botânicos, como podemos notar no seguinte trecho:

"Les hommes peuvent nommer les entités nouvelles avec les mots qu'ils possèdent déjà dans leur arsenal lexical. Ce sont tous les cas de transposition, pour lesquels la génération des adultes de la migration [...] le fait que la réalité nouvelle ne correspond pas à celle qu'ils ont laissée derrière eux. [...] Par exemple, les Wayãpi arrivés dans le haut Oyapock ont nommé *Protium sagotianum* tuli'y, mot qui [...] se rencontre toujours dans leur environnement de départ appliqué à *Licania turiuva*. Ici, c'est une proximité d'usage qui a joué: l'encens de la seconde essence sert de conbustible, cependant que lê bois de la première est utilisé comme support du combustible [...]" (F. Grenand, 1995:25/26).

O que se pretende evidenciar aqui, é que tais categorias só existem e operam quando são constantemente realizadas na prática, ou seja, enquanto são funcionais. É essa dinâmica de reposição de categorias na vida cotidiana que as perpetua, que as transmitem de geração para geração, não de um modo fixo, mas sim dinâmico. É esse

⁹² De acordo com Gallois (1986) os Wajãpi se encontravam na região do baixo rio Xingu.

risco constante em que estão as categorias ao serem testadas na prática que faz com que mudanças e adequações sejam processadas, especialmente frente a novas situações como a mudança ambiental por conta dos movimentos migratórios, ou o contato com outros grupos sociais - no caso aqui discutido a sociedade nacional.

Isso pode ser melhor compreendido à luz da discussão de Sahlins (1999), acerca das relações entre cultura e história, sincronia e diacronia, e de sua elaboração de uma nova teoria da história. Segundo Sahlins: "no mundo ou na ação [...] categorias culturais adquirem novos valores funcionais" (1999:174), o que significa que a cultura ao se reproduzir na prática da vida cotidiana é constantemente colocada em jogo e transformada conforme as condições impostas pelas situações que se apresentam. É como se as categorias ao serem utilizadas na prática, para organizar a experiência vivida, fossem postas à prova, em um constante processo de reavaliação. Quando não dão conta de um novo elemento são transformadas para manterem sua funcionalidade (tornar o mundo inteligível), quando não o são abandonadas e recriadas. Assim, conclui o autor que:

"No final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam um novo conteúdo empírico" (op. cit. :181).

Vemos assim, que essas categorias wajāpi de classificação dos vegetais estão sujeitas, como quaisquer outras, a mudanças que se impõem quando as categorias são testadas na prática e são convocadas a tornar novos acontecimentos ou fatos, inteligíveis para quem os apreende.

Por fim, é preciso qualificar e diferenciar os dois exemplos citados (o da categoria *momae'yva* e aquele descrito por Grenand). Se por um lado ambos os casos servem para falar do tema da transformação das categorias, em vista ao risco que estão expostas quando aplicadas pragmaticamente, por outro lado, parece que se tratam de fenômenos diversos se notarmos os processos que estão em jogo em cada um deles. No caso descrito por F. Grenand (op. cit.) as mudanças parecem ser produto de uma simples adequação ou acomodação de novos elementos ao sistema, mais especificamente de novas espécies botânicas e suas propriedades. Já no caso da categoria *moma'eyva*, temos uma mudança semântica produzida por um embate entre

categorias, que fazem parte de dois sistemas diferentes, estruturados por lógicas distintas. Tratam-se, portanto, de dois processos cognitivos diferentes.

Esse último caso parece, pois trazer novidades. Trata-se em um nível mais profundo de um confronto entre lógicas. Ao que parece o sistema classificatório nativo não reage apenas se adequando a inovação, a princípio poderiamos afirmar que, nesse caso, o sistema nativo adere à lógica e ao conceito dos *karai kõ*. Entretanto, ao olhar com minúcia os dados, o que podemos notar é o inverso: a lógica nativa englobando o conceito exógeno. A categoria *moma eyva* apesar de ser usada pelos jovens tanto para designar plantas cultivadas como selvagens, borrando, aparentemente, a fronteira de uma cisão elementar na cosmologia wajãpi - o que está ou não no domínio da Cultura-, parece não ter sido completamente incorporada, uma vez que se recorre aos qualificativos *ka'a porã* (da floresta) e *koo porã* (da roça), reafirmando pois a força da lógica nativa nesse pensamento. Cabe ressaltar que essa qualificação é feita apenas eventualemente, o que pode apontar para um processo em andamento de alteração do imperativo da lógica nativa, caso a categoria *moma eyva* seja de fato usada de modo indistinto sem essa qualificação.

Entretanto, é preciso notar que o termo *moma'eyva*, seja *ka'a porã* ou *koo porã*, é extensivo a uma série de espécies que não são consideradas árvores frutíferas ou frutas, isso porque o conceito *karai kõ* diz respeito exclusivamente às angiospermas⁹³ comestíveis pelo homem, enquanto o conceito wajãpi se estende à todos os frutos comestíveis por qualquer humanidade em seu sentido ameríndio, incorporando os animais. Além disso, o termo *i'a* que é rapidamente traduzido como fruto inclui tubérculos, tal como se verá mais adiante, o que estabelece mais um distanciamento entre as lógicas em conflito.

Assim, o resultado desse embate entre lógicas, produzido pela conjuntura do contato, é uma transformação semântica da categoria *moma'eyva*, o que introduz uma modificação em seu uso, mas é preciso ressaltar que tal mudança, pelo menos por enquanto, obedece a uma lógica nativa precedente: agora sendo qualificada como um produto da roça ou da floresta.

⁹³ Grupo de plantas que possuem as sementes envoltas no ovário transformado em fruto (Oliveira 2003).

3. AS CATEGORIAS GENÉRICAS E ESPECÍFICAS

3.1. Reafirmando o Contraste entre Vegetais Cultivados e Não-Cultivados

Uma das proposições de Berlin (1992) e Brown (1977) é de que existem táxons intermediários, que se encontram a meio caminho dos táxons genéricos e das macrocategorias (*unique beginner*), os quais incluem os primeiros e estão inclusos nas segundas. Esses táxons intermediários são chamados pelos autores de *life form*, por dizerem respeito ao habito e arquitetura geral dos vegetais, tal como árvore (vegetal lenhoso), planta herbácea (sem lenho), liana (cipós), etc.

De fato, existe uma série de categorias em Wajãpi que parecem equivaler a esses *life forms* determinados pelos autores americanos, tais como: *yvyra* (vegetais lenhosos), *jai* (gramíneas e plantas herbáceas), *ka'a* (arbustos), *ysimo* (cipós), traduzidos dessa forma por Grenand (1980)⁹⁴.

Entretanto, é curioso notar que esses táxons *life forms* não organizam as espécies cultivadas, ou seja, os Wajãpi jamais se referem a um cajueiro como *yvyra*, a um pé de mandioca como *ka'a*, ou a um pé de batata doce como *jai*. Esses táxons são usados exclusivamente para dar conta do universo da floresta, estabelecendo uma relação de exclusão e oposição à categoria *temitãgwerã* (ainda que estejam em níveis hierárquicos diferentes), e uma relação de inclusão na categoria *temitãe'ã*, organizando todos os vegetais não-cultivados.

Mais uma vez, pode-se notar a existência uma divisão significativa e operante entre vegetais cultivados e não-cultivados, operando nos sistemas de classificação como um todo, inclusive nos usos implícitos de certas categorias.

Esse mesmo dado é notado por Balée (1994) entre Urubu Ka'apor:

"domesticates (including introduced as well as traditional ones) do not seem to be subsumed under major life form taxa ('trees', 'herbs', and 'vines'), yet the great majority of nondomesticates pertains to these" (Balée, 1994:166).

Para o autor essa é, justamente, uma forte evidencia de que a cisão entre domesticado e não-domesticado e fundamental no pensamento dos Urubu Ka'apor e,

⁹⁴ A princípio não concordo com essa interpretação. Entretanto, para levar adiante essa discordância, seria necessário um estudo detido das classificações do domínio da floresta para, então, discutir essa análise dos dados. Ao que parece, algumas dessas categorias não dizem respeito a táxons *life form*, mas possuem um sentido mais amplo. Como no caso de *jai*, que parece estar imbuído de um sentido estético ligado a limpeza das roças e aldeias, que são invadidas pelas plantas daninhas e com elas pelo domínio da *ka'a*. No caso de *ysimo*, parece se tratar de um termo específico para um determinado tipo de cipó usado na construção de casas e não um termo genérico.

de que a agricultura é uma atividade há muito tempo dominada por povos Tupi, ocupando um papel central na vida social, apesar do padrão tradicional de ampla mobilidade e de caça e coleta.

Deste modo, apoiada nos dados coletados em campo e no respaldo dos dados e da análise de Balée, podemos afirmar a centralidade da atividade agrícola no pensamento e na lógica Wajãpi.

3.2. Estruturação de um Sistema

Apresentadas e discutidas as duas categorias mais inclusivas: *temitãgwerã* e *temitã'e'ã*, passemos para um levantamento e análise de algumas das categorias que estão inclusas no táxon das plantas cultivadas, de modo a esboçar a estruturação de um dos sistemas de classificação nativos que, nesse caso, apóia-se em critérios morfológicos⁹⁵.

O sistema taxonômico a ser apresentado está de acordo com a maioria das proposições de Berlin e seus seguidores. Isso porque, os sistemas estruturados por caracteres morfológicos foram o objeto de estudo privilegiado por essa antropologia cognitiva. Assim, podemos descrever brevemente o sistema de nomenclatura e classificação da seguinte forma: as plantas cultivadas - temitãgwerã - estão organizadas em táxons genéricos, nomeados por lexemas primários não-analisáveis; em seguida, teríamos os táxons específicos, nomeados em sua maioria por lexemas secundários e; por fim, alguns táxons de variedades, também rotulados por lexemas secundários ⁹⁶. Dada essa breve caracterização estrutural do sistema, passemos aos dados propriamente para, em seguida, evidenciar seu funcionamento.

⁹⁵ Uso termo morfológico, tal qual seu uso na botânica: para se referir aos aspectos externos dos vegetais e suas partes.

e suas partes.

96 Segundo a tipologia de lexemas de Berlin et. al. (1973 e 1992). Os lexemas são organizados da seguinte forma: 1. lexemas primários são aqueles que não podem ser reduzidos a formas mais simples, e que seus membros não possuem contraste entre si. Os lexemas primários se subdividem em: 2. lexemas primários não-analisáveis - caracterizados por um único termo, como: pitangueira; 3. lexemas primários analisáveis - que são nomes compostos, estes, por sua vez, se subdividem em: 4. lexemas primários analisáveis produtivos - são os nomes compostos, nos quais um dos termos se refere a uma categoria de maior inclusão, como erva-doce, que é um tipo de erva; 5. lexemas primários analisáveis improdutivos - nos quais não há relação de inclusão, por exemplo: espada de são Jorge, que não é um tipo de espada e; 6. lexemas secundários - que assim como os lexemas primários produtivos, têm um dos seus termos referentes a uma categoria de maior inclusão, tendo, entretanto, como característica diferencial o fato de ocorrerem em conjuntos contrastivos, como: banana prata, banana nanica, banana ouro, etc. ou laranja pêra, laranja baiana, laranja lima, etc. Este recurso de análise dos lexemas é amplamente utilizado como ferramenta nas pesquisas de etnoclassificação, para uma melhor compreensão da relação entre nomenclatura e classificação.

Apresento a seguir, uma lista com dos cultivos levantados durante a pesquisa de campo. São dados primeiro os nomes nativos em wajāpi dos táxons genéricos, seguidos pela família e gênero segundo a taxonomia científica⁹⁷ e, pelo nome popular em português. Cabe enfatizar que a lista que se segue está inclusa na categoria *temitāgwerã* e que se trata de uma lista aberta, que a qualquer momento pode receber novos membros, especialmente cultivos de plantas exóticas e novas variedades provenientes das relações com os não-índios ou outros grupos sociais.

- 1. Ãga: Leguminoseae, Inga, Ingá.
- 2. Akaju: Anacardiacea, Anacardium, Caju
- 3. Arapuru: Sterculiaceae, Theobroma, Cacau.
- 4. Arimão ou Sitorõ: Rutaceae, Citrus, Limão.
- 5. Asikara ou Jiromõ: Cucurbitaceae, Cucurbita, Abóbora.
- 6. Asikaru e/ou Kana: Poaceae, Saccharum, Cana de Açúcar.
- 7. Asikaru piri: Poaceae, Cymbopogon, Erva Cidreira.
- 8. Aufavaca: Labiatae (Lamiaceae), Ocimum, Alfavaca.
- 9. Avasi: Poaceae, Zea, Milho.
- 10. Avasi moyry: Poaceae, Coix, Lágrima de Cristo.
- 11. Graviola: Annonaceae, Annona, Graviola.
- 12. Jaka: Moraceae, Artocarpus, Jaca.
- 13. Jamaraita: Zingiberaceae, Zingiber, Gengibre.
- 14. Jambo: Myrtaceae, Jambosa, Jambo.
- 15. Jirui: Euphorbiaceae, Ricinus, Mamona.
- 16. Jity: Convolvulaceae, Ipomoea, Batata Doce.
- 17. Kã`ãe: Myrtaceae, Pimenta, Pimenta.
- 18. Kara: Dioscoreaceae, Dioscorea, Cará.
- 19. Koko: Arecaceae, Cocos, Côco.
- 20. Kui: Bignoniácea, Crescentia, Cuia.
- 21. Kuiava: Myrtaceae, Psidium, Goiaba.
- 22. Kunama: Fabaceae, Phaseolus, Fava.
- 23. Kunami: Asteraceae, Clibadium syvestre.
- 24. Kupy: Sterculiaceae, Theobroma, Cupuaçu.

_

⁹⁷ Nomenclatura baseada em: APG [Angiosperm Phylogeny Group] II. 2003. An update of the Angiosperm Phylogeny Group classification for the orders and families of the flowering plants. APG II. Botanical Journal of the Linnean Society 141: 399-436.

- 25. Mãga: Anacardiaceae, Mangifera, Manga.
- 26. Makure: Solanaceae, Nicotiana, Tabaco.
- 27. Makwari: Araceae.
- 28. Maneju: Malvaceae, Gossypium, Algodão.
- 29. Mani'o: Euphorbiaceae, Manihot, Mandioca.
- 30. Manovi: Fabaceae, Arachis, Amendoim.
- 31. Mão: Caricaceae, Carica, Mamão.
- 32. Mikorő: Dioscoreaceae, Dioscorea, Cará de Árvore.
- 33. Murutuku: Cucurbitaceae, Lagenaria, Cabaça.
- 34. Nãnã: Bromeliaceae, Ananas, Abacaxi.
- 35. Narãe: Rutaceae, Citrus, Laranja.
- 36. Pako: Musaceae, Musa, Banana.
- 37. Parakarua: Cannaceae, Canna, Biribiri.
- 38. Pypy'i: Palmae, Guilielma, Pupunha.
- 39. Sãtãi: Moraceae, Artocarpus, Fruta Pão.
- 40. Taja: Araceae, Colocasia, Taioba.
- 41. Uruku: Bixaceae, Bixa, Urucum.
- 42. Vyva: Poaceae, Gynerium, Flechiro.
- 43. Ware`a: Mranteceae, Calathea.

Listados a maioria dos táxons genéricos inclusos na categoria *temitágwerã*, passemos para uma análise da estruturação dos táxons específicos.

Algumas dessas categorias genéricas incluem táxons específicos que são nomeados da seguinte forma: a partir da união do nome genérico (um lexema primário não-analisável) com um termo descritivo, em sua maioria. É importante ressaltar que esse conjunto de táxons específicos se realiza como um conjunto contrastivo, tratando-se, portanto, de rótulos formados por lexemas secundários. Irei citar aqui, apenas alguns exemplos significativos para ilustrar a analise dos sistemas de nomeação e classificação operantes⁹⁸.

No caso da banana, *pako (Musa*), o levantamento feito pelo método de listagem chegou a 18 nomes de variedades. Esses nomes são compostos pelo termo genérico *pako* - o que aponta para a relação de inclusão das variedades nesse táxon genérico -

_

⁹⁸ Para ver uma lista com a totalidade dos dados sobre nomes de espécies e variedades de plantas cultivadas, ver anexo.

mais um atributo que caracteriza a variedade, tal como: pakopijõ (banana preta), pakosi (banana branca), pakokajãna (banana Caiena), pakopoko (banana comprida), entre outros. O mesmo se da com o milho (avasi): o termo genérico - avasi - é acrescido de termos descritivos que marcam a singularidade de cada variedade: avasipijö (milho preto), avasiviri (milho rajado), avasitawa (milho amarelo), avasisi (milho branco), avasipirä (milho vermelho), etc.

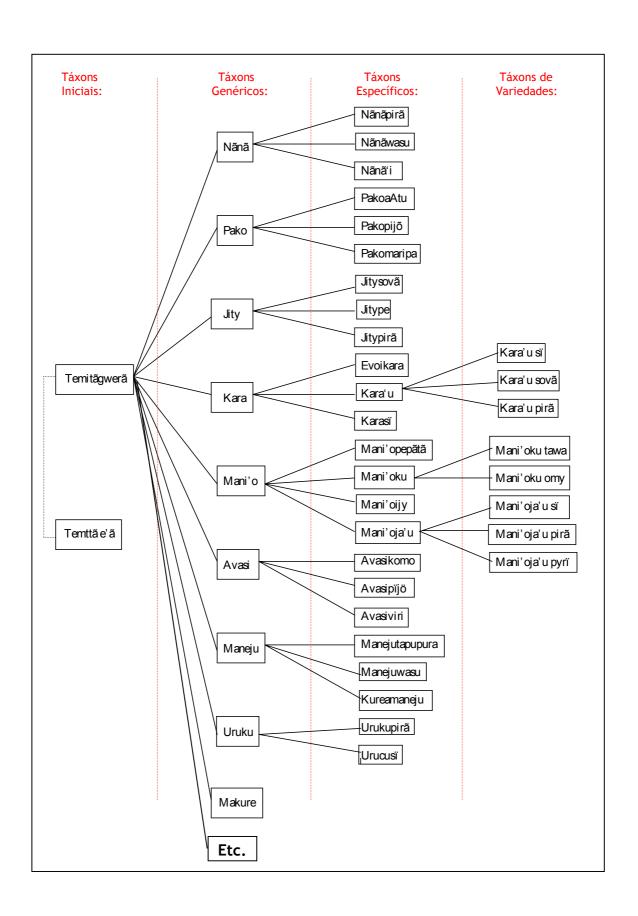
Nesses casos podemos observar que os nomes são dados de acordo com dois princípios: 1. de inclusão em uma categoria genérica e; 2. acrescido de um aspecto que caracteriza a variedade, marcando sua particularidade em relação às demais, estabelecendo assim, um conjunto contrastivo. Esse aspecto ou atributo que marca a singularidade de uma variedade pode se referir a diversos temas, e em sua maioria tratam de aspectos morfológicos relevantes para o processo de reconhecimento e classificação, tal como nos casos das bananeiras que possuem frutos de casca preta (pakopijõ), ou de casca clara (pakosi), ou que dá cachos compridos (pakopoko), milhos de grãos pretos, vermelhos, rajados, amarelos ou brancos. Também encontramos variedades que são denominadas por suas origens sociológicas, como no caso da pakokajãna trazida de Caiena (Guiana Francesa) pelos intricados laços de troca com os Wajãpi do Kamopi, tema do próximo capítulo.

Os nomes das variedades podem, também, ser formados por lexemas secundários que, ao contrário dos exemplos anteriores, não podem ser completamente analisados, ou seja, são lexemas em que o segundo termo não é uma palavra descritiva ou que possua qualquer outro significado, tal como em: *pakomaripa*, *pakotakome*, *pakovae*, *avasikomo*, e outras. Entretanto, o princípio de nomeação continua a operar, marcando a inclusão na categoria genérica *pako* ou *avasi*, nesses casos, somada a um segundo nome, o que garante a sua inclusão dentro de um conjunto contrastivo que se estabelece.

O mesmo se dá com relação aos táxons de variedades: eles estão inclusos em um táxon específico e, portanto, seu rótulo é formado pelo termo que designa o táxon específico mais um atributo qualificador. Por exemplo: dentro do táxon genérico *kara*, está incluso um táxon específico designado como *kara'u* (*kara* = cará, '*u* = grande), esse táxon específico abrange uma certa gama de variedades tais como *kara'usï* (cará grande branco), *kara'upirã* (cará grande vermelho) e *kara'usovã* (cará grande azulado).

Esse padrão de nomenclatura e organização cognitiva dos táxons se repete nos demais casos de plantas cultivadas que possuem uma gama específica e varietal, tal

como *mani'o, kara, jity, maneju, nãnã*, e outros. Para uma melhor visualização dessa organização, que está de acordo com os critérios universais apontados por Berlin e seus seguidores. Apresento um esquema que não objetiva dar conta de todas as categorias levantadas ou existentes, mas sim evidenciar os princípios de organização desse sistema.



Cabe aqui, realizar uma menção especial ao cultivo com maior número de táxons específicos e de variedades: a mandioca(*Manihot*). Pelo método de listagem, chegou-se a um total de 103 nomes nativos, que dariam conta de um conjunto de variedades da espécie *Manihot esculenta*.

Desse modo, tendo em vista esse grande número de possíveis variedades de mandioca, a centralidade ocupada por esse cultivo nos sistemas de classificação e, dada sua relevância na vida social dos Wajãpi, cabe destinar a essa espécie um item à parte. Desse modo, concentremos-nos nos membros do grupo *mani*'o.

3.3. Mani'o - um Pilar da Vida Social

Como já mencionado, a mandioca ocupa um lugar central na vida wajāpi em diversos quesitos: na classificação dos estágios da roça, como foi visto no capítulo anterior; nos sistemas de classificação das espécies cultivadas, funcionando como um protótipo das categorias *temi'ö* e *temitāgwerã*; na subsistência do grupo, uma vez que seus produtos são consumidos diariamente em grande quantidade; na sua valorização social por ser a principal matéria prima da bebida fermentada (*kasiri*) e; por se tratar de um cultivo de longo manejo, possuindo uma grande diversidade intra-específica que desperta tanto o interesse agrícola, como também social e intelectual.

Os produtos provenientes das variedades de mandioca brava (*Manihot esculenta*) são diversos: beiju, farinha, tapioca, tucupi e, *kasiri*. Dado seu grau de toxidade pela presença de ácido cianídrico, os tubérculos devem passar por um complexo processo de preparo para serem consumidos e, é desse processamento que seus produtos são retirados.

Tendo em vista a real importância desse cultivo e de seus produtos, passo para uma breve caracterização das etapas de processamento da mandioca brava e de seus desenvolvimentos culinários.

Após a colheita dos tubérculos esses são descascados e, em seguida, ralados manualmente. A massa resultante é espremida no tipiti (trama feita de arumã), o líquido proveniente é recolhido em um recipiente e deixado em repouso. Desse resíduo são retirados o tucupi e a tapioca. O tucupi é o líquido em suspensão, que é cozido e depois usado na confecção de cozidos de caça ou peixe e para aromatizar o mingau matutino feito de amido de mandioca (*mïga'u syry*). A tapioca ou goma é o amido que fica depositado no fundo do recipiente, que é consumido nas formas de: *mïga'u syry*, no qual o amido (*typy'o*) é misturado em água e cozido; *typy'okuru*, um mingau feito a

partir do amido previamente assado e; *meiju typy'o*, um tipo de beiju feito exclusivamente de amido peneirado e assado no forno.

A massa espremida (*piraty*) retirada do tipiti é armazenada sobre o moquém, sendo conservada pela fumaça constante. O *piraty* é a base culinária do beiju (*meju*) e da farinha (*kwaky* ou *u'i*)⁹⁹. A farinha é feita a partir da massa peneirada, que é colocada no forno e lentamente assada enquanto é espalhada de um lado para o outro até torrar. Nesse caso, quando a colheita se destina à produção de farinha, a massa recém ralada é comumente lavada para o melhor aproveitamento do amido, que não é necessário para a confecção da farinha. O beiju também é feito de *piraty* peneirada, que é disposta em forma circular no forno e levemente pressionada com o *tapekwa* (abano). Dois dos tipos de beiju feitos da massa de mandioca: um grosso e úmido(*mejue'e*) e outro fino e bem seco (*mejusiri*), que é colocado nos telhados ao sol para secar¹⁰⁰. Ambos - farinha e beiju - são alimentos básicos, consumidos diariamente puros ou acompanhando carne de caça, peixes, cozidos, *pekia* (Caryocaraceae, *Caryocar*) moqueado ou cozido e suco de açaí ou bacaba.

O beiju também serve como base para o *kasiri*. Nesse caso, trata-se de um produto diferente daquele que é destinado ao consumo alimentar. Esse beiju para o *kasiri* parece ser feito de modo quase displicente: a massa peneirada em peneiras largas é colocada em grande quantidade no forno, o que resulta em um beiju muito grosso que é esquecido em fogo alto até queimar. Entretanto, o que parece ser displicência e esquecimento é, na verdade, parte da técnica apurada de elaboração da bebida. Queimar o beiju é importante para não deixá-lo estragar nem ficar com gosto e cheiro desagradáveis, segundo suas produtoras.

Depois de prontos, os beijus são despedaçados e misturados em água dentro de uma grande canoa de madeira, a essa papa que se forma são acrescidos dois ingredientes fundamentais para o processo de fermentação: uma cuia repleta de beiju embebido em saliva (da mulher responsável pela produção e posteriormente pela distribuição da bebida, chamada de *kasirijarã* - dona do *kasiri*) e uma porção de batata doce ralada, que fornecerá o açúcar a ser consumido pelas bactérias (que se encontram na saliva) responsáveis por sintetizar o álcool. No dia seguinte o conteúdo da canoa é peneirado e espremido retirando a massa de mandioca, o líquido resultante

⁹⁹ Kwaky é o termo corriqueiramente empregado que foi aprendido com os Wajãpi do Camopi. U'i é um termo pouco utilizado que seria próprio dos Wajãpi do Amapari.

100 Como não foi realizado um levantamento preciso das modalidades culinárias, provavelmente existem mais variações de tipos de beiju do que os enumerados aqui.

é recolocado na canoa, coberto com folhas de bananeira e deixado por mais dois dias, até estar pronto para o consumo. Esse processo é realizado quando se pretende fazer uma bebida com alto teor alcoólico (aiwerã) para as festas (moraita) ou simplesmente para as bebedeiras (kasiri). Caso contrário o kasiri - nessas circunstâncias chamado de kasirimiti (-miti = pequeno, fraco) - passa a ser consumido no mesmo dia em que foi feito, nesse caso com um pequeno ou nulo teor alcoólico se torna mais um elemento da dieta alimentar.

O *kasiri* é, assim, uma bebida de processamento elaborado que exige para sua confecção um conjunto de técnicas e conhecimentos que, nesse caso, são dominados á muito tempo. A valorização dada a essa bebida e os conhecimentos a ela associados se apresentam, entre outros fatores, no refinamento do seu processo de produção, abarcando um conjunto de variações, tais como: *kasiripupura* (*pupura* = cozido) feito a partir da massa cozida; *avasikasiri* (*avasi* = milho) feito de uma mistura de milho com mandioca; *mani'ojaukasiri* feito de macaxeira (*mani'ojaukasiri*), variedade de *Manihot esculenta* com baixo nível de toxidade; *kasirimiti* (*miti* = pequeno) feito de mandioca brava, mas pouco fermentado e muito doce, destinado ao consumo regular, além dos diversos tipos de bebidas fermentadas feitas a partir de outras matérias primas (banana, cará, etc.).

Nas andanças e estadia nas aldeias wajāpi participei diversas vezes da confecção e beberagem de *kasiri*. A bebida é consumida com uma certa freqüência e, apesar das festas estarem sempre associadas as grandes profusões de bebidas fermentadas, essas por sua vez não estão necessariamente ligadas às festas, sendo consumidas sem qualquer ritualização, interrompendo a vida cotidiana e seus fazeres conforme as vontades dos aldeões.

O que fornece a base concreta para a elaboração do *kasiri* é a enorme quantidade de variedades de mandioca e, não se pode negar a relação estreita que se estabelece entre esses dois elementos: a bebida fermentada e sua base material - *Manihot esculenta*. Essa relação, por sua vez, acaba promovendo uma valoração recíproca desses elementos.

A valorização social do *kasiri* e da *mani'o* alimenta um interesse legítimo pelo cultivo das mandiocas que, por sua longa duração¹⁰¹, foi domesticada com sucesso gerando uma grande gama varietal intra-específica de *Manihot esculenta*. Assim, essa intensa domesticação e manejo, alimentados por motivações sócio-culturais - o apego e gosto pela beberagem e embriagues, contribuem para a geração e manutenção desse grande acervo de mandiocas.

Quanto a esse acervo de variedades de mandioca não podemos deixar de enfatizar que, obviamente, não podemos estabelecer uma relação de homologia entre os nomes nativos e as variedades biologicamente reconhecidas pela taxonomia científica, trabalho que exigiria a presença de um especialista na espécie *Manihot esculenta*. Entretanto, uma vez que a pesquisa visa construir uma reflexão sobre o funcionamento dos sistemas de classificação e nomeação nativos não há necessidade desse rigor. Como veremos o método de listagem funciona bem ao propósito que se pretende: analisar dados lingüísticos para delinear modos de nomeação e, conseqüentemente, de classificação. Assim, o que temos em mão é uma coleção de nomes de variedades de mandioca que são reconhecidos e classificados por uma série de interlocutores wajāpi.

Os mais de cem nomes de variedades encontrados são formados por lexemas secundários, seguindo o padrão já descrito de nomenclatura e classificação dos táxons específicos e de variedades: 1. os termos são compostos pelo termo mani'o, estabelecendo uma relação de inclusão nessa categoria genérica e; 2. por um segundo lexema, que muitas vezes explicita um atributo da variedade em questão. Como já mencionado, os atributos comumente encontrados para nomear as variedades são: 1. aspectos morfológicos, relevantes para os processos de identificação e classificação, como mani'otawa (mandioca amarela) que possui a parte interna dos tubérculos amarelos, mani'opirã (mandioca vermelha) que possui a entrecasca do tubérculo vermelha, ou de forma indireta como mani'opanakő'atyry (mani'o = mandioca, panakő = mochila feita de palha, -'atyry = coletivizador) que se caracteriza pelo grande tamanho e volume dos tubérculos, enchendo muitos panakõ; 2. aspectos da origem, como karaimani'o (karai = brasileiros) vinda dos karaikõ, saikõremi'ō (sai = avó, kō = coletivizador, -r- = partícula que indica posse -emi'ō = alimento/mandioca) que é uma variedade tradicionalmente cultivada pelos Wajāpi do Amapari e; 3. aspectos do uso,

¹⁰¹ As evidencias arqueológicas (restos de mandioca junto às cerâmicas) encontradas na base do rio Orinoco datam de 2000 anos antes de cristo (Sauer 2000).

como *mani'otypy'o* caracterizada por possuir muito amido, *mani'okwaky'y* (kwaky = farinha, -'y = pé de) que é boa para fazer farinha, *mani'okasiripupura'y* que por possuir muita água é considerada boa para fazer kasiripupura, mani'owarakuremiŏ (waraku = tipo de peixe, -r = estabelece propriedade, -emio = comida) que é misturada ao <math>kunami (Compositae) para confeccionar um veneno de pesca, mani'ojau (ja = primeira pessoa do plural, <math>u = comer), popularmente conhecida como macaxeira nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, pode ser ingerida cozida ou assada por possuir baixos níveis de ácido cianídrico, entre outros exemplos¹⁰².

Esse grande acervo de variedades de mandioca desperta grande interesse, especialmente por parte das mulheres que têm suas atividades concentradas na confecção dos alimentos e na manutenção dos cultivos:

Por diversas vezes, durante os trabalhos de descascar (-piro mani'o) e ralar (-kyry mani'o) as raízes de mandioca - atividades que tomam boa parte do dia dependendo do número de mulheres e da quantidade de mandioca envolvidas, presenciei discussões espontâneas entre mulheres acerca da identificação de um tubérculo, das origens de determinada variedade e sobre os nomes corretos.

Obviamente minha presença, explicitamente ligada a uma pesquisa sobre roça, que muitas vezes era compreendida e anunciada por eles como exclusivamente sobre mandiocas, despertavam e suscitavam muitas dessas discussões. Também demonstravam muito interesse em recitar as enormes listas de nomes de variedades de mandioca que conheciam para uma interlocutora tão atenta ao assunto e que prontamente sacava seu caderno e caneta. Tratava-se de uma oportunidade para demonstrar um conhecimento socialmente valorizado e, ao mesmo tempo, de exercitar a memória reproduzindo e produzindo seus conhecimentos.

Esse interesse em falar sobre o tema das mandiocas se evidenciou logo nos primeiros dias da pesquisa de campo e, uma situação em especial me despertou para essa compreensão:

¹⁰² É importante notar que o termo *mani'o* é uma designação própria ás raízes tuberosas e não a planta como um todo, o pé de mandioca é denominado *mani'y*. Isso evidencia o aspecto eleito como elemento central da classificação e nomeação, os tubérculos.

Depois de uma primeira estadia de quinze dias na aldeia Kwapo'ywyry, segui a mando de um dos meus interlocutores - Aikyry - para a aldeia Mariry (grupo que tinha apoiado de forma decisiva a realização de minha pesquisa). Após uma longa viagem rio acima chegamos ao Mariry onde fui deixada. Akyry seguiu para o Açaizal, uma aldeia próxima onde reside com sua família. Alojada por pessoas que acabava de conhecer em uma casa desocupada, passei minha primeira noite nessa nova aldeia. Na manhã seguinte sai um pouco tímida e receosa, dada as novidades e circunstâncias, para conhecer a aldeia junto com um bando de crianças. Ao ver uma mulher mais velha (Parua) descascando mandiocas, sentei-me ao seu lado acompanhada de meu inseparável caderno de campo. Ela disse algumas palavras incompreensíveis para uma recém chegada e completa ignorante na língua wajāpi, em seguida de forma muito didática, como se quisesse introduzir a estrangeira no mundo e na língua wajāpi, mostrava-me os tubérculos e pronunciava seus nomes até que eu conseguisse repeti-los, assim obtive minha primeira lista espontânea de nomes de mandiocas. Pouco tempo depois fui entender que se tratava da segunda esposa do chefe Waiwai, ausente nessa ocasião, o que tornava seu comportamento ainda mais reservado, mas não o suficiente para impedir de falar sobre suas mandiocas.

Desse modo, o grupo das mandiocas - denominado pela categoria genérica *mani'o* - foi sendo apresentado e ressaltado como um elemento central, de suma importância para compreender a estruturação e funcionamento dos sistemas taxonômicos, de nomeação e os processos de identificação e classificação, dado o enorme interesse nativo que esse cultivo agrega em si.

3.4. Aspectos do Funcionamento e Estruturação da Categoria Temitãgwerã

Depois de descrito e analisado a composição de um sistema taxonômico baseado em aspectos morfológicos, descritas e analisadas as categorias genéricas e específicas inclusas em *temitagwerã* e, tendo apontado para posição central que a mandioca ocupa não só no sistema classificatório como também e principalmente na vida social, pretende-se, agora, abordar o funcionamento desse sistema.

Como já mencionado anteriormente, a categoria *temitāgwerā* não parece estar estruturada em um princípio simples de pertence ou não-pertence à categoria, mas sim em um pertencimento gradativo que tem em suas bordas elementos ambíguos. Se o grupo das mandiocas - *mani'o* - foi apontado como elemento central e prototípico dessa categoria, temos que evidenciar aqueles elementos que se situam às margens da categoria, às vezes se localizando dentro, às vezes fora de seus limites.

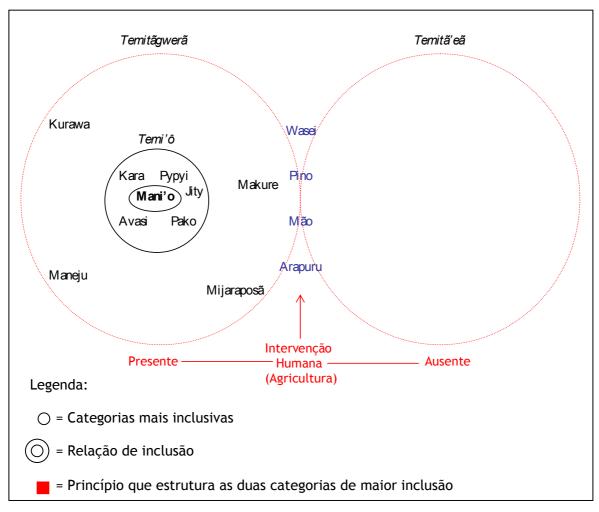
Os elementos que se situam no limite da categoria temitagwera são as espécies cultivadas de modo menos intensivo, que também são encontradas em outros domínios como a floresta (kaa), o igapó (yapo), etc. Dentre essas espécies estão o açaí (wasei) e a bacaba (pino). Os frutos dessas palmeiras são em larga medida produtos da atividade de coleta em regiões alagadas (yapo), sendo, portanto, inclusos na categoria temitagera. Entretanto, também podem estar inclusos na categoria temitagera quando são encontrados próximos a ocupações antigas e, portanto, resultam da intervenção humana. Nesse caso, após o consumo dos frutos, as sementes acumuladas são jogadas em um local próximo a aldeia, ou até mesmo nos pátios, posteriormente, brotam dando origem a espécimes reconhecidos como temitagera.

O cacau e o mamão também são espécies ambíguas, que podem tanto ser fruto da atividade agrícola, como também produto casual encontrado na mata ou próximo a ocupações antigas, mas que nesse caso não foram plantados. Nos arredores da aldeia Pypyiny, sempre descrita como um paraíso agrícola, encontram-se segundo diversos informantes muitos pés de cacau (*arapuru*) e mamão (*mão*) que são *temitã'eã*, ou seja, que são produtos espontâneos dos solos férteis da região e não possuem qualquer relação de dependência reprodutiva com o homem, sendo classificadas pelos anciões - como mencionado anteriormente - na categoria *moma'eyva* (frutas silvestres).

Se essas espécies são classificadas com uma certa ambigüidade: hora sendo resultado da atividade humana, hora sendo produto de germinação espontânea, sendo sua classificação extremamente pontual e contextual, espécies como a mandioca (mani'o), a batata doce (jity), o cará (kara), a banana (pako), pupunha (pypyi) e o milho (avasi), jamais serão encontrados fora do domínio da roça: sempre estarão inclusos na categoria temitãgwerã, funcionando como um alicerce dessa. O milho, a batata, a banana, a pupunha e o cará, assim como a mandioca são vegetais domesticados que possuem uma relação intrínseca com homem tanto pelo viés biológico - o melhoramento e seleção das variedades, estabelecendo uma dependência

reprodutiva, como também pelo viés social - a caracterização de uma certa humanidade e como emblemas de um domínio forjado pelo homem.

Temos, portanto, uma configuração de uma categoria baseada em protótipos que se apresentam como os melhores exemplos de *temitãgwerã* - sendo sempre citados em primeiro lugar nas listagens dessa categoria - e, uma série de outros elementos que orbitam em torno do protótipo (*mani'o*) e seus agregados mais próximos (*kara, jity, pako, pypyi* e *avasi*), formando um núcleo agrupado sob o rótulo *temi'*ö (alimentos de origem vegetal da roça). Já nas beiradas dessa categoria temos alguns elementos que atravessam seu limite, apresentando uma classificação ambígua. Assim, retomando a discussão anterior sobre a centralidade da categoria *temi'*ö, trata-se, pois de um gradiente de pertencimento, tal como representado abaixo¹⁰³.



_

¹⁰³ No esquema a categoria *temitãe'ã* aparece vazia não porque de fato o seja, mas sim ao contrário: está repleta de categorias genéricas e específicas, entre outras, as quais não foram pesquisadas a fundo e por isso optei por não especificá-las aqui.

Entretanto, não podemos nos furtar de apresentar algumas nuances dessa classificação que a torna dinâmica e, portanto, com limites e categorias não tão delimitadas e fixas como representado no esquema acima. Wasei (açaí), pino (bacaba), mão (mamão) e arapuru (cacau) se forem produtos da atividade agrícola, serão, nesse contexto, não só classificados como temităgwerã, como também estarão inclusos na categoria temi'ő, já que são alimentos vegetais produzidos pela atividade humana para prove-los. Nesse caso, é importante notar como se dá o uso dessas categorias abarcando essas espécies ambíguas: em todas as situações que se indagou a qualquer interlocutor (criança, mulher, anciões e homens) sobre os tipos de temi'ő existentes em suas aldeias ou roças, jamais foram listados o açaí, a bacaba, o cacau e o mamão. A resposta a essa pergunta era basicamente: mandioca, batata, cará, banana, milho e alguns outros cultivos. Entretanto, se me referia a pés de mamão ou açaí que estavam nos pátios da aldeia como temi'ő, não era corrigida, de fato parece possível compreendê-los como inclusos na categoria temi'ö.

Isso, na verdade, não invalida as proposições anteriores nem o esquema acima, mas sim comprova a centralidade de alguns cultivos na categoria *temi'*õ, formando um núcleo exemplar que é enunciado constantemente de forma espontânea pelos falantes de wajãpi, o que nos mostra o funcionamento dessa classificação através de protótipos e de forma dinâmica variando conforme os contextos enuciativos.

4. PROCESSOS: RECONHECIMENTO, IDENTIFICAÇÃO E CLASSIFICAÇÃO

4.1. Aspectos do Mundo Sensível: Recursos para Classificar

Lévi-Strauss em sua busca por compreender o funcionamento do que denomina de *espírito humano*, esbarra em uma diferenciação dos processos de conhecer de dois modos distintos de pensamento: *o pensamento mítico* (ou selvagem) e o *pensamento científico*. Não caberia aqui retomar o fio argumentativo do autor que se espalha ao longo de uma vasta obra (1970, 1976 e 2004, entre outros), o que se pretende é evidenciar o modo como ele qualifica esses caminhos intelectuais, para chegar ao que chamou de a *lógica do concreto* ou a *lógica do sensível*.

Apesar das aproximações feitas por Lévi-Strauss entre os pensamentos mítico e científico - os colocando em um mesmo patamar cognitivo -, há uma diferença fundamental que os opõem: os tipos de fenômenos a que se aplicam. No caso do pensamento mítico seriam fenômenos concretos e sensíveis, que são percebidos pelos

cinco sentidos e organizados por uma *lógica do concreto*. Já o pensamento científico está para além dos fenômenos exclusivamente sensíveis. É como se o conhecimento pudesse ser atingido "por dois caminhos diferentes: um muito perto da intuição sensível e outro muito distante" (Lévi-Strauss, 1976:36).

O antropólogo estruturalista objetiva demonstrar como no pensamento mítico as categorias concretas - constatáveis pelos cinco sentidos - servem de matéria privilegiada para o intelecto, o pensamento especulativo que pode ser observado em seu principal objeto de análise - os mitos - ou em qualquer outra manifestação humana. Como ele afirma: uma de suas metas na grande obra das mitológicas é demonstrar "a existência de uma lógica das qualidades sensíveis, que elucide seus procedimentos e que manifeste suas leis" (2004:19).

O ponto de interesse aqui é no desenvolvimento desse conceito cunhado pelo autor - a *lógica do sensível*. A lógica do sensível é justamente a organização de categorias definidas e apreendidas pelos cinco sentidos no plano do intelecto. Os sentidos seriam os orientadores básicos de uma apreensão e entendimento do mundo, fazendo com que as qualidades sensíveis sejam promovidas a uma existência lógica.

Podemos observar essa lógica do sensível operando de modo muito particular nas taxonomias em geral e, em especial, naquelas produzidas pelos povos indígenas. Desde de Lévi-Strauss alguns autores têm aberto um espaço em suas análises para o papel dos sentidos na compreensão nativa do mundo e, uma atenção especial foi e tem sido dada a orientação fornecida por outros sentidos que não a visão - tão destacada em nossa sociedade.

Seeger (1981), em "Nature and Society", apesar de ter como foco alguns temas clássicos da antropologia (tempo e espaço; parentesco; princípios de nomeação; ciclo de vida; cosmologia e mitologia), dedica um capítulo às classificações nativas. Em "The Classification of Animals and Plants by odor", o autor faz uma breve análise das classificações botânica e zoológica regidas pelo princípio olfativo. Entre os Suyá¹⁰⁴ o olfato é um sentido privilegiado em diversos âmbitos da vida social, segundo o autor:

"the categorization of the world in terms of odor provides an important system for the interpretation of Suya actions an atitudes" (Seeger, 1981:92).

_

¹⁰⁴ Grupo indígena que faz parte do complexo cultural Jê, que habita o parque do Xingu, no Brasil central.

No que concerne às plantas, obteve dados especialmente a respeito das espécies medicinais que seriam organizadas segundo os seguintes tipos de odor: "strongsmelling"; "very-pungent"; "punget"; "slight-punget" e; "bland". Quanto às plantas comestíveis, Seeger afirma que o princípio de classificação principal é o gustativo, assim, ele destaca categorias como: "sweet-salty"; "bitter-acid" e; "not-sweete".

Apesar de Seeger não realizar uma investigação e análise detalhada e consistente dos sistemas de classificação ele nos fornece alguns elementos de suma importância para uma melhor compreensão do tema, tais como: a coexistência de diferentes princípios de organização das plantas, princípios esses que se apóiam, no caso dos Suyá, em sentidos diversos da visão como o olfato e o paladar.

Para mencionar outros exemplos, destaco o caso dos Kuikúro 105 descrito por Carneiro (1997). O autor caracteriza o processo de identificação das espécies arbóreas pelos Kuikúro da seguinte forma:

"olhando para o tronco e, se não pudessem identificá-lo assim, olhavam para a copa e examinavam as folhas e os galhos, e quaisquer flores e frutos que porventura houvessem. Ocasionalmente, talhavam a casca e examinavam [...] cor, odor ou sabor da madeira e da seiva" (op. cit. :46).

Temos, também, o caso dos Achuar, analisado por Descola (1996). Os Achuar além das descontinuidades morfológicas notadas visualmente também recorrem ao odor e ao sabor da madeira e da seiva no processo de classificação. Como afirma o autor os critérios de classificação são:

"la forma, la textura y el color del tronco, de las hojas y de los frutos, el porte de la cima y la apariencia de las raíces [...] discriminación de olor y a menudo de sabor" (op. cit. :114).

Esse realce dos demais sentidos - especialmente da audição - pode ser observado em trabalhos sobre a classificação de aves como aquele realizado por Giannini (1991). Ao tomar a classificação de aves dos Kayapó-Xikrin¹⁰⁶ como objeto de análise, o sentido que se destaca no processo de classificação é a audição. Na floresta as aves são reconhecidas basicamente por seus cantos. Isso se reflete inclusive no sistema de nomeação, de acordo com o levantamento da autora:

 $^{^{105}}$ Grupo indígena que habita o estado do Mato Grosso e pertence ao grupo lingüístico Karibe. 106 Grupo Jê que habita o sul do estado do Pará.

"das 199 aves identificadas, 1/3 possui nomenclatura onomatopéica, o que, do ponto de vista cognitivo, é extremamente importante" (op. cit. :52).

Esse dado nos aponta, assim, para a centralidade da audição nos processos de identificação, classificação e nomeação das aves.

Outro autor importante a ser mencionado, que aborda a questão dos sentidos, em especial da audição em relação ao reconhecimento de aves e outros elementos da fauna é Feld (1996). No artigo em questão são apresentados dados acerca do modo como os Kaluli¹⁰⁷ reconhecem o ambiente habitado - uma região de floresta tropical - através dos cantos dos pássaros, insetos e sapos, possuindo um mapa mental das localidades através de uma memória auditiva dos sons peculiares a cada nicho da floresta.

As proposições de Lévi-Strauss e os dados antes mencionados corroboram com um dos pontos ressaltados por Lakoff (op. cit.) sobre os modos de categorização e de funcionamento do pensamento de modo geral. Trata-se do conceito de *embodiment*, que podemos traduzir como incorporação, ou "encorporação", em seu sentido literal. Para o autor todo pensamento e modos de categorização são "encorporados", no sentido que se fundamentam sobre as experiências corporais vivenciadas e, mais especificamente, sobre aquilo que é apreendido fisicamente pelos sentidos.

Deste modo, os sentidos são a base através da qual se constroem classificações das mais diversas naturezas, seja da flora, da fauna ou dos lugares. É através dos sentidos que se erigem critérios e atributos distintivos para diferenciar grupos taxonômicos, ou seja, para estabelecer ou decodificar as descontinuidades apresentadas pelos elementos ambientais, para então poder classificá-los sobre a égide de uma categoria e de um rótulo.

Como explica Hunn (1977), há três processos básicos envolvidos na configuração de um sistema de classificação, são eles: 1. elaboração de conceitos e sua organização sistemática, o que constitui o processo de classificação; 2. elaboração semântica, que consiste na nomeação das categorias, e; 3. construção de um inventário de sinais e características distintivas que possibilitam a identificação, reconhecimento e classificação. Tendo em vista que os processos 1 e 2 já foram abordados, concentraremos, agora, os esforços justamente no terceiro processo: os atributos

_

¹⁰⁷ Grupo Bosavi que habita a Papua Nova Guiné.

qualificativos que diferenciam os diversos táxons, atributos esses que estão apoiados no universo do sensível, como se pôde notar nos exemplos etnográficos citados.

Assim, pretende-se evidenciar aqui que no contexto das taxonomias nativas, assim como nos mitos estudados por Lévi-Strauss, as "qualidades sensíveis [são], promovidas, assim, a uma verdadeira existência lógica" (2004 :197), servindo não só como instrumentos de apreensão do mundo, mas também como princípios organizacionais da experiência.

4.2. A Lógica do Sensível nas Classificações Wajãpi

Descritos alguns dos sistemas de classificação do conhecimento wajãpi sobre as espécies agrícolas, cabe abordá-los em operação, ou seja, buscar evidenciar os processos de classificação: como os cultivos são reconhecidos, identificados e, enfim, classificados.

Para tanto iremos nos concentrar no sistema de classificação baseado no princípio morfológico, anteriormente descrito. Como se evidenciou, nessa taxonomia nativa os critérios de nomenclatura dos táxons específicos e de variedades estão basicamente estruturados sobre a explicitação de uma relação de inclusão mais um atributo qualificador. Esse qualificador em sua maioria se refere a uma característica morfológica que diferencia as variedades. Entretanto, vimos que existem nomes que não são formados por lexemas analisáveis, ou seja, nem todos os nomes explicitam um atributo que caracterize e diferencie uma variedade das demais. Apesar disso, explicitado ou não em seu rótulo, toda variedade possui uma singularidade, ou melhor, uma descontinuidade morfológica que permite sua diferenciação em relação às demais. Passemos para exemplos práticos para objetivar essas proposições.

No caso das mandiocas (mani'o) os principais critérios para o reconhecimento e classificação variam de acordo com o contexto: **nas roças**, durante os trabalhos de colheita, de limpeza ou simples visitas, freqüentemente os pés de maniva (mani'y) eram primeiramente reconhecidos por uma combinação de cores e formas de suas folhas e pecíolos¹⁰⁸; em seguida, caso esses critérios não fossem suficientes, outro aspecto observado e utilizado era o caule - a quantidade de nós, o tamanho, a cor da casca e do alburno. Por exemplo: mani'ojau (-ja-= nós, -u= comer) é reconhecida por suas folhas verdes combinadas a pecíolos vermelhos e, nesse caso não expressa suas

¹⁰⁸ Emperaire et. al (2001) apontam critéios morfológicos semelhantes no processo de classsificação de mandiocas para grupos indígenas do médio Rio Negro. Entretanto, não fazem qualquer mensão ou qualificação quanto aos contextos e aos momentos de enunciação dessas classificações.

descontinuidades morfológicas em seu rótulo; *mani'okai* (-*kai* = queimado) possui folhas de um tom verde escuro com pecíolos levemente avermelhados e o alburno preto, marca distintiva que é expressa no nome da variedade; *mani'ojaupãri* (-*pãri* = cabelos cacheados) além das folhas verdes e pecíolos vermelhos característicos das *mani'ojau* (macaxeira), possui muitos nós em seu caule, tornando-o levemente retorcido, daí sua associação com cabelos cacheados; etc.

Nesse contexto da roça, um outro aspecto fundamental no reconhecimento das variedades de *mani'o* é o local da plantação nas roças: as diferentes variedades são plantadas de forma setorizada para evitar a hibridização biológica e para facilitar e imediatizar o processo de reconhecimento e identificação.

Essa setorização das variedades de mandiocas nas roças é uma técnica que pode também ser justificada pelo modo de plantio particular da mandioca. Ao final do verão, quando começam os trabalhos de plantio, são retiradas das antigas roças as manivas a serem plantadas. Cada variedade de maniva é colocada em um *panak*ő e levada a roça nova, em seguida as manivas são cortadas em pedaços menores e depois plantadas. Como a parte que se planta são apenas pedaços do caule (sem folhas, raízes ou flores) seria muito difícil identificá-las por caracteres distintivos exclusivamente dessa parte, por isso a necessidade de separá-las e organizá-las em *panak*ő diferentes e plantar cada *panak*ő em determinado espaço da roça. Isso ajuda na classificação especialmente em momentos liminares da roça, nos quais as mandiocas não estão suficientemente desenvolvidas, ou quando não passam de manivas recém enterradas, ou ainda, no momento do plantio.

Nas diversas incursões pelas roças, muitas vezes quando perguntava o nome de uma determinada variedade, a agricultora nem se quer examinava visualmente o pé apontado, enunciava seu nome como se possuísse um mapa mental da espacialização da roça segundo os setores de mandiocas por ela plantadas.

Podemos destacar assim, ao menos dois sentidos que fundamentam o processo de identificação e a conseqüente classificação no contexto dos trabalhos na roça. Um deles é a visão, que aponta em especial para a gama de cores e suas composições em determinadas partes do vegetal como folha e pecíolo, além da apreensão das formas de certas partes anatômicas. O outro sentido - talvez o sexto - é esse senso do espaço

dado por uma conjunção de sentidos ¹⁰⁹ que somados à memória estabelecem um verdadeiro mapa mental desse espaço construído e socializado.

Já no contexto das aldeias, quando os panakö repletos de tubérculos chegam, sendo depositados junto à casa de cozinha onde se iniciam os trabalhos de descascar, lavar e ralar as mandiocas, os critérios de identificação se modificam. Isso porque o que se tem em mãos, literalmente, são outros indícios. Nesse contexto, os caracteres que estabelecem a diferenciação entre as variedades são uma combinação de cores e texturas das seguintes partes: casaca, entrecasca e parte interna do tubérculo. Por exemplo: mani'opirã (-pirã = vermelho) é reconhecida por possuir uma casaca fina, uma entrecasca de um vermelho vibrante - característica expressa em seu nome - e o interior do tubérculo amarelado; mani'orapapuã (lexema não analisável) também possui uma entrecasca vermelha, mas a parte interna da raiz é branca, o que a diferencia da mani'opirã; mani'otawa (-tawa = amarelo) possui uma casca grossa e enrugada, com a parte interna do tubérculo de cor amarela intensa, aspecto evidenciado em seu rótulo; mani'okasiripupura'y possui grande quantidade de água, é mole e, logo fácil de ralar, por isso é boa para fazer o kasiri cozido (pupura); e assim sucessivamente.

É importante lembrar que, todas as variedades de *mani'o* serão reconhecidas nos dois contextos - roça e aldeia - e, portanto, possuem atributos distintivos em ambos. É nesse sentido que se afirma o critério morfológico por excelência como princípio estruturante desse sistema de classificação, mas é observando o sistema na prática, em funcionamento, que se apreende as diferenças e nuances em contextos que, aparentemente, não são tão distantes como a roça e a aldeia.

Para apreender o processo de classificação e os critérios que possibilitavam a identificação de uma variedade de mandioca em meio a um acervo tão vasto de variedades - cabe lembrar que foram levantados mais de cem nomes de variedades -, muni-me de uma observação minuciosa e de certas estratégias:

Realizei alguns testes para confrontar as informações de diversas mulheres e para observar as técnicas e processos de reconhecimento de uma variedade. No contexto do trabalho nas aldeias com as mandiocas

,

um senso de espacialização automático e inconsciente.

-

¹⁰⁹ Sacks (2002) ao abordar um de seus casos clínicos, aponta para a existência de um sexto sentido denominado de **propriocepção**, que segundo o autor é responsável pela consciência de nosso corpo. A propriocepção somada à visão e ao sistema vestibular é responsável por esse senso de nosso próprio corpo, pelo equilíbrio e por uma compreensão do espaço em que o corpo se situa e se movimenta, ou seja, por

pedia que me dissessem o nome de um tubérculo que estávamos descascando. Quando a informante era a pessoa responsável pela colheita e a coordenadora do trabalho, ela enunciava de pronto apenas olhando o tubérculo mal descascado em minhas mãos. Quando levava um tubérculo para que outra informante, em outra casa, me dissesse o nome daquela variedade, ela pegava o tubérculo de minhas mãos, raspava a casca para observar a coloração da entrecasca e cortava o tubérculo para ver sua cor interna e sentir a dureza.

Assim, na aldeia, perante os *panakö* cheios de tubérculos a serem descascados, durante as atividades de processamento da mandioca, os sentidos que embasavam a identificação e a subseqüente classificação eram a visão, usada para apreender e organizar as diversas gamas de cores existentes em um tubérculo e, o tato, que orientava a apreensão das texturas e dureza da raiz e de sua casca.

Realizei testes também a partir de pedaços de maniva na aldeia Mariry. Ao ir a uma determinada roça com sua dona coletei algumas ramas de mandioca (com folha e às vezes flor), que eram identificados pela agricultora. Cada rama foi numerada e lavada para diferentes mulheres reconhecerem e classificarem, assim pude perceber o modo como manejavam as ramas para identificá-las: olhavam com minúcia o pecíolo e em seguida a folha para, enfim darem o veredicto.

Foi através desses testes - do confronto de informações de diferentes agricultoras - que pude perceber os critérios que eram empregados para classificar uma variedade, critérios esses que quando eram perguntados diretamente não vinham à tona, talvez por um problema da formulação da pergunta ou da dificuldade da língua. Entretanto, a questão não parece estar exatamente nesse ponto, mas sim que esse fino conhecimento das nuances que dividem e organizam essa enorme gama varietal de mandiocas estaria em um nível inconsciente, isso porque, como veremos detalhadamente no capítulo 6, trata-se de um conhecimento incorporado lentamente ao longo dos anos de uma menina até se tornar uma matriarca. Um conhecimento que é pouco enunciado e muito mais vivenciado na prática diária do manuseio da mandioca e seu processamento alimentício. Daí a dificuldade em enunciar os aspectos distintivos que dividem esse grupo das mandiocas (*mani'o*) em categorias específicas.

Esses aspectos apontados em relação a identificação e classificação das mandiocas pode ser observado também nos demais cultivos, entretanto, como já abordado, o grupo das *mani'o* ocupa uma posição central em diversos âmbitos sendo, portanto, estratégico para análise por realçar e evidenciar o funcionamento desses processos de classificação. Obviamente esse cultivo também guarda em si certas particularidades, como o fato da parte usada para consumo não ficar a mostra nas roças, possuir a maior gama de variedades intra-específica o que torna sua classificação parte de um conhecimento extremamente minucioso e atento a nuances tênues de caracterização de cada variedade. Feitas as devidas ressalvas passemos para exemplos do processo de classificação de outros cultivos.

No caso do milho (avasi) tanto na roça como na aldeia suas variedades eram classificadas segundo a coloração dos grãos. Para enunciar os nomes na roça as informantes em geral abriam a espiga para ver a cor. Nesse caso, não há uma setorização do plantio das variedades, os diferentes grãos armazenados são plantados de forma casual e irregular. Por vezes a agricultura enunciava o nome da variedade olhando apenas para a coloração da palha externa do fruto, critério que é impreciso, dada a maior variedade de cor dos grãos em relação à palha que reveste a espiga. Na aldeia os milhos eram apresentados e nomeados segundo a coloração dos grãos: avasipijö (milho de grãos pretos), avasitawa (grãos amarelos), avasikomo (grãos azulados), avasipirã (grãos vermelhos), etc. Por vezes uma mesma espiga possuía grãos de duas ou mais cores e eram classificados com dois nomes, pertencendo a duas categorias, nesses casos os informantes diziam: "avasipijõ amo avasipirã" (milho preto com ou mais milho vermelho); "avasitawa e avasikomo" (milho amarelo com ou mais milho komo).

Para dar mais um exemplo vou apontar os critérios de classificação das variedades de algodão (*maneju*). Nas roças e nos pátios das aldeias o algodão é basicamente classificado por critérios visuais, assim como o milho, nesse caso podendo se referir a coloração das folhas e pecíolos das árvores, como o *manejupirã* que possui folha avermelhada e pecíolo vermelho-escuro, ou a cor do algodão em si, como no caso do *manejutapupura* variedade que possui um algodão de cor marrom avermelhada. Mas o principal critério para a classificação do algodão é o formato, cor e textura das sementes. A diversidade intra-específica do algodão se apresenta de modo marcante não nas andanças pela roça ou nas conversas sobre os pés de algodão existentes na

aldeia, mas sim no trabalho manual de prepará-lo para ser fiado, mais especificamente no momento em que separamos (*ã'ãjio*) as sementes do algodão.

Durante os fins de tarde quando as mulheres se sentavam para conversar e separar as sementes dos arilos pilosos, é que os nomes das variedades de algodão eram listados e enunciados com precisão. Para dar alguns exemplos: o *manejuwasu*, que possui suas sementes todas unidas, aparentando ser uma única grande semente daí o nome (-wasu = grande); kureamaneju que possui sementes envoltas em pelos esverdeados como a cor do papagaio (kure); manejusiri que possui sementes pretas, pequenas (-siri) e enrugadas, etc.

Vemos assim, como diversas descontinuidades morfológicas são elegidas para dividir as categorias genéricas em categorias específicas e de variedade, possibilitando dar conta do reconhecimento e diferenciação de uma variedade em relação às demais e, que estes processos estão apoiados basicamente nos sentidos. É através dos sentidos - especialmente a visão e o tato nos casos aqui abordados - que se apreendem as descontinuidades morfológicas e que se realizam os cortes cognitivos em uma dada gama de variedades intra-específicas, promovendo o sensível a uma verdadeira existência lógica.

É preciso ainda apontar os aspectos morfológicos que dividem e constroem barreiras entre essas categorias nativas de gênero como *mani'o, avasi, maneju, kara*, entre outras. Nesse nível taxonômico é difícil elencar de modo preciso os atributos diferenciais que estabelecem os cortes cognitivos entre os gêneros, como se demonstrou para as categorias específicas, isso porque não se trata de uma série de critérios e caracteres que podem ser descritos e apontados, mas sim um modelo cognitivo que apreende o que podemos chamar de arquitetura geral do vegetal. Ou seja, cada grupo genérico possui um modelo cognitivo da estruturação e aparência do vegetal como um todo.

Podemos notar isso no sistema de nomeação de alguns vegetais não-cultivados, como, por exemplo, uma espécie selvagem que por guardar estreitas semelhanças com um pé de mandioca é chamado de *mani'oso'o* (mandioca de veado), entretanto não possui tubérculo e não é domesticada. O nome não marca assim uma relação de inclusão na categoria *mani'o*, porque como eles mesmos afirmam: "parece, mas não é". O que sobressai nesse exemplo é que tal espécie selvagem compartilha de uma forma ideal do aspecto geral das mandiocas. O mesmo pode ser dito para diversas espécies selvagens que compartilham de um correspondente cultivado, ainda que em vários

casos haja uma proximidade histórica e evolutiva das espécies, como no caso de *akaju* (caju) e *kaju'i* (caju selvagem), *kupywasu* (cupuaçu) e *kupya'i* (cupuaçu selvagem).

Por fim, é preciso notar que os rótulos - sejam de gênero, espécies ou variedade - informam sobre uma caracterização morfológica dos vegetais e, que no caso das categorias nativas de espécie ou variedade muitas vezes o atributo marcante e distintivo é explicitado no próprio em seu próprio nome. Entretanto, como se pôde notar em alguns dos exemplos fornecidos, nesses casos não se tratam de um único aspecto ou atributo, mas sim de uma combinação de características - que não são todas expressas nos rótulos - necessárias para realizar a identificação, o reconhecimento e por fim a classificação de uma variedade. Passemos assim a uma análise mais detida dos sistemas de nomenclatura para evidenciar certas formas dessa operacionalização dos nomes.

4.3. -Pije Katu: uma Categoria Olfativa

Tendo em vista que o tema dos sentidos nos processos de reconhecimento, identificação e classificação foi colocado em pauta, não poderia deixar de abordar o que me parece ser uma categoria fundamental do pensamento wajãpi, estruturada por um critério olfativo: pije katu.

Analisando essa categoria temos: pije = cheirar, katu = bom. Literalmente aquilo que cheira bem. Nessa categoria está inclusa uma série de espécies vegetais cultivadas e não-cultivadas que possuem fragrâncias consideradas agradáveis, tal como: uruku (urucum); jamaraita (gengibre) e uma outra espécie de rizoma cheiroso; o sipy (breu) e diversas árvores com resinas aromáticas como o turi'y; um arbusto chamado moi maraka que possui sementes que esmagadas liberam um aroma agradável; uma gramínea plantada nos pátios das aldeias chamada de biribirikwãi; entre outras espécies.

O que agrupa essa diversidade de espécies, independentemente de serem plantadas ou pertencerem ao domínio da floresta e, para além de suas diferenças morfológicas, é não só o cheiro agradável que algumas de suas partes (rizoma, resina, folha, semente, etc.) possuem, mas também sua função: de proteger a pessoa contra agressões dos *jarã* (donos) e dos espíritos (*ãjã*, *jurupari* e *taiwerã*¹¹⁰).

 $^{^{110}}$ O *taiwerã* é a parte da pessoa que após a morte permanece na plataforma terrestre, assustando e causando doenças nos parentes. *Ajã* por vezes identificado a esse espectro terrestre do morto.

Nesse caso a função e a qualidade sensível, que estruturam essa categoria, estão intimamente ligadas. Ao que parece o cheiro agradável dessas plantas espantam (pe'a) os agressores e dissimulam o corpo humano. Essas relações agressivas travadas com os donos (jarã) e os espíritos terrestres parecem se revelar especialmente em um idioma olfativo. Afinal são por sua vez os odores corporais produzidos por alguns fluidos como o suor e o sangue, ou por algumas atividades como o sexo e o parto, que chamam a atenção e atraem os agressores. Como constata Rosalen:

"O odor é uma qualidade sensível importante no mundo wajāpi, uma vez que é capaz de alterar sentimentos, mas principalmente atrair os donos das espécies naturais ou dissimular frente a eles a presença das pessoas. Aproximar-se do sangue é de certa forma contaminar-se, poluir-se com o seu odor" (2005:59).

O uso das plantas agrupadas sobre a égide da categoria -pije katu visa, portanto, justamente alterar os odores próprios ao corpo humano, dissimulando-o. Essas espécies espantam, assim, os agressores que têm aversão ao cheiro perfumado e gosto pelos cheiros fétidos em geral.

Entretanto, é preciso notar que essas espécies não são usadas de modo indiscriminado, porque os perigos oferecidos por essas entidades agressoras não são constantes, mas circunscritos a determinados momentos e pessoas, tal como: bebes recém nascidos que irão usar colares de madeiras ou raízes cheirosas e, que serão banhados com folhas perfumadas; pessoas em resguardo (por nascimento de filhos ou doença), que serão pintadas com uma mistura de urucum e resinas aromáticas; por ocasião de uma longa estadia ou caminhada pela floresta, domínio adverso ao Homem, quando passarão esse mesmo preparado de urucum; ou quando uma pessoa está sendo molestada por espíritos em sonhos ou durante a noite, tal como ocorreu na seguinte situação em campo:

Na aldeia Mariry ocupei uma casa vazia. Nas primeiras noites duas jovens de 13 e 17 anos aproximadamente, me fizeram companhia. Lá pelo quinto dia elas vieram ao final da tarde para desatar suas redes, dizendo que não queriam mais dormir na casa porque havia *jurupari* - entidade horrenda, por vezes identificada ao espectro de pessoas mortas. Como não havia visto ou percebido nada, simplesmente ignorei o fato. Em uma das noites subseqüentes senti uma estranha vibração em minha rede, o que comentei no dia seguinte com um de meus principais

interlocutores. O comentário se espalhou e o veredito foi dado: havia *jurupari* na casa. Assim, ao final do dia fui pintada com urucum misturado com breu, e disseram: "Agora jurupari não vai mais mexer com você. Ele não gosta de uruku nem sipy! Pode ir dormir".

É importante notar que as mulheres também têm o habito ocasional de pintar suas faces com urucum ¹¹¹ quando vão trabalhar nas roças, como uma forma de se protegerem de ataques da *mani'ojarã* e dos donos de outros cultivos que habitam a roça, ainda que esse seja um domínio humano, como explicam Kasawa e Aikyry:

Kasawa: "É para se proteger de jurupari, para espantar a preguiça e ficar forte".

Aikyry: "Agente pinta de urucum porque qualquer jarã [donos] pode comer i'ã [princípio vital] da pessoa. Gosta de gente isukyry [braço, limpo], também de gente pelada. Karai kõ [os brancos] usa essas roupas ai, por isso eles têm medo de você".

Assim, o urucum se faz necessário nas atividades que envolvem relações com os elementos que possuam donos e que, portanto, estão sujeitas a retaliações especialmente em certos momentos de susceptibilidade (de doença, parto, etc.).

Essa categoria de plantas *-pije katu* parece se aproximar de uma categoria descrita por Farage (1997) entre os Wapishana ¹¹². Os Wapishana apresentam uma compreensão muito próxima a dos Wajāpi sobre a relação entre odores e predação, ou proteção:

"Não por acaso os maus odores atraem a predação *panaokaru*, atraemna as coisas fadadas à vida e à morte, à deterioração" (Farage, 1997:71).

Uma das formas de se transcender à agressão e à deterioração é através do uso de determinados vegetais e encantações que lhes são próprias. Trata-se dos vegetais inclusos na categoria *wapananinao*, a qual guarda semelhanças com a categoria wajāpi aqui descrita.

_

¹¹¹ Para maiores detalhes ver Gallois (1988), que apresenta uma descrição e análise dos revestimentos corporais entre os Wajāpi.

¹¹² Grupo de língua Arawak que habita a região das Guianas.

Uma das semelhanças é o esfarelamento da fronteira entre vegetais cultivados e não-cultivados - um dos marcos cognitivos fortes tanto no pensamento wajāpi, antes descrito, como no caso wapishana:

"A classificação botânica dos Wapishana compreende três grandes categorias: *karam'makao*, as plantas da mata, selvagens; *wapao'ribao*, as plantas domesticadas, cultivadas na roça; e por fim, categoria singular, os *wapananinao* [...] O critério do cultivo diferencia tais grandes categorias, critério que, se de fácil apreensão no contraste entre as plantas da mata e aquelas da roça, complica-se um tanto mais quando nos voltamos à categoria *wapananinao* [...] os *wapananinao* escapam a esfera do cultivo" (op. cit. :72).

Outro ponto fundamental é quanto à característica aromática das plantas wapananinao e sua função de proteger a pessoa contra as agressões e, conseqüentemente a evitação da morte e do apodrecimento:

"[wapananinao] constituem o oposto lógico da podridão: imortais, imputrescíveis, aromáticos, os wapananinao configuram o inverso das coisas deterioráveis e malcheirosas" (op. cit. :77).

Um aspecto fundamental abordado por Farage é quanto ao papel da fala no uso e no controle do poder dessas plantas. Sem as encantações os *wapananinao* são praticamente inócuos. O papel da palavra, mais especificamente da fala e seu poder ativo entre os Wajãpi é algo presente e forte, assunto que foi anunciado por Gallois (1988) no contexto do saber botânico em um dos apêndices de seu doutorado, mas não foi ainda pesquisado de maneira incisiva. De fato um furo que permanece nessa pesquisa.

Apesar desse lapso, esses dados apontam não só para as intricadas formas de classificação wajãpi, associando elementos botânicos a aspectos cosmológicos, ambos guiados por uma *lógica do sensível* (especificamente pelo código olfativo), mas também e principalmente para a necessidade de se voltar uma atenção minuciosa sobre o simbolismo vegetal, tão marginalizado nas pesquisas etnológicas se comparado ao simbolismo que o mundo animal vem rendendo nesse cenário teórico.

Ao que parece não se trata de uma preferência propriamente do pensamento ameríndio em relação ao mundo animal em detrimento do universo vegetal, mas antes uma preferência das próprias linhas de pesquisa. Esse seria um assunto que valeria uma tese, assim não irei me aprofundar no tema, mas apenas realizar alguns

apontamentos que esses dados wajāpi, lidos a luz de outras etnografias como a de Farage (op. cit.), nos levam a refletir.

Como mencionado antes acerca das plantas cultivadas, agora o urucum por seu senso estético aparece como uma marcar a humanidade: um emblema da cultura que afasta os agressores que, por mais que compartilhem da condição humana, não são os verdadeiros homens e temem o urucum, os cheiros perfumados e as roupas que afirmam o domínio cultural de uma humanidade plena.

Outro aspecto importante é o fato das espécies *pije katu* possuírem um poder dissimulador, algo que permite transcender a condição de mortalidade, mais precisamente de ultrapassar a susceptibilidade do corpo humano. Ao que parece, os vegetais pode ser compreendidos como mediadores entre os seres agressivos (os *jarã* e outros espíritos) e a verdadeira humanidade - os Wajãpi. Nessa posição mediadora os vegetais parecem carregar em si o potencial de transformação, o que permite a passagem de um plano a outro e a dissimulação dos corpos. Isso se evidencia se notarmos o papel do tabaco nas atividades xamânicas, o que seria por si só um tema extenso.

O importante aqui é marcar não só a diversidade de variáveis que estão operando na construção de categorias e formas classificatórias, mas que através de uma análise quase burocrática dessas categorias se pode atingir questões fundamentais do pensamento ameríndio, nas quais as plantas se fazem presentes tanto quanto os animais, as alteridades humanas e os espíritos.

5. SISTEMAS DE NOMINAÇÃO

"'A representação objetiva' como diz Cassirer, 'não é ponto de partida para o processo de formação da linguagem, mas sim o ponto de chegada... A linguagem não entra em um mundo de percepções completamente objetivas apenas para adicionar aos objetos - já dados e claramente distinguíveis uns dos outros - nomes que seriam somente signos externos e arbitrários; ela própria é uma mediadora na formação dos objetos'" (Sahlins, 1999:183).

5.1. Na Pista dos Nomes

Como já apontado na revisão bibliográfica do capítulo II uma das marcas dos estudos de classificações nativas é a aproximação entre antropologia e lingüística. O trabalho pioneiro de Conklin (1954) já compreendia as taxonomias como sistemas semânticos, daí a necessidade de uma análise pautada nos dados lingüísticos, os quais se apresentavam como porta de acesso privilegiada para compreender a estruturação dos sistemas classificatórios.

Os autores subseqüentes como Berlin et. al. (1973, 1974, 1992) partem dessa premissa com direito a uma ressalva fundamental. Se por um lado os dados lingüísticos forneciam informações preciosas para atingir as taxonomias nativas - sua estrutura e funcionamento - por outro os sistemas de classificação estavam para além da base empírica da língua, não estabelecendo, por tanto, uma relação espelhar, de homologia entre rótulo e táxon. Segundo Berlin et. al. haveriam categorias que apesar de não serem enunciadas, ou seja, não estarem sobre a égide de um rótulo, seriam operantes cognitivamente e, nesses casos poderiam ser constatadas através de indícios lingüísticos indiretos - como o vocabulário utilizado para se referir a um conjunto de plantas não nomeadas - e por questões comportamentais - as formas como se dirige e se porta perante um certo conjunto de elementos que não são agrupados sob um nome.

É nesse contexto teórico que se erige uma tipologia dos lexemas ligada à estruturação de categorias e sistemas de nominação, levando Berlin et. al. a enunciarem o que vieram chamar de *princípios universais de nomenclatura*, que como pudemos notar no item 3 desse capítulo são facilmente aplicados ao sistema de classificação wajāpi das plantas cultivadas pautado em princípios morfológicos.

Entretanto, o sistema de nominação das espécies vegetais pode revelar mais do que a estruturação e funcionamento de uma taxonomia, tal qual se demonstrou até então na análise realizada. Como será enfatizado a seguir partindo dos dados wajãpi, a nomenclatura pode dar acesso a questões sociológicas da origem das espécies, a elementos intrínsecos do conhecimento transmitido oralmente, a aspectos da percepção e da identificação das variedades e, dos contextos enunciativos.

5.2. As Origens dos Nomes

A origem dos nomes das variedades de vegetais cultivados pode ser recuperada nas narrativas míticas sobre a origem da agricultura e dos cultivos, como na seguinte passagem do mito narrado por Waiwai, anteriormente transcrito: "Janejarã pensava, ai aparecia: mandioca, cará, batata, cana, abacaxi, milho... E dava nomes para as mandiocas: mani'oku, mani'opirã, mani'o ysimo, mani'oarary, mani'ojiruru, mani'okusiuru, mani'o siripu...".

Ou mesmo em variantes dessa mesma narrativa em que *janejarã* primeiro enunciava¹¹³ os nomes e então surgiam os cultivos correspondentes.

Perguntando diretamente da onde vinham os nomes de cada cultivo, obtive a seguinte resposta:

```
"Janejarã omoe. (Janejarã ensina).

Mani'o eijupe janejarã e'i !(Se chama mandioca, janejarã disse!)".
```

Janejarã falava e os taimïgwerã aprendiam, depois foram ensinando os nomes para as gerações subseqüentes, conforme iam plantando cada uma das variedades.

Alguns nomes também foram ensinados por animais¹¹⁴, como, por exemplo, o nome correntemente usado para designar a castanha-do-pará: *jãã*. *Jãã* é o modo como a cutia denomina a castanha, ao que parece, trata-se de uma onomatopéia, do barulho que a cutia faz quando rói o fruto da castanheira, conforme enunciaram:

```
"Jãã jãã jãã akusi e'i" (Jãã jãã jãã a cutia diz)"
```

Assim aprenderam esse nome da castanheira com a cutia, os *tamokõ* (os wajãpi ancestrais) chamavam-na *kãtãe*.

Outro exemplo é o de uma fruta silvestre denominada *wiri*, segundo os informantes esse nome foi dado pelo macaco *kusiwai* - sagüi - com quem os Wajãpi o aprenderam:

"Quando *kusiwai* está em cima do *wiri*, comendo fruta, ele diz: *wiriwiriwiri*. Assim, que nós aprendemos nome dessa árvore".

Uma outra fonte de origem dos nomes dos cultivos, essa de ordem histórica, vem do empréstimo de termos de línguas estrangeiras ou mesmo de variantes lingüísticas internas ao wajāpi. Ás vezes o nome vem junto com o próprio vegetal

por Gallois (1988), mas mereceria sem dúvida um estudo aprofundado.

114 Gallois afirma que alguns nomes de vegetais são dados pelos animais que deles se alimentam: "assim tucano da o nome à bacaba (pino), cutiara ao inajá (wiri) e cotia a castanha (jā)" (1988:81).

¹¹³ Janejarã cria muitas coisas falando. O que remete a questão do poder ativo da palavra entre os Wajāpi e, de modo genérico no contexto ameríndio, como antes mencionado. Assunto que foi abordado por Gallois (1988), mas mereceria sem dúvida um estudo aprofundado.

adquirido nas redes de trocas como, por exemplo, a forma como designam o limão: sitorõ, um claro empréstimo do francês (citron), ou também arimão, um empréstimo do português, que provavelmente foi adquirido juntamente com a introdução dessa espécie exótica. Outras vezes o empréstimo é exclusivamente lingüístico, usando um termo estrangeiro para designar uma espécie já conhecida como, por exemplo, o termo makure correntemente utilizado para designar tabaco, que foi aprendido nas relações com os Wajãpi do Pirawiri (grupo ligado aos Wajãpi da Guina Francesa), o tabaco era chamado pelos tamokõ (ancestrais do grupo do Amapari) de pëtã. O mesmo ocorreu com a cana-de-açúcar que era denominada pelo grupo do Amapari de kana que passou a ser chamada de asikaru, termo aprendido no Pirawiri.

Por fim, cabe narrar um episódio que se deu em campo, o qual despertou uma certa curiosidade acerca dessa dinâmica de nominação de variedades botânicas, transcrevo aqui um trecho do diário de campo:

15 de Junho de 2005, Aldeia Arimyry/Yvyrareta.

Hoje aconteceu algo muito interessante. Conversando com Muru, ele contou que quando foi fazer um intercâmbio no Xingu trouxe um tipo de milho de lá (*avasikomo*). Perguntei se tinha trazido mais alguma coisa, então ele se lembrou que trouxera também um tipo de urucum (*uruku*). Perguntei o nome do *uruku* que ele havia trazido, ao que respondeu: "*Uruku*!".

Eu repliquei: "Mas que tipo de uruku?".

Ele respondeu: "Uruku mesmo!".

Insisti: "Mas não tem nome? Como *urukupirã* (urucum vermelho), *urukusï* (urucum branco)...".

Muru se apressou em dizer, cortando minha fala: "É *urukupirã* mesmo!". Curiosa, indaguei: "Mas o que ele tem de diferente do *urukupirã* que tem aqui?".

Muru: "Ele tem como gordura dentro, para misturar. Não precisa misturar com outra gordura. Passa, ai não sai, fica uns quatro dias".

Dei-me por satisfeita e o silêncio pairou por um breve instante, quando Muru o quebrou dizendo: "É *urukujany*".

Repliquei: "Jany? Como andiroba?".

Muru: "É! É *urukujany* porque tem óleo dentro como *jany*, não precisa misturar!".

Joana: "Esse nome você aprendeu com os xinguanos?".

Muru: "Não! É nome wajāpi mesmo".

Joana: "E qual é o nome que dão lá no Xingu?".

Muru: "Não sei. Peguei a semente sem perguntar".

Ao fim desse breve diálogo fiquei estupefata, com a sensação de ter presenciado, e talvez participado, do processo de criação de um nome.

Na segunda estadia de campo, ao ficar na aldeia (Kupa'y) de Muru, ele mostrou o pé de *urukujany*, dizendo que havia trazido-o do Xingu. Buscando verificar a informação coletada no primeiro campo, indaguei se havia sido ele o criador desse nome, ao que me respondeu negativamente. Disse que antigamente tinha esse urucum no Amapari, era um pouco diferente, mas era como esse, depois perderam essa variedade, mas ela tinha uma gordura dentro e dispensava o uso de outras gorduras para untar o corpo (-mõgã). Os tamokõ chamavam-na de *urukujany*.

Assim, nessa segunda versão o que ele fez não foi criar um nome, mas sim adequar uma variedade parecida a um nome que já constava no acervo de rótulos das plantas cultivadas.

É importante notar que ao longo do campo, perguntou-se a diversos interlocutores se eles inventavam alguns nomes de plantas, ao que eles respondiam, com um certo tom de desaprovação, que jamais inventavam ou criavam nomes para as espécies e variedades botânicas. Talvez por isso, nessa última versão Muru se exima de qualquer autoria da criação de um nome. Aliás, talvez não seja de fato importante saber se ele criou ou apenas adequou um rótulo a uma nova variedade de urucum.

O que importa nesse é caso ressaltar alguns aspectos relevantes para compreender os processos em jogo. Um dos aspectos curiosos se destaca é essa relação com o nome das espécies vegetais, tanto cultivadas como selvagens, que são sempre de autoria de outros (*janejarã*, animais, estrangeiros e dos Wajãpi do Camopi). No capítulo 6 esse tema será retomado com mais propriedade.

O aspecto mais interessante desse caso a ser tratado aqui, é a linha de raciocínio explicitada por Muru: é atentar para o modo como um nome é atribuído a um vegetal. Nesse caso o nome foi dado por um processo de analogia, a partir de uma característica morfológica: a textura do arilo que reveste a semente do urucum, parte que contém a tintura vermelha característica dessa espécie, foi mentalmente associada à textura gordurosa do óleo retirado da andiroba, formando o rótulo *urukujany*.

Esse caso se assemelha muito àqueles descritos por F. Grenand (1995), sobre a adequação de nomes de espécies conhecidas para dar conta de novas espécies, situação que se impõem ao conhecimento nativo por ocasião da migração dos Wajãpi rumo ao norte. Segundo a autora ao se depararem com uma nova paisagem os conhecimentos botânicos como um todo - tanto os usos de determinadas espécies, como os nomes e as formas de classificação, são confrontados com uma nova prática e vão sendo adequados e transformados para dar conta desse novo ambiente e das novas condições impostas por ele. Assim, ao introduzir uma nova variedade de urucum, Muru busca adequar esse novo elemento a um sistema de classificação já existente, seja adequando a variedade nova a um rótulo e a uma categoria prévia, seja criando um rótulo ou uma categoria que está de acordo com as regras de nomenclatura e classificação do sistema. Trata-se, pois, como visto anteriormente, da modificação das categorias ao serem respostas constantemente na prática: de um sistema prévio ser usado para dar conta de um novo elemento que se apresenta, o que gera transformações nas categorias e no próprio sistema. Como coloca Sahlins em termos das relações entre passado e presente, trata-se de:

"Um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente. E um presente irredutível por causa da singularidade do mundo em cada ação [...]" (1999:189).

Assim, dessa relação entre um passado inescapável e um presente irredutível se processa a mudança nos sistemas e nas categorias para que se possa tornar o mundo compreensível.

5.3. Retomando a Nomenclatura Nativa - o Caso Wajāpi

Os testes realizados em campo, antes mencionados, visando confrontar informações de diferentes fontes, bem como evidenciar os princípios de identificação

que fundamentam certa classificação, acabaram por problematizar uma questão metodológica: o uso de listagens de nomes de cultivos.

Essa brincadeira de levar ramas e tubérculos de mandiocas de um lado para o outro das aldeias, possibilitou constatar que de fato algumas mandiocas eram rapidamente reconhecidas e apresentavam uma mesma classificação das diferentes informantes, enquanto outras respostas eram díspares e contraditórias: um mesmo espécime recebia nomes diversos de acordo com cada informante. Essas disparidades botavam obstáculos e questões a serem enfrentadas: 1. Uma mesma variedade poderia receber mais de um nome? 2. O que fazia com que uma mesma variedade recebesse nomes diversos? 3. Haveriam acervos de mandiocas diferenciados segundo os grupos locais? 4. Haveriam acervos de nomes usados segundo cada agricultora, ou grupo local? 5. Os critérios usados para diferenciar cada variedade de mandioca eram diferentes para cada informante?

Em um dado momento, Kasawa - uma das interlocutoras mais perspicazes - forneceu uma informação preciosa para responder as duas primeiras questões:

Depois de auxiliar na colheita de mandiocas na roça de Kasawa, ao chegarmos na aldeia, demos início aos trabalhos de descascar os tubérculos. Ao ariscar classificar um dos tubérculos que descascava, Kasawa me corrigiu, dizendo: "É mani'okusiwai! Também pode falar mani'oysimo". Assustada, indaguei se de fato haviam dois nomes para uma mesma variedade. Sem mostrar qualquer assombro, ela disse que sim, e explicou: "É mani'okusiwai porque tem cor de macaco kusiwai (mostrando a entrecasca castanha do tubérculo) e mani'oysimo porque a folha dela é fina como cipó - ysimo - (de fato os lobos das folhas dessa mandioca são extremamente estreitos se comparado as demais)".

Através dessa explicação evidenciou-se que uma mesma variedade pode possuir nomes diversos e, que provavelmente essa diversidade de nomes esteja ligado ao contexto de classificação, na roça - onde se tem um acesso aos pés de mandioca - e na aldeia - onde o acesso é restrito aos tubérculos colhidos.

Em outro momento Kasawa iluminou também a questão referente às formas de percepção dos caracteres distintivos que marcam a cisão cognitiva das categorias específicas inclusas no táxon *mani'o*:

Ao conversar sobre os pés de algodão ao lado da casa de Kasawa, ela foi me apresentando a cada uma das variedades plantadas e cuidadas por ela. Uma dessas variedades era o manejupirã (maneju = algodão, -pirã = vermelho) que recebia esse nome por ter o pecíolo vermelho (ijïva ipirã) e a fruta da mesma coloração (i'a ipirã). Em outro momento, não muito distante do anterior, Kasawa se referiu a esse mesmo espécime como manejusovã (-sovã = coloração azulada, puxada para o escuro), justificando a nomenclatura pelos mesmos motivos: por possuir ijïva isovã e i'a isovã (i- = pronome possessivo da terceira pessoa, -jïva = pecíolo da folha, -'a = fruto, -sovã = azulado). Quando a questionei se não seria manejupirã o nome correto, ela respondeu, sem demonstrar a menor preocupação em ter incorrido em uma aparente contradição, que também podia ser chamado assim.

Vemos desse modo, que um mesmo caractere distintivo pode ser apreendido de modo diferente, inclusive por uma mesma pessoa em momentos díspares. Não será possível por falta de dados realizar um inventário da classificação das cores segundo os Wajãpi, entretanto o que podemos notar nesse caso é que os aspectos objetivos, como a coloração de um pecíolo, estão sujeitos a apreensões diversas e, mais do que uma diversidade na apreensão sensorial, estão sujeitos a variações classificatórias, ou seja, a associações e a compreensões diferentes.

Essa questão - a desconfiança da existência de nomes diversos atribuídos a uma mesma variedade - veio à tona justamente ao constatar que certas variedades eram nomeadas com marcas lexicais diferentes, as quais se referiam a uma mesma qualidade sensível distintiva. Como, por exemplo, no caso da variedade de mandioca *mani'oyvyra* (*mani'o* = mandioca, *yvyra* = árvore) que recebia tal designação, segundo algumas informantes, porque se caracterizar por ser um pé alto. Essa mesma característica era a marca distintiva de uma variedade designada por outras informantes como *mani'oevatae* (-*evatae* = alto, usado para designar a floresta alta de terra firme: *kaaevatae*).

Foi diante dessa hipótese que o teste se apresentou como uma saída. Uma vez que as informantes em questão eram de aldeias e grupos locais (wanãkõ) diversos, o que impossibilitava levá-las a roça de donas diferentes, a solução foi levar as ramas de um lado para o outro. Assim, uma pequena rama de mani'oevatae foi coletada e

identificada na roça juntamente com agricultora por ela responsável, em seguida levada à aldeia vizinha para as mulheres que haviam apresentado-me a *mani'oyvyra*. Ao indagar o nome que davam aquela rama de mandioca as informantes desse segundo grupo responderam: "*mani'oyvyra*". Para confirmar perguntei se conheciam *mani'oevatae*, ao que responderam negativamente: não conheciam nem sabiam da existência de uma *mani'oevatae*. Isso levou a conclusão de que, de fato, poderia haver mandiocas de uma mesma variedade nomeadas de modos díspares. Nesse sentido algumas questões ainda permaneciam: Por que ocorria tal fenômeno? O que gerava a disparidade de nomes?

Para podermos entrever uma resposta é preciso contextualizar essas informações, dar nomes aos bois, ou melhor, aos grupos locais. Esse primeiro teste foi motivado e realizado na aldeia Mariry, uma antiga ocupação caracterizada pela congregação de diversas aldeias ao entorno de um pólo onde se encontram uma enfermaria e uma escola do estado.

Na aldeia Mariry uma das roças mais freqüentadas por mim foi a de Parua - a segunda esposa do chefe Waiwai -, lá fui apresentada à variedade *mani'oevatae*, que realmente apresentava pés de grande altura se comparada as demais. Parua e sua irmã Werena são Wajãpi da região do rio Cuc (*kukwanakõ*) que foram tomadas como esposas por Waiwai, membro do grupo local do Mariry, onde passaram a residir. Localizada a uns vinte minutos de caminhada igapó adentro rumo ao sudeste, encontramos a aldeia Açaizal onde habitam os pais de Aikyry e seus afins, que são da Guiana Francesa, logo *kamopiwanakö*. Foi a sogra de Aikyry e suas filhas (do grupo local do *kamopi*) que me apresentaram a *mani'oyvyra*, também marcantemente alta, e que afirmaram não conhecer a variedade *mani'oevata'e*, assim, como as esposas e filhas de Waiwai não conhecem nenhuma mandioca denominada *mani'oyvyra*.

Pode-se deduzir daí que alguns acervos de nomes estão relacionados à origem social das agriculturas, especialmente porque, como me foi categoricamente afirmado, uma espécie ou variedade mantém seu nome tal como foi aprendido e, no caso de objetos botânicos introduzidos, os nomes são mantidos e jamais reinventados por quem os recebe. Nesse caso as origens dos acervos de mandioca das duas aldeias provém em sua maioria de regiões e grupos sociais distintos. A maior parte das

mandiocas existentes nas roças do Açaizal provieram da região do *kamopi*, enquanto as roças do Mariry foram abastecidas com manivas da região do rio Cuc (*Kuu*) e do próprio Mariry.

Os exemplos de casos como esse podem ser muitos, inclusive mais do que aqueles levantados na presente pesquisa, entretanto parece propício enunciar outros que possam ilustrar essa múltipla nomeação de uma mesma variedade, para iluminar os elementos em jogo que podem forjar esse fenômeno:

Na aldeia Mariry mostraram-me uma variedade de abacaxi denominado *nãnãtapi'ira* (*nãnã* = abacaxi, *tapi'ira* = anta), que recebe tal denominação por produzir frutos grandes. A anta (tapi'ira) é o maior animal caçado pelos Wajãpi, e dada a fartura de carne e gordura é uma caça amplamente dividida com os moradores da aldeia do caçador e até mesmo de aldeias distantes, das quais os moradores saem em busca de carne moqueada ao saber da matança de um tapir 115. Dada essa característica - o enorme tamanho desse mamífero - o termo que designa anta (tapi'irã) é utilizado como elemento para caracterizar coisas grandes, como no caso de um tipo de onça que por ser a maior das variedades reconhecida é chamada de tapi'irjawara (jawara = onça), de uma técnica em enfermagem que é conhecida entre eles como tapi'ira por seu peso e tamanho elevado e, no caso da variedade de abacaxi antes mencionado. Nas aldeias Okorayry e Arimyry, por sua vez, me deparei com uma variedade de abacaxi chamada de nãnãwasu (wasu = grande), que recebe esse nome justamente por possuir frutos grandes. Desconfiada de que talvez pudesse ser a mesma variedade que recebesse nomes diferentes e, sem a possibilidade de testar objetivamente essa hipótese, indaguei aos informantes das duas últimas aldeias se conheciam *nãnãtapi'ira*, ao que responderam nunca ter visto ou ouvido falar. Isso aponta para a possibilidade de que, de fato, esteja ocorrendo uma confluência de nomes sobre uma mesma variedade.

¹¹⁵ Quando um caçador mata uma anta, logo se põem a voltar em direção a sua aldeia dando um grito prolongado, que quando ouvido é respondido pelos que estão detidos nos afazeres da aldeia, logo todos se mobilizam com a noticia do sucesso do caçador em matar uma caça tão farta e se põem de pronto a esperar o algoz para acompanhá-lo na busca da caça a ser esquartejada, trazida e distribuída.

Outro exemplo que levantou essa mesma dúvida é quanto a um tipo de algodão que possui uma coloração marrom avermelhada:

No Mariry o algodão avermelhado é denominado como *akykymaneju* (*akyky* = guariba, *maneju* = algodão) que recebe tal nome por possuir a cor da pelagem do guariba - ruiva. Já nas aldeias Okora'yry e Arimyry¹¹⁶ essa variedade parece ser nomeada por um outro nome *manejutapupura* que, apesar de não ser lexema analisável, tem como característica distintiva um algodão que possui essa coloração avermelhada discrepante das demais.

Talvez seja uma conclusão apressada afirmar que nesses casos uma mesma variedade receba nomes diversos segundo a segmentação interna dos Wajãpi em grupos locais, sem um levantamento botânico minucioso que permita garantir que uma mesma variedade biológica seja identificada e nomeada por diversas informantes. Entretanto, esse problema que se coloca a princípio não parece ser tão insolúvel, isso porque talvez as variedades reconhecidas pelos Wajãpi não sejam homólogas a aquelas reconhecidas pelos botânicos e taxonomistas. O fato que temos em mãos é de que um mesmo vegetal dentro desse universo social é nomeado de forma diversa, apesar de na maioria dos casos ter como base de identificação uma mesma característica morfológica. Nesse caso o que determina as diferentes nominações não é o contexto de trabalho - na roça ou na aldeia, como vimos anteriormente - mas sim o contexto social mais amplo e, também caminhos cognitivos diversos.

Os caminhos cognitivos referidos são justamente as associações feitas para apreender e decodificar determinadas descontinuidades morfológicas, ou seja, nos casos apontados anteriormente: reconhecer a coloração vinho do pecíolo de uma variedade de algodão como mais próxima do espectro vermelho, denominando-o manejupirã, ou mais próximo do espectro azul, denominando-o manejusovã; associar o tamanho grande de um fruto de certo tipo de abacaxi à anta, denominado-o nãnãtapiira, ou simplesmente atestar sua característica sem o uso de uma relação metafórica, denominado-o nãnãwasu; ou associar a cor do algodão à cor de um animal, denominando-o akykymaneju, ou manter e transmitir um nome como manejutapupura que, apesar de não se referir explicitamente à coloração distintiva desse algodão,

¹¹⁶ É importante lembrar que os grupos que habitam essas duas aldeias são ligados por laços diretos de afinidade.

marca um conhecimento circunscrito nas dinâmicas sócias que estão na base da transmissão de conhecimentos, como Kasawa explica:

"Minha mãe me ensinou assim, por isso eu falo assim!".

O ponto que se pretende enfatizar aqui é que a nomenclatura além de fornecer dados preciosos sobre a organização cognitiva das classificações em categorias organizadas por diversas lógicas, também nos fornece pistas acerca de certas dinâmicas sociais do conhecimento e das práticas agrícolas - tal como os acervos de variedades ou de nomes de diferentes grupos locais - além de aspectos relativos aos processos de reconhecimento e identificação dos táxons de variedade e espécie, marcando as qualidades distintivas que delimitam as fronteiras de cada uma dessas categorias. Entretanto, como já mencionado, o sistema de nomenclatura não estabelece uma relação de homologia com o sistema de classificação, o que não descarta a importância de sua análise, mas aponta para a necessidade de uma ampliação dos tipos e qualidades de dados lingüísticos e comportamentais, sendo assim, passemos as questões e aspectos subjacentes à classificação que se afastam de uma análise estrita dos rótulos das categorias classificatórias.

6. IMPLÍCITOS: O QUE O VOCABULÁRIO BOTÂNICO DOS WAJÃPI REVELA

Partindo das proposições de Berlin et. al. e Hunn (1977) de que podem existir categorias encobertas, ou seja, que apesar de não serem explicitamente rotuladas operam cognitivamente, fundamentando certas condutas lingüísticas e comportamentais. Serão apresentados aqui alguns dados relativos ao vocabulário nativo para se referir ao universo em questão - as *temitagwerã* - e quando necessário e possível aos grupos taxonômicos de plantas selvagens - *temitãe'ã*.

Pretende-se, pois, dar vazão aos dados coletados para então refletir sobre suas direções em relação às proposições teóricas acerca das classificações nativas, bem como aquelas sobre o pensamento ameríndio.

6.1. Morfologia, Reprodução e Desenvolvimento Vegetal

Um dos indícios que fundamenta a hipótese de Berlin et. al. e Hunn sobre a existência de categorias encobertas (*covert categories*) é a existência entre os Tzeltal de um vocabulário específico utilizado para se referir e caracterizar elementos botânicos, especialmente um conjunto de termos para dar conta dos aspectos

morfológicos restritos ao universo vegetal, em oposição a um acervo de palavras e morfemas restritos ao mundo animal e humano.

Os dados Wajāpi vistos exclusivamente dessa ótica parecem ambíguos e contraditórios. De fato existem termos restritos aos caracteres morfológicos do grande grupo das plantas¹¹⁷, tais como:

- -'a ("fruta") 118: pypyi'a ("fruta" de pupunha), pako'a ("fruta" da bananeira)...
- -ã'ãe (semente): pypyiã'ãe (semente de pupunha), mãoã'ãe (semente de mamão)...
- -apo (raiz): mani'yapo (raiz de mandioca), pypyiapo (raiz de pupunha)...
- -ro (folha): waseiro (folha de açaí), jityro (folha de batata doce)...
- -potyry (flor): mani'ypotyry (flor de mandioca), mãopotyry (flor de mamão)...

Por outro lado, alguns termos usados para dar conta de outros aspectos da morfologia vegetal são também empregados em contextos diversos ¹¹⁹ para designar partes do corpo humano e animal, tais como:

-ãkã (galhos e/ou copa. Também é o termo que designa cabeça de homem e animal): akajuãkã (akaju = cajueiro, copa do cajueiro), eãkã (e = pronome possessivo de primeira pessoa, minha cabeça), taitetuãkã (taitetu = catitu, cabeça de catitu)...

-*jyva* (pecíolo da folha. Também usado para se referir ao braço humano ou de animais): *mani'yjyva* (*mani'y* = mandioca, pecíolo da folha de

11

 $^{^{117}}$ Segundo a ciência botânica, todos os organismos fotossintetizantes que possuem clorofila a (Oliveira, 2003).

¹¹⁸ É importante frisar que o termo -'a (i'a), não se refere exatamente à fruta, essa uma tradução errônea que vem se fazendo a muito tempo desse termo. Durante o campo foi verificado que i'a (i = marca de posse da terceira pessoa, 'a = termo da morfologia botânica) é usado também para se referir aos tubérculos como a batata, o cará e a taioba, o que demonstra que não se trata de fruta tal qual compreendemos: segundo Ferri et. al. (1969) fruta é "qualquer fruto (ou pseudo-fruto) comestível em geral" e "fruto é o ovário desenvolvido, com ou sem sementes" (:67). É curioso notar que o tubérculo da mandioca não é considerado i'a, mas sim apo (raiz), o que me leva a crer que para uma determinada parte do vegetal ser considerada i'a deve associar em si dois princípios: o da comestibilidade e o da reprodução, uma vez que os tubérculos considerados i'a são reproduzidos através do plantio dos próprios tubérculos, ao contrário da mandioca plantada por ramas e ocasionalmente reproduzida por suas sementes. Nesse caso não teríamos uma tradução exata para esse termo em português.

119 Fenômeno semelhante é descrito por Haverroth (1997a) entre os Kaingang. O autor conclui que: "a

¹¹⁹ Fenômeno semelhante é descrito por Haverroth (1997a) entre os Kaingang. O autor conclui que: "a terminologia etnobotânica, especialmente a morfológica, possui ampla significação, na medida em que não se restringe ao campo do domínio vegetal" (:194).

mandioca), *ejyva* (meu braço), *ijyva* (*i* = pronome possessivo de terceira pessoa, braço dele), *taitetujyva* (braço do catitu)...

- -pirera (casca de caules, frutos e raízes. Também usado para de referir a pele humana e animal): mani'opirera (casca do tubérculo de mandioca), akaju'ypirera (casaca do tronco do cajueiro), epirera (minha pele), taitetupirera (couro do catitu)...
- -ãsï (espinho. Também usado para se referir à espinha de peixe): pypyirãsï (espinho de pupunha), tary'yryrãsï (tary'yry = trairão, espinha de trairão)...
- -kãgwerã (designa as enervações das folhas e o sabugo de milho. Designa também os ossos humanos e de animais): kararovãkãgwerã (kara = cará, -ro = folha, -kãgwerã = enervação), tapiirakãgwerã (tapiira = anta, ossada de anta), avasikãgwerã (sabugo de milho) ...

Em alguns casos específicos temos uma nomenclatura particular como no caso da cana-de-açúcar (asikaru):

Asikaruretãmã: usado para designa a totalidade do caule da cana. O termo -retãmã é usado também para denominar a canela (eretamã, minha canela).

Asikarurenapã'ãgwerã: usado para se referir aos entrenós do caule da cana. -Renapã'ã designa também joelho (erenapã'ã, meu joelho).

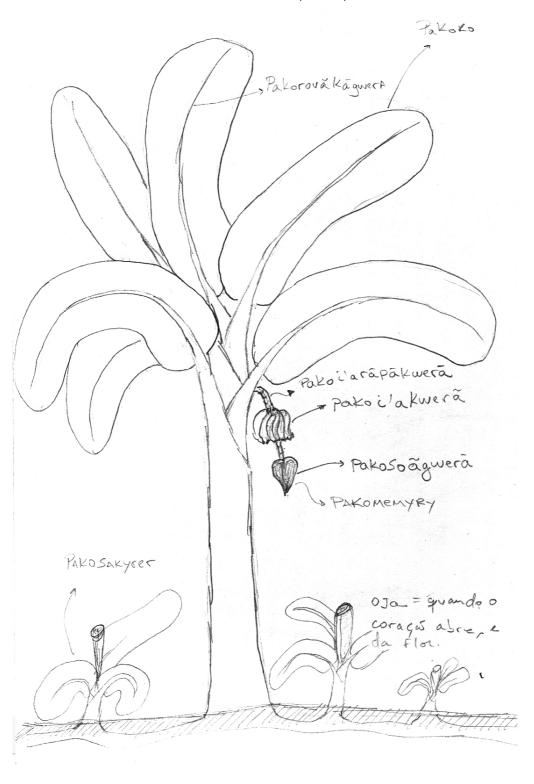
Asikarureakwerã: usado para denominar as gemas e nós do caule. -*Rea* é o termo usado para olho (*erea*, meu olho, *taiaurea*, olho do queixada). 120

Para evidenciar à que se referem esses termos, segue alguns desenhos feitos em campo.

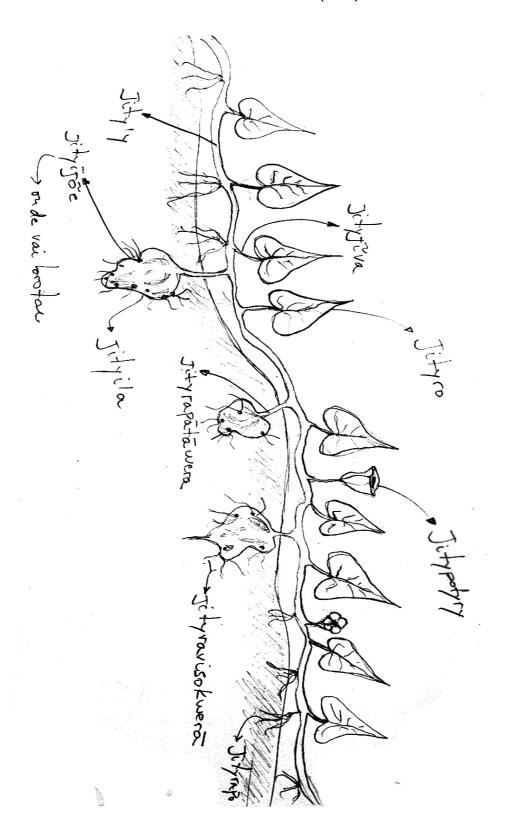
_

¹²⁰ Para uma melhor clareza do uso desses termos ver em anexos os desenho e esquemas feitos em campo.

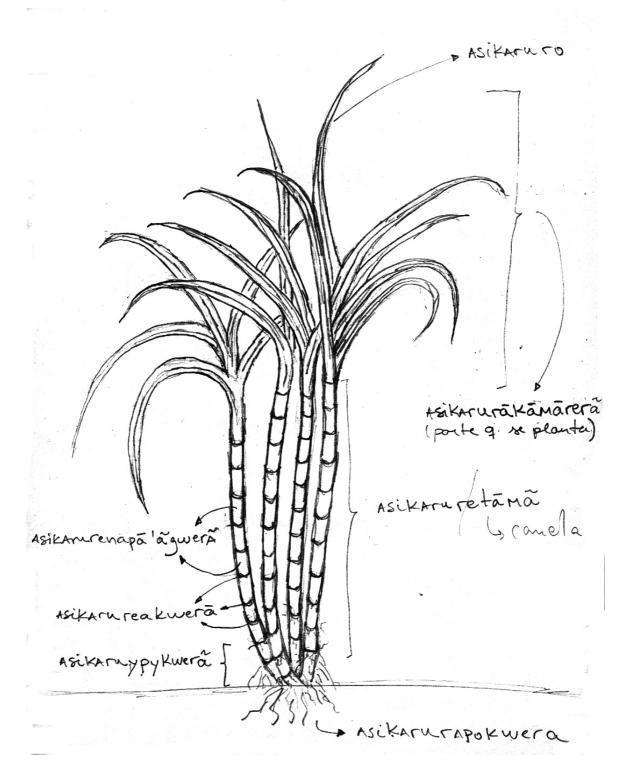
BANANA (*PAKO*)



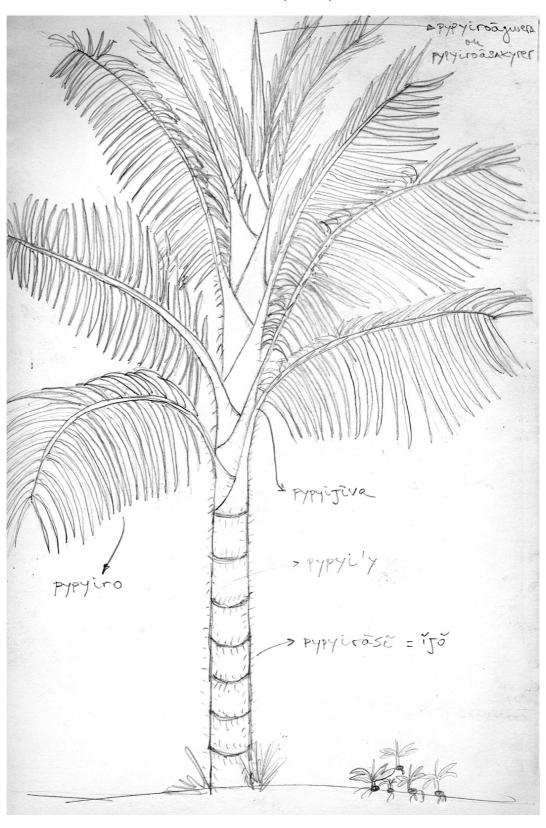
BATATA DOCE (*JITY*)



CANA DE AÇÚCAR (*ASIKARU*)



PUPUNHA (*PYPYI*)



Um outro indício fundamental na argumentação de Berlin et. al. e Hunn (op. cit.) para sustentar a existência de macro-categorias encobertas como vegetal e animal, é a presença de determinados coletivizadores na língua tzeltal que são usados exclusivamente com membros de cada um desses grandes grupos não rotulados na língua nativa: o sufixo coletivizador -tehk é agregado exclusivamente a espécies vegetais, enquanto os sufixos -koht e -tul expressão o coletivo de animais e homens respectivamente. Para os autores em questão esse seria o principal indício de um reconhecimento conceitual do universo botânico pelos Tzeltal, ou seja, da existência de uma categoria encoberta que opera cognitivamente.

No caso dos Wajāpi o uso dos sufixos coletivizadores também não se encaixa de modo ideal nas proposições desses autores, apresentando incongruências e ambigüidades que dificultam a análise. Os principais sufixos coletivizadores da língua Wajāpi são: -kõ, -ty (com suas variantes -ny e jaty-) e o -gwerã (com suas variantes -rerã e -kwerã).

A princípio se observou que o sufixo $-k\tilde{o}$ era usado para se referir a grupos de animais e pessoas, como por exemplo: $taiauk\tilde{o}$ (uma vara de porcos do mato) e $karai k\tilde{o}$ (não-índios), enquanto o -ty era utilizado com a mesma função para dar conta de coletivos de plantas, tal como: waseity (açaizal) e kurumurity (tabocal). Entretanto, esses usos restritos não se verificaram plenamente, especialmente quando se indagou diretamente sobre o uso desses coletivizadores em enunciados que fugiam a essa regra. Segundo alguns Wajãpi, é possível utilizar o -ty para se referir a animais tal como jawaraty para designar um local onde existe muita onça e jatytaiau ou taiauty para falar de um local onde há muitas queixadas. Entretanto, é importante notar que, apesar de ser apontada como uma construção possível, durante o campo não se observou seu uso espontâneo 121. Quanto ao uso restrito do $-k\tilde{o}$ para homens e animais, também achamos dados aparentemente conflitantes:

No caderno de Kamo'ō - aluno do professor wajāpi Makaratu - encontrei o seguinte exercício: *pekusiwa mani'o rerã kō* (escrevam os nomes de mandiocas).

abundância de peixes).

_

¹²¹ Durante um curso de lingüística ministrado por Silvia Cunha para a turma I do magistério wajāpi, os alunos fizeram uma lista do uso do -ty, onde apareceram a seguintes construções que escapam ao uso comum como coletivizadores de plantas: evo'ity (para se referir a uma terra cheia de minhocas - evo'i), kwataty (lugar onde se encontra o macaco kwata) e piraty (para se referir a rios ou remansos com

Nesse exercício podemos notar uso do -kõ combinado a uma espécie botânica, o que fugiria a regra deduzida a priori. No entanto, é preciso notar com minúcia as formas e contextos de uso do que chamamos a princípio de coletivizadores. Nesses casos o -ty e o -kõ parecem adquirir sentidos para além de meros coletivizadores.

No caso do -ty parece que em certos contextos ele assume uma função de qualificador do espaço, ou seja, qualifica um determinado local de acordo com uma espécie identificada como significante, como, por exemplo, nos nomes das aldeias Pinoty (local onde existe uma certa abundância da palmeira bacaba), Pypyiny (local abundante em pupunha) e Karapanāty (lugar onde tem mosquito - karapanā). No caso do -kõ, esse sufixo parece adquirir também um sentido de generalizador, ou seja, transforma um termo específico em um termo genérico, tal como no exemplo acima: mani'orerākō, referindo-se ao conjunto dos tipos ou variedades de mandioca, nesse caso é importante notar que o -kō está ligado ao rerã (nome) para se referir a uma coleção de nomes. Outro exemplo é o seu uso para se referir a um conjunto de ancestrais como: tamokō (tamō = avô) ou sa'ikō (sa'i = avó) que se referem a ancestrais indistintos e não a um amontoado de avôs ou avós, ou ainda no caso jawarakō (jawara = onça) se referindo ao conjunto de variedades dessa espécie de felino, uma vez que onças não se organizam em bando tal como os porcos.

Vemos assim que esses sufixos são mais do que simples coletivizadores e nesses casos parecem ser usados de modo a ultrapassar às fronteiras entre macro-categorias como homem, animal e vegetal.

Por outro lado, quando o -ty e o $-k\tilde{o}$ são utilizados para expressar um conjunto ou amontoado de espécimes (um coletivo de fato), eles parecem se restringir a essas grandes divisões, tal como em takwarity (bambuzal), avasity (milharal), $tajauk\tilde{o}$ (vara de queixada), $pares\"ik\~o$ (franceses), etc.

O terceiro coletivizador apontado anteriormente, o -gwerã, vem a corroborar com essa ambigüidade dos dados apresentados, nesse caso apontando para a indistinção entre essas grandes divisões. No caso do -gwerã ele se combina de forma indistinta para referir a um agrupamento de homens e plantas, tal como nos seguintes exemplos: jayrerã (jay = criança, criançada), waivïgwerã (waivï = mulher, mulherada), temitãgwerã (tamitã = planta cultivada, cultivos ou plantel), apokwerã (apo = raiz, conjunto de raízes), etc.

È importante notar que essa é uma análise superficial e que para fazer tais afirmações seria necessário à realização de um estudo acurado dos quantificadores da

língua wajāpi, para então se apreender as nuances de seus usos, logo sua dimensão semântica. O que se pretendeu aqui, portanto, é apenas verificar o quanto os dados wajāpi se encaixam ou não nas proposições da antropologia cognitiva e, mais especificamente, demonstrar que esse estudo de caso apresenta incongruências que se prestam a uma reflexão intricada, uma vez que não se objetiva moldar ou selecionar os dados para confirmar ou desbancar teorias.

Vemos assim que, através do viés de análise empreendido por Berlin et. al. e Hunn (op. cit.) os dados wajāpi não permitem afirmar, concluir ou negar a existência de uma macro-categoria que de conta do universo vegetal como um todo. Temos dados conflitantes que apontam para dois lados a princípio antagônicos: o da descontinuidade e o da continuidade entre grandes agrupamentos de seres (homens, animais, vegetais e objetos). Se por um lado existem certas especificidades e restrições no uso de determinados termos da morfologia botânica, por outro existem termos que rompem as fronteiras e são usados indistintamente para além dos limites conceituais dos grandes grupos. O mesmo pode ser verificado quanto aos sufixos coletivizadores, que trazem em si essa ambigüidade entre o descontínuo e o contínuo. Por fim, temos outros dados lingüísticos acerca do desenvolvimento das espécies botânicas que também corroboram com essa variação entre essas concepções díspares, passemos a eles.

Para se referir a mudas em desenvolvimento, recém plantadas ou que brotaram, os termos utilizados são:

-kykyrerã: waseikykyrerã (muda de açaí), pinokykyrerã (muda de bacaba).

-sakyrerã: pakosakyrerã (muda de banana, ou pé de banana em fase de crescimento).

-jakyrerã: pypyijakyrerã (pupunha nova, ou muda de pupunha).

-ra'yry: pakora'yry (muda de banana, ou pé de banana em fase de crescimento).

Os três primeiros sufixos compartilham um lexema (-kyrerã), parecendo variações fonéticas de um mesmo termo, que denotam uma noção de imaturidade, tanto nos casos acima mencionados, relativos a imaturidade dos cultivos, como também para se referir aos humanos ainda em desenvolvimento como: mimisakyrerã (mimi = menino ou filho, sakyrerã = bebê/novo), sijãsakyrerã (sijã = menina ou filha,

sakyrerã =bebê/nova), jaysakyrerã (jay = criança, sakyrerã = nova). Esse sufixo parece, assim, designar elementos que estão em processo de desenvolvimento, que ainda não estão prontos ou acabados, sendo um termo que transita entre plantas e humanos, apontando, portanto, para uma relação de continuidade entre eles. O mesmo pode ser notado em relação ao termo -ra'yry, que é usado tanto para se referir às mudas, como também para designar filho, no caso humano especificamente o filho de um homem (Pukura'yry = filho do Puku), ou cria de animais (okora'yry = filhote de socó).

Entretanto, o termo usado para designar o crescimento propriamente de vegetais (cultivados ou não), ou seja, o brotar e o crescer das plantas não é utilizado para se referir ao crescimento de homens e animais. O termo **o'ë** é usado restritamente para designar o processo de crescimento e desenvolvimento de espécies botânicas, diz-se: *mani'o o'ë*, a mandioca está crescendo; *pyryry o'ë*, o angelim está crescendo, etc. Já para humanos e animais o termo usado para se referir ao processo de crescimento e desenvolvimento é -*jimovia*: *ojimovia* (*o*- = terceira pessoa, -*jimovia* = crescer) para dizer "ele está crescendo" ou "ele cresce", *namu ojimovia* (*namu* = nambu, *o*- = terceira pessoa, -*jimovia* = crescer), para dizer o "o nambu cresce".

Vemos assim, que mais uma vez os dados lingüísticos, nesse caso sobre o desenvolvimento das plantas, apontam para caminhos divergentes (continuidade x descontinuidade), hora apresentando termos restritos aos grandes agrupamentos (homem, animal, vegetal), hora apresentando termos que transitam por essas fronteiras de forma indistinta, parecendo não reconhecê-las e até mesmo negá-las.

6.2. Uma Questão Lógica: Descontinuidade e Continuidade

Dada a aparente contradição que esses dados nos revelam, os dois grandes modelos teóricos aqui escolhidos para refletir sobre as classificações botânicas dos Wajãpi, parecem não se adequar de modo preciso ao estudo de caso. Se por um lado às hipóteses e argumentos da antropologia cognitiva, referentes à existência de grandes categorias encobertas, apontam para a descontinuidade sem dar conta de uma dimensão contínua possível, por outro, o perspectivismo ameríndio com suas proposições sobre a indistinção e a continuidade entre os elementos que habitam o cosmo, não abarca, por sua vez, esse plano indistinto que pode ser notado nos dados sobre as classificações nativas. Assim, a pergunta que se coloca é: Afinal, o que esses dados nos trazem a refletir?

Se o objetivo aqui é enfrentar as ambigüidades e as aparentes incoerências apresentadas por um modo distinto de pensar e conceber o mundo, apostemos que o que nos parece contraditório talvez não o seja dentro da lógica nativa, logo, que é possível conceber os elementos do cosmos em ambas as chaves: da continuidade e da descontinuidade. Sendo assim, convoquemos os dois modelos teóricos acima mencionados, para, cada qual em sua ceara, auxiliar no esforço de compreender o fenômeno em questão.

Como já foi mencionado diversas vezes, o ponto teórico de partida para levantar dados sobre um vocabulário botânico e realizar uma reflexão detalhada sobre esse léxico, foi a possível existência de categorias encobertas que poderiam ser verificadas através de indícios lingüísticos indiretos, tal como formulado por Berlin (1992). Entretanto, os dados não permitem concluir a existência de uma macro-categoria vegetal se seguimos fielmente o modelo da antropologia cognitiva. Tampouco permitem concluir que estejamos em um tipo ideal de pensamento ameríndio, onde a condição humana é extensiva aos demais habitantes do cosmo e que, portanto, tais macro-categorias que opõem animais, homens, vegetais, espíritos e objetos não fariam sentido, logo, não seriam operantes nesse pensamento, tal como conclui Descola (1996a).

Descola ao constatar a ausência de termos para denominar essas macro-categorias entre os Achuar, interpreta esse fato a luz das concepções ontológicas do grupo. Segundo o autor as categorias animal e planta não faria sentido dentro da lógica cultural em questão: o fato dos Achuar compreenderem Natureza e Cultura como um *contínuo* no qual animais, plantas e homens compartilham de uma existência semelhante (tendo a humanidade como condição), leva o autor a concluir que a segregação entre o reino vegetal, animal e humano não existe. Tais termos genéricos não seriam funcionais ou operantes, pois Natureza e Cultura não são pensadas em oposição em nenhum âmbito - nem na prática, nem na cosmologia e nem na taxonomia. De acordo com o autor:

"los hombres y la mayor parte de las plantas, de los animales y de los meteoros son personas (aents) dotados de un alma (wakan) y de una vida autónoma. Y por eso, se comprenderá mejor la ausencia de categorias supragenéricas nombradas que permiten designar al conjunto formado por las plantas o al conjunto formado por los animales" (:132).

Deste modo, Descola afirma a ausência de categorias e não apenas de rótulos, como sugere a antropologia cognitiva.

Para resolver esse impasse e demonstrar que no caso Wajāpi talvez a continuidade e a descontinuidade sejam princípios lógicos que operem conjuntamente, recupero uma passagem sutil da argumentação de Lima (1996) sobre o perspectivismo, partindo de uma análise dos Juruna. Segundo a autora os Juruna não compreendem os animais como humanos, mas dizem sim, que os animais é que se pensam como humanos:

"[...] os Juruna pensam que os animais pensam que são humanos [...] O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de pensarem assim torna a vida humana muito perigosa" (:26/27).

Nesse sentido talvez se possa dizer que há sim um reconhecimento da diferença entre homens e animais (e provavelmente também em relação às plantas, se essas tivessem sido contempladas na análise).

No caso dos Juruna, parece que a descontinuidade entre corpos de animais e de humanos se impõe à percepção nativa. Entretanto, as elaborações cosmológicas fazem com que esse imperativo seja entendido de uma maneira particular. A diferença está dada para todos, mas não é apreendida da mesma forma: os porcos vêem a si mesmos como humanos e, enquanto tais vêem os homens como inimigos, já na perspectiva dos Juruna, humanos são eles e os pecaris não passam de porcos da floresta que se pensam como humanos.

O mesmo poderia ser dito em relação aos Wajãpi. Parece que plantas, animais, homens e espíritos não se confundem atualmente, apesar de compartilharem uma humanidade dada em suas origens *karamoeremë* (há muito e muito tempo), na época da indistinção, quando todos eram gente. O fato desses corpos, atualmente marcados pela descontinuidade e distinção, portarem em si uma humanidade intrínseca que é dada não só por suas origens, mas também pelo fato de se assumirem e se compreenderem como humanos - tomando uma perspectiva própria -, torna a vida no plano terrestre - onde se travam as relações entre esses seres - extremamente perigosa.

É curioso notar que se as perspectivas se invertem, por sua vez as diferenças entre os corpos permanecem: quando se assume a perspectiva do porco, ele se vê como homem e os juruna como inimigos. E como podemos observar na seguinte passagem de Viveiros de Castro:

"[...] os animais predadores e os espíritos [...] vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos" (2002:350).

A distinção parece, portanto, se impor mesmo na chave da continuidade. Esse é o ponto em que o modelo do perspectivismo parece pecar, pois ao enfatizar o discurso da continuidade deixa de lado o discurso da descontinuidade tão afirmado pelos nativos, como se pode perceber nos trechos recortados das próprias obras que fundamentam esse modelo. Ao que parece os ameríndios fazem questão de afirmar a descontinuidade relegando a humanidade dos animais, plantas e astros há um tempo remoto, localizado nas origens do cosmos, e que no decorrer dos acontecimentos são diferenciados por um processo de especiação que não é reversível nem desfeito em momento algum. Sendo assim, a figura do xamã se torna essencial e indispensável para acessar essa humanidade dos outros seres em um plano em que apenas ele atua, e que as demais pessoas só podem acessar em condições especiais (quase morte por doença e em sonhos). Desse modo, a continuidade não se faz presente a todo o momento e a todas as pessoas, está restrita a uma figura social - o xamã - e a certas ocasiões da vida comum.

Isso é ainda mais evidente no caso Wajāpi que, além de compartilhar dos aspectos acima descritos, possui festas que marcam justamente a diferença entre humanos e animais: as festas do *pakuwasu* (pacu grande), do *jāvi* (jaboti), do *arara'ipira* (peixe arara), entre outras, são festas que há muito tempo foram aprendidas com peixes e outros animais na época em que todos eram gente, mas que agora, nos tampos atuais, não o são mais, como fazem questão de afirmar os Wajāpi nesses momentos. Além disso, todos os animais considerados comestíveis (*mijarã*), tais como: anta, queixada, cutia, jaboti, etc. são caçados e consumidos sem o menor pudor de se incorrer em canibalismo. As restrições alimentares e de distância só são obedecidas em alguns momentos restritos de susceptibilidade da pessoa, tais como doença, nascimento e menstruação.

De fato homens, animais, plantas, astros e espíritos não se confundem, ainda que tenham sido todos humanos nos tempos de origem, ainda que ofereçam perigo aos verdadeiros homens - os Wajãpi. No pensamento nativo a descontinuidade é, portanto, tão, ou mais, afirmada quanto à continuidade.

Assim, pode-se dizer que se a diferença entre animais, vegetais, espíritos e humanos é apreendida, as macro-categorias como animal e planta podem existir e operar em algum nível, apesar da continuidade entre esses seres que compartilham uma condição humana ser uma concepção efetiva no pensamento ameríndio. É nesse sentido que talvez se possa entender a não nomeação dessas macro-categorias, justamente pelo viés da continuidade: o fato de não serem nomeadas se deve ao jogo do perspectivismo e, portanto, a compreensão ontológica que se tem dos seres que habitam o cosmos. Se as onças, os pecaris, os macacos, as mandiocas, os espíritos, etc. se pensam como humanos, ainda que não os sejam, talvez não faça sentido congregálos sobre a égide de rótulos que neguem essa suposta humanidade, uma vez que o fato de se pensarem como humanos torna a vida dos homens cheia de perigos, impondo a necessidade de uma negociação com esses seres.

Nota-se, assim, que a descontinuidade e a continuidade fazem parte de um mesmo movimento lógico, e, desse modo, como apontam os estudos da antropologia cognitiva, a ausência de um rótulo não significa necessariamente a ausência de uma categoria.

6.3. As Categorias Encobertas: o que o Vocabulário Revela?

O que se pretende aqui é levar a sério e ao extremo a proposição de Berlin et. al. acerca da existência de categorias encobertas, categorias que apesar de não serem rotuladas operam cognitivamente deixando seus rastros na própria manifestação da língua, como também na cultura, nos modos de usar e agir perante certos agrupamentos botânicos implícitos. Tal como vimos anteriormente no caso das categorias mais inclusivas plantas, animais e homens.

Como de praxe, iniciemos através de uma análise dos dados lingüísticos. Ao longo da pesquisa de campo, percebeu-se que exista um léxico variado para se referir á frutas maduras, o que levou a realizar um levantamento sobre os termos usados para se referir as varias fazes de crescimento de um vegetal (brotando, em crescimento, com frutos verdes e maduros...). Esse léxico específico a determinados grupos ou espécies isoladas parece revelar uma certa lógica de classificar os cultivos e provavelmente o universo botânico como um todo ¹²². Passemos aos dados propriamente, para depois analisar os agrupamentos formados.

¹²² Apesar de não ter sido dedicada uma atenção sistemática às plantas selvagens, alguns dados esparsos, que serão mencionados, nos permite observar essa mesma operação cognitiva - qualificar formas

Algumas espécies quando têm seus frutos ou tubérculos maduros - prontos para serem colhidos - são referidas pelo sufixo - *ôtãrôma*, como:

Mani'o õtãrõma (mandioca que este no ponto de colher).

Jity őtáróma (batata que já pode ser colhida).

Namu'a őtãrõma (taioba que já pode ser colhida).

Mikorõ õtãrõma (taioba que já pode ser colhida).

Murutuku őtãrõma (taioba que já pode ser colhida).

Kurawa õtãrõma (taioba que já pode ser colhida).

Kui õtãrõma (taioba que já pode ser colhida).

Não foi possível analisar esse sufixo de modo exato, entretanto, segundo os informantes esse termo se refere à dureza dos tubérculos e frutos: "já estão duros". Assim, o aspecto levado em conta para determinar se esses frutos ou tubérculos estão propícios para a colheita é o que podemos chamar de fator dureza (*ãtã*), o que forma um grupo não rotulado dos cultivos que endurecem ao fim do processo de maturação.

Outros cultivos são enunciados *ipirã* para dizer que já estão maduros, como:

Mão ipirã (o mamão está maduro).

Guiava ipirá (goiba está madura).

Akaju ipirã (caju está maduro).

Narãe ipirã (laranja está maduro).

Pypyi ipirã (pupunha está madura).

Arapuru ipirã (cacau está maduro).

Jãnipa ipirã (genipapo está maduro).

Nãnã ipirã (abacaxi está maduro).

Nesse caso temos um lexema facilmente analisável: *i-* = prefixo de posse e -*pirã* = vermelho. Trata-se, pois, das frutas que têm como característica selecionada para indicar o momento certo de sua colheita a mudança de cor: do verde para o vermelho, amarelo ou laranja.

As palmeiras de açaí e bacaba quando estão em época de colheita são enunciadas pelo termo *omy*:

diferentes de amadurecimento e maturação dos frutos - para organizar os conhecimentos acerca das espécies da floresta.

Wasei omy (açaí está maduro). Pino omy (bacaba estã madura).

Omy parece ser usado para designar coisas escuras. Muitas vezes a cor preta (pijõ), o azul e o roxo (sovã) são também chamados de omy. Nesse caso, temos um pequeno grupo determinado pela cor escura que seus frutos possuem quando estão bons para serem consumidos.

Por fim, temos alguns casos isolados de gêneros e espécies que tem a maturação de seus frutos enunciados de maneiras específicas¹²³:

Algodão no ponto para colheita: maneju ojia.

Ingá maduro: ãga opema.

Tabaco bom para ser colhido: makure oëma.

Milho maduro: avasi imemypa.

Jaca madura: jaka ipyu.

Banana madura: pako ipoupa.

Flecheiro bom para ser colhido: vyva õypãtama.

Cana-de-açúcar boa para o consumo: asikaru etamama.

Cupuaçu maduro: kupy ipije.

No caso do algodão, *ojia* pode ser analisado da seguinte forma: *o-* = prefixo de terceira pessoa *-jia* = abrir/quebrar. Assim, o algodão está pronto para a colheita quando seu fruto está rachado com os arilos pilosos a mostra.

O ingá sinaliza sua maturação quando as sementes já estão envoltas pela polpa (com seus arilos já desenvolvidos), para se referirem a esse ponto de maturação utilizam o termo *opema* que significa que "rã'ãe ötãröma": as sementes (rã'ãe) estão boas, terminaram de se desenvolver (ötãröma).

O termo usado para referir ao tabaco no ponto de colheita (*oëma*) pode ser analisado da seguinte forma: *oë* = o crescer das plantas, *-ma* = sufixo completivo, que significa que uma ação se completou, terminou. Assim, as folhas de tabaco podem ser colhidas quando o crescimento do vegetal se completa.

_

¹²³ Por uma desatenção em campo, não foram levantados a totalidade dos cultivos e seus respectivos termos para se referir à maturação. Esse furo nos dados, não foi percebido a tempo de ser corrigido e, isso significa que outros termos podem existir, com também que outras espécies façam parte desses grupos dados como isolados.

O termo utilizado para o milho - *imemypa* - pode ser analisado da seguinte maneira: *i*- = prefixo que indica posse, *memy* = gravidez, -*pa* = sufixo completivo, significa que o milho já completou sua gravidez, botanicamente que suas espigas (*avasimemyry*: *avasi* = milho, -*memyry* = filho(a) de uma mulher) estão maduras.

A jaca tem sua maturação designada por um traço próprio de seu fruto nesse momento: está mole, por isso o uso do termo ipyu (i = prefixo de posse, pyu = mole).

O termo usado para a banana se refere ao fim do seu processo de crescimento, mais especificamente ao seu tamanho máximo: *pako ipoupa* (*pako* = banana, *i*- = prefixo de posse, -*pou* = grande, -*pa* = sufixo completivo) significa que o momento de colhê-la é quando o fruto está grande o suficiente.

Para se referir a maturação da cana-de-açúcar o termo remete a um lexema usado tanto para designar uma parte do corpo (canela) humano e animal, como também um elemento da morfologia vegetal (caule): asikaru etamãma (asikaru = cana de açúcar, e- = prefixo de posse, -tamã = caule, -ma = completivo) designa que a cana tem seu caule pronto, desenvolvido por completo. Por fim, temos o termo usado para designar o cupuaçu maduro: ipije (i- = prefixo de posse, pije = cheiroso), o cupuaçu anuncia sua maturação quando está exalando seu cheiro característico.

Esse mesmo princípio - formas de maturação particulares - que organiza um certo conhecimento sobre os cultivos e suas especificidades pode, também, ser notado no âmbito das plantas selvagens. Como esse grupo não foi estudado de modo sistemático durante o campo, apresento um único exemplo:

Para se referir à maturação da castanha-do-pará e do pequiá o termo usado é: *okyi*.

Pekia okyi (pequiá maduro)

Jãã okyi (castanha madura).

O termo *okyi* pode ser analisado como: *o-* = prefixo de posse, *-kyi* = o cair de uma fruta ou objeto, despencar. Assim, essas duas espécies têm o momento de colheita determinado por uma de suas características distintivas: os frutos quando estão maduros caem.

Vemos assim, que existe um léxico diversificado para dar conta de um fenômeno - a maturação vegetal - que em português é designado por um único termo: maduro. Isso talvez seja resultado da formação de grupos através de critérios elencados para marcar os momentos certos da colheita de cada espécie, critérios esses

intimamente ligados à característica particulares de cada vegetal, mas que não são indicadores únicos nem absolutos, passando, por tanto, por um crivo cultural. Trata-se, pois, da escolha de características que indicam a maturação de uma determinada espécie ou de um conjunto delas, quando essas compartilham uma mesma característica, e que formam categorias não-rotuladas que são operacionais cognitivamente, na medida em que qualificam e organizam um determinado conhecimento: sobre as características que indicam a maturação de cada grupo de vegetais.

Fenômeno semelhante pode ser notado nos diversos modos de enunciação para o ato de colher os cultivos. Nesse caso, como poderá ser constatado nos dados apresentados a seguir, o tipo de trabalho empregado para realizar a colheita de uma determinada espécie ou de um conjunto delas, parece determinar agrupamentos (categorias) não-rotulados, que operam qualificando e organizando certos vegetais de acordo com o esforço empregado para sua colheita.

```
O modo de enunciar a colheita dos tubérculos em geral é -jio'o:

Ajio'o mani'o: a- = primeira pessoa, -jio'o = arrancar, -mani'o = mandioca.

Ajio'o jity: a- = primeira pessoa, -jio'o = arrancar, -jity = batata.

Ajio'o namu'a: a- = primeira pessoa, -jio'o = arrancar, -namu'a = taioba.

Ajio'o kara: a- = primeira pessoa, -jio'o = arrancar, -kara = cará.

Ajio'o jamarata: a- = primeira pessoa, -jio'o = arrancar, -jamarata = gengibre.
```

O verbo -*jio'o* parece, assim, designar um trabalho que envolve a retirada de plantas, ou parte delas, que estão sob o solo. Nesse sentido, agrupa todos os cultivos tuberosos que necessitam ser desenterrados e arrancados da terra.

```
Outro termo utilizado para designar a colheita de alguns frutos e produtos da roça é -po'o:

**Apo'o avasi: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, avasi = milho.*

**Apo'o asikara: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, asikara = abóbora.*

**Apo'o kui: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, kui = cuia.*

**Apo'o murutuku: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, murutuku = cabaça.*
```

```
Apo'o mikorő: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, mikorö = cará de árvore.
```

Apo'o akaju: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, akaju = caju.

Apo'o makure: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, makure = tabaco.

Apo'o koko: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, koko = côco.

Apo'o pypyi: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, pypyi = pupunha.

Apo'o ãga: a- = primeira pessoa, -po'o = colher, ãga = inga.

Nesse caso, o verbo -po'o parece se referir a pegar o fruto ou a folha que estejam ao alcance de algum modo, ou diretamente com as mãos, ou através de um instrumento como no caso da colheita da pupunha e do côco que são assim enunciados exclusivamente quando se usa um pau para retirar os cachos de frutos, pois caso subam nos pés para retirá-los se enunciará de forma diferente (*arojy*).

O termo -rojy é usado para se referir ao trabalho de colheita que necessita subir para descer os cachos de palmeiras, como nos seguintes casos:

```
    Arojy koko: a- = primeira pessoa, -rojy = colher, koko = côco.
    Arojy wasei: a- = primeira pessoa, -rojy = colher, wasei = açaí.
    Arojy pino: a- = primeira pessoa, -rojy = colher, pino = bacaba.
```

O verbo -*rojy* é usado para se referir a descer em geral, como em *yvytyry arojy* (eu desço a montanha). Referindo-se no contexto acima ao esforço de descer com os cachos de frutos.

Por fim temos um termo em que a colheita é marcada pelo trabalho de cortar a base da planta, derrubando-a: *-mopai*.

```
Amopai pako: a- = primeira pessoa, -mopai = cortar pela base/colher, pako = banana.
```

Amopai asikaru: a- = primeira pessoa, -mopai = cortar pela base/colher, pako = cana-de-açúcar.

Amopai kurawa: a- = primeira pessoa, -mopai = cortar pela base/colher, pako = sizal.

Amopai naja: a- = primeira pessoa, -mopai = cortar pela base/colher, pako = inajá.

É importante notar que -mopai é o verbo usado também para se referir ao trabalho de capinar (amopapai), contendo em si dois aspectos: o de cortar pela base um vegetal herbáceo (sem lenho). Esse verbo não será usado para se referir ao corte ou derrubada de árvores (vegetais lenhosos), esse trabalho é designado pelo verbo -ity. Assim, algumas árvores que são derrubadas para terem seus frutos colhidos serão enunciadas da seguinte maneira:

```
    Aity ãga: a- = primeira pessoa, -ity = derrubar árvores, ãga = ingá.
    Aity waturija: a- = primeira pessoa, -ity = derrubar árvores, ãga = abiu selvagem.
```

Deste modo, podemos notar que essa qualificação dos esforços envolvidos na colheita acaba por formar grupos não-rotulados, categorias encobertas que são estruturadas por esse princípio (o tipo de trabalho necessário para a colheita de cada espécie).

É preciso enfatizar que, nesses casos, apesar de não serem rotuladas, essas categorias operam cognitivamente, marcando o tipo de esforço a ser empreendido para realizar a tarefa da colheita, determinando o momento preciso para a colheita segundo os indícios elencados para marcar o tempo de maturação de um conjunto de espécies ou de espécies isoladas. Essas categorias encobertas operacionalizam não só um conhecimento preciso sobre os vegetais, como também determinados comportamentos perante esses grupos: a forma é a época de colher.

7. PERSPECTIVAS: AS CATEGORIAS EM JOGO NO PENSAMENTO AMERÍNDIO

7.1. A Humanidade dos Cultivos

Se o perspectivismo nos apresenta com muita veemência a condição humana que os animais assumem no pensamento indígena, as plantas por sua vez são relegadas a um segundo plano nas análises. Talvez porque nas próprias ontologias e cosmologias ameríndias às relações entre homens e animais e, entre homens e espíritos sejam privilegiadas, ou talvez por uma opção teórica e analítica das pesquisas etnológicas, tal como tendo à creditar.

Entretanto, a humanidade não parece ser uma condição compartilhada apenas por animais e espíritos, nesse sentido a rede de relações talvez seja muito mais ampla, e as plantas, como anunciado anteriormente, parecem servir de suporte para as

elaborações simbólicas tanto quanto os animais. No caso wajãpi, os vegetais, assim como os homens e os animais possuem o princípio que anima os corpos: $-\tilde{a}$. Muitas vezes o $-\tilde{a}$ é traduzido como princípio vital, mas parece ser mais do que isso, talvez possamos entender esse conceito nativo como algo que constitui a pessoa em sua essência humana¹²⁴. Em um depoimento colhido por Rosalen, um wajãpi afirma:

"... esta terra agora tem i'ã [-ã dela] também, qualquer coisinha para nós tem i'ã... qualquer coisa, árvore, isso... é por exemplo essa árvore [apontando], essa árvore, pode ser outra árvore tem i'ã..." (apud Rosalen, 2005:42).

Já que o foco dessa pesquisa é explicitamente as plantas cultivadas, passemos a uma reflexão sobre a manifestação e compreensão da condição humana no domínio da roça.

No caso Wajāpi, a humanidade dos vegetais cultivados não é um dado que aparece apenas nas narrativas míticas, na origem dos cultivos tal como mencionado anteriormente, mas também nas formas de se referir aos cultivos e nas relações que se travam entre eles e suas agricultoras.

O termo empregado para se referir à prosperidade dos cultivos na língua wajāpi é *orykatu*. *Orykatu* assume um sentido de difícil tradução uma vez que parece qualificar um estado da pessoa, sendo usado para se referir ao estado de alegria dos homens. Assim, trata-se de um termo que parece marcar a continuidade entre homens e espécies vegetais cultivadas, que podem compartilhar de um mesmo estado de espírito: a alegria.

No caso da mandioca, para proporcionar esse estado de alegria do cultivo, o que garante sua prosperidade agrícola, uma outra espécie é plantada na roça: a *mani'o'y* (*mani'o* = mandioca, '*y* = mãe). A mãe da mandioca é uma espécie que através desse vinculo de parentesco, provoca o estado *orykatu* de suas filhas. Vemos assim, que relações de parentesco são marcadas no interior da roça o que gera um estado de espírito próprio à humanidade.

A condição humana partilhada pelas espécies vegetais pode ser especialmente notada no comportamento das agricultoras para com seus cultivares, em especial a mandioca, os quais são tratados como uma extensão da agricultura, tal qual seus filhos, daí o esforço em proporcionar e manter o estado *orykatu* de suas criaturas. Estabelece-

De acordo com Rosalen (op. cit.): "Nas pessoas, este princípio é responsável por fornecer potencialidades de ação, como falar (materializada na palavra), olhar, ouvir, andar, pensar, etc." (:42).

se, portanto, uma verdadeira relação sentimental para com os vegetais que são suas criações (*eremitã* = minha plantação) - as agricultoras são as donas (*jarã*) e as responsáveis por seu bem estar. Durante o campo na aldeia Okoray'ry, Kasawa contou uma história ilustrativa acerca dessa afetividade estabelecida entre uma mulher e seu cultivar:

"Uma vez quando fui para roça, aquele meu filho maior, Karapuiana, cortou meu pé de manejutapupura. Quando voltei e vi que tinham cortado, chorei muito, fiquei muito brava! Perguntei: "Por que você fez assim?". Fiquei brava com pai dele, falei: "Por que você deixou ele cortar meu manejutapupura?", e ele disse que não viu, que não sabia... Eu chorei muito aquele dia, fiquei muito triste, porque é difícil ter manejutapupura, foi minha mãe que me deu".

Essa relação de afetividade pode ser notada na constante lamentação das perdas de vegetais tradicionalmente cultivados. As agricultoras reclamam dessas perdas e se dizem tristes por não terem mais essa ou aquela variedade de mandioca, batata, banana, etc., em suas roças.

Vemos assim, que se estabelece uma relação quase maternal com os cultivos: eles são criações da agricultora que é responsável pela sua manutenção e bem estar, trata-se, pois, de relações marcadas pela afetividade assim como aquelas que se estabelecem com algumas pessoas de seu convívio, em especial seus filhos que necessitam de seus cuidados.

Situação semelhante é afirmada por Emperaire entre grupos indígenas de língua tukano na região do médio Rio Negro. Segundo a autora:

"A atitude com relação à mandioca reflete-se num discurso sobre o modo de tratar o vegetal: uma variedade é *criada* e não somente cultivada ou plantada. Estabelece-se uma relação de filiação entre a agricultora e a variedades cultivadas. As variedades têm uma dimensão humanizada que é a tela de fundo do manejo da diversidade varietal" (no prelo :8).

Entretanto, como veremos a seguir, no caso wajãpi os cultivos não têm como donos exclusivamente suas agricultoras ou agricultores, existem donos (*jarã*) que parecem disputar com os homens essas criaturas e regê-las de modo independente.

7.2. Enunciando: as Formas de Posse das Plantas Cultivadas, Comidas, e Espaços Domésticos

Cada língua possui seus modos particulares de organização interna, trata-se de modos de classificação diversos das palavras e partículas que a compõem. Se na língua portuguesa os nomes são organizados de acordo com o gênero, o número, entre outros quesitos, no wajãpi um dos aspectos que organiza os nomes é a **posse**. Assim, existem nomes (substantivos) que podem ser possuídos e outros que não são possuíveis, nesse segundo grupo temos, por exemplo: *yy* (rio/água), *yvytyru* (montanha), *yvytu* (vento), *ka'a* (floresta), etc. O grupo dos nomes possuíveis, que é aquele que nos interessa aqui, pode ser dividido em dois subgrupos: **posse alienável** e **posse inalienável**, ou seja, respectivamente aquilo que pode ser possuído por outrem e aquilo que estabelece uma relação de dependência e exclusividade entre possuidor e objeto possuído.

Nesse sentido, é curioso notar a construção gramatical feita para comunicar a posse de uma plantação: *Pi'iremitãgwerã* - a plantação de Pi'i - que pode ser analisada da seguinte forma: *Pi'i* (nome pessoal), -r- (partícula que estabelece relação de posse), -emitãgwerã (espécies cultivadas). O que é importante notar nesse enunciado é a utilização do -r- como uma forma de marcar uma posse alienável, ou seja, que não estabelece uma relação de dependência entre o possuidor e o objeto possuído e, portanto como já mencionado, aceita uma forma genérica marcada pelo prefixo t-: temitãgwerã. 125 Isso nos evidencia que a relação que se estabelece entre o agricultor e seus cultivos, não é de continuidade, nem de dependência intrínseca e que tais objetos podem ser possuídos por outros donos. Cabe lembrar aqui, que os cultivos, assim como outros elementos do cosmos, possuem seus próprios donos (jarã), logo têm uma vida autônoma regida por regras externas ao homem.

O que se pretende aqui não é justificar um dado lingüístico por um dado cultural, nem vice-versa. O ponto é partir dos principais dados que temos em mãos: os enunciados, analisando-os em sua composição lingüística, para buscarmos compreender a operacionalização das categorias em jogo. Nesse caso os dados lingüísticos corroboram com uma constatação cultural, seja mera coincidência ou não. O fato é que os vegetais cultivados possuem seus próprios donos além dos Wajãpi: os

categoria genérica, tal como a barriga, sempre havendo a necessidade de um possuidor expresso.

¹²⁵ Ao contrário, por exemplo, das partes do corpo que são marcadas por uma forma inalienável, ou seja, uma relação de dependência entre possuidor e o que é possuído. Lingüisticamente isso se manifesta na ausência do -*r*-, tal como: *emari*, *e*- (minha) *-mari* (barriga); *etamã*, *e*- (minha) *-tamã* (panturrilha); etc. É importante notar que as partes do corpo não aceitam o prefixo *t*- que marca e constitui uma

jarã. Cada grupo de cultivos, ou seja, cada categoria genérica possui um dono específico que é responsável por gerenciar suas criaturas (-*eminõgwerã*), assim temos: *mani'ojarã*, *pakojarã*, *manejujarã*, *jityjarã*, *karajarã*, etc.

Segundo Gallois:

"[...] a principal atribuição dos donos consiste em 'tomar conta' de suas criaturas, controlando sua reprodução, seu crescimento, seu bemestar físico e também seu movimento" (1988:98).

Nesse sentido, há uma correspondência entre os *jarã* das espécies naturais e a agricultora que reserva a mesma função e comportamento para com seus cultivares. Rosalen estabelece um paralelo entre os *jarã* e suas criaturas e, os pais e seus filhos:

"Da mesma forma que se dá em relação a outras espécies, antes consideradas humanas, os pais se consideram ''jarã', os donos da criança, quem fez'" (2005:111).

Assim, afirma-se a relação afetiva e maternal que se estabelece entre as agriculturas e seus cultivares, tal qual qualquer *jarã* e suas criaturas, tal qual mãe e filhos.

Vale lembra, como mencionado no capítulo II¹²⁶, que Descola (1996a) e Santos (2001) descrevem relações entre as mulheres e seus cultivos no caso Achuar e Enawene-Nawe respectivamente, muito semelhantes do ponto de vista qualitativo da ligação travada ao exemplo aqui descrito.

Esses donos possuem formas diversas, segundo Kaiko, um dos pajés wajāpi:

"Mani'ojarã é como sucuriju pequena. É muito perigoso, quando se tem filho pequeno, até três meses, não pode arrancar mandioca.

Pakojarã é como tapuru (verme). Também é perigoso, tem que fazer resguardo (jikoaky) quando tem filho pequeno, não pode pegar banana. Mani'ojarã e pakojarã têm tovijã (chefe) que parece com gente, só que pequeno".

Essa breve explicação apresenta em si alguns dos principais elementos relativos ao conhecimento dos *jarã*, bem como as relações estabelecidas entre eles e os Wajãpi. Entre esses elementos podemos destacar as restrições impostas por essa condição - a existência dos donos. O resguardo é o modo de evitar que, em certos momentos de susceptibilidade, a pessoa sofra ataques dos *jarã*. Os donos das espécies cultivadas,

¹²⁶ Ver subitem 2.2. do capítulo II.

assim como todos os outros (donos da floresta - *kaajarã*, da água -*yyjarã*, da queixada - *tajaujarã*, etc.) estabelecem relações de predação com os Wajãpi, oferecendo perigo à vida e à estabilidade da pessoa quando essa infringe algumas regras, tais como: mulheres com filhos recém nascidos devem guardar certa distância dos trabalhos em geral, inclusive aqueles ligados à colheita dos vegetais cultivados; mulheres menstruadas não devem entrar no rio; homens com filhos recém nascidos não devem caçar, etc.

Na aldeia Mariry, fui para a roça junto com um jovem casal, que possuía um filho de uns dois meses, acompanhados da avó materna. O casal, junto com o bebê sentaram em um tronco enquanto a avó e eu arrancávamos mandiocas. Depois me explicaram que a mãe do recém nascido não podia tirar mandiocas, porque *mani'ojarã* fica bravo e pode matar o filho dela, por isso sua mãe estava ajudando, tirando as mandiocas para ela. Ao fim da colheita a avó com um movimento de braço e mão acompanhado de um leve soprar, disse carregar a alma da criança para que ela não ficasse na roça onde poderia ser paga pelo dono da mandioca.

Em uma outra ocasião que fui novamente para a roça com esse jovem casal, e acabei fazendo às vezes da avó: arranquei as mandiocas que ela ia indicando, enquanto o pai cuidava da criança.

Outro ponto da explicação de Kaiko a ser ressaltado é a questão da forma humana dos *jarã*. Os *jarã* das plantas cultivadas se manifestam sob uma forma animal, que parece ser visível e acessível a todos e, também, em uma forma humana que é apreendida em um outro plano, ao qual só o pajé pode ver e acessar. Nesse caso, Kaiko como pajé transmite um conhecimento de primeira mão, de quem já viu a forma humana do *mani'ojarã* e do *pakojarã*.

Entretanto, apesar dessa forma humana dos *jarã* ser apreensível apenas para o pajé, o que era constantemente afirmado por todos aqueles a quem perguntava sobre o assunto, certas pessoas podem ter acesso a essa forma humana em determinadas condições: se tiver sido curada por um pajé¹²⁷ e; em sonho. Kasawa, que não é pajé,

¹²⁷ Ser curado por um pajé é, também, uma das condições necessárias para que alguém possa se tornar um pajé. Essa condição parece abrir um canal de comunicação com esse plano em que os *jarã* se apresentam como gente, possuindo todos os seus atributos. Em uma conversa com Muru, que diz conhecer

afirmou a condição humana dos donos das espécies cultivadas, bem como o perigo intrínseco a eles, contando o seguinte sonho:

"Quando minha filha nasceu, eu tinha que ficar de resguardo. Mas não tinha ninguém para me ajudar. Então fui tirar mandioca, só que não consegui, porque mandioca estava muito dura de tirar. Depois, nessa noite, eu sonhei (apouvai) com o dono da mandioca (mani'ojarã). Ele era igual gente escura, mekorö (negro). Estava com a mulher dele que estava deitada na rede em cima das mandiocas - por isso estava duro de tirar. Ela estava brava, não queria sair para eu tirar mandioca. Ai, eu disse: 'È para eu comer, não vou jogar fora!'

Dizem que quando agente joga fora mandioca, dono fica bravo!"

Em conversa com outros três pajés da região pude obter algumas informações sobre a manifestação dos *jarã* das espécies cultivadas. Ao perguntar se cada cultivo tinha *jarã*, algumas respostas foram conflitantes, como por exemplo: um afirmou que *murutukujarã* (dono da cabaça) era só os homens que o plantavam, enquanto outro disse que a cabaça possuía um outro dono além dos homens. O mesmo ocorreu com alguns outros cultivos. O que de fato parece é que, como afirmou o mais famoso pajé¹²⁸ dos wajãpi, impaciente quando comecei a perguntar se esse ou aquele vegetal tinham dono, "*tudo tem dono!*". Entretanto, apesar de todos os seres terem seus próprios donos, inclusive os homens (*janejarã*: *jane-* = primeira pessoa do plural inclusiva, *-jarã* = dono), alguns desses donos e suas criaturas (*-eminögwerã*) parecem ocupar um lugar de destaque enquanto outros são relegados a um segundo plano e quase esquecidos.

Esse destaque dado a alguns dos *jarã* é diretamente proporcional ao perigo que eles oferecem a vida dos homens. Assim alguns donos são lembrados e evitados constantemente na vida cotidiana das aldeias, tais como o dono da água (*yyjarã*), o dono da floresta (*kaajarã*), o dono das árvores (*yvyrajarã*) e, dentro do domínio da roça o dono da mandioca (*mani'ojarã*). Esse aspecto do perigo dos *jarã* ligado a sua relevância no conhecimento wajãpi se explicitou na seguinte situação de campo:

¹²⁸ Reconhecido e afamado tanto pelos Wajãpi do Amapari como do Camopi, como o pajé mais forte do grupo.

essa face humana dos donos por ter sido curado pelo pajé, ele deu a seguinte explicação sobre o dono da água (yyjarã): "Yyjarã é igual gente. Ela tem tudo mesmo: carro, casa, filho, esposa... igual karai kõ (os brancos). Quando você sonha com seu pai, sua mãe, seu namorado, conversa com eles... você está vendo moju (a sucuri, que é a forma animal do dono da água), é ela, não é seu parente!".

Conversando uma noite ao pé da fogueira com dois jovens casais da aldeia Okora'yry, ao falarmos sobre o tabaco chegamos na temática dos jarã. Eu ia perguntando se esse ou aquele cultivo tinha um dono, o que eles discutiam entre si e respondiam da seguinte maneira: "tem manejujarã (dono do algodão), porque quando tem filho pequeno mulher não pode fiar, se não alma da criança enrola e ela chora muito"; "tem jenypajarã (dono do jenipapo), porque não pode colher jenipapo quando tem criança pequena, se não criança vê espírito do jenipapo e chora"; "urucum não tem jarã, porque sempre pode arrancar e pintar, não tem problema".

Assim, a lógica que regia uma resposta afirmativa ou negativa para a existência de um dono era se esse cultivo tinha alguma restrição, um interdito que visasse proteger a pessoa de uma agressão por parte do dono. O perigo oferecido por um dado comportamento em relação a um grupo de seres - no caso espécies cultivadas - é o que afirma a presença e existência de um dono. Desse modo, aqueles que oferecem maior perigo são os donos lembrados e evitados por meio de resguardos com uma certa constância e aqueles sobre os quais a população tem maior conhecimento. Não é por acaso que entre os cultivos os resguardos envolvendo a mandioca são os mais pronunciados e respeitados, e que o conhecimento envolvendo os perigos e a humanidade da mandioca são os mais evidentes.

Entretanto, é preciso ressaltar que o fato dos cultivos possuírem outros donos além dos homens não anula a relação de proximidade com humanidade, especialmente se colocados em uma rede de relações mais amplas que inclua as espécies da floresta. Os cultivos podem ser e, são de fato, possuídos por donos diferentes e concomitantes - os homens e os *jarã* - que os disputam constantemente, embate perigoso que é mediado por interditos e negociações feitas pelo pajé.

7.3. Mudando de Perspectiva: as Temitãgwerã dos Outros

Ao longo da segunda estadia em campo o susto foi grande ao saber que cutia era responsável pela disseminação das castanheiras. O susto não foi pelo fato ecológico, mas sim pela forma de enunciação, diziam: "Akusi õtã jãa. Jãã akusiremitãgwerã" (cutia planta - õtã - castanha. Castanha é plantação (-remitãgwerã) da cutia). O que aparecia como emblema da humanidade - a agricultura, objetificada

nas plantas cultivadas (*temitãgwerã*) - também era atributo comum de um animal. E ao indagar a esse respeito, mais e mais exemplos foram dados: a cutia também planta andiroba e pupunha, guariba planta ingá, tucano planta açaí, etc. Assim, a dispersão de sementes por ação dos animais é compreendida como uma ação semelhante àquela realizada pelos homens ao cultivarem suas roças, enunciada exatamente da mesma maneira.

Nesse caso, como em muitos outros momentos, a contradição passou a vir à tona e com ela um certo desconforto. Mas entender essa aparente contradição não é tão difícil quando temos o apóio das reflexões sobre o perspectivismo. Se de fato os animais possuem uma humanidade, ainda que suposta, a agricultura sendo uma atividade emblemática da humanidade não poderia deixar de estar presentes entre esses outros humanos que disputam o domínio terrestre com a verdadeira humanidade - os Wajãpi.

Os animais, assim como os demais humanos, possuem um acervo de cultivos, com o qual estabelecem, muitas vezes, uma relação ecológica, como nos casos acima: o tucano é responsável por espalhar as sementes de açaí que são à base de sua alimentação, como me explicaram o açaí é tukanaremitãgwerã (cultivo de tucano) por que ele vomita as sementes dessa palmeira: tukana owe'e waseirã'ãe (tukana = tucano, owe'e = ele vomita, waseirã'ãe = semente de açaí). A mesma relação pode ser observada na afirmação de que o ingá é akykyremitãgwerã (akyky = guariba, -r- = marca a relação de posse, -emitãgwerã = cultivos), nesse caso as sementes que são comidas pelo guariba são dispersadas em suas fezes (akykyreposikwerã). No caso da cutia que tem o hábito de enterrar as sementes de castanha e andiroba para estocá-las, acaba fazendo o ato da plantação (nesse caso uma ação de cavar e enterrar) tal qual o feito pelos homens: õtã.

Assim, os hábitos alimentares e comportamentais de espécies animais, que geram a dispersão de espécies vegetais na floresta, são compreendidos como uma atividade agrícola, que é própria à humanidade compartilhada por esses seres. Na perspectiva da cotia ela não está simplesmente estocando frutos, mas sim fazendo sua roça, forjando seu domínio assim como os Wajãpi o fazem.

Entretanto, essa posse de um acervo de cultivos não está ligada apenas a questões de cunho biológico, que são inferidas pela observação minuciosa do meio ambiente e fomentada pela curiosidade latente de conhecer. Alguns dos cultivos de animais e outros seres que habitam o cosmos podem se dever a relações exteriores ao

meio ambiente e às relações ecológicas. Esse o caso das plantações da *moju* (sucuri). O açaí é uma das espécies que fazem parte das chamadas *mojuremitāgwerā*, isso porque o açaí é constantemente achado em regiões alagadas (*yapo*) um dos domínios controlados por ela. A *moju* é a dona dos ambientes aquáticos (*yyjarã*) e, portanto, dona de todas a criaturas que vivem nos rios, igarapés, lagoas e igapós. Assim, os vegetais típicos das regiões alagadas, como o açaí e o buriti (*Mauritia flexuosa*), são considerados plantações da dona da água. Mais uma vez as plantações e a agricultura caracterizam a humanidade que, nesse caso, é revelada em outro plano. Como explicou Muru:

"Yyjarã (dona da água) é igual gente. Ela tem tudo mesmo: carro, casa, filho, esposa... igual karai kõ (os brancos). Quando você sonha com seu pai, sua mãe, seu namorado, conversa com eles... você está vendo moju. É ela, não é seu parente!".

Uma vez compartilhada a humanidade em algum plano, a *moju* tem o pacote completo do que caracteriza a humanidade e dentro dele sua coleção de cultivos.

O mesmo pôde ser observado em uma outra situação:

Durante o primeiro curso de ciências naturais para a segunda turma do magistério wajāpi, ao fazermos uma incursão por um pedaço da terra indígena, com o objetivo de levantar os espaços e domínios existentes dentro do território wajāpi, passamos por um pequeno pão de açúcar (pareti), onde encontramos uma porção de abacaxis selvagens. Segundo os alunos, tratava-se de uma plantação de ãjã - ser que é identificado à parte da pessoa morta que permanece na terra assombrando os parentes. Aqueles abacaxis eram ãjãremitã (cultivo do ãjã) porque estavam no domínio do ãjã: o pareti (pão de açúcar, também usado para se referir à caverna).

Temos também, as plantações de *janejarã*: *janejarãremitã*. Em diversos momentos ao longo do campo esse conjunto de cultivos de *janejarã* apareceu:

A primeira vez que me deparei com a categoria jenjarãremitãgwerã foi a caminho de uma roça. Ao passarmos por um pé de ingá carregado, perguntei quem havia plantado-o, ao que recebi a resposta: "janejarãremitãgwerã".

A partir de então passeia duvidar de que todas as árvores que produzissem frutos comestíveis e não tivessem sido plantadas por nenhum wajāpi eram jenjarāremitāgwerā, como uma das dádivas doadas pelo herói no tempo dos taimīgwerā. De fato todas as árvores frutíferas da floresta (kaa) eram consideradas como jenjarāremitāgwerā, tais como kupya'i (cupuaçu selvagem), kaju'i (caju selvagem), waturija (tipo de abiu), kurüpitā (bacuri), etc. Entretanto, estão inclusas nessa categoria diversas espécies que não fornecem frutos comestíveis ao homem, tal como o pyryry (angelim) e o kumaka (sumaúma) que têm seus frutos comidos por outras espécies que não o Homo sapiens. De um modo geral a floresta como um todo, com todas as suas espécies vegetais parece ser vista como uma grande plantação de janejarã.

Em uma outra situação, as jenjarãremitãgwerã apareceram de modo preciso:

Ao chegar na aldeia Akaju, ouvi a história de que perto dali havia um cajueiro e alguns pés de abacaxi que foram plantados por *janejarã*. Dado meu interesse fomos ver de perto as plantações de *janejarã*. De fato, havia alguns pés de abacaxi selvagens e um cajueiro, sobre uma rocha na beira do rio.

Depois conversando com Namaira e Puku sobre as plantações de *janejarã* eles explicaram:

"A gente sabe que é janejarãremitãgwerã porque nasceu sozinho. Em lugar que não era kookwerã (roça antiga), em pedra... ninguém plantou!"

Em certos momentos, apesar de todos os espécimes não plantados pelos Wajāpi serem consideradas como *janejarāremitāgwerā*, parece que as espécies que são próximas das espécies cultivadas tal como o *kupya'i*, *waturija*, *kaju'i*, etc., ou mesmo variedades de espécies tradicionalmente cultivadas como o abacaxi (*nānā*), o caju (*akaju*), o ingá (*ãga*), etc. que não foram de fato produto do trabalho wajāpi, possuem um apelo maior como pertencentes à categoria *janejarāremitāgwerā*, sendo enunciadas de modo mais freqüente e espontâneo como plantações de *janejarā*.

Outro exemplo são os pés de cacau, de mamão, de cupuaçu que tem nos arredores da aldeia Pypyiny que, como não foram plantados por eles, são compreendidos como *janejarãremitãgwerã*.

Assim, parece que o protótipo da categoria *janejarãremitãgwerã* são as espécies que possuem uma relação com o homem, especialmente por fazerem parte da alimentação wajãpi, e/ou por se assemelharem aos seus cultivos tradicionais. Esses seriam os melhores exemplos das plantações de *janejarã*, afirmando, pois a plenitude de sua humanidade.

Vemos assim, como emerge mais uma forma de classificação baseada nas posses de algumas plantas por determinados seres que habitam o cosmo, mas não mais por uma relação de posse tal qual a dos *jarã* - de dono que administra suas criaturas -, mas de uma posse de cultivos e do domínio da agricultura como elementos que caracterizam essa humanidade compartilhada. O perspectivismo erige assim, mais uma forma de classificação quando põem no jogo das perspectivas as categorias de classificação do conhecimento wajãpi.

7.4. Culturalização da Natureza e Naturalização da Cultura

Um outro fenômeno curioso observado em campo, que pode ser compreendido a luz do perspectivimo, é um dos padrões de nomenclatura das espécies da floresta. É muito comum observar nomes de vegetais selvagens formados por lexemas que se referem a um elemento da cultura (objeto ou cultivo) agregado ao nome de um animal ou ser não-humano, tais como:

Tajaurõpa: tajau = queixada, -r- = marca de posse, -õpa = cobertor ou telhado (cobertura), para designar uma variedade de samambaia.

Moimaraka: *moi* = cobra, *maraka* = maracá (maracá de cobra), para designar um arbusto.

Moiakaneta: *moi* = cobra, *akaneta* = tipo de cocar (cocar de cobra) para designar uma inflorescência.

 $\tilde{A}j\tilde{a}pina$: $\tilde{a}j\tilde{a}$ = um ser que é identificado à parte da pessoa que permanece na terra, pina = anzol (anzol de fantasma), para designar uma trepadeira de espinhos retorcidos.

So'omani'o: so'o = veado, *mani'o* = mandioca (mandioca do veado), para designar uma planta herbácea muito parecida com o pé de mandioca.

Uruvukã'ãe: uruvu = urubu, kã'ãe = pimenta (pimenta de urubu), para designar um arbusto frutífero.

Entre outros exemplos.

Esse fenômeno foi observado também na nomenclatura botânica de outros povos ameríndios. Como nos aponta Balée (1994:07), entre os Ka'apor¹²⁹ é comum encontra nomes para espécies vegetais não-domesticadas como: "banana de preguiça", "pimenta de macaco", "mandioca de veado vermelho", "amendoim de pecari de lábio branco", entre ouros exemplos. P. Grenand (1980:39) aponta dados semelhantes entre os Wajāpi do Camopi, algumas espécies selvagens são chamadas de: "sabão de preguiça", "cabaça de preguiça", "algodão de preguiça", etc.

Já na década de 1980 Grenand afirmava que esse sistema de nomenclatura vinha justamente marcar a humanidade de certos animais, afirmando a existência de perspectivas dadas por uma humanidade extensiva a outros seres.

Assim, se retomarmos o modelo do perspectivismo e as considerações feitas anteriormente sobre as espécies cultivadas, essa proposição de Grenand se evidencia uma vez que as espécies domesticadas são tomadas como emblemas privilegiados da humanidade e, atribuí-las a certos animais pode ser um dos modos de atestar a condição humana de determinadas espécies zoológicas. Além disto, parece confirmar a idéia de ponto de vista tão acentuada pelo perspectivismo, já que as espécies botânicas denominadas de "mandioca de veado" ou "pimenta de urubu" não são tipos de pimenta nem de mandioca que possam ser consumidos pelos homens enquanto tais, mas apenas o são na perspectiva do animal que as consome. Assim como o "maracá de cobra" ou o "cobertor do queixada" que na perspectiva de seus donos assumem a forma desses artefatos culturais.

Nesses exemplos, como nos anteriores, podemos notar um movimento de mão dupla: uma certa *culturalização de elementos da natureza* - compreendendo os animais, plantas e outros elementos como humanos em um dado plano - e, uma *naturalização da cultura*¹³⁰ - compreendendo os atributos culturais como elementos apreensíveis na natureza, nos animais, nas plantas, etc. O que acaba por dissolver os limites entre Natureza e Cultura.

¹²⁹ Grupo Tupi que habita o estado do Pará.

¹³⁰ Tal como Feld (1996) caracteriza a relação dos Kaluli com os sons dos pássaros, sapos, cursos de água, e os sons culturalmente produzidos nos cantos, tambores, etc.

Entretanto, como já se fez questão de frisar anteriormente, se Natureza e Cultura são compreendidas nesse contexto como um contínuo, por outro lado sua face oposta - a descontinuidade - também é constantemente afirmada e reificada pelos nativos. È como se a própria concepção ontológica da continuidade impusesse a necessidade de se afirmar a descontinuidade: se boa parte dos elementos do cosmos (plantas, animais e astros) compartilham de uma suposta condição humana e, de seus respectivos pontos de vista se pensem como homens, inflamando de perigos a vida da verdadeira humanidade - os Wajãpi - é preciso afirmar e construir a descontinuidade, de modo que se atenuem os perigos colocando as coisas em seus devidos lugares e a humanidade verdadeira com seu conjunto de atributos, dado pela Cultura, no cerne do cosmo. Talvez seja através dessa fragmentação de um tecido inteiriço de Natureza e Cultura, que se criem as ordens e a possibilidade de ação no mundo, a final as classificações objetivam justamente ordenar e servir de guia para a ação, tornando o mundo inteligível.

8. MULTIPLICIDADE DAS CLASSIFICAÇÕES

8.1. Geração da Multiplicidade de Classificações

Pretendo ter evidenciado ao longo desse capítulo a multiplicidade de formas classificatórias que o pensamento wajãpi comporta em si. Diversidade essa que é dada pela complexidade de princípios estruturantes elegidos para configurar sistemas classificatórios diferentes, os quais são acionados segundo as necessidades contextuais.

É preciso notar que esses princípios que fundamentam e organizam as taxonomias nativas estão ligados às mais diversas dimensões da vida social wajãpi, tais como: as concepções cosmológicas; a observação minuciosa dos aspectos morfológicos; os interesses utilitários; a percepção sensorial; as relações sociais e; o próprio processo de transmissão dos saberes, sendo esses dois últimos aspectos motes dos capítulos que se seguem.

Por fim, cabe ressaltar a importância do contexto na análise das taxonomias nativas. A especificação dos contextos de uso das categorias e sistemas classificatórios se fez necessária para demonstrar a multiplicidade de formas classificatórias sem que se caracterizasse o conhecimento e o pensamento nativo como contraditório e ilógico, uma vez que o esforço, e o grande desafio dessa pesquisa ao descrever tais classificações, era justamente tentar desvendar lógicas nativas. Além disso, a própria

diversidade de contextos cria a necessidade de adequações dos sistemas classificatórios que agem pragmaticamente, sendo preciso contextualizar para ressaltar os diferentes sistemas de classificação.

Assim, as classificações não fazem parte exclusivamente do plano abstrato, como se convencionou caracterizar o tema, mas agem na vida cotidiana, norteando ações, comportamentos e ensinamentos, o que afirma e cria a multiplicidade de formas classificatórias.

Outros aspectos também corroboram para a formação dessa intricada rede de sistemas classificatórios, trata-se da dimensão sociológica que fundamenta as trocas de cultivares e saberes agrícolas e, da própria transmissão dos conhecimentos em uma sociedade não-letrada, temas que serão tratados nos próximos capítulos.















CAPÍTULO IV

POR UMA SOCIOLOGIA DAS PLANTAS CULTIVADAS

1. SITUANDO A DISCUSSÃO

1.1. Apresentação

Um tema que suscitava grande interesse e discussões por parte dos Wajãpi ao longo do trabalho de campo, era sobre o local de origem das mandiocas e outras plantas cultivadas. Muitas vezes quando perguntava o nome de um certo espécime presente nas roças ou nos *panakö* esparramados nos pátios das aldeias, seu nome era proferido juntamente com sua história de aquisição, o que passou a ser uma pergunta constante no momento em que realizava as listagens e conversas.

Através desse mapeamento das origens sociológicas das espécies cultivadas, que os informantes tinham tanto prazer em descrever, fui conduzida para as histórias sobre as relações travadas entre subgrupos wajãpi, com outras sociedades indígenas e com a própria sociedade nacional. Histórias essas que me levaram a percorrer relações no tempo e no espaço, muitas das quais foram descritas e abordadas de forma minuciosa por Gallois (1986) e Cabalzar (1997).

Assim, ao invés de retomar partes das descrições e análises sobre migrações, relações inter-étnicas, parentesco e organização social, realizadas por Gallois e Cabalzar, tentarei reproduzir essa ligação sutil do pensamento wajãpi entre as relações sociais e as trocas botânicas, tal como fui conduzida, recorrendo as pesquisas supra citadas sempre que se faça necessário explicar e contextualizar alguns dados.

2. UMA SOCIOLOGIA DAS PLANTAS CULTIVADAS

2.1. A Objetificação das Relações Sociais nas Espécies Botânicas Cultivadas

Como foi apontado rapidamente no capítulo anterior, um dos aspetos relevantes no sistema de nomeação das variedades ¹³¹ cultivadas é o seu local de origem, tal como nos seguintes exemplos: *karaimani'o* (mandioca que veio dos *karaikõ*), *pakokajãna* (banana trazida de Caiena), *pypyikashinawa* (trazida dos índios Kashinawa do Acre), *karaiasikaru'y* (cana-de-acucar vinda dos brasileiros), etc.

Entretanto, apesar da maioria das variedades não ter sua origem expressa no nome, cada mulher sabe exatamente a origem e os percalços de trocas que certas

_

¹³¹ Em sua pesquisa na região do médio Rio Negro, Emperaire (no prelo) define um conceito de variedade, que pode ser aplicado ao contexto wajāpi. Segundo a autora: "[...] uma variedade é um conjunto de indivíduos considerado como suficientemente homogêneo e suficientemente diferente de outros grupos de indivíduos para receber um nome específico [...] Trata-se da unidae mínima de percepção e de manejo da diversidade agrícola" (:5).

variedades percorreram para chegar em suas roças e pátios. Duas mulheres em especial são emblemáticas nesses escambos e introdução de vegetais cultivados, sendo citadas com frequência como agentes da importação de certas variedades: Sare e Werena.

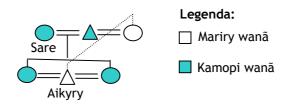
É importante notar que ambas não fazem parte dos grupos locais¹³² do Amapari. Werena é classificada como kuu wanã, pois seu casamento com Waiwai - atual chefe do grupo do Mariry (mariry wanã) - se deu na época em que os Wajãpi do Amapari se relacionavam com subgrupos que habitavam o rio Cuc (Kuu) - na região do alto rio Jarí -, da onde Werena é originária¹³³. Sare é considerada *kamopi wanã*, pois sua ligação com grupos do Amapari remonta as relações atuais com os grupos que vivem na Guiana Francesa (genericamente referido pelo nome da aldeia Kamopi).

Os grupos que hoje habitam o lado francês do alto rio Oiapoque seriam resultados da fragmentação de uma "facção de migração" que rumou para o norte chegando ao alto rio Jarí e Oiapoque, via rio Cuc. Em um primeiro momento teriam se estabelecido dois grupos de ocupação: um no rio Cuc e outro no Oiapoque. Posteriormente, devido a questões do contato inter-étnico com outras sociedades indígenas e com brancos, esses dois grupos vieram a se juntar no Oiapoque formando os atuais grupos locais, que são genericamente referidos como kamopi wanã pelos Wajāpi do Amapari. Desse modo, ao qualificar certas pessoas como kuu wanā ou kamopi wanã, não se marca apenas uma diferença sociológica no espaço, mas também e principalmente no tempo¹³⁴.

Sare transita com certa frequência entre as terras wająpi brasileiras e francesas devido às relações de alianças estabelecidas com o grupo do Amapari: duas de suas filhas se casaram com Aikyry, membro do grupo do Mariry (mariry wanã), sendo a troca matrimonial efetivada com o casamento da irmã de Aikyry como segunda esposa do marido de Sare.

¹³² Uma das bases da estrutura social dos Wajāpi são os chamados *grupos locais*, que estão ligados a ocupação territorial dispersa e sua constante dinâmica de migração. Como conclui Gallois: "[...] o povo Wajāpi dissolve-se numa série de unidades territoriais independentes, não integradas politicamente" (1986 :57). Essas unidades são chamadas de —*wanã kõ*: "aqueles que vivem juntos" (op.cit.). ¹³³ Ver mapa da página 221, para ver a localização do rio Cuc.

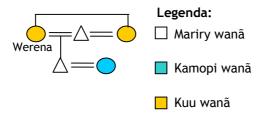
¹³⁴ Para maiores detalhes sobre os trajetos de migração e formação dos grupos locais ver Gallois (1986) e Cabalzar (1997).



Sare foi apontada por diversas informantes como responsável por trazer uma série de variedades de cultivos tradicionais do Camopi, tais como as mandiocas: mani'oarime, mani'okusiuru, mani'omanupepotyry, mani'opepotyry, mani'opirăpiră, mani'osiripu, mani'otypy'o'y, mani'owaraku, mani'oyvypei, mani'oyvyreve, mani'oyvyra arime; uma variedade de cará: evoikara; as variedades de algodão: manejuparësi'a, manejusukyry, manejuta'epijõ, manejuaremau, manejukure; uma variedade de milho: avasikomo e; as variedades de cana: asikarupijõ, asikarupyu, asikarutökāno. Por sua vez, Sare também levou, e continua levando, variedades que não havia no repertório agrícola de suas roças do Camopi, tais como: os abacaxis nãnãpirã e nãnãtapi'ira; as mandiocas mani'oypotyrerã, mani'ojaupãrī, mani'oysimo, entre outras; abóbora (asikara); etc.

Por ocasião de uma de minhas visitas à aldeia Açaizal, observei um conjunto de embrulhos de folhas pendurados nos caibros da casa de cozinha. A curiosidade me levou a indagar o conteúdo daqueles pequenos sacos: eram sementes de pupunhas selecionadas e separadas por variedades (*pypyijyeu* e *pypyitovape*) que seriam levadas por Sare para o Camopi.

A outra agricultora amplamente cita, Werena, é apontada como uma das responsáveis pela introdução de variedades trazidas do Kuu, tais como as mandiocas: mani'oarary, mani'oijy, mani'ojiruru, mani'okawa, mani'okurupai, mani'omari, mani'opepãtã, mani'otakuru, mani'otapësï, mani'otepisikwa, mani'owasei; tipos de algodão: manejuay, manejue'e, manejunimoi'y, manejusiri, mani'okusiuru; a variedade de caju akajukwata, entre outros cultivos. Werena também trouxe variedades do Camopi, uma vez que viaja para as terras francesas devido aos laços de alianças estabelecidos com esse grupo (um de seus filhos é casado no Camopi), como está representado no diagrama abaixo:



As variedades trazidas por Werena foram: *mani'oevata'e, mani'okasiripupura'y, mani'okusiuru, mani'omekorõremiõ'y, mani'otua'i*, dentre outras.

Os exemplos desses intercâmbios de cultivos são inúmeros e por onde se passa se pode ouvir histórias que reconstituem essas trocas botânicas. Desse modo, proliferam as diferentes origens dos cultivos, os quais foram e são trazidos e trocados em diversos contextos e por diversas pessoas.

Entretanto, é importante apresentar algumas aparentes incongruências e dados conflitantes. Entre eles os fatos de uma mesma variedade ser apresentada como originária de locais diferentes e ter a sua intodução atribuída a diversas pessoas. Como, por exemplo, nos seguintes casos: 1. A mani'okusiuru do Camopi que é remetida tanto a Sare como a Werena; a mani'otawa que foi trazida do Camopi por Matapi (chefe da aldeia Arimyry) e por Kumai (chefe já falecido da região do Aramirã); 2. O manejuaremau, trazido tanto do Camopi por Sare como do Cuc por Werena; 3. Avasikomo que me foi apresentado como um cultivo tradicional do Amapari (sa'ikô) e como uma variedade introduzida, trazida do Camopi por Sare e do Xingu por Muru (morador da aldeia Kupa'y); 4. A mani'oysimo que foi trazida do Cuc por Werena, que segundo Kasirpina foi trazida há muito do Pirawiri¹³⁵ (antiga aldeia que se localizava próxima ao rio Pirawiri, um afluente do rio Cuc), e que foi levada, por sua vez, por Sare para o Camopi, e trazida do Camopi por Pi'i, moradora da aldeia Akaju que vai ao Camopi devido relações de afinidade (sua filha é casada com um kamopi wanã); dentre muitos outros exemplos.

Os dados que temos aqui formam, assim, um aparente caos de informações, sem ordem alguma e repleto de contradições. Entretanto, o que se pretende averiguar não são as versões corretas ou reais, até porque todas o são, muito menos estabelecer os centros de difusão dessa diversidade de variedades, pois desse ponto de vista sim os

¹³⁵ A aldeia do Pirawiri é um dos assentamentos do grupo *Kuu wanã* ocupado por ocasião de sua migração rumo ao norte. Assim, é antes uma referência temporal do que propriamente uma marca de diferença social. Ver mapa da página 220 e 221 para visualizar os movimentos migratórios e os referidos rios.

dados seriam incongruentes. O importante aqui é entrever as relações sociais que permitem e intensificam os processos de diversificação inter e intra-especificas. É necessário, também, compreender essa busca dos Wajãpi por um acervo agrícola extremamente diversificado, o que reforça, por sua vez, certos laços sociais através dos quais as plantas cultivadas adquirem um valor além daquele relativo a perpetuação física do grupo, mas também e principalmente de sua manutenção social, de modo que, as espécies cultivadas operam como um verdadeiro "capital social", agregando, materializando e promovendo uma série de relações sociais.

Nesse sentido, os exemplos citados nos levam a entrever a troca de variedades botânicas ligada às relações de parentesco, especialmente pelos laços de afinidade, uma vez que as trocas matrimoniais estabelecem relações de proximidade entre os grupos locais, e entre os grupos do Amapari, do Cuc e do Camopi. Assim, faz-se necessária uma breve caracterização dos padrões de casamento e residência: o casamento preferencial se dá entre primos cruzados bilaterais¹³⁶ e a residência, pelo menos temporária, é uxorilocal¹³⁷. É através da combinação desses dois padrões que se modificam a composição das aldeias e se estabelecem às dinâmicas de abertura e ligação entre grupos locais.

Os casamentos não só modificam a composição dos grupos locais, incorporando novos membros através da aliança, mas também alteram os acervos de plantas cultivadas incorporando novas variedades. Isso porque, é por ocasião de uma viagem para visitar um filho casado em outra aldeia, que se possibilita uma incursão à roça da enteada ou de sua mãe, abrindo o precedente para poder levar uma variedade desconhecida ou perdida. Observa-se, portanto, uma sobreposição das redes de trocas matrimoniais às redes de trocas de cultivos.

Assim, não é por acaso que Sare e Werena são mencionadas constantemente como as mulheres que introduziram uma série de cultivos novos nos acervos do Amapari. Enquanto representantes de grupos distantes - *kamopi wanã* e *kuu wanã* - que foram incorporadas às redes de relações do Amapari por laços de afinidade, elas são agriculturas chaves na introdução de novas variedades.

213

_

¹³⁶ O sistema de parentesco Wajāpi se adequa ao modelo do Dravidianato, sendo a terminologia "descrita como perfeitamente simétrica, no sentido de que as categorias operam a distinção paralelo/cruzado nas três gerações centrais" (Cabalzar, 1997:12), onde F = FB, M= MS e MBD/FZD = W, MBS/FZS = H e FBS/MZS = B, FBD/MZD = Z.

¹³⁷ Úxorilocal se refere ao padrão de residência em que o homem se muda para a aldeia da esposa.

Entretanto, uma vez trazidas às variedades de mandiocas, batatas, bananas, etc. pertencentes aos acervos dos grupos do Cuc e do Camopi, elas não são distribuídas e difundidas largamente para todas as aldeias e roças. Essa redistribuição interna parece estar sobreposta mais uma vez à rede de parentesco, nesse caso não só sobre as relações de afinidade, mas também de consangüinidade.

Tendo em vista o padrão uxorilocal de residência, uma jovem recém casada irá plantar sua primeira roça partindo do acervo existente na roça de sua mãe e de suas irmãs. Assim, é da roça de suas consangüíneas, que uma mulher começa a constituir seu acervo próprio de cultivares, incorporando novos elementos de acordo com as relações sociais travadas ao longo de sua vida, especialmente a partir das relações de afinidade, pois é durante as estadias nas aldeias dos sogros e de outros afins que ela poderá incorporar novidades em seu repertório agrícola. Entretanto, apesar do padrão preferencial ser uxorilocal, na prática ocorrem exceções à regra e uma mulher pode se mudar para a aldeia do marido¹³⁸. Nesse caso, o acervo será constituído a partir da roça da sogra e a incorporação de novos elementos se dará nas visitas às aldeias de seus consangüíneos. Seja como for, o que impera è essa dinâmica das relações entre consangüíneos e afins - imposta por uma estrutura social que articula casamento e residência - que possibilita as trocas de cultivos e uma constante manutenção dos acervos diversificados de plantas cultivadas.

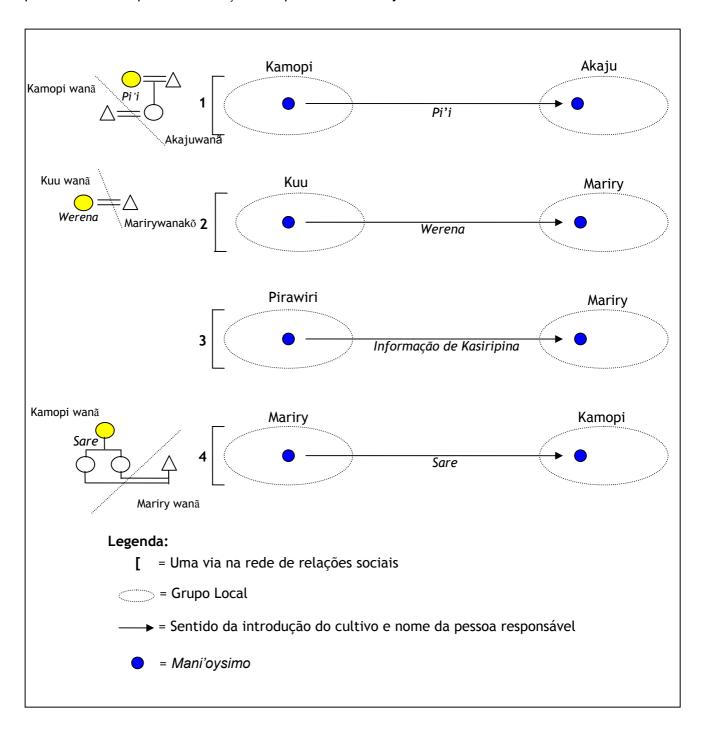
Essa dinâmica de aquisição de cultivos via rede de parentesco explicaria por sua vez a atribuição da introdução de uma mesma variedade por diferentes pessoas, pois cada agricultora constrói seu repertório agrícola de acordo com suas próprias redes de relações sociais. Diversas pessoas estabelecem laços de afinidade com o grupo do Camopi, trazendo novos cultivos de acordo com as relações travadas e com suas visitas ao lado francês da fronteira. Assim, Pi'i introduziu uma série de cultivos originários do Camopi por possuir uma filha casada nesse grupo, do mesmo modo que Sare introduziu os mesmos e outros diferentes cultivos por ser do Camopi, assim como Werena, que percorre o mesmo itinerário por ter um filho casado no grupo da Guiana Francesa. Como essas três mulheres não estabelecem relações de proximidade entre si, acabam introduzindo as mesmas variedades de cultivos provenientes do Camopi¹³⁹ em

_

 $^{^{138}}$ Essa exceção ocorre especialmente quando se trata de filhos de um chefe ($tovij\tilde{a}$), que consegue manter agregado em torno de si seus filhos (Cabalzar, 1997).

¹³⁹ É importante lembrar que o grupo do Camopi é tratado aqui como um todo, não se levando em conta suas subdivisões internas por falta de dados a esse respeito. Trata-se de um aglomerado com mais de 500 pessoas.

pontos distintos da rede social. Tal como podemos observar no esquema que se segue, partindo do exemplo de introdução e dispersão da *mani'oysimo*:



Ao perguntar diversas vezes como eram feitas essas trocas de cultivos - se eram de fato trocas¹⁴⁰, envolvendo uma contrapartida, e se obedeciam a alguma regra, a maioria das pessoas dizia que não: "a gente vai na roça dos outros, e pega". De fato, nas oportunidades que tive de ver o transporte de cultivos de uma aldeia a outra, não envolviam uma contrapartida imediata, o que não significa que ela não possa ocorrer em um outro momento, ou que a situação presenciada não fosse justamente a efetivação de uma contrapartida de uma doação anterior, a consumação da troca propriamente. Segundo a explicação de Aikyry, trata-se justamente de uma troca que não envolve uma contrapartida imediata:

"A gente troca maniva, cará... Não dá de graça! Sempre troca um pelo outro que não tem.

Se dá de graça ai dono fica bravo. Karajarã [dono do cará] fica bravo, vai embora ai cará que você tem fica extinto.

Mas não é na hora que dá, depois é que devolve."

Algo semelhante ocorre em relação às regras de quem são os parceiros preferenciais nas trocas botânicas. Se no discurso nativo eles afirmam que podem doar suas variedades para qualquer um, na prática parece que as coisas não caminham com tanta aleatoriedade, como no exemplo que se segue:

A aldeia Akaju é formada basicamente por dois núcleos familiares: um em torno de Jasitu, o fundador da aldeia, e outro em torno de um de seus parceiros na troca de mulheres: Kurapia.

Assim, nessa aldeia moram Jasitu e dois de seus filhos com suas respectivas famílias: Pejana, mulher e filhos; e Patena, mulher e filhos. Patena é casado com a filha de Kurapia e Pi'i, também moradores dessa aldeia.

Temos, portanto, dois espaços de roças bem delimitados: de um lado do rio as roças de Pi'i e sua filha, casada com Patena; do outro lado as roças de Jerena, esposa de Pejana.

_

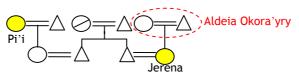
¹⁴⁰ A troca compreendida como um sistema de prestação total, tal como definido por Mauss: "a pretação total não envolve apenas a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras também importantes: a obrigação de dá-los, por um lado, e a obrigação de recebê-los, por outro" (1974:56,/57).

Jerena constituiu seu acervo de cultivos trazendo-os da aldeia de sua mãe - Okora'yry - e especialmente das roças de sua sogra, já falecida, responsável por plantar as primeiras roças na região.

Pi'i, por sua vez, constituiu suas roças a partir de cultivos trazidos do Camopi, do Aramirã e do Pypyiny.

Pi'i e Jerena não trocam cultivos, nem se ajudam mutuamente nos serviços domésticos, caracterizando, desse ponto de vista, dois núcleos autônomos na mesma aldeia, isso porque os laços que ligam essas duas mulheres são distantes e fracos:

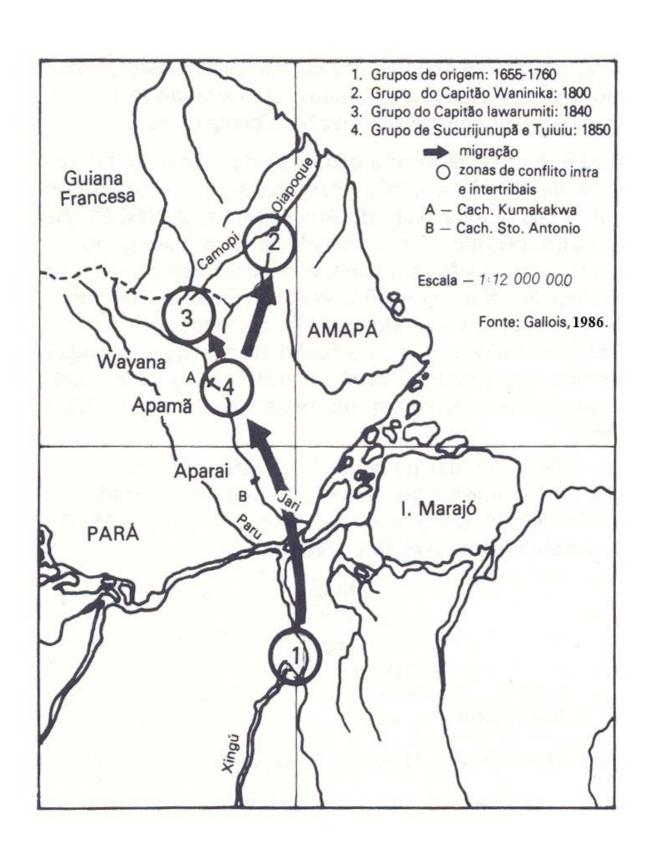
Moradores da Aldeia Akaju

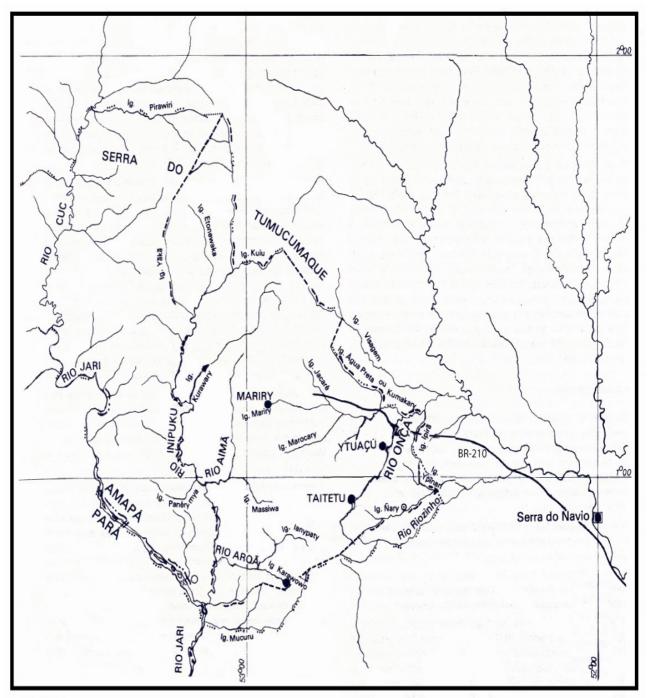


Esse é um exemplo que nos mostra que as trocas não são feitas de modo aleatório, mas sim de acordo com as relações de proximidade estabelecidas pela malha do parentesco. As trocas de cultivo levantadas ao longo do campo se dão em sua maioria por laços consangüíneos: entre mães e filhas, e entre irmãs; e por laços de afinidade: entre sogra e enteada, entre cunhadas, e entre sogras.

É por esse processo que vão se formando as coleções particulares de cultivos. Essa compreensão de acervos próprios a determinadas localidades e a grupos sociais é evidenciada no próprio modo de enunciação das origens de cada uma das variedades: utiliza-se o mesmo termo que designa o grupo local de uma pessoa (-wanã ou no plural -wanã kõ), para qualificar a origem sociológica de um determinado espécime, dado por uma perspectiva em um certo ponto da rede de relações sociais. Assim, para as filhas de Werena a variedade de algodão manejuaremau é kuu wanã, já que foi trazida do Kuu por sua mãe, enquanto que para as esposas de Aikyry essa mesma variedade é enunciada como kamopi wanã uma vez que foi trazida por Sare do Kamopi.

Conclui-se, portanto, que para determinar as origens de uma ou mais variedades cultivadas é necessário se colocar em um ponto da rede de relações sociais, assumindo uma perspectiva que possibilite enxergar os percalços de troca para que determinada variedade tenha chagado na roça onde se encontra.





ESCALA - 1:1.000.000

FONTE: "Povos indígenas do Brasil" 1983.

2.2. Acessando a História das Relações Sociais Através da Introdução de Novos Cultivos

É importante notar que uma parte significativa dos cultivos provém de outros grupos indígenas, de brancos e de relações travadas historicamente com outras facções wajāpi. Nesses casos, a inserção de novos cultivos não está ligada diretamente à rede de parentesco, mas sim a redes sociais mais amplas que incluem as relações de troca e comércio estabelecidas com essas alteridades. Entretanto, cabe lembrar que no momento em que novas espécies ou variedades são incorporadas a um acervo particular de um grupo ou pessoa, esse novo elemento entra nos processos de trocas internas, subordinando-se a dinâmicas impostas pelo sistema de parentesco.

As espécies cultivadas parecem, assim, objetificar não só as relações existentes atualmente entre os grupos locais e, entre Amapari e Camopi, mas também relações históricas, ligadas ao contexto de migração e comércio na região das Guianas. Os cultivos cristalizam em si momentos significativos dos movimentos migratórios e do contato com outras unidades sócio-culturais.

Comecemos, assim, por refletir sobre as trocas entre as facções de migração¹⁴¹ ocorridas na época da dispersão e fixação dessas frentes migratórias na região norte.

Um dos berços de trocas comerciais amplamente citado nas conversas durante as duas estadias em campo foi a aldeia Pirawiri, localizada às margens do igarapé que lhe empresta o nome¹⁴². O Pirawiri era ocupado por uma facção de migração que habitou inicialmente o baixo rio Cuc (Kuu) e posteriormente se uniu à facção do Oiapoque, formando o atual grupo do Camopi (Gallois, 1986). Nesse sentido, é importante notar que se estabelece uma correspondência entre relações no espaço e no tempo, essas ocupações sucessivas rumo ao norte marcam também temporalidades distintas. Assim, quando os Wajãpi do Amapari se referem ao Kuu, ao Pirawiri e ao Kamopi estão marcando relações com um grupo diverso em diferentes momentos e localidades.

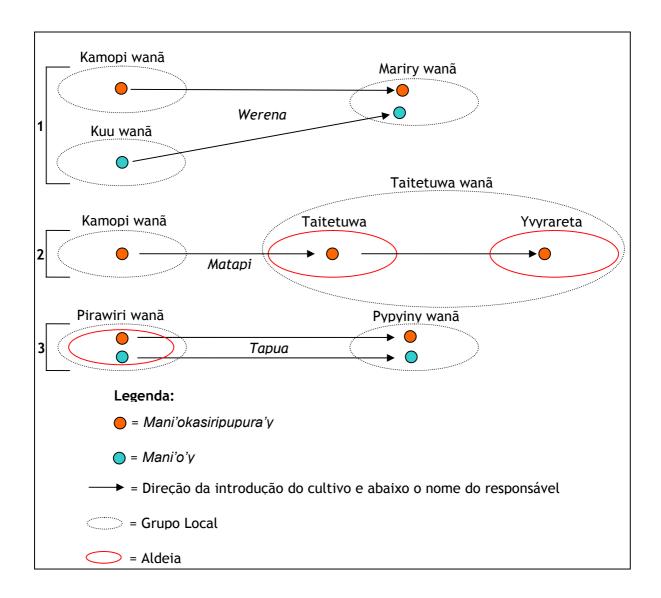
Devido a maior proximidade de relações com colonizadores, os grupos wajāpi do Cuc e do Oiapoque serviam de intermediários para os grupos do médio Jarí (*amapariwana*) ¹⁴³ obterem bens manufaturados dos brancos. Segundo diversos informantes idosos, eram feitas incursões correntes até a aldeia do Pirawiri em busca

¹⁴¹ De acordo com Gallois (1986) os Wajāpi são originários do baixo rio Xingu e devido as pressões exercidas por frentes colonizadoras migram para o norte em levas sucessivas (designadas pela autora como "facções de migração"). Como representdo no mapa da página 220.
¹⁴² Para localização do rio Pirawiri ver mapa na página 221.

Os grupos do Amapari seriam, segundo Gallois (1986), originários de uma mesma facção de migração que se fixou no médio rio Jari.

de machados, facões, sal, pano vermelho e miçangas que eram adquiridos mediante a troca por bens locais como cestarias, arco e flecha, *akaneta* (tipo de cocar), etc. Esse intenso comércio que se estabeleceu com o Pirawiri não envolvia apenas a troca de artefatos, mas também a troca de cultivares e saberes.

Diversas variedades de plantas são atribuídas a essa rede de troca generalizada com o Pirawiri, tais como as mandiocas: *mani'ojiruru, mani'okasiripupura'y, mani'osiripu, mani'otypy'o, mani'o'y, mani'oysimo*. É curioso notar que todas essas variedades de mandioca que foram trazidas do Pirawiri por alguns dos mais velhos Wajãpi do Amapari especialmente do grupo do Pypyiny (uma das antigas ocupações dessa região), são também atribuídas em certos pontos da rede de relações sociais aos contatos com os Wajãpi do rio Cuc via Werena, e do Camopi via Sare e outras pessoas que transitam pela fronteira. Por exemplo, a *mani'okasiripupura'y* foi trazida do Camopi para a aldeia Mariry por Werena, introduzida nas aldeias Taitetuwa e Yvyrareta por Matapi (que também a trouxe do Camopi) e, trazida do Pirawiri por Tapua que a introduziu no Pypyiny. O mesmo pode ser notado no caso da *mani'o'y*, que foi trazida do Pirawiri para o Pypyiny por Tapua, e do Cuc para o Mariry por Wereana, como se pode visualizar no esquema abaixo:



Nessa representação gráfica, podemos notar a existência de três feixes de relações que marcam origens sociais diversas dessas duas variedades, de acordo com as perspectivas que assumem quando nos posicionamos em determinados pontos da rede de relações sociais. Entretanto, o que se pretende evidenciar aqui não é a necessidade de se posicionar na rede para compreender os caminhos da troca, como afirmado anteriormente, mas sim notar que: algumas dessas variedades, quer sejam reconhecidas como originárias do Cuc, do Pirawiri ou do Camopi, são atribuídas a esse grupo que se opõem aos atuais Wajãpi do Amapari, de modo que se cristalizam nesses objetos botânicos diferenças sociais entre essas duas grandes unidades. Diferenças essas, que podem ser historicamente reconstruídas através dos percursos de migração, das relações de comércio e de conflitos, como fez Gallois (1986). Assim, os vegetais

cultivados parecem marcar e carregar em si uma memória dessas dinâmicas vivenciadas com outros grupos e/ou facção de migração Wajãpi. Nesse sentido, esses cultivos não marcam apenas relações entre alteridades, mas as qualificam no tempo e no espaço, já que as relações travadas com o Cuc, o Pirawiri e o Camopi são, praticamente, as relações com um mesmo grupo social em temporalidades e localidades distintas.

Esse mesmo fenômeno - uma memória cristalizada nos objetos botânicos - pode ser observado também, no que diz respeito às relações travadas com os brancos e com outros grupos indígenas.

No que concerne às relações com outros grupos indígenas, as plantas cultivadas podem nos fornecer dados sobre as relações atuais estabelecidas com essas alteridades nos contextos recentes de contato entre eles, tais como: nos intercâmbios culturais promovidos por agências não-governamentais; durante viagens políticas; e em locais na cidade de Macapá que congregam diversas etnias do estado do Amapá.

Foram nessas situações que muitas das variedades originárias de outros grupos indígenas vieram fazer parte do acervo de cultivos do Amapari. Foi durante um intercâmbio com o grupo Zo'e¹⁴⁴ que Waiwai e Kasiripina trouxeram variedades de cabaça e batata para o Mariry. Por sua vez os Zo'e ao visitarem o grupo do Amapari levaram para plantar flecheiro (*vyva*), *kunami* (veneno para pesca) e variedades de algodão. A pupunha denominada *pypyikashinawa* foi trazida por Tapenaike por ocasião de um encontro político com os Kashinawa¹⁴⁵. Assim como as variedades de milho, urucum e amendoim que Muru trouxe do Xingu em uma visita de intercâmbio, entre outros exemplos.¹⁴⁶

Mas essa introdução de novos cultivos não é produto exclusivo das relações de troca estabelecidas atualmente. Desde de a instauração dos grupos Wajãpi nas Guianas, as redes de troca¹⁴⁷ entre seus subgrupos e outras etnias, incorporam os cultivos como bens intercambiáveis de alto interesse. Através de pesquisas botânicas sobre os centros de dispersão de algumas espécies, pode-se inclusive afirmar a ancestralidade desses intercâmbios, o que atesta a existência de enormes redes de troca inter-étnicas. O milho é um bom exemplo disso, uma vez que, é originário da América Central

¹⁴⁴ Grupo Tupi que habita o estado do Pará.

¹⁴⁵ Grupo Pano do Acre e Peru.

¹⁴⁶ Atualmente se nomeiam pelas "etnias". Antes, segundo Gallois (1986), essas trocas não eram expressadas através da etnia, mas do termo genérico *panary* (grupos que eram parceiros de troca).

Para maiores detalhes sobre trocas e comércio com outros grupos indígenas, com mestiços e brancos ver Gallois (1986).

(México), onde foi inicialmente domesticado pelos povos das terras altas (Sauer, 2000) e posteriormente difundido para os povos das terras baixas, que o cultivam há muito tempo, como se pode constatar nos relatos dos viajantes que descreviam o domínio desse cultivar em seus primeiros contatos com os povos do novo mundo.

O mesmo pode ser observado em relação às plantas introduzidas pelos *karai kõ* (brasileiros), marcando os diversos momentos do contato com os diferentes setores da sociedade nacional.

Na década de 1970 os funcionários da Funai introduziram uma séria de cultivos ao longo dos processos de atração, concentração e fixação dos grupos Wajãpi em torno dos postos por eles construídos. Segundos os atuais moradores do entorno do pólo base Aramirã, boa parte de suas mandiocas vieram dessas variedades trazidas pela Funai como a *mani'omarapani*, a *mani'ote'e* trazida dos Parakanã¹⁴⁸ pelo chefe de posto João Carvalho, além de algumas variedades de frutas tais como: a banana prata, chamada pelos Wajãpi de *pakomarata*; a manga; a jaca; a goiaba e o jambo.

A introdução de variedades de cultivos pela Funai e o processo de atração promovido por essa instituição, são os principais motivos apontados pelos Wajãpi para a perda de uma série de variedades tradicionais, o que causa tristeza e saudades nas agricultoras mais velhas. Como relata Kasawa:

"Antes tinha manejutapupura no Taitetuwa. É manejusaikõ [algodão plantado há muito tempo]. Mas ai perdeu, porque veio todo mundo para o Aramirã, na época que a Funai chegou, ai ninguém trouxe semente e acabou. Ai minha mãe muito triste porque não tinha mais manejutapupura. Ai Muru [irmão de Kasawa] foi para o Xingu e trouxe algodão de lá. Quando minha mãe viu falou: Manejutapupura! Ficou muito feliz e plantou".

Juntamente com a introdução desses cultivos pela Funai, segundo os Wajãpi, veio também a proliferação de pragas nas plantações, antes praticamente inexistentes e inócuas às suas roças. Apesar dessas queixas, atualmente os cultivos exóticos e minimamente diferentes continuam a fascinar todos esses agricultores indígenas, que pedem sementes de frutas desconhecidas para os forasteiros, e que roubam manivas

¹⁴⁸ Grupo Tupi que habita o estado do Pará.

das roças dos moradores da Perimetral Norte simplesmente porque possuem alguma característica diferente.

Nas duas viagens realizadas para as aldeias Arimyry/Yvyrareta e Kupa'y, observei mulheres levando ramas de mandiocas das plantações de colonos da Perimetral Norte, os quais moram próximos à entrada do rio que dá acesso a Terra Indígena Wajãpi. Quando perguntava porque elas estavam levando aquelas ramas diziam apenas: "porque é diferente!".

Entretanto, as espécies introduzidas pelos brancos não se restringem àquelas trazidas pela Funai, ou pegas nas roças dos assentamentos próximos a entrada da Terra Indígena. Assim como o contato com setores da sociedade brasileira é anterior aquele anunciado pela Funai, a introdução de cultivos exóticos também o é. Variedades de mandioca, como a *mani'osukyry*, foram adquiridas dos garimpeiros que trabalhavam na região da aldeia Karavovo antes da chegada da Funai, assim como banana chamada de *pakovae*, dentre outros cultivos.

Por fim, temos plantas como a laranja, o limão e a cana-de-açúcar, que por terem sido introduzidos há muito tempo, não são mais reconhecidos na memória social como cultivos exógenos, provenientes das relações travadas com colonizadores, mas sim como cultivos tradicionais dos Wajãpi do Amapari.

Os indícios que nos levam a compreender essas três espécies como uma aquisição mediante as relações travadas como os $karai\ k\~o$, são: o fato botânico de serem espécies exóticas 149 , trazidas pelos europeus; e o fato lingüístico de serem nomeadas por lexemas que se caracterizam como empréstimos de línguas nãoindígenas. A cana-de-açúcar que é chamada de kana (um nítido empréstimo do português) e posteriormente passa a ser chamada pelo nome aprendido no Pirawiri: asikaru, que provavelmente vem do português "açúcar". A designação do limão como $arim\~ao$ também é um empréstimo do português, uma vez que na língua Wajãpi por não existir o fonema "l" ele é comumente trocado por "r". Por fim, os empréstimos do francês $citor\~o$ e do português $nar\~ae$ para designar laranja. Entretanto, o discurso Wajãpi é de que essas espécies pertencem à categoria $sa\~i$ $k\~o$: $(sa\~i = avó k\~o = coletivizador / generalizador)$ vegetais tradicionalmente plantados na região do

¹⁴⁹ Segundo Sauer (2000) a cana tem como centro de origem as ilhas da Nova Guiné, enquanto a laranja e o limão, ambos do gênero Citrus, têm como centro de dispersão "to southeastern Asia from northern India to China and south through Malaysia and East Indies and Philippines" (:138).

Amapari, de modo que não se marca mais na memória coletiva sua introdução e origem sociológica, provavelmente devido ao longo tempo em que ocorreu tal apropriação.

O mesmo pode ser dito em relação à banana que é classificada pelos Wajāpi como sa'i kõ. A banana é um cultivo domesticado há séculos pelos povos indígenas da Amazônia, sendo uma das bases da alimentação de muitos grupos. Entretanto, tem seu centro de origem localizado na Ásia, Índia e Austrália, o que evidencia que se trata de um cultivo introduzido há muito, através das relações travadas entre grupos indígenas e colonizadores. Segundo Sauer (2000) a banana foi trazida para o Novo Mundo por colonizadores espanhóis no século XVI, e provavelmente caiu nas malhas de trocas intertribais da América indígena espalhando-se por todo continente.

É importante notar que essa dinâmica de troca e aquisição de novos cultivos não significa apenas a apropriação de objetos botânicos, mas também de conhecimentos a eles agregados.

Assim, juntamente com a aquisição de novas espécies o grupo do Amapari se apropriou de conhecimentos sobre o uso e manejo desses novos cultivos, tal como as receitas culinárias do *kasiripupura* (*kasiri* feito a partir da mandioca cozida) e do *mïga'usyry* (mingau de amido de mandioca diretamente cozido na água)¹⁵⁰, que foram aprendidas nas relações com o Pirawiri. Nesse caso duas variedades de mandioca - *mani'okasiripupura'y* (*mani'o* = tubérculo de mandioca, *kasiripupura* = bebida fermentada cozida, -'y = pé de) e *mani'otypy'o'y* (*mani'o* = tubérculo de mandioca, *typy'o* = amido de mandioca, -'y = pé de) - que seriam as melhores matérias primas para confeccionar esses quitutes, têm suas origens remetidas ao Pirawiri, ao Cuc e ao Camopi.

Ainda, segundo alguns informantes, o modo de preparar o tabaco (secando e triturando as folhas, depois enrolando na entrecasca da árvore *tawari*) para fumá-lo também foi aprendida no Pirawiri, aldeia que possuía pajés "*muito fortes e perigosos*". Nesse caso, parece haver uma associação intrínseca entre os pajés do Pirawiri e esse domínio do tabaco (sua domesticação e uso), uma vez que os trabalhos do pajé necessitam do fumo¹⁵¹. Algumas pessoas remetem inclusive o próprio tabaco como um cultivo adquirido nas trocas com Pirawiri, juntamente com um aprendizado do modo

_

 $^{^{150}}$ O tipo de mingau de amido de mandioca confeccionado pelo grupo do Amapari era denominado $m\ddot{i}ga'ukuru$, feito a partir do amido previamente assado.

¹⁵¹ A relação entre os trabalhos do pajé e o tabaco é amplamente citada, havendo de fato uma relação necessária entre esses elementos, como tratou Viveiros de Castro (1986 e 2002) entre ouros autores.

de fabricar seus próprios pajés, ou seja, ser e ter pajé. Dizem que, até o estabelecimento dessas relações com o Pirawiri, os grupos do médio Jarí eram desprovidos da figura do "pajé forte", como costumam qualificar os grandes e poderosos pajés.

Um outro exemplo de uso culinário que parece ter sido aprendido juntamente com a aquisição da espécie é a confecção do caldo de cana (*asikarury*) e do melado. Nesse caso, seria uma apropriação de um conhecimento marcadamente dos *karai k*ő, juntamente com a aquisição desse cultivo trazido da África¹⁵² pelos portugueses.

Obviamente os exemplos sobre conhecimentos trocados poderiam ser muitos, tantos quantos os números de variedades e espécies trocadas ou simplesmente adquiridas, já que toda aquisição traz consigo nomes próprios, formas de manejo e uso.

2.3.A Operacionalização das Categorias no Jogo das Trocas Botânicas

Passemos agora a uma análise das categorias e formas de classificação nessa dinâmica de troca de plantas e conhecimentos a elas associados. Como mencionado anteriormente, a classificação incorpora a dimensão sociológica dessa produção de acervos botânicos ao explicitar as origens sociais nos rótulos de algumas categorias que agrupam indivíduos de uma mesma variedade ou espécie. Entretanto, nem sempre a proveniência do cultivo é evidenciada pela nomenclatura, o que não significa que ela não possa ser conhecida, marcada e transmitida, como de fato o é em diversos casos.

Nesse sentido, é curioso notar que, como foi afirmado veementemente por muitos interlocutores em diversos contextos, quando se pega ou recebe um cultivar de um parente, jamais se modifica o nome que vem junto com o organismo. É esse amalgama da planta mais o nome, que vai constituindo uma memória da origem social das plantas cultivadas. Assim, é importante lembrar que, como abordado no capítulo anterior, parecem existir nomes diferentes para uma mesma variedade, o que caracterizaria a constituição não só de repertórios botânicos específicos, mas também de nomes que marcariam justamente as vias da rede social através das quais essas variedades foram adquiridas. Desse modo, os nomes e, portanto, as formas de classificar uma dada variedade estariam intimamente ligadas às dinâmicas sociais, uma vez que elas entram no jogo das trocas de cultivares.

Entretanto, no contexto das relações de trocas que envolvem unidades sociais externas ao conjunto de subgrupos Wajãpi (tanto do Amapari como do Camopi), as

¹⁵² Os centros de origem da cana-de-açúcar são a Nova Guiné, Nigéria, Sudão e Índia (Sauer, 2000).

plantas que são adquiridas de outros grupos indígenas e dos brancos parecem ter seus nomes alterados, como se passassem por um crivo da língua e, portanto, da lógica do pensamento wajãpi. Nesses casos, ou recebem um novo rótulo, ou tem o mesmo alterado, de modo a adequá-los a uma lógica de classificação e nomenclatura existentes previamente. Essa adequação de rótulos seria o caso das categorias: *narãe* ou *citorõ* (laranja) e *arimão* (limão), que têm seus nomes alterados pela estrutura fonética da língua Wajãpi, acomodando-os ao sistema de nomenclatura. O caso do urucum trazido do Xingu por Muru, o qual é associado a uma variedade já conhecida (*urukujany*) sendo, portanto, submetido a um rótulo já existente, seria um bom exemplo de uma negação completa do rótulo externo (o nome xinguano) e da sua substituição por uma nova nomenclatura que está de acordo com a lógica do sistema wajãpi.

Muitas vezes essas adequações e mudanças de nomenclatura são atribuídas às dificuldades em pronunciar ou lembrar um nome estrangeiro, como explicou Sekï:

"Quando cheguei aqui [no Aramirã], não tinha muita mandioca porque deu tapuru [praga]. Ai eles pediram para a Funai levarem eles lá no Tucano [assentamento na beira da Perimetral Norte] para pegarem mandioca. Ai, Funai levou e pediu para o pessoal do Tucano dar mandioca para Wajãpi. Ai, eles trouxeram mandioca de karai kõ. Os nomes que deram para essas mandiocas era de Wajãpi, porque algumas eram parecidas com as sa'i kõ [das avós] e os nomes de karai kõ eram muito difíceis".

Certamente a dificuldade enunciada por Sekï não remete exclusivamente a uma dificuldade fonética e lingüística de aprender e reproduzir um nome estrangeiro, mas também, o problema de compreender um novo elemento que é introduzido: de tornálo inteligível segundo uma lógica pré-existente - uma lógica própria ao pensamento wajãpi. Nesse caso, é curioso notar que essa adequação dos novos objetos botânicos às categorias e nomes pré-existentes ocorre, em sua maioria, com variedades exógenas de espécies que são há muito tempo cultivadas e domesticadas por eles, tais como: a mandioca, o urucum, a banana, a batata e o cará. Algumas frutas completamente exóticas e de introdução recente, como a jaca, o jambo e a manga têm seus nomes específicos mantidos, uma vez que os sistemas de classificação não possuem qualquer referência para dar conta dessas novas espácies, sendo necessário incorporar os

rótulos externos aos sistemas de classificação internos, como ocorre também no caso do limão, da laranja e da cana.

Desse modo, novos elementos vão sendo apreendidos por uma lógica classificatória prévia e são acomodados dentro de categorias pré-existentes ou de categorias "inventadas" ou emprestadas, o que pode, inclusive, gerar a transformação do próprio sistema para dar conta do novo. Como foi demonstrado anteriormente no caso da categoria *momae'yva* através da lente analítica de Sahlins (1999).

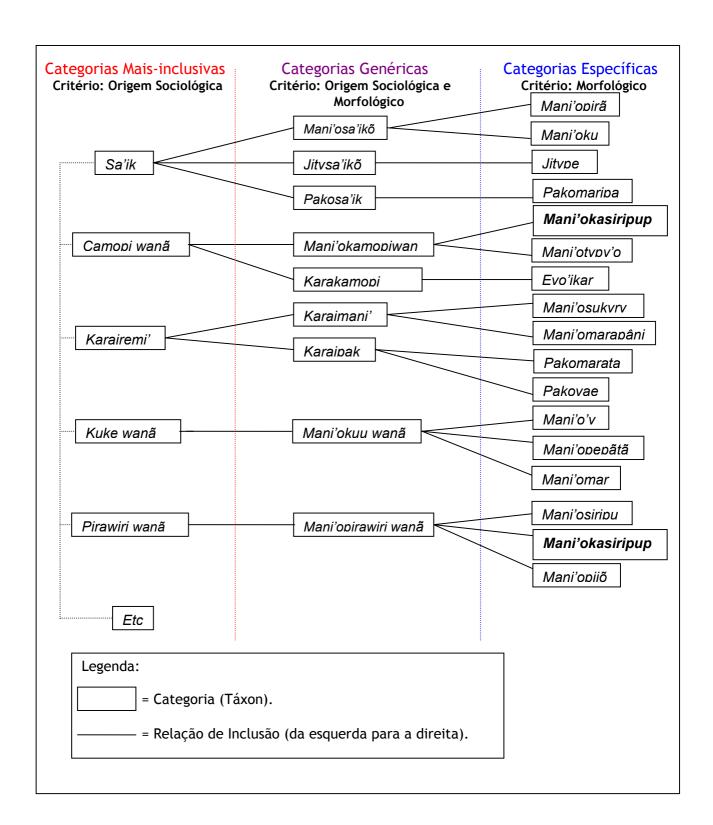
Um dos recursos epistemológicos empregados para dar conta dos novos elementos botânicos é o uso de categorias mais inclusivas que marcam a origem externa ou interna dos cultivares. De modo a organizá-los em grandes grupos, sem se perder, no entanto, às nuances de diferenciação de variedades ou espécies neles inseridas. São basicamente as seguintes categorias: 1. Sa'i kõ, para se referir aos cultivos tradicionalmente cultivados na região do médio Jarí; 2. Kamopi wanã kõ, para se referir às variedades vindas do Camopi; 3. Kuu wanã kõ para se referir às variedades trazidas do Cuc; 4. Pirawiri wanã kõ, para se referirem às variedades originárias do Pirawiri; 5. Karairemi'õ para designar genericamente os cultivos adquiridos das relações com não-índios. Esse sistema, por sua vez, pode dar conta de qualquer vegetal introduzido, por mais exótico que ele seja, ou por mais distante que seja o grupo social do qual se adquiriu a variedade. Assim, os cultivos vindos dos índios Zo'e são chamados genericamente de zo'e wanã kõ, aqueles vindos do Xingu de xïgu wanã kõ, e assim por diante.

Por sua vez, internamente a essas categorias há uma subdivisão que as organiza de acordo com categorias genéricas. Tais como: *mani'osa'i kõ, jitysa'i kõ, pakosa'i kõ...* para designar o conjunto de mandiocas, de batatas ou de bananas tradicionalmente cultivadas, em oposição às *karaimani'o, karaijity, karaipako*, ou seja, as mandiocas, as batatas e as bananas provenientes das relações travadas com os *karai kõ.* E assim sucessivamente para se referir às origens sociológicas de outros cultivos advindos das relações com outros grupos sociais.

Erige-se assim, um sistema de classificação pautado nas origens sociológicas dos cultivos. Como pode ser visualizado no esquema que se segue¹⁵³:

_

¹⁵³ Mais uma vez é importante frisar que não se trata de uma representação da totalidade do sistema, mas sim de sua organização. Assim, trata-se de um recorte analítico para evidenciar os princípios cognitivos operantes. O sistema em si comporta mais categorias e encontra-se aberto, na medida em que é apto a receber e dar conta de novos elementos.



É importante notar que esse modo de classificação, tal como representado acima, parece unir dois sistemas baseados em princípios diversos: um sistema apoiado

no princípio da origem social dos cultivos e outro baseado nos critérios morfológicos (descrito no capítulo anterior). Poderíamos estabelecer essa junção de sistemas justamente na segunda e terceira coluna do esquema, àquelas que são referentes às categorias genéricas e específicas, que são erigidas sobre traços morfológicos. No caso das categorias genéricas, essas estão estruturadas por uma imagem mental da forma e arquitetura da planta como um todo (critério morfológico), acrescidas de um qualificador sociológico (critério da origem social). No caso das categorias específicas, trata-se exclusivamente de critérios morfológicos: os traços distintivos de cor, de formato e de textura dos frutos, dos tubérculos, das flores, do caule, das folhas, etc.

É preciso lembrar que a terceira coluna (dos táxons específicos) não é fixa. As categorias específicas variam de acordo com as relações sociais de cada família ou pessoa na aquisição de uma determinada variedade de mandioca, de batata, de milho, etc. Isso porque uma mesma variedade pode ter origens sociais diversas, as quais são estabelecidas de acordo com as vias da rede de relações sociais que foram percorridas para se adquirir cada cultivar. Por isso, a *mani'okasiripupura* pode ser classificada tanto como *pirawiri wanã kõ*, como *kamopi wanã kõ*, dependendo de quem a classifica.

Não se trata, portanto, de uma classificação absoluta, mas sim contextual: segundo a posição que uma dada pessoa ocupa na rede de relações sociais, através da qual irá realizar suas trocas botânicas.

Nesse sentido, é importante qualificar o contexto em que essa classificação (erigida sobre o princípio das origens sociais dos cultivos) é utilizada. Esse sistema é acionado quando se pretende evidenciar certas diferenças sociológicas. Especialmente, para enaltecer os cultivos tradicionais (saï kõ) em relação àqueles que foram importados, os quais trouxeram consigo as pragas e a gradual destruição das variedades saï kõ, tão valorizadas e adoradas pelos Wajãpi. As variedades saï kõ parecem ser compreendidas como emblemas especiais dessa humanidade do Amapari, caracterizando-os como um grupo em oposição ao kamopi wanã kõ, ao kuu wanã kõ, aos karai kõ, etc.

Mas, se por um lado existe uma evidente valorização das plantas sa'i kõ, percebida na constante lamentação das agricultoras por terem perdido variedades tradicionais, devido à introdução de novos cultivos e à sedentarização promovida pela Funai, por outro lado, destaca-se o fascínio e o interesse de todos os Wajãpi em possuir novas espécies e variedades de cultivos. É essa avidez pela diversidade que movimenta as redes de trocas e "roubos" botânicos.

2.5. Apego e Valorização da Diversidade Inter e Intra-específica

Inicialmente, ao ver levantamentos prévios das variedades de mandioca que chegavam a 45 nomes (Gallois e Macário, 2002) e após deparar com uma diversidade ainda maior em campo, supus que um dos motivos para se investir na manutenção e na elaboração de um repertório tão diversificado de mandiocas, e outros cultivares, fosse uma possível otimização pragmática, de modo que haveriam usos específicos para cada variedade. Entretanto, ao indagar se havia uma utilização particular de acordo com cada variedade, a resposta era "não". Aliás, na maioria das vezes essa pergunta não era bem compreendida, porque de fato não fazia o menor sentido. Como se pôde observar ao longo da participação nos trabalhos culinários cotidianos: para se fazer o kasiri, o beiju, o mingau de amido de mandioca, entre outras receitas, eram usadas concomitantemente diversas variedades de mandiocas, sem se importar com suas particularidades. Assim como, para se fazer o mingau de banana usavam diversos tipos de banana, para preparar as comidas e bebidas a base de milho todas as variedades eram trituradas juntas; e assim por diante.

De fato parece não haver qualquer finalidade utilitária em se constituir um repertório de cultivos tão vasto. Nesse sentido, as perguntas permaneciam: Por que há esse interesse tão grande em manter um acervo botânico de cultivos variados? Por que há esse dispêndio de energia em manter tantos tipos de mandiocas (plantando-as todos os anos cada qual em um lugar específico da roça) se, ao final, no processamento culinário todas são misturadas e usadas da mesma maneira?

Por um lado, há uma questão prática: a importância ecológica da manutenção da diversidade. A diversidade se justifica por gerar indivíduos mais adaptados a diferentes ambientes, mais resistentes às pragas, promover uma flexibilidade do calendário agrícola, e manter a fertilidade dos solos através da maximização do uso dos nutrientes (Emperaire, no prelo :1). Entretanto, talvez apenas vinte ou trinta variedades bastassem para suprir essa finalidade pragmática. Apesar disso, o que encontramos é um universo nomeado de cem ou mais variedades, o que faz com que as perguntas se mantenham. Além disso, essa é a resposta fornecida por biólogos e agrônomos. O que os Wajãpi teriam a dizer sobre o assunto?

A resposta nativa era simples e enunciada com toda obviedade própria das explicações wajāpi para os *karai kõ*: "Porque nós gostamos de ter muitos tipos

diferentes!". Assim, a diversidade do repertório agrícola nesse contexto é movida simples e exclusivamente pelo gosto que se tem pelo diferente, pelo diverso.

Esse enorme gosto em adquirir novas variedades de cultivares é patente na curiosidade em que demonstram por saber que tipo de plantas são cultivadas em São Paulo, o constante pedido por sementes de frutas exóticas e pela intensa rede de trocas que se estabelecem nas mais diversas oportunidades de encontro com outros grupos sociais. Esse extremo interesse e apego à diversidade de cultivos apareceu em vários momentos, cito dois deles que parecem ser emblemáticos:

Durante o preparo de um *kasiri* na aldeia Yvyrareta, chamaram-me a atenção para a batata a ser usada na confecção da beberagem. Tratavase da *jitysovã*, uma batata doce de cor roxa intensa (*jity* = batata doce, *sovã* = gama de cor que compreende os tons de azul e roxo). Perguntei de onde vinha, pois até então não havia visto aquela variedade nas aldeias por onde passei. Disseram-me que era uma batata Tirió. Perguntei quem havia a trazido para o Yvyrareta, ao que explicaram: "Foi Noe que trouxe de Macapá. Ele pegou com um Tirió na Casai (Casa de apoio à saúde indígena). Ai a mãe dele plantou na aldeia CTA e Jakamï [que mora no Arimyry/Yvyrareta] trouxe para cá".

Fiquei de fato estupefata em saber que mesmo nas condições mais adversas, tal como o estado de doença próprio ou de algum parente, o que os leva a ficarem internados na Casai, é uma conjuntura propícia para aquisição de novos cultivos.

Em uma conversa com Muru, acerca dos cultivos que ele havia trazido do Xingu, ele contou que trouxera o *avasikomo*, uma variedade de milho azulada que eu sempre ouvira dizer ser *sa'i k*o. Então, perguntei a ele se já não havia *avasikomo* na região do Amapari, ao que Muru respondeu que "sim". Curiosa, perguntei: "Então por que você trouxe avasikomo se já tinha por aqui?". Muru respondeu: "Porque agente gosta de trazer assim mesmo! Ás vezes é um pouco diferente".

Esse último exemplo nos mostra que o valor de uma variedade não está, portanto, simplesmente em seus atributos morfológicos ou utilitários, mas sim no valor que agrega em si por ser proveniente de um outro local: fruto de uma relação com

uma alteridade, o que por si só pode instituir a diversidade e a diferença tão valorizada e apreciada por eles. Assim, a diversidade não está apenas alocada no material botânico propriamente (em suas características morfológicas peculiares), mas também na planta que adquiri um valor conforme as formas de aquisição e as relações sociais que objetifica em si. Desse modo, se um dos papeis atribuídos à antropologia é o alargamento de conceitos, podemos dizer que a diversidade botânica nesse contexto não é exclusivamente dada por seu material genético e pelas descontinuidades fenotípicas, mas também pelas qualidades sociais agregadas a cada variedade.

Nota-se, assim, uma verdadeira obsessão dos Wajãpi por cultivares diversos e exógenos, ainda que, algumas vezes, sejam considerados maléficos trazendo pragas e competindo com as variedades *sa'i kô*.

CAPÍTULO V

A DINÂMICA DOS SABERES: UMA ETNOGRAFIA DOS MODOS

DE TRANSMISSÃO

1. APRESENTAÇÃO

1.1. Situando a Discussão

Esse último capítulo tem por objetivo tratar de aspectos da transmissão dos conhecimentos associados às espécies vegetais cultivadas (*temitãgwerã*). Pretendo ensaiar uma reflexão sobre como os sistemas classificatórios vão sendo aprendidos, elaborados e re-elaborados nos processos de ensino não-formal. Nesse sentido, partimos do pressuposto de que a transmissão não é apenas uma simples reprodução dos conhecimentos, mas um processo que constitui o próprio *corpus* de saberes.

Inicialmente pensei em travar um diálogo direto com alguns teóricos que versam sobre a transmissão oral, caracterizando-a como um mecanismo particular através do qual se erige um determinado conhecimento em oposição àquele pautado na escrita. Argumentam, portanto, a favor da existência de mentalidades distintas fundadas e mantidas por essas duas vias de transmissão (escrita e oral), tais como Goody ([1977] 1988), Ong ([1982] 1998) e o próprio Lévi-Strauss (1970, 1976 e 2004). Entretanto, ao longo da pesquisa notou-se que tal aparato teórico não seria tão fundamental, já que não se pretende comparar formas de classificar e conhecer de sociedades letradas e não-letradas, de modo a discutir aspectos de mentalidades distintas. O ponto aqui é menos acerca da mentalidade do que caracterizar a dinâmica de transmissão dos conhecimentos agrícolas entre os Wajãpi do Amapari, trata-se antes de uma etnografia da transmissão, como remete o título deste capítulo.

Serão recuperadas, sempre que necessário, as passagens relevantes desses autores para compreendermos como esses conhecimentos transmitidos por meio da oralidade, apresentam certas particularidades próprias a essa tecnologia de comunicação. Mas é preciso frisar que considero esse capítulo como uma fenomenologia do conhecimento: partindo das vivências ao longo da pesquisa de campo, objetiva-se caracterizar um conhecimento dinâmico - constantemente produzido e reproduzido na vida cotidiana, por meio de sua aplicação, das trocas e da transmissão inter geracional.

2. UMA FENOMENOLOGIA DOS CONHECIMENTOS SOBRE AS PLANTAS CULTIVADAS

2.1.Da Prática de Pesquisa de Campo à Prática da Transmissão

Desde o projeto de mestrado o interesse sobre as formas de transmissão de conhecimentos se fazia presente. Fui munida de algumas leituras teóricas sobre a oralidade (acima mencionadas) e disposta a descrever os modos como os conhecimentos eram ensinados às crianças, que segui para minha primeira estadia entre os Wajãpi. De pronto deparei-me com a quase total incomunicabilidade por não falar a língua e logo, uma angústia em relação à pesquisa apontou: como poderia acessar a transmissão de conhecimentos se não entendia absolutamente nada do que as mães diziam aos seus filhos? Talvez ao final dos quatro meses conseguisse, mas mesmo assim era improvável que atingisse um domínio suficiente da língua para acompanhar plenamente essas conversas.

A princípio estava com um belo problema nas mãos. Entretanto, ao longo da minha estadia comecei a reparar que eu, uma *karai k*ő recém chegada, circulando por um ambiente tão diverso daquele que me era próprio, estava na escala das mais tenras crianças do local: àquelas que desconhecem os perigos da floresta, os conhecimentos necessários para se garantir a sobrevivência, o domínio da palavra e das etiquetas sociais. Enfim, de fato era uma criança crescida, mas uma criança, entre os Wajãpi, e como tal com todo o interesse e disposição em apreender tudo que pudesse. Assim, foi através da forma como meus anfitriões foram me conduzindo pelo mundo wajãpi, que comecei a perceber o modo como os conhecimentos eram ensinados para as crianças, e que dominar a língua talvez não fosse tão importante como vivenciar gradualmente seu processo de aprendizado.

2.2. O Fazer Saber

A importância do domínio da língua talvez seja ainda mais suavizada quando a dimensão prática passa a ser notada e valorizada, tanto quanto a interação oral. Os autores antes citados, ao abordar a oralidade como técnica de transmissão de saberes e da caracterização de uma mentalidade particular, não dão tanta ênfase à prática como elemento fundamental no processo de aprendizagem e ensino, talvez porque a considerem como algo inerente à oralidade, de modo que não se separa *falar* e *fazer* e, portanto, não caberia reservar em suas análises um lugar privilegiado à prática. Como afirma Goody:

"[...] de fato o universo raramente se divide [...] em dois lados, um pragmático e outro não pragmático. Esta divisão não é mais que outra imposição dos observadores ocidentais" (1988 :15/16).

Entretanto, apesar dessas duas dimensões - o falar e o fazer - estarem de fato intimamente associadas nos processos de transmissão e aquisição dos saberes em sociedades não-letradas, parece que podemos separá-las não só como um recurso analítico, mas também em alguns momentos da vivência social.

A vida cotidiana nas aldeias é marcada pelos trabalhos diários que muitas vezes são feitos de forma coletiva e acompanhado pelas crianças. Nessas ocasiões é como se os conhecimentos fossem não só aplicados às suas finalidades práticas, mas também compartilhados e trocados entre os envolvidos na tarefa. Assim, faz-se necessário caracterizar esses trabalhos e empreendimentos coletivos que são momentos de se apreender fazendo.

A maior parte das tarefas envolvendo a elaboração de alimentos ligados a mandioca é realizada por um conjunto de mulheres, talvez porque sua desintoxicação seja um processo complexo e trabalhoso, necessitando do envolvimento de mais pessoas para a otimização da produção do *pyraty* (a massa de mandioca que serve de base para a confecção das receitas culinárias). Esse processamento é realizado em sua maioria por um grupo de irmãs ou de mães e filhas e, mais raramente, por um grupo de mulheres ligadas por laços de afinidade como noras e sogras.

O mesmo envolvimento pode ser observado no preparo de caças de grande porte como a anta e o veado vermelho, ou por ocasião da matança de um bando de porcos do mato. Nesse caso, os caçadores retornam a aldeia para avisar¹⁵⁴ do sucesso da caçada e todos se mobilizam para ajudar a trazer a caça da floresta até a aldeia. Ao chegar na aldeia às mulheres se empenham nos trabalhos para moquear¹⁵⁵ a carne.

Essa mesma força coletiva pode ser vista nas pescaria com timbó (*meku*) e com outro veneno de pesca preparado a partir de uma Composaceae (*kunami*). Nessa atividade homens e mulheres, crianças e velhos, se unem para pegar os peixes ao longo do rio que ficam embriagados (*okau*) pelo veneno.

_

¹⁵⁴ Quando se caça uma anta, outro animal de grande porte, o caçador vem assobiando e entoando gritos longos para informar a quem está na aldeia.

¹⁵⁵ Técnica de defumação. Depois de esquartejada a carne é lavada em água fervendo para retirar pelos ou plumas, em seguida é espalhada sobre o giral sobre a fogueira, sendo exposta ao calor e fumaça constantes por vários dias.

Há ainda as caçadas que podem ser empreitadas coletivas, realizadas pelos homens adultos e por alguns jovens. Entretanto, as crianças de ambos os sexos quase sempre acompanham suas mães, sendo, portanto, inicialmente socializadas na aldeia e nas roças através dos trabalhos e conhecimentos dominados pelas mulheres. Só quando já estão maiores é que os meninos irão acompanhar os pais nas atividades de caça pela floresta. Aliás, o domínio dos conhecimentos e técnicas da atividade de caça é um dos marcadores sociais do crescimento - do tornar-se adulto para os homens wajãpi ¹⁵⁶ (Rosalen, 2005). Desde cedo os meninos andam com seus pequenos arcos e flechas desenvolvendo o gosto pela caça, ao brincarem de emboscar pequenos pássaros e ratos nas roças e aldeia - os domínios humanos por excelência onde se inicia a transmissão dos conhecimentos e, portanto, a socialização das crianças.

Poderíamos, assim, a princípio pensar em uma especialização do conhecimento de acordo com sexo, dada exclusivamente pela divisão sexual do trabalho: grosso modo, os homens são responsáveis pela caça, derrubada da roça, trama de cestarias em arumã e construção de habitações; enquanto as mulheres dominam os trabalhos de plantio, colheita, tramas de redes e tipóias em algodão e a confecção dos alimentos. De fato a realização contínua e freqüente de determinadas tarefas parece corroborar para um refinamento de conhecimentos específicos, tais como: a enorme capacidade dos homens em reconhecer e nomear espécies de animais, em contraposição ao conhecimento minucioso das mulheres em reconhecer variedades de mandiocas, batatas, etc. Entretanto, apesar de haverem essas nuances entre um conhecimento masculino e feminino, parece que os saberes nesse contexto são mais compartilhados e difundidos do que especializados. Essa generalização e amplo compartilhar de conhecimentos seria para Goody (op. cit.), justamente uma das características da transmissão oral.

Isso significa que apesar das mulheres não participarem ativamente da atividade de caça, elas possuem conhecimentos sobre os animais, sobre sua diversidade, seus comportamentos, sobre as trilhas de caça, etc. Isso porque, esses saberes são narrados e transmitidos através dos diálogos sobre a realização e os acontecimentos de uma caçada, no contexto de retorno à aldeia. Além disso, ocasionalmente as mulheres acompanham seus maridos nas longas empresas de caça e,

¹⁵⁶ Segundo Rosalen (2005) os indicadores da plenitude da vida adulta masculina na sociedade wajãpi são: saber caçar todos os animais, saber forjar o domínio humano (derrubar roça e construir casa), produzir esperma, mudar de voz e ter pêlos.

em outros momentos, tais como: nas andanças pela floresta, durante viagens a aldeias distantes; ou nas atividades de coleta e de pesca, o que possibilita uma interação prática com os conhecimentos sobre a *ka'a* (o domínio da floresta).

O mesmo pode ser dito em relação aos homens e aos conhecimentos sobre as plantas cultivadas. Ocasionalmente os maridos acompanham suas esposas à roça, por vezes auxiliando-as em suas tarefas. Além disso, como filhos ouvem desde pequenos suas mães conversarem sobre seus cultivos, e como maridos se interessam em ter uma roça próspera e diversificada, buscando uma cônjuge que seja uma agricultora qualificada e esforçada, e não uma mulher *nijeweri* (preguiçosa).

Tendo em vista o ponto de interesse dessa pesquisa vejamos de forma mais detida esse conhecimento sobre as *temitãgwerã*, tomando como exemplo o principal cultivo, a mandioca.

2.3. Um Caso Exemplar: os Saberes Sobre as Mani'o

Como se aprende a diferenciar e classificar um conjunto de sessenta ou mais variedades de mandiocas?

Como abordado no capítulo III, cada variedade de tubérculo de *Manihot* esculenta é distinguida por nuances de coloração e texturas de sua casca, entrecasca e parte interna. No caso das manivas se recorre à composição de cores e formas das folhas e caules. Trata-se, portanto, de um conhecimento minucioso dos aspectos morfológicos que permitem seccionar esse contínuo de mandiocas em táxons específicos e de variedades, atribuindo-lhes um nome e uma posição em um dado sistema.

O único meio de se aprender a reconhecer essas nuances morfológicas que marcam os limites de cada táxon, de modo a dominar o funcionamento do sistema classificatório, é através do trabalho diário nas roças e no processamento culinário da mandioca. É descascando e ralando quilos e quilos de tubérculos ao longo da vida, sentindo as texturas das cascas e raízes, observando de perto as combinações de cores, ouvindo os nomes de cada uma dessas variedades inúmeras vezes, que vai se incorporando esse saber.

Assim, não é por acaso que os grandes detentores do conhecimento das plantas cultivadas são de fato as mulheres, em especial sobre as mandiocas. Afinal o trabalho diário de produção dos alimentos é uma tarefa feminina: colher, descascar e ralar mandiocas são trabalhos quase que exclusivos das mulheres, o que não significa que os

homens eventualmente não possam ajudar suas esposas e mães, especialmente quando são ainda crianças.

Na aldeia Okora'yry durante os trabalhos de descascar mandiocas para a preparação de um *kasiri*, um homem sentou-se junto de nós mulheres para ajudar. Logo se percebia a dificuldade em manusear a faca para tal propósito e a lentidão com que realizava o trabalho, o que caracterizava a falta de domínio da técnica. Aproveitei a oportunidade para testar seus conhecimentos classificatórios sobre os tubérculos que descascava. Ele não conseguiu acertar nem um único nome, ao que as mulheres caiam na gargalhada.

Isso não significa que os homens não possuam um conhecimento acerca dos cultivos e seus nomes. De fato, alguns homens quando estão em suas próprias roças conseguem identificar e classificar os pés de mandiocas ali plantados. Afinal, auxiliaram suas esposas no plantio. Os homens conseguem, também, dar listas de nomes de cultivos tão longas quanto qualquer mulher, mas dificilmente são capazes de classificar um tubérculo de mandioca dos *panakõ* esparramados nas casas de cozinha. Isso porque, não têm o habito de lidar cotidianamente com os cultivos apanhados por suas esposas. Esse trabalho diário é o que produz um refinamento do conhecimento classificatório desse vasto acervo botânico, em especial da mandioca que possui a maior gama varietal dentre todos os cultivares. Assim, talvez se possa dizer que os saberes em seu plano abstrato são difundidos e compartilhados, mas que as práticas, e os conhecimentos por elas informados diretamente, são especializados.

Foi participando desses trabalhos, marcadamente femininos, que fui apreendendo a reconhecer e classificar alguns cultivos, bem como subtrair os aspectos que regiam as classificações, pois tal conhecimento taxonômico é inconsciente. Tratase de um conhecimento incorporado ao longo de uma vida, que é automatizado de tal modo que classificar e categorizar se torna um procedimento quase natural: assim como um falante de uma língua qualquer não precisa pensar na gramática para conseguir se expressar, ninguém precisa ter em mente princípios classificatórios para categorizar. Como afirma Lakoff:

"Most categorization is automatic and unconscious [...] In moving about the world, we automatically categorize people, animals, and physical objects [...] We categorize events, actions, emotions, spatial relationships, social relationships, and abstract entities" (1990:06).

Quando perguntava às mulheres como sabia que essa ou aquela eram *mani'oku* ou *mani'opirã*, elas me olhavam com estranheza, talvez porque a pergunta não fizesse o menor sentido. A resposta era óbvia: "Porque eu sei! Minha mãe me ensinou, então eu sei!". Minhas professoras não conseguiam enunciar as qualidades morfológicas que distinguiam uma variedade da outra. Minha expectativa, ingênua diga se de passagem, era que explicassem coisas como: a *mani'oku* tem a casca enrugada e grossa, sai com facilidade, tem a entrecasca rosada e o tubérculo é bem branco. De fato essas explicações não são dadas dessa forma, tudo se passa como se houvesse um pacto de silêncio, as únicas explicações fornecidas durante os trabalhos de descascar e ralar os tubérculos são os nomes e, às vezes, suas histórias de aquisição.

Esse saber é, assim, adquirido na prática: foi colhendo, carregando, descascando e ralando muitos *panakõ* de mandiocas que eu pude aos poucos começar a incorporar parte desse conhecimento, participando do processo de aprendizado pelo qual qualquer menina wajāpi passa desde sua mais tenra infância acompanhando sua mãe nessas atividades e, posteriormente, seguindo seu próprio caminho até a velhice.

Nesse processo silencioso de ensino e aprendizado é como se cada mulher ao descascar uma dada variedade, construísse aos poucos seu próprio saber sobre as características distintivas que marcam um dado táxon. Algumas delas são explicitadas em seus rótulos, tais como: *mani'opirã* (mandioca vermelha), *mani'otawa* (mandioca amarela), *mani'osukyry* (mandioca branca), etc. O que facilita o aprendizado e a fixação do conhecimento. Entretanto, nem todas as variedades são nomeadas por caracteres morfológicos distintivos, e cada categoria específica de mandioca vai sendo lentamente aprendida e construída por uma mulher ao longo de sua vida. Trata-se de um aprendizado contínuo que vai se refinando desde seu nascimento até se tornar *sa'i* (avó).

Assim, esse saber, apesar de ser compartilhado e transmitido de geração a geração, tem uma dinâmica própria: é individualizado na mesma medida em que é socializado. Para começar, cada mulher terá acesso aos conhecimentos de um círculo restrito, basicamente sua mãe, sua avó e, mais eventualmente, sua sogra, de modo que está atrelado àquelas redes sociais descritas no capítulo anterior, que não só configuram acervos botânicos particulares, mas também acessos específicos a nomes e conhecimentos diferenciados. Além disso, cada mulher vai absorvendo, interiorizando,

acumulando e dominando esses saberes de forma individualizada, tal como descrito no processo acima, segundo as experiências vividas e de acordo com sua trajetória pessoal.

2.4. Jimaraita, a Dimensão Infantil do Fazer Saber

Todos esses trabalhos descritos, especialmente as atividades femininas na roça e aldeia, são acompanhados pelas crianças, independentemente do gênero. Por vezes, elas tomam parte dessas atividades de subsistência de forma mais branda, em um tom de brincadeira.

Esse tom de brincadeira em que as crianças acompanham os adultos parece ser uma instituição socialmente regulamentada, como um treinamento para que se elaborem adultos aptos à vida social e, especialmente, aos trabalhos necessários para a subsistência. Como demonstra Rosalen (op. cit.), se tornar adulto na sociedade wajāpi é agregar em si uma série de indícios biológicos (menstruação, produção de esperma, crescimento dos pêlos, etc.) acrescidos de qualidades sociais, tais como: o domínio das atividades necessárias à manutenção de um grupo de substância, saber confeccionar as roças, as casas, saber preparar os alimentos, plantar, caçar, etc. Assim, os adultos incentivam as crianças a acompanhar e a tomar parte das atividades cotidianas.

As meninas ao acompanharem as mães nas roças recebem pequenas mochilas de folha de palmeira, chamadas de *panakõ jimaraita* (*panakõ* de se brincar), as quais serão cheias com pequenas raízes de mandioca e carregadas até a aldeia. As meninas vão aprendendo, assim, as técnicas corporais de carregar *panakõ* pesados, os modos de organizar a colheita dentro dessas mochilas, como amarrá-las, que tipo de fibra é boa para tal fim, como acomodar e carregar os tubérculos de mandioca nos braços para juntá-los em local da roça, etc. O que parece ser algo simples como colher e transportar mandiocas da roça para aldeia é, na verdade, composto e marcado por um intrincado conjunto de técnicas corporais sutis e complexas, por saberes minuciosos sobre o meio e seus componentes.

Na aldeia, as pequenas meninas se sentam ao lado das mulheres manuseando pequenas facas - enquanto as adultas trabalham com terçados - para descascar os tubérculos menores que são cuidadosamente escolhidos dos *panakõ* e, logo que se cansam da atividade saem pelo pátio buscando outros entretenimentos. É nesses momentos marcados pela informalidade, que as meninas começam a aprender desde

cedo a técnica de descascar mandiocas. Algo que parece fácil e óbvio em um primeiro momento e que se apresenta como uma técnica específica que exige concentração e domínio de movimentos, uma sutileza que só pode ser aprendida na realização fregüente da tarefa:

No começo de minha estadia em campo, ainda na aldeia Kwapo'ywyry, depois da terceira vez descascando mandiocas, fui rigidamente corrigida. Estava fazendo de modo errado, ao invés de raspar a casca e parte da entrecasca, puxando a faca na direção do meu corpo - técnica correta, eu estava cortando a casca e entrecasca no sentido oposto, o que deixava as mandiocas lisas e escorregadias, dificultando o trabalho de quem as ralava.

Técnicas corporais sutis e apuradas fazem parte também do ralar e espremer a massa de mandioca, as quais são apreendidas e incorporadas (literalmente) pelas meninas desde pequenas, através dessa facilitação e redução da escala para que elas possam realizar tais tarefas. Assim, as meninas se põem ao lado de suas mães e irmãs mais velhas para ralar pequenas raízes de mandioca ou pedaços de tubérculos reservados cuidadosamente por suas mães, os quais são adequados às mãos pequeninas de quem está começando o ofício.

É como se todo esse mundo adulto fosse reduzido a uma escala própria à criança, que não só é pequena, adequada a seu tamanho, mas também à sua capacidade de atenção e concentração para realizar esses trabalhos - possui a leveza e o descompromisso de quem está brincando de ser adulto. Essa é a dimensão *jimaraita*.

Assim, os pais confeccionam não só *panakõ jimaraita*, mas também tipiti *jimaraita*, peneiras, abanos e suportes para fiar algodão "para brincar", todos reproduções em escala pequena dos artefatos usados nos trabalhos femininos diários. Do mesmo modo como fazem pequenos arcos e flechas para os meninos. Brincando de auxiliar e copiar a vida adulta de produção da subsistência é que as crianças vão sendo socializadas, aprendendo as tarefas necessárias para ser um adulto socialmente valorizado¹⁵⁷.

¹⁵⁷ É importante notar que o trabalho é algo muito valorizado pela sociedade wajāpi. A pessoa *nigweri* (preguiçosa) é desvalorizada não só como membro do grupo, mas especialmente como cônjuge. Uma mulher, ou um homem preguiçoso é preterido nas escolhas matrimoniais, isso porque, como já tratava Lévi-Strauss (1982 [1967]), o matrimônio não é um assunto exclusivamente sexual de produção e

Essa dimensão *jimaraita* pode ser definida, assim, como um aprendizado prático brando, o saber fazer em tom de brincadeira para socializar e ensinar as crianças mais novas. Como se pode notar em um de meus relatos do caderno de campo do uso de artefatos *jimaraita*:

10 de Julho - Aldeia Okora'yry

Hoje a aldeia está vazia. Fiquei apenas eu e as crianças. Uma das famílias foi para Macapá, o restante dos adultos foram fazer uma visita no Aramirã. Agora, ao final da tarde, as crianças mais velhas se mobilizaram para preparar alguma comida. A menina mais velha, que deve ter entre 9 e 11 anos, juntou um bocado de pequenas mandiocas deixadas em um *panakõ* largado no chão da aldeia e, coordenou as atividades dos demais: dois meninos, um de 5 e outro de 7 anos, que são filhos de seu irmão mais velho. O mais novo descascava as mandiocas, que eram raladas pela menina, enquanto Mypiri, o menino mais velho, botava a massa ralada dentro do pequeno tipiti (*tepisi jimaraita*) para espremê-la com auxílio das crianças mais novas. Os pequenos blocos de *pyraty* (massa de mandioca espremida) empilhados foram peneirados em uma pequena peneira (*rykyry jimaraita*) para que a menina pudesse fazer os beijus, os quais foram partilhados por toda a criançada.

Esse exemplo mostra o domínio que as crianças possuem de alguns conhecimentos, o que as torna, em certa medida, auto-suficientes em situações como essa - a ausência de adultos em um longo período do dia. Essa independência, e domínio dos conhecimentos necessários para a realização das tarefas de subsistência é algo valorizado e incentivado pelos adultos, uma forma de garantir que seus filhos se tornem pessoas aptas a criarem e manterem suas próprias famílias.

Nazaré, que mora na aldeia Kwapo'ywyry me mostrou orgulhosa a pequena roça que seu filho Marakujawa (14 anos) e suas filhas Maira (15), Moni (12) e Karota (8) fizeram próxima à aldeia. Justificando que havia mandado que eles fizessem tal tarefa "para aprenderem".

reprodução de pessoas, mas envolve, também, uma dimensão econômica fundamental: a de prover e sustentar uma família.

Na aldeia Tapi'irākāgwerary observei duas pequenas casas já desfeitas pelo tempo e tomadas pelo mato que avançava pelas bordas da aldeia. Perguntei o que eram aquelas construções e me explicaram que era "brincadeira de criança". Um menino de uns 7 anos havia construído àquelas casas para brincar e para "aprender a fazer casa", tal como me disseram.

Especialmente nesse contexto social, o fazer - o tomar parte nas atividades, executando-as sozinho em menor escala, ou auxiliando os adultos em suas tarefas - é parte constituinte e fundamental no processo de aprendizado e ensinamento (-moe) e, mais do que isso na constituição de um adulto pleno. Nesse sentido, é preciso qualificar o crescimento e desenvolvimento da pessoa, o que está intimamente ligado com o domínio do saber e do fazer das atividades sociais necessárias para prover o grupo - além de alguns atributos corporais já anunciados, como podemos observar na seguinte fala wajãpi sobre a forma como se dá o momento do matrimônio, quando se atinge a maturidade:

"[...] antigamente era assim... ia ajudando... marido dela era um pouco maior... marido dela traz comida para ela sempre, sempre, sempre... marido dela depois fica grande... ai cresce ela, ela cresce também, cresce, cresce, cresce... já trabalha sozinha, já rala mandioca, já faz caxiri... marido dela também já caça muito... já caça bem, mata anta, mata coamba, [...] ai casou" (apud Rosalen, 2005:97).

Assim, se afirma o matrimônio não só como uma questão sexual de produção e reprodução de pessoas, mas também como uma união econômica necessária para a manutenção física do grupo, como se evidencia em outro depoimento colhido por Rosalen:

"[...] 'porque agora você está grande, agora você deve procurar mulher', o pai dele mandou... 'você mata muita caça, ninguém vai cozinhar para ti', diz para ele pai dele... 'você trabalha na roça, ninguém vai plantar pra ti'... aí pai dele vai procurar mulher pra ele... porque rapaz já sabe tudo sozinho" (apud Rosalen, 2005:94).

Desse modo, o saber fazer vai sendo incorporado gradualmente: primeiro através da dimensão *jamaraita* marcada pelo descompromisso e pelo tom brando da brincadeira; posteriormente pela cobrança social do domínio de um conjunto de

saberes e técnicas necessários para se tornar um adulto pleno apto a se casar e constituir uma família autônoma. Nesse momento do desenvolvimento da pessoa, a jovem moça ou rapaz deve participar ativamente das atividades de subsistência sendo responsáveis por ajudar a prover seus pais e irmãos, enquanto não constitui sua própria família. Esse período pré-matrimônio parece ser encarado como um treino e como uma propaganda da moça ou rapaz trabalhador, que são valorizados por não serem preguiçosos e, portanto, como cônjuges valiosos.

2.5. A Necessidade da Repetição

A repetição parece como algo fundamental no processo de aprendizado em sociedades não-letradas. Trata-se da repetição contínua dos trabalhos e das atividades que fazem parte do cotidiano da vida social, e das falas e ensinamentos que são contados e recontados incessantemente. Tal como observei em uma situação corriqueira e simples, mas significativa desse universo da repetição própria a uma cultura essencialmente oral:

Durante uma caminhada que partiu do Mariry rumo à aldeia Tapi'irākāgwerary, acompanhando um jovem casal e seu filho de uns 2 anos, ao passarmos por uma roça, cruzamos com enorme angelim caído. O pai que carregava o filho no colo disse ao menino: - *Peyryry* (angelim). Ao que o menino respondeu com uma interjeição de duvida: - *Hã*! O pai, com a mesma entonação, repetiu: - *Peyryry*. O menino, por sua vez, repetiu a mesma interjeição de dúvida.

Esse diálogo se repetiu umas sete vezes, até o que o menino repetiu o nome da árvore tal qual o pai lhe havia enunciado, pondo fim ao diálogo.

O que casou um certo desconforto e incômodo a mim que observava foi permeado pela paciência do pai em ensinar seu filho, própria aos Wajãpi.

Segundo Ong a repetição é um processo fundamental na dinâmica oral: "Na cultura oral, o conhecimento, uma vez adquirido, devia ser constantemente repetido ou se perderia" (1998:33).

Essa repetição, como anunciado antes, não é apenas de uma repetição oral, mas também pragmática: a execução contínua de tarefas que exigem o domínio de

certos nichos dos saberes e técnicas. Trata-se, portanto, de uma aplicação constante do conhecimento, um processo que bota a prova um conjunto de saberes e, assim, comporta em si reformulações e reavaliações freqüentes de seus conteúdos. A repetição, nesse sentido, apresenta-se como peça chave no processo de manutenção e transformação de um *corpus* de conhecimentos em sociedades de tradição oral.

3. O APRENDIZADO DE CATEGORIAS E SISTEMAS CLASSIFICATÓRIOS

3.1. As Categorias e as Formas de Classificação na Dinâmica de Transmissão

Apresentada essa breve reflexão e descrição da transmissão de conhecimentos de modo mais genérico, passo agora para um esforço de compreender como esse cenário da oralidade influi em alguns aspectos dos sistemas de classificação e da configuração de categorias.

Uma das questões é quanto a uma certa particularização do conhecimento, uma apropriação pessoal dos saberes e técnicas, tal como no caso da constituição de um conhecimento sobre os aspectos morfológicos dos cultivares, em especial da mandioca, próprio as vivências pessoais de cada mulher, como narrado no item 2.3. desse capítulo.

Esse seria mais um fator para compreendermos a multiplicidade de sistemas classificatórios e suas incessáveis proliferações e alterações. Como afirma Sahlins:

"[...] nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas. Chamo essa contingência dupla de o risco das categorias na ação" (1999:182).

Talvez possamos entender essa manipulação das classificações e as constantes transformações a que estão sujeitas pela própria forma de transmissão, através da caracterização feita por Goody e Ong da oralidade em oposição à escrita: o conhecimento pautado na tecnologia oral é caracterizado por sua fugacidade, em oposição à escrita que o exterioriza e fixa. Os saberes transmitidos oralmente devem ser, assim, freqüentemente ensinados, repetidos e usados para que não escapem da memória, sendo essa reprodução caracterizada não pela mera repetição de seus conteúdos e formas, mas por uma avaliação e reformulação dos saberes segundo seus contextos de uso. Tal como afirma Ong acerca da dimensão semântica das palavras, e porque não das categorias, em culturas orais:

"O significado de cada palavra é controlado por aquilo que Goody e Watt chamam de 'ratificação semântica direta', isto é, pelas situações da vida real em que a palavra é usada aqui e agora [...] Os significados da palavra nascem continuamente do presente, embora os significados passados obviamente tenham moldado o significado do presente" (1998:58).

Desse modo, podemos notar que as formas de transmissão próprias às sociedades não-letradas, que não possuem uma técnica exógena de fixar o conhecimento, dependem, portanto, exclusivamente das memórias social e individual. O que corrobora para a multiplicidade de classificações e para a constante alteração desses sistemas, quando esses são usados e ensinados contextualmente: o "aqui e agora". Nesse cenário, a própria condição de transmissão dos saberes ("a tecnologia oral") faz parte da prática que coloca à prova as categorias, o que Sahlins convencionou chamar de "o risco das categorias na ação".

Assim, pode-se compreender a maleabilidade e a transformações dos sistemas classificatórios wajāpi em vista ao risco a que são submetidos constantemente, quando são confrontados com a prática, ou melhor, com os diferentes contextos em que são acionados. Esse processo é inerente à própria dinâmica da transmissão, entendida não como uma mera reprodução, mas como elemento crucial na produção de saberes e, portanto, de taxonomias.

Outro aspecto importante diz respeito a uma discussão travada no âmbito da antropologia cognitiva sobre o aprendizado de categorias básicas pelas crianças. Segundo Berlin, Hunn e Lakoff, antes citados, o aprendizado de um sistema classificatório se dá por meio do chamado nível básico ("basic level"), que compreenderiam as categorias genéricas de uma taxonomia.

Segundo esses autores, as categorias genéricas são, em geral, as mais numerosas e as mais significativas psicologicamente, ou seja, aquelas que são amplamente conhecidas e dominadas pelo indivíduo. Assim, ao serem compreendidas como base dos sistemas, esses seriam erigidos em dois sentidos opostos partindo das categorias genéricas: para cima há uma generalização, configurando as categorias mais inclusivas; para baixo há uma especialização e a configuração das categorias específicas e de variedades. As categorias genéricas, entendidas como um nível básico, são, portanto, compreendidas como a pedra fundamental no processo cognitivo de elaboração e transmissão dos sistemas classificatórios.

Segundo Hunn (1977) as categorias do nível básico são estabelecidas por uma série de qualidades e atributos perceptíveis por processos dedutivos. Trata-se, segundo Lakoff (1990), da formação de uma imagem mental: um protótipo ideal que estrutura uma dada categoria. Lakoff (op. cit. :46) enumera as principais características que faz dos táxons genéricos um nível básico, ou melhor, elementar no processo de classificação e categorização:

- 1. Os membros de uma mesma categoria genérica possuem a maior similaridade perceptível de uma totalidade morfológica.
- 2. É nas categorias genéricas que uma única imagem mental pode refletir a totalidade da categoria.
- 3. São as categorias mais rapidamente reconhecidas e nomeadas.
- 4. É nos táxons genéricos que se pode notar uma similaridade das ações pessoais na interação com os membros de cada categoria.
- 5. As categorias são rotuladas por um único termo (lexema não-analisável).
- 6. São os primeiros táxons aprendidos pelas crianças.
- 7. É o nível em que a maioria dos conhecimentos é organizada.

De fato muitas dessas características podem ser notadas na organização cognitiva das classificações wajãpi. Os táxons genéricos, tais como: *mani'o* (mandioca), *avasi* (milho), *jity* (batata), etc. são os mais numerosos e aqueles que são dominados - rapidamente reconhecidos e nomeados sem ambigüidades - por todos, inclusive pelas crianças, sendo as primeiras categorias a serem aprendidas por elas. Cabe lembrar o exemplo enunciado anteriormente do pai ensinando seu filho de dois anos o termo *peyryry* (angelim), uma categoria genérica e não uma categoria supra-genérica como *yvyra* (árvore) ou específica como *peyryrysï* (angelim branco).

O mesmo pode ser notado em relação à proposição 4. Como abordado no capítulo III, existem uma série de termos referentes as atividades de colheita das espécies vegetais as quais são associadas ao nível genérico, a uma certa totalidade morfológica: apo'o avasi (eu apanho milho), apo'o asikara (eu apanho abóbora), aji'o mani'o (eu arranco mandioca), aji'o jity (eu arranco batata), etc¹⁵⁸.

Quanto ao item 7, também podemos notar que boa parte dos conhecimentos é associada ao nível genérico. Os donos (jarãkõ) de cada cultivo são organizados através dos táxons genéricos, como mani'ojarã, avasijarã, jityjarã, etc. Parte dos donos de outros

¹⁵⁸ Para maiores detalhes ver ítem 6.4. do capítulo III dessa dissertação.

elementos também se encontra concentrada nesse nível elementar da classificação, tais como: *pyryryjarã* (dono do angelim), *kumakajarã* (dono da sumaúma), *tajaujarã* (dono do queixada), *tapi'irajarã* (dono da anta), etc.

De fato parece que há uma elementariedade das categorias genéricas, mais especificamente das categorias genéricas que compõem o sistema classificatório morfológico. Talvez não seja possível encontrar táxons genéricos em outros sistemas descritos anteriormente, uma vez que nem todos são organizados hierarquicamente, como demonstrado no capítulo III. Assim, parece que o nível básico é elementar apenas em um certo tipo de taxonomia, entretanto isso não parece invalidar completamente as proposições da elementariedade das categorias genéricas.

Talvez possamos arriscar falar em elementariedade dos sistemas morfológicos, organizados hierarquicamente a partir de sua pedra fundamental: os táxons genéricos. Seria conjectural afirmar que, as taxonomias apoiadas sobre critérios morfológicos são as primeiras a serem elaboradas. Mas, se da perspectiva diacrônica isso se apresenta como uma proposição conjectural, do ponto de vista sincrônico se trata de uma dedução lógica. Esses sistemas seriam os primeiros a organizar os elementos do cosmos, mais especificamente os seres que habitam a plataforma terrestre, através de imagens mentais que abarcam uma totalidade morfológica e configuram os táxons genéricos, em seguida processando generalizações e especificações a partir de características morfológicas elencadas, para cindir o contínuo dos seres em táxons. A partir dessa organização cognitiva, de um mapeamento inicial dos seres, outros sistemas classificatórios podem ser construídos contextualmente de acordo com princípios diversos, mas para tanto - para a criação dessa rede de sistemas classificatórios - é necessário que haja um conhecimento e uma organização elementar dos seres, cindindo o continuo do cosmos.

Assim, como se pode notar nos conhecimentos dominados pelas crianças wajāpi, não só as categorias genéricas são dominadas e aprendidas primeiramente, mas o sistema classificatório estruturado em características morfológicas, parece ser o primeiro a ser gradualmente aprendido e incorporado, como se fosse um guia essencial para adquirir os conhecimentos necessários para se tornar um adulto, e para se mover nesse universo social, o qual compreende não só as relações inter-pessoais com parentes e não-parentes, mas também com os demais seres que habitam o cosmos.

Aliás, se o tom desse capítulo foi norteado pelo meu próprio aprendizado ao longo do trabalho de campo, não posso deixar de mencionar que as primeiras palavras da língua wajāpi aprendidas por mim foram às categorias genéricas de plantas cultivadas, selvagens, e também de animais. Se Lévi-Strauss cita em "O Pensamento Selvagem" (1970) o caso de um pesquisador que os nativos dizem que não aprendeu nada da língua por não dominar os nomes das plantas, comigo se deu o inverso:

Dado meu interesse em aprender sobre o universo vegetal logo decorei e aprendi muitos nomes de plantas, essa foi minha entrada no léxico wajāpi. Na minha primeira estadia, durante uma breve caminhada acompanhada de um jovem wajāpi, ia testando o conhecimento adquirido apontando e enunciando os nomes de plantas que conhecia. Ele ficou surpreso e disse: "Você já sabe falar bem a nossa língua!", enquanto para mim, eu não sabia absolutamente nada, não conseguia articular frases, dominar o uso das categorias de sujeitos, os verbos etc.

Assim, como qualquer pessoa que se inicia no aprendizado da língua wajāpi, tal como as crianças, as primeiras palavras do léxico aprendidas dizem respeito às categorias genéricas, não só de vegetais e animais, mas também de objetos e pessoas. O próprio aprendizado das classificações nativas se inicia através do domínio do sistema morfológico, sendo essa a primeira taxonomia que se evidenciou durante o trabalho de campo. Só posteriormente, com uma maior compreensão da língua wajãpi, é que pude notar as nuances de uma pluralidade de formas classificatórias acionadas em contextos específicos.













CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

1.1. Retrospectiva

Uma das hipóteses do projeto que se confirmou ao longo da pesquisa era de que os sistemas classificatórios estariam ligados às diversas dimensões da vida social. Portanto, para realizar as descrições dessas taxonomias nativas foi necessário recorrer a aspectos cosmológicos, simbólicos, sociológicos, históricos, da transmissão de conhecimentos, das relações ecológicas e do conhecimento botânico propriamente dito. Se essas dimensões se encontram separadas no pensamento científico, sobre a égide de especialistas (antropólogos, filósofos, historiadores, psicólogos, ecólogos, botânicos, etc.), no pensamento wajãpi essas várias facetas se fundem, formando um tecido inteiriço.

A construção dessa dissertação visou justamente seguir esse emaranhado de aspectos aos quais estão atrelados os sistemas classificatórios, da mesma maneira que os Wajãpi me conduziram ao longo da pesquisa. Esforcei-me por vezes em separar algumas dessas dimensões, de modo operatório, para tornar inteligíveis certos conceitos wajãpi a uma lógica científica. Nesse sentido, boa parte do conteúdo aqui apresentado se caracteriza mais por um esforço de tradução do que propriamente pela elaboração de uma análise.

Assim, os capítulos etnográficos (que vão II ao V) incorporam e apresentam gradualmente dados e caracterizações de questões ecológicas, cosmológicas, míticas, lingüísticas, sociológicas, além de informações sobre o contato com a sociedade envolvente e outros grupos indígenas, relações territoriais e temporais entre subgrupos wajāpi, e sobre formas de transmissão de conhecimentos, conforme a descrição e análise dos sistemas classificatórios foram exigindo. Desse modo, esforcei-me por evidenciar os caminhos que o próprio pensamento wajāpi me levou a percorrer durante a pesquisa de campo e posteriormente ao mergulhar nos cadernos de anotações, nas gravações de áudio e no material fotográfico.

Objetivou-se, desse modo, não registrar e descrever "imagens fixas", "fotografias" de taxonomias nativas, mas sim tentar trazer ao leitor a dinâmica própria das formas classificatórias que são acionadas em momentos precisos da vida cotidiana: agindo sobre os afazeres nas aldeias, nas roças e nos trajetos para se chegar a esses locais, de modo a retratar a multiplicidade e maleabilidade das classificações

que não estão pairando para além das mentes wajãpi e sim sendo produzidas, testadas e transmitidas diariamente na vida social.

É por esse motivo que a proposta teórica anunciada no capitulo I - de junção das reflexões propriamente etnológicas com os estudos sobre taxonomias nativas - não só se justifica, como se fez necessária para dar conta dos dados produzidos. Como as taxonomias não são elaborações isoladas do pensamento humano, foi preciso caracterizar certos aspectos pertinentes do pensamento wajãpi (e de modo mais genérico do pensamento ameríndio), para poder de fato descrever e compreender o funcionamento das classificações nativas, incorporando variantes de outros domínios (mito, cosmologia, relações sociais, saberes ecológicos, etc.).

Assim, não me parece necessário recuperar aqui os argumentos e proposições mais gerais, mas sim apontar para questões que essa pesquisa pode suscitar, ao invés de repetir o que já foi exaustivamente dito. Questões essas que não pretendo resolver nesse momento, mas ensaiar uma reflexão possível.

1.2. Outras Questões, Novas Saídas

Os resultados obtidos apontam para uma grande diversidade de sistemas classificatórios, os quais são erigidos por princípios diversos e são atrelados às múltiplas dimensões da vida social. Como as categorias elementares temitãe'ã (plantas não-cultivadas) e temitãgwerã (plantas cultivadas), que estão fundamentadas sobre um divisor cosmológico: o que é ou não produto da atividade humana. Ou categorias genéricas como mani'o (mandioca), jity (batata-doce), avasi (milho) e etc., que estão baseadas em aspectos morfológicos. Ou ainda, categorias como sa'i kõ mani'o (mandioca dos avós) e karai kõ mani'o (mandioca dos brancos), que são estruturadas pela origem social de determinados cultivos. Entre outros exemplos abordados detalhadamente ao longo dos capítulos precedentes.

Se por um lado, muitas das pesquisas sobre classificações nativas nos apontam para a ocorrência de diferentes formas de classificação em um mesmo contexto sócio-cultural, por outro tais reflexões não vão além de uma descrição dessas taxonomias e seus princípios estruturantes. Nesse sentido, algumas questões permanecem: Afinal, como estão organizados esses sistemas no pensamento nativo? De que modo eles operam? São taxonomias estanques e contextuais que não se comunicam entre si?

Para começar a refletir sobre essas questões começaria por negar a própria idéia de sistema, ou de taxonomia uma vez que essa compreende a noção de sistema. Se pudesse reescrever toda essa dissertação, o faria sem usar de modo generalizado a noção de sistema, pois tal conceito carrega em si uma concepção de organização hierárquica que não é absoluta, mas apenas uma das formas possíveis de organizar os saberes, como se evidenciou nos capítulos II e III. Optaria por usar o termo *formas classificatórias*, no lugar de sistemas e/ou taxonomias. Nesse caso, o sistema seria apenas uma variante possível das formas classificatórias, assim como classificações circulares (tal como a classificação wajãpi das etapas da roça descrita no capítulo II), entre outras.

As formas classificatórias, por sua vez, não parecem ser estanques, cada qual apoiada sobre os princípios classificatórios que a estrutura, mas talvez se configurem antes como um enorme emaranhado. Quando se acessa uma dessas formas classificatórias necessariamente se acessa uma segunda, uma terceira, e assim sucessivamente. Nesse caso, não afloram apenas as classificações estritamente botânicas, mas das mais diversas naturezas, uma vez que o pensamento nativo não é esquartejado por áreas de conhecimento ou assuntos. Talvez, uma saída possível seja recorrer à idéia de **rede**, tão em voga na antropologia atualmente.

Latour (2000 e 2003) aponta para dois sentidos da noção de rede: um essencialmente metodológico e outro mais conceitual. Em seu viés metodológico o autor afirma que o pesquisador deve se deixar levar por seu informante através de seus percursos sociais e intelectuais, de modo a percorrer a rede que liga diversos assuntos, pessoas, instituições, etc.:

"When your informants mix up organization and hardware and psychology and politic in one sentence, don't break it down first into neat little pots; try to follow the link they make among those elements that would have looked completely incommensurable if you had followed normal academic categories" (Latour, 2003).

Instintivamente, esse foi o modo como acabei conduzindo a pesquisa e a construção do texto, uma vez que a leitura de uma bibliografia sobre redes se deu praticamente na fase terminal da dissertação. De um modo ou de outro (com ou sem consciência desse processo) o resultado aqui apresentado parece se casar com a rede metodológica que deve ser usada para se fazer uma descrição nos moldes de Latour. Talvez, isso tenha ocorrido justamente porque esse método já é aplicado na etnologia

há muito tempo, tendo nessa área de pesquisa sua principal inspiração. Como o próprio autor afirma:

"[...] como já disse, qualquer etnólogo é capaz de descrever, na mesma monografia, a definição das forças presentes, a repartição dos poderes entre humanos, deuses e não-humanos, os procedimentos de consensualização, os laços entre a religião e os poderes, os ancestrais, a cosmologia, o direito à propriedade e as taxonomias de plantas e vegetais" (Latour, 2000:20).

Em sua outra faceta, a rede parece não se apresentar apenas como uma opção metodológica, mas também como uma rede empírica e objetiva. Nesse caso, as próprias formas classificatórias descritas nos capítulos II, III e IV parecem se articular de maneira a formar uma imensa rede classificatória. Nesse caso não sei o quanto essa rede classificatória é de fato objetiva e empírica uma vez que não é algo material e palpável, mas sim um recurso epistemológico do pensamento wajāpi. Apesar disso, vejamos como podemos caracterizar e demonstrar uma possível rede classificatória no pensamento nativo.

No capítulo IV quando arisco afirmar a elementariedade de um sistema classificatório pautado na morfologia botânica, é porque essa taxonomia parece ser fundamental na articulação e elaboração de outras formas classificatórias.

A segmentação das plantas cultivadas em categorias genéricas como mani'o (mandioca), kara (cará), jity (batata), avasi (milho), etc., é baseada em imagens mentais de cunho morfológico. Em seguida, tem-se a divisão desses táxons em categorias específicas, também segundo traços morfológicos, como: mani'otawa (mandioca amarela), mani'opirã (mandioca vermelha), jitysovã (batata azul), jitype (batata redonda), avasipijő (milho preto), avasitawa (milho amarelo), etc. Essas categorias genéricas e específicas parecem ser uma primeira segmentação que gera categorias elementares, a partir das quais outras formas classificatórias podem se realizar, tais como: 1. Classificar as variedades de acordo com suas origens sociológicas, como mani'opirã é sa'i kõ mani'o (das avós), a mani'okasiripupura'y é kamopi wãna kõ mani'o (vinda do grupo wajāpi do Camopi); 2. Classificar avasi, mani'o, jity e kara como temi'õ (comida vegetal plantada), segundo um critério de comestibilidade; 3. Classificar jamaraita (gengibre) e uruku (urucum) como -pije katu (plantas perfumadas) seguindo um critério olfativo e uma função (a dissimulação do corpo); e assim sucessivamente.

Assim, é como se todas essas formas classificatórias estivessem atreladas entre si e, provavelmente, com muitas outras, independentemente de seus domínios, como por exemplo: ao classificar *wasei* (açaí) como *mojuremitã* (plantação da sucuriju), ou *jãã* (castanha-do-pará) como *akusiremitã* (plantação de cutia), ou determinado *akaju* (cajueiro) como *janejararemitã* (plantação do demiurgo *janejarã*), etc. O que funde uma classificação das plantas com os animais e os donos (*-jarã*) de cada domínio.

O esquema que se segue visa justamente representar esse emaranhado de formas classificatórias que se ligam entre si. Entretanto, assim como as outras representações gráficas, o objetivo não é demonstrar a totalidade das formas classificatórias e suas interligações, mas antes evidenciar seus modos de estruturação através de alguns exemplos. Nesse caso, trata-se de uma estruturação em rede que, é importante lembrar, é tridimensional: a partir de uma categoria pode-se mover em sentidos diversos, de modo a acessar múltiplas formas classificatórias.

Ver esquema em arquivo (Esquema Final) em anexo.

Desse modo, as formas classificatórias parecem ser um bom objeto não só para os estudos cognitivistas, que pretendem compreender o funcionamento da mente humana, mas também para a etnologia, uma vez que parece ser uma via de acesso privilegiada para se refletir sobre lógicas nativas, referentes aos mais diversos domínios. Nesse caso, é importante observar as formas classificatórias em suas constantes manifestações e atuações na vida cotidiana, deixando-se guiar através dos caminhos possíveis de uma ou mais vias da rede que o próprio pensamento nativo parece elaborar.



BIBLIOGRAFIA:

ALBERT, B., MILLIKEN, W. & GOMEZ, G. G.

1999. Yanomami - A Forest People. The Royal Botical Gardens, Kew.

ALMEIDA, M. B. & CUNHA, M. C.

2002. "Introdução", in: *Enciclopédia da floresta*, Almeida, M. B. & Cunha, M. C. orgs. Companhia das Letras, São Paulo.

BALÉE, W.

1989. "Nomenclatural patterns in Ka'apor ethnobotany". In: *Journal Ethnobioly*, Bélem, Departamento de Programas e Projetos Museu Paraense Emilio Goeldi.

1993. "Biodiversidade e os índios amazônicos". In: *Amazônia Etnologia e História Indígena*, M. C. da Cunha e E. V. De Castro orgs. NHII/USP, São Paulo.

1994. Footprints of the Forest - Ka'apor Ethnobotany. Columbia University Press, New York.

BARNARD, A.

2000. From Relativism to Cognitive Science. In: History and Theory in Anthropology, Cambridge University Press, New York.

BERLIN, B., BREEDLOVE, D. E. & RAVEN, P. H.

1974. Principles of Tzeltal Plant Classification. Academic Press, New York.

1973. General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology. In: American Antrhopologist, vol. 75, n°1.

BERLIN, B.

1974b. Further Notes on Covert Categories and Folk Taxonomies: A Reply to Brown. In: American Antrhopologist, vol. 76, n°2.

1992. Etnobiological classification. Princeton University Press, Princeton.

BERLIN, B. & KAY, P.

1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. University of California Press, Berkeley.

BROWN, C. H.

1974. Unique Beginners and Covert Categories in Folk Biological Taxomies. In: American Antrhopologist, vol. 76, $n^{\circ}2$.

1977. Folk Botanical Life-Forms: Their Universality and Growth. In: American Antrhopologist, vol. 79, n°2.

CABALZAR, F. D.

1997. Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá, Diss. mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.

CARNEIRO, R.

1997 [1945]. "O Uso do Solo e Classificação da Floresta (Kuikúro)", in: Ribeiro, B. G. org. *Suma Etnológica Brasileira - I. Etnobiologia*. Editora Universitária UFPA, Belém.

CASAGRANDE, H.

1997. Ao entorno do domínio vegetal entre os Waiãpi do Amapari. Dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo.

CONKLIN, H.

1954. The relation of Hanunoo culture to the plant world. University Microfilms International, Michigan.

1963. El studio del cultivo de roza. Unión Panamericana, Washington.

1969. Lexicographical Treatment of Folk Taxomies. In: Cognitive anthropology, Tylor, S. org., Holt, Rinehart and Winston, New York.

DESCOLA, P.

1996a. La selva culta, Abya-Yala, Quito.

1996b. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", in: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (orgs.), *Nature and society: anthropological perspective*, Routledge, Londres, pp. 82-102.

1997. Ecologia e cosmologia, in: *Faces do trópico úmido - Conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*, Castro, E. & Pinton, F. orgs. Cejup, Belém do Pará, pp. 243-261¤.

1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia, in: *Mana*, UFRJ, Rio de Janeiro, pp. 23-45.

EMPERAIRE, L.

(no prelo). "A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio", in: *Revista do instituto do patrimônio histórico e artístico nacional*, número especial *Patrimônio imaterial e Biodiversidade*,32, pp.1-14.

2002. "Entre paus, palheiras e cipós", in: *Enciclopédia da floresta*, Almeida, M. B. & Cunha, M. C. orgs. Companhia das Letras, São Paulo.

2001. "Dinámica y manejo de la diversidad de las variedades de yuca del noroccidente amazônico (Brasil)", in: *Etnoecológica*, 5 (7), México, pp. 38-59.

FELD, S.

1996. "A poetic of place: ecological and aesthetic co-evolution in a Papua New Guinea rainforest community, in: *Redefining nature*, eds. R. Ellen & K. Fukui, Berg Publication, Londres.

FERRI, M. G., MENEZES, N. L., SCANAVACCA, W. R. M.

1969. Glossário de Termos Botânicos. Ed. Edgard Blücher Ltda, São Paulo.

FARAGE, N.

1997. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. Tese de doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.

FRAKE, C. O.

1969. The ethonographic study of cognitive systems, in: *Cognitive anthropology*, Tylor, S. org., Holt, Rinehart and Winston, New York.

GALLOIS, D. T.

1986. Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana. FFLCH-USP, São Paulo.

1988. O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo. Tese de doutorado, USP, São Paulo.

1999a. *A terra indígena Wajãpi / AP e a problemática sócio-ambiental*. Programa do Centro de Trabalho Indigenista para o monitoramento ambiental e o fomento de atividades não-predatórias em terras indígenas. CTI, IESA, NHII/USP, São Paulo.

1999b. *Participação indígena*: *a experiência da demarcação waiãpi*. In: Demarcando Terras Indígenas, PPTAL/FUNAI & GTZ, Brasília (139-153).

GALLOIS, D. T. & MACÁRIO, D.

2002. Diagnóstico etno-ambiental da Terra Indígena Waiãpi - Amapá. Relatório apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA).

GARCIA, W. G.

1979. O domínio das plantas medicinais entre os Kayová de Amambai: problemática das relações entre nomenclatura e classificação. Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.

1985. Introdução ao universo botânico dos Kayová de Amambai descrição e análise de um sistema classificatório. Tese de doutorado, FFLCH/USP, São Paulo.

GIANNINI, I. V.

1991. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*.Dissertação de mestrado, USP, São Paulo.

GOODY, J.

1988 [1977]. A domesticação do pensamento selvagem. Editorial Presença, Lisboa.

GRENAND, P.

1979. *Commentaires à propos d'un abattis wayãpi*. Cahiers Sciences Humaines, ORSTOM, vol. XVI, n° 4, p. 299-303, Paris.

1980. *Introduction a l'Étude de l'Univers Wayãpi*. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

GRENAND, F.

1995. Lês Voyage des mots. Logique de la nomination des plantes: exemple dans des langues tupi du Brésil. In: Revue d'ethnolinguistique 7, p. 23-42, Paris.

HARTMANN, T.

1967. *A nomenclatura botânica dos Borôro*, Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo.

HAVERROTH, M.

1997a. Kaingang, um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de SC). Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

1997b. "Etnobotânica: uma revisão teórica". In: *Antropologia em primeira mão*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

HOUAISS, A., VILLAR, M. de S. & FRANCO, F. M. De M.

2001. Dicionário Houaiss da Língua Portuguêsa. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva.

HUNN, E. S.

1977. Tzeltal Folk Zoology - The Classification of Discontinuities in Nature. Academic Press, New York.

1982. The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification. In: American Antrhopologist, vol. 84, n°4.

JENSEN, A. A.

1985. Sistemas indígenas de classificação de aves: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos. UNICAMP, dat. 222 p.

LAKOFF, G.

1990. Women, fire and dangerous things. What categories reveal about the mind. The University of Chicago Press, Chicago.

LATOUR, B.

2000. Jamais fomos modernos. Editora 34, Rio de Janeiro.

2003. A dialog on actor-network-theory with a (somewhat) socratic professor, in: www.ensmp.fr/~latour/articles/2003.

LÉVI-STRAUSS, C.

1970. O Pensamento Selvagem. Ed. Universidade de São Paulo, São Paulo.

1976. O Totemismo Hoje. In: Os Pensadores. Ed. Vozes, Petrópolis.

1982 [1967]. As estruturas elementares do parentesco. Ed. Vozes, Petrópolis.

1992 [1958]. Antropologia estrutural. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

2004 [1964]. O Cru e o Cozido. Ed. Cosac e Naify, São Paulo.

LIMA, T. S.

1996. "Os Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi", in: *Mana 2(2)*, Rio de Janeiro, :21-47.

MALINOWSKY, B.

1961 [1922]. Argonauts of the Western Pacific. A Dutton Paperback, London.

MAUSS, M.

1974. "Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: Sociologia e antropologia, vol. II, Edusp, São Paulo.

2001. *Mentalidade Arcaica e Categorias de Pensamento*. In: Ensaios de Sociologia, Ed. Perspectiva, São Paulo.

MAUSS, M. & DURKHEIM, E.

2001. *Algumas Formas Primitivas de Classificação*. In: Ensaios de Sociologia, Ed. Perspectiva, São Paulo.

MORGAN, L.

1871. Ancient Society. Henry Holt Co, New York.

OLIVEIRA, E. C.

2003. Introdução à Biologia Vegetal. Edusp, São Paulo.

ONG, W.

1998 [1982]. Oralidade e Cultura Escrita. Papirus, São Paulo.

OVERING, J. K.

1995. "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões", in: *Mana 1 (1)*, Rio de Janeiro, :107-135.

RICARDO, C. A. cord.

1983. Povos indígenas do Brasil, Vol. 3 Amapá/Norte do Pará. CEDI, 1983.

PROGRAMA WAIÃPI / CTI.

1999. Terra Indígena Waiãpi: alternativas para o desenvolvimento sustentável. Publicação do texto base do Seminário "A terra indígena Waiãpi", promovido pelo Centro de Trabalho Indigenista, em colaboração com a Fundação Mata Virgem da Noruega e do Governo do Estado do Amapá.

RIBEIRO, B. G. (Coordenação).

1997. Suma etnológica brasileira I - Etnobiologia, Editora Universitária UFPA, Belém.

ROSALEN, J.

2005. Aproximações à temática das DST junto aos Wajāpi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade. Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.

SACKS, O.

2002. "A mulher desencarnada", in: *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*. Cia das Letras, São Paulo :59-70.

SAHLINS, M.

1999. Ilhas de história. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

SANTOS, G. M. dos

1995. Agricultura e coleta enawene-nawe: relações sociais e representações simbólicas, in: *Estudos das Potencialidades e do Manejo dos Recursos Naturais na Área Indígena Enawene-Nawe*. Operação Anchieta - OPAN, Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado - GERA/UFMT, Ciabá.

2001. Seara de Homens e Deuses. Diss. Mestrado, IFCH/UNICAMP, Campinas.

SAUER, J. D.

2000. *Historical geography of crop plants*. CRC Press, Londres.

SZTUTMAN, R.

2000. Caxiri, a celebração do contato: ritual e comunicação na Amazônia Indígena. Diss. Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.

TINOCO, S. L.

2000. Jovinã, cacique, professor e presidente: as relações entre o Conselho Apina e os cursos de formação de professores wajãpi. Diss. mestrado, FFLCH/USP.

TYLER, S. A.

1969. *Introdution*. In: Cognitive anthropology, Holt, Rinehart and Winston, New York.

TYLOR, E.

1931 [1871]. Primitive Culure. The Modern Library, Londres.

VALENZUELA, P.

2000. "Major categories in Shipibo ethnobiological taxonomy", in: *Anthropologica linguistics*, vol. 42, número 1, Bloomington, Indiana University.

VILAÇA, A.

1992. Comendo como Gente. UFRJ/Anpocs, Rio de Janeiro.

VIVEIROS de CASTRO, E.

1986. Araweté: os deuses canibais. Jorge Zahar/Anpocs, Rio de Janeiro.

2002. A inconstância da alma selvagem. Cosac & Naify, São Paulo.

2002b. "O nativo relativo". In: Mana vol.8, n.1, Rio de Janeiro.