



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP**

Versão do arquivo anexado / Version of attached file:

Versão do Editor / Published Version

Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/joana-de-oliveira-florestas/>

DOI: 0

Direitos autorais / Publisher's copyright statement:

©2020 by UNICAMP/LABJOR. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>



((R)E)Feito Florestaⁱ

Joana Cabral de Oliveiraⁱⁱ

RESUMO: “((R)E)Feito Floresta” é um ensaio fundamentalmente etnográfico. Partindo de um material registrado ao longo de pesquisas sucessivas entre os Wajãpi, povo falante de uma língua tupi-guarani, que vive em uma terra demarcada no Estado Amapá, busca-se refletir e tensionar as relações entre floresta e roça a partir de meditações e práticas desses ameríndios. A forma “ensaio”, aqui, permitiu uma maior frouxidão em relação aos debates teóricos, os quais são apenas pontuados e não destendidos; tal forma foi escolhida em vistas a tentar compartilhar mais uma experiência das florestas, roçados e interações enunciativas wajãpi, do que desembocar em uma teoria ou sobrecodificação de discussões antropológicas. A floresta se apresenta, então, como efeito de muitos entes; uma materialização de conjunto de relações complexas.

PALAVRAS-CHAVE: Floresta. Roça. Wajãpi.

(Re)Make Forest

ABSTRACT: (Re)Make Forest is a fundamentally ethnographic essay. Based on material recorded during successive surveys among the Wajãpi, people who speak a Tupi-Guarani language and live in the State of Amapá, I seek to reflect and tension the relationship between forest and gardens based on meditations and practices of these Amerindians. The “essay” form allowed for light relation with theoretical debates, which are only punctuated and not expanded. The essay form was chosen in order to try to share more an experience of forests, swiddens and wajãpi enunciative interactions, than to end in a theory and an overcoding of anthropological discussions. The forest appears, then, as an effect of many beings, a materialization of a set of complex relationships.

KEYWORDS: Forest. Swidden. Wajãpi.

Para um início

“Antigamente, nosso fazendeiro, foi quem fez. O sol, ele fez. Nós, ele nos fez. Era o começo dos tempos. Antigamente, há muito... Uma só e pequena terra, ele fez. Um punhado de terra, girando, girando e se espalhando. Crescendo, crescendo...



Nosso fazendeiro fez abrir sobre a terra o céu. Era terra nova... Água?! Água, não havia. Ela foi feita depois. Através dos rios foi feita água. Floresta também não havia. Terra nova. Terra, apenas terra. Há muito tempo, floresta não havia. Mata não existia. Apenas terra.

Apenas uma, uma Sumaúma brotou da terra. Era época de começo. Sumaúma foi a primeira a irromper. Antigamente... Foi aí que Figueira brotou. Sozinha, uma apenas e longe de Sumaúma. Sumaúma estava para lá e Figueira estava para cá. Floresta não havia. Apenas Sumaúma brotou. Apenas Figueira brotou.

Assim nos contaram nossos avôs, há muito tempo.

Sumaúma cresceu, ficou enorme, graaande. Figueira da mesma forma cresceu. Figueira se achegou junto de Sumaúma. Figueira foi se aconchegando ao corpo de Sumaúma. Sua raiz (estrangulante) pegou firme Sumaúma. Figueira se agarrou à Sumaúma bem por aqui, em seu tronco. A raiz de Figueira contorcida em abraço. Sumaúma continuou a crescer. Crescer, cresce crescer... Sumaúma, Sumaúma, Sumaúma... Enfim, ficou apertada... Apertada, Sumaúma ficou sem ar. Sumaúma foi apertada, esmagada.

Sumaúma morreu. Figueira, não.

As folhas de Sumaúma já iam marrons. Secas. O sol quente as fez secar por completo. E foi assim que elas chegaram ao chão. As folhas secas de Sumaúma foram sopradas ao vento. Espalharam-se. Vento as espalhou. Derramadas sobre a terra, ficaram.

Sumaúma morreu. Figueira, não.

Sozinha, apenas ela, Figueira, proporcionou a morte de Sumaúma. Assim nos contaram nossos avôs.

Floresta então cresceu. Das folhas de Sumaúma caídas sobre a terra brotaram as matas. Toda e cada folha brotou em floresta. Diversas árvores, muitos tipos... O que fora folha de Sumaúma brotou em floresta. Matas de todos os tipos. Por isso, há floresta nos tempos de hoje.

Antigamente?! Antigamente, não havia floresta.



Por isso hoje há figueira e, por isso, hoje, figueira estrangula até a morte outras árvores.”

Para um segundo início

“O ensaísta abandona suas próprias e orgulhosas esperanças, que tantas vezes o fizeram crer estar próximo de algo definitivo: afinal, ele nada tem a oferecer além de explicações de poemas dos outros [...] Mas ele se conforma ironicamente a essa pequenez, à eterna pequenez da mais profunda obra do pensamento diante da vida, e ainda a sublinha com sua irônica modéstia” (Adorno, 2003, p. 20).

Foi sentada ao rés da fogueira, na aldeia Aruwaity, que Siró me contou sobre o brotar da floresta. Já avô, considerado um *taivi*, um velho de cabelos brancos, Siró vive na Terra Indígena Wajãpi (AP) junto de seus parentes. A tradução, feita de forma mais livre, busca manter alguns traços próprios às histórias contadas de boca para ouvidoⁱⁱⁱ.

Sumaúma é árvore imensa. Capaz de viver centenas de anos. Suas sementes aladas são dispersadas pelo vento. Voam longe povoando os escudos das Guianas. Se sumaúma brota das sementes caídas ao chão, crescendo em direção ao céu; figueira brota sobre as árvores, com as raízes aéreas em busca do solo. São os animais do alto^{iv} (morcegos, macacos ou aves) que se alimentam de seus frutos e espalham as sementes de figueira através de suas fezes no topo das árvores.

Na história de abertura, Figueira e Sumaúma são entes primevos, são cada uma uma multiplicidade: carregam em si a potência de tantas outras - outras figueiras, outras samaúmas e todas as espécies em devir floresta^v.

Outro dos personagens da narrativa, que talvez cause alguma estranheza, é Nosso Fazendeiro. Afinal, que personagem é esse em uma narrativa ameríndia, entre um povo avesso a expansão agrícola e com práticas de cultivo bastante diversas daquelas das fazendas que nos são familiares.

Muito já se escreveu entre especialistas em povos das Terra Baixas da América do Sul sobre o que em línguas tupi-guarani, como a dos Wajãpi, se chama de *-jarã* (*-iara*, *-jar* entre outras corruptelas). A opção por grafar o termo com hífen se deve a uma notação linguística de que o termo necessita de pronome ou objeto: só há *-jarã* de algo-alguém.



Janejarã (Nosso -*jarã*), *Ka'ajarã* (Floresta -*jarã*), *Peyryryjarã* (Angelim -*jarã*), *Tajaujarã* (Queixada -*jarã*), *Yvyjarã* (Terra-*jarã*) e assim por diante.

Entre aquelas que trabalharam com os Wajãpi se optou por traduzir o termo como “dono” (Gallois, 1988; Rosalen, 2005; Cabalzar, 1997; Cabral de Oliveira, 2012). Na discussão americanista (Fausto, 2008; Gallois, 1988; Pierri, 2018; e Costa, 2017) também se usam termos como “mestre” e “duplo”. Não irei aqui digredir teoricamente sobre esse importante debate terminológico e conceitual, mas apenas dizer que segui uma tradução nada canônica, mas que aparece na boca de meus interlocutores na tentativa de criar comensurabilidade com o mundo dos brancos: “*Ijarã* é como fazendeiro”.

Em um esforço de tradução-explicação os jovens pesquisadores wajãpi^{vi} comparam: “Assim, os donos são os responsáveis pelos seres. São como um fazendeiro que cuida do seu gado” (Apina et. al., 2017, p. 17). Os Wajãpi não vivem em uma região de fazendas ou criação de gado. É difícil saber qual a referência que possuem dessa figura. Mas algumas descrições feitas sobre os queixadas - *jarã* - como alguém que possui currais repletos de porcos do mato e que os libera para andarem e se alimentarem pela floresta, ocasião em que os Wajãpi os caçam - assemelha-se a imagens de fazenda de gado - verdadeiro mar de bois e vacas confinados, que são regulamentemente soltos para pastar. No mais fazer crescer, engordar e cuidar são atos que -*jarã* e fazendeiros (tal como imaginado) parecem compartilhar.

Para nós, “fazendeiro” pode remeter a imagem corrente do latifundiário tão presente em território nacional. Não há nada mais antagônico frente aos roçados indígenas hiperdiversos que compõem com porções florestais (Morim de Lima et. al., 2017), do que a monotonia do latifúndio e seu monocultivo que compõem com áreas desmatadas.

As roças wajãpi são emaranhados verdes, cujas bordas desvanecem em espécies pioneiras, próprias as áreas de capoeira, e a paleta de verdes florestais. O regime de luminosidade e conjuntos vegetais específicos, são os indícios de uma distinção entre os espaço-tempos da roça (*koo*), da capoeira (*kookwerã*) e da floresta (*ka'a*).

Ainda assim, o fazenderio pode operar como bom um signo (Lévi-Strauss, 1976) para pensar as relações de cuidado e de perigo, próprias ao par -*jarã* / -*reima* ou -*remitã* (fazendeiro / criação ou plantação). A ambiguidade que o termo pode adquirir para



aquelas que simpatizam com outros modos de existência que não o capitalista, pode dar uma dimensão do perigo inerente aos *-jarã*. *-Jarã* cuidam, zelam, fazem crescer, nutrem e são ciumentos. Vingam-se daqueles que mexem desmedidamente com suas criaturas. A consequência disso é que, se há fazendas, plantações e criações de outrem espalhadas por aí, devemos ter cuidado ao bulir mundo a fora.

Esses jovens tradutores sabem também, por meio de visitas e articulações com outros povos indígenas que têm suas terras espremidas por latifúndios, que fazendeiros são sovinas e têm impetos violentos ao terem seu gado caçado. Ciúmes, sovinice e agressão são traços semânticos importantes na relação que as famílias wajãpi travam com os *-jarã*.

Mas meu intuito, como já alertado, não é adentrar a robusta discussão americanista sobre maestria e sua natural inclinação para o xamanismo. Afinal o xamanismo é o meio pelo qual se busca resolver os ataques realizados pelos *-jarã* raivosos por verem suas criações e plantações mexidas pela humanidade wajãpi^{vii}.

O ponto que me interessa, ao recorrer a figura de fazendeiro, é a possibilidade de fazer mais um começo.

Outro começo é o que me interessa, uma vez que não há o começo.

Diante nossa ânsia de ponto zero, de linearidade, o velho mestre estruturalista respondia que os mitos devem ser abordados em espiral, os mitos se pensam entre si e nos homens (Lévi-Strauss, 1976 e 2004). Se fosse um marxista, o velho mestre poderia dizer que os mitos se pensam a revelia dos homens; contudo ele nos ensina que no mito tudo é relevante, não há aleatoriedade, logo a humanidade que narra importa.

Outro começo

“Antigamente Veado plantava. Plantava maniva. Um ancestral, que vagava pela floresta o encontrou e perguntou: O que é isso aí?

Veado - Isso?! Essa é minha maniva. A minha maniva!



Ancestral - Para mim, a minha maniva, é de outro jeito!

Veado - Hummm então, talvez, depois, eu vá roubar um pouco da sua maniva para experimentar.

Ancestral - Nem pensar! Não se atreva! Isso não está certo... para lá você tem a sua mandioca, deixe a minha!

Veado - Ããã... Mas a minha maniva não presta. Eu não gosto muito dela... Hããã... mas da sua maniva eu gosto muito!

Por isso, hoje a maniva de veado cresce na roça. Parece muito como maniva, mas a raiz é de outro jeito, não é como a raiz da nossa maniva. A nossa mandioca é diferente da de Veado e é por isso que chamamos essa outra de 'mandioca de veado'. Mamão de veado também tem. Mamão de veado, assim como maniva de veado cresce pela floresta. Chamamos mamão de veado porque é ele quem planta.

Antigamente, quando Veado era como nós, ele plantava: mandioca, mamão...”

Essa história me foi contada pelo velho Waiwai, numa manhã chuvosa de sua casa na aldeia Mariry. A narrativa é uma dentre outras pequenas versões sobre as plantações de animais que se espalham e encorpam a floresta. Se tais animais plantavam em tempos primevos, quando eram gente, a manutenção dessas plantas continua sendo feita por eles hoje. O cultivar não é atributo exclusivo da humanidade.

Quando andava com o jovem Kupena pelos caminhos que conduziam à sua casa, na época, na aldeia Ytawa, passamos por uma árvore, que me captuorou por suas belas folhas arredondadas. Ao perguntar o seu nome, ouvi: “Há muito, nossas avós chamam de tabaco de preguiça. Antigamente preguiça era como nós e disse: ‘Esse é meu tabaco’, por isso a chamamos tabaco de preguiça” (Kupena Wajãpi).

Ao caminhar acompanhada de meus/minhas amigas wajãpi - ia de uma aldeia à outra, trabalhava nas roças, participava de acampamentos de caça, pescarias, coletas, para fazer visitas ou ir a uma festa - minha insistência em saber o nome das plantas que nos cercavam me fez conhecer os cultivos de animais e de outros seres que habitam aquele mundo: maniva e mamão de veado, pimenta de carangueijo, batata da alma penada, tabaco de teiú, tabaco de preguiça, batata de sucuri...



Em uma manhã a mais, em outro tempo e lugar, fui ajudar meus anfitriões a capinar uma de suas roças que estava tomada por *ijosisi* - uma solanaceae pioneira. Com seus espinhos esbranquiçados, é uma das primeiras a brotar no processo de sucessão florestal, normalmente dispersadas pelas fezes de morcegos. Olhando a enorme quantidade de plantas espinhosas, brinquei:

“ Joana - É, minha mãe, essa é sua plantação!

Nazaré - Não! Essa é plantação de jurupari [manifestação dos mortos]!

J - E jurupari come *ijosisi*?

N - Come. Para ele é mandioca. E mais, olha aqui: tem batata de jurupari. Isso aqui é tudo plantação de jurupari. Plantação de espectro de morto.^{viii}”

Ainda que estivessemos trabalhando em um domínio eminentemente humano - o roçado -, aqueles pés de *ijosisi* não podiam ser considerados plantações de gente parente. Eram seu oposto: um cultivo dos mortos^{ix} em sua versão amedrontadora de espectro. Os Wajãpi, por tais motivos, extirpam essa herbacea meticulosamente. Mas a roça de Nazaré estava a tal ponto tomada pelo *ijosisi*, que após uma manhã inteira de trabalho coletivo parecia que nada havia sido feito. Fantasmagórico!

Um início a mais

A escolha de um bom lugar para fazer uma roça (*koo'y*^x) se dá através dos deslocamentos pela floresta. As expedições de caça em especial, são ocasiões para conhecer em minúcia o território. Avaliam-se os lugares, buscam-se aqueles que se adequam a certas exigências para um devir-roçado (*kooromõ*^{xi}), exigências estas que, é verdade, podem variar enormemente conforme a conjuntura^{xii}.

Idealmente, o melhor lugar para botar um roçado, é uma área de floresta madura (*ka'a*^{xiii}), com grandes e velhas árvores como *wakapu*, *peyryry*, *kurata* etc.

Antigamente, quando da inexistência de machados de ferros, as roças eram na verdade *peyryry kai* - clareira de angelim queimado. Batiam na casca do angelizeiro, descolando-a. A enorme velha era deixada à morte, sangrando sua seiva. Morta, seca, tocava-se fogo



na gigante. Sua queda formava uma clareira e em torno do corpo carbonizado plantavam mandiocas, milhos, abacaxis...

Encontrada uma boa porção de floresta, realiza-se o *-mopapai*: com facão vão desbastando as plantas arbustivas que insistem em crescer sobre o dossel. Delimita-se uma área. Normalmente através de mutirão: um grupo de homens e algumas mulheres se encarregam de derrubar. Com machado (mas também com moto-serra) talham todos os corpos lignosos na mesma direção, sem chegar a terminar de cortar os troncos. Uma faixa de madeira é deixada; e arquitetadamente uma única árvore é posta ao chão, levando consigo as demais. Está feita a clareira, que é deixada a secar. Por isso a derrubada se dá na época de estiagem, quando as cigarras cantam.

Madeira seca. Tons marrons. O fogo é ateado. O vermelho-amarelo vívido das labaredas com a fumaça densa tomam conta. Depois resta o preto carvão. Com as primeiras chuvas o plantio começa: pimentas, manivas, abacaxis, carás, batatas, bananeiras... Eis uma roça nova. Uma clareira bem delimitada, com verdes brilhantes próprios a diversidade que brota. Em um ano, as plantas já cresceram e a clareza das bordas que delimitam o espaço plantado já não é mais tão evidente.

As aldeias wajãpi nascem sempre dentro de uma roça: um espaço amançado, uma vez que os ciumentos *-jarã* da terra, das árvores, dos animais e da floresta se afastam. Os donos wajãpi da roça chegam, assim como *-jarã* de mandioca, de batata etc..

[Eu] começo de novo

Andava com um grupo de jovens agentes ambientais wajãpi com o qual colaborava na formação. Íamos visitar Waiwai que estava afastado de sua velha casa no Mariry. Morava há pouco mais de um dia de caminhada. O objetivo era andar pela região com o velho chefe para saber a história daquelas matas. O entorno era uma área verde portentosa. A mim o tamanho das árvores surpreendia. Surpresa impregnada em minhas retinas desde a primeira vez que pisei na Terra Indígena Wajãpi (TIW), quando observei como a floresta se tornava alta a partir do seu limite com área do assentamento rural. Conforme contava Waiwai, tudo ali havia sido roça de algum parente finado. Lugares de roça e



aldeia pelos quais transitou quando ainda criança e que hoje eram ditos serem *ka'a* - floresta.

Após colhida toda a mandioca, as roças são gradualmente abandonadas. A floresta rasteja cruzando as bordas do roçado. As árvores e espécies florestais viajam pelos bicos das aves, pelas fezes de animais e pelo sopro do vento. Basta tempo para que a floresta retome o que fora seu. As aldeias são igualmente abandonadas, quando os roçados ficam distantes e quando não há mais bons lugares para caçar nas redondezas. Uma aldeia nova brotará dentro de alguma roça. A antiga morada, deixada para trás, com o tempo, terá suas cicatrizes de gente devidamente apagadas pelos processos de decomposição e pela sequências de plantas que passam a crescer.

Aqui podemos ecoar as teorias da ecologia histórica (Balée, 1993) e da arqueologia (Junqueira *et. al.* 2010; Levis, *et. al.* 2012), que mostram como as populações pré-colombinas são co-produtoras da biodiversidade amazônica. O sistema de agricultura de coivara itinerante permite que espécies que não teriam vez sob o dossel, possam crescer e fazer-se mata a partir da mudança de luminosidade promovida pelas clareiras de aldeias e roçados abandonados^{xiv}.

O que era roça volta a ser floresta. O que era floresta volta a ser roça.

[Eles] Começam

Ouvimos ao longe um bando de tucanos fazendo zuada. Andava junto de Marãte e sua esposa, Nazaré. Ele parou por um instante e comentou que os tucanos estavam a comer açaí pelas rendondezas. Mais tarde naquele dia pedi para que ele me contasse sobre os tucanos:

“Os tucanos se juntam pela floresta, chegam e ficam onde há frutos para comer. Eles comem açaí, bacaba, *ãjõ’y siri*, *yvyrapysiu* [árvore que cheiram], *kwapo’i* [figueira], *murei* e *tāgarajykyre* [pé de mingau de ave]. Tucano as come e as leva, assim eles as fazem brotar deixando cair as sementes. Eles as levam pela capoeira e as fazem brotar. Procuram *takaraveru* e descem [para comer]. Depois que eles terminam de alimentar-se, os frutos vão brotar pela capoeira. Os micos também, engolem as frutas e deixam [os



caroços] de ingá. Sementes de *waa*, eles engolem e levam, fazendo-as brotar pela suas fezes, todos que brotam são: *waturija*, *ingás*, *koromã*, *pajawaru’y* entre outras árvores. A mesma coisa os jacamins. Jacamim, quando come açaí, vai levar e fazer brotar pela mata. Longe ele leva e faz brotar. O mesmo faz mutum quando come *pajauwaru’y*, leva e faz brotar através de suas fezes. Jacu é o mesmo: longe eles levam e fazem brotar as sementes das frutas. Depois as frutas terminam de crescer e frutificam, por isso elas são plantações de tucano, de jacu...”^{xv}.

Os animais plantam não só porque foram gente nos primórdios, quando eram dotados de fala, o que lhes permitia travar diálogos com os antigos *wajãpi*, os *taivigwerã*, como possuíam uma cultura. A dispersão de sementes também é compreendida como ato de cultivo. Cultivo é uma relação intrínseca àqueles que são amantes (*-warã^{xvi}*) de alguma planta, seja pelo seu sabor, odor ou motivo que desconhecemos.

Eles cultivam a floresta. Fazem as árvores caminharem. O efeito é floresta.

Para passos possíveis

“O ensaio, porém, não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório” (Adorno, 2003 p, 40).

A floresta entendida como um conjunto de roçados de animais e entes diversos, não se apoia exclusivamente no ato de cultivo aliado a uma teoria perspectivista ameríndia (Viveiros de Castro 2002 e Lima, 1999), onde a condição humana compartilhada em tempos pretéritos garante um aparato de cultura^{xvii} a todos os seres, fundamenta-se igualmente nos processos ecológicos de dispersão de plantas.

As plantações de outrem se espalham mundo a fora e seu reconhecimento depende de indícios e critérios diversos^{xviii}. As espécies frutíferas nascidas em locais pouco prováveis, como os abacaxis e o cajueiro existentes em uma cachoeira no Riozinho, local rochoso, são ditas serem plantação de Nosso Fazendeiro.

A floresta, muitas vezes entendida como um dado em uma certa ontologia moderna, só pode ser pensada através dos *Wajãpi^{xix}* como efeito de ação de muitos e tantos entes.



Não há dado a priori. Não há ponto zero. Não há um só começo. Só há incansável e insistente outro começo. Tudo é efeito, feito e refeito.

Floresta é (e)feito do abraço mortal de Figueira em Sumaúma. Opostos vegetais donde só pode brotar diferença. Floresta é (e)feito do plantio de cutias, tucanos, preguiças, espectros de mortos, espíritos, Fazendeiros, incluso aquele que nos cria - Nosso Fazendeiro. Floresta é (e)feita e constantemente (re)feita pelas dinâmicas complexas de uma agricultura de coivara itinerante, praticada com paixão pelas famílias wajãpi.

Não há um só começo. Só há incansável e insistente começar uma vez mais. Tudo é efeito, feito e refeito.

Bibliografia

ADORNO, W. T. O ensaio como forma. **Notas de Literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida, Editora 34, Coleção Espírito Crítico, 2003.

APINA, APIWATA, AWATAC e Iepé. **Plano de Gestão Socioambiental da Terra Indígena Wajãpi. Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra**. Conselho das Aldeias Wajãpi - Apina; Associação Wajãpi Terra, Ambiente e Cultura - Awatac; Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. 2017.

BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: CARENIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Amazônia Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII, USP, 1993.

CABALZAR, F. D. **Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá**. Diss. mestrado, FFLCH/USP, São Paulo. 1997.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. **Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)**. Diss. de mestrado, USP/FFLCH, São Paulo. 2006.

_____. **Entre plantas e palavras**. Ph.D. Thesis, Universidade de São Paulo. 2012.

_____. **Mundos de roça e floresta**. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* v. 11, n. 1, Belém: 115-131. 2016.



CARENIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os outros**. Hucitec. São Paulo. 1978.

CAUX, C. O solteiro, o porco inteiro, o caçador sem caça: o “um” entre os Araweté. **Revista de Antropologia** V.60, N.2. São Paulo. 2017.

COSTA, L. **The owner of kinship**. Hau book. Chicago. 2017.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In: **Mana**, vol.14/2, p. 329-366. 2008.

DESCOLA, P. **La selva culta**. Abya-Yala, Quito. 1996.

GALLOIS, D. T. **O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo**. Tese de doutorado, USP, São Paulo. 1988.

_____. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie. In: E. Jean Matteson Langdon (org), **Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas**. Santa Catarina, Editora da UFSC. 1996.

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

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Ed. Universidade de São Paulo, São Paulo. 1970.

_____. **O cru e o cozido**. Ed. Cosac e Naify, São Paulo. 2004.

LIMA, T. S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia jururna. In: **RBCS**, São Paulo, vol 14, n. 40. 1999.

_____. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. In: **Revista de Antropologia**, V. 54, No 2, USP, São Paulo. 2011.

MORIM DE LIMA, A. et. al. **Práticas e Saberes sobre Agrobiodiversidade: A contribuição de povos tradicionais**. Brasília. IEB. 2018.

LEVIS, C.; SOUZA, P.; SCHIETTI, J.; EMILIO, T.; PINTO, J.; CLEMENT, C.; COSTA, F. Historical Human Footprint on Modern Tree Species Composition in the Purus-Madeira Interfluve, Central Amazonia. **Plos One**, v. 7, nov. 2012.



PERRONE-MOISÉS, B. & SZTUTMAN, R. Notícias de uma certa confederação Tamoio. In: *Mana*, 16 (2), pp.401-433, Rio de Janeiro. 2010.

PIERRI, D. *O perecível e o imperecível*. Ed Elefante, São Paulo. 2018.

ROSALEN, J. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*. Dissertação, FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.

VIVEIROS de CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify, São Paulo. 2002.

VIVEIROS de CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. In: *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 71, pp. 191-208. 1985.

ⁱ Agradeço à Marisol Marini e Rafael Coelho por correções e comentários feito em uma versão preliminar.

ⁱⁱ Professora do Departamento de Antropologia da Unicamp. E-mail: jcdo@unicamp.br

ⁱⁱⁱ Narrativa wajãpi, adaptada livremente de material gravado, transcrito e traduzido por mim do wajãpi para o português. Para uma tradução mais literal e na língua ver: Cabral de Oliveira, 2012. A opção por uma tradução menos literal visou dar uma fluência a narrativa, aproximando de uma histórica contada. Ainda assim busquei manter certa estética da oratória wajãpi, o que pode fazer o texto soar um pouco deslocado da estrutura narrativa do português.

^{iv} Uso aqui uma referência a uma categoria classificatória wajãpi, *mijarã yvaterupi*, mas não se trata de um cognato ao nosso conceito de animal, pois refere-se apenas aos bichos que são caçados e comidos pelos Wajãpi e nesse caso vivem no extrato alto da floresta.

^v Poderíamos dizer que é o um múltiplo, discussão que pode nos levar a Clastres combinado a Deleuze, trilha pela qual não pretendo seguir, lembrando das leituras americanistas de Lima (2011), Perrone Moisés e Sztutman (2010) e Caux (2017).

^{vi} Dentre as ações indigenistas promovidas pela ONG Iepé, há uma formação de jovens pesquisadores, visando capacitá-los para operacionalizar traduções e interlocuções com agentes do Estado. Para mais informações ver

^{vii} As agressões e contra-agressões são próprias aos sistemas xamânicos e a bibliografia sobre esse tema é extensa. Para trazer mais alguns elementos desse caso etnográfico em foco, envio de doenças e roubos de princípio vital são perpetradas pelos -jarã toda vez que eles por algum motivo percebem a ação humana sobre suas criações e plantações. Cabe àqueles que possuem capacidade xamânica recuperar o princípio vital do doente ou mesmo realizar outras ações em mundos paralelos para restabelecer um estado de saúde. Para saber sobre xamanismo wajãpi: Gallois, 1996.

^{viii} Diálogo travado em wajãpi, para ver o original: Cabral de Oliveira, 2012, p. 81.

^{ix} Outro tema clássico dos debates etnológicos é a figura do morto como alteridade. Para dar uma entre muitas referências possíveis: Carneiro da Cunha, 1978; Viveiros de Castros e Carneiro da Cunha, 1985.

^x *Koo'y* é um importante conceito wajãpi. Refere-se ao suporte para a elaboração de um roçado, o que requer certas condições ideais:



- ^{xi} *Koo* é o termo para roçado e *-romõ* um sufixo que marca transformação. Uma tradução mais literal poderia ser: o que se transformará em roça.
- ^{xii} A depender da região e dos interesses, a escolha pode ser em função da proximidade de um dos aparatos estatais, tais como escola e posto de saúde. Para uma discussão e descrição mais detalhada sobre as formas de habitação da TIW ver: Apina et. al. 2017.
- ^{xiii} Conceito sobre o qual fiz uma tese: Cabral de Oliveira, 2012.
- ^{xiv} Esse tema do encontro entre teorias wajãpi e científicas sobre florestas antropogênicas foi explorado em um artigo: Cabral de Oliveira, 2016.
- ^{xv} Conversa realizada e gravada em wajãpi, transcrita e traduzida por mim.
- ^{xvi} *-warã* é um sufixo que marca uma relação de alimentação e gosto por algo, uma tradução poderia ser “comedor de”. Jacaré é peixe *-warã*, mas quem fuma muito é jocosamente chamado de tabaco *-warã*.
- ^{xvii} Aqui jogo propositalmente com o sentido duplo de cultura: como cultivo de uma espécie vegetal e como aspectos simbólicos da atividade humana, esse último o sentido empregado pelo debate sobre o perspectivismo ameríndio.
- ^{xviii} Para análises detidas das classificações wajãpi ver Cabral de Oliveira, 2006 e 2012.
- ^{xix} Esse ideia de que a floresta é cultivada tem seu primeiro registro etnográfico explorado em Descola (1996).