

**Universidade de São Paulo
Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”
Centro de Energia Nuclear na Agricultura**

**Na roça com os Pataxó: etnografia multiespécie da mandioca
na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia**

Marilena Altenfelder de Arruda Campos

Tese apresentada para obtenção do título de
Doutora em Ciências. Área de concentração:
Ecologia Aplicada

**Piracicaba
2016**

Marilena Altenfelder de Arruda Campos
Ecóloga

Na roça com os Pataxó:etnografia multiespécie da mandioca na aldeia
Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia
versão revisada de acordo com a resolução CoPGr 6018 de 2011

Orientadora:
Prof.^a Dr.^a **MARIA ELISA DE PAULA EDUARDO GARAVELLO**

Tese apresentada para obtenção do título de
Doutora em Ciências. Área de concentração:
Ecologia Aplicada.

Piracicaba
2016

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
DIVISÃO DE BIBLIOTECA - DIBD/ESALQ/USP**

Campos, Marilena Altenfelder de Arruda

Na roça com os Pataxó: etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia / Marilena Altenfelder de Arruda Campos. - - versão revisada de acordo com a resolução CoPGr 6018 de 2011. - - Piracicaba, 2016.
250 p. : il.

Tese (Doutorado) - - Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz". Centro de Energia Nuclear na Agricultura.

1. Mandioca 2. Pataxó 3. Entografia multiespécies 4. Conservação da agrobiodiversidade I. Título

CDD 633.4
C198r

"Permitida a cópia total ou parcial deste documento, desde que citada a fonte – O autor"

Ofereço

**A Luana, Caio, Kwanairrê, Atxuere, Juruá,
Davi, Cauã, Sarakalí e todos os outros kitoquis.**

Dedico

**Aos que seguem cultivando mandiocas
e outros afetos.**

AGRADECIMENTOS

São muitos e diversos os encontros que se sucedem durante o percurso de um trabalho de pesquisa e é difícil ser justa com todos aqueles que, de uma forma ou de outra, colaboraram e educaram minha atenção – pois uma hora uns estiveram mais próximos e outra hora outros.

E tem os que nunca se distanciaram: em primeiro lugar, cabe agradecer ao Thiago, com amor, Luana e Caio, nossos filhos. Esse trabalho foi fruto de nosso projeto de vida coletivo, colaborativo, simbiótico, no qual estivemos juntos em todos os momentos, do campo ao sanduíche, da elaboração à escrita, das bonanças às dificuldades, aprendendo, construindo e trocando de modo que no resultado final também há muito do esforço de vocês, ao que cabe reconhecer: esse trabalho é nosso!

À minha orientadora, Maria Elisa Eduardo Garavello, agradeço a confiança depositada desde o primeiro momento; aos incentivos, à orientação descomplicada, ao exemplo que se tornou e à amizade que se construiu.

Ao meu comitê de orientação e a banca de defesa da tese: Pedro Silveira, agradeço sua enorme paciência, disposição e conselhos nas escolhas dos rumos desde o início; Laure Emperaire, Paulo Moruzzi e Cristina Adams, pela leitura atenta, correções e dicas no caminho a seguir. Joana Oliveira, cujas contribuições foram de grande relevância. Ao Professor Giancarlo Xavier Oliveira, pela leitura e contribuições.

Aos meus supervisores do doutorado-sanduíche na Aarhus University (Dinamarca): Jens-Christian Svenning, que me recebeu com tanta gentileza, fornecendo um excelente ambiente de estudos com discussões de ponta em ecologia e à Anna L. Tsing, sempre empolgada, incentivadora de um olhar valorizador da vida multiespécies pela possibilidade de fazer parte do grupo de pesquisa AURA, do qual pude aprender sobre o método que utilizei em minha pesquisa.

Agradeço à artista e amiga Elaine Gan, que me proporcionou, no âmbito do

projeto AURA, aprender e ajudar na montagem da exposição artística DUMP! MULTISPECIES MAKING AND UNMAKING, e também à artista chilena Cecília Vicuna, pela confiança na montagem de sua intervenção e do *quipu* de sementes, bem como à Érica Pastori, por toda a ajuda e suporte nessa tarefa.

Aos demais participantes do projeto AURA por todas as ajudas, aprendizagens e descontrações: Colin Hoag e sua família, Meredith Root-Bernstein, Filippo Bertoni, Katy Overstreet, Natalie Forssman, Pierre du Plessis, Nathalia Sofie Brichet, Mathilde Højrup, Heather Swanson, Nils Bubandt, Mia Korsbæk, Mai Korsbæk. E aos colegas do Department of Bioscience - Ecoinformatics and Biodiversity: Peder, Dennis, Eva, Luciana, Blas.

Um agradecimento mais do que especial cabe aos 'professores' e 'professoras' Pataxó que, durante o trabalho de campo, também se tornaram parentes e amigos. O trabalho não teria sido o mesmo sem os cuidados de Dona Ângela e Kaaminy e os demais parentes da nossa família; Raoni; Biraí; Katiane; Stephany; Danila; Nadão; Tururim; Purica e os kitoques Kwanairrê; Atxuere; Juruá e Davi. E também à comadre Sammily e ao compadre Kaiones; à mestra Dona Joana; minhas queridas Lindalva e Glorinha; minha amiga Joélia; Dona Guiomar; Seu Antônio Braz; Eriza e Aurin; Everaldo e Iraí; Romildo e Ildina; Seu Antônio e Dona Maria; Banha (*in memorian*) e Adalziza; Pisca; Tinta; Aduauto; Ianã; Walter; Nereu; Miguelina e Barata; Laurito, Alfredinho e todos os kitoques. E também aos que viabilizaram esse encontro: Marcos Braz, Deusuleide, Leila e Maíra.

Aos outros tantos amigos, companheiros de sonhos e lutas por um mundo melhor, mais justo: Juju, irmã de utopias concretas. Karine, amiga que sempre me inspirou. Lilian, sempre parceira. Isabel, amiga de uma força meiga. Maurice e Andreia, amigos serenos. Camila Bin, guerreira de alma linda, sempre presente, não importando a distância. Gabi e Sandro; Beta e Rapha; Fê e Érik; Xanda e Charles; Maristela e Vavá; Danny, Carina, Nildes, Maiana, Ana Luiza. Nunca me esqueço do amigo Igor, que com seus conselhos, ajustou o prumo e redirecionou a realização desse trabalho.

Aos colegas do Laboratório de Antropologia e Processamento Artesanal (LAPA) em especial à Fernanda.

Ao Professor Kay Saalfeld pelas preciosas bibliografias.

À Mara Casarin, sempre atenciosa e solícita.

Aos meus pais, Halo e Nilce, apoiadores irrestritos de todo o sempre. À vó Lida e ao vô Fernando.

À Rose, por seus cuidados e sua atenção especial para com Luana e Caio, que ajudaram a minimizar a culpa das ausências.

Aos parceiros do Projeto PACTA.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelas bolsas entre 2012 e 2014 e pela Bolsa Sanduíche durante o ano de 2015.

Recognising earth others as fellow agents and narrative subjects is crucial for all ethical, collaborative, communicative and mutualistic projects, as well as for place sensitivity.
VAL PLUMWOOD.

SUMÁRIO

RESUMO.....	13
ABSTRACT.....	15
LISTA DE IMAGENS.....	17
LISTA DE FIGURAS.....	19
LISTA DE TABELAS.....	21
LISTA DE SIGLAS.....	23
PRÓLOGO - Biografia e surgimento das questões.....	25
1 INTRODUÇÃO.....	31
1.1 Questões e objetivos.....	31
1.2 Abordagem metodológica.....	34
1.3 A região do Monte Pascoal.....	40
2. HISTÓRIAS DE MANDIOCAS, PATAXÓ E MONTE PASCOAL NA LITERATURA.....	43
2.1 Introdução.....	43
2.2 Há mandiocas entre os selvagens?.....	44
2.3 As mandiocas no subsistema econômico Pataxó.....	46
2.4 Mandiocas como comida de pobre e políticas governamentais.....	52
2.5 Mandiocas como resistência.....	55
2.6 Mandiocas na representação Pataxó.....	58
2.7 Questões levantadas.....	60
3. CAMINHOS PARA UMA ETNOGRAFIA MULTIESPÉCIE DA MANDIOCA.....	61
3.1 Introdução.....	61
3.2 Um pouco sobre etnografia multiespécie.....	61
3.3. Critica multiespecie à dicotomia natureza e cultura.....	67
3.4 Viver em ruínas.....	75
3.5 O quem vem sendo feito em termos de etnografias multiespecies.....	78
3.5.1 <i>Flight Ways</i> - Thom Van Dooren.....	78
3.5.2 <i>Mushroom at the End of the World</i> - Anna Lowenhaupt Tsing.....	81
3.6 Notas sobre a ciência: é a mandioca uma espécie?.....	85
4 ALGUMAS HISTÓRIAS DE MANDIOCAS E GENTE.....	93

4.1 Introdução.....	93
4.2 1ª História: Afeto.....	95
4.3 2ª História: Cultivar.....	110
4.4 3ª História: Compartilhar.....	117
4.5 4ª História: Conviver.....	120
4.6 5ª História: Política.....	126
4.7 Álbum de fotos - Algumas histórias de mandiocas e gente.....	132
4.8 Notas sobre a ciência: São as mandiocas domesticadas?.....	139
5 RITMOS E ASSEMBLEIAS: A VIDA EM MOVIMENTO.....	145
5.1 Introdução.....	145
5.2 Nascer.....	147
5.2.1 Formas de nascer.....	148
5.2.2 Nascer na roça.....	150
5.2.3 Ser plantada.....	157
5.2.4 Nascer com a lua.....	159
5.2.5 Nascer com o sol.....	161
5.3 Crescer.....	162
5.3.1 Crescer com a <i>terra</i>	163
5.3.2 Crescer com as pessoas.....	167
5.3.3 Desenvolver.....	169
5.4 Morrer.....	182
5.4.1 Virar farinha.....	182
5.5 Tornar a nascer.....	187
5.6 Álbum de fotos - Ritmos e assembleias: a vida em movimento.....	190
5.7 Notas sobre a ciência: Potencialidade de uma história multiespécie da mandioca.....	199
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	207
Referências.....	219
ANEXOS.....	235

RESUMO***Na roça com os Pataxó: etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia***

Este trabalho objetivou estudar e descrever as relações multiespécies que contribuem para que se mantenha a existência da mandioca junto aos Pataxó no entorno do Monte Pascoal, no Sul da Bahia, num contexto de transformação e “modernização” da agricultura local. Ele foi inspirado na ideia de que a diversificação e manutenção da mandioca se dá dentro de contextos históricos de seu envolvimento contínuo com diversos seres e coisas, ou seja, mediante suas ações ambientalmente situadas. A hipótese central levantada é que a diversidade de mandiocas existentes ocorre através de um conjunto de relações sócio-ecológicas no qual os humanos são parte importante. Através da metodologia proposta pela etnografia multiespécie foram apresentadas primeiramente cinco histórias no intuito de mostrar como a mandioca está envolvida em relações múltiplas com os Pataxó e outros seres, que envolvem afetos, memórias, conhecimentos, práticas, política, nas quais ela se destaca como uma espécie companheira com a qual se tem coevoluido. A partir dessas histórias, foram indicadas e descritas as temporalidade de seu modo de vida e as práticas que se destacaram como importantes na existência e permanência dessa planta na região, evidenciando as assembleias que se formaram e suas consequências na vida da mandioca e de seus companheiros Pataxó. O estudo aponta para a resiliência na diversidade de mandioca ao longo do tempo na região, porém em menor quantidade e qualidade, evidenciando uma precarização de determinadas relações, as quais passam a demandar atenção ao se pensar na elaboração de estratégias de conservação da agrobiodiversidade junto com os Pataxó no Monte Pascoal.

Palavras-chave: Mandioca; Pataxó; Etnografia Multiespécies; Conservação da agrobiodiversidade

ABSTRACT***In the fields with the Pataxó: multispecies ethnography of cassava in Barra Velha of Monte Pascoal village, South Bahia***

This work aimed to study and describe the multi-species relationships that contribute to maintain the existence of cassava with the Pataxó surrounding the Monte Pascoal, in Southern Bahia, in a context of transformation and "upgrading" of local agriculture. It was inspired by the idea that diversification and maintenance of cassava takes place within historical contexts of their continuing involvement with various beings and things, that is, through its environmentally situated actions. The central hypothesis is that the diversity of cassava can not be seen only as genetic resources (which suffer natural selection) not only as the result of human management (artificial selection and the symbolic constructions), but as a set of relationships socio-ecological in which humans are an important part. Through the methodology proposed by the multispecies ethnography were presented five stories in order to show how cassava is involved in multiple relationships with the Pataxó and other beings, involving emotions, memories, knowledge, practices, politics, in which it stands as a specie partner with who it has co-evolved. From these stories was demonstrated and described the temporality of their way of life and practices that stood out as important in the existence and permanence of this plant in the region, highlighting the meetings that formed and its consequences in cassava life and his companions Pataxó. The study points to the resilience in cassava diversity over time in the region, but in smaller quantities and quality, showing a precariousness of certain relationships, which begin to demand attention when thinking about the development of the agro-biodiversity conservation strategies with Pataxó in Monte Pascoal

Keywords: Cassava; Pataxó; Multispecies ethnography; Conservation of agricultural biodiversity

LISTA DE IMAGENS

- Imagem 1 - Arrancando mandioca com Dona Joana e Juninho.
- Imagem 2 - Procurando o pedaço quebrado da mandioca com Juninho para a avó da roça não chorar.
- Imagem 3 - Mandiocas pubadas sendo peneiradas por Juninho na peneira de uruba para preparo do bolo de puba.
- Imagem 4 - Banha em sua roça de mandioca.
- Imagem 5 - Banha colhendo mandioca na roça e colocando na galheota para transportar até a casa de farinha.
- Imagem 6 - Adalziza e Banhana casa de farinha, ralando mandiocas e ensacando farinha.
- Imagem 7 - Vista da casa e roça no quintal de Iracy.
- Imagem 8 - Feixes de mandibas descansando e secando o leite para serem usados no replante.
- Imagem 9 - Mandibas sendo transportada para plantio.
- Imagem 10 - Movimento na casa de farinha, torrando, peneirando e ensacando.
- Imagem 11 - Lindalva ralando mandioca com sua Nora na farinheira do Pajé.
- Imagem 12 - Banha durante a reunião sobre agricultura no centro comunitário da aldeia.
- Imagem 13 - Fertilizantes distribuídos na aldeia chegando na caminhonete da FUNAI.
- Imagem 14 - Nereu capinando uma área de mato baixo para abrir roça com a ajuda de seu amigo.
- Imagem 15 - Formas de plantio da mandiba: Em pé; na diagonal e deitada.
- Imagem 16 - Roça recém plantada de Seu Antônio e Dona Maria.
- Imagem 17 - Garrafa na roça para proteção das mandiocas contra o eclipse.
- Imagem 18 - Mandiocas plantadas na mesma terra com amarelão na frente e sem amarelão ao fundo.
- Imagem 19 - Diferentes qualidades de mandioca.
- Imagem 20 - Mandiocas arrancadas inteiras na roça.

18

Imagem 21 - Mandiocas raspadas sendo levadas por uma família à casa de farinha com a ajuda de um jegue.

Imagem 22 - Casa de farinha: raspando; ralando e tirando goma

Imagem 23 - Espremendo a mandioca para tirar a goma em um saco de estopa.

Imagem 24 - Ajustando a massa na prensa para secar.

Imagem 25 - Peneirando a massa e torrando farinha na farinheira.

Imagem 26 - Juninho cuidando da temperatura do fogo.

Imagem 27 - Assando beiju na folha de bananeira.

Imagem 28 - Família guardando a farinha torrada no lado de fora da farinheira.

Imagem 29 - Diferentes qualidades de aipins cozidos para o preparo de cauim.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de localização das Terras Indígenas Barra Velha e Águas Belas.

Figura 2 - Esquema do destino da mandioca e das etapas envolvidas após a colheita.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Descrição das características, crescimento e usos das variedades de mandiocas e Aipins registrados em Barra Velha.

Tabela 2 - Comparação das variedades de mandioca e aipins encontradas no presente estudo e registradas em dois estudos anteriores.

Tabela 3 - Agrobiodiversidade registrada junto aos Pataxó.

LISTA DE SIGLAS

AURA – Aarhus University Research on The Anthropocene

CDB – Convenção sobre Diversidade Biológica

CENARGEN – Centro Nacional de Recursos Genéticos

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

FAO – Food and Agriculture Organization

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

MMA – Ministério do Meio Ambiente

ONG – Organização Não Governamental

PACTA – Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais

PNMP – Parque Nacional do Monte Pascoal

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

PRÓLOGO - Biografia e surgimento das questões

*“Quem elegeu a busca não pode recusar a travessia.”
Guimarães Rosa*

Enquanto atravessava o Rio Caraíva com minha família, em janeiro de 2014, para finalmente conhecer a aldeia Barra Velha dos Pataxó e ali me estabelecer durante o ano da pesquisa de campo do Doutorado, eu me recordava da travessia que havia feito há dez anos naquele mesmo rio. Se dizem que “os rios nunca são os mesmos” (Heráclito), eu, naquele momento, me percebia completamente diferente. Barra Velha dista quinze quilômetros da vila de Caraíva, a qual conheci em janeiro de 2004, curiosa de tanto ouvir falar por meio de meus amigos viajantes de uma pequena vila, que ficava perto do Parque Nacional do Monte Pascoal e da Terra Indígena Pataxó. Uma vila com lindas praias, que era iluminada por gerador, e onde se poderia dançar um bom forró. Considerações sobre um “lugar” que, para mim, eram altamente atrativas.

Naquele verão, conheci os Pataxó, povo indígena habitante das cercanias do Monte Pascoal, pela primeira vez. Eles vendiam artesanato de semente na praia. Durante minha estadia em Caraíva, me chamou fortemente a atenção uma certa ambiguidade e conflito que pude perceber com relação à presença dos índios. Embora as conversas que mantive com turistas e moradores locais fossem informais e oscilassem na argumentação, foi se delineando, para mim, as faces de um debate muito amplo com relação à conservação da biodiversidade e às interfaces entre diversidade biológica e diversidade cultural, que, de alguma forma, já se faziam presentes em meus interesses como campo de estudo.

Confesso que fui tomada de muita curiosidade em conhecer a história daquele lugar e sua gente e, durante o restante do meu curso de Graduação em Biologia em Florianópolis, pude ouvir e ler muitas coisas sobre o “caso” Pataxó, um emblemático exemplo de conflito de sobreposição entre pessoas e unidades de conservação de proteção integral (ver RICARDO, 2004).

Em 2011, tive a oportunidade de voltar à região. Assumi uma consultoria para trabalhar nas aldeias do Parque Nacional do Descobrimento, mais ao Sul de Barra Velha e na Aldeia Mata Medonha, ao Norte de Porto Seguro. O trabalho objetivava a

Elaboração de estudo de natureza ambiental e propostas de ações de gestão ambiental e territorial, com enfoque no etnodesenvolvimento, no monitoramento do território e na conservação ambiental voltadas para salvaguardas das comunidades indígenas situadas no Sul da Bahia (ARRUDA CAMPOS et al. 2012).

Através de um um contrato firmado por meio do convênio FUNAI/UNESCO PRODOC 914BRA4008, “Impactos do Desenvolvimento e Salvaguarda de Comunidades Indígenas”, esta consultoria foi realizada até Setembro de 2012 (ARRUDA CAMPOS et al. 2012; CARDOSO et al., 2013). Anteriormente a estes estudos, tive a oportunidade de acompanhar a elaboração e fazer a leitura dos relatórios e artigos produzidos no âmbito do Etnomapeamento e Zoneamento Agroextrativista na Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. Este projeto foi realizado pelo biólogo e antropólogo Thiago Cardoso e pela geógrafa Lilian Parra durante os anos de 2008 e 2009 (CARDOSO; PARRA, 2008; CARDOSO et al. 2012). Foi a partir destas leituras e da realização das consultorias com os Pataxó, que desenvolvi o meu projeto de pesquisa para o Doutorado. Durante a oportunidade de conhecer, vivenciar e trabalhar com os Pataxó, me deparei e comecei a me incomodar com o fato de que as propostas voltadas às preocupações conservacionistas e com a perda da biodiversidade (altamente em pauta junto aos diversos atores e instituições presentes na região e acentuada, ainda, pela sobreposição entre território indígena e Parques Nacionais), traziam uma perspectiva que refletia uma análise dos povos indígenas nos estatutos da desigualdade, da exclusão e da aculturação.

Tal enfoque teria o pressuposto de caracterizá-los como uma população humana vivendo num regime permanente de insuficiência, como pobres ou miseráveis e como vítimas passivas do processo modernizador e, por isso e devido a isso, teriam comportamentos que incidiam impactos à biodiversidade. Tal visão sobre os Pataxó levava o poder público e as organizações não governamentais

ambientalistas a propor ações voltadas, principalmente, à segurança alimentar e à modernização dos sistemas agrícolas, propondo aumento de produtividade agrícola e uma transição agroecológica. Tal proposta justificaria uma política de assistência externa, conjugada com a realização de projetos voltados ao desenvolvimento rural e à modernização de uma agricultura considerada improdutiva e predatória. Ao mesmo tempo, minhas experiências de campo e observações apontavam para a resiliência de práticas locais voltadas para a conservação da diversidade agrícola em espaços agrobiodiversos e a contribuição dos Pataxó na geração e manutenção de diversidade, mesmo em condições de intensa pressão fundiária, econômica e política em que eles vivem.

Várias dessas questões se colocaram de forma centrais me conduzindo ao Doutorado, principalmente para entender qual é o modo de conservação de plantas realizado localmente e as condições de resiliência socioecológicas.

Uma questão que se colocou conjuntamente com a definição da minha pergunta e que, pelo menos de início considerei um enorme desafio, foi referente à abordagem metodológica que utilizaria para definir meu método, pois buscava possibilidade de integrar abordagens em ciências biológicas e humanas. Mas como fazer?

Durante a primeira travessia do Rio Caraíva em 2004, eu estava iniciando meu Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Biológicas na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), cujo objetivo era estudar a dinâmica de população de um roedor (*Akodon montensis*) em uma unidade de conservação ambiental na Ilha de Santa Catarina. Nesse momento, buscava compreender a capacidade de uma determinada população em se ajustar a perturbações e se adaptar ao ambiente, principalmente buscando pensar estratégias aos efeitos causados pela fragmentação de habitats e redução da biodiversidade. Neste sentido, minhas perguntas eram referentes ao tamanho populacional de uma espécie e sua área de uso em determinadas paisagens; a busca por um padrão me levou ao método de captura, marcação (com o corte da falange distal do roedor) e

recaptação dos roedores para quantificação e análise estatística dos números encontrados.

Durante os anos de 2006 a 2008, realizei o Mestrado em Ecologia no Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, agora para trabalhar com a temática de conservação e sustentabilidade de caça em comunidades indígenas e ribeirinhas. Na tentativa de integrar os campos de estudo da antropologia e da ecologia para estudar a relação do humano e da fauna, encontrei na abordagem proposta pela etnoecologia uma forma de investigar aspectos relacionados ao conhecimento dos caçadores, suas estratégias de caça e a forma local de entender e praticar essa atividade. Este trabalho, feito em constantes diálogos com os caçadores e com aportes teóricos da literatura antropológica ameríndia, me deu a oportunidade de questionar a ideia de natureza como “dada” ou como “objeto inerte”, e de conhecer outras formas de entendimento do que seria a “natureza”, o que para mim refletia na importância em se construir estratégias de conservação em parceria com os povos locais (ARRUDA CAMPOS, 2011).

Foi navegando entre a ecologia e a antropologia e, principalmente, em suas bordas divisórias, entre estudos voltados à ecologia de populações e comunidades, ecologia humana e etnoecologia, que me vi, de um lado, entre perguntas e ferramentas para um trabalho clássico de ecologia, buscando leis, padrões e previsões de distribuição das espécies dentro da complexidade da natureza para entender como as espécies se adaptam ao ambiente (com a possibilidade, ainda, de colocar o ser humano como uma espécie componente na análise) e, de outro, realizar um estudo mais antropológico no sentido de buscar entender como o ser humano, por meio da cultura, conhece, significa e dá sentido a natureza.

Alguns anos após finalizar o Mestrado, ao adentrar no Doutorado em Ecologia Aplicada, meu interesse se manteve em compreender as relações entre humanos e o restante da natureza, ou na interface entre ambiente e sociedade. Só que agora na busca em estudar o “mundo das plantas” com viés aplicado, voltado para a descrição de processos que conferem resiliência aos sistemas agrícolas na região do Monte Pascoal e entre os Pataxó, com a seguinte pergunta: “Como a diversidade

agrícola se mantém num contexto de transformação e modernização da agricultura local?”.

Neste intuito, a possibilidade de realizar esta pesquisa em um programa interdisciplinar foi decisiva e deu todo o suporte para a tentativa de integrar questões referentes a ciências humanas e biológicas, bem como liberdade de transitar entre seus métodos para realização de um trabalho ecológico. Buscando essa perspectiva, também entrei no projeto de pesquisa PACTA 3¹ intitulado “Sistemas agrícolas locais numa agricultura globalizada: transformações, emergências e conectividades”, Edital CNPq nº 17/2013, que nessa fase integra vários projetos de uma equipe interdisciplinar que possuem como objetivo o estudo da agrobiodiversidade em diversas dimensões (antropológica, jurídica, ecológica e botânica).

O Doutorado Sanduíche que realizei em 2015 no Projeto AURA – Living in the Anthropocene, na Aarhus University (Dinamarca) – e a proposta metodológica interdisciplinar da etnografia multiespécie que enfoca as contínuas e entrelaçadas relações na formação dos seres vivos e seus “ambientes” terminou por amarrarem minhas questões, dando um norte à abordagem da pesquisa. Durante o estágio, pude consolidar a adoção de uma abordagem relacional para lidar com ambiente e sociedade e que me pareceu adequada para tratar minhas questões de estudo e escolhi, então, a mandioca como foco central do meu trabalho por ser uma planta importante que concentra diversas relações junto aos Pataxó na região do Monte Pascoal.

1 Disponível em: <<https://projetopacta.wordpress.com/o-projeto/>>.

1 INTRODUÇÃO

1.1 Questões e objetivos

Este trabalho objetivou estudar e descrever as relações multiespécies envolvidas na existência e diversificação das mandiocas no entorno do Monte Pascoal através de um diálogo com os Pataxó, ou seja, investigar a resiliência do sistema agrícola num contexto atual de precariedade, devido a mudanças fundiárias bem como transformação e “modernização” da agricultura local e desmatamentos.

Inspirei-me na ideia de que a diversificação e a manutenção das mandiocas se dão dentro de contextos históricos e de seus envolvimento contínuos com outros seres e coisas no qual os humanos tem destaque, ou seja, mediante suas ações ambientalmente situadas. A hipótese central levantada é que a mandioca é uma espécie companheira, construída/construtora de/por um emaranhado de relações (que se mantiveram e que se estabeleceram) bem como agentes e participantes em suas coexistências. Isto faz com que sua resiliência ao longo do tempo passe a ser fruto de circunstâncias relacionais, que envolvem tanto sua relação com os humanos como com outros seres e organismos não humanos.

Convido o leitor a pensar nas mandiocas como espécies companheiras de forma que cada qual torna-se quem é num contexto relacional e de interdependência. Assim, torna-se interessante olhar para como a existência das mandiocas fazem coisas acontecerem, criam paisagens e transformam vidas que com elas se encontram, assim como as próprias mandiocas são transformadas nesses encontros.

Dentre as plantas cultivadas no Monte Pascoal escolhi trabalhar com as mandiocas porque além de ser a planta central no cultivo Pataxó esta planta é um bom exemplo de uma espécie companheira² (HARAWAY, 2008), pois são vidas intimamente associadas aos povos e grupos “marginais”, aos camponeses, e aos diversos grupos indígenas e tradicionais nas Américas, na África e na Ásia, ao mesmo tempo que adentrou em circuitos mercantis desde tempos coloniais. Estima-

² Cabe adiantar que o uso do termo espécies companheiras não se refere apenas a companheiros no bom sentido como veremos adiante.

se que, atualmente, pelo menos 500 milhões de pessoas interagem direta e indiretamente com esta planta (FAO, IFAD 2000) – o que suspeito ainda ser um número subestimado. Mas não só: mandiocas são vidas-organismos interligadas à terra, à floresta, à água, ao vento, a animais, a fungos, a lua, a espíritos protetores e a outras plantas, como muitos camponeses e indígenas reconhecem e vem explicitando através de seus conhecimentos. Seu cultivo, processamento e usos vem fascinando arqueólogos, biólogos, agrônomos e antropólogos e, antes deles, os viajantes e naturalistas espanhóis, portugueses, franceses e holandeses que estiveram pelas Américas.

Entretanto na região do Monte Pascoal as condições que permitem a criação e a conservação da diversidade cultivada pelos agricultores locais estão se modificando drasticamente, e esse tema ainda não foi tratado diretamente pelos estudos científicos nem pelas políticas públicas, e a primeira porção de terra avistada por Pedro Alvares Cabral em 1500 e denominada como Monte Pascoal está envolta em séculos de contato e colonização que focaram o estabelecimento de uma economia agropastoril e madeireira na região, resultando na devastação da floresta, na apropriação das suas terras e recursos naturais por fazendeiros e madeireiros e conflitos que resultaram na morte de muitos habitantes locais (CARVALHO, 1977; CARDOSO; MODERCIN; PARRA, 2011) instalado uma condição de vida precária.

Embora se ouça sobre precariedade a todo momento, como nos lembra Tsing (2015 p.20), “seja nas notícias de pessoas perdendo empregos ou de gorilas à beira da extinção”, na maioria das vezes nós imaginamos que a precariedade seja uma exceção na forma de como o mundo funciona. Tsing (2015 p.20) defende que a precariedade é, na verdade, “a condição do nosso tempo, é a condição de seres vulneráveis a outros, ou ainda, vulneráveis a encontros imprevisíveis que nos transformam”. Dessa forma a autora reflete que devido ao fato de estarmos imersos em assembleias que estão em constantes mudanças, pensar através da precariedade muda a análise social porque torna evidente que o 'indeterminado' também torna a vida possível. Segundo coloca Butler (2015, p. 31) uma condição

de vida precária implica justamente em “viver socialmente, isso é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, na mão dos outros”.

No caso da região do Monte Pascoal, a precariedade também se coloca devido ao fato de que, contrapondo ao fato de ter sido o primeiro local da chegada dos colonizadores, o que poderia ter resultado em uma ocupação e destruição total da floresta, essa região abriga um dos maiores fragmentos florestais de Mata Atlântica da região do Sul da Bahia, que sofreu, a partir de meados do século passado, a implantação de unidades de conservação da natureza³sobrepondo-se aos territórios tradicionalmente ocupados pelo povo Pataxó, gerando impedimento de sua permanência e de suas plantas cultivadas. A proposta governamental teria sido justamente a proteção desses fragmentos, somada à importância histórica da região por ser considerada o ponto do “descobrimento do Brasil”. Tais eventos resultaram uma proibição da existência da mandioca dentro do Parque e, para os Pataxó, em um longo processo de perda territorial, dispersão, invisibilidade das pessoas (de seus saberes e práticas) e perda de elementos da biodiversidade terrestre, da água doce e agrícola, afetando severamente os sistemas agrícolas (CARDOSO; PARRA, 2010).

Apesar destes fatores, os Pataxó vêm se posicionando diante das questões relacionadas às dimensões socioculturais e ecológicas, que tem na retomada do território, na organização social e na valorização cultural (música, rituais, reconstrução da língua) suas maiores frentes de luta e conquistas visíveis. Os processos culturais ligados à alimentação também foram valorizados, numa perspectiva mais íntima, mais cotidiana, no seio da família e por professores engajados em dar visibilidade e repassar conhecimentos sobre a “cultura dos antigos” para um maior número de crianças e jovens (CARDOSO; PARRA, 2010), bem como na manutenção de espaços considerados “ilhas” de agrobiodiversidade e

3 Unidades de Conservação são, segundo a Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000 (Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC), “espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção”. O território Pataxó de Barra Velha permanece sobreposto com o Parque Nacional do Monte Pascoal, em fase de revisão de limites e proposta de gestão compartilhada.

de redes sociais de circulação de germoplasma (CARDOSO; MODERCIN; PARRA, 2011; ARRUDA CAMPOS et al., 2012).

Um exemplo atual é o plano de gestão territorial que traz nas ações voltadas à agricultura: a produção de um banco de sementes tradicionais; a busca de sementes dentro do território; a visita e a formação de técnicos agrícolas; a valorização dos saberes tradicionais; a manutenção da roça tradicional diversificada e com agroflorestas (CARDOSO et al., 2012).

Trabalhos como os de Cardoso et al. (2011), realizado com os Pataxó de Barra Velha, e Arruda Campos et al. (2012), realizado com os Pataxó da terra indígena Mata Medonha e Cahy-Pequi, também apontam a manutenção de espaços considerados “ilhas” de agrobiodiversidade e as redes sociais de circulação de sementes como formas locais de manejo e conservação da diversidade agrícola.

Assim, ao pensar em formas de resiliência da mandioca em contextos precários para mim se tornou interessante perguntar: “que tipos de relações são possíveis entre mandiocas e Pataxó em tempo de extinções e condições de vida precárias?”.

1.2 Abordagem metodológica

Para escrever as história de encontros das mandiocas junto aos Pataxó no Monte Pascoal me inspirei tanto na abordagem teórico-metodológica da etnografia multiespécie como em trabalhos que se voltaram ao estudo dessa planta numa perspectiva no campo das relações humano-com-plantas cultivadas, problematizando, de alguma forma, a dicotomia entre natureza e cultura e influenciando as etnografias da América do Sul.

A etnografia multiespécie é definida como pesquisa etnográfica e de escrita que está em sintonia com o surgimento da vida dentro de mudanças que ocorrem nos encontros entre os seres e coisas (OGDON et al. 2013), abrindo para a possibilidade de etnografar a mandioca como um ser vivo agente imerso num emaranhado relacional ao invés de um objeto biológico passivo as ações humanas,

Com relação a exemplos de trabalhos inspiradores que abordaram, de alguma forma, as mandiocas, cabe apontar o realizado por Carneiro da Cunha (2012), que com uma abordagem própria, defende o estabelecimento de novas parcerias entre sistemas de conhecimento tradicional e a ciência, utilizando como exemplo os processos de conservação da diversidade agrícola on farm no Rio Negro. A autora levanta que os sistemas de conhecimentos ditos tradicionais, na medida em que exploram as possibilidades de ontologias diversas e mundos alternativos, prefiguram questões e merecem análise da filosofia da ciência mais contemporânea. Essa abordagem, pela tentativa de igualar o status ontológico dos conhecimentos científicos e tradicionais permite que se analisem as diferentes técnicas de geração e conservação da agrobiodiversidade de forma simétrica, sem gerar hierarquias.

Outra autora que buscou novas formas de descrever a relação entre pessoas e plantas foi Oliveira (2012) que em seu trabalho de doutorado aborda os saberes Wajãpi sobre as plantas que compõe ka'a, (floresta, mata) buscando refletir acerca do modo como estes as conhecem. Abordando a dinâmica do conhecer e o experimentar a autora se esforça na tentativa de atentar para a operacionalização dos modos de categorizar e classificar no fluxo ordinário da vida de alguns Wajãpi. Utilizando-se das reflexões de autores como Bruno Latour e Tim Ingold, a autora traça o seu próprio caminho na maneira de conduzir a pesquisa dando especial atenção para a abordagem e o tratamento analítico esforçando-se para descrever as categorizações e classificações sobre as taxonomias como processos cotidianos, produzidos no tecer da vida.

Como exemplos de trabalhos voltados à questão da vulnerabilidade às mudanças e resiliência dos sistemas agrícolas, destacam-se, na região amazônica, trabalhos como o de Eloy (2008), que estudou os sistemas indígenas de agricultura itinerante no Noroeste da Amazônia, abordando as inovações que as famílias indígenas desenvolvem para adaptar seus sistemas de produção ao contexto da urbanização e, com isso, tentar garantir a conservação da biodiversidade e a sustentabilidade socioambiental. A autora verificou que as estratégias utilizadas envolvem uma alta diversidade de formas de uso dos recursos renováveis no

espaço e no tempo, principalmente a multilocalidade das unidades de produção que propiciam a manutenção de atividades produtivas numa escala doméstica e as redes de troca numa escala maior.

Com um enfoque semelhante em relação à importância das estratégias de manejo locais, Emperaire (2006) já afirmava que, em detrimento da percepção da planta na sua dimensão biológica singular, a perenidade dos recursos fitogenéticos é associada à continuidade cultural dos grupos humanos que os produziram e os sistemas agrícolas associados. Esta autora apresenta um vasto trabalho bibliográfico neste sentido, focando em estudos com abordagens etnobiológicas e socioeconômicas no estudo da diversidade varietal de mandiocas (EMPERAIRE; PINTON 1999; EMPERAIRE; PINTON; SECOND, 2001; EMPERAIRE et al., 2003 entre outros).

Sodero Martins (2001) foi outro autor que atentou para o papel das populações humanas no manejo da diversidade genética agrícola, buscando entender como é produzida a variabilidade de mandiocas existentes a partir de um enfoque coevolutivo. O autor destaca a importância do papel das populações humanas tradicionais não somente na manutenção da diversidade genética, como também na geração e amplificação dessa diversidade pelas formas de arranjo das roças, incorporação de manivas oriundas de sementes e introdução ou troca de variedades cultivadas com outros agricultores.

De forma geral, os estudos aqui apresentados optaram por uma perspectiva que leva em conta as formas nativas de conceber essa planta bem como uma perspectiva aplicada ao lidar com conservação em comunidades indígenas e tradicionais, encontrando dificuldades em trabalhar com modelos deterministas. Destacam-se como temas comuns as buscas por investigar os processos que geram a diversidade agrícola em diferentes escalas; a vulnerabilidade às mudanças da agrobiodiversidade como um todo (não só das mandiocas, embora esta planta tenha um papel de destaque); a forma como se dá a resiliência dos sistemas agrícolas das populações tradicionais para os quais foi apontada a importância da diversidade do material biológico e da circulação desse material e saberes associados; a

diversidade nas diferentes visões dos povos tradicionais do que é agricultura e do que seriam as plantas.

A partir de um olhar para esses trabalhos procuro abordar as mandiocas e seus encontros, concebendo-as como espécie companheira (Haraway, 2008), ou seja, vidas animadas em emaranhados relacionais, nas quais o cuidado, a reciprocidade e a ética da responsabilidade são premissas centrais nas assembleias (TSING, 2015a), e onde as partes buscam promover o mútuo crescimento e desenvolvimento de suas potencialidades (INGOLD, 2000). Dessa forma é possível contar uma história sobre as mandiocas, caminhando para além dos Grandes Divisores entre natureza e cultura, selvagem e domesticado, sujeito e objeto, reconhecendo plenamente as histórias complexas e de contexto que cercam as relações que as envolvem.

O trabalho de campos foi realizado durante os meses de janeiro a novembro de 2014 e dezembro de 2015, e, em termos metodológicos, após obtido o termo de anuência com a comunidade, foram realizadas visitas a vinte agricultores (as) de Barra Velha, onde a intenção do trabalho foi explicada. Foram realizadas perguntas livres, de um roteiro previamente estabelecido para responder às questões da pesquisa, e oferecidas ajuda sempre que possível às atividades no intuito de aprender com os Pataxó, de que eles me educassem a atenção (INGOLD, 2010), ou seja, educassem meu olhar para com as mandiocas, enquanto as próprias mandiocas iam me educando a atenção, considerando, nesse sentido, o argumento de Ingold (2010 p.7) de que nosso conhecimento consiste, em primeiro lugar, em habilidades, e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática, ao que o autor contrapõe com a noção de que o conhecimento exista na forma de 'conteúdo mental' que é passado de geração em geração. Como coloca Ingold:

“Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação” (INGOLD, 2010 p. 21)

Frequentemente visitava agricultores (as) com minha família, composta por meu marido Thiago Cardoso, que realizava o trabalho de campo de seu Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), (CARDOSO, 2016) e nossos dois filhos, Luana e Caio, que também ajudaram em algumas colheitas, a raspar e peneirar mandiocas e comer beijus na casa de farinha, o que possibilitou uma maior integração com as famílias locais, e um menor estranhamento com relação a minha permanência na aldeia por tanto tempo em comparação a se eu estivesse sozinha.

A partir do exposto, busquei a possibilidade de contar uma história sobre as mandiocas na região numa perspectiva histórica e relacional, abordando as contínuas transformações que vão ocorrendo nos encontros, ambicionando, citando Silveira (2008, p. 17), “fundir o campo do social e do ecológico numa abordagem unificadora e ao mesmo tempo não reducionista (em que o ecológico determinaria o social) e fugindo de um relativismo paralisante (no qual o ecológico é só uma construção social)”, rompendo não só as fronteiras entre ciências biológicas e antropológicas, mas abrindo possibilidade de dialogar com um saber outro que possui outras perspectivas de mundo, outros pontos de vista, outras práticas, ou modos de se relacionar com plantas, animais, terra, máquinas, vento, astros e outros humanos, além de possibilitar incluir todas essas esferas na análise.

Como coloca Velho (2001):

Não se trata mais uma vez de subordinar as ciências sociais às ciências da natureza, mas de realizar uma crítica da ciência ou pelo menos das imagens, poderosas, que se formam ao seu respeito [...]. Sair da defensiva. Etnografar, contextualizar, estabelecer as redes de comunicação do modo mais amplo possível são alguns dos procedimentos a serem estendidos ao terreno dos biólogos (VELHO, 2001, p. 138).

Seguindo a proposta de Otávio Velho escolhi experimentar uma etnografia multiespécie das mandiocas através de um diálogo com os Pataxó, refletindo com a literatura científica sobre o tema em forma de notas sobre a ciência localizadas em *boxes* no final dos capítulos três, quatro e cinco. Partes das discussões apresentadas nos *boxes*, fazem parte do artigo escrito por mim e por Thiago

Cardoso intitulado: *Human-Manioc Entangled: Symptosis against Domestication*; e apresentado oralmente no seminário do Professor Thom Van Dooren em Janeiro de 2015 (ARRUDA CAMPOS; CARDOSO, 2015).

Essa estratégia de acrescentar notas sobre a ciência em boxes, paralelo com o trabalho de campo foi inspirada na tese de Oliveira (2012) e não possui uma função de comparação com o que aprendi em campo, tendo sido pensadas mais no intuito de possibilitar uma breve problematização sobre como a biologia, e por vezes a antropologia, concebem a mandioca e o que vem sendo discutido a respeito.

Se, talvez, tudo isto soe como uma tentativa de dizer que este trabalho é, também, algo experimental admito que a tentativa de etnografar a mandioca, com a ajuda dos Pataxó, através de um diálogo com eles, deixando que eles me educassem a atenção (INGOLD, 2010) para com a vida dessa planta, se apresentou como uma proposta que me fez revisitar os trabalhos de história natural que originaram a ecologia como disciplina. Descrever relações e observar padrões de distribuição, ao mesmo tempo me esquivando de imposições positivistas, ou seja, de considerar o conhecimento científico como única forma de conhecimento verdadeiro, se apresentou como possibilidade de “contar uma outra história” (Haraway, 2008) com o intuito de entender como a diversidade da mandioca é produzida, ou melhor, entender como decorre o curso da história que desencadeia mudanças nas mandiocas e quais as consequências dessas mudanças no seu entorno. Uma história na qual humanos, mandiocas e outros seres e tecnologias são agentes e participantes companheiros em suas coexistências.

Dessa forma esta tese está dividida em 4 capítulos. O capítulo “*Mandiocas; Pataxó e Monte Pascoal na literatura*” parte das histórias que estão sendo contadas sobre a mandioca junto aos Pataxó na região do Monte Pascoal para mostrar algumas consequências a que essas concepções levam. O capítulo ‘*Caminhos para uma etnografia multiespécie da mandioca*’ objetiva apresentar os pressupostos teórico-metodológicos da etnografia multiespécie e é seguido por uma nota sobre a ciência onde apresento uma breve discussão científica sobre a problemática em torno do conceito de espécie. O capítulo ‘*Algumas histórias de mandiocas e gente*’

objetiva, através de um diálogo com os Pataxó e de algumas observações justamente mostrar como as mandiocas, a vida delas, sua maneira de existir no Monte Pascoal depende do encontro, do entrelaçamento dela com os Pataxó, embora não sejam somente eles que o determinem. Este capítulo também é seguido por uma nota sobre a ciência onde apresento uma breve discussão científica sobre a problemática em torno da ideia de domesticação. O capítulo '*Ritmos e assembleias: a vida em movimento*' objetivou atentar para a temporalidade ao estudar e descrever as interações entre diferentes seres e coisas com as mandiocas durante as etapas do seu ciclo de vida e colaboram na construção do seu nicho. Esse capítulo, por fim, é seguido por uma nota sobre a ciência onde apresento a potencialidade de uma etnografia multiespécie da mandioca.

1.3 A região do Monte Pascoal

A região do Monte Pascoal localiza-se no extremo Sul da Bahia, compreendendo uma área litorânea de Mata Atlântica com ocorrência de mangues e terrenos arenosos junto à costa, e faixas de campo e floresta nas áreas mais interiores. Uma parte da região é parcialmente coberta por Floresta Ombrófila Densa, onde foi criado o Parque Nacional do Monte Pascoal, além de outros ecossistemas como mata ciliares, mussunungas⁴, restinga e áreas de agricultura e capoeiras em diferentes estágios de regeneração, o que aumenta a diversidade na região (ARRUDA CAMPOS et al.2012). O clima é tropical, quente e úmido.

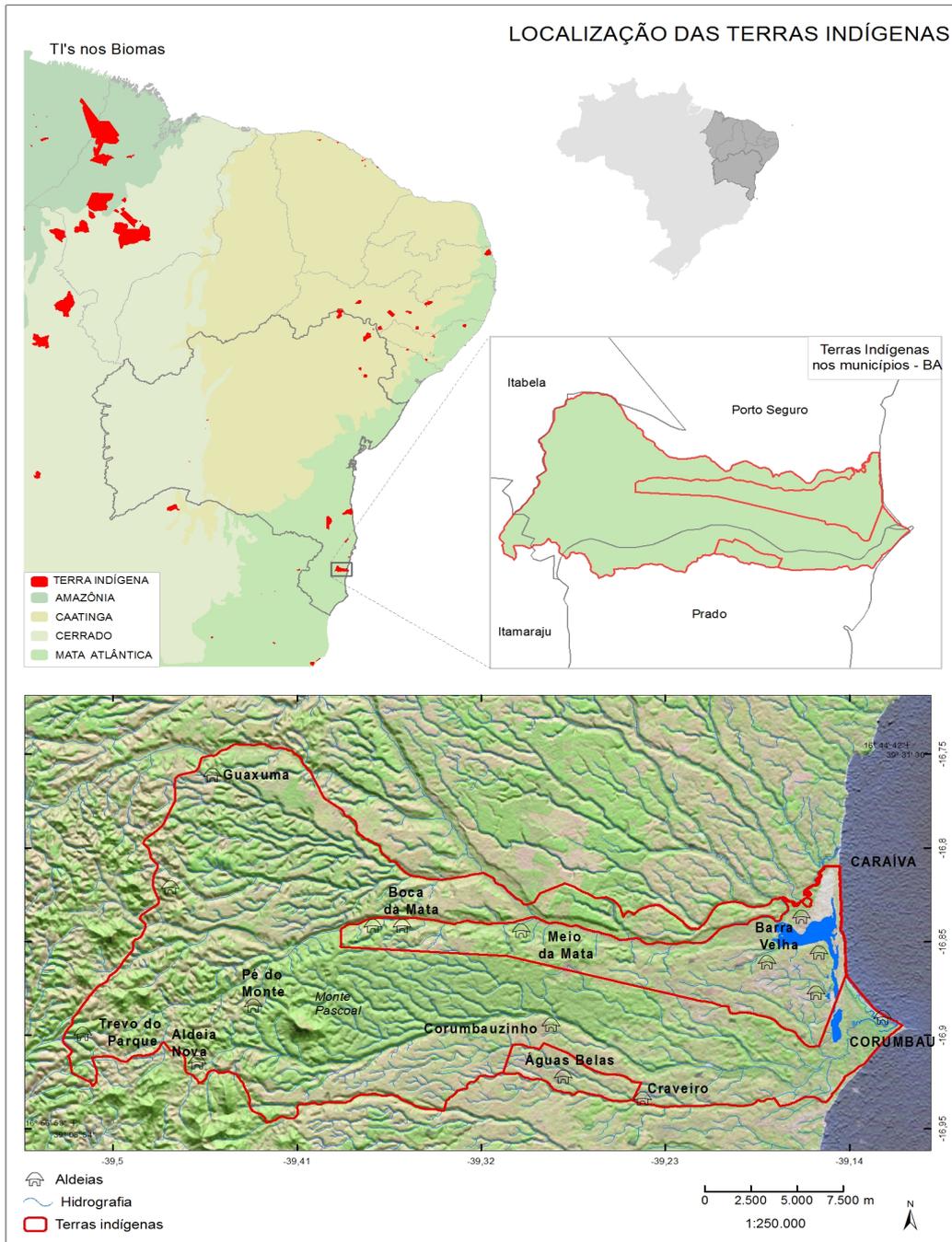
Os Pataxó que vivem nessa região são descendentes dos Pataxó Meridionais que viviam entre os rios São Mateus e Santa Cruz de Cabrália, no século 19, do tronco linguístico Macro-jê. Os Pataxó possuem proximidade cultural e linguística com os Maxacali, o que se explicaria pelo histórico de intercâmbios e relações entre os grupos (TEMPESTA; SOTTO-MAIOR, 2005). Os Pataxó contemporâneos são

⁴ Mussununga é um nome regional para um raro tipo de vegetação: florestas baixas, arbustos e pradarias, crescendo sobre podzols hidromórficos. Sua flora, semelhante às restingas e ao cerrado de altitude, é altamente endêmica do sul da Bahia ao Norte do Espírito Santo. Espécies e famílias mais comuns são: *Vernonia brasiliensis*, Velloziaceae, Eriocaulaceae, (*Paepalanthus* sp.), Xyridaceae e Asteraceae. (THOMAS; BARBOSA, 2008). Importante frisar que o termo *mussununga* refere-se, ao mesmo tempo a um tipo de solo e a uma vegetação específica

resultantes da reunião entre vários grupos distintos que foram aldeados em 1861 entre os rios Caraíva e Corumbau, na região de Porto Seguro e Prado, provavelmente na atual “aldeia mãe”, a aldeia Barra Velha. De acordo com os dados do Instituto Socioambiental (ISA) (2011), em 2010 existiam 11.833 indivíduos da etnia distribuídos em 24 aldeias da região, que incidem nos municípios de Porto Seguro, Prado, Itabela, Itamaraju e Santa Cruz de Cabralia.

A maior parte da população Pataxó vive ao Sul de Porto Seguro, a menos de um quilômetro da costa, entre as embocaduras dos rios Caraíva ao norte e Corumbau ao sul. O território entre estes dois rios, o mar a Leste e o Monte Pascoal a Oeste é reconhecido pelos Pataxó como suas terras tradicionais e abrangem uma área de 20.000 hectares. Esta área, reivindicada pelos Pataxó para ampliação da Terra Indígena Barra Velha, é composta por 12 aldeias. Há outras 12 aldeias situadas em terras cujos processos de regularização encontram-se em diferentes estágios: Coroa Vermelha, Mata Medonha (em processo de ampliação), Aldeia Velha, Imbiriba, Tauá, Kaí, Pequi, Tibá e Alegria Nova (essas quatro últimas aldeias estão inseridas nos limites do Parque Nacional do Descobrimento e fazem parte da área em estudo para identificação e delimitação da TI Cahy/Pequi, nomeada Comexatiba pelos Pataxó) (SOTTO-MAIOR, 2007). O trabalho de campo foi realizado na aldeia Barra Velha, (ver mapa de localização – Figura 1) a mais populosa de todas, com cerca de três mil moradores e onde me instalei durante os meses de janeiro a novembro de 2014 e dezembro de 2015.

Figura 1 - Mapa de localização das Terras Indígenas Barra Velha e Águas Belas



Fonte: PARRA, 2016.

2. HISTÓRIAS DE MANDIOCAS, PATAXÓ E MONTE PASCOAL NA LITERATURA

“A História à uma estória
que os entusiastas da cultura ocidental
contam uns aos outros...”. (Donna Haraway, 1995).

2.1 Introdução

Este capítulo objetiva apresentar quais as histórias que estão sendo contadas sobre os Pataxó na região do Monte Pascoal, enfocando em como as mandiocas aparecem nessas histórias e apontando possíveis consequências das formas como elas são abordadas. Para isso realizei uma breve revisão nas principais literaturas referentes à região, buscando investigar como a ontologia da mandioca se dá sobre o ponto de vista das relações entre ambiente e sociedade e, com isso, analisei seus desdobramentos dentro de cada história.

Argumento, nesse sentido, que o ato de narrar histórias são sempre mais que simples descrições. Ao invés disso narrativas são atos dinâmicos de historiar o mundo, completamente inseparável da experiência vivida e, assim, um contribuinte vital para a emergência do que “existe” (VAN DOOREN, 2014). Como coloca Van Dooren (2014, p.10) “mesmo uma história que objetiva ser puramente mimética, nunca é apenas um espelho passivo da realidade”. Dessa forma histórias são parte do mundo, participantes em sua formação e, como resultado, contar histórias tem consequências, e, uma delas, é que somos inevitavelmente levados a novas conexões e com isso novas responsabilidades e obrigações (Ibid, 2014). Escolhi as histórias da literatura Pataxó para analisar as dicotomias dos grandes divisores da modernidade (natureza e cultura; selvagem e civilizado; domesticado e selvagem; tradicional e moderno) procurando mostrar a problemática da operação desses divisores nessas narrativas e dessa forma, refletir em como esses pressupostos dicotômicos produzem consequências. Ao fazer isso estou entendendo a ontologia como política, buscando entender como, a partir dessas histórias, a precariedade da vida é narrada pois este seria o caráter multiespécie das mandiocas e dos outros seres: Sermos sempre dependentes.

Meu ponto de partida será o naturalista Wied-Neuwied (1989), que foi o primeiro a registrar a presença das mandiocas na região do Monte Pascoal, embora não pelos Pataxó. Posteriormente abordo o primeiro trabalho científico realizado na região, referente a tese de mestrado da antropóloga Maria do Rosário Carvalho, intitulada “Os Pataxó de Barra Velha e seus subsistemas econômicos” realizada em 1977. Abordarei também o artigo do biólogo Jean-François Timmers (2004) relacionado a estratégias conjuntas de conservação da biodiversidade entre os Pataxó e órgãos ambientais e, posteriormente o relatório sobre a atividade de Etnomapeamento realizado na região de Barra Velha pelo biólogo Thiago Cardoso e pela geógrafa Lilian Parra em 2008. Por fim abordo brevemente os trabalhos dos antropólogos Gustavo Azenha, que realizou sua tese de doutorado sobre conservação ambiental e conhecimentos tradicionais junto aos Pataxó em 2005, e do antropólogo Florent Kohler que desenvolveu um estudo que visou descrever os processos territoriais, identitários e a de relação dos Pataxó com o ambiente em 2011.

2.2 Há mandiocas entre os selvagens?

Wied-Neuwied (1989), ao andar por trilhas na zona costeira e na Mata Atlântica entre Rio de Janeiro e Bahia, registrou a presença das mandiocas entre grupos como os Tupi. A ausência de registro da presença das mandiocas entre os Pataxó, localizados entre o Rio Mucuri e o Rio de Cabralia, foi considerada, pelo autor, como decorrente do fato deste grupo se tratar de índios “selvagens” que não praticavam agricultura e viviam de forma nômade, em oposição aos índios mansos, que a praticavam e eram mais “civilizados”. Como parte dos Tapuias, os Pataxó foram descritos como um bando que viviam caçando e coletando recursos vegetais nas matas.

“Nas matas à margem do rio S. Mateus, os índios não civilizados (“tapuias” ou gentios) são muito numerosos, e vivem em constante guerra com os brancos. Ainda durante o último ano mataram dezessete pessoas. A margem norte é frequentada pelos Patachós, Cumanachós, Machacalis... até Porto Seguro...” (WIED, 1989, p.170).

É possível considerar, seguindo os trabalhos do seu contemporâneo Alexandre Von Humboldt, que o naturalista Wied-Neuwied contrastava as populações nativas do continente sul-americano usando como critério o grau de civilização apresentado (AMOROSO, 2009). Assim os nômades que não praticavam agricultura ocupariam um grau evolutivo inferior a índios sedentários, que seriam agricultores. A mandioca, e seu caráter doméstico (associada aos grupos humanos sedentários), seria um exemplo dessa evolução humana aqui nas Américas, onde tanto Tapuias como Tupis seriam, ambos, inferiores, na escala evolutiva, aos europeus “civilizados” como coloca Wied ao comentar um exemplo em que os Botocudos haviam feito plantações:

“...Esses exemplos mostram que os Botocudos já se vão aproximando da civilização, mas provam, igualmente, que lhes é muito difícil renunciar à vida natural de caçadores errabundo, de vez que abandonam com tanta facilidade as plantações feitas por eles mesmos. Somente o aumento da população Europeia e a diminuição dos territórios de caça podem induzi-los a uma mudança gradual do modo de vida”. (WIED, 1989, p.251).

A explicação da passagem de nômade para sedentário como um grau evolutivo alcançado por esses últimos, que também embute a passagem do selvagem para o domesticado, tem conseqüências. Uma delas seriam todas as tentativas de “amansar” e civilizar os índios que ocorreram e que estão diretamente associado a noção de terra nulius (CARDOSO, 2016) ou seja, a ideia de que os Tapuias não teriam direito a posse sobre suas terras, justamente por não trabalharem produtivamente sobre elas, e não produzirem roça.

Entretanto Wied-Neuwied não estava sozinho em sua tese e na forma de descrever as atividades agrícolas indígenas. Diversos cronistas, viajantes e naturalistas que por aqui estiveram (ver GABRIEL SOARES DE SOUZA, 1938;PERO DE MAGALHÃES GÂNDAMO; 1851), antes e depois de Wied, descreveram com grandes detalhes a diversidade de mandiocas como um item de grande importância na alimentação dos povos indígenas, seus interesses por essa planta estava em transmitir à Coroa Portuguesa informações e curiosidades sobre esse novo alimento e de toda agricultura da Bahia e dos outros estados do Brasil,

bem como os possíveis usos que seria possível fazer da terra, ainda sem uma preocupação de rigor do que viria a ser o método científico.

Ao se deram conta da existência de atividade agrícola e de que os indígenas já cultivavam mandiocas em diferentes escalas, concluíram que diferentes graus entre nomadismos e sedentarização ocorriam no Brasil. A presença de mandiocas indicava grupos agricultores, mais mansos e “civilizados” em comparação aos “selvagens” nômades que, segundo deduziram os viajantes, não cultivavam mandiocas. A presença da mandiocas, aquela “comida de índio”, seria vista como símbolo da evolução humana (FRIKEL, 1959).

Por outro lado, no caso dos Pataxó, a tese de que esses não cultivavam mandiocas pode ser questionada devido ao fato de que Weid-Neuwied (1986) também observou, entre os Botocudos que habitavam as margens do Jequitinhonha, que estes plantavam algumas espécies vegetais e as manejavam ao longo do território a fim de se enriquecerem com plantas úteis em algumas áreas. Estas áreas seriam abandonadas em certo período e se tornavam sítios de cultivo e manejo de vegetais e de atração de caça, como ainda hoje é praticado. Além disso, o fato de o naturalista (WEID-NEUWIED, 1989, p. 510) ter registrado palavras para se referir a locais permanentes como aldeias (*canan-patashi*), plantas cultivadas como a mandioca (*cohom*) e o milho (*pastochon*), faz supor a existência de uma relação mais íntima entre os Pataxó e a agricultura, se aplicado um exercício linguístico e de etnobotânica histórica como o proposto por Balée (1992).

Além disso, segundo colocam Clement (1999) e Dean (1996), o colapso demográfico das populações indígenas devido a doenças logo após a chegada dos colonizadores foi associada à erosão dos recursos genéticos cultivados, tanto na Amazônia quanto na Mata Atlântica.

2.3 As mandiocas no subsistema econômico Pataxó.

Das descrições do naturalista Weid-Neuwied as mandiocas vêm aparecer com destaque na literatura sobre os Pataxó no trabalho referente à tese de Mestrado

em Antropologia de autoria de Maria do Rosário Carvalho (1977), cujo tema aborda os Pataxó de Barra Velha e seus subsistemas econômicos e foi o primeiro trabalho acadêmico realizado junto a esse povo, evidenciando-os e levantando a problemática da necessidade de regularização do seu território.

Carvalho (1977) constata uma escassez de informações sobre os índios do extremo sul depois dos trabalhos de Wied, o que os levou a serem considerados como índios isolados. “Isolamento” que só seria rompido em dois momentos na primeira metade do século XX: em 1939, quando a esquadra do almirante Gago Coutinho (aviador português) encontra-os em estado de total “miséria e abandono”⁵ e em 1951, com o fogo de 51 (Idem, p. 84).

O “fogo de 51” ou “revolução”, como é chamado localmente o episódio, foi descrito nos muitos trabalhos que abordaram e interpretaram este momento e suas consequências no pensamento indígena, na construção da identidade e na forma atual de ocupação territorial (CARVALHO, 1977; SAMPAIO, 2000; TEMPESTA e SOTTO-MAIOR, 2005; LAKSA, 2005; SOTTO-MAIOR, 2008; AGOSTINHO DA SILVA, 2008; CARDOSO e PARRA, 2009; KOHLER, 2004, 2011; CARDOSO, 2016) e ainda hoje é lembrado pelos antigos.

Carvalho e Carvalho (2012) apontam que o fogo de 51 deriva da conformação de um contexto político nacional e regional que se evidencia no momento da demarcação do Parque Nacional do Monte Pascoal, em 1944. Em resumo, o Fogo de 51 foi um evento no qual dois homens foram a Barra Velha em companhia de algumas lideranças, com o pretexto de demarcar a terra. Em vez de realizar a suposta demarcação, os dois homens estimularam os Pataxó a assaltar um pequeno comércio e uma serraria perto de Corumbau. O incidente desencadeou uma reação violenta por parte da polícia, o que mais tarde seria chamado de “revolta dos caboclos de Porto Seguro” pela imprensa e de “fogo de 51” pelos Pataxó. A partir

⁵ Para Grossi (2008), a idéia que Gago Coutinho tinha dos Pataxó, como caboclos e índios vivendo na miséria, sofrendo de paludismo, tuberculose, seria mais uma expressão de uma visão que compreende que, devido a suposta não inserção dos Pataxó no mercado os mesmos se encontravam em franca decadência econômica. Grossi tem outra interpretação, onde, inspirada em Sahlins (*Stone Age of Economics*), observa que o que parecia aos olhos de um comandante da Força Aérea uma situação sofrimento é descrito a posteriori pelos Pataxó como uma “idade de ouro”, onde abundavam jogos, onde os campos produziam mais de uma vez, etc.

desse momento, a polícia iniciou um processo de repressão contra os índios da Barra Velha, onde várias pessoas foram agredidas ou mortas a tiro ou morreram em consequência das feridas provocadas pela polícia. Algumas famílias tentaram se esconder na mata, fugindo das opressões e assassinatos, mulheres foram violentadas.

Em uma transcrição de um depoimento de um indígena de Barra Velha feita por Carvalho (1977 p. 105) durante seu trabalho de campo, lhe é relatado sobre o episódio do fogo de 51 e como as pessoas foram voltando, aos poucos, para a aldeia e abrindo suas roças novamente, sendo “cuidados” por Epifânio (pai de Dona Josefa e avô de Dona Joana, ver capítulo 4), até se iniciar os problemas com a implementação do Parque Nacional do Monte Pascoal, quando a abertura de roça passa a ser proibida, seguida da proibição da permanência das próprias pessoas no local.

Quando Carvalho (1977) realiza seu trabalho de campo, a FUNAI já havia negociado uma pequena parte do território para moradia e agricultura dos indígenas que ali existiam e a autora descreve com grandes detalhes as atividades produtivas realizadas na aldeia nesse período, destacando a agricultura como a principal estrutura ocupacional de Barra Velha⁶, sendo que 82% da população estariam vinculadas à agricultura exclusivamente ou em combinação com outra atividade.

Dentre os registros da agrobiodiversidade realizados pela autora, destacam-se diferentes qualidades de banana, abacaxi, cana de açúcar, entre outras plantas e 27 qualidades de mandiocas, entre bravas e mansas, além do fato de que cada unidade de produção contava, na época, geralmente com mais de uma unidade agrícola. Porém a autora calcula que havia um excedente de população humana e uma baixa taxa de utilização agrícola orientada para a subsistência, o que tornaria pequena a área agricultável disponível para o grupo em expansão demográfica – principalmente pelo empobrecimento do solo.

⁶ As principais estruturas ocupacionais, segundo a autora, seriam: 1. agricultura, 2. pesca, 3. artesanato, 4. comércio.

A autora também mostra que a produção agrícola era bastante limitada, destinando-se muitas vezes ao mercado apenas pela absoluta necessidade do grupo em adquirir bens que não produziam. As mandiocas são vistas como um recurso alimentar que, com outros recursos, possibilitavam e asseguravam a vida daquele grupo situado no Monte Pascoal. Esse resultado, apresentado e discutido pela autora, deriva de seu aporte teórico-metodológico ancorado na abordagem materialista, guiada por uma concepção adaptacionista e energética da cultura, e inspirada pela Ecologia Cultural e aportes marxistas, (tendo as forças econômicas como centro de análise). A autora argumenta que não seria somente o ambiente que determinaria as condições socioculturais da população estudada, mas também este seria influenciado pelo aporte técnico e o subsistema econômico, ou seja, o meio de produção, o acesso a terra e tecnologia.

A Ecologia Cultural⁷ é uma linha dentro da Antropologia que sustenta a noção de que o ambiente atuaria como fator limitante às variabilidades culturais (STEWART, 1968). Seguindo essa influência teórica, as mandiocas aparecem como uma das únicas opções agrícolas diante da lógica de pobreza dos solos na Amazônia. Altenfelder e Meggers (1964), por exemplo, ao dissertarem sobre o desenvolvimento cultural no Brasil, argumentam que os solos da Amazônia, principalmente na época mais seca, impediriam o desenvolvimento agrícola mais elaborado e, dessa forma, o meio ambiente desta área seria visto como “um dos mais difíceis de amoldar-se às necessidades da vida civilizada” (ALTENFELDER; MEGGERS, 1964, p. 11). Os autores discutem que, com os registros arqueológicos de recipientes associados com a preparação de bolo de mandioca, seria possível inferir que as mandiocas teriam sido cultivadas na Amazônia, porém em pequenas regiões e de forma não suficiente para mudar o padrão de campos de populações móveis, de forma que:

⁷ Esta linha agregou Ecologia e Antropologia na busca por explicar a existência, a evolução e a diferença dos diferentes povos, defendendo que culturas específicas evoluíram em formas específicas no processo de adaptação a condições ambientais específicas nas quais o conceito de adaptação é usado para explicar o desenvolvimento, a manutenção e a transformação das formas sociais (ORTNER, 2011).

“a produção agrícola intensiva necessária para suportar um sistema social altamente diferenciado não pode ser mantida. Como muitas pessoas tivessem que ser desviadas de atividades especializadas para as de produção de alimento, a cultura experimentou uma gradual simplificação que as transformou em algo semelhante ao modelo da floresta tropical” (ALTENFELDER; MEGGERS, 1964, p. 14).

No Nordeste, a ecologia cultural influenciou trabalhos como o de Agostinho (1993). Este autor coloca que, até 1971, era precário o conhecimento que se havia sobre o indígena da Bahia, destacando-se o mapa de Nimuendaju publicado no clássico *Handbook of South American Indians*, uma série de seis volumes com artigos acadêmicos de estudos etnográficos, editada por Julian Steward e publicada pela Instituição Smithsonian entre 1940 e 1947. Nesse sentido, na busca por informações das populações indígenas, ao considerar os Pataxó, Agostinho (1993) coloca como central a consideração de uma certa “incapacidade” tecnológica e demográfica desse povo para o desenvolvimento da agricultura, devido aos próprios habitarem um ambiente limitante, principalmente por escassez de proteína animal.

Agostinho (1993) defende ainda que:

“pode-se pressupor que no extremo sul da Bahia o ponto de fixação dos Pataxó revelou-se resultado de fatores ecológicos bem definidos como escassez de proteína animal com seu corolário: necessidade de manter baixo o contingente demográfico de cada grupo de conseguir plena mobilidade na procura da proteína... E ainda devido a essa mobilidade o impedimento de quanto a dedicar muita atenção à agricultura...”. (AGOSTINHO, 1993, p. 166).

Esta afirmação se baseava no registro de que os Pataxó seriam a única tribo entre as famílias linguísticas Mashacalí, Patashó e Malalí que não praticavam agricultura antes do contato com os brancos (MÉTRAUX; NIMUENDAJÚ, 1946), sendo considerados grupos caçadores – coletores, como sustenta Lowie (1946): “*A pure hunting-gathering stage can be ascribed to only a few peoples in the area, such as the Aweikoma, Botocudo, Patashó and Bororo...*”. Essa ideia segue a tese geral da proposta da Ecologia Cultural: a interação entre uma tecnologia “simples” e um ambiente “pobre” sujeitaria essas tribos a se dividirem em bandos, durante o período do ano em que a escassez de alimentos não permitisse uma concentração demográfica. Esses ‘bandos’ “viveriam circulando pelo território em busca de

animais de caça e plantas para coleta” (ZARUR, 1997, p. 324). Esta concepção da organização social e do modo de vida Pataxó como ‘bando’ nômade segue a concepção que encontramos desde o naturalista Wied Neuwied (1989) que já dividia rigidamente os povos indígenas entre grupos de maior mobilidade e mais sedentários e, como vimos, descreveu os Pataxó como um grupo “totalmente selvagem” de seminômades. A agricultura seria resultado, então, de um aldeamento compulsório.

Além de aportes da ecologia cultural, Carvalho (1977) se apoia teoricamente em dois conceitos, o de formações sociais parciais, segundo a qual, antes do contato a cultura Pataxó era determinada pelo ambiente e, após o contato com a sociedade nacional, estes teriam perdido a capacidade cultural e entrado num processo de campesinato, incorporando a agricultura, mas sem ascensão ao capital, e no conceito de fricção interétnica elaborado por Roberto Cardoso de Oliveira (Cardoso de Oliveira, 1972) segundo a qual após o contato, a sociedade Pataxó estaria sujeita a relações de produção e exploração econômica imposta pela sociedade envolvente, cabendo lembrar que os Pataxó foram considerados extintos já em 1957, segundo Darci Ribeiro (1971)⁸

Dessa forma a autora sustenta que este grupo estaria no meio termo entre o proletariado e o sistema econômico indígena de caçadores coletores. Assim, como eles pararam nesse “meio termo”, a situação era de miséria e pobreza entre um ambiente limitante e forças capitalistas. As resistências encontradas se dariam no nível da etnicidade, mobilizando sinais de diferenças para reivindicar direitos.

Carvalho (1977) mantém uma posição evolucionista, quando assume a ideia de Weid-Neuwied de que os Pataxó eram nômade e se sedentarizaram, num processo de aculturação, ou seja, sofreram uma passagem de um estado de sociedade para outro, concebido num quadro de dualidade entre natureza e cultura; selvagem e civilizado; domesticado e selvagem. As mandiocas entram como atores importante pois, além de ser um recurso natural dentro de um sistema econômico

⁸ Aqui não dá para precisar se o autor refere-se aos Pataxó do Monte Pascoal ou se aos Pataxó há há.

indígena, ela seria indicadora dessa passagem de um estado para o outro, do nômade para o sedentário, (ou índio aculturado), pois essa planta é considerada como, ao mesmo tempo, um recurso natural, uma planta domesticada pelo trabalho humano, e um índice dessa passagem.

Outro ponto que gostaria de problematizar no trabalho de Carvalho (1977) é o pressuposto (derivado da ecologia cultural) do ambiente como determinante que implica a inserção dos Pataxó num quadro teórico de determinismo ambiental e econômico, onde toda agência Pataxó estaria submetida às condições limitantes impostas pelo ambiente (baixa fertilidade dos solos; pouca quantidade de proteína animal para consumo, etc.) Nesse sentido toda agência dos Pataxó, seu modo de habitar o mundo⁹ (INGOLD, 2000) seria deixado de lado.

2.4 Mandiocas como comida de pobre e políticas governamentais

Em 2004, a Organização Não Governamental (ONG) Instituto Socioambiental (ISA) lançou um volumoso apanhado abordando discussões sobre sobreposições de terras indígenas e unidades de conservação no Brasil (RICARDO, 2004). Um dos tópicos abordados foram dedicados aos 'Pataxó e o Monte Pascoal', com total de seis artigos. Em um deles TIMMERS, (2004) relata a situação da área, descrevendo-a como de “profunda miséria e insegurança alimentar”, devido às restrições de plantio impostas pelo Parque aos Pataxó, afirmando que:

“Trata-se apenas da sobrevivência de uma população marginalizada e empobrecida material e culturalmente em decorrência da colonização. Seus modos tradicionais de uso dos recursos foram inviabilizados pela drástica redução do seu território e pela quase total destruição dos ecossistemas de Mata Atlântica da região onde vivem” (TIMMERS, 2004, p. 76).

Além disso, Timmers (2004) defende que, com a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP) e impedidos de plantar, os Pataxó passaram a depender

⁹ Ingold coloca que: “ao habitar o mundo, nós não apenas agimos sobre ele ou realizamos coisas para ele; mas, mais do que isso, nós nos movemos junto com ele. Nossas ações não transformam o mundo, elas são parte do mundo transformando a nos mesmo” (INGOLD, 2000, p. 200).

de projetos externos para se restabelecerem:

“O PNMP é zona-núcleo da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica. O projeto Pataxó atualmente em implementação nas aldeias Pataxó de seu entorno está trilhando concretamente na aplicação desses princípios. Os seus primeiros resultados mostram que, apesar de um histórico de conflitos traumáticos, além de proporcionar segurança alimentar com ações emergenciais é possível, através de construção coletiva, mobilizar populações indígenas na conservação de um patrimônio natural que consideram como deles desde sempre, e pelo qual se sentem responsáveis perante o resto do país e do mundo. A recuperação de áreas degradadas do Parque e a implementação de Sistemas agroflorestais (SAFs) nas aldeias têm a possibilidade, no futuro próximo, de contribuir para o resgate da conexão entre a Área Protegida e o vizinho Parque do Descobrimento” (TIMMERS, 2004, p. 181).

Para o autor, seria necessária a continuação de políticas públicas que foram postas em prática, a fim de lidar com a questão da segurança alimentar dos Pataxó buscando a recuperação de áreas degradadas do Parque e a implementação de Sistemas Agroflorestais (SAFs) nas aldeias.

As propostas políticas que foram sendo desenvolvidas na região do Monte Pascoal visaram justamente trabalhar com as demandas geradas pela sobreposição da área indígena com o Parque e as questões socioambientais decorrentes e vieram se consolidar em 2002, quando foi proposto pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) o “Projeto de Viabilização Socioambiental das Comunidades Indígenas Pataxó do Entorno do Monte Pascoal”, com o posterior estabelecimento de um acordo de cooperação técnica entre os ministérios da Justiça e do Meio Ambiente, o IBAMA e a FUNAI, dando respaldo legal ao projeto e iniciando um processo de “gestão compartilhada” entre órgão ambiental e organização indígena e órgão da política indigenista. O projeto tinha os seguintes objetivos: conservação e recuperação da Mata Atlântica em suas terras e no Parque Nacional de Monte Pascoal, propiciando a formação de corredores ecológicos; implantação de formas produtivas junto aos índios Pataxó, que garantissem o uso sustentável dos recursos naturais; melhoria da qualidade de vida e resgate das tradições culturais.

O projeto UTF 047 – Subprojeto 03 aprovado, chamado localmente de “projeto FAO”, garantiu os recursos financeiros necessários para as ações de resgate e a

valorização de um “artesanato mais autêntico”, usando material não madeireiros de forma sustentável. Outro dos seus objetivos prioritários foi o de

“difundir e implementar um tipo de agricultura nas aldeias Pataxó do entorno do parque, promovendo a recuperação progressiva de cobertura florestal das aldeias, a recuperação dos solos e o resgate de formas mais tradicionais e autônomas de praticar a agricultura nas áreas” (MMA, s/d apud CARDOSO; PARRA, 2008, p. 51).

Esse projeto incentivava, portanto, o plantio de roças de mandiocas e abacaxi. O projeto tinha como proposta central, no tema da agricultura, realizar uma “transição agroecológica” fomentando, em curto prazo, a agricultura convencional, com investimentos em insumos externos e máquinas e, em longo prazo, incentivar a substituição destas práticas por uma organização produtiva centrada na agroecologia, principalmente em Sistemas Agroflorestais (MACHADO, 2004).

Em termos metodológicos, consistia em realizar estudos, conceder materiais e equipamentos para viveiros e abrir roças para os índios, dentre outras ações, criando um grupo de trabalho da agricultura para “gerir” as atividades. As ideias, os conceitos e as atividades, em sua grande totalidade, eram realizados por técnicos e por representantes de organizações governamentais e não governamentais sem o protagonismo, a decisão e o saber indígena, que tinham um papel mais secundário e passivo.

Machado (2004) também afirma que, nessa época, os Pataxó viviam um contexto de “fome profunda e falta de bases para a agricultura” e, por isto, deviam ser assistidos/atendidos com ação emergencial no sentido de promover uma agricultura que supostamente seria de maior produtividade, daria alimento e renda, com conseqüente menor pressão sobre as florestas. Ou seja, para Timmers (2004) e Machado (2004), os Pataxó estavam em um contexto de vulnerabilidade e precisariam ser tutelados pelo estado.

Essa posição pode ser destacada no relatório do MMA, que defendia que o trabalho para a implementação da agricultura sustentável seria o de “convencer” os índios a adotar práticas agrícolas “radicalmente novas”. Diante destes pressupostos, foram fornecidos tratores para abertura de roças, as terras foram cercadas, foram

enviadas sementes, máquinas e adubos. A estratégia era de aproveitar a abertura mecanizada das roças alimentares para romper a barreira física imposta pela vegetação pioneira e, assim, abrir novas frentes de áreas de cultivos nas aldeias.

Desta forma, criariam-se condições necessárias mínimas para requalificar progressivamente áreas degradadas em sistemas de produção sustentáveis. A diversificação da produção com plantas arbustivas, em consórcio com plantios alimentares, as técnicas de sombreamento e adubação verde permitiriam recuperar os solos das áreas, evitando que fossem invadidas por sapé e, conseqüentemente, abandonadas (MMA s/d apud CARDOSO; PARRA, 2009). O maior desafio desta proposta de continuidade seria implementar SAFs que suportariam a produção alimentar (lavouras brancas) por no mínimo dez anos. A ideia era garantir segurança alimentar e, ao mesmo tempo, gerar com plantios permanentes, fontes de renda monetária, assim como fontes de lenha e insumos para o artesanato de sementes, fixando cada vez mais os agricultores nas roças.

Viveiros de Castro (2016) nos ajuda a refletir sobre as conseqüências dessas ações quando aponta para com a tentativa histórica exercida pelo Estado de transformar os diversos povos indígenas que habitam o território nacional em “índios”, não mais em suas singularidades mas agora como genéricos “desmultiplicados, homogeneizados, abasileirados” e ai transformar o “índio” em pobre, principalmente interferindo nas suas relações com a terra. Embora Timmers (2004) não proponha separar os Pataxó de seu território, a proposta ambientalista visava fornecer suporte técnico para que eles alcançassem níveis de produtividade e de renda que os fizessem se desinteressar em acessar as matas, prevalecendo uma distinção entre paisagens naturais e culturais e assim entre o moderno e tradicional, resultando na separação entre aldeias e matas que deveriam ser conservadas enquanto os Pataxó, como índios abasileirados, deveriam ser assistidos pelo Estado.

2.5 Mandiocas como resistência

Cardoso e Parra (2008), realizaram uma consultoria na região do Monte Pascoal cujo intuito foi a elaboração de um etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias ali existentes. Neste trabalho, os autores sustentam que, segundo a ótica do poder público, podia-se considerar que pairava uma relativa invisibilidade da tradição agrícola local nos seus níveis culturais, econômicos e ambientais, fazendo com que este elemento da vida Pataxó fosse tido, ao longo dos anos, por setores ambientalistas e do desenvolvimento agrícola, como “primitivo”, “improdutivo” e ambientalmente “predatório” (CARDOSO, 2010).

Cardoso e Parra (2008) mostram que, embora o “projeto FAO” (citado anteriormente) tenha tido inúmeros resultados interpretados como positivos em relatórios elaborados durante e após seu término, com o registro, inclusive de, entre outras espécies, 28 variedades de mandiocas bravas ou mansas¹⁰, as considerações dos resultados nas aldeias foram, na maioria das vezes, negativas e variam de acordo com a ligação anterior da pessoa entrevistada com líderes do projeto e de acordo com os resultados deste no dia a dia das pessoas.

Além disso, o discurso predominante seria de que “esse recurso da FAO e MMA que rolou na época da retomada do Parque que deram o dinheiro para eles produzirem e não entrarem na mata. Compraram o sossego” (Morador da Aldeia Águas Belas) (CARDOSO; PARRA, 2009, p. 47), ao mesmo tempo, segundo os autores, em que deixou mais dependência e destruição na paisagem.

Os autores afirmam que:

“O resultado de uma longa história de contato dos Pataxó com a sociedade ocidental-capitalista gerou, além dos problemas sociais e econômicos, inegáveis marcas da devastação ecológica e cultural na paisagem. Aldeias confinadas em um território diminuto, estrutura fundiária transformada, solos degradados, vegetação devastada, agricultura empobrecida - com perda de sementes, saberes e práticas - e envolvimento em projetos “externos” que pouco contribui para a autonomia e sustentabilidade”(CARDOSO; PARRA, 2009, p. 49).

10 Não é possível fazer uma comparação entre a diversidade cultivada encontrada por Carvalho (1977) e por Cardoso e Parra (2008) pois o número de aldeias existentes no território referente à TI Barra Velha e possivelmente o número de aldeias amostradas variaram durante esse período. As espécies que foram citadas têm caráter ilustrativo e ambos os trabalhos oferecem uma lista da agrobiodiversidade encontrada, bem como o trabalho de Azenha (2005, p. 144-145).

Em um trabalho posterior Cardoso e Parra (2010) problematizaram a extinção das práticas agrícolas Pataxó relatando que a farinha de mandioca, chamada farinha de puba, e que aparece como o alimento essencial para os Pataxó, se agrega a outros derivados de mandioca, bem como a ouriços e caranguejos, se destacando como itens importantes na alimentação de o que os autores consideram como “uma culinária ímpar, que resiste enquanto elemento identitários Pataxó” (CARDOSO; PARRA, 2010). Os autores também apontam a presença de um processo de valorização cultural e de luta e resistência dos Pataxó em manter suas tradições, diante da chegada do aparato tecnológico e ideológico da revolução verde nos anos 1990 na aldeia, que se refletiu com a chegada de máquinas, sementes, adubos e agrotóxicos pelas mãos do Estado, consolidando-se junto com a entrada de alimentos padronizados de baixa qualidade.

De forma geral, Cardoso e Parra (2008) se basearam numa perspectiva construtivista e culturalista, centrando a pesquisa em descobrir e descrever as categorias classificatórias indígenas sobre a paisagem, entre elas, a roça e as qualidades de mandioca, como categorias passíveis de serem organizados numa estrutura taxonômica universal. A mandioca aparece como fruto de um conhecimento Pataxó que envolve saberes sobre os solos, vegetação e topografia bem com saberes sobre a dinâmica da paisagem e o tempo.

Numa perspectiva também de Ecologia Política, enfocando conhecimentos tradicionais e conservação ambiental, o antropólogo Azenha (2005), em sua tese sobre os Pataxó, abordou a utilização de recursos e sua relação com o Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), objetivando explorar a relação dos povos “tradicionais” com a conservação e com os discursos e práticas ambientalistas presentes na região. Em um dos capítulos, ele se dedica a uma descrição das atividades agrícolas comparando-as com o trabalho de Carvalho (1977). O autor constatou que os tamanhos das roças permaneceram bastante semelhantes aos que eram praticados há 30 anos, porém poucas famílias escolheram (ou foram capazes de) ter várias roças (AZENHA, 2005, p. 120). Entre as modificações encontradas pelo autor, cabe destacar o registro da realização de roças coletivas

que passaram a ser feitas decorrentes de um projeto realizado por órgãos do governo que estava em implementação na região, e que, por conta disso, teriam começado a aparecer em anos recentes, e o uso de fertilizantes doados pela FUNAI – embora registrado como uma prática em abandono.

Mesmo registrando as mudanças no uso da terra e afirmando que as atividades agrícolas tenham sofrido grandes transformações, Azenha relata que as práticas atuais relacionadas ao cultivo das mandiocas continuaram, de forma que esta atividade permaneceu sendo a mais importante para os Pataxó (AZENHA, 2005, p. 121). Com relação à menor diversidade de mandiocas encontradas, o autor sugere que algumas variedades possam ter sido abandonadas, tornado-se menos comuns, ou ainda que esse resultado tenha ocorrido por não ter se conduzido uma investigação exaustiva (AZENHA, 2005, p. 138).

O autor conclui que a disparidade de poder e renda na comunidade, devido ao aumento da interdependência com o mundo exterior, poderia provocar formas desiguais de capturar os benefícios dessas intervenções fazendo com que tanto a natureza como a “não civilizada” população tradicional fossem integradas e valoradas pela sociedade de mercado (AZENHA, 2005).

Cardoso (2016 p.52) aponta que a abordagem de Azenha (2005) apresenta um forte viés multicultural à medida que concebe a noção de um mundo, ou uma natureza, sendo interpretada por múltiplas culturas ou seja, o autor traz a noção do conhecimento tradicional e as formas de manejo e discursos indígenas sobre os recursos naturais como o invólucro da cultura, de um sistema cultural com uma particular representação da natureza que confronta outro sistema de representação da natureza mais amplos e universal, como os proferidos pelos ambientalistas, critica essa que também caberia a seus trabalhos anteriores. Como consequência, nesta perspectiva encontradas nestes trabalhos, as culturas dão sentido e significados a natureza justificando a reivindicação de uma simetria dos conhecimentos. A vida das mandiocas é deixada para segundo plano.

2.6 Mandiocas na representação Pataxó

Por fim vale referir o trabalho de Kohler (2011, 2009) que embora não aborde especificamente as mandiocas, buscou retratar representações que os Pataxó fazem do tipo de produção de seu sistema agrícola. Segundo o autor, os Pataxó seriam um povo indígena resiliente, que perdeu a língua original, e compartilha seus costumes e crenças com a população rural da região, o que os levaria a buscar práticas mais sustentáveis influenciados pela valorização católica do trabalho (KOHLE, 2007). Para Kohler, quaisquer esforços conservacionistas com os Pataxó não teriam sucesso devido a este dualismo estrutural “poluído” pelo naturalismo cristão e da civilização (KOHLE, 2007).

Esse enfoque na representação dos povos indígenas se fez presente na antropologia culturalista e estruturalista que passou a valorizar, como aponta Viveiros de Castro (2002, p. 322), “aspectos cognitivos e simbólicos daquelas dimensões materiais estudadas pelos ecologistas culturais de um ponto de vista adaptativo”, chamando assim a atenção, com suas vertentes posteriores da etnologia indígena, aos mitos e às cosmologias (LÉVI-STRAUSS, 1991; MENDES DOS SANTOS, 2001; DESCOLA, 1996; HUGH-JONES, 1979; CARNEIRO DA CUNHA, 2005). Segundo Viveiros de Castro (2002), tais trabalhos provocariam um deslocamento “para o interior das cosmologias ameríndias a macro-oposição conceitual entre natureza e cultura que subjazia às teorias deterministas dos herdeiros de Steward”. Além de *boas para comer*, as mandioca assim como os animais seriam *boas pra pensar*.

Ao privilegiar a cultura em detrimento de aspectos biológicos da mandioca é possível apontar que o ambiente é considerado como um fator secundário na realidade humana. Segundo Di Deus (2007) “levado às últimas consequências, esse ponto de vista deu origem a explicações do ambiente como culturalmente determinado, a partir da premissa de que toda e qualquer apreensão do mundo é mediada pelo sistema simbólico” (DI DEUS, 2007, p. 20). As mandiocas acabam sendo concebidas como constructos culturais da ação humana, sendo a cultura, e não a biologia, vista como um corpo de conhecimentos tradicionais, “regras” que são

transmitidas e que determinam simbolicamente o organismo e o ambiente, e, no caso, geram sentido ou significado às mandiocas.

2.7 Questões levantadas

Essas são as principais histórias contadas sobre mandiocas junto aos Pataxó na literatura. Pergunto se seria possível contar uma outra história para além dos divisores natureza e cultura; selvagem e domesticado; selvagem e civilizado; tradicional e moderno? Seria possível outra história, ou outras histórias, que tratem as coisas como um modo de vida num emaranhado relacional, onde os humanos fazem parte? Histórias que perpassam as tentativas de purificação¹¹ da natureza? Histórias que, mesmo mantendo as noções de espécie e de domesticação, passem distante de noções dicotômicas e das meta-histórias da excepcionalidade humanista? Histórias que tragam as mandiocas de volta a vida?

Nos próximos capítulos procuro indicar alguns caminhos para responder a essas perguntas apresentando a possibilidade teórico-metodológica trazida pela etnografia multiespécie para, posteriormente apresentar a realização de uma etnografia da mandioca junto aos Pataxó no Monte Pascoal.

Além disso o trabalho de campo foi realizando em colaboração com o trabalho de etnografia sobre ontologia da paisagem no Monte Pascoal junto aos Pataxó de autoria de Cardoso (2016). Este autor objetivou justamente caminhar no sentido de contar múltiplas histórias sobre a cosmopolítica do trilhar caminhos, valorizando as relações e os modos de viver como criadores dos lugares. Em algumas inserções esse autor corteja com a abordagem teórico metodológica desse trabalho apresentando o modo de vida de algumas plantas como o dendezeiro e o coqueiro, evidenciando suas ações no fazer a paisagem no Monte Pascoal.

11 O termo purificação é emprestado de Latour (1994) e refere-se as práticas de purificação dos ocidentais, ditos modernos,, que consistem em delimitar campos específicos de análise, dentro de pólos exclusivos, de modo amplo, a natural e o social, com elementos dispostos entre nos par sujeito-objeto. Essas práticas de purificação, segundo Latour (2005) jamais foram devidamente eficazes, uma vez que não haveria como se pensar nesses pólos, como independentes, puros e exclusivos: haveriam os híbridos.

3 CAMINHOS PARA UMA ETNOGRAFIA MULTIESPÉCIE DA MANDIOCA

3.1 Introdução

Este capítulo objetiva apresentar, sem esgotar o tema, a abordagem proposta pela etnografia multiespécie para pensar possibilidades de um estudo que busque contar uma outra história sobre as mandiocas junto aos Pataxó no Monte Pascoal. Escolhi a abordagem multiespécie por esta reconhecer as espécies companheiras e me fornecer ferramentas teórico-metodológicas permitindo contar histórias sobre mandiocas no Monte Pascoal em novas formas, que nos possibilitem um futuro mais sustentável para todos em tempos de vidas precárias.

3.2 Um pouco sobre etnografia multiespécie

A primeira tentativa de organizar e situar a proposta da etnografia multiespécie foi apresentada por Kirksey e Helmreich (2010) que publicaram um artigo influente na revista *Cultural Anthropology* em 2010 intitulado “The Emergence of Multispecies ethnography”. Este artigo inicia afirmando que “um novo gênero de escrita e um novo modo de pesquisa chegou na antropologia: etnografia multiespécie”. Uma abordagem que entrelaça antropologia, biologia, arte e estudos críticos que, segundo os autores, traz para o primeiro plano as vidas e as coisas que: “anteriormente aparecem nas margens da antropologia, seja como parte da paisagem, como alimento para os seres humanos ou como símbolos” (KIRKSEY; HELMREICH, 2010; p. 545). Vidas e coisas que agora passariam a aparecer ao lado dos humanos como seres animados, com biografias e ações políticas próprias, compartilhando suas vidas conosco, numa configuração local-global em que os autores denominam de antropoceno.

A condição atual de se “compartilhar a vida” no antropoceno, segundo nos mostra Kirksey e Helmreich (2010) se deve ao fato de que os seres humanos vem sendo considerados como os principais agentes de condução das alterações climáticas, das extinções em massa, e da destruição em larga escala de

comunidades ecológicas. Os autores citam o químico atmosférico Paul Crutzen e o biólogo Eugene Stoermer como os que apresentaram o termo *Anthropocene* para descrever “uma nova época na história da Terra”, uma transformação fundamental na vida do planeta que começou há cerca de 200 anos atrás, quando da invenção da máquina a vapor e quando a atividade humana passou a se tornar, gradualmente, uma força significativa na morfologia geológica, de forma que: “a etnografia multiespécie envolveria a escrita da cultura no antropoceno, atentando-se à reconfiguração do Anthropos bem como espécies companheiras e estranhas do planeta Terra” (KIRKSEY; HELMREICH, 2010 p. 549).

Os autores reconhecem que o uso do adjetivo multiespécie já vem sendo empregado nas abordagens de biólogos e etólogos em suas investigações, por exemplo, sobre padrões de múltiplas espécies de pastagem, construção conjunta de nichos e gestão da vida selvagem. Nesse sentido o objetivo do artigo é o de oferecer algumas respostas sobre o uso do termo multiespécie no âmbito da antropologia, através de uma gênese de múltiplas etnografias, em abordagens filosóficas e da teoria crítica, buscando perceber como esses trabalhos traçaram seus interesses antropológicos ao abordarem estudos envolvendo animais, plantas e outros organismos, para, através dessa análise, localizar a discussão dentro de debates contemporâneos sobre o “humano”, e abordando, assim, questões conceituais sobre a definição de “cultura”, de “espécies” e sobre o “antropoceno” (KIRKSEY; HELMREICH, 2010 p. 549).

Kirksey e Helmreich (2010), examinam vários campos de pesquisa, incluindo biológicos e filosóficos para demonstrar que durante todo histórico da antropologia social houve cruzamentos entre os limites disciplinares que por sua vez acabou mantendo um engajamento mútuo entre questões de ciências naturais e sociais. Dessa forma etnógrafos multiespécies têm encontrado inspiração em trabalhos clássicos que ajudaram a fundar a disciplina da antropologia que, dentre os muitos citados pelos autores, evidencio Lewis Morgan, que em 1868 traçou paralelos entre o conhecimento de engenharia das pessoas e dos castores na construção de casas e represas, passando pelo naturalista Rochebrune, que em 1882 lançou o campo

da “ethnographic conchology,” estudando o uso dos moluscos e as consagradas etnografias sobre as relações entre os Nuer e as vacas, de Evans-Pritchard e Edmund Leach com seus interesses em estudos de caça, agricultura, e o papel dos animais em sistemas de totem e tabu.

Um evento importante recente que marcou a entrada da discussão multiespécie que é destacado por Kirksey e Helmreich (2010) foi a exposição artística “Multispecies Salon” exibida em 2008 em São Francisco e depois em Nova Orleans (2010) e Nova Iorque (2011) que reuniu artistas, antropólogos e aliados intelectuais interessados em explorar três questões: Que seres podem florescer e quais podem enfraquecer quando mundos naturais e culturais se misturam e se colidem? O que acontece quando os corpos e organismos, e todo ecossistema, estão inseridos no esquema da biotecnologia e dos sonhos do capitalismo? E, depois dos desastres, em paisagens devastadas que vem sendo transformadas por múltiplas catástrofes, quais são as possibilidades de esperança biocultural?

Posteriormente outros trabalhos também vieram discutir a abordagem proposta pela etnografia multiespécie. Por exemplo, Ogdon et al. (2013) publicaram um artigo intitulado “Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography” cujo objetivo foi definir a etnografia multiespécie e ligar essa abordagem com outras correntes da academia, incluindo biociência, filosofia, ecologia política e direito dos animais, a fim de trabalhar as tensões existentes entre elas. Neste artigo os autores definem etnografia multiespécie como: “pesquisa etnográfica e de escrita que está em sintonia com o surgimento da vida dentro de mudanças nas “assembleias” por seres agentivos” (OGDON et al. 2013. p.6). Por “seres” os autores sugerem ambas as entidades biofísicas, bem como as formas mágicas de objetos que animam a própria vida. Segundo Ogdon et al (2013):

“Etnografia multiespécie é um projeto que busca compreender o mundo como materialmente verdadeiro, parcialmente cognoscível, multicultural e multinatural, mágico, e emergentes por meio das relações contingentes de vários seres e entidades. Por conseguinte, o mundo não-humano de encontros multiespecíficos tem a sua própria lógica e regras de engajamento que existem dentro de maiores articulações do mundo humano, abrangendo o fluxo de nutrientes e matéria, a vivacidade de animais, plantas, bactérias e outros seres” (OGDON et al. 2013. p.6).

Dessa forma, principalmente em se tratando de um contexto de vivermos no antropoceno, ou como diria também Donna Haraway, no *capitaloceno* ou no *plantationceno* (HARAWAY, 2015), os autores discutem a entrada de alguns trabalhos de etnografia multispécies na busca pelo entendimento de como várias criaturas, grandes e pequenas, participam da cosmopolítica ou "briga política", conceito que eles emprestam da filósofa belga Isabelle Stengers para defender que, devido ao fato de sermos humanos, em parte, através da vivacidade de outros seres, nossa teoria política precisa explicar a performance das coisas e não apenas as ações dos seres humanos (OGDON et al. 2013).

Outro exemplo de síntese do campo das etnografias multiespécies é o livro "Living Beings, Perspectives on Interspecies Engagements", editado e introduzido por Penelope Dransart (DRANSART, 2013). A autora apresenta as ideias de Donna Haraway e a discussão sobre o que vem sendo denominado de "specie turn" apontando para um engajamento multiespécies necessário no desenvolvimento das pesquisas dentro dessa proposta. A autora também se vale da discussão sobre a "virada ontológica", a partir da teoria do perspectivismo ameríndio desenvolvida por autores como Eduardo Viveiros de Castro, apontando para o fato de esse autor ter reconhecido que "o contraste desenhado pelos povos Nativos das Américas entre 'animais' e 'humanos' apenas superficialmente pode ser visto como análogo à distinção ocidental feita entre natureza e cultura" (DRANSART, 2013 p.6).

Mais recentemente a introdução da edição especial da revista australiana *Environmental Humanities* - uma revista contemporânea onde podemos encontrar vários artigos dos etnógrafos do campo das etnografias multiespécie - escrita por Van Dooren, Kirksey e Münster (2016) se tornou outra referência que oferece uma visão geral do campo emergente de estudos multiespécies. Na introdução dessa revista os autores partem da discussão sobre a problemática em torno das noções de espécie para mostrar que: "espécies são sempre múltiplas, multiplicando as suas formas e associações" (VAN DOOREN; KIRKSEY; MUNSTER. 2016 p.1) e que justamente é essa união de questões sobre tipos e multiplicidades que caracterizam os estudos multiespécies, para em seguida explorar os contextos teóricos mais

amplo do campo, perguntando sobre o que está em jogo - epistemologicamente, politicamente, eticamente - em aprender a estar atento às diversas formas de vida.

Segundo Van Dooren, Kirksey e Munster (2016) estudos multiespécies retomam a compreensão do nosso mundo como multiespécie, inspirando-se nas ciências naturais mas não só, trazendo diversos corpos de conhecimento em questões de conversação e empurrando-os em novas direções. Os autores se utilizam da afirmação de que “a natureza humana [em todas as suas formas] é uma relação entre espécies” proposta por Anna Tsing (TSING, 2013) para justificar que, tal como acontece com todos os organismos vivos, vidas humanas e formas de vida não podem acontecer e ser descritas de forma isolada, principalmente em um contexto como o atual, de um “planeta devastado”, e com isso levantam uma série de questionamentos como colocam:

“Todos nós nos tornamos quem somos em constantes relações com outros. Levando essa provocação a sério, os estudos multiespécies estão explorando e reformulando questões políticas: como o colonialismo, capitalismo e suas associadas relações desiguais de poder desconsidera que estamos inseridas em uma ampla teia de vida, o que vai contar como conservação em nosso mundo pós-natural? Como devemos repensar "o ser humano" após a bolha antropocêntrica estourar? Quais formas de responsabilidade são necessárias e como podemos aprender a responder em outras, talvez melhores, formas para as comunidades que tomam formas em “paisagens devastadas”? (VAN DOOREN; KIRKSEY; MUNSTER. 2016 p.2).

Nesse sentido os autores trazem a proposta de uma prática de imersão, que pode assumir muitas formas mas envolve, em seu núcleo, interações atentas com diversos estilos e modos de vidas, para além de ver outras criaturas como mero símbolos, representações, construções culturais, recursos econômicos ou pano de fundo para a vida dos seres humanos. Os autores apontam que pesquisadores de estudos multiespécies tiveram por objetivo tornarem-se curiosos e evidenciar as formas distintas de ‘experienciar’ mundos distintos, relacionalidades e modos de ser em formas bioculturais, lembrando que, o conceito de espécies de forma alguma implica que os tipos são fixos ou homogêneos. Para Van Doorden, Kirksey; Munster (2016) aprender a ser afetado por outros modos de vida reverbera numa postura política e ética: entender e cuidar do diferente.

Todas essas discussões no campo da etnografia multiespécie foram sendo levadas a diferentes instituições acadêmicas e deram origem a centros de pesquisas cabendo destacar os centros existentes na Florida International University US, University of Wales Trinity Saint David, UK; universidade de South Wales Austrália; e mais recente na Aarhus University DK; Também vem sendo produzidas revistas como a *Environmental Humanities* editada por Thom Van Dooren e Deborah Bird Rose e Blogs como o “Engagement: A blog published by the Anthropology and Environment Society, a section of the American Anthropological Association”.

Hoje a proposta Teórico-Metodológica denominada Etnografia Multiespécie está consolidada como campo de estudo contendo diferentes enfoques e um material que já foi produzido por autores que vêm etnografando fungos (TSING, 2015b); anfíbios (KIRKSEY, 2015); aves (VAN DOOREN, 2014); arroz (GAN, 2014); elefante (LORIMER, 2015); micróbios (HELMEICH, 2009). No Brasil o enfoque multiespécie ainda é recente. Destacaria o livro “Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro” de Raul Lody, (LODY, 1992) como um texto primevo. Neste trabalho o dendezeiro aparece como uma “arvore plural”. Há, também, trabalhos que cortejam com o campo multiespécie, como as etnografias realizadas a partir de outras fontes teóricas e metodológicas, notadamente pelos antropólogos da ciência, seja através do estudo das relações dos biólogos com primatas (SÁ, 2013) ou as redes sociotécnicas de biólogos conservacionistas com as onças (SÜSSEKIND, 2014), bem como trabalhos sobre estudos animais ou a relação entre humanos e animais (cf. Dossiê Humanos e Animais na revista *Anuário Antropológico da UNB* e o Dossiê Animais e Humanos na revista *Antropológicas da UFPE*).

Vale destacar também a iniciativa do biólogo e antropólogo Thiago Cardoso em um artigo publicado no blog *Engagement*, sobre a vida multiespécie do dendezeiro (CARDOSO, 2016b) e o trabalho da antropóloga Brisa Catão, (TOTTI, 2014) doutoranda na UFMG realizando pesquisa com o tema “Pescadores, golfinhos e tainhas: interespecificidade em uma prática de pesca artesanal no litoral sul do Brasil”.

3.3 Crítica multiespecie à dicotomia natureza e cultura

A proposta de seguir uma abordagem mais relacional, atentando para o modo de vida dos organismos e sua história, questionando a objetividade etnográfica e a abordagem representacional e cognitivista se baseia em discussões recentes que contribuíram para o desenvolvimento das etnografias multiespécies. Nesse sentido como nos lembra Kirksey e Helmreich (2010) destacam-se os estudos antropológicos sobre a vida animal que possibilitaram revisitar interesses de longa data em questões de evolução e domesticação, e, com a virada do século XXI, as discussões entre biólogos e antropólogos sobre novas tecnologias genéticas, que ampliou ainda mais o debate sobre natureza e cultura resultando em trabalhos de autores como Donna Haraway (2008) e Anna Tsing (2013).

Ao mesmo tempo os animais passaram a não ser mais abordados dentro de preocupações simbólicas argumentando-se que seus envolvimentos materiais exigiriam o envolvimento cada vez maior dos pesquisadores, notadamente dos antropólogos, com a matéria do mundo, tanto através da experiência cotidiana como através da tecnociência, o que justificaria, o conceito de Donna Haraway de “viver com”, pois os animais não seriam apenas “bom para pensar” (como Levi-Strauss propôs), ou mais instrumentalmente, “bom para comer” (como Marvin Harris contrapôs), e sim entidade e agentes (HARAWAY, 2008).

As ideias da feminista e crítica Donna Haraway, bem como seus escritos críticos sobre a dualidade natureza e cultura, sobre o feminismo e a tecnociência, junto com sua noção de espécie companheira e de ‘viver com’ em um emaranhado de relações, são referências nos estudos de etnografia multiespecie como um todo, inclusive sendo considerada fonte de inspiração para o surgimento desta abordagem não somente por Kirksey e Helmreich (2010) como também por autores como Anna Tsing (2013), Eben Kirksey (2015), Thom Van Dooren (2014) e Penelope Drasart (2013), que não esquecem de fazer referências a essa autora em seus trabalhos. Ao mesmo tempo esses autores apontam o evento artístico-acadêmico ‘Multispecie Salon’ como um marco teórico-artístico-metodológico da emergência deste campo (KIRKSEY, 2014).

Donna Haraway é bióloga, filósofa da ciência, feminista e pós-modernista, professora do programa de História da Consciência na Universidade da Califórnia. Essa autora escreveu o manifesto ciborgue em 1991 (HARAWAY, 2009) e o manifesto das espécies companheiras (HARAWAY, 2003), posteriormente defendendo que espécies companheiras refere-se a espécies que “comem o pão juntas” o que pode ser melhor entendido pela ideia de ‘tornar-se com’, numa zona de contato “onde o resultado, ou onde quem está no mundo, está em jogo constante, construído e sendo construído por relações” (HARAWAY, 2008). Segundo a autora:

“Uma consciência de novos fatos microbiológicos da vida sugere que os limites dados fundamentais entre organismos e entre espécies são mais desfocados do que se pensava. Um olhar mais atento sobre peles humanas, entranhas, e genomas revela que os seres humanos são um consórcio de seres, um emaranhado de devires microbianos” (HARAWAY 2008: 31).

Haraway (2008 p.17) observa que o termo espécie, é derivado do latim *specere* (“olhar”; “contemplar”) e isso portanto deriva de recortes visuais explicando que, uma vez que o termo é aplicado para o particular (o específico) bem como para as classes de organismos com características semelhantes, os biólogos acabaram abordando espécies como entidades, com uma existência observável ou apenas conveniente, estabelecida através de algum tipo de imperativo taxonômico. (HARAWAY, 2008 p.17). Donna Haraway também defende que não existe diferença entre mudanças causadas por co-evolução nos organismos não humanos e as chamadas mudanças culturais nas sociedades humanas, todas as mudanças poderiam ser vista mais amplamente como co-evolução.

Ou seja não estaríamos falando, a partir de Haraway, de entidades preestabelecidas, ou em identidades e essências distribuídas nos polos natureza e cultura, mas em devires, em processos constituintes do mundo material a partir das relações conjuntas: em naturezasculturas. Noção que vem contribuindo para o chamando e já mencionado “species turn” ou virada animista na antropologia e filosofia da ciência.

A problemática da separação natureza e cultura é um debate que ganhou força em diferentes linhas da antropologia nos últimos anos. Kirksey e Helmreich, (2010)

atribuem a discussão que se iniciou no século vinte na biologia com relação ao conceito de natureza, ao fato de alguns antropólogos terem sido levados a repensar questões de raça e parentesco e com isso fazer emergir novas questões antropológicas (cf. MARILYN STRATHERN, 2014).

Uma contribuição que é citada como fonte de inspiração pelos etnógrafos multiespécies com relação ao questionamento sobre as tentativas ocidentais de separação entre natureza e cultura são às apontadas pela antropologia da ciência e da etnologia indígena referentes a pressupostos nativos que sustentariam um processo mais amplo de socialização da natureza pela cultura. Essa discussão se faz presente em trabalhos como, por exemplo, o clássico trabalho de Philippe Descola (1996; 1999), e sua noção de *animismo* (DESCOLA, 1996) que sustenta que diferente do dualismo moderno que atribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre homens, plantas e animais. Segundo esse autor, esse modo de identificação que pode ser chamado de *animismo* é parte do pressuposto de que os seres naturais são dotados de um princípio espiritual próprio, e de que os homens podem, então, estabelecer com estas entidades relações de um tipo particular e geralmente individual: relações de proteção, de sedução, de hostilidade, de aliança ou de trocas de serviços (DESCOLA, 1998).

Descola (1996), apresenta uma saída conceitual e metodológica, que aprofunda o tema sobre o pensamento nativo e as suas práticas e tenta descartar a dicotomia ser humano-natureza, pois, para o autor, exceto na tradição ocidental, representações¹² dos não-humanos não são baseadas num coerente e sistemático corpus de ideias, mas sim, expressados contextualmente em ações diárias e interações, em conhecimentos e técnicas corporais, em escolhas práticas e rituais, ou seja, no não dito, como fica ilustrado em sua etnografia junto aos Achuar, para os quais a maior parte das plantas e dos animais possuem alma similar a dos humanos

12 Latur (1994) e Viveiros de Castro (2002) vão, posteriormente, debater a noção de representação do que seria uma natureza dada.

e por conta disso estão inseridos entre as “pessoas”: “*Los hombres y la mayor parte de lãs plantas, de los animales y de los meteoros son personas (aents) dotados de unalma (wakan) y de una vida autónoma*” (idem, 1996: 132), inclusive comunicando-se entre si (DESCOLA, 1996: 139). No caso das plantas cultivadas, as mulheres que em geral são as responsáveis pelos cultivos, se dirigem às plantas como a uma criança: “*que convém conduzir com mão firme à maturidade*” (idem, 1999).

Há ainda, nos estudos antropológicos referentes a etnologia indígena, outros modos de explicar as maneiras de diferentes sociedades identificar e de se relacionar com o mundo, suas ontologias, como o *perspectivismo* que defende resumidamente que, para os ameríndios da amazônia: “a humanidade é o pano de fundo comum da humanidade e da animalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Para esta teoria concebida sobre as etnografias realizadas com os povos indígenas, cada animal se vê, cultural e morfológicamente, como humanos e os demais animais como não humanos, isto é, como animais. Segundo esse autor: “*...o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência, (...) todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – nós inclusive.*” (Grifo do autor).

Autores como Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro, possuem reflexões particulares sobre a questão da relação entre natureza e cultura. Descola (1996; 2012) rejeita o dualismo radical entre o universalismo naturalista e o relativismo cultural e não crê na formulação ontológica de múltiplos mundos, mas em estruturas ontológicas universais de identificação e relação, ancorados em continuidade e descontinuidades estruturais entre natureza e cultura (DESCOLA, 1999), o que ele denomina de “universalismo relativo”, por onde o universal seria a dualidade entre processos materiais (fiscalidade) e estados mentais (interioridade). Segundo esse autor a depender da disposição entre modos de identificação e relação entre natureza e cultura se geram quatro ontologias, que ele denomina de animismo, totemismo, naturalismo e analogismo (DESCOLA, 1999).

Nesse sentido, Descola diferencia sua posição de autores como Latour, (1994) e Viveiros de Castro (2010). Este último sustenta que se a cultura tem que

estar entre aspas a natureza tem que estar entre parênteses e, dessa forma afirma que ontologia não é outro termo para cultura, pois cultura, argumenta Viveiros de Castro (2010), é o equivalente a representação: só há um mundo (realidade) e muitos pontos de vista, enquanto a abordagem ontológica (e o que mostra o perspectivismo ameríndio) por outro lado é o reconhecimento de múltiplas realidades e mundos. Essa discussão entre ontologia e cultura é um dos temas trabalhado no Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT), University of Manchester editado por Soumhya Venkatesan (2008) onde se defende que o foco de estudo passa a ser a ontologia e que essa não é uma nova palavra para cultura.

Com a premissa de que “não existe uma natureza universal e culturas, bem como cultura universal e uma natureza. Existem apenas naturezas-culturas”, Latour (1994) intenta resolver a questão do relativismo, apontando para um “relativismo relativista” ou um “relacionalismo” que permita a comensurabilidade ontológica que se daria pela análise comparada não mais de culturas diante de uma natureza, mas das configurações possíveis de coletivos de natureza-cultura, onde atores humanos e não humanos se relacionam em rede (LATOURE, 1994). Para Latour “todas as culturas-naturezas são similares por construírem ao mesmo tempo os humanos, divinos e não humanos”. Nenhuma delas vive em um mundo de signos ou de símbolos arbitrariamente impostos a uma natureza exterior que apenas nós (cientistas) conhecemos (LATOURE, 1994).

Os etnografias multiespécie vem se valendo dessa discussão e dessa alternativa ao relativismo para discutir questões referentes a representação e interpretação. Uma delas é a noção de virada ontológica na antropologia proposta por autores como Viveiros de Castro e Bruno Latour, que traz, justamente o conceito de anarquismo epistêmico (ALMEIDA, 2013) ou seja, dá o mesmo valor à ciência, xamãs, cachorros... Todos ganham respeito enquanto agentes simétricos de conhecimento. Dessa forma Almeida (2013) aponta que no compromisso ontológico a prática etnográfica torna a tradução uma invenção, tornando-se interessante a busca de *mundos possíveis* que tornem possível a afirmação do outro.

Nessa busca, atualmente a ideia de que a natureza seria apenas classificada e representada também vem recebendo distintas críticas dos estudos animais, dos estudos feministas, da antropologia fenomenológica, pós-estrutural, das etnografias sociotécnicas e de etnografias multiespécies, que buscam seguir uma abordagem mais relacional atentando para o modo de vida dos organismos e sua história e questionando a objetividade etnográfica e a abordagem representacional e cognitivista, argumentando que essas podem ser submetidas a uma crítica do ponto de vista da antropologia da ciência (DI DEUS, 2007).

Etnógrafos multiespécie interessados em plantas, animais, fungos e micróbios vem lidando com esses problemas ligados a questão da representação, quando se colocam questões como: “pode, ou deve, ou como faz o antropólogo para ‘falar com’ e ‘falar por’ os outros não-humanos? Ou seja, o problema da voz, e o perigo de se tornarem ventríloquos” (KIRKSEY, HELMREICH, 2010 p 555).

Tsing (2013 p. 30) defende socialidades mais-que-humanas e evoca o conceito de liberdade, do micólogo Alan Rayner, para dar base a seu argumento defendendo que todos os seres vivos tem liberdade de manobras dentro dos mundos que cada um de nós ajuda a fazer. Dessa forma a autora explica que, para cada espécie, liberdade depende das formas corporais pois é através delas que se navega pelo mundo e neste sentido os seres humanos e os fungos são bastante semelhantes. Como coloca a autora: “Nós dois queremos aprender mais sobre os mundos que habitamos, por exemplo, assim como nós também alteramos esses mundos”. (Idem p.30). A autora também defende ainda que fungos tem liberdade para fazerem muitas coisas que os seres humanos nunca poderiam imaginar.

Tsing (2013) aponta que: “Achamos que somos tão especiais. Mas, assim como os outros, a nossa liberdade é limitada e facilitada pelo que o nosso corpo pode fazer” (Idem p.27). A autora defende que o primeiro passo no sentido de valorizar as socialidades mais-que-humanas é adotar um sentido mais amplo do que “liberdade de agir” pode dizer para os seres humanos e não-humanos, e nos lembra que entre as socialidades-mais-que-humanas estão incluídas as coisas (não vivas), colocando que:

“E sobre as coisas que não estão vivas? Eles não são sociais também? Eu não consigo pensar em uma boa razão para argumentar que as coisas não vivas não são sociais. Afinal, elas são constituídas nas relações com os outros. Elas reagem; elas são transformadas. Não há nenhuma razão para não estender a teoria social a rochas e rios” (TSING, 2013 p. 28).

Nesse ponto a autora coloca uma questão à abordagem da Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ou *Science, Technology and Society/STS* como são conhecidos internacionalmente, e da qual deriva a abordagem que Bruno Latour é um dos co-fundadores, chamada de teoria do ator rede), argumentando que, embora ela siga com essas abordagens em diversos aspectos, principalmente com relação à crítica ao positivismo e ao representacionismo, a STS acabou bloqueando a atenção para questões que envolvem as interações de não-humanos com outros não-humanos, fazendo com que, em vez de se atentar às interações dos seres uns com os outros, o interesse dos analistas permanece com os seres humanos, ao que caberia perguntar: “Quando em nosso trabalho os não-humanos terão permissão para responder uns aos outros, e não apenas para os analistas humanos?” (TSING, 2015 comunicação pessoal)

Essas perguntas e discussões trazem alternativas às abordagens tradicionais e, principalmente provocam uma reflexão às tentativas de separação ou oposição natureza-cultura que foi o princípio central na criação das Ciências Naturais e Humanas, e assim da Biologia/Agronomia e Antropologia. Na história da ciência, a tentativa de purificação da natureza forneceu um conjunto de instrumentos analíticos e fundamentos para orientações teóricas e de pesquisa, inclusive em abordagens aparentemente distintas como as vertentes antropológicas materialistas e simbólicas, como bem nos explicou Barreto-Filho (2012).

Esta movimento se constitui como uma encruzilhada que tanto as Ciências Naturais (Biologia e Agronomia) como a Antropologia buscam até hoje ultrapassar: aquela entre os dois “lados” do “determinismo” da dualidade entre natureza e cultura, quando o que está em jogo são as relações dos humanos com o restante da natureza. Por um lado, figuram as variantes de determinismos biofísicos, como a explicação da realidade humana determinada por fatores ambientais ou geográficos

e até recentemente genéticos, cuja vertente mais radical foi/é a da sociobiologia; por outro lado, o “culturalismo”, versão segundo a qual o ambiente é considerado como um fator secundário na realidade humana, com a afirmação de que a natureza é uma construção cultural. Segundo Di Deus (2007) “levado às últimas consequências, esse ponto de vista deu origem a explicações do ambiente como culturalmente determinado, a partir da premissa de que toda e qualquer apreensão do mundo é mediada pelo sistema simbólico” (DI DEUS, 2007, p. 20).

Ao conceber o ser humano como aquele que fez a passagem da natureza para a cultura, tanto na perspectiva materialista (que fundou a Biologia e mais tarde a Ecologia Cultural) quanto às perspectivas culturalistas e relativistas se assentam epistemologicamente na ideia da cultura como “superorgânico”,¹³ vistas como uma dimensão apartada da realidade biológica e ecológica, na qual os códigos que a vão constituir consistem essencialmente em aparelhos simbólicos. A cultura é, então, concebida como um sistema de símbolos, organizados em diversos subsistemas e a natureza, diz respeito tanto a natureza humana como ao ambiente não social, ao qual é atribuída, como coloca Strathern (2014) “uma série de avaliações a essas imagens do mundo “real”, de modo que uma seja ativa e outra passiva; uma sujeito e outra objeto; uma criação e outro recurso; uma estimule e a outra imite” (Idem. p.28).

A maneira de perceber e se referenciar a uma *natureza* em oposição a uma *cultura* é denominada por alguns autores de *naturalismo*, visão *modernista* ou *ocidental* e tem como princípio justamente a distinção entre natureza e cultura, tidas como dois domínios opostos e irreduzíveis (INGOLD, 2000). A visão *naturalista* seria, resumidamente e simplificadamente (ver LATOUR, 1994), a forma como os modernos concebem o mundo nas suas tentativas de purificações para criar uma natureza ou cultura, ou seja, um mundo culturalmente diversificado rodeado por uma

13 Na clássica visão de Kroeber (1917) de “superorgânico”, este autor considera a cultura como um conjunto de atributos e produtos da sociedade humana, e com isso de humanidade, que são extras somáticos e transmitidos por outros mecanismos que não a hereditariedade biológica. Ao considerar o homem um ser superorgânico, Kroeber concretiza a ideia de que uma cultura tem uma “vida própria”, que é simbólica em vez de genética, e, deste modo, que opera entre os seres humanos a um nível mais elevado de complexidade que o orgânico.

natureza única, universal, externa a toda experiência, um mundo rigidamente dividido entre humanos e não humanos.

Strathern (2014 p.31) nos lembra também que a “relação entre natureza e cultura não é estática” e “é mais do que as metades de um todo (uma dicotomia)” pois ela também pode ser imaginada como um contínuo, gerando hierarquias o que levaria as coisas a serem mais ou menos naturais e o cultural (a civilização) a ter graus “inferiores” e “superiores” (Idem.). Dessa forma a autora coloca que o pensamento modernista opera em um processo “onde a natureza pode se tornar cultura - quando um ambiente selvagem é domesticado, uma criança é socializada e o indivíduo, como entidade natural, aprende a seguir regras”. Segundo a autora:

“Desse modo, esses constructos ocidentais de natureza-cultura giram em torno da noção de que um domínio é passível de ser controlado ou colonizado pelo outro. Essa incorporação implica que o selvagem se transforme no doméstico e o doméstico contém em si elementos primitivos de sua natureza pré-doméstica. Tanto a socialização como a domesticação do ambiente caem nesse esquema” (STRATHERN, 2014; p. 31)

É dentro da crítica a essa concepção modernista que Kirksey e Helmreich, (2010) apontam que Etnógrafos Multiespécies estão estudando uma série de organismos cujas vidas e mortes estão ligadas a mundos sociais humanos, e dessa forma, são moldados por forças políticas, econômicas e culturais (KIRKSEY; HELMREICH, 2010).

Tendo como eixo central investigar sobre a vida multiespécie da mandioca no contexto atual de vidas precárias, antropoceno ou ruínas, vou me ater na próxima sessão a dois exemplos de trabalhos para refletir sobre seus enfoques no desenvolvimento da proposta multiespécie, em termos conceituais e metodológicos. Mas antes vamos falar um pouco das ruínas.

3.4 Viver em ruínas

“Ruínas são agora nosso jardim” afirma algumas vezes Tsing (2013) ao longo de seu texto sobre paisagens degradadas (blasted landscapes) e a arte de colheita de cogumelos. Este estudo objetivou investigar a história ambiental de quatro

florestas de coleta do cogumelo Matsutake para verificar como as trajetórias de destruição e distúrbios se tornaram viáveis para a ecologia de, pelo menos, algumas misturas de espécies incluindo matsutake, pinheiros e humanos procurando mostrar que cada um dos operadores de commodities carrega histórias de vidas humanas e não humanas danificadas. Cada cogumelo matsutake conta uma história de um ambiente degradado. Segundo a autora: “Ruínas são agora nosso jardim. Paisagens degradadas produzem nossa existência. E até mesmo o oásis mais promissor de abundância natural exige enorme intervenção para ser mantido” (TSING, 2013 p.87).

A possibilidade de que as mudanças ambientais provocadas pela civilização moderna sejam tão grandes que teriam dado entrada a uma nova era geológica, substituindo a atual denominada Holoceno foi colocada em evidência no cenário acadêmico, pelo trabalho do químico holandês Paul Crutzen, ganhador do Premio Nobel de Química em 1995 por seu estudo sobre a formação e decomposição do ozônio na atmosfera.

A hipótese de que as atividades humanas como, por exemplo, produção de plásticos e materiais sintéticos que estariam se misturando com lama e areia e se acumulando nos oceanos foi levantada como possibilidade de estarem produzindo um sedimento artificial cada vez mais abundante, causando alterações ambientais e nos processos geológicos do planeta Terra sugerindo a entrada em uma nova época geológica humana dominada: Anthropocene (LEWIS; MASLIN, 2015). Porém o estabelecimento formal do Antropoceno, ainda não aconteceu e continua levantando debates e controvérsias como o colocado pelo geólogo Stanley Finney (FINNEY, EDWARDS, 2016) que defende que a inclusão do Antropoceno na tabela cronoestratigráfica teria uma razão mais política (denunciar o impacto ambiental da humanidade) do que científica.

De qualquer forma as conseqüências da relação entre humanos e o restante do planeta está em pauta nas discussões acadêmicas tanto de ambientalistas como de cientistas sociais e em algumas tentativas de acordos governamentais como o protocolo de Quioto que é um tratado internacional que visa compromissos mais

rígidos dos países para a redução da emissão dos gases que agravam o efeito estufa.

Swanson, Bubandt e Tsing (2015) argumentam que “o Antropoceno não só marca um tempo geológico, mas também um tempo acadêmico” pelo fato de estarmos em um momento em que esse termo cativou a imaginação de acadêmicos. Para os autores esse termo carrega esperanças tanto para problemas ambientais globais como para uma almejada ruptura que separava as ciências naturais e humanas.

Referindo-se a preocupação comum entre biólogos e antropólogos e a possibilidade de trabalhos conjuntos Tsing (2015) coloca que a conjuntura histórica que torna isso possível é “a nossa preocupação comum com a “habitabilidade” decrescente da terra, à medida que mais e mais é reduzido a recursos para processos industriais e acumulação capitalista” (Idem p. 4). A autora aponta o uso do termo antropoceno usado para referir-se a essa época em que o impacto ambiental dos seres humanos excede o impacto do recuo das geleiras, (que identificou a época anterior), como uma possível maneira de sinalizar para as conseqüências da simplificação industrial em todo o mundo.

A autora argumenta que o Antropoceno não marca especificamente o alvorecer da perturbação humana na terra, pois a perturbação humana pode ter formado parte dos ecossistemas resilientes no Holoceno, tais como as florestas camponesas. Ao invés disso, para a autora, “Antropoceno” marca uma pausa nas coordenações de humanos e não humanos que é muito mais difícil de resolver: Em suas palavras: “Estamos sendo empurrado para novas ecologias de proliferação de mortes” (TSING, 2015b p.27)

Nessa problemática, Van Dooren (2014) reflete sobre o fato de sermos a geração que está supervisionando a perda de uma alta diversidade de formas de vida existentes no planeta. O autor cita estudos de biólogos e paleontólogos que apontam para o fato de vivermos o evento da sexta grande extinção em massa. Para Van Dooren (2012) a tensão causada pela discussão em torno do antropoceno “tem vindo a caracterizar o que significa ser humano para muitos de nós, o que significa

ser um ser humano em relação com inúmeros outros” (Idem p.5). Para o autor é essa tensão que o termo “Antropoceno” captura, fazendo-nos responsáveis. Van Dooren (2012) defende que o Antropoceno está ligado à necessidade de uma existência ética, à necessidade de habitar um mundo com responsabilidade consciente, não somente para a nossa mas para todas as futuras gerações multiespécies.

3.5 O quem vem sendo feito em termos de etnografias multiespecies

A etnografia multiespécie conta hoje com uma boa referência bibliográfica. Vou me ater a dois autores que trazem trabalhos realizados nessa proposta para descrever com mais detalhes: Thom Van Dooren e Anna Tsing.

3.5.1 *Flight Ways* - Thom Van Dooren

O livro “*Flight Ways- life and loss at the edge of extinction*” escrito por Thom Van Dooren e publicado em 2014, é um livro etnográfico sobre aves e suas relações em tempos de extinções em tempos de Antropoceno, atentando-se às redes de interações nas quais os seres vivos emergem, se mantêm no mundo e, eventualmente, morrem ou se extinguem. São histórias contadas em cinco capítulos que relatam a vida de cinco aves diferentes: Albatrozes; Urubus; Pinguins; Grous e Corvos. As histórias desse livro se engajam na literatura de biologia, ecologia e etologia, e também, com entrevistas e conversas com cientistas de vários tipos. Com base nas ciências naturais, o autor convida os leitores a sentirem curiosidade sobre as íntimas particularidades desse ‘outro’ que está desaparecendo.

O autor se esforça em acrescentar o que ele chama de “carne para os ossos dos mortos e moribundos” dando-lhes vitalidade, presença e talvez espessura através das histórias, às mentes e às vidas dos leitores. Somos convidados a conhecer e saber que os albatrozes de patas negras, por exemplo, nidificam em ilhas no meio do Oceano Pacífico há milênios e que seu modo de vida encontra-se hoje conectado temporalmente a existência de resíduos plásticos que se reúnem

abaixo da superfície do oceano e acabam no trato digestivo dessas aves. Ou ainda a conhecer a história dos urubus que limpam a paisagem dos órgãos de humanos e bovinos mortos na Índia, ajudando a prevenir a propagação de organismos patogênicos, como o antraz e e de como esses urubus vem sendo dizimados por conta do uso do *diclofenaco*, uma droga anti-inflamatória, usada frequentemente por agricultores pobres para prolongar a vida do seu gado, e que é tóxico para os urubus causando sua morte e provocando, conseqüentemente, um aumento dessas bactérias, que por sua vez aumentam o número de cães infestados com elas. O autor mostra que mais de 12 milhões de pessoas pobres são mordidas anualmente por cães na Índia, onde 25.000 a 30.000 mortes por raiva ocorrem a cada ano. Tais exemplos, Van Dooren argumenta, exigem que pensemos em como "fazer um suporte para alguns mundos possíveis e não outros" (Idem. p. 60).

Essa estratégia do autor, do que ele chama de "contar histórias", está relacionada a ideia de que, para Van Dooren (2014), ao contar esses tipos de histórias, de modos de vida, essas criaturas começam a ter mais que um nome: "um abstrato nome latino binomial, ou uma longa lista de espécies ameaçadas", mas um complexo e precioso modo de vida (VAN DOOREN, 2014).

Dessa forma, para o autor, quando as espécies são entendidas com amplas linhagens intergeracionais, entrelaçadas em ricos modelos do "co-tornando-se com" os outros, sua extinção pode ser sentida como uma variedade de formas complexas e elaboradas que deixam de existir. Van Dooren afirma que:

"A extinção nunca é um nítido evento singular, algo que começa, toma lugar e daí é finda e acabada. É mais frequentemente um "maçante" desenrolar lento das formas intimamente emaranhadas de vida que começa muito antes da morte do último indivíduo e continua a propagar a frente muito tempo depois, desenhando nos seres vivos uma variedade de formas diferentes" (VAN DOOREN, 2014 p.5).

Por isso o autor defende a importância das histórias que estão sendo contadas argumentando que histórias são sempre mais que simples descrições. Histórias podem nos conectar a outros seres e coisas em novas formas pois, segundo o autor argumenta, nós vivemos por histórias e elas contribuem inevitavelmente e

poderosamente na formação do nosso mundo compartilhado, Van Dooren (2014) coloca ainda que:

“Este é um entendimento que trabalha contra qualquer forma pura ou simples divisão entre o mundo “real” e o “narrado” (K.). Ao invés disso eu vejo storytelling (narrativa - contar histórias) como um ato dinâmico de historiar o mundo, completamente inseparável da experiência vivida e um contribuinte vital para a emergência do que é”(VAN DOOREN, 2014 p.10).

Histórias, para o autor, são parte do mundo, então elas participam da sua formação trazendo como resultado o fato de que contar histórias tem conseqüências: “uma delas é que somos inevitavelmente levados a novas conexões e com elas novas responsabilidades e obrigações de forma que a extinção não possa ser considerada algo que acontece “lá na natureza” (VAN DOOREN, 2014 p.12). Ao contrário, o livro mostra as diversas formas nas quais humanos - indivíduos, comunidades e espécie - estão implicados na vida e no desaparecimento uns dos ‘outros’.

Segundo o autor essas são relações de co-evolução e dependência ecológica embora haja também muito mais do que a ‘biologia’ no sentido estrito, pois segundo coloca Van Dooren: “é dentro dos envolvimentos multiespécies que o aprendizado e o desenvolvimento ocorrem, e que as práticas sociais e a cultura são formadas” (VAN DOOREN, 2014 p.4) e, assim, prestar atenção no envolvimento das aves desestabiliza o quadro da excepcionalidade humana e levanta novos tipos de questões sobre o que a extinção nos ensina, como ela nos recria e o que exige de nos: “quais tipos de relações humanos-pássaros são possíveis em tempos de extinções?”, questiona o autor.

Flight Ways é um livro atual e insere o autor no campo da interespecificidade. No entanto, seus escritos mais antigos tratam de temas importantes à presente tese, como domesticação de plantas cultivadas (2012). Especificamente em um artigo intitulado “Wild Seed, Domesticated seed. Companion species and the emergence of agriculture”, Van Dooren (2012) propõe repensar as narrativas dominantes da invenção humana da agricultura e da domesticação de plantas cultivadas buscando uma forma de entender as relações humanos-plantas cultivadas na qual todas as partes são colocadas em jogo e mudam por suas interações. O autor argumenta que,

se, por um lado as plantas sofreram modificações ao entrarem em relações derivadas das atividades de agricultura, como aumento de semente com casca mais fina e retenção de sementes em conjuntos terminais, os humanos também foram sendo modificados nessas relações, inclusive fisiologicamente através da ingestão desses novos alimentos, e para isso o autor cita a pesquisadora Helen Leach que afirma que a base do esqueleto e outras características anatômicas podem ser consideradas domesticadas em certo sentido.

Questionando a separação entre selvagem e domesticado Van Dooren (2012) defende que a crença na existência de dois reinos separados, o “natural” e o “humano” é claramente problemática, e o problema estaria em dois pontos: nesta história de ‘reino separado’ acabaria sendo apagada a dependência humana da biodiversidade de espécies não cultivadas, que continuam a ser um imput genético vital e, segundo, que este tipo de história coloca em risco toda biodiversidade pelo risco de poluição genética de plantas modificadas geneticamente. O autor sustenta que as interações humanos-cultivares são mais confusas e interessantes do que qualquer divisão entre selvagem e doméstico, ou natural e artificial (VAN DOOREN, 2012 p.25).

Dessa forma, segundo Van Dooren, plantas não são simplesmente comida ou outro fornecedor de material: “Plantas são formas de vida que surgem através de relações que humanos e cultivares fazem juntos, com trabalho, brincadeira, curiosidade e amor. (para nomear alguns fatores) em que todo mundo muda e mundos são feitos” (VAN DOOREN, 2012 p.27).

3.5.2 *Mushroom at the End of the World* - Anna Lowenhaupt Tsing

O livro *The Mushroom at the End of the World*, escrito por Anna Lowenhaupt Tsing e publicado em 2015 “segue o cogumelo” Matsutake para contar suas histórias perante as ruínas capitalistas ou seja, histórias de formas de viver e sobreviver em tempos de ambientes precários (Tsing 2015b). Ao seguir e etnografar fungos, e não um grupo de pessoas em um lugar específico, a autora procura seguir as conexões

globais, caminhando por florestas dos Estados Unidos, do Japão e da China, construindo uma forma aberta e múltipla para entender os modos de vida e relações que emergem junto com a vida desse cogumelo.

Seu ponto de partida é o capitalismo e seus processos de alienação que transformam os seres humanos e não humanos em recursos com a ideologia de progresso que “obscurece as sobrevivências colaborativas” (Idem p.19). Criticando o excepcionalismo humano Tsing (2015b) procura mostrar também, através de conceitos como “assembleia”, “encontro” e “contaminação”. que o capitalismo deixa lacunas abertas, nas quais o novo pode emergir.

Tsing (2015n) explica que o conceito de assembleia tem sido usado, muitas vezes, principalmente na biologia e na ecologia, como sinônimo de comunidades biológicas e, outras vezes, como um conjunto de organismos sociais objetivando uma atividade em grupo, ou, ainda, referindo-se a um grupo de espécies coocorrentes. Para Tsing (2015b), os ecologistas usam assembleia para evitar a conotação fixa e delimitada que o termo comunidade pode assumir. Segundo essa autora, assembleias não apenas reúnem formas de vida: elas a fazem, pois são reuniões abertas de seres vivos “onde alguns frustram – ou comem – os outros, alguns trabalham junto para fazer a vida possível, enquanto outros apenas encontram-se no mesmo lugar” (Idem., p. 22).

Tsing (2015a), ao nos convidar a imaginar uma natureza humana que se transformou historicamente com variadas teias de dependência entre espécies, uma “natureza humana como uma relação entre espécies” (TSING, 2015a, p. 184), chama a atenção para que nem espécie nem organismo são as melhores unidades para o conceito de assembleia que ela propõe. Segundo a autora, os seres vivos fundam suas identidades em encontros nessas assembleias e, por isso, não é possível escrever seus contornos em unidades preexistentes. Em vez disso, ela sugere que se atente para os encontros, os “modos de ser”, e como esses encontros “contaminam”. Nas palavras da autora:

“Somos contaminados por nossos encontros: eles mudam quem somos assim como fazemos caminhos para os outros. A contaminação muda projetos de fazer o mundo, mundos mútuos - e novas direções - podem

surgir. Todo mundo carrega um histórico de contaminação; pureza não é opção. Um valor em manter a precariedade em mente é que nos faz lembrar que mudar com as circunstâncias é uma forma de sobrevivência“ (TSING, 2015b. P 27).

Perceber as ‘contaminações’ causadas pelos encontros nas assembleias, segundo Tsing (2015c) coloca, é interessante porque “as assembleias não podem se esconder do capital e do Estado; elas são locais para ver como política e economia funcionam” (Idem p. 23). O interessante, segundo a autora, se torna prestar atenção aos ritmos temporais e escalas dos diferentes modos de vida que se reúnem nas assembleias, percebendo os padrões de coordenações não intencionais que se desenvolvem, o que seria fazer em termos metodológicos, como a autora chama, em um artigo anterior, uma ‘descrição crítica’ (Critical Description) (TSING, 2013).

Realizar uma descrição crítica é o caminho proposto pela autora para aprender sobre como os seres humanos e outras espécies exercem seus modos de vida através das redes de relações sociais. Tsing (2013; 2015c) sugere três caminhos possíveis que seriam basicamente uma intersecção da etnografia com a história natural. Porém ao propor como método abordagens da História Natural, Tsing (2013) aponta para os questionamentos usuais de Cientistas Sociais que normalmente utilizam como método conversarem com pessoas como forma de aprendizado e que passam a questionar: “Mas se nos não podemos falar diretamente com nosso material, como podemos aprender sobre a vida social das plantas e dos fungos?” (TSING, 2013 p.31).

Para isso, a autora aponta a necessidade de, primeiramente, atentar-se as assembleias e suas formas (TSING, 2013), ou seja, sintonizar-se ao tempo como uma maneira de identificar a capacidade de respostas, e as coordenações tanto de humanos como não-humanos. Coordenação é definida como as intra-ações do “material”, ou seja, como aquilo que transforma e cria os modos de existência, em meio a encontros com ‘o outro’, em mundos comuns (TSING; GAN no prelo; BARAD’S, apud KIRKSEY, 2015 p. 78). As coordenações nos permitem observar

ações e emergências sem a necessidade de comunicação intencional ou clareza mútua entre os participantes.

Outra etapa seria reintroduzir a paisagem na análise. Nessa etapa, ao invés de abstrair as relações que normalmente se analisa ao estudar humano-não humano, a autora (TSING, 2013) sugere estudar a concretude dessas relações, ou seja, seus contornos geográficos e históricos que lhes conferem uma composição e caráter particular.

Tsing coloca que:

“Aqui nós iremos enfrentar os desafios da descrição crítica. planos humanos são importante, mas não podemos apenas seguir os planos humanos; humanos são um dos muitos agentes históricos. Todas as trajetórias variadas que fazem impactos sobre a paisagem são relevante, humanos e de outra formas. Juntos, estes fazemos polirítmos(*polyrhythms*) da paisagem, isto é, a sua promulgação de múltiplas histórias conjugadas” (TSING 2013 p.34).

Aprender sobre encontros nas assembleias, os ritmos e coordenações desses encontros, e como estes formam paisagens seria um aprendizado complementado através da observação direta, e nesse sentido Tsing (2013) coloca que o trabalho de biologia de campo, por exemplo, não é tão diferente do que a etnografia faz: envolve prestar atenção e descrever as relações sociais que o analista encontra. O desafio é apreciar o dinamismo do mundo ‘mais que humano’ sem representar fatos que falam por si e sem cair no positivismo ou tentativa de explicar um mundo real único, verdadeiro e traduzível somente pelo cientista.

Dessa forma Tsing (2015c) desafia definições limitadas de 'anthropos' insistindo que, a fim de compreender "ser humano", antropólogos precisam expandir seus olhares para incluir as relações mais-que-humanas (TSING, 2014), não reproduzindo as miopias da divisão não-humano x humano que continuam a estruturar a academia (TSING, 2012, 2014). Como coloca a autora:

“O *excepcionalismo humano nos cega*. A ciência herdou das grandes religiões monoteístas narrativas sobre a superioridade humana. Essas histórias alimentam pressupostos sobre a autonomia humana e levantam questões relacionadas ao *controle*, ao *impacto* humano e à natureza, ao invés de instigar questões sobre a interdependência das espécies. Uma das muitas limitações dessa herança é que ela nos fez imaginar as práticas de

ser uma espécie (humana) como se fossem mantidas autonomamente e, assim, constantes na cultura e na história” (TSING, 2015a p. 184)

Tsing aponta a necessidade de dar vozes a diferentes outros, bem como a diferentes disciplinas de conhecimento, pessoas que ocupam lugares diferentes e estilos de vida diferentes no planeta, e de outras espécies não-humanas para “temperar o excesso de confiança da Anthropos e as tendências homogeneizantes do *Capitalocene*” (TSING, 2015b).

3.6 Notas sobre a ciência: é a mandioca uma espécie?

Como se faz para definir uma espécie como ‘mandioca’?

Há dezenas de maneiras de lidar com o conceito de espécie dependendo se consideramos aspectos ecológicos, evolutivos, biológicos, filogenéticos, morfológicos ou taxonômicos (MAYDEN, 1997; STAMOS, D. N, 2003). Por exemplo, uma espécie seria, segundo Mayr (1969) grupos de populações real ou potencialmente intercruzantes que estão isoladas reprodutivamente de outros grupos. Simpson (1961), conceitua espécie como uma linhagem que evoluiu separadamente de “outras diferentes e compartilha um próprio papel e tendência evolutivos. Cracraft, ornitólogo, criou nos anos 80 o conceito monofilético de espécie, aprofundando as ideias de Hennig, e postulou que as espécies necessariamente precisam ser monofiléticas, ou seja, serem originadas de um único ancestral comum a elas (CRACRAFT, 1983). Um ponto em comum entre todas as definições é que se é possível ver como central a preocupação com a sexualidade e a genética.

Neste sentido, a mandioca, cientificamente nomeadas como *Manihot esculenta* Crantz, vem sendo descritas pelos botânicos e agrônomos como uma espécie domesticada pertencente ao gênero *Manihot* da família das Euphorbiaceae,

com centenas de diferentes cultivares ou variedades (ROGERS, 1965; ROGERS; APPAN 1973; COCK, 1985).

Essas definições advindas da taxonomia clássica fundamentam-se em dados morfológicos e anatômicos gerados no estudo da flor, fruto, folha, semente e embrião da mandioca que são classificados com o auxílio de uma lupa em um herbário ou em um laboratório (CARVALHO; KUKUDA, 2006). A espécie avaliada é tida como pertencente a uma população que em seu ambiente passa por uma história evolutiva, portanto, para uma aplicação taxonômica clássica no estudo de *Manihot*, deve-se levar em conta as variações genotípica e fenotípica das espécies em relação ao meio e, para isso, é preciso que sejam coletados dados referentes a morfologia e anatomia das plantas bem como informações citológicas, moleculares, ecológicas, biogeográficas, composição química e sistema de cruzamento. Cada conjunto de variação resultará em uma variedade de mandioca diferente, porém agrupadas na mesma espécie. Isso é explicado, de forma simplificada, pelo fato dos genes serem os grandes responsáveis pelas variações ocorrentes ao organismo. No caso da mandioca, essa planta é tida como uma população de indivíduos aparentados por transmissão fundamentalmente clonal, que se diversificou através de mutação e seleção ambiental e cultural, e por esta última considerada também uma espécie domesticada.

De forma geral esse modelo explicativo de filogenia das espécies domesticadas estaria baseado no que Ingold (2007) denominou de modelo genealógico. Segundo esse autor assumisse que os organismos e as pessoas são dotados com as especificações essenciais para realizarem uma forma de vida particular, independente e antecipadamente de seu crescimento e desenvolvimento em um ambiente, através da doação de atributos (caracteres ou identidade) recebidos de seus antecessores. Nesse modelo as linhas que conectam os ancestrais e os descendentes são linhas de transmissão que supostamente passam, não o impulso da vida, mas informação genética (genótipos no caso de não humanos) e cultural (no caso dos humanos).

Esse modelo vem sendo fortemente criticado por alguns biólogos (GILBERT; SAPP; TAUBER, 2012; VAZ, et al. 2011). A primeira crítica que se pode fazer a esse modelo explicativo que predomina na biologia e ecologia (e não somente nessas disciplinas) estaria na ideia de espécie como uma população de indivíduos. Os biólogos Scott Gilbert, Sapp e Tauber (2012) no artigo intitulado: “a visão simbiótica da vida: jamais fomos indivíduos”, defendem justamente que os seres vivos, conforme aumenta-se o grau de complexidade, na verdade se constituem de um número cada vez maior de aglomerado de seres em que dificilmente se distingue uma individualidade, seja anatômica, ou de desenvolvimento, fisiológica, genética ou imune.

Estes autores sustentam que enquanto nas ciências botânicas o conceito de indivíduo autônomo havia sido desafiado por descobertas relativas a rizóbios, micorrizas e fungos endofíticos, também os animais não podem ser considerados indivíduos, afirmando que: “Os animais não podem mais ser considerados indivíduos em qualquer sentido da biologia clássica: por critérios anatômicos, fisiológicos, imunológicos, genéticos ou evolutivos” Segundo sustentam GILBERT; SAPP; TAUBER (2012 p.334) “nossos corpos devem ser entendido como holobiontes cuja anatomia, fisiologia, imunologia, e funções de desenvolvimento evoluíram em relacionamentos compartilhados com diferentes espécies.” .

A abordagem relacional, trazida por alguns estudos em evolução e desenvolvimento animal e imunologia, (ver, VAZ, et al. 2011) veio apresentar os seres vivos como resultados de múltiplas relações entre moléculas de seu metabolismo que se dão em interação com um determinado contexto ambiental. Se mudarmos a história de relações, muda-se, por conseguinte, o resultado. Nessa explicação aborda-se os organismos como sistemas de fato. Quer dizer, sua ênfase não é direcionada à função de genes controladores do desenvolvimento, ou em partículas hereditárias deitadas na dupla fita de DNA, mas sim na organização dos sistemas vivos e em seu modo de viver (MATURANA; MPODOZIS, 2000; OYAMA, 2000; INGOLD; PALSSON, 2013).

Criticando a explicação da evolução por meio da ideia de seleção, Maturana e Mpodozis (1992) formularam uma explicação da evolução por meio da deriva natural. Segundo Mpodozis (2011) a filogênese se dá:

“a partir de um genótipo total (que inclui, não apenas o genoma, mas toda e qualquer configuração inicial daquele organismo em particular), delimitando-se um campo de possíveis epigêneses. O curso epigenético que, de fato, se realiza surge de acordo com a história de relações que o organismo estabelece com seu mundo. Caso conserve-se o modo de encontro com o meio, resulta que, desse genótipo total, recorre-se a mesma epigênese: têm-se reprodução. Caso mude o nicho ontogênico que o animal estabelece, então muda o curso epigenético que a história segue, como uma possibilidade facultativa do genótipo total. Ademais, decorrente da alteração no modo de viver, modificam-se, também, as possibilidades de cursos epigenéticos que esse genótipo total delimita. Caso essa nova relação organismo/mundo conserve-se transgeracionalmente isso pode resultar na formação de uma nova linhagem” (MPODOZIS, 2011, p 80).”

Embora esses autores trabalhem com a noção de indivíduo, considerando o organismo mais como autopoietico do que simpoietico, a critica a ideia de seleção junto com a proposta onde o fenótipo é sempre uma construção nos ajuda a abordar a mandioca atentando para sua história junto com outros seres e coisas, ou seja, sua história multiespécie.

O conceito de 'symbiosis'- relações mutuamente benéficas entre espécies - foi inventado para o líquen, uma associação de um fungo e uma alga ou cianobactérias. Simbiose é definida como duas ou mais diferentes entidades que vivem dentro ou sobre uma e outra, em um relacionamento íntimo. Symbiosis pode se manifestar como diferentes estilos de vida, de antagonista para mutualista. Symbiosis enfatiza as relações, em vez dos indivíduos, nas parcerias (GILBERT et al., 2012). As relações simbióticas podem conduzir à fusão das entidades, resultando na formação de uma nova espécie, um processo conhecido como simbiogênese.

Sympoiesis é uma palavra bonita usada por Donna Haraway na palestra "Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Ficar com o problema" apresentada no evento AURA "Arte de Viver em um Planeta danificado" (05/09/2014). Aparentemente, essa palavra foi criada para distinguir-se do conceito de "autopoiese" de auto-organização. A coletiva sympoietic é o resultado de interação

múltiplas. Ao contrário de autopoiese, ele não tem uma fronteira de “autoproduzir” ou “membrana”.

Estaria mais para um modelo rizomático e sem fronteiras, como uma malha de seres emaranhados e coisas como coloca Tim Ingold (2010). Este autor também vem caminhando no sentido de considerar todo fenótipo como uma construção e não simplesmente a codificação de uma informação contida nos genes. No seu capítulo do livro editado em parceria com Gisli Palsson, *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology* ; Ingold (2013) afirma que “Neo-Darwinism is dead” colocando que a evolução não reside na mutação, recombinação, replicação e seleção de características transmissíveis, sendo, antes, um processo de vida, o que ele chama de ontogênese. Segundo esse autor o fracasso para explicar o surgimento ontogenético de forma fenotípica é o calcanhar de Aquiles de todo o paradigma neodarwinista pois, para isso, procedeu-se como se o formulário já estivesse lá, prefigurado no espaço virtual do genótipo ou seu equivalente cultural. Segundo coloca o autor, o trabalho da ontogênese teria sido reduzido a uma mera transcrição.

Como proposta Ingold (2013) nos convida a “*pensar em nós mesmos não como seres mas como devires, isto é, não como entidades discretas e pré-formadas, mas como trajetórias de movimento e crescimento*” que se dão em um ‘ambiente’ não exterior e sim em um ambiente concebido como uma zona de interpenetração, onde organismos crescem incorporando-se as linhas de vida de outros organismos e o processo evolutivo é levado adiante nas histórias de vida dos próprios organismos, ao longo de suas linhas.

Atentar para o modo de vida dos organismos e sua história abre caminho para se considerar que: “Estamos atravessad@s e coabitad@s por seres estranhos, visitantes íntimos que afetam nosso comportamento, apreciam nosso calor, e estão sem nenhuma pressa para sair,” ou seja: “como todas as formas de vida visíveis, somos compósitos” (SEAGAN, 2011).

Donna Haraway (2003) trabalha com o conceito de espécies companheiras para abordar as recíprocas e múltiplas relações entre seres que envolvem os

organismos humanos. Neste contexto evolutivo humano, por exemplo, incluiriam-se seres orgânicos como mandiocas, arroz, abelhas, tulipas, insetos, e flora intestinal, bem como todos aqueles que fazem a vida dos humanos o que somos e vice-versa. Nos tornamos humanos com o “outro”. Assim, novas formas de vida da mandioca e de viver emergiram nos ambientes agrícolas. Essa autora coloca que valorizar e aprender a contar histórias desses lugares de interação multiespecie onde emergem novos modos da vida que se expressam em novas formas-maneiras, podem nos permitir ver novas possibilidades de um futuro mais sustentável para todos.

Van Dooren (2012) aborda a discussão com relação as espécies companheiras para que se pense também nas plantas e em como a agricultura moldou o comportamento humano (2012) atentando para complexas relações de dependência e interdependência em que a maioria das espécies, incluindo os seres humanos, vivem. Atenção a essa diversidade pode ser o início de uma valorização de ‘espécies’ como sendo “interespécies”, considerando que a ideia de simbiose aponta, em termos gerais, a relações multiespécies, onde não existem indivíduos ou onde ‘espécies’ não podem ser considerados como essência.

Não há fim para o "problema das espécies." O termo "multispecies" nos lembra que muitas dessas formas de vida são irremediavelmente enredadas e interdependentes, mas também serve, como coloca Tsing (2015):

“como lembrete da bagunça confusa gerada por esforços de conceituar espécie. Tome as plantas, por exemplo: para prosperar eles dependem de micorrizas para colonizar as suas raízes; angiospermas são geralmente dependentes de quadros de polinizadores para se reproduzir” (TSING, 2015b) .

Mandiocas tornam-se com pessoas, micorrizas, solo, formigas, polinizadores, fungos, larvas, vento, raios solares, água. A mandioca nos convida a pensar em modo de vida, em processos do viver em que ela se forma e se modifica (evolui) nessa malha de relações multiespécies.

Pensar em *modos de vida multiespécies* (VAN DOOREN, 2014), ao invés de espécie enquanto espécime ou enquanto populações de indivíduos geneticamente

semelhantes, abre caminho para que se tencione também a ideia que se tem a respeito da domesticação da mandioca como veremos no próximo capítulo.

4 ALGUMAS HISTÓRIAS DE MANDIOCAS E GENTE

4.1 Introdução

“Histórias de plantas, histórias de vida” é o início do título de um artigo escrito por Emperaire (2006), cujo objetivo foi o de identificar abordagens metodológicas para pensar a consolidação dos sistemas agrícolas tradicionais e abrir pistas de reflexões nas quais diferentes atores possam se encontrar. Baseando-se em sua pesquisa com sistemas agrícolas na Amazônia, a autora chama a atenção para a diversidade de espaços manejados e o papel da circulação das plantas que precisariam ser analisadas associadas às redes sociais mobilizadas, ou seja, com as histórias de vida das agricultoras que, por sua vez, envolve suas trajetórias de parentesco, alianças, relações econômicas, entre outras.

Este capítulo objetiva justamente mostrar como as mandiocas, suas vidas, suas maneiras de existir no Monte Pascoal e suas diversificações dependem do encontro, do entrelaçamento delas com os Pataxó, embora não sejam somente eles que o determinem. Meu argumento é que as mandiocas são uma espécie companheira, com a qual se tem coevoluído constitutivamente em relações envoltas em afetos, memória, conhecimentos, práticas, política, entre outras com outros seres e coisas. As cinco histórias narradas são apresentadas no intuito de mostrar etnograficamente como as mandiocas estão envolvidas nessas relações múltiplas, nas quais elas, ao mesmo em que são construídas pelo histórico de interações locais, são, também, integrantes ativas na construção da história local.

Para isso, busco seguir a tese de que a história/evolução é um exemplo específico de um processo que está prosseguindo no mundo orgânico, ou seja, a história é o processo no qual humanos e seus ‘meios’ ambientes estão, ao mesmo tempo e continuamente, em formação, cada um em relação ao outro (INGOLD, 1995), passando, assim, a se considerar o “organismo em seu ambiente”, ao invés do “indivíduo auto-suficiente”. Assim também valeria para as mandiocas e os outros seres, pois, como sustenta Ingold (2006), tanto os homens quanto os animais e as plantas são considerados como companheiros, participantes ativos na construção de

mundos. Sendo assim, as formas que todas essas criaturas assumem não são dadas a princípio, nem impostas de cima: elas aparecem nos contextos relacionais da sua participação mútua (INGOLD, 2010).

Com isso, ao contar histórias sobre as formas de viver das mandiocas, este capítulo intenta mostrar o processo de participação deste ser como construtor e participante do seu nicho, apontando para que, ao mesmo tempo em que faz coisas acontecerem, participando da história da região, as mandiocas vão se constituindo. Histórias que podem nos conectar a outras histórias em novas formas. Tsing (2015, p. 6) coloca que "por história, refiro-me as marcas e vestígios de seres humanos e não-humanos, e como estes criam paisagens".

Segundo Tsing, (2015 p.143) re-introduzir a história no pensamento evolucionário esta apenas começado em outras escalas da biologia. A autora comenta sobre esse novo enfoque histórico no caso da célula, que é símbolo de unidades replicáveis, e que passa a ser abordada como um produto histórico de simbiose entre bactérias de vida livre, bem como todo DNA se torna portador de mais histórias em suas sequências de aminoácidos do que se pensava.

Dessa forma, uma comparação que Tsing (2015) acha possível fazer com relação aos processos biológicos e as cadeias de abastecimento capitalistas é de que estas cadeias de engajamento não podem ser escaláveis¹⁴, ou seja, seus componentes não podem ser reduzidos a objetos intercambiáveis auto-replicantes, sejam empresas ou espécies. Em vez disso, eles exigem a atenção para as histórias de encontro que mantêm as cadeias (Idem p. 144) biológicas ou produtivas. Nesse sentido Tsing (2015) aponta para a descrição dos encontros:

"Descrição de história natural, em vez de modelação matemática, é o primeiro passo necessário - tal como na economia. Curiosidade radical acena. Talvez um antropólogo, formado em uma das poucas ciências restantes que valoriza a observação e descrição pode ser útil". (TSING, 2015b. p.144).

14 uma escala biológica supõe o organismo como um conjunto de órgãos que por sua vez é um conjunto de tecidos, que por sua vez é um conjunto de células.

Van Dooren (2014. p 146) também defende o ato de contar histórias que implicam em todos nós - em graus diferentes e em uma variedade de formas - como um projeto necessário que trabalha contra o excepcionalismo humano simplista. O autor também coloca, referindo-se ao seu trabalho com aves, que “as ciências naturais nos permitirá dar algum tipo de relato desses modos de vida” mas as ciências naturais também precisam das humanidades, ou ainda, do pensamento de habitantes de mundos multiespécies complexos sem a ajuda ou o impedimento da simples divisão entre humanos e não-humanos; natural e cultural (Idem p.147).

4.2 1ª História: Afeto

Logo que cheguei a Barra Velha, fui apresentada à Dona Joana. Apontada como grande agricultora, por ter labutado sua vida toda com roça; sabia que seria muito importante conhecer a filha da famosa Dona Josefa, uma das grandes guerreiras que havia lutado por Barra Velha. Estava animada para isso. Ao sermos apresentadas durante uma visita que fazíamos a sua casa, simpatizamos logo de cara uma com a outra e, ao saber das minhas intenções para com a presente pesquisa, Dona Joana falou: *“Gostei de você, pode vir amanhã aqui pra gente almoçar junto e conversar”*.

Dona Joana, uma senhora de 64 anos, morava numa casa de tijolos com seu filho mais novo, Daniel. O marido havia falecido alguns anos atrás e, além de outra filha, Dita, que vivia na aldeia com três filhos, seus outros 10 filhos moravam “espalhados” em outros lugares que ela tinha o hábito de visitar, como na aldeia Xandó, próximo a Caraíva, Coroa Vermelha e Teixeira de Freitas. Ela recebia aposentadoria por idade. Me disse que gostava de cuidar das suas plantas, da sua horta e roça localizadas em seu quintal. Comentou que adorava plantar, que era o que sabia fazer e o que sua mãe havia lhe ensinado, pois não havia estudado em escola nem se alfabetizado. Mesmo dizendo que já não tinha mais tanta força pra lidar com a roça como antigamente, por considerar um trabalho muito pesado,

insistia em ter sua rocinha, dizendo que fazia por gosto, porque achava bonito e porque achava que assim que tinha que ser, pois *“quem tem uma terra que pode plantar não deveria ficar dependente de comprar comida na cidade”*.

No outro dia pela manhã cedo, caminhei da praia até sua casa, como combinado. Andei cerca de 2,5 km acompanhada de minha mochila contendo gravador, máquina fotográfica, caderno de campo, canetas, protetor solar e outras miudezas. No caminho, fui passando por diversos quintais: como havia mangueiras em Barra Velha! A maioria dos quintais tinha sua rocinha de mandiocas na frente (ou, quando não, do lado ou até atrás), mas um quintal específico, com uma área recentemente limpa, me chamou a atenção pelo rastro do arado que saía do terreno e seguia pela rua de terra, formando um desenho e delatando que alguém iria plantar ali.

Ao chegar ao meu destino, fui recebida com um grande sorriso e um convite para um café. Já eram nove horas da manhã e, como normalmente em Barra Velha as pessoas almoçam antes do meio-dia, Dona Joana já estava começando a tratar o peixe que íamos comer. Antes que eu terminasse o café, ela, educada e amigavelmente, me convidou para sentar em uma das cadeiras da mesa da cozinha e começamos a conversar sobre Barra Velha, sobre plantas e sobre vidas.

Percebendo meu interesse em saber como era a vida das pessoas na época em que era proibido plantar mandiocas em Barra Velha (pelo local ter se transformado em área de Parque Nacional¹⁵), Dona Joana buscou um porta-retrato com a foto de sua mãe e fez questão de relatar a história daquela senhora, Dona Josefa, filha do cacique Epifânio, contando em detalhes as diversas ameaças que sofrera dos guarda-parques por infringir as regras e abrir roçado em área do Parque¹⁶.

15 O Parque Nacional do Monte Pascoal, criado nos anos de 1930 primeiramente com a ideia de se determinar e proteger o exato ponto do descobrimento do Brasil, foi implementado décadas depois (1961) com o intuito de proteger um dos importante fragmento de Mata Atlântica contra o acelerado desmatamento que vinha ocorrendo na região.

16 O relato completo em que narra a história de sua mãe, nas palavras da própria Dona Joana, encontra-se no anexo 1.

Ela contou que tinha uma parte da história muito sofrida: depois de três dias que seu avô Epifânio fora enterrado, passaram os guardas parque para ameaçá-los dizendo que iam tomar Barra Velha agora que seu dono tinha morrido. Dona Joana disse que quando sua mãe ouviu os três cavaleiros passarem e falarem que iam tomar tudo porque agora “era tudo deles”, ficou muito zangada e falou que não ia entregar nada, que ali era dela e dos índios, e foi logo trabalhar, fazer roça. Porém, depois de Dona Josefa ter colocado fogo numa área para poder plantar, os guardas vieram novamente, questionando a abertura da roça na área do Parque. Para os guardas, a abertura de roça de mandiocas estava acabando com a terra que era, agora, do IBAMA. Dona Josefa argumentava que ia botar roça sim, pois o pai dela havia deixado aquela terra pra ela e para os outros índios, e que ela havia nascido e se criado ali em Barra Velha. *“Minha mãe falava mesmo”*, disse Dona Joana, comentando que os guardas respondiam irritados, ameaçando que, se ela fizesse roça, iam prendê-la.

Havia lido sobre a história dos Pataxó o fato que, com o início da presença de funcionários do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) na região indenizando os moradores para que desocupassem a área, as mandiocas passam a ser oficialmente proibida de existirem no interior da região demarcada. Não somente pessoas não seriam permitidas nesse modelo de unidade de conservação implementado, como também plantas (ou até animais) consideradas de ocorrência “não naturais” ao ambiente, ou seja, “exóticas”, como também seria o caso do dendê. No caso das mandiocas, a problemática reincide nas práticas de cultivo que eram feitas pelo corte-e-queima – em que uma parte da floresta é derrubada e posteriormente queimada para que se inicie o plantio –, práticas consideradas de extremo impacto para a preservação da floresta e os objetivos do Parque.

A partir de então, as áreas de roças deveriam ser abandonadas e destruídas para que fossem naturalmente regeneradas. A consequência imediata da instalação do Parque Nacional Monte Pascoal (PNMP) e a restrição às atividades produtivas

dos Pataxó – que passaram a ser proibidas nas áreas de até então ocupação tradicional – provocou o êxodo de muitas famílias indígenas para outras áreas.

Segundo Sampaio (2000), os estudos técnicos que orientaram a delimitação argumentam, de forma coerente, pela “necessidade de proteção ao sítio histórico do Monte Pascoal e da preservação de uma faixa quase intocada da Mata Atlântica [...]” (SAMPAIO, 2000, p. 9), porém a área, então delimitada, não considerava a existência de povos indígenas na região e incidia completamente sobre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó que, sem o devido apoio do órgão indigenista nacional, foram forçados a receber indenizações por suas "benfeitorias" e a deixar sua aldeia, sendo permitido ficar apenas em uma área de 210 ha em Barra Velha, sem acesso a áreas de manguezal e impedidos de plantar suas roças (OLIVEIRA, 1985).

Esta época é considerada uma era de muitos desentendimentos (inclusive o “caso” Pataxó se tornou um famoso exemplo na temática de conflitos entre pessoas e parques) e de grandes dificuldades de sobrevivência que levaram muitas famílias a uma nova diáspora ou a venderem sua mão de obra para os fazendeiros locais. A implementação do parque fez recrudescer o fluxo migratório dos Pataxó de Barra Velha, surgindo núcleos de moradia e implementação de roçados nas matas da localidade de Mata Medonha (BIERBAUM, 1989) e na periferia do povoado Corumbau, vizinho ao Parque e embrião da atual aldeia de Corumbauzinho.

Oliveira (1985) relata que muitos moradores simplesmente não plantavam e conseguiam alimento com a caça, pesca, coleta de mariscos e caranguejo, entre outras atividades. A farinha era comprada em Caraíva ou Corumbau com o dinheiro da venda de piaçava ou trocada com parentes. Oliveira (1985) narra a dinâmica necessária para a compra de farinha em Caraíva:

O dinheiro da piaçava é que garantia a farinha. Mas quando voltavam de Caraíva, não podiam trazer toda a farinha para a aldeia, porque aparecia muita gente para pedir. Só traziam dois ou três litros. O resto ficava escondido no *mato*. O Alfredo conta que quando descobriu essa malvadeza, deixou sua farinha no *mato* também. Mas de noite veio uma chuva, e quando foi acudir, o saco estava arrebentado de tão inchado que ficara por causa da farinha molhada (OLIVEIRA, 1985, p. 45).

Agostinho (1993) avalia que, no decorrer dos acontecimentos, o IBDF, que prejudicou diretamente os Pataxó, passa a ser visto também como responsável pela proteção dos índios na região, pois teria sido responsável por recuar e deter, para além dos rios Caraíva e Corumbau, as frentes regionais de penetração – o que, a essa altura, segundo o autor, já teriam expulsado e exterminado os Pataxó. Este autor afirma que era de miséria a situação em que se encontravam os Pataxó na época da chegada da FUNAI e início da realização de trabalhos de levantamento para o estabelecimento de uma reserva Pataxó (AGOSTINHO, 1978).

Enquanto se dirigia rapidamente ao quintal para pegar um tempero para o peixe falando: *“tempero fresquinho da horta. Tirado do pé é muito mais gostoso, fica com outro sabor”*. Dona Joana ia contando como os roçados eram plantados às escondidas, na calada da noite, muitas vezes com mandiocas fornecidas por moradores de Corumbaú. Quando os guardas descobriam as roças na área do Parque, eles cortavam as cercas, cortavam as plantas e soltavam animais para que comessem e pisassem no que restou. Dona Josefa havia sido muito valente em não desistir de cultivar suas mandiocas, em não parar de trabalhar mesmo sob ameaça, e plantar de novo, mesmo quando os guardas derrubavam sua roça.

Me lembrava de ter lido em Oliveira (1985) que as mandiocas, no período da implementação do PNMP, haviam passado por um momento de “extinção” na região, pois os índios que tiveram que permanecer nos 210 ha cedidos inicialmente, sob faixa arenosa, eram constantemente fiscalizados e ameaçados pelos guardas que os proibiam de caçar, coletar e estabelecer roça (ver também GRUNEWALD, 2001).

Dona Joana contou que sua mãe acreditava que não estava fazendo nada de errado em cultivar sua roça, pois suas mandiocas eram para alimentar seus filhos. Ela havia sido criada assim naquele local e, por isso, lutou tanto. Fiquei sabendo que foi graças à Dona Josefa que os Pataxó de Barra Velha não foram deslocados para o outro lado do Rio Caraíva: quando ocorreu uma reunião na aldeia entre pessoas do governo e as lideranças indígenas de Barra Velha para que fosse acordada a retirada das pessoas da área do Parque, Dona Josefa, ao ouvir a proposta, interveio

dizendo que dali ela não sairia “pra canto nenhum”, o que acabou impossibilitando o acordo de retirada das pessoas do Parque.

Durante o almoço, enquanto comíamos o peixe bem temperado com cebolinha e coentro, acompanhado com farinha de puba, Dona Joana foi me contando sobre a história de sua mãe e de como ela havia sido valente e guerreira até conseguir vencer os guardas e conseguir permissão da FUNAI¹⁷ para trabalhar na roça e plantar suas mandiocas. Em alguns momentos ela me falava: “*Eu gosto de conversar porque a pessoa fica sabendo o que é Barra Velha*” ou ainda: “*Às vezes você nem sabia disso, tem que saber como é que é*”. E a conversa foi se estendendo para religião, para como era a vida antigamente, como se plantava, até que acabamos de lavar os pratos e arrumar a cozinha, tomamos outro café e fui convidada para ir dar uma volta e conhecer o quintal.

Ao redor da casa de Dona Joana, na parte de trás, antes da descida de um vale, fica a horta que se estende até uma parte do lado esquerdo da casa. Atrás da horta, num terreno mais íngreme, havia uma área coberta de mata que, segundo ela disse, demonstrando sentir muito orgulho: “*É a minha ‘reserva’. A preguiça andava aí ainda ontem, nos paus, achou pra ela comer aí na embaúba*”. Na frente da casa havia uma árvore de mangaba, alguns coqueiros, entre outras árvores e, mais adiante, uma roça de mandiocas que se estendia até a entrada do terreno – não mais que uma quadra (o que equivaleria a uns cem metros quadrados) . Do lado direito, encostada na parede da frente da casa, estava uma enxada e, mais à frente, depois de algumas árvores que sombreavam um carrinho de mão, havia uma área de capoeira que seria arada para plantar melancia. A semente de melancia seria comprada na rua, de pacote, porque já vinha preparada, enlatada e com veneno para a broca não comer, pois se plantada da semente da própria melancia, sem

17 Foi nos finais dos anos 60 que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI, que substituiu a antiga SPI) inicia seus trabalhos com os Pataxó, construindo um posto indígena e incentivando, sob o argumento da pobreza, a produção agrícola de forma convencional. Nesse período, as mandiocas voltaram a ser cultivada com incentivos governamentais para que fosse plantada moderadamente em áreas de capoeira, sem a intervenção do IBDF, resultando aos Pataxó, segundo Agostinho (1993), em um processo de reorganização “com o regresso de muitos Pataxó que se achavam dispersos pela região, sendo esta imigração a principal responsável pelo incremento da população que entre 1971 e 1977 saltou de 273 para 666 indivíduos” (AGOSTINHO, 1978, p. 20).

tratamento, o inseto acaba comendo. A terra seria arada dali a seis meses, em agosto ou setembro, para o plantio de melancia.

Durante nossa caminhada, praticamente em cada pé de planta parávamos para observar e conversar e eu ia aprendendo de onde a muda daquela planta havia vindo e do que a planta precisava para viver. Íamos andando e ela ia me mostrando os pés de cebolinha, coentro, pimentão, alface, pimenta, urucum, coco anã, erva-doce para chá. Os temperos, que muitas vezes eram vendidos em Barra Velha, a banana roxa, o abacaxi: *“aqui tem abacaxi - muito abacaxi, abacaxi roxo, tem amescla (árvore cuja resina é usada para incenso e defumação), mangaba, coco, coco seco pra fazer beiju, pé de banana, banana da terra - que cobri com a palha para não queimar do sol, banana roxa...”*.

Quando paramos em frente à horta com cebolinhas e coentros, Dona Joana me falou que adorava poder plantar seus próprios temperos, mas que esses davam muito trabalho, pois as plantas da horta careciam de muita água. Ela me falou que considerava que sua sorte é que havia mandado construir um poço artesiano, pois naquela região de Barra Velha a água quase não chegava e sempre acabava faltando. Enquanto colhia um pouco de tempero de presente para mim, ela contou que, como tinha construído o poço, a casa dela sempre tinha água e acabava até emprestando para os vizinhos de vez em quando. Ela contou que antigamente era muito difícil lavar as mandiocas, pois tinha que buscar água bem longe ou descer com as mandiocas pesadas até o córrego, o que era bem cansativo.

Chegamos em frente à roça de mandiocas e, assim que íamos adentrando, Dona Joana, apontando para o chão, falou: *“esse é um inseto, é o buzo, caramujo, eu mato direto isso aí, eles estão aí por causa da chuva, estão saindo”*. Ficamos um tempo olhando as mandiocas sem entrar na roça e, quando íamos voltando, eu elogiei a roça e o trabalho de Dona Joana; ela, satisfeita, me disse que também achava bonito demais e que gostava muito de sua roça e que a fazia muito feliz. Contou que ficava sozinha com as suas plantas fazendo de conta que eram pessoas com quem estava conversando: *“pra mim é assim, é uma pessoa que está ali mais eu conversando, são as plantinhas, e eu tô capinando, aí passa o dia”*.

Depois de mais um café, agradei pelo dia em sua companhia e Dona Joana me convidou para voltar a sua casa, que ela queria me ensinar a fazer o bolo de puba. Feliz com o convite, combinei de voltar, dali a cinco dias, para “tirar” mandiocas e pôr para pubar. Dona Joana não me deixou ir embora sem levar um pouco de farinha de puba: *“vocês comem dessa farinha de índio?”* - Ela me perguntou. - *“Sim! Eu acho super saborosa e as crianças também adoram”*, respondi.

Me despedi e voltei pra casa com minha mochila, agora cheia de tempero e farinha que havia ganhado.

Cinco dias depois...

Naquela manhã bem fria para os parâmetros locais e nublada, acordei bem cedo e parti para a casa de Dona Joana aprender a fazer bolo de puba. Basicamente o bolo de puba é feito de mandiocas pubada, ou seja, deixada de molho na água por alguns dias, ralada, tirada a goma, “temperada” com açúcar e é assado “no forno” (ou chapa) na farinheira.

Cheguei antes das 7 horas e ela já estava trabalhando para ajeitar as coisas que íamos precisar. Seu neto, Juninho, um menino de 9 anos, estava lá para ajudar. Enquanto tomávamos um café, conversei rapidamente com o menino, mas Dona Joana logo nos interrompeu dizendo que ele gostava de ir à roça com a mãe dele e que ele não trabalhava muito porque era pequeno, mas que ele já ajudava, já capinava um pouquinho: *“Ele já rasteia, tudo ele faz. Um menino assim tem muito valor”*, ela disse antes de convidá-lo para nos ajudar a arrancar mandiocas. Seu neto caçula gostava de trabalhar na roça, diferentemente de outros netos, que “só estudavam”. O ideal seria que estudassem na escola e trabalhassem na roça com ela para que, até que completassem os estudos, já soubessem plantar também.

Nos dirigimos à roça; ela com facão e o carrinho de mão (chamado localmente de *galheota*), e eu com gravador, caderno e máquina fotográfica; íamos andando por entre os pés de mandiocas e procurando por quais arrancar. Dona Joana, experiente, já sabia a direção que tínhamos que ir. Ela parava, olhava, mexia, sacudia e falava: *“quando a mandioca está madura, ela estufa assim a terra no*

chão". Quando escolhia um pé, arrancava-o, puxando com força e sacudindo para que as raízes não quebrassem. Em uma das qualidades arrancadas, chamada de lafaiete, ela cortou um pedaço e colocou na boca falando: *"deixa eu provar pra ver se esse aipim está bom, porque tem uns que gostam de amargar, mas esse não, esse não está amargando não, ó, experimenta"*.

Realmente o aipim era doce, diferenciando-se da mandioca que é amarga. Mas o fato do aipim amargar não significaria que ele iria virar uma mandioca. A distinção entre aipim ou macaxeira é bem descrita na literatura e a uma vasta bibliografia sobre o tema que perpassa os relatos dos primeiros cronistas e viajantes interessados na diversidade e diferenças cultivada e esta presente nos trabalhos que abordam de alguma forma variedades dessa planta.

Quando perguntei se o aipim era diferente da mandioca, Juninho me respondeu que aipim é de um jeito e mandioca é de outro, ao que Dona Joana complementou: *"aipim é a mesma mandioca, só que aipim a gente quer dizer assim que a mandioca é brava e aipim é mansa, só que é a mesma mandioca"*. Ela explicou que a diferença era que o aipim se comia cozido porque amolecia e não amargava, Já a mandioca não amolece quando cozida e possui um veneno que só é eliminado durante o cozimento. Dona Joana me contou que uma vez seu avô cozinhou pensando que era aipim e ficou vomitando.

Mas tem aipim que gosta de amargar e tem mandioca que amansa, não ficando tão brava, podendo ser cozida ou utilizada para cauim. A mandioca também pode ficar mais doce sem se transformar em aipim: *"A Prato Cheio é mandioca, mas dá pra fazer cauim, depende do jeito dela"*. Como é possível fazer farinha com o aipim, fiquei curiosa ao fato de se continuar plantando mandioca brava e perguntei: *"E porque que planta a brava então?"* E ela me respondeu: *"Porque tem que plantar ela também né, se não perde"*.

Então na frente de um pé que era para ser arrancado, eu pedi pra tentar puxar e, notando meu esforço, Dona Joana falou rindo: *"tem um bocado de raiz, aí fica dura de arrancar. Não é por causa da terra não, é que tem um monte de raiz"*.

Porém, em um momento, puxei com muita força e a planta saiu com as raízes pela metade, que se quebraram e ficaram escondidas embaixo da terra. Juninho foi buscar a outra pá para cavarmos na tentativa de encontrar o restante da raiz. Enquanto isso, aprendia que, para arrancar as mandiocas, era necessário, antes, sacudi-las para que não quebrassem. Fiquei um pouco envergonhada e me desculpei, então começamos a cavar para procurar os pedaços restantes, pois a raiz era bem grossa e comentei que não seria bom desperdiçá-las. Dona Joana riu e falou: *“quando deixa muito, aí que a mãe da mandioca chora e a vó da roça também”*.

Mas quem era a mãe da mandioca? Dona Joana me explicou: *“minha mãe dizia pra mim que a mandioca tem vó, tem vó e mãe, e a mãe não gosta que deixe mandioca também, aí ela chora”*. Depois continuou explicando que a mãe dela dizia que não se podia deixar mandioca na roça porque a avó da mandioca, que é um ‘negocinho pequeno’, não é um inseto, é uma coisa assim ‘marcada por Deus’, vinha com a peneira e ficava chorando na mandioca desperdiçada, pelo trabalho que aquela pessoa deixou ali, porque não é assim que faz. Dona Joana falou que já tinha visto uma que era miudinha tipo um ‘insetinho miudinho assim’ que leva um monte de coisa em cima, leva peneira, leva forno: *“é tipo assim uma visão, é feito da terra mesmo. Ela chora pelo desperdício”*. E essa vó da roça que carrega tudo nas costas, onde ela encontrar um tanto de mandioca ela chora, porque acha que estão desperdiçando. Já a mãe da mandioca é um ‘negócio’ que nasce na mandioca mesmo, “um bocado de caroço, essa é a mãe”, porque tem mandioca que a folha está cheia de caroço, ‘aí é a mãe’.

Explicando a diferença entre a vó da roça e a caipora, Dona Joana destacou:

“A vó da roça não é um encantado¹⁸ como a mãe d’água ou a caipora. Na roça não tem lugar para os encantados se esconderem. O encantado no mato é a caipora, a vó da mata, ela é da mata. Você pode ver a caipora, ela pode ficar no asseio da roça também. Você vai por uma estrada, você já passou por essa estrada um monte de vezes, já sabe onde é que você passa, aí uma hora a pessoa que conhece aquela estrada erra a estrada e pensa que a estrada sumiu, acabou. Ai já é a caipora que está te traindo, ela fez a estrada ficar toda serrada pra você não saber onde é que foi. Aí já é encantado. Ela não cuida das mandiba¹⁹. Aí você vê a estrada acabar. Aí, pra ela sair da pessoa, pega o cano da espingarda e passa o cano do facão em cima, ou pega um cigarro e fuma, se o cara não fizer nada pra ela sair, ela fica o dia todo. Lugar que você sabe andar, você fica perdido. Virou capoeira, virou mato. Essa é da caipora. A roça é a vó mesma que cuida. Caipora cuida das caças”.

Dona Joana me explicou que a *natureza* não quer que se desperdice o trabalho que é feito e que a *natureza* é mãe da mandioca. A *natureza* é a *terra*, o *mato*, é essas coisinhas que saem assim, tudo isso é a *natureza*, e “*ela fica chorando quando desperdiça*”, “*tem gente que arranca mandioca e larga no chão, mandioca de meio, eles largam debaixo da terra, aí desperdiça*”²⁰.

Depois de ouvir a explicação sobre a mãe e avó da roça, eu cavava com todo cuidado e atenção para achar os pedaços das mandiocas que haviam se quebrado. Obviamente, a essa altura da conversa, não queria deixar ninguém (nem nada) triste, chorando. Depois que achamos os pedaços, Dona Joana falou: “*a gente*

18 Segundo Cardoso (2016 p.433) “Os Pataxó descrevem os *encantados* como sendo os habitantes das mata, rios e mar, em geral habitantes de buracos, grutas, sumidouros, fundo de pedras, onde fazem seus lugares. Há encantados que são pessoas que sofreram encantamento pela ação de deus nos tempos primordiais da criação, e hoje habitam as matas, os rios e o mar, habitando buracos de baixo da terra, sumidouros e grutas, sendo responsáveis por cuidar dos animais e peixes – são as mães da caça, sereias e mães d’água. Há outros encantados, também pessoas, que se encantaram no momento da morte por deus, devido a sua ação magnificada quando eram vivas, por serem grandes lideranças ou pajés. Estes morreram e se encantaram por permissão de deus e são conhecidos como *caboclos*”.

19 mandiba refere-se ao caule da mandioca.

20 Cardoso (2016) argumenta que os Pataxó “contestam” a Natureza com sua própria *natureza* que seria, segundo esse autor, uma “*natureza ampliada*”, animada, encantada, como uma malha de lugares onde vivem seus habitantes vivos e mortos, visíveis e invisíveis, e como figura, construção, como articulação de encontros heterogêneos, onde atores humanos e outras vidas se entrelaçam. Esse autor defende que os Pataxó pensam e agem com a natureza em seu sentido múltiplo e contra a Natureza (em seu sentido universalista e totalizante), uma *natureza* “*desnaturalizada*”. Pensam e agem com uma natureza e cultura que não se opõem como entidades ontologicamente opostas, juntamente com suas variantes selvagem e domesticado, manso e brabo, mas são conceitos-práticas que descrevem mundos dinâmicos e transformativos.

trabalha e tudo isso aqui é suor". "Com certeza", respondi concordando ao que ela completou: *"olha que coisa bonita que nós arrancamos"*.

Em visitas posteriores, a outras pessoas, sempre perguntava sobre a vó da roça. Muitos diziam que ainda não a conheciam. Durante uma visita posterior ao roçado de Adalziza e Banha, enquanto os observava arrancarem as mandiocas, perguntei sobre a vó da roça e o que aconteceria se deixássemos mandiocas na terra. Adalziza me falou que, se desperdiçar, já ficaria adubo para a terra e que tinha gente que plantava mandioca e já deixava apodrecer tudo na terra para virar adubo, e a vó da roça não chorava não. Ela falou que quem chorava era a própria mandioca, pois, segundo sua mãe havia lhe ensinado quando iam arrancar mandioca juntas, quando *"se arranca a mandioca maior, as pequenininhas que ficam no meio da roça ficam chorando atrás da mãe"*. Segundo Adalziza, era a própria mandioca que chorava e, por isso, sua mãe não deixava nenhuma mandioca miúda, fazendo-a levar todas para casa, como contou:

"Na hora que minha mãe olhava, que via um toletinho, aí ela fazia a gente voltar pra pegar e falava: - pode pegar minha filha, se não a bichinha vai ficar chorando. Aí eu falei: - e ela é viva, mãe? Ela disse que é sim. Ela é viva e ela chora, ela não gosta que larga assim dela pra trás não, Ave Maria. É igualmente nós: a gente não quer deixar nossos filhos pra trás, aí a gente tem que levar".

Ianã, nosso vizinho no Muriã, como chamava o lugar que morávamos perto da praia, durante uma conversa em que comentava sobre a vó da roça, controverso a Dona Joana me disse que a avô da roça era sim um encantado, e que seu avô contava que tinha uma roça em que arrancava as mandiocas e deixava as mandioquinhas pequenas, jogando-as para lá. Quando foi um dia, ele viu uma mulher sentada em cima de uma árvore caída na beira da roça. Uma mulher com um vestido sentada chorando. Quando ele perguntou a ela porque estava chorando, ela respondeu que era porque estavam deixando as filhas dela morrer daquele jeito no sol. Depois disso, ele nunca mais desperdiçou mandioca e não deixava ninguém desperdiçar. Ianã explicou que tudo tem que ter uma pessoa para cuidar e a mandioca tem. "Tudo tem que ter uma mãe".

A existência de um ente protetor-cuidador das mandiocas já foi descrito na literatura (DESCOLA, 1996) e Fausto (2008) apresenta uma discussão sobre a categoria de “dono” ou “mestre” no universo ameríndio onde discute a relação assimétrica que é estabelecida por esse donos que oscilariam entre cuidado e crueldade, exigindo uma constante negociação dessas relações. Com relação aos Pataxó, Cardoso (2016) aponta que:

“Não são só as gentes humanas que possuem moradas no mundo e não são só eles que cuidam de seus lugares. É com estes outros donos, os encantados da mata e das águas, também humanos, que os bons pescadores e os bons caçadores devem ter *devoção*. Ou seja uma relação fundada na moralidade dos laços de reciprocidade. Como os encantados são os que cuidam dos animais e peixes, cabe a eles segurar ou cedê-los aos que desejam capturá-los. Portanto o acesso ao lugar destes *donos* exige o estreitamento dos laços de reciprocidade e, a *devoção*” (CARDOSO, 2016 p. 277).

Quando acabamos de separar as mandibas na roça de Dona Joana, colocamos as na *galheota* e, com o carrinho praticamente cheio, fomos levando, com a ajuda de Juninho, as raízes de mandiocas e os talos (caules ou como localmente é chamado: as mandibas) já em separado das raízes, para perto da casa onde iríamos raspar para colocar na água. Antigamente, depois de colhidas as mandiocas, era preciso se dirigir ao córrego para lavá-las, o que acabava tornando o trabalho mais difícil e cansativo. Agora, com um poço particular em casa, o trabalho havia ficado mais fácil, o que era bom, pois “esse bolo precisa de muita água pra tirar a goma das mandiocas”.

Colocamos as mandiocas no chão para raspamos. As mandibas foram colocadas em um outro canto, próximo à casa, na sombra. Elas precisavam ficar guardadas por um período de três dias a uma semana antes de serem replantadas, até que o seu leite secasse. Dona Joana explicou que se plantasse na mesma hora não iria dar raiz, somente raizinhas, porque o leite, segundo ela, é a raiz da mandioca, e sairia todo na terra. Aquelas mandibas seriam plantadas nos mesmos locais para não ficar ‘falha da mandioca’. As folhas virariam adubo para terra, pois se não for feito isso a terra cansa e “*tudo que é cuidado não cansa, né?*”.

As mandiocas que tínhamos coletado ou “arrancado” foram então descascadas ou “rapadas” enquanto conversávamos sobre fofocas e políticas. O sobrinho, que havia chegado, se juntou espontaneamente para ajudar. Depois de descascadas, as raízes foram imersas em água dentro de uma caixa d’água, e as cascas varridas e amontoadas em um canto do quintal: iriam apodrecer e virar adubo. E lá fomos nós tomar um café.

Depois de passados três dias das mandiocas pubando na água, voltei à casa de Dona Joana pela manhã para preparar o bolo. Quando cheguei a sua casa, ela já havia ido à casa do vizinho pegar emprestada uma peneira que seria necessária para peneirar a massa. Dois dos netos dela estavam por lá para ajudar, era sábado, não tinham escola e estavam ansiosos para comer o bolo. E assim foi, naquele dia frio, enquanto um descascava o coco, o outro lavava as mandiocas e eu, sob orientação de Dona Joana, tentava ralar a massa (e não os meus dedos, quando possível) em um ralador feito por ela mesma no dia anterior e que se constituía de uma lata de alumínio com várias perfurações feitas por um ferro quente. Depois da massa de mandiocas raladas e peneiradas, tiramos a goma. Perguntei se ela ia aproveitar a goma e ela me disse que não, pois quando a mandioca é pubada a goma fica com mau cheiro. Depois da massa “temperada” com açúcar e coco ralado no mesmo ralador, e das folhas de bananeiras cortadas e separadas, colocamos as coisas no carrinho de mão e caminhamos para a farinheira de Heleno, próxima uns 200 metros. Chegando lá, acendemos o fogo com uma lenha que um de seus netos havia “catado” e começamos a enrolar a massa na folha de bananeira para assar os bolos.

Enquanto isso, íamos conversando sobre a roça e sua importância. A roça é muito valorizada em Barra Velha e Dona Joana me explicava que o fato de amar muito a roça era porque ela dava muitas coisas, assim como uma mãe, pois tudo que se plantava “*ela dá*”. Mas era preciso saber plantar para ela dar. O cuidado exige atenção e atenção obriga a conhecer mais, “saber mais” uma demanda que exige responsabilidade.

Uma das demandas exigidas é o cuidado com as mandiocas para que as outras plantas não atrapalhem seu desenvolvimento. Por isso, tudo tinha que estar ‘zelado’ implicando um capinar constante que se traduz em morte dos *matos* e de todos os seres indesejáveis. Além de atenção para a época de plantio e cuidado com a terra.

A realização em se ter uma roça e o cuidado para com as mandiocas faz com que o trabalho realizado seja visto como um trabalho de cuidado igualmente ao que se tem com uma pessoa. Não só Dona Joana havia me dito que a planta é *“tipo um filho da gente que você tem que cuidar direto”*: Dona Miguelina também me explicou que cuidar das mandiocas exige conhecimento e atenção. As mandiocas respondem quando estão sendo bem cuidadas; por isso, quando ia chegar a areia perto delas, Dona Miguelina conversava com elas falando: *“olha, vou jogar areia para vocês crescerem mais bonitas do que já são. Se for plantada de qualquer jeito, nenhuma planta cresce não. A planta sente se está sendo bem plantada”*. A diferença era que o filho ia crescer e casar com outra pessoa e a planta seria comida. Os dois cresceriam para dar um prazer e ambos sentem que estão sendo bem cuidados. *“E a planta entende?”* - perguntei uma vez a Seu Antônio Braz, e ele me respondeu: *“Agora se ela entende eu não sei, mas ela responde!”*.

Essa relação de cuidado das mandiocas como filha também é amplamente descrita na literatura e evidenciada pela narrativa indígena de origem da mandioca a partir do corpo de uma menina, a Mani. A mandioca faz parte da família, da rede de reciprocidade, é parente, é filha, possui mãe na relação com os povos indígenas do Rio Negro, na Amazônia, por exemplo (DESCOLA, 1996; EMPERAIRE, et al., 2010; CARDOSO, 2010; CHERNELA, 1997).

Para Dona Joana, o cuidado com as mandiocas faz parte de uma atividade diária da vida. Ela me disse que “um sempre precisa do outro” e ser um índio trabalhador era cuidar das plantas e cuidar da casa, enquanto Deus estava cuidando dela.

Ao término do trabalho, estávamos muito cansadas. Dona Joana me deu alguns bolos para levar e falou que também estava com dor nas costas de trabalhar

com a enxada nos dias anteriores. Estava um dia nublado e havia começado a ameaçar uma chuva, então era hora de partir para minha caminhada de volta. Antes de me despedir, acompanhei Dona Joana até a casa da vizinha Adalziza, um pouco mais a frente, para devolver a peneira e presenteá-la com uns bolos.

4.3 2ª História: Cultivar

Era uma roça bem grande. Chegamos depois de caminhar pela parte de trás do quintal por menos de uns quinhentos metros. Passamos por uma vala onde estava o lixo orgânico, que ia virar adubo para as plantas, e chegamos a uma cerca, onde estava a *galheota* e as enxadas. Banha e Adalziza pegaram as coisas e fomos conhecer a roça e procurar as mandiocas maduras a serem arrancadas. Naquele dia, Thiago, Luana e Caio e nosso vizinho Juruá, amigo de Caio e neto de Dona Ângela, tinham me acompanhado para conhecer a Roça de Banha e depois almoçar com eles, como havíamos combinado.

Banha²¹ e Adalziza são importantes agricultores da aldeia. Possuem uma grande roça de mandiocas, muitas vezes vendendo farinha na comunidade e até em Caraíva. Além de plantarem uma variedade de coisas como batata doce, abacaxi e melancia e várias frutíferas, também criam ‘umas cabeças de gado’. Adalziza tem parentes na Aldeia Pé do Monte e Boca da Mata, enquanto a maior parte dos parentes de Banha estava em Barra Velha. Aquele sítio havia sido uma das primeiras roças abertas quando os Pataxó puderam voltar a plantar²² e era um dos que mais produziam na aldeia. O sítio foi nomeado “Sítio Novo Pensamento”, porque, segundo Banha, justamente demonstra essa ideia de uma produção mais agroecológica, pois cultivava sem utilizar fogo nem adubo químico.

21 Banha: foi um grande agricultor em Barra Velha, acompanhei seu trabalho durante o ano que morei lá. Um mês depois de ter retornado da aldeia, fiquei sabendo de seu falecimento devido a problemas no coração.

22 Em 1980, IBDF e FUNAI passam a negociar o território – sem a participação dos Pataxó – e o primeiro “cede” 8.627 ha para uso dos índios, correspondendo à faixa norte do PNMP. O acordo destinou aos Pataxó uma faixa de terra de muito baixa fertilidade composta predominantemente por mussunungas.

Banha contou que aprendeu a plantar dessa maneira observando as plantas e experimentando pois, antigamente, os velhos não faziam dessa forma para adubar a terra, não tinham essa ‘experiência’ de “ficar colocando adubo” e preferiam trabalhar com fogo. No tempo dos mais velhos, Barra Velha não era encapoeirada: era mata, área de floresta que era derrubada para fazer roça de corte e queima em um sistema conhecido como batalhão no qual “se juntavam dez, doze machados que cortavam toda a mata por debaixo”. As árvores altas eram deixadas. Quando aquele pedaço que eles iam derrubar estava roçado, por exemplo umas cinco tarefas²³, deixavam secar até ficar bem seco para botar fogo. E queimavam tudo.

Dona Joana havia me contado que quando sua mãe queimava a roça tinha vezes que o fogo queimava tudo e tinha vezes que não, restando folhas e paus e, então, Dona Josefa saía enfiando os toletes (as mandibas) por debaixo das galhadas de pau “*e era mandioca que dava melhor essas que eram enfiadas no chão, sem cavar*”. Agora não era mais assim que se fazia roça e, mesmo que tivessem arvores pra cortar, ela não iria cortar, porque agora “*é outra coisa moderna*” e não se pode mais ‘matar as árvores’. Outra diferença de antigamente era que, antes, as roças tinham que ser protegidas de alguns animais como os porcos do mato, que entravam na roça e comiam as mandiocas. Dona Joana contou que em uma roça que sua mãe havia feito, num lugar chamado céu (uma espécie de bairro de Barra Velha), alguns catitus acabaram revirando as mandiocas igualmente a porcos e comeram tudo. A solução foi seu pai e um compadre fazerem um ranchinho no meio da roça e esperar em silêncio que os porcos viessem, porém da primeira vez os porcos vieram e comeram todas as mandiocas, pois seu pai havia adormecido.

Outro agricultor com quem eu havia conversado, conhecido como Barata, também me descreveu como costumava fazer roça nessa época. Ele contou que, *de primeira*, a roça do pessoal era de dez ou doze tarefas e que isso era considerado

²³ tarefa é uma unidade de medida agrária que varia bastante mas normalmente não chega a meio hectare.

muita roça. Segundo ele, nesse tempo, não existiam projetos de fora na comunidade e o pessoal botava roças individualmente, preferencialmente na mata:

“antes pegava um trecho de mata, brocava tudo e fazia batalhão, que era juntar um monte de gente, matava porco, fazia festa. Eu acompanhei. Trinta, quarenta homens no machado, outros no foice, e aí eles iam derrubando e cortando, tinha roça que batia semana, 3, 4, 5 dias de trabalho na roça e depois que secava eles botavam fogo e aí plantavam mandiocas”.

Dona Angela também contou que, nessa época, para cultivar mandiocas, eles escolhiam uma área encapoeirada para roçar, colocar fogo, fazer a coivara e limpar para *“ficar tudo bonitinho”* e depois plantar. Segundo ela, foi nessa época que chegou o adubo na aldeia *“com um povo branco lá de fora que vieram pra fazer uma plantação sem precisar botar fogo”*, pois antes disso, ela disse que não tinha dinheiro para comprar adubo e não sabia nem o que era: *“não tinha adubo não, o adubo era da terra”*.

Mas hoje não era mais assim, pois além da fiscalização do IBAMA para que não houvessem mais desmatamentos e queimadas, a área de floresta e capoeira alta acabou ficando muito longe das casas e a solução foi plantar nos quintais com a ajuda de trator e adubo. Dona Joana me explicou que a *terra* em Barra Velha é boa, mas ela está fraca, cansada e o agricultor tem que *“ajudar a terra”* como ela diz: *“a pessoa tem que ajudar a terra, pôr um adubuzinho assim. Essa casca mesmo das mandiocas que estamos descascando é adubo. Mas eu comprei adubo também”*. E além disso precisa da ajuda do trator.

O trator foi inserido na aldeia nos anos 80. Embora ainda se faça plantio sem ele, a sua utilização é cada vez mais frequente. A sua chegada marcou uma época de mudanças na região: com o solo desgastado pelo uso intensivo e concentrado numa pequena área, devido a restrições de uso do Parque, a chegada do trator, trazido com recursos da FUNAI, inaugura uma nova forma de organizar o trabalho. Barata me contou que, depois do trator, as pessoas começaram a fazer roças pequenas, de uma ou duas tarefas, em vez de dez, doze tarefas. Ele falou que as pessoas foram encurtando a roça, porque depois de três dias que se ara a *terra* já

nasce *mato* devido ao cansaço do solo, dificultando o plantio. Além disso, o uso do trator também encarece o processo. Segundo Barata, chega a demorar seis meses para arar um pedacinho de *terra* porque o trator vive quebrando e, como na enxada é mais difícil, o que acaba acontecendo é que o agricultor que juntou dinheiro para pagar o trator, depois de esperar uma, duas semanas pelo serviço, acaba gastando esse dinheiro e a *terra* fica sem arar. Ele também contou que o pessoal agora não faz mais batalhão, nem mutirão em Barra Velha: *“a gente hoje, se sair na casa de dez companheiros e pedir pra ajudar, eles dizem que estão ocupados, que vão cuidar de um trabalho na escola, na igreja e não vão”*.

A literatura sobre os Pataxó aponta que os anos 90 corresponderam a um período relevante aos Pataxó, que passam a reivindicar o território e a se envolverem em projetos de “desenvolvimento sustentável”. A literatura mostra que a maioria dos Pataxó tinha, nesse período, a agricultura de subsistência como principal atividade (TIMMERS, 2004) sendo que, segundo Bierbaum (1989), esta atividade permanecia mesmo diante do avanço de uma economia focada na venda de artesanato para o turismo. O turismo torna-se, segundo Bierbaum (1989), uma das “dependências” as quais passa a estar submetido o povo Pataxó, constrangidos pela suposta “assimilação” ou “modernização”, principalmente com a venda de artesanato de madeira. Em 1996, o modelo agrícola convencional com seu pacote tecnológico chega com força na aldeia.

O argumento central para a necessidade de intervenções externas era de que

até hoje não houve melhoras no quadro de miséria em que se encontra a maioria da população indígena. Dependentes do comércio de gamelas para sobreviver, vendem grandes quantidades de produto semiacabado por preços absurdamente baixos, para atravessadores, na maioria brancos, abastecendo um lucrativo comércio que se ramifica até o exterior. Chegam a trocar gamelas por mantimento, como redigido num relatório do MMA (MMA s/d apud TIMMERS, 2004).

O uso de fertilizantes químicos, ureia, adubos foliares, calcário e trator, bem como o estímulo ao uso de sementes do mercado, passam a ser uma constante. Cardoso e Parra (2009) afirmam que do final dos anos 90 até tempos atuais ampliou-se o número de propostas e projetos de “desenvolvimento sustentável” junto

às aldeias Pataxó. São tempos dedicados ao tema da integração das áreas protegidas aos programas de desenvolvimento regional e entre áreas protegidas e populações locais, como indicado em inúmeros fóruns internacionais, tal como sustentam Mackinnon, Mackinnon e Thorsell (1990).

Porém hoje são realizadas diferentes formas de cultivar as mandiocas e estabelecer as condições ambientais necessárias ao seu desenvolvimento saudável. Mesmo com a diminuição do uso do fogo e a grande dependência do trator e dos adubos químicos, algumas pessoas, como Banha, mesmo apontando muitas dificuldades, plantam sem uso de trator, adubo e fogo e ainda insistem que “vale a pena cultivar mandiocas dessa forma”.

Dona Joana me contou que há uns quatro anos ela havia participado de um curso de agrofloresta organizado por um consultor, em parceria com a FUNAI, e que o pessoal do curso ensinava a fazer roça sem queimar, utilizando-se de adubo natural, feito por meio de composto, como relatou:

“lá eu vi que eles não queimam o mato, antes eu não queimava também não, mas o que eu vi lá reforçou mais, e agora que eu não queimo mesmo. Tudo deles é capinado e roçado, deixam aqueles matos apodrecer naquele local. Eles não labutam com esse adubo que a gente usa aqui não. Eles chamam esse adubo que a gente compra lá na rua de veneno, eles usam aquele orgânico, da planta mesmo”.

Banha também havia participado desse curso e se disse orgulhoso de poder compartilhar de seu conhecimento e prática com esse tipo de agricultura. Enquanto andávamos em sua roça, Adalziza mostrava suas mandiocas contando como as tinha plantado. Falou que não tinha mês marcado para o plantio: “O mês dela é a lua”. Se quisesse plantar para que as raízes ficassem carregadas, teria que ser depois da lua cheia, porque na lua minguante a mandiba não engrossa e vai afinando que nem a lua e a raiz fica fina. Ela me disse que a lua minguante até pra cortar cabelo é ruim.

Dona Joana também havia me explicado uma vez em sua casa sobre a importância de se plantar na lua certa, quando perguntei se ela ia plantar alguma coisa naquele dia. Ela respondeu: “hoje não, que está na lua cheia e só é boa pra

plantar feijão. A lua cheia vai para o escuro, aí tudo que você tem pra plantar você planta depois da lua cheia um pouco. Aí você planta na lua nova, que serve pra mandioca, batata, banana, tudo a lua nova”.

Depois de esperar a lua certa e preparar o terreno com o adubo orgânico, Adalziza contou que abriram a cova e colocaram a *semente*²⁴, ou seja, o pedaço da mandíba que, de pé ou de lado, *carrega*²⁵ mais do que deitado. Andando pela roça, por entre as mandiocas, eu perguntei quais eram as qualidades que estava vendo e ela ia me ensinando as diferenças. Enquanto andávamos, ia aprendendo sobre cada mandioca. Adalziza gostava de colecionar diferentes qualidades e falava delas com orgulho. Perguntei onde ela havia conseguido as mandíbas Pretinha, Prato Cheio e Lafaiete e ela falou que não se lembrava, pois havia muitos anos que labutava com essas qualidades, eram mandiocas antigas. Mas sua vizinha Rosinha tinha trazido uma qualidade da Aldeia Caramuru-Paraguaçu chamada Talo Roxo e ela ainda não tinha testado, então ia pedir uma semente para o próximo plantio e aumentar sua coleção. “*Quem tem mandioca tem tudo*”, ela disse.

Adalziza contou que as mandiocas tem que ser plantadas no “limpo”, porque a sombra “*acanha*” ela, e daí elas não vão adiante; entretanto, elas podem ser plantadas com feijão ou milho porque quando dá o tempo de arrancar o milho, fica a mandioca. Ela me falou que o pessoal, antigamente, colocava umas garrafas no meio da roça para evitar eclipse da lua, pois este podia “*queimar e estragar as mandiocas*”. Andando por algumas roças, é possível encontrar algumas garrafas de vidro vazias despendidas. Pisca, por exemplo, explicou que fazia isso para evitar eclipse na mandioca, pois este podia queimar suas folhas e que também usava essa proteção na plantação de milho e feijão. Glorinha contou que eclipse é quando a lua fica escondida no céu, aí coloca-se uma garrafa para proteger as plantas dessas luz porque a luz é tão forte que acaba “*assando*” as folhas da mandioca, do feijão e do milho. Com a presença da garrafa na roça a luz vai direto para a garrafa e não retorna para as plantas, protegendo-as. Outros agricultores colocam uma enxada

²⁴ *Semente*, em itálico, refere-se a como é chamado um pedaço da mandíba, do talo da mandioca e não a semente da planta, que, quando mencionada será sem itálico.

²⁵ rende maior produtividade

velha no meio da roça para que o sereno do eclipse caia na enxada e não mate a planta ou não amarele as folhas. Na teoria de Pisca, a garrafa era para a mesma finalidade: proteger a mandioca do eclipse. Ele também comentou que eram poucos que ainda faziam isso ali na aldeia. A planta responde crescendo saudável, sem amarelar as folhas, sem ter muitas infestações de pragas. Sua roça realmente aparentava plantas bem saudáveis.

A presença de mandiocas com folhas amareladas é comum nas roças de Barra Velha. Conversei sobre esse assunto quando visitei Tinta, um agricultor que mora com sua família na Aldeia Pará, que é distante de Barra Velha cerca de cinco quilômetros. Ele confirmou que o amarelão era bem comum na região: “*esse amarelão é direto nessas terras da gente aqui. Ele amarela, mata a mandioca e ela vai acabando e acaba em nada*”, sendo comum ocorrer em terras que não eram muito “boas” ou estavam “cansadas” e também em lugares que possuísem pedra estopo. Ele explicou que pedra estopo é uma pedra que é viva, fica se mexendo na terra e bota flor: “*é uma pedra direto da terra mesmo, a terra vai secando, vai criando aquela coisa assim e aí ela vai fazendo isso*”. Para que o amarelão não ocorresse, Tinta contou que tinha deixado a *terra descansando* de um ano para outro, e plantado mucuna preta, feijão preto e café beirão, que ajudaram a recuperar o solo.

Analisando os processos de desenvolvimento, Ingold (2006) afirma que

como todo agricultor sabe, não se fabricam os produtos agrícolas, o agricultor os faz crescer. Compreender a produção como um processo que consiste em fazer crescer é recuperar um sentido muito antigo do termo e que, entretanto, permanece sendo usado. Produzir, no último sentido, quer dizer “fazer acontecer”. Assim, os agricultores ajudam a terra a fazer com que seus frutos aconteçam. Quando eles roçam, plantam, tiram a erva ou cuidam dos animais, seu trabalho não fabrica plantas ou animais, sendo, portanto, um trabalho para estabelecer as condições ambientais de seu crescimento e seu desenvolvimento (INGOLD, 2006, p. 31).

Era isso que estava vendo Adalziza, Banha e outros(as) agricultores(as) fazerem em suas roças: a partir de sua experiência, estavam atentos para o que podia ser feito no sentido de colaborar e ajudar a mandioca a crescer o melhor possível dentro das condições possíveis, reconhecendo que não eram o único ser

envolvido. O cultivo da mandioca selou um pacto de colaboração e cuidado em seu desenvolvimento e isso envolve conhecimentos, práticas, atenção, cuidado, inovação, experimentação, observação e afeto pelas mandiocas. Além disso, cultivar mandiocas arrasta o cultivo de outras plantas: para o beiju ficar gostoso, ele precisava ser assado na folha de banana prata porque outras qualidades de banana, como a roxa ou a maranhão, não deixam o mesmo sabor, amargando-o. Por isso, ela havia plantado muitos pés de banana prata. Coqueiro não precisava plantar porque tinha muito e usava bastante coco seco para fazer beiju e bolo de puba.

Enquanto conversávamos e trabalhávamos na roça, o tempo foi fechando e começou a chover. Adalziza pegou a *galheota* para voltarmos e chamou as crianças que estavam arrancando mandioca com Banha. Banha disse que ia capinar um pouco na chuva e voltaria depois para casa. Cada um de nós pegou um pouco de mandioca para ajudar a carregar e corremos de volta para a farinha.

4.4 3ª História: Compartilhar

No dia em que conheci Iracy ela havia acabado de se mudar pra Barra Velha. Filha de Dona Ângela e Nadão, a família que havia nos recebido, ela, que nasceu na aldeia, estava retornando com seu marido e seus três filhos depois de quase dez anos morando na Aldeia Coroa Vermelha. Depois de muitos anos sem cultivar uma roça, haviam decidido plantar em seu quintal. O terreno para construir a casa ela havia conseguido com seu sobrinho Kaiones, bem ao lado dele. Começou a construir a casa ainda antes de se mudar para a aldeia. A casa ainda não estava completamente terminada, faltava o reboco e o banheiro, mas a família resolveu se mudar, pois Iracy e seu marido haviam conseguido um trabalho em Caraíva. Além da casa, a família começou a preparar o quintal antes de se mudarem. Plantaram aipim, melancia e abóbora.

Tempos depois, durante um jantar na casa de Kaiones e Sammily, fomos até a casa da vizinha, Iracy, onde as crianças estavam brincando, para dar as boas-vindas e conversar. Iracy nos ofereceu um café, ela estava arrumando as coisas, esvaziando caixas e organizando. Agora o quintal já estava com os aipins

aparecendo. Seu filho mais velho, de doze anos, me convidou para andar pelo quintal para ver o resultado do trabalho. Ele me contou que haviam feito o plantio há dois meses, “há duas luas”, e que ele ajudou seu pai a capinar o terreno e a plantar.

As mandibas, todas da qualidade ‘amarelinha’ “*aipim que fica molinha*”, vieram de Itabela, uma cidade distante cerca de cem quilômetros da Aldeia. Foram compradas de um moço que passa de carro vendendo e então trazidas e plantadas. Como a quantidade era pouca e o terreno já estava limpo, a família mesmo que plantou rapidamente em uma tarde cavando buracos e enfiando de dois a três pedaços de mandiba, algumas vezes com um pouco de adubo que também fora comprado. Depois foi só molhar, “*pois a mandioca precisa de água*”. Andando pela roça, notei que a maioria das mandiocas estava cheia de folhas, mas alguns pés estavam murchos e com folhas amarelas, bem fracos, diferentes de outros.

Dona Ângela havia me contado que, na época em que Iracy nasceu, a segunda filha de dez filhos (sendo oito mulheres e dois homens), eles não moravam ainda na praia, e sim mais para “*dentro*” da aldeia, na roça. Naquele tempo, apontado como um tempo mais difícil, ela levava as crianças para a roça enquanto trabalhava capinando junto ao marido. Eles plantavam cana e mandioca. Depois que queimavam uma área para plantio, eles pegavam as mandibas de uma roça madura de um parente ou vizinho, pois naquela época nunca faltava mandiba, e todo mundo trocava:

“por acaso meu pai tinha uma roça queimada, aí um tinha a roça madura e a gente pegava a roça do amigo pra plantar na da gente. E quando eles precisassem da mandiba da roça da gente a gente ia ter que dar pra eles. E não faltava não, se não tinha em uma roça tinha em outra”.

É verdade que durante minhas andanças pela aldeia tinha visto mandibas circulando, sendo levadas de um lugar a outro para serem plantadas. Uma vez, na casa de Dona Joana, fomos interrompidas por um de seus vizinhos, Alan, que chegou empurrando uma *galheota* e rapidamente nos cumprimentou, falando somente que “*ia lá então*” e saiu. Dona Joana me explicou que ele tinha vindo buscar um “olho de bananeira” e umas mandibas pra plantar em seu quintal e que

ela gostava muito de compartilhar suas plantas com as pessoas ‘trabalhadoras’. Ela me falou que sempre vinha gente pegar semente e mudas com ela, assim como buscava mandibas com seus vizinhos em época de replante. Durante uma caminhada na roça, quando passamos em frente a um pé de aipim-manteiga, Dona Joana comentou que a mandiba dele tinha vindo de fora, de Teixeira de Freitas, trazido por seu genro que, por sua vez, conseguiu a mandiba com um amigo que cultivava por lá. “E já veio gente pedir dele”, me disse, contando que as mandibas já tinham sido doadas para outras pessoas na aldeia, pois, como ela comentou, *“Aipim-manteiga é boa, faz cauim. Ela é amarelinha, todo mundo gosta, aí pede”*.

Quando visitei Erilza, ela tinha recém-aberto uma roça em seu quintal e ia realizar o plantio com as mandibas que havia pegado com seu pai, Zé Piegas, e a batata-doce que ela trouxe de Banha. Mas foi Banha a pessoa mais citada quando se falava em doador de mandiba e ele mesmo reconhecia dizendo: *“todos querem pegar semente comigo”*. E ele também buscava mandibas em outros locais, como contou: *“Rio Grande, Prato Cheio, Lafaiete, tudo de boca da mata. Essa semente unha eu trouxe de boca da mata também”*.

Para não ficar sem mandiocas, é preciso realizar sempre o replante. Seu Antônio havia me explicado que nunca tinha ficado sem mandioca porque sempre plantava e assim sempre tinha para dar para os outros. Ele nem se lembrava de onde havia conseguido as mandibas de tantos anos que labutava com as mesmas qualidades. Só se lembrava das qualidades novas, como a araruna, que foi a Nilza quem trouxe. *“Quando a pessoa não replanta ela perde e aí tem que pedir”*, ele disse.

Iracy estava feliz de voltar para Barra Velha e poder plantar sua própria roça. Sua irmã Kamini, que já havia nascido na praia e nunca tinha feito roça, havia comentado que também tinha vontade de ter uma roça e de fazer farinha, pois disse admirar as pessoas que fazem sua própria farinha ao invés de comprá-la, como ela tinha que fazer. Kamini me disse:

“tenho vontade de ter farinha pra dar para as pessoas. Eu compro farinha, mas eu queria ter pra dar ou trocar. Eu admiro as pessoas que têm roça, eu

do valor. Porque é muito nutritivo você ver uma roça de mandioca, abóbora, melancia, abacaxi. Não precisa você ir comprar lá na cidade. Por isso que eu falo que, se eu pudesse, eu ajudaria todo mundo que precisasse a fazer uma roça. Ajudava com arame, a arar uma terra, se eu pudesse, nossa... Sempre falo isso. Por isso que não acabou ainda”.

Era com orgulho que o filho de Iracy me mostrava seu quintal e as mandiocas que ele havia ajudado a plantar. Ele falou que queria plantar qualidades diferentes e que sua mãe ia conseguir umas mandibas de mandioca ali em Barra Velha para fazerem farinha. Como eles tinham acabado de se mudar e seus avôs não tinham roça, pois moravam na praia, acabaram comprando e trazendo as mandibas da cidade.

Uma vez, Adalziza estava contando sobre a venda do que produziam dizendo: *“Eu vendo farinha, vendo beiju, aipim eu até vendo, mas não é assim todo dia, né? Mas tem vez que vende. Meu menino vende em Caraíva aipim-cacau, manteiga”*. Então eu perguntei: *“E mandiba, a senhora vende?”*. E ela respondeu, convicta: *“Não, mandiba não. Mandiba a gente dá”*.

A literatura destaca vários exemplos de como a mandioca entrelaça-se com as mulheres e produz relações múltiplas ao longo de suas jornadas e trajetórias de vida. Nos interstícios das roças (a casa das mandiocas), as plantas circulam por meio do plantio e replante de seu caule (em geral conhecido como mandiba) se movimentando entre lugares, entre casas, entre famílias, entre vizinhos, entre comunidades e até mesmo entre cidades. Chernela (1997) chamou a atenção para a relevância das relações sociais na manutenção e no enriquecimento da diversidade de cultivares de mandiocas entre os Tukano na Amazônia e Emperaire(2006) também acrescentou, além da circulação a diversidade de espaços manejados.

Quando me despedi de Iracy, já estava escuro. Ela estava preocupada em terminar de arrumar a casa e feliz de voltar a ter sua roça. Me despedi com um até breve, pois sabia que a reencontraria no dia seguinte lá na praia, casa de sua mãe.

4.5 4ª História: Conviver

Naquela tarde de terça-feira, a casa de farinha de Albino estava lotada, como era comum encontrá-la, principalmente em dia de semana. Muitas pessoas circulando e uma convivência intensa de pessoas misturadas com mandiocas, jegue, cachorros, entre outras coisas. Lindalva estava colocando a massa na prensa: ela ia torrar farinha com sua nora ainda naquele dia e me convidou para acompanhá-las. A massa havia sido colocada na prensa, pois, se estiver muito molhada, na hora de torrar, a farinha fica muito grossa. Como aquela prensa era boa para secar a massa, não seria preciso esperar o dia todo, como normalmente era feito.

Havia conhecido Lindalva, uma jovem senhora de seus 36 anos, casada, mãe de quatro filhos, enquanto ela tecia colares com alguns de seus parentes: sua irmã Glorinha, suas filhas, netos, netas e sobrinhas que se reuniam todas as tardes ao pé da parede de fora da igreja católica de Barra Velha, na região central da aldeia. Filha caçula, seu pai, Adalício, trabalhava com madeira e na construção de casa e havia falecido um mês após minha chegada a Barra Velha.

Durante uma tarde ao lado da igreja, entre confecções de colares e conversas, ela me contou que há uns anos estava sem roça, somente comprando farinha. Como essa situação a incomodava muito, ela pediu para seu marido arar a terra que eles tinham para poderem plantar, *“nem que fosse com adubo”*, pois achava que a terra estava fraca, como contou:

“Nós passamos dois anos sem mandioca. Nagô ia na rua comprar farinha de guerra pra gente misturar pra não comer fina de vez. Faltou farinha aqui, faltou mandioca, coisa ruim viu. Aí mandamos arar, plantamos e agora nós temos”.

Agora eles já estavam conseguindo colher mandiocas e torrar farinha *“Ainda tem que comprar, mas já é menos, né?”*. Ela, como todos os seus parentes, comiam farinha todos os dias, várias vezes ao dia. Quando eu perguntei se esse era o seu principal alimento, ela me respondeu sorrindo: *“É, e sem esse ‘principal’, aí não vai”*. A farinha é comida com tudo, até pra beber água de coco tinha que ter farinha: *“Se*

não tiver farinha pra beber água de coco, eu não bebo". E tinha que ser farinha de puba²⁶ ressaltava.

Ela já havia me convidado para conhecer sua roça e também tinha me dito que ia torrar farinha em breve, mas encontrá-la ali foi surpresa. Dona Maria (esposa de Antônio Preto), quem havia visitado há poucos dias, também estava na farinheira, fazendo beiju em um dos dois fornos. Uma família estava terminando de torrar no outro forno que Lindalva aguardava, enquanto outra estava descascando mandiocas no quintal. Várias crianças ajudavam na atividade e outras corriam no quintal entre mandiocas. Muitas pessoas chegavam e saíam, circulando, traziam e levavam coisas, como comidas e notícias.

A casa de farinha é um lugar muito importante, diria essencial para a transformação de mandiocas em farinha, mas não só, e em Barra Velha agrega muitas pessoas, parentes e amigos, muitas conversas e muitas trocas. É o espaço onde ocorre a torra da farinha de mandioca, localmente chamada de farinha de puba, e também de beijus, bolo de puba, farinha de tapioca, além da retirada de goma. Mas não só isso: é um lugar onde há um esforço de inclusão, de dar espaço para o outro e onde o trabalho pesado é dissipado ou diminuído ao se tornar coletivo, abrindo espaço para um convívio onde formas diferentes de atividades se tornam possíveis. O trabalho de torrar farinha é pesado e cansativo, passa-se o dia na frente do forno mexendo sem parar a farinha para não queimar. Quando há mais pessoas, pode-se dividir algumas tarefas; em retribuição, a pessoa que ajuda recebe farinha para levar para casa. A reciprocidade é muito intensa na casa de farinha e quebrar essa regra de etiqueta faz a atitude da pessoa ser desaprovada. Conviver na casa de farinha é uma prática de identificação temporária em um lugar compartilhado no qual a principal regra de conduta é simplesmente estar atento à presença do outro, à sua maneira de estar em um lugar, respeitando, ajudando, sendo ajudado e compartilhando tempo, espaço e farinha.

²⁶ A farinha de puba diferencia-se da farinha de guerra pelo modo de preparo e consistência final. Antes da torra, a mandioca é deixada de molho em água para pubar, mudando a cor e o sabor. Mais detalhes no capítulo 4.

Esse *lugar* casa de farinha ou farinheira consiste, basicamente, não em uma “casa”, mas em uma edificação coberta com palhas ou eternit, com forno de barro e a chapa por cima, e que, na parede de trás, fica o forno onde se coloca a lenha; um motor para ralar a mandiocas, fios de eletricidade e uma tomada para ligar o motor, um coxo onde as mandiocas raladas vão cair (como uma canoa) e alguns apetrechos fundamentais, como sacos de estopa, bacia com água, peneira de um planta chamada uruba e abano – sem os quais o trabalho fica seriamente complicado e comprometido. Do lado de fora está a prensa, feita de madeira com uma estrutura de ferro e metal, que ajuda a pressionar para secar a massa.

Em Barra Velha há quatro farinheiras: a casa de farinha de Mariazinha, a casa de farinha de Palmiro com dois fornos, a casa de farinha de Albino também com dois fornos e a casa de farinha de Banha com um forno retangular. As duas últimas são as mais utilizadas na aldeia. Em um dos dias que havia ido visitar a farinheira de Banha e Adalziza, eles estavam justamente marcando uma reunião para falar sobre a construção de uma nova casa de farinha em seu terreno. A reunião estava sendo agendada para sábado, dali a quatro dias.

Banha me disse que queria conversar com os companheiros para pedir ajuda financeira na compra das folhas de eternit necessárias para cobrir a nova casa de farinha. Seriam necessárias 40 folhas. O novo forno eles já haviam conseguido com a FUNAI e o motor eles já tinham. A reunião era para conseguir comprar a eternit que faltava. A ideia era mudar o forno para um outro local próximo ao terreno e construir uma armação de madeira mais larga que a atual, para que não alagasse quando chovesse. Banha havia explicado que a construção de outra farinheira era importante porque às vezes a chuva vinha de leste e acabava molhando tudo. Como a farinheira era utilizada por cerca de catorze famílias, se todos ajudassem um pouco ficaria mais fácil. “A *farinheira é um lugar muito importante*” e aquela não estava mais adequada, disse Adalziza. E muitas famílias torravam farinha ali e dependiam dela. A regra para usar a farinheira é de que cada família deixava um pouco de farinha, um ou dois litros, dependendo da quantidade a ser torrada, para comprar gasolina ou pagar a eletricidade do motor.

Enquanto Lindalva esperava a massa secar para poder peneirar e a família de Delma torrar farinha e liberar o forno, íamos conversando entre barulhos do ralador, conversas sobre os mais diversos assuntos. Fui ouvindo sua história de como sua vontade em conviver com as mandiocas fez voltar a morar em Barra Velha. Ela contou que quando pequena, depois de ter morado na aldeia Boca da Mata por sete anos e voltado pra Barra Velha, seus pais se mudaram para uma aldeia distante, chamada Guarani, em Minas Gérias, onde a *terra* não era boa para plantar mandiocas e não tinha farinha de puba, fazendo com que ela não conseguisse se adaptar e retornasse a Barra Velha. Ela contou: *“Tive que voltar, lá era só aquela farinha velha, fina, de quilo... Isso aí não é pra mim não. Meu pai ralava o milho mesmo e secava na panela e eu não comia – e fazia aquela farinha fina e eu não comia. Ai fui emagrecendo e peguei anemia”*.

Lindalva contou que as mandiocas não davam naquela região porque a *terra* era barrenta, boa para cultivar banana, porém lá as pessoas trabalham mais com artesanato do que com agricultura. Quando tentaram plantar mandioca, demorou três anos para crescer por causa da *terra*. Uma vez, Adalcídio foi fazer farinha de puba com um homem que tinha uns pezinhos de mandiocas plantados. Ela falou que ficou muito alegre quando comeu a farinha que tanto gostava. Mas, quando a farinha acabou, não teve mais jeito, embora seus filhos tivessem nascido lá e se acostumado com farinha fina tiveram que vir embora para Barra Velha: *“Quando essa farinha acabou, foi só tristeza. Aí meu pai falou: ‘nós não vamos ficar aqui, não’. Vim embora só por causa da farinha. Eu já era mãe de 3 filhos”*. Para ela, é impossível viver sem a farinha de puba. Comentei que as crianças em Barra Velha eram acostumadas desde cedo a comer farinha e ela sorriu, dizendo que com sete meses a primeira coisa que o neném comia era farinha: *“e aí como que não acostuma, rapaz?”*

Para voltar para Barra Velha, eles tiveram que vender artesanato nos colégios e ir juntando dinheiro. Sua irmã Glorinha também morava lá, mas só ficou sabendo que Lindalva ia embora quando chegou o caminhão de mudança na aldeia para pegar as coisas. Hoje uma de suas irmãs ainda mora lá e vem todos os anos para

Barra Velha visitá-las e, às vezes, quando retorna leva mandiocas para plantar por lá, mas *“lá a mandioca não cresce mesmo”*.

Perguntei quando se daria o próximo plantio e ela me respondeu que não sabia porque estava muito difícil, além das dores que sentia, que a impediam de ficar muitas horas em pé, a *terra* estava cansada, dura, cheia de sapezal. Precisava esperar que o trator fosse consertado para poder capinar e arar a *terra*, pois ela não teria condições de fazer esse tipo de serviço e seu marido Nagô trabalhava como funcionário que ajudava na limpeza da escola e da aldeia, não tendo tempo de limpar a roça também. Porém o trator estava quebrado já havia uns três meses. Isso a estava deixando muito triste e preocupada em ter que comprar farinha novamente.

Dona Maria, que utilizava o forno ao lado, havia nos convidado para experimentar seu beiju e aproveitei para comprar alguns para levar para casa. Outra família já começava a torrar farinha. As crianças que circulavam brincando no quintal se juntaram silenciosamente esperando a oferta de um pedaço de beiju. Enquanto alguns conversavam, um senhor pediu para o amigo: *“liga o rádio aí pra gente ouvir a ronda policial, ver o que que vai passar nessa ronda”*.

Com o motor desligado e o rádio ligado as pessoas se concentraram em ouvir o noticiário da região. Um homem havia sofrido um acidente de moto e estava ferido no hospital. As meninas que escutavam já comentavam do perigo das motos, que andam velozmente e sem cuidado em Barra Velha. Enquanto isso, chegou Nilza para assuntar o movimento da casa de farinha, pois estava querendo arrancar mandiocas para torrar no dia seguinte.

Já estava na hora de peneirar a massa e começar a torrar a farinha de Lindalva. Prontifiquei-me em ajudar a peneirar. Ela falou que não tinha tirado goma dessa vez porque a massa fica mais molhada, difícil de secar e sem gosto. Uma família que havia resolvido tirar a goma ficou sem água e teve que pedir para o sobrinho buscar um balde de moto no córrego.

Era final de tarde quando o último saco de farinha foi colocado no forno. A farinha foi separada para a nora, um pouco para mim e outras partes para outros parentes. Mesmo a quantidade de farinha torrada não sendo muita, ainda era

preciso separar para a irmã, Glorinha, e outros parentes. Um litro seria para pagar o uso da farinheira. Sua neta reclamava que a avó não havia feito beiju, mas Lindalva argumentava que faria outro dia, com mais calma.

Após varrer a farinheira e limpar as coisas, agradei e comecei meu caminho de volta pra casa com a mochila bem pesada cheia de farinha e beiju.

4.6 5ª História: Política

Entre visitas a casas, quintais, roças e casas de farinha, aquele dia tinha uma reunião sobre agricultura em Barra Velha no centro comunitário da aldeia. Os agricultores e agricultoras foram convidados e, ao chegarem e se cumprimentarem, iam procurando um lugar para sentar no muro mesmo do salão. Algumas lideranças da aldeia estavam presentes: o cacique Romildo, Adauto (presidente do Conselho de Lideranças), Everaldo (presidente da Associação de Moradores da Aldeia) e funcionários da FUNAI.

O objetivo da reunião era o de pensar em como estava indo a agricultura de/em Barra Velha, pensar o que ela estava precisando para melhorar e o que as pessoas estavam querendo plantar e quais as dificuldades encontradas. Precisamente buscava-se saber quais plantas a maioria das pessoas estava querendo cultivar para que se pudesse pensar estratégias e projetos para compra de sementes, mudas e equipamento.

Marcos, filho de Barata e Miguelina, que trabalha como funcionário da Funai regional, começou sua fala dizendo que agora estava em um momento bom para se pensar em um projeto e pediu para as pessoas pensarem o que se produzia na aldeia, mandioca, coco, feijão, milho... E o que as pessoas queriam plantar como: mamão, café, pimenta, açaí: *“alguma coisa que possa melhorar a renda. Estamos pensando em algo que vai garantir pensar no povo e também pensar no meio ambiente”*. Marcos comentou que o açaí, por exemplo, era uma fruta que estava em evidência para comercialização e seria viável na região que possui muitas áreas alagadas. Ele propôs, por fim, que se pensasse sobre a agricultura para que fosse construída uma ideia conjunta das demandas.

O tema de fortalecimento da agricultura era um tema sempre presente nas falas dos agricultores. Durante uma conversa que tinha tido com Everaldo, pescador e presidente da Associação, ele fez uma descrição do que considera a situação atual da agricultura de Barra Velha. Ele relatou que há uns cinco anos havia novamente tido uma queda na produção de farinha da aldeia, atingido até o ano passado (2013), fazendo o preço da farinha disparar “*chegou um ponto de um litro de farinha custar cinco reais*” e os agricultores “*acordarem*”. Muitas mudanças haviam envolvido a agricultura nos últimos anos. Agora ela era feita mais próxima às casas, a maioria em torno das casas nos quintais, diferentemente de antigamente, quando as roças eram no Campo do Boi (um bairro de Barra Velha, distante cerca de oito quilômetros). Além disso, havia menos pessoas plantando, sendo que a maioria estava envolvida em outras atividades como a escola, pois, se antes eram os “brancos” que davam aula, hoje já são os próprios indígenas, e a atividade de artesanato que passou a envolver um maior número de famílias. Segundo ele colocou:

“Hoje já tem o meio de preservação: você não pode fazer queimada, isso tudo foi prejudicando, ICMBIO apertando, a conservação do parque... Aí agora planta-se perto de casa. Mesmo assim foi a única maneira que eles encontraram. E hoje a população foi aumentando. Hoje, no entorno de Barra Velha, tem 400 famílias, são 2.300 pessoas. Muito mais gente do que antes. São histórias como a do Pajé Albino e vários outros que tinham muita mandioca, a gente ia lá ver e tinha muita mesmo, não era pouco. Eles produziam muito, mas hoje envelheceram e a juventude hoje não pensa praticamente em ir para a roça trabalhar na agricultura. A gente perde muito com isso também. Quero dizer, diferenciou a agricultura com o artesanato e a pesca e o emprego do município. Não é mais aquela quantidade que tinha. E eles estão acordando novamente”.

Adauto começou sua fala na reunião comentando o fato de que muitas pessoas achavam que a agricultura de Barra Velha não dava certo e que há pouco tempo a farinha de puba estava vindo do Limoeiro, o que deixou todos morrendo de vergonha. Além disso, pela baixa produção, a farinha tinha encarecido muito ano passado, mas agora já estava mais barata, pois as pessoas voltaram a produzir. Segundo ele, isso era prova de que alguma coisa estava dando certo, de que tinha gente no campo trabalhando e o que era preciso era que todos se “*juntassem*” mais:

"Hoje tem pouco, mas tem. O que no passado não era consciente de plantar hoje é mais consciente, mas não tem o investimento adequado para a agricultura".

O comentário entre os agricultores e agricultoras era de que o solo estava cansado e que *"às vezes as pessoas plantam e não conseguem tirar o que plantaram, essa coisa da correção do solo é um assunto sério"*. Pisca, agricultor da aldeia, lembrou que próximo a Porto Seguro vendiam-se húmus e eles mesmos poderiam produzir húmus e não depender mais de adubo químico. Então, Deuzuleide, funcionária da FUNAI e moradora de Barra Velha, colocou: *"então, a gente faz uma capacitação pra produzir adubo orgânico. Às vezes a gente não valoriza isso, mas lá fora comprar um pacotinho de adubo é caro, a gente pode produzir aqui nosso próprio adubo. É a ideia de um projeto"*.

Everaldo comentou que achava que não era só o adubo que ia resolver a situação, segundo ele: *"as pessoas de Barra Velha têm que pensar numa vida de qualidade, uma renda mais superior"* e sugeriu o plantio de pimenta do reino (com ajuda para conseguir muda e estaca); cacau; café; banana da terra; limão de enxerto; açáí; cupuaçu e que se pensasse na pecuária também.

Adauto então disse que sabia que o desejo era de plantar tudo, mas que o ponto principal da reunião era discutir o que se queria plantar agora. Ele perguntou: *"se nós estivéssemos indo agora pra roça, qual é a prioridade?"*. Ele propôs que se pensasse também do que esse plantio iria precisar, por exemplo: preparação do solo; trator; hora do tratorista; depois da terra pronta a correção do solo que é o calcário, depois o adubo e por último a mão de obra e a semente. Adauto disse que o que tinha que ser decidido ali era a escolha do que seria a melhor qualidade a ser plantada para produzir em volume. Ele lembrou que estavam há quase oito anos precisando e tentando melhorar a qualidade de vida do povo pela agricultura. Segundo ele, um dos problemas é que ainda não haviam conseguido trazer um técnico para dentro da comunidade: *"a FUNAI tem um técnico que fica lá. Para poder fortalecer, tem que agregar esse conhecimento da parte técnica pra gente começar a trabalhar com solo"*. Adauto também levantou a importância de se saber

primeiramente o que se tinha disponível pela FUNAI e depois buscar parceiros para uma assessoria técnica. Ele argumentou que, se viesse um técnico para trabalhar especificamente com o cacau, a pimenta do reino e o café, já seria um jeito de agregar valores, porque o feijão, o milho e a mandioca Adauto acreditava que a maioria sabia plantar. Como sugestão, ficou a proposta de pedir um recurso para a FUNAI para a reforma do trator e pagamento do motorista, que seria apresentado para a administração de Brasília, se seria possível.

Enquanto um dos técnicos da FUNAI regional que estava presente (Francisco) comentava a possibilidade de conseguir que a FUNAI bancasse o combustível do trator, o que já seria um alívio, Everaldo pediu para falar dizendo que o trator que estavam trabalhando foi conseguido por intermédio da associação e a FUNAI nunca havia depositado recurso de projeto na associação indígena, principalmente em Barra Velha, o que segundo ele seria um defeito. Ele emendou dizendo que muitas vezes a FUNAI contratava um biólogo que ficava tratando o índio como bicho e que o dinheiro do governo, ao invés de ser administrado pela FUNAI, tinha que vir para a Associação, pois eles saberiam melhor como gerir. Segundo Everaldo, se os quinze mil reais que a FUNAI tinha estivessem em disputa com a organização indígena, ela saberia muito bem no que investir. *“Eu fui lá na FUNAI e vi um monte de prensa e está lá jogado, vai ver aí”*, ele reclamou.

Além disso, Everaldo argumentava que a população de Barra Velha contava com cerca de três mil indígenas e que, em vez de ficar fazendo farinheiras *“não sei onde”*, a FUNAI poderia pensar em uma farinheira atualizada – motorizada – e fazer um projeto de boa qualidade para que, quando ficasse pronto, fosse fácil de encaminhar. Ele pediu para acrescentar que havia o fato de que, desse grande número de pessoas, a maioria não queria se envolver com agricultura, com roça, porque, segundo ele, para estas pessoas *“é aquela história, eles falam: ‘já trabalhei muito com roça, só que não tive resultado’ ou ‘ah, eu tô cansado de trabalhar na roça’, aí já pensa numa outra qualidade de trabalho”*. Precisava de sugestões, pois sentia que cada vez menos pessoas estavam se dedicando à agricultura, com um trabalhando lá em um canto e outro em outro.

Durante uma conversa que havia tido com Everaldo, ele me contou que a FUNAI, na época de 1984, 1985 começou a investir na aldeia como território indígena e a maioria dos moradores passou a se dedicar à agricultura. Ele contou que a FUNAI investia muito no cultivo de mandioca e abacaxi, principalmente quando o território de Barra Velha foi homologado, pois antes disso não podia plantar por causa do parque, dizendo: *“Começaram a levar produtos de barco para vender em Porto Seguro. Antes a mandioca que era plantada servia somente para fazer a farinha e para as pessoas comerem na própria comunidade”*.

Ao longo do histórico traçado por Everaldo, a agricultura em Barra Velha havia passado por períodos de queda e de alta na produtividade, mas que no geral a produção vinha caindo cada vez mais. Segundo ele analisou, antes chegava um caminhão de forno para ser dividido com a comunidade e hoje chegam três, quatro fornos; antigamente, a FUNAI mandava até dois caminhões de adubo e hoje chegam trinta sacos; antigamente derrubava-se a mata pra fazer a roça, mas não precisava do adubo, porém, antes tudo era mata fechada e hoje ‘parece um deserto’ e depende muito do adubo. Everaldo afirmava que a diferença é muito grande, muita coisa havia mudado e muito no decorrer desse período, principalmente pelo fato de que, antes, era todo mundo que plantava e hoje são poucos, a minoria.

Ele me contou que, por volta de 1995, o Porto da Palha, um ‘bairro’ de Barra Velha, foi todo cercado para a agricultura e ele e outras pessoas participaram plantando, além de roça de mandioca, abóbora e melancia, que até eram vendidas para fora. A FUNAI fornecia o adubo e a semente e ainda tinham o apoio da prefeitura. Nessa época, tinha até uma manga (pasto) e o gado era da comunidade. Ninguém comprava farinha, trocava-se peixe por farinha. Porém os grupos foram se acabando. Everaldo reflete que desse período para cá, entre 1995 até 2000, a FUNAI só veio desestruturando e hoje a agricultura de Barra Velha foi quase extinta. Por isso, ele defende outra forma da FUNAI trabalhar com os indígenas em termo de agricultura: investindo na plantação de uma agricultura permanente, que é de longo prazo e que poderia ser o café, a pimenta-do-reino (que já estão plantando muito), o cacau (que também plantam). Outras plantas que, segundo Everaldo, *“dariam maior*

sustentabilidade", pois a mandioca, embora não dê para 'tirar', são poucos que plantam: "*Todo mundo come, mas são poucos que plantam*".

De maneira geral, Everaldo deixou claro que a agricultura de Barra Velha mudou muito do que era antes: "*não chegando a 'vinte por cento' do que era antes, pois está produzindo pouca coisa e está mais comprando fora*". Além disso, ele enfatizou a importância da Associação, que em 2012 fez um projeto com a Companhia do Estado e recebeu o trator que está aí: "*esse trator que salvou o pessoal*", ele falou.

A reunião se arrastava para próximo à hora do almoço, gerando um desconforto nos participantes. Romildo queria falar sobre a pecuária ainda. A questão que se seguia era: como se poderia fortalecer a agricultura e ter uma renda de qualidade? Foi sugerida a pimenta-do-reino, o cacau e o açaí. Para isso, reconheciam que precisavam da parte técnica. Acordaram que seriam plantados feijão, milho e mandioca e que precisavam de adubo, semente e calcário, além de saber mais detalhes sobre as compras da FUNAI, o que era recebido por ano para que não fosse preciso cobrar depois. Enquanto algumas pessoas se despediam para voltar para suas casas, outras demoraram um pouco mais conversando em pequenos grupos sobre o que achavam que deveria ser feito, até que todos se dispersaram. Mas o assunto permaneceu e, durante os dias seguintes nas visitas às casas de farinha, ainda ouvia muitas reflexões sobre a reunião.

4.7 Álbum de fotos²⁷ - Algumas histórias de mandiocas e gente



Imagem 1 - Arrancando mandioca com Dona Joana e Juninho.

27 Fonte das imagens: arquivo pessoal de Marilena Altenfelder de Arruda Campos e Thiago Mota Cardoso.



Imagem 2 - Procurando o pedaço quebrado da mandioca com Juninho para a vó da roça não chorar.



Imagem 3 - Mandiocas pubadas sendo peneiradas por Juninho na peneira de uruba para preparo do bolo de puba.



Imagem 4 - Banha em sua roça de mandioca



Imagem 5 - Banha colhendo mandioca na roça e colocando na galheota para transportar até a casa de farinha.



Imagem 6 - Adalziza e Banha na casa de farinha, ralando mandiocas e ensacando farinha.



Imagem 7 - Vista da casa e roça no quintal de Iracy.



Imagem 8 - Feixes de mandibas descansando e secando o leite para serem usados no replante.



Imagem 9 - Mandibas sendo transportada para plantio.



Imagem 10 - Movimento na casa de farinha, torrando, peneirando e ensacando



Imagem 11 - Lindalva ralando mandioca com sua Nora na farinheira do Pajé.



Imagem 12 - Banha durante a reunião sobre agricultura no centro comunitário da aldeia.



Imagem 13 - Fertilizantes distribuídos na aldeia chegando na caminhonete da FUNAI.

4.8 Notas sobre a ciência: São as mandiocas domesticadas?

A história da domesticação da mandioca, assim como a da vida selvagem é uma simplificação de um processo que é mais interessante. Atentar para a complexidade desta história pode levar a que o “doméstico” não seja mais tratado como o “sob controle”, o “não problemático” numa oposição categórica com a complexa e poderosa noção de selvagem (CASSIDY, 2007). O mais óbvio e insidioso desta distinção era feita com o peso da era colonial, onde, aqueles que praticavam agricultura eram considerados “civilizados” e os que não, ou pelo menos, não uma agricultura do tipo “modernista”, eram considerados “selvagens” (INGOLD, 2000). Hoje esta dicotomia encontra-se enraizada nos projetos de conservação de espécies, entre espécies cultivadas e selvagens, e estratégias – ex-situ, in-situ, on-farm.

O problema de pensar a mandioca enquanto espécie domesticada esta em, além de tratar essa planta como um indivíduo, tratar toda diversificação que ocorre nesse organismo através da ótica de uma força de seleção (natural e cultural) pois nesse tipo de explicação há um agente externo, uma força de fora que impõe a direção da mudança ao organismo ou seja, prevalece a ideia do excepcionalíssimo humano dando forma e sentido a natureza.

Diferentemente das espécies selvagens, que vivem livremente na natureza, as espécies domesticadas são consideradas aquelas que se modificaram evolutivamente devido a ação humana (Darwin, 2011{1858}). Em geral para as ciências biológicas, domesticação é um processo evolucionário conduzido pelo homem visando adaptar plantas e animais às necessidades humanas. Plantas domesticadas seriam geneticamente distintas de seus progenitores selvagens. Uma espécie totalmente domesticada seria completamente dependente do homem para sua sobrevivência, não conseguindo se reproduzir na natureza sem a intervenção humana. Esta domesticação das plantas teria sido acompanhada com a domesticação das paisagens (CLEMENT, 1999), por exemplo, a mandioca sai do

seu estado selvagem para o domesticado ao mesmo tempo em que a floresta passa a ser roça.

As mandiocas são vidas consideradas pela história antropocrista da ciência como marca da evolução humana, uma espécie vegetal, retirada do meio selvagem e, hoje, totalmente domesticada e dependente da ação humana, sendo sua domesticação considerada central no surgimento da agricultura nas Américas a passagem do estado de selvagem a domesticado, da fase paleolítica para neolítica, do caçador-coletor selvagem para o agricultor-produtor ameríndio, da divisão entre a casa e a floresta, natureza e cultura.

Podemos remeter a noção aqui utilizada de espécies *selvagens* transformadas pelo *homem* à noção de domesticação que vem sendo trabalhada desde Darwin no seu livro que originalmente se intitulava: "On the origin of Species by Means of Natural Selection; or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life".(Darwin, 2011{1858}) Este livro, considerado um marco, não tanto pela ideia de que as espécies evoluem, mas por propor um mecanismo explicativo para as diferenciações observadas nos organismos, em seu primeiro capítulo versa sobre a domesticação, abordando-a como seleção artificial.

A domesticação tem uma definição técnica biológica, ela é usada como uma metáfora no âmbito das ciências humanas, incluindo a história, antropologia social, e os estudos culturais para explicar a evolução da humanidade ou a relação com a natureza (PIPERNO, 2011). Para esta história de cunho evolucionista a mandioca aglutina várias outras histórias, como a da criação de plantas e animais pelos humanos que produziu variações de espécies. Em algum momento Darwin decidiu que, para a seleção natural ser inteiramente coerente, teria de ser abrangente e universal. Sendo assim não haveria diferença entre homens e qualquer outro animal. Esse pensamento deu origem as suas posteriores obras "A origem do homem" e "A expressão das emoções". De lá pra cá a após o surgimento da Nova Síntese (um hibridismo entre os trabalhos de Darwin e os trabalhos de Mendel e posteriormente os estudos sobre genética de populações) e toda crítica subsequente que se seguiu, a visão que predomina é a que tenciona a entrada do homem na teoria da seleção

natural. Consequentemente utiliza-se o termo seleção artificial para expressar a ideia de que homens domesticam a natureza (noção empregada pelo próprio Darwin), e atualmente (como Darwin talvez não tenha previsto) a ideia do próprio homem domesticando a seleção natural.

Alguns estudos sobre evolução e domesticação da mandioca por seres humanos vem se utilizando de pesquisa genética com marcadores moleculares para solucionar questões relacionadas a origens evolutivas e geográficas de mandioca (OLSEN; SCHAAL 2006; 2000 e ELIAS PUJOL et al, 2004). Outros estudos incluem, além dos estudos genéticos, um foco complementar: comparar a biologia da mandioca com a de seus ancestrais selvagens, para entender quais características da planta evoluíram por domesticação, e para enquadrar questões sobre como as práticas dos cultivadores interagiu com traços biológicos do pai selvagem para moldar evolução sob domesticação (RIVAL, etal. 2008).

A ideia que permeia estes estudos é de que tanto a seleção 'cultural' como a 'natural' produziram diversidade de mandioca através de: (1) o sistema de cultivo global, que é altamente adaptada às pressões ambientais; (2) o conhecimento, categorização e valorização das diferenças varietais fenotipicamente expressas; e (3) a incorporação, nas safras propagadas clonalmente, de plantas reproduzidas sexualmente, o que estimula a diversidade intravarietal e, ocasionalmente, leva à criação de novas variedades (RIVAL et al. 2008; BOSTER, 1984). As múltiplas formas de organização social dos diversos povos indígenas e camponeses, suas redes de reciprocidade e parentesco, bem como relações com mercado, contribuiriam para a circulação desta diversidade.

Nesse sentido, devido a processos genéticos, através da seleção natural e artificial, a mandioca teria sido inicialmente domesticado na América do Sul 8.000-10.000 anos atrás (OLSEN; SCHAAL, 1999; ALLEM, 2002), juntamente com a Evolução da Paisagem (CLEMENT, 1999) e dos Humanos na Amazônia. No entanto, o tema é controverso entre biólogos evolucionários. Estudos discordam sobre o exato local de origem da espécie e da passagem do selvagem para o domesticado.

Os nativos ameríndios teriam tido um papel central no processo de domesticação da mandioca ao selecionarem organismos a partir de espécies selvagens. Para Rival et al. (2008), a planta é agora amplamente cultivada nos trópicos, ao passo que os nativos da Amazônia agem ativamente nas condições ecológicas, materiais, e nas forças físicas que condicionam a diversidade de mandioca.

Outro tema dos estudos evolucionários refere-se ao modo como a mandioca emergiu a partir de seu ancestral silvestre. Por um lado sustenta-se que isso deu por um caminho que priorizou a acumulação de amido ao invés da acumulação de cianogênese ao se selecionar a mandioca cultivada (WANG, 2014). Outros estudos realizados a partir de uma combinação de pesquisas de campo e de laboratório, documentam as maneiras pelas quais as pessoas afetam a genética de uma cultura propagada através de clonagem (RIVAL et al. 2008). Este último estudo lança luz sobre a forma como cultivadores indígenas e tradicionais criam, classificam e compreendem a diversidade fenotípica de mandioca e transmitem seus conhecimentos. Para outros estudos, ainda, numa abordagem mais economicista, a mandioca foi escolhida por seus primeiros cultivadores por seus tubérculos graúdos e pela facilidade com que pode ser assexuadamente propagadas a partir de estacas (SCHAAL, OLSEN, e CARVALHO, 2006).

Rival et al. (2008) sustenta que a propagação clonal por estaquia deve ter conferido uma vantagem agrônômica muito forte. Para estes autores a agricultura tradicional mantém níveis elevados da diversidade genética e varietal de mandioca porque as sementes e mudas dos ancestrais selvagens foram transferidas sem modificações para a mandioca domesticada e a domesticação produziu pelo menos uma mudança evolutiva marcante: "ela transformou a estratégia de regeneração da plântula, refletida em sua morfologia, em ainda mais adaptada para tolerar os riscos ambientais do que seria o seu ancestral selvagem" Rival et al. (2008).

Com um olhar crítico Thom Van Dooren (2012) sustenta que a noção do trabalho da agencia humana numa natureza passiva é central no discurso da domesticação de espécies cultivadas. Ingold (2000) também nos mostra como o pensamento ocidental articula duas formas de conseguir o sustento do ambiente

natural, convencionalmente indicado pelos termos 'coleta' e 'produção'. Para ele, a distinção entre esses termos foi cunhado por Friedrich Engels. Engels apontou para a 'produção' como o critério mais fundamental do que ele via como uma espécie de 'domínio' do meio ambiente que foi se destacando nas atividades humanas de agricultura e pastoreio, através do qual as plantas, animais e a própria paisagem foram sendo comprovadamente transformadas através do projeto humano tornando-se o exemplo perfeito de domínio humano.

No mesmo caminho Anna Tsing (2012) pontua que "*domesticação é normalmente entendida como controle humano sobre outras espécies*". Nesse sentido relações em que a mandioca pode também mudar os seres humanos são geralmente ignoradas. Além disso, continua a autora, domesticação tende a ser imaginado como uma linha dura: "*Ou você está no domínio humano ou você está fora no selvagem*". E continua: "Pelo fato dessa dicotomia se basear num comprometimento ideológico com a supremacia humana, ela apoia as mais incríveis fantasias, por um lado, de controle doméstico e, por outro lado, de autoprodução das espécies selvagens. Por meio dessas fantasias, as espécies domésticas são condenadas à prisão perpétua e à homogeneização genética, enquanto as espécies selvagens são "preservadas" em bancos de germoplasma e suas paisagens multiespécies são destruídas" (TSING,2012).

Para Anna Tsing (2012), a Ciência possui uma história inerente sobre o "domínio" humano. Estas histórias são recheadas pela presunção sobre o controle humano e os impactos de suas ações na natureza, mais do que pela interdependência entre linhas de vida e modos de viver. Nesta perspectiva, para esta autora, uma das muitas limitações desta abordagem é que ela tem nos direcionado para imaginarmos o ser 'espécie humana', ou melhor, a prática de ser uma espécie, como algo autônomo, autoprodutor ao longo da história e entre culturas (TSING, 2012) e não imerso em emaranhados de outras relações com outros seres e coisas.

Ao invés de espécie domesticada essas concepções nos convidam a pensar a mandioca como uma multiespécie companheira, e nos conclama a contarmos

histórias, histórias de carinho e cuidado, de dominação e controle, de circuitos e viagens e de transformações, que se dão na relacionalidade entre modos de viver. Para além da domesticação contar histórias dessa forma contribui para o reconhecimento de que estamos diante de processos simbiopoiéticos, de relações onde todas as partes atuam e modificam seus modos de vida ao longo dos encontros.

5 RITMOS E ASSEMBLEIAS: A VIDA EM MOVIMENTO

Agora, o senhor já viu uma estranhes?
A mandioca-doce pode de repente virar zangada
– motivos não sei;...
E, ora veja: a outra, a mandioca-brava,
também é que às vezes pode ficar mansa,
a esmo, de se comer sem nenhum mal.
(GUIMARÃES ROSA)

5.1 Introdução

Este capítulo atenta para a temporalidade das relações que envolvem a existência e permanência das mandiocas na região do Monte Pascoal indicando as práticas e interações centrais que colaboram na diversificação e propagação dessa planta. As reflexões aqui propostas buscam atentar para os padrões dos ritmos de cada ator humano e não humano envolvido nas roças dos Pataxó, suas ações e práticas, bem como as interações não intencionais que se estabelecem entre os ‘organismos’ durante o ciclo de vida de uma mandioca. Observar esses padrões significa observar a interação dos ritmos temporais e das escalas nos modos das diferentes vidas que estão reunidas e quais as consequências que essas interações vão tendo na vida desses seres, bem como na formação da paisagem agrícola.

No caso da busca pelo entendimento das formas de manutenção e diversificação das mandiocas, considerando que seu ciclo de vida está coordenado com a vida humana e as práticas dos agricultores(as), me inspiro no trabalho de Conklin (1957) que, estudando a dinâmica de corte e queima dos sistemas agrícolas tradicionais entre os Hanunóo, nas Filipinas, foi um dos primeiros a atentar para a complexidade da dinâmica espaço temporal e das práticas associadas ao longo das diferentes temporalidades ou fases do sistema agrícola.

Ao longo de todo o ciclo de vida das mandiocas, de todo processo de nascimento, crescimento e morte, diferentes ritmos de vida são entrelaçadas em

diferentes intensidades e durabilidade. Como as mandiocas estão em contínuas mudanças estruturais, sua relação com o mundo é a referência para a sua existência, porque, se essa relação se interrompe, a vida da mandioca se precariza ou sua existência torna-se inviável ao longo do tempo, como vem indicando a literatura que cita os sistemas agrícolas no Monte Pascoal (CARVALHO, 1977; CARDOSO; PARRA, 2009) e as histórias do capítulo anterior. Mas enquanto a “morte” dessa planta não ocorre, diferentes atores vão estabelecendo diferentes tipos de relações num processo dinâmico que segue certo padrão ao longo do tempo.

Para Tsing (2013), sintonizar-se ao tempo é uma maneira de identificar a capacidade de respostas, tanto de humanos como não humanos. No caso das mandiocas, por exemplo, ater-se às suas interações com outras espécies e coisas ao longo do tempo pode ser observar sua relação de crescimento com diferentes condições de solo, crescimento com outras plantas (milho, feijão, tiririca, malva), entre outras e, com isso, reintroduzir a paisagem na análise, ou seja, observar como os organismos constroem seus nichos e são construídos por eles (LEWONTIN, 2000).

Para isso, optei neste capítulo por estudar as mandiocas enfocando-a não como um organismo fechado, mudando para se adaptar a um ambiente externo, mas como um modo de vida em contínua transformação, construído na interação com seu meio e participante na construção de seu ambiente (ou nicho como alguns biólogos se referem, ver LEWONTIN, 2000²⁸), em relações que são de coevolução e dependência ecológica.

Para isso considero o desenvolvimento como um processo ativo que se conserva geração após geração em que a reprodução requer a conservação desse processo (MPODOZIS, 2011). Dessa forma, como coloca o autor:

“A reprodução é conservadora, caso contrário não seria um produzir *de novo*. Evidentemente ela admite mudanças, mas é essencialmente um processo de conservação. O produzir de novo consiste na repetição de um

28 A teoria de construção de nicho argumenta que os organismos trabalham como engenheiros de ecossistemas, ou seja, eles não se adaptam a um ambiente externo, mas mudam habitats para torná-los mais vantajosos, construindo seus nichos.

processo de deriva estrutural na ontogênese, a reprodução de uma epigênese que tem como consequência um curso de transformações plásticas. Então, a conservação dos momentos estruturais nessa história é ativa, é consequência da realização da história. Não é uma coisa que ocorra por si mesma” (MPODOZIS, 2011 p.41).

Dessa forma, quando dois embriões são iguais e seguem uma história igual, permanecem sendo a mesma coisa, o que permite por parte do observador, agrupamentos e categorizações, e por isso, também, a necessidade de atenção aos encontros que ocorrem nas assembleias em que as mandiocas vivem e como eles se coordenam.

Durante o trabalho de campo com os Pataxó procurei atender-me, principalmente, às coordenações entre os múltiplos ritmos dos ‘organismos’ e coisas envolvidas no ciclo de vida das mandiocas e como a existência disso tudo afeta, contamina e transforma coisas no mundo (e vice-versa), contribuindo ou não para o processo de desenvolvimento e diferenciação da mandioca e construção da paisagem.

Desta forma, este capítulo está organizado seguindo o ciclo de vida das mandiocas, a partir das categorias temporais expressas pelos Pataxó: *nascer, crescer, morrer e tornar a nascer*. A partir de cada “tempo”, do ritmo de vida das diferentes qualidades de mandiocas, tentei indicar e descrever os principais atores envolvidos, suas ações ou práticas, os ritmos temporais e, assim, poder destacar as assembleias que se formam e suas conseqüências na vida das mandiocas e de seus companheiros Pataxó, buscando entender como ocorre a manutenção da diversidade e em que condições ela se dá.

5.2 Nascer

O significado da palavra *nascer* é vir à luz; começar a crescer; a desenvolver-se; germinar; brotar da terra (FERREIRA, 2010). O nascimento das mandiocas pode ser considerado o momento em que aparecem as raízes nas *mandibas* que foram enterradas, seguidas dos talos e das pequenas folhas num processo que leva cerca de quinze dias de duração. Esta etapa do ciclo de vida das mandiocas ocorre num

ambiente, em relação a um contexto, sobre certas *condições* preliminares e segue se desdobrando no decorrer de seus encontros, de forma contingente às coordenações que se desenvolvem nas relações que vão sendo proporcionadas por esses encontros, com consequências que são previamente indeterminadas por mais direcionadas que sejam pelo(a) agricultor(a).

5.2.1 Formas de nascer

Perguntei uma vez para Dona Joana se ela já tinha visto uma mandioca nascer sem plantar, de alguma semente que tinha ficado lá pela roça, e ela afirmou que não, que a mandioca só nasce se for plantada e explicou:

“a mandioca é plantada, ela não nasce assim à toa não. Só dá mandioca se plantar, ela não é um mato que nasce sozinho. Tem coisa que nasce assim sem plantar: mangabeira, cajueiro nasce sozinho, mas a mandioca mesmo ela é plantada, se não plantar não sai não. Ela não dá de semente, só dá mandiba dela mesmo. Aqui é tudo plantado”.

Seu Antônio Brás ficou curioso quando questionado sobre a possibilidade de nascimento de mandioca por semente e comentou que achava que ela só nascia com o plantio da mandiba e que era essa a *semente* dela, porque nunca tinha visto nascer mandioca de semente. Ele me explicou que considera como *planta justamente todo* ser que passa por esse processo de ‘ser plantado’, em oposição ao que é *mato* que, como explicou Dona Joana, é o que nasce ‘sozinho’, ou melhor, sem ser plantado. A floresta, então, é *mato*, e a *planta* é o que o homem planta.

Para seu Antônio Brás, “o mato nasce, agora a planta não, precisa do homem e da mulher”. Segundo a teoria de seu Antônio Brás, a mandioca é considerada uma planta justamente por ser necessário ter que plantá-la. Segundo ele, não tinha planta na floresta: as plantas “a gente mesmo que planta trazendo do mato para casa”. Ou, no caso do abacaxi, ele é planta “assim mesmo, de casa, como mandioca e bananeira, tudo é planta de casa, de roça. De onde veio ninguém sabe”.

Algumas árvores podem ocupar as duas categorias, como o coco, o dendê, a aroeira e a mangaba, que “também é de mato, mas é uma planta. Mais planta do

que mato, por isso que ela gosta de estar no limpo, no limpo ela dá fruta no tempo dela”. A planta também pode ser nativa, como é o caso da aroeira: “Aroeira é planta nativa também, mas pra gente ter ela é obrigada a plantar”; segundo explica dona Joana:

“o mato é nativo e a planta é o que a gente planta. Mato não gosta de limpo, ele gosta de sujo. O dendê é mato, nasce por ele mesmo, mas se planta dendê também, depende do cliente. Ele é mato e é planta, o coco é mato e é planta. A planta tem que zelar. O dendê, quanto mais a gente zela, mais ele gosta”.

O significado de plantar no dicionário (FERREIRA, 2010) é justamente introduzir na terra semente, muda etc. de (espécie vegetal), para que enraíze e se desenvolva. O ato do plantio envolve a compilação de toda a percepção sobre o local e sobre a época com o preparo do lugar e das mandibas para serem aplicadas as técnicas necessárias para que sua introdução na terra pelo agricultor(a) possa acontecer da maneira mais desejada dentro das condições possíveis.

Segundo os dados do Etnomapeamento (CARDOSO; PARRA, 2009), Vanusa, cacique da aldeia Craveiro, vizinha de Barra Velha, contou que a existência da mandioca foi coisa de Deus. Ela explica que Deus havia dado as mandiocas com a farinha já feita: “era só arrancar o pé de mandioca e lá embaixo na raiz ia ter uma cumbuquinha de farinha”, então era só pegar, quebrar e já ia sair a farinha pronta. Segundo Vanusa, a coisa mudou quando o caboclo perguntou pelo cauim²⁹. A partir daí, Deus teria falado que se o ‘caboclo’ estava precisando da mandioca para fazer cauim, então ele iria dar a mandioca de forma que tivesse que ser ralada para então produzir o cauim. E depois o ‘caboclo’ perguntou: mas e o beiju? E Deus falou que, se eles estavam querendo tudo isso, então iam ter que ter o trabalho de plantar, esperar para depois fazer a farinha e ter cauim e beiju. “E agora nós temos que esperar um ano para ter mandioca, um ano para fazer farinha. Se fosse que nem Deus queria, já tinha a farinha pronta”, contou Vanusa.

Mas as mandiocas também nascem sem plantar. Em relato do seu José Bráz (CARDOSO; PARRA, 2009), também da Aldeia Craveiro, sobre o processo de perda

29 Cauim é a bebida de mandioca fermentada.

da toxidade da *mandioca-unha*, ele descreve não somente a observação de um nascimento por semente, como conta que já colocou duas qualidades: uma muito *brava* e outra mais *mansa* para cruzarem. Segundo ele, um inseto ajuda na fertilização e a semente que cai fica na *terra* por um longo período, até a abertura de uma nova roça no local, quando começa a nascer uma mandioca que tem um corpo um pouco diferente das outras, “*uma natureza diferente*”.

Seu José contou:

“A mandioca-unha era mais brava; ficou mansa porque deve ter juntado com a mansa. Eu coloco mansa com a brava para nascer mandioca nem uma nem outra. Aí o besouro pega o produto desta, passa para a daqui e daqui pra de cá. Depois a semente nasce. Depois, com muito tempo, você vai botar uma roça e nasce um brotinho, igual uma folha de mostarda. E você vai vendo uma mandioca igualzinho, mas é da semente dela. Ela vai crescer por aí mesmo, eu deixo. Dá raiz igual a outra. Ela dá na terra e dá raiz como as outras. Planta misturado pra ter uma mudança da natureza”.

Numa visita à roça de seu Antônio e de Dona Maria, ele contou que já teve a experiência de ver o nascimento de uma mandioca de semente e que “*a mandioca nasce sem plantar, da semente*”. E me mostrou: “*Olha, essa é a semente dela, não são todas que têm*”. Depois de caminhar pela roça, eu e Dona Maria sentamos no quintal para conversar e ela me falou que não sabia como tinham aparecido as mandiocas: “*Não sei por que, quando eu topei já estava assim*” e afirmou que tinha sido coisa de Deus.

5.2.2 Nascer na roça

Em Barra Velha, o lugar de nascimento das mandiocas é a *roça*. Inclusive roça é sinônimo de uma área de cultivo de mandiocas podendo abrigar, também, um consórcio entre mandiocas e outras plantas que variam com a vontade do(a) agricultor(a) e a disponibilidade de sementes como milho, feijão, cana, entre outras. Se as mandiocas não forem cultivadas e apenas outras espécies forem plantadas, a espécie cultivada passa, inclusive, a ser inserida na nomenclatura do lugar, por

exemplo, roça de abacaxi, roça de milho, roça de melancia, roça de feijão, entre outras.

Perguntei para Dona Joana o que era uma *roça* e ela me explicou que *“roça é o lugar de plantar essas coisas de mandioca. Planta de roça é mandioca, banana, cana, aipim, abacaxi, melancia também é de roça porque ela espalha muito”*. ‘Espalhar’ refere-se à necessidade de espaço para a raiz crescer gerando atenção e cuidado com o que se vai plantar junto, pois uma planta pode atrapalhar o crescimento da outra.

A propagação das mandiocas por estaca, dependente do trabalho e do cuidado humano, é um aspecto que fortalece essa coordenação, porém os Pataxó percebem que não são os únicos responsáveis pelo desenvolvimento desse ser, gerando um esforço em coordenar os ritmos de outras relações estabelecidas ao longo da vida das mandiocas. Seus cuidados começam antes mesmo de a mandiba estar em suas mãos, deixando-a secar o leite e com a escolha do local e das técnicas de plantio para que a mandioca consiga crescer saudável. Dessa forma, a escolha da abertura de uma roça de mandioca em um lugar envolve percepção de diferentes atributos dos ambientes decorrentes de uma larga história de sociabilidade que, no caso de Barra Velha, ocorre entre os Pataxó com os diversos seres e entidades que coabitam com eles os espaços, bem como com outras pessoas de diferentes instituições que tentam de fora comandar o uso e ocupação dos ambientes. Conhecimentos oriundos não apenas da experiência produtiva na busca por alimento ou produtos para comercialização, mas também de uma vivência emotiva e sensível que gera uma relação de responsabilidade e pertença ao lugar.

O lugar de abertura de uma roça depende da escolha do(a) agricultor(a), que costuma levar em conta fatores como a disponibilidade de local, a relação entre a vegetação existente e a qualidade do solo. Com relação à disponibilidade de local, é preciso conciliar as intenções que se têm com a abertura da roça, ou seja, o que e o quanto quer plantar, com a disponibilidade de terra e a distância da residência. Devido ao histórico fundiário de Barra Velha, cada vez mais um maior número de *roças* são feitas nos próprios *quintais*. O quintal já era um local em que se podia encontrar aipim plantado, porém em menor quantidade, ou até mesmo algumas

mandiocas plantadas com o objetivo de guardar a *semente*. Quintal é a área do terreno que circunda a casa e onde se planta “*cebola, pimenta, coentro, pertinho mesmo de casa, na porta. Banana pode plantar no quintal e na roça.*”³⁰

Atualmente os quintais de Barra Velha abrigam diferentes tamanhos de roça. Para Dona Joana, a diferença entre uma roça localizada no quintal de outra localizada mais distante é justamente o tamanho, pois a roça no quintal seria menor que a distante: “*A roça pode ser perto e pode ser longe de casa. Às vezes a pessoa planta roça que é muito grande, já no quintal planta pouco.*”

Um momento importante do processo de escolha do lugar envolve a percepção da **coordenação entre *mato e terra***, que é a percepção da relação entre a vegetação existente em um local e a *qualidade* daquela *terra*. Na teoria dos Pataxó, a *terra* é viva, respira e faz as coisas crescerem e, dessa forma, ela pode *cansar* ou *descansar*, se tornando *boa* ou *ruim* para ser utilizada na agricultura. Dessa forma, considera-se que, em sua coordenação com o *mato* e com o crescimento dele no encapoeiramento, mais as espécies de *mato* agem, produzindo “*serrapieira*”, ou seja, matéria orgânica das árvores que vão sendo decompostas no solo e, assim, por um maior tempo, a *terra* começa a *descansar*, se alimentando e se fortalecendo. Em outras palavras, com o aumento no porte da vegetação, a *terra* foi absorvendo *vitamina*, nutrientes e, dessa forma, melhor estará para a agricultura.

Este processo de sucessão entre o momento em que uma área é desmatada para abertura do roçado, abandonada após a colheita e ‘ocupada’ por outras espécies de plantas que vão crescendo no *lugar*, é chamado de *encapoeiramento*³¹. Dessa forma, *capoeira* é o nome da transição de um lugar em regeneração até se transformar em mata. Esta transição é percebida em diversos estágios/etapas e nomeada de acordo com o porte da vegetação, por exemplo: primeiramente, o lugar

30 Uma lista contendo as plantas cultivadas nos quintais encontra-se no anexo 2 deste presente trabalho.

31 As florestas ombrófilas da região mostram um excelente poder de regeneração quando o solo florestal está conservado, visto que existe um verdadeiro banco de sementes em estado de latência pronto para a reabilitação do ecossistema sob condições favoráveis. Estágio inicial de regeneração: algumas espécies pioneiras como embaúba (*Cecropia palmata*) e murici (*Byrsonima sericea*). Estágio médio de regeneração: rica em epífitas e trepadeiras. Estágio avançado de regeneração: dossel fechado, sub-bosque denso com alta diversidade de espécies.

é ocupado por capins e sapê, principalmente quando o solo se encontra muito ácido e empobrecido. Com o tempo e o nascimento de outras espécies, o lugar vai se tornando uma capoeira baixa, que apresenta uma estatura mais baixa da vegetação, com ervas, arbustos e cipós identificando-se como espécies indicadoras a tiririca, a malva, o sapê, a biriba e o araçá do mato. A capoeira corresponde a um estágio intermediário entre capoeira baixa e capoeirão, contendo muitos cipós. Já o capoeirão ou capoeira alta apresenta espécies como pindaíba, ingá, louro, baraúna e sapucaia, e quanto mais velha e alta é a capoeira, mais espécies de mata alta aparecem, como ipê, jatobá, arruda e juçara.

Nessa lógica, uma capoeira antiga (velha/alta) é considerada portadora de uma *terra* mais rica do que uma capoeira baixa e esta, por sua vez, portadora de uma *terra* melhor do que uma área de sapê como local de escolha para abertura do roçado. O lugar que Dona Joana escolheu para abrir a roça, por exemplo, havia descansado dois anos, sem chegar a encapoeirar, e agora já estava no segundo replante. Ela escolheu esse local porque, embora considere as matas e capoeiras altas como locais ideais para abertura de roça, justamente devido à qualidade do solo, áreas com essas características haviam ficado distantes demais de sua residência e ainda que fossem perto ela não optaria por derrubar uma área de mata, pois concordava com o ICMBio que essas áreas deveriam ser preservadas, como ela mesma fazia na pequena porção de mata localizada no barranco na parte de trás do quintal da sua casa.

A partir da escolha do local de abertura da roça, inicia-se o processo de **rompimento da coordenação *mato-terra***, a fim de dar condições para as mandiocas nascerem e se desenvolverem, pois o nascer das mandiocas envolve justamente a extração dos *matos* que foram aparecendo durante o processo de encapoeiramento, proporcionando a coordenação das mandiocas com outras plantas e com uma *terra* mais forte e descansada.

O processo de rompimento da relação do *mato* com a *terra* pode envolver diferentes técnicas dependendo do estágio da capoeira, ou seja, do porte da vegetação existente. Até a década de 1980, as aberturas das roças ocorriam em

áreas de mata e capoeiras e seguiam o sistema de corte e queima, que consiste basicamente em derrubada da vegetação da área escolhida, queima da matéria orgânica e posterior plantio.

Nessa época, para a abertura de uma roça, era necessário, primeiramente, a derrubada de uma área de mata alta e posterior queima da vegetação. A realização dessa atividade era feita de forma coletiva e chamada de *batalhão*. A *terra* resultante não precisava de adubo porque estava nutrida pela mata. Dona Joana comentou que antigamente os mais velhos não tinham “experiência” de adubar a *terra* com folhas para que ela não “cansasse”. Porém, antigamente, não havia o confinamento resultante da área do Parque e dessa forma havia mais áreas de mata e floresta sendo usadas para agricultura de forma que Barra Velha não era tão encapoeirada como agora: “*agora mudou né, porque a gente não vai abrir uma mata. Aqui mesmo essa reserva aí é minha*”

.Numa visita à casa de Barata, ele havia comentado sobre sua participação em muitos *batalhões* contando que, antigamente, os mais velhos costumavam *botar* roça na mata e era preciso muitas pessoas para *brocar* as árvores. O *batalhão* chegava a demorar uma semana. Ele lembrou que era um trabalho muito pesado, porém divertido, pois o dono da roça matava porco e oferecia café e cana para os ajudantes que faziam muita festa à noite. Depois que as árvores secavam, o dono do roçado botava fogo e aí ia plantar mandiocas, a *terra* era molhada e *forte*, não carecendo adubo.

Durante o etnomapeamento realizado por Cardoso e Parra (2009) em uma visita à Aldeia Pé do Monte, o cacique Braguinha explicou que para derrubar a mata antigamente, tinha que roçar primeiro por baixo, para depois derrubar e tudo era feito no foice ou facão. Braga explicou inclusive que brocar é quando se trabalha na mata, “*brocar para poder derrubar a mata*”, diferentemente de roçar, que é quando se trabalha na capoeira fina, “*depois de roçado vira uma roça*”. Ele também argumentou que agora, quando não é preciso roçar mais para abrir uma área, não derruba nada e não usa machado, usando somente o trator para plantar. Ele

considera que já não pode ser considerado 'roça': "*já não é mais roça, é outra coisa. Roça é roçar a mata*". Embora Braguinha faça essa reflexão, as pessoas ainda se referem ao cultivo de mandiocas como roça independente do modo como é feito e da sua localização.

Como vimos nos capítulos anteriores, as opções de paisagens disponíveis para escolha do lugar da abertura da roça diminuíram em Barra Velha depois da demarcação do Parque Nacional e do decorrente uso intensivo da área que ficou disponível para agricultura. Atualmente, em Barra Velha, devido à proibição e reflexão sobre o prejuízo da degradação em se desmatar áreas de mata e capoeiras altas, além da diminuição desses lugares, o preparo das roças se dá em áreas de capoeiras baixas, normalmente áreas degradadas como antigos pastos, áreas de sapê e tirirical. A área de pasto, localmente chamado de *manga*, refere-se a uma área desmatada, com vegetação predominantemente rasteira, onde é plantado capim (braquearia, ticuia e colônio) com a finalidade de alimentar o gado. Quando o gado é retirado e esse local é abandonado, ele vai sendo colonizado por sapê ou tiririca. Em alguns pastos, encontram-se araçás e mangabas, que são apreciadas tanto pelas crianças como pelo próprio gado e outros animais. O cultivo em áreas menores e com menor porte de vegetação diminui a intensidade de trabalho e a alocação de mão de obra familiar e comunitária, contribuindo para o abandono da prática de batalhão. Banha, por exemplo, havia aberto sua roça em uma área de capoeira baixa derrubada por ele e seu filho sem o uso do fogo.

O uso do fogo ainda é uma técnica utilizada no processo de abertura de roça para *limpar o terreno*, porém seu uso é considerado bom para a *terra* apenas em curto prazo, como avalia Banha, afirmando que "*no final acaba prejudicando muito mais, pois acaba com a vitamina do solo*". Segundo a teoria de Banha, quando se queima a *terra*, as mandiocas até "*carregam bem*" da primeira vez, mas depois "*enfraquece a terra*" e não "*dá mais nada*". Algumas pessoas que aprenderam a plantar com fogo e acabaram abandonando essa prática defendem que o melhor é utilizar adubo de forma que o discurso sobre o fogo é polemico e ambíguo em Barra

Velha. Segundo Dona Joana: “*Algumas pessoas usam a queimada ainda, e outras pessoas já não usam mais, porque o fogo queima todas as bactérias do solo. O fogo acaba com elas e é ruim pra planta*”. Ela diz que as pessoas agora usam o trator, que não tira nada da alimentação do solo. O trator ajuda a arar o solo para que a raiz da mandioca encontre facilidade para crescer. Porém o uso de trator como alternativa também é ambíguo pois como diz Seu Antônio ele acaba deixando a terra *dura* e as mandiocas podem ficar amarelas mais facilmente

Como a maioria das *terras* em Barra Velha está *cansada*, normalmente com solos acidificados e pobres em nutrientes, é comum o nascimento de capins como sapê e tiririca, dificultando o trabalho de capina do(a) agricultor(a). Quando visitei o terreno de Glorinha, ela me falou que o jeito era chamar o trator para arar a *terra* porque capinar a tiririca era muito difícil e trabalhoso, devido ao fato de ela ser afiada, cortando ou machucando a pele da pessoa e ter raízes bem espalhadas no terreno, dificultando sua total remoção e facilitando seu crescimento rápido.

Como vimos no capítulo 4, a chegada do trator foi um fato que colaborou para consolidar a modificação na forma de plantio da aldeia. Como refletiu Barata, “*depois desse trator aí, o pessoal está fazendo a roça tudo pequena, uma tarefa, duas tarefas e não tem mais batalhão*”. Realmente o trator é presença na vida de muitas pessoas, sendo comum encontrá-lo circulando pela aldeia (quando não está quebrado). Para utilizar o trator, é preciso agendar um horário com o tratorista e ajudar nos custos da gasolina. Porém nem sempre o trator está funcionando. Durante o trabalho de campo, em três meses de visita aos roçados, o trator permaneceu no mesmo lugar, encostado, esperando conserto. A FUNAI não havia consertado por falta de dinheiro. Várias vezes encontrei Lindalva trabalhando com seu artesanato e, ao perguntar quando ia plantar suas mandiocas, ela respondia que estava esperando o trator consertar para mandar arar.

Na impossibilidade de usar o trator, alguns desistem de plantar e outras pessoas inovam, experimentando tipos diferentes de plantios. Numa visita à área de roça de Seu Antônio, percebi que não tinham marcas de trator na área recém-plantada: o terreno estava bem irregular. Ele me contou que muitas áreas precisam

do trator, mas somente da primeira vez, quando o solo está muito estragado e é preciso revirá-lo. Seu Antônio disse que é importante deixar o solo quieto para apodrecer as folhas e ir criando matéria orgânica para, aí sim, plantar com a enxada, sem usar trator novamente, igualmente ele havia feito ali na sua roça. Ele disse que o uso frequente do trator iria acabar assolando a *terra*: “*não vou meter trator para a terra assolar*”.

Uma prática que pode ser utilizada, mas que em geral é criticada na aldeia, é o de “*bater*” *roundap* na *terra* para matar o sapê. Nesses casos, argumenta-se que a pessoa poderia até plantar da primeira vez “*e vai dar*”, mas na segunda vez acaba perdendo o plantio e ainda contaminando a *terra* e a água, além de se tornar dependente desse produto: “*e aí vai acabar no ser humano e ele nem vai saber por que. Tem que ter cuidado nessas questões*”.

5.2.3 Ser plantada

O processo de abertura da roça para o plantio de mandiocas relatado acima provoca o rompimento da coordenação *mato-terra*. Por outro lado, o plantio da mandiba inicia o estabelecimento da coordenação entre **peessoas-mandiocas-terra**.

Uma das atividades importantes para o plantio é o cuidado para com a *terra*. Com a utilização mais frequente de vegetações mais baixas para abertura de roça em Barra Velha e como o solo considerado bom, ou produtivo, é diretamente associado ao tipo de vegetação existente, há, conseqüentemente, um enfraquecimento do solo na região. O problema se dá porque as mandiocas necessitam de um mínimo de nutrientes para nascer e *aterra* não pode estar muito *fraca ou cansada*³². Com o solo preparado, o(a) agricultor(a) já pode plantar as mandibas que estavam guardadas em algum local “descansando”. Até o momento do plantio, a “mandioca” estava como feixe (caule) nas casas ou roças, aguardando abertura do lugar, pois o plantio da mandiba não ocorre no mesmo dia da colheita justamente para que ela seja preparada, o que consiste em deixar seu leite secar,

32 Ver adiante a explicação de terra cansada.

não o deixando escorrer quando se corta o caule para tirar a mandiba para o replante e fazendo com que ele seque no pedaço de mandiba antes de ser enterrado. A secagem pode durar alguns dias depois de sua colheita e, por isso, o plantio precisa aguardar e não é feito logo imediatamente a colheita.

Quando estávamos colhendo mandiocas na roça de Dona Joana, ela separou os caules e os levou para uma sombra perto de sua casa me explicando que esse procedimento era importante porque o leite ia secar e ajudar a raiz a crescer. Ela falou que, se a mandiba fosse plantada no mesmo dia, esse leite ia escorrer para a terra prejudicando o crescimento da planta. Segundo sua teoria, *“O leite dela sai tudo na terra e tem que secar, que isso aqui é que vai dar a raiz, sem adubo”*.

Banha havia me contado que já realizou uma experiência enterrando uma mandiba recém-colhida, sem secar o leite, e outra que ele esperou secar por uma semana. Ele contou que a mandiba que esperou o leite secar nasceu mais rápido, mais forte e depois deu mais raiz: *“É uma experiência também, corta e cobre com mato e a outra já corta e já enterra ela. A que deu melhor foi a que deixa secar o líquido”*. Porém a mandiba tem um tempo de vida e se ela secar por um período longo demais ela pode morrer ou *não prestar mais*. Uma vez, na roça de Seu Antônio, passamos por um amontoado de caules abandonado na roça que ele apontou e disse: *“essas daí não vou plantar mais. Elas estão já de ano aí, já deixei encostada que era pra plantar esse pedaço aqui e aí eu fui demorando e ela passou e não vai prestar mais, não”*.

Depois que o leite estiver seco, a mandiba já pode ser plantada. Normalmente o plantio é feito entre os membros da família: os filhos ou os netos mais velhos são chamados para ajudar quando não estão na escola. Durante uma caminhada pelo quintal da casa de Erilza e Aurim, sua filha Sara, de dez anos, contou que havia ajudado no plantio colocando duas mandibas em cada cova e, depois, tinha jogado areia em cima, com cuidado. Nem muita nem pouca. Ela explicou que colocava duas em cada buraco com *“o olho”* da mandiba para cima, ou seja suas gemas.

Seu Antônio ia realizar o plantio em breve, junto apenas de sua mulher, porque *“não era muito o trabalho dessa vez”*. Se a quantidade de mandiocas fosse

maior, ele ia pedir ajuda ao filho, como já havia feito. Inclusive seu filho estava trabalhando para outras pessoas ajudando no plantio e no feitiço de farinha, recebendo por isso um pagamento em dinheiro ou “meiando” a produção, que é quando uma pessoa é chamada para colher, descascar e torrar farinha para outro(a) agricultor(a) que tem uma roça, o trabalho é pago dividindo-se ou *meiando* a farinha torrada.

A mandiba pode ser plantada de olho, quando o olho fica um pouco para fora da cova, totalmente enterrada em pé ou deitada. Banha havia me explicado que o enterro das mandibas não pode ser feito *“de qualquer jeito”*, sendo melhor *deitada* ou de *pé* com muita atenção e cuidado. Na roça, ele havia me mostrado o tamanho de mais ou menos uns quinze centímetros de mandiba que seria plantado, contendo, cada uma, *“vários olhos”*, que é de onde nascerá a nova planta.

Dona Joana mostrou que havia plantado a mandiba daquelas mandiocas *“deitadas”* colocando areia com todo o cuidado na hora de enterrar para a planta sentir que estava sendo ‘bem plantada’: *“é como eu falei pra você: não é só abrir a cova e jogar ele lá não. A planta sente se ela está bem plantada, se ela está bem colocada na cova. Se você planta só abrindo o buraco e jogando ela, não dá não”*.

Além disso, as mandiocas podem viver misturadas numa comunidade multiespécies. Uma vez, fomos colher mandiocas na roça de Dona Joana para preparar bolo de puba. As diferentes qualidades de mandiocas haviam sido plantadas misturadas umas com as outras, não muito distantes e nem próximas demais. Ela sabia identificar cada uma e disse que não tinha importância plantar assim, misturadas. Ela havia plantado as mandiocas misturadas com o feijão e disse que agora ia plantar com o milho, *“porque quando dá o tempo de arrancar o milho ou o feijão é só a gente arrancar e fica a mandioca”*.

5.2.4 Nascer com a lua

Durante o plantio, a partir das observações das formas de nascimento da mandiocas, os Pataxó se mostraram atentos à **coordenação da mandioca com o**

ritmo-fases da lua. Plantar a mandiba envolve o conhecimento do movimento lunar, pois a lua age na planta e nos outros seres, como os insetos que com ela interagem.

Quando visitei a casa de Barata e Miguelina, notei cinco pés de mandiocas plantados no quintal já bem grandes, ao lado de outras plantas. Estranhei a pouca quantidade de mandiocas e pensei que se tratava de algum plantio de aipim cultivado apenas para ser consumido cozido. Ela me explicou que, na verdade, aquelas mandiocas não eram aipins: eram mandiocas bravas que tinham sido plantadas no quintal para guardar a “*semente*”, ou seja, para não perder a mandiba³³. Como não haviam sido plantadas para consumo, e sim para replante, ele disse que tinha plantado na lua cheia para que crescessem em tamanho e mandiba, e não em raiz. Crescer com a lua é uma coordenação que não pode ser rompida, somente ajustada, escolhendo-se com o dia do plantio a fase lunar em que essa coordenação se dará. A lua exerce uma influência muito forte no desenvolvimento e, conseqüentemente, no corpo da mandioca e tamanho de suas raízes (bem como de diversas outras plantas também). Assim como percebemos a influência da maré pelas suas diferenças durante cada fase lunar, as mandiocas também tem seus corpos alterados dependendo da fase lunar em que é plantada.

Em cada momento do ciclo lunar que se planta as mandiocas, as relações dessa coordenação ocorrem de forma diferente, ou seja, modificam diferentemente o corpo das mandiocas. Os Pataxó percebem essas diferenças e a ajustam, escolhendo o dia em que as mandiocas são colocadas na *terra* e a fase em que a lua se encontra, produzindo um tipo de coordenação temporal que acarreta, por sua vez, um certo tipo desejado de desdobramentos no desenvolvimento das mandiocas, refletindo em sua morfologia.

Quando visitei as roças de Dona Joana, Seu Antônio, Nereu, Lindalva e Pisca, todos eles falaram que tinham plantado *na lua*, referindo-se à lua nova, ou *lua escura*, que ocorre três dias depois da cheia. Com isso, eles disseram que

³³ Como explicado no capítulo 4; a mandioca pode ser classificada em brava ou mansa, dependendo da sua toxicidade e também pode ser chamada de aipim (manso), quando amolece durante o cozimento e se pode utilizar para feitiço de cauim.

esperavam um maior crescimento da raiz e conseqüentemente um rendimento maior de farinha.

Segundo a teoria que pude perceber em Barra Velha, se as mandiocas tivessem sido plantadas na lua cheia, elas cresceriam bastante, mas não dariam raiz: *“na lua cheia fica um mandibão, e não da raiz”*, explicou Dona Joana. As mandiocas plantadas no claro também sofrem mais ataque de insetos. As mandiocas plantadas na lua clara se coordenam com os insetos e ao se plantar na lua escura essa coordenação não é efetivada. Nereu defende que isso acontece porque *“na noite clara eles andam e tem uma lagartinha que come tudo”*. Entretanto, a lua clara, ou cheia, é boa para o plantio do feijão e do milho.

Dona Rosinha disse que tem que respeitar a quadra da lua para o plantio e que *“não pode usar da tecnologia para mudar as coisas que Deus fez”*. Para Dona Joana, a roça é como uma mãe e explica: *“e é mesmo, tudo que a gente plantar ela dá, né? Sabendo plantar dá. Agora se não sabe a lua que planta... Tem que saber a quadra da lua, aí ela é uma mãe, se não a pessoa planta e desperdiça o trabalho”*. Ela sabe que a lua, assim como ela, influencia, mas não determina como a mandioca vai ser e, além disso, a lua influencia outros seres: lua nova serve para mandioca, batata, abacaxi e banana crescerem fortes e saudáveis – diferentemente da lua cheia, que serve para feijão e milho. Mas o conhecimento das quadras da lua não serve só para saber o melhor momento para o plantio: saber a quadra da lua certa também é necessário no caso de pesca, de tirar uma madeira, para a madeira não apodrecer tão rápido, para tirar o material para fazer uma peneira etc.

Como Dona Joana lembrou, tudo é feito pela lua e nós também: *“Menino é feito pela lua, primeiramente é Deus que dá o consentimento e depois é pela lua, que vem aquela menstruação e você engravida. A lua é de Deus. Nós andamos pela lua, fazemos tudo pela lua”*.

5.2.5 Nascer com o sol

Nascer com o sol é outra coordenação que também não pode ser interrompida pelo(a) agricultor(a), pelo menos ali em Barra Velha, e o(a) agricultor(a)

precisa se atentar para a coordenação entre sol, *terra* e mandiba. Quando caminhei com Sara pelo seu quintal onde as mandiocas haviam sido recém-plantadas, ela me ensinou que não se pode jogar muita *terra* em cima, porque se não ela demora em nascer, e nem jogar pouca areia por cima, porque se vier o sol e esquentar muito ela não nasce, e sim murcha.

Em Barra Velha, janeiro é o mês mais quente, quando o sol está mais forte e as temperaturas estão mais altas. Conseqüentemente os solos também se esquentam e, assim, atenta-se para a sazonalidade na hora do plantio de forma que o calor excessivo não prejudique o desenvolvimento desraízas das mandiocas, esquentando a *terra* e cozinhando a raiz. Dona Maria considera que janeiro não é um mês aconselhável para o plantio: "*janeiro não planta nada, é muito quente*". Segundo sua teoria, a mandioca é por tempo e por clima, pois ela resseca e escalda no calor: "*aipim-manteiga pode correr o risco de tomar muito sol, aí ele já não fica bom. Quem planta já tem toda uma técnica de tirar naquele tempo certo*". A alta temperatura provocada pelo sol também vai variar de acordo com a *terra*. As areias esquentam mais do que os barros, justamente pela umidade. Se o clima estiver muito quente e seco, as mandiocas podem cozinhar *na terra* e morrer. Quando isso acontece, é preciso esperar as chuvas para que a água ajude a diminuir a temperatura do solo: "*Tem vez que, quando o sol está muito quente, ela [a mandioca] morre também; quando está chovendo que nem agora, ela não morre não. Nasce tudo*", disse Dona Joana. Por isso, escolhe-se para o plantio, preferencialmente, uma época de chuva como março ou outubro.

5.3 Crescer

Crescer é a etapa em que as mandiocas saem da terra depois de nascer e vão aumentando, se desenvolvendo. O crescimento das mandiocas não segue marcadores concretos, fechados com categorias fixas e pré-estabelecidas, sendo contingente as relações as quais vão sendo dispostas, formando seu corpo nessas

relações, diferenciando-se ou, em outras palavras, percorrendo histórias diferentes, diferentes coordenações em diferentes assembleias.

Mesmo que uma coordenação estabelecida permaneça, os tipos de relações podem mudar de forma que uma relação que vinha sendo competitiva pode passar a ser neutra e outra que era neutra pode passar a ter maior relevância beneficiando ou prejudicando as partes envolvidas, dependendo dos desdobramentos e das consequências que forem ocorrendo. Os Pataxó, como parceiros cuidadores da mandiocas, vão ajudando a coordenar algumas das relações e encontros que influenciarão a suas vidas.

5.3.1 Crescer com a *terra*

A coordenação **mandiocas-terra** é uma coordenação muito importante, pois vai ocorrer durante toda o tempo que as mandiocas estiverem na roça, afinal ela nasce e cresce numa *terra*, mas não em qualquer terra. De modo geral, prefere-se abrir roças em barrancos ou em *terras* altas e em diversos tipos solos ou de *terras*, como é mais chamado, com preferência para áreas com terra mussunungada, mussunungas pretas, terra preta com barro e barro vermelho e brejo mais seco. A *mussununga* é caracterizada como um ambiente arenoso, com areia branca (*mussununga*), fofa, cujo tamanho da vegetação dá a qualidade de *mussununga*, podendo ser alta e baixa: a *mussununga* alta tem gravata, mangaba, aroeira, abacaxi, amescla, aroeira, bromélia, loro, mucuge; a *mussununga* baixa apresenta a *terra* mais dura, abacaxi bravo e em alguns locais muita areia branca. O *barro* é reconhecido pela sua consistência mais liguenta e granulação mais fina. O brejo é uma área alagada com solo barrento e o brejo mais seco com menos água no solo, porém boa parte das *terras* utilizadas é arenosa ou já está muito cansada, com o uso intensificado. *Terras* como a da areia da praia, do mangue e o barro molhado não são utilizadas para plantio de mandiocas.³⁴

34 Normalmente o nome dado para terra ocorre de forma binominal, ou seja, quando é inserida uma terminologia sobre a cor da terra após seu nome principal. Dessa forma, encontra-se na aldeia barro amarelo, barro vermelho, barro branco, terra preta, terra vegetal, *mussununga* preta, *mussununga* branca, entre outras diferentes combinações categóricas que não levam em conta somente a cor,

Entre os Pataxó é comum ouvir que tudo que se planta na roça “dá”, mas, mesmo que a *terra* não esteja cansada, se ela for muito *ruim*, ela não dá. Uma *terra ruim* é uma *terra* que não *presta*, em que se planta, mas não nasce nada. A *terra* de Barra Velha é considerada boa, pois normalmente o que se planta nasce, mas ao mesmo tempo não tem descansado suficiente, e por isso encontra-se *fraca*. Já à beira da praia, embora seja propícia ao cultivo de coco, mangaba e caju, é considerada uma *terra ruim* para o cultivo de mandiocas. A areia da praia e a restinga são consideradas impróprias para as mandiocas, segundo a teoria de Dona Joana, devido ao *salitre do mar* e à alta temperatura a que esta *terra* fica exposta. Ela afirma que “*nenhuma mandioca dá porque lá a terra é outra; lá é areia branca, só terra de coco mesmo, mas se você plantar aqui, ela dá*”.

A coordenação areia da praia – alta temperatura – sal não permite o desenvolvimento das mandiocas. Já a lama, correspondente ao solo encharcado e *liguento* encontrado nos mangues e brejos, também não permite que as mandiocas se desenvolvam. Assim como o *brejo molhado*. A coordenação entre lama e lama do brejo com excesso de água pode apodrecer a mandiba. Lindalva contou que morou numa aldeia em Minas Gerais em que o solo era um *barro molhado* que não favorecia o crescimento das mandiocas e, por isso, as pessoas não plantavam mandiocas e comiam farinha comprada. Ela conta que “*as mandiocas lá não dá, a terra é muito barro demais, aí não dá. Lá [em Minas Gerais] é com 3, 4 anos pra mandioca dar. Ela fica grossa, a terra é muito ruim*”. Fato que a fez voltar a morar em Barra Velha, como descrevi no capítulo 4.

Cada tipo diferente de solo proporciona condições iniciais de nascimento, que são diferentes para as mandiocas. Saber qual o melhor solo influencia na produtividade: por exemplo, como as mandiocas não toleram solos muito quentes como a areia, Seu Antônio percebeu que a *terra* com barro é melhor do que a areia por causa da água: durante uma visita a sua roça, ele falou “*aqui é areia e lá é terra com barro. Lá é melhor por causa da água. A areia esquenta mais que o barro, o*

mas a composição como terra com barro ou de acordo com a variação na presença da água: barro molhado e barro seco.

barro com areia tem mais umidade e a areia quando esquenta, esquenta mesmo e pode matar as mandiocas". Coordenação: **terra com barro – mandiocas**.

As mussunungas brancas também são apontadas como impróprias para o cultivo agrícola: quando apontei para uma área perguntando por que ninguém plantava, Dona Maria respondeu: "*Essa área não dá nada que é tudo branca, areia branca. Essa mussununga baixa dá uma espécie de uma tiririca e ela não deixa sair planta, é um capim duro, nem gado come ele, tem umas navalhas, corta tudo*". Coordenação: **mussununga branca – tiririca** ↓. Dona Maria chamou a atenção para uma área de cascalho característica de mussununga em que não é possível plantar nada, pois segundo ela a hora que a raiz das mandiocas chegam ao cascalho, a planta morre. Coordenação: **mandiocas - mussununga – cascalho** ↓.

Já os outros tipos de mussunungas, terras pretas, terras pretas com barro amarelo e brejos secos são as *terras* utilizadas no cultivo de mandiocas em Barra Velha que dão condições ao desenvolvimento de uma boa mandioca quando se encontram *descansadas, úmidas, com saúde*. Terra com saúde é uma *terra* adubada (naturalmente ou com adubo químico) uma *terra* úmida, com nutrientes, com vida. Quando a *terra* está saudável, ela fica molhada e nasce a isca (a minhoca), que ajuda a arar a *terra* naturalmente, facilitando o crescimento das mandiocas. Coordenação: **mandiocas - terra úmida**.

Uma mesma *terra* pode, ainda, conter manchas com diferentes fertilidades, como observou Iracy em seu plantio, onde, em uma parte de seu terreno, umas mandiocas cresceram saudáveis e outras, plantadas um pouco mais distantes, amarelaram. Segundo a explicação dos mais velhos, isso ocorre porque a *terra* pode conter locais com um tipo de pedra: *apedra estopo*. Esta pedra, parecida com uma esponja dura, aparece e desaparece abaixo da *terra* em determinados tipos de solo, como *terra* preta e barro amarelo. As mandiocas que nascem sobre essa pedra acabam ficando mais enfraquecidas, podendo amarelar, como afirma Pisca: "*onde tiver esta pedra não dá bem nenhum plantio, amarela tudo*"

.Porém conhecer as qualidades e os tipos de *terra* não é suficiente, sendo necessário também perceber a relação **mato-terra**, como visto acima, e a *terra* não

pode estar muito *cansada*. Uma *terra cansada* é aquela que precisa de ajuda, de nutrientes para dar condições de desenvolvimento para as mandiocas, para que esta cresça forte, com raiz grande, sem que ela morra ou fique doente, ou com folhas amarelas e raízes pequenas. Isso ocorre porque, durante o crescimento das mandiocas, elas vão consumindo os nutrientes da *terra*, rompendo a conexão nutrientes-*terra*, deixando a *terra* fraca ou cansada. Dessa forma, o cultivo sucessivo de mandiocas numa mesma área tanto prejudica a *terra* como as mandiocas, pois com a *terra* esgotada, sem nutrientes, as mandiocas não crescem ou crescem fracas. Para que isso não ocorra, a terra precisará de uma intervenção, terá que ser *ajudada* com adubo antes do plantio ou deixada encapoeirando. Então, quando não é possível adubar e arar a *terra* por algum motivo (como falta de dinheiro, por não ter preparado adubo ou pelo fato de o trator se encontrar quebrado) e a *terra* já se encontrar muito *cansada*, inviabilizando a produção, a solução é deixar essa *terra* descansar e encapoeirar. O problema de deixar encapoeirar é que durante esse tempo, se o(a) agricultor(a) não tiver outra roça, vai ter que ficar sem mandiocas, dependendo da doação de parentes ou tendo que comprar farinha.

Foi o que aconteceu com Dona Maria Auxiliadora. Uma vez que passei em frente a seu quintal e, ao encontrá-la colhendo as mandiocas, perguntei se ela ia fazer o replante. Ela me disse que não tinha condições de plantar ali porque a *terra* estava muito 'seca' e 'bem cansada' e, como estava sem adubo, ia ter que ficar um tempo sem roça.

Pisca contou que a cinza que ele joga no pé da planta serve de calcário e que ele aproveita cinza do fogão, casca de mandiocas e casca da banana, que vão apodrecendo e "*dando saúde pra terra*". Na teoria de Pisca, sua roça estava saudável, cheia de folhas bem verdes porque ele tinha jogado casca de mandiocas e de banana na terra. Segundo ele, isso teria agido como calcário e dado força para a planta. Porém o excesso de calcário comprado, quando aplicado de forma errada, em grandes quantidades, pode matar as mandiocas como contou que aconteceu uma vez: "*foi distribuído calcário para as comunidades indígenas e não orientaram,*

aí jogaram tudo de uma vez por falta de informação, o que acabou queimando as plantas”.

Banha também contou que em uma de suas roças atuais a *terra* estava tão dura, tão fraca por causa do fogo, que não dava mais nada. Ele disse que para ajudar a *terra* haviam colocado um composto que ele mesmo preparou. Mais adiante, andando pelo seu terreno, ele apontou um buraco em que jogava restos de matéria orgânica e explicou que o adubo orgânico era feito com uma camada de esterco de vaca, folhas de tudo quanto é tipo, um pouco de água, outra camada de esterco e depois coberto com *terra* até apodrecer. Com quarenta dias já estava pronto para usar: *“ele contém calor, febre do solo... Se a gente não fizer isso a terra cansa, tudo que é cuidado não cansa, né?”*, ele disse. Agora a *terra* já estava ‘*dando*’ e tinha voltado a ser úmida, a ser *orgânica*: *“Em três anos eu recuperei o solo”*, ele disse contente.

Nesse sentido, para que a roça seja aberta e as mandiocas sejam plantadas, envolve disponibilidade de terreno e percepção da vegetação ali existente que, por sua vez, está conectada a um tipo de *terra*, com seus nutrientes e diferentes insetos, animais e outros seres, bem como variação topográfica, aspectos hidrográficos e distúrbios ambientais.

5.3.2 Crescer com as pessoas

“Quando as primeiras folhinhas começaram a aparecer na roça recém-plantada de Juninho, ele passou a visitá-la pela manhã e no final da tarde com o intuito de observar a saúde de suas plantas e se haveria algo que poderia ser feito para ajudá-las, como capinar alguma outra planta que pudesse atrapalhar seu crescimento, protegê-las do ataque de algum animal, ou, em casos graves, fornecer água se considerasse a terra muito seca. Ele disse estar cuidando das suas mandiocas, era sua primeira roça”.

Crescer com os humanos envolve a continuação do cuidado empregado desde o preparo do plantio. É o crescer com zelo. As mandiocas em Barra Velha

crecem com grande zelo por parte de quem as cultiva, que se refere ao cuidado e à preocupação dedicados, bem como às escolhas referentes ao local de plantio (tipo de *terra*; tipo de vegetação existente, técnicas empregadas) e referentes à época e ao momento em que o plantio será realizado. Quando caminhei com Dona Joana em seu quintal, ela me falou que gostava muito de suas plantas e que elas eram como um filho que precisa de cuidados. Ela parecia muito atenta, ao andarmos pela roça, olhando e examinando as mandiocas, ela ia aprendendo com as mandiocas como cuidar delas, apontava para as formigas, verificava onde era preciso capinar, como as mandiocas estavam respondendo a seus cuidados, a saúde de cada planta e quais mandiocas estavam maduras para saber se era preciso intervir.

Dessa forma, ajudar as mandiocas a crescerem, a se desabrocharem e crescerem com vigor envolve cuidados no cultivar não só das mandiocas, mas com as relações em jogo numa roça. É necessário conhecer as ações de todos os envolvidos: *mato*, insetos, sol, humanos, *terra*. Um dos zelos é com relação ao cuidado com a *terra* e com o *mato* que vai crescendo, pois deixar a roça limpa é cuidar da *terra*, o *mato*, além de competir com as mandiocas, ocupa espaço e deixa a *terra* mais cansada nesse momento. Outro cuidado tem a ver com percepção da micro variações das qualidades de *terra* numa roça.

O *mato* é tirado no momento da abertura da roça, mas o *mato*³⁵ *insistente* e continua penetrando a fronteira entre a roça e a capoeira e se emaranhando com as plantas, atrapalhando o desenvolvimento destas. Quanto mais a *terra* vai *cansando*, mais o *mato* vai ganhando força e destaque. Cabe à pessoa que cuida da roça manter o terreno limpo destes *matos* para permitir o pleno crescimento das mandibas e o desenvolvimento das suas raízes. Dessa forma, a coordenação mandiocas- ***mato que cresce***, que é uma relação competitiva, é interrompida, mais uma vez, pela atuação dos Pataxó, que passam a estabelecer uma relação de cuidado, de zelo.

Na maioria das visitas que realizava pela manhã e no final da tarde, encontrava com a pessoa na roça, capinando, numa tarefa aparentemente inacabável, retirando

³⁵ O *mato* é tratado aqui em oposição a planta, podendo ser o *mato* como sinônimo de floresta ou o *mato* que cresce numa área aberta.

o *mato* que insistia em nascer, ‘atrapalhando’ as mandiocas. Pisca disse considerar o *mato* ‘inimigo da planta’, pois esse *empata ela*, atrapalha seu crescimento e até mata as mandiocas. O *mato* que mais atrapalha, por nascer rápido, é a malva. Pisca falou que tem que arrancar porque ela cresce mais *ligeiro* e mata as mandiocas. Segundo ele: “*A mandioca é uma planta que gosta de sol e de ficar sozinha*”.
Coordenação: **mandiocas – malva** ↓.

Capinar os *matos* que estão crescendo é um trabalho diário realizado sozinho, pelo casal ou, no máximo, com a ajuda de algum filho. É menos intenso que as atividades de abertura do roçado, o plantio e a colheita, que envolvem um maior número de pessoas. Encontrei com Adalziza em seu roçado às seis e meia da manhã e ela disse que havia saído de casa às cinco horas da manhã, pois gostava de amanhecer na roça para não pegar sol forte na cabeça. Dona Joana sempre comentava que a roça tem que ficar no limpo, no varrido, pois quando fica sujo “*o mato cresce e tampa tudo*”. O *mato* atrapalha as plantas saírem e o local fica feio. Por isso, “*tem que ficar somente a planta mesmo, tudo zeladinho*”. A folha das mandiocas até podem ficar, agora o resto tem que estar limpo: “*fica tudo, limpo, bonito, você pode tirar foto*”.

.Outro cuidado que se pode ter para com as mandiocas refere-se à sua proteção contra um eventual efeito nocivo que um eclipse pode provocar como foi explicado no capítulo 4.

5.3.3 Desenvolver

Apresentaram-se diversas as formas e corpos das mandiocas habitantes dos roçados pertencentes aos Pataxó na região do Monte Pascoal. Ao perceber e reconhecer essas diferenças, o(a) agricultor(a) é levado(a) a novas conexões, tornando-se responsável pelas demandas e ao cuidado colocado por cada qualidade. Nesse sentido, as mandiocas passam a ter mais do que nomes: elas passam a ter modos de vida, histórias.

Andando pela roça de Dona Joana, por entre as mandiocas, eu perguntei quais eram as qualidades que estava vendo e ela foi me ensinando:

“Essa mandioca é a Pretinha. É brava, não pode comer, não pode pegar os caroços dela que vêm no forno. Dá pra saber pela folha. As pretinhas são meia duras, é boa pra farinha, ela rende como o quê e dura bastante na terra, é a que mais dura. Aqui é Pacaré. Aqui é Lafaiete, pela folha eu conheço, pela raiz também. Ela cresce bastante e dura um ano na terra. Essa é uma mandioca Amarela, boa pra fazer farinha de puba, é amarelinha. Amarela é molinha. Essa é Prato Cheio, essa faz cuiim, a mandioca dela é grandona, Ela não amarga não, é uma mandioca boa, mas dá pra fazer cuiim, Prato Cheio é mandioca. Prato Cheio ela engorda, ela é diferente pela folha e pela mandioca. Orelha de Onça é aipim, mas tem vez que ela amarga, mas faz cuiim dessa. Fica mais durinha, mas ela amolece. A mais gostosa, mais mole, é a Manteiga, tem delas aí”.

As diferentes qualidades de mandiocas são percebidas como modos de vida, com diferenças que estão literalmente incorporadas, formando seu corpo e, assim, singularizando cada ser. Mandioca é uma planta de raiz, parente da batata-doce, porque as duas têm um modo de vida parecido: *“são de roça e tem que plantar nas mesmas quadras da lua”*. Mas a batata-doce é fruta *“porque é redondinha”*, não é igual a mandioca na raiz. Abóbora e melancia são frutas. Quiçarro é planta, é parente da mandioca. Se a terra for fofa, vai crescendo a raiz. O inhame também. Taioba não é parente da mandioca, ela dá *“tipo uma fruta redonda”*.

Algumas mandiocas possuem raízes amargas que contêm uma maior concentração de *veneno*, que é eliminado antes do consumo durante a torra da farinha. Essas raízes normalmente são duras e não amolecem com um simples cozimento. A coloração da raiz é mais branca ou levemente amarelada, e a planta apresenta os gomos do caule mais falhados, o talo mais vermelho e são chamadas de mandiocas, diferenciando-se de aipins, que são mandiocas que possuem raízes que amolecem durante o cozimento, permitindo o consumo. Normalmente, a raiz do aipim é mais amarelada, a planta apresenta os gomos mais perto um dos outros e seu talo é branco.

No exercício de agrupar as semelhanças e diferenças, são utilizadas algumas características da planta ou informações sobre elas, dentre as quais: sabor; formato das raízes, do caule, dos galhos e das folhas; cor da raiz, da casca da raiz, do caule

e da folha; tamanho da raiz e da planta; grossura do caule; tempo de maturação; gosto da raiz, local de origem e interações diferentes com determinados tipos de solos. Em seu corpo, as mandiocas podem apresentar olhos próximos ou espaçados; caules grossos ou finos, escuros ou claros; folhas verdes claras ou escuras, grossas ou finas, curtas ou compridas; olhos roxos ou mais claros. Algumas mandiocas podem carregar bastante, outras costumam dar raízes menores. Esgalhar ou não esgalhar, algumas crescem mais altas do que outras.

Pisca explicou com muitos detalhes sobre as diferentes mandiocas que ele tinha plantado. Em uma parte do terreno todas eram mandiocas mansas, Aipim Serrador, só que elas não prestavam mais para cozinhar porque já estavam velhas, com mais de ano. Eram somente para fazer farinha. Outras mandiocas ele nomeou de Rio Grande por terem *“talo roxo também, ponta do olho dela roxo, mandiba toda branca, e não gostam de esgalhar muito, como a Prato Cheio, e a diferença é a mandiba, que tem nozinhos”*. A *tuia* (casca) dela também é diferente. Outra mandioca ele chamou de aipim Caixão, dizendo que era parecido com a Rio Grande, sem nenhuma diferença entre as mandibas. Aí ele falou que aquele aipim Caixão gostava de esgalhar e aquele outro, Rio Grande, não. Ele fez questão de ressaltar que a raiz também era diferente: a Rio Grande tem uma raiz mais curta e a Caixão gosta de dar raiz mais comprida. Pisca chamou a atenção para outras duas mandiocas muito semelhantes, falando que quem não conhece arranca uma pela outra e era até difícil explicar porque aipim Cavalo e a Mangue-Mirim são qualidades diferentes por serem tão parecidas. A diferença estaria na mandioca (na raiz) do aipim Cavalo, que era muito *dura*, enquanto na mandioca Mangue-Mirim a raiz era mais *mole*.

As mandiocas apresentam diferenças no tempo de seus ciclos de vida, no tempo que demoram para crescer e no tempo que duram na *terra*. Enquanto algumas amadurecem em apenas seis, sete ou oito meses, outras demoram mais de um ano para ficarem maduras e acabam durando mais tempo na *terra*, chegando a três anos. *“A Lafaiete dura um ano na terra”*, afirma Dona Joana; já Barata diz que a *“Boticuda é ligeira: seis meses está dando farinha. Antes plantava mais Boticuda,*

Lafaiete e a Pretinha, que aguenta mais de dois anos". Numa visita à Erilza, ela contou que tinha plantado Pretinha, Cacau, Eucalipto, Pacaré e Manteiga. Segundo me explicou, era bom plantar Pretinha porque esta qualidade "*dura mais na terra, dois anos, chega a ficar três anos embaixo da terra*". Pacaré era "*para dar rápido, com oito, dez meses, olha a grossura que esta já está*". Pacaré é mandioca amarela, e cresce: "*se a terra for fofa, ela cresce, engrossa. Ela é aipim, também pode comer*". O aipim Caixão também havia sido plantado: "*Dá uma raizona deste tamanho, desta grossura, se tiver uma terra boa de crescer ele dá de dez meses, onze meses*". Já o aipim Manteiga estava quase sem semente: "*normalmente ele demora de quatro meses a seis meses*". Erilza me explicou que as mandiocas tem diferentes durabilidade na terra e, por isso, se contam os meses que se planta: "*tem que saber o mês, mandioca é por mês*".

As diferenças na forma de vida das mandiocas podem ser percebidas e agrupadas não somente por suas características morfológicas ou fisiológicas, mas também pela sua origem, como é o caso das mandiocas Rio de Janeiro e a antiga Valença que, embora não tenham sido encontradas nas roças de Barra Velha, foi lembrada como uma qualidade de bom rendimento. De forma geral, um conjunto ou agrupamento de diferentes características no modo de vida das mandiocas é utilizado para distinguir o que se chama de uma qualidade para outra qualidade, ou seja, a distinção de uma forma de viver de uma mandioca para outra forma de viver de outra mandioca que leva a distinção de determinadas práticas necessárias ao manejo de certos grupos de mandiocas, como tempo de espera para maturação e de durabilidade no solo, além de possíveis destinos (cozimento ou preparo de farinha, de goma e de cauim, por exemplo) ou ainda possíveis preferências para replante. Como essas distinções e agrupamentos variam de acordo com a experiência do observador (seja este o(a) pesquisador(a) ou algum(a) agricultor(a)), criam-se várias controvérsias ou divergências com relação ao pertencimento ou não de uma determinada mandioca a uma determinada qualidade. É interessante que, mesmo algumas mandiocas sendo pedaços do caule de uma mesma planta, e

sendo percebida essa semelhança ancestral, inclusive na inclusão de categorias, uma mandioca nunca é percebida como cópia exata de outra, depende de sua história de vida.

Quando o(a) agricultor(a) diz que a mandioca *gosta de* (esgalhar, amargar, carregar na raiz, durar - ou não - na *terra*) ou ainda quando seu Antônio fala “*se a terra for fofa ela cresce*”, quando Dona Joana fala “*se plantar na lua certa, ela carrega*”; quando Lindalva afirma “*se não colocar adubo, ela dá fraca*”; quando Nereu fala “*se ela crescer no mato, não dá nada não*”... O *gosta de* e o “*se*” presente nas falas refletem a percepção de que a mandioca tem uma história de vida que é contingente a coordenações de relações ao longo de sua vida, que também são indeterminadas. E que a mandioca vai “tornar-se com” em relação aos outros seres e coisas com o qual interage, por mais que pertença a uma determinada qualidade, o que poderia ser considerado como uma espécie de micro-evolução. Os Pataxó percebem que, embora seja possível agrupar mandiocas com aparências e ciclo de vidas semelhantes em categorias, a história de vida que as mandiocas seguem modifica seu corpo e às vezes essa modificação se torna suficiente para que novas subcategorias surjam, por exemplo: Eucalipto Branco e Eucalipto Preto; ou “*aipim manteiga da Nilza, que é a mais molinha*”.

Um conjunto percebido como tendo um histórico morfológico parecido em sua forma de mudar ao longo do tempo recebe um nome, é agrupado em uma qualidade de mandioca diferente de outras qualidades existentes. Durante meu trabalho de campo, os Pataxó me apresentaram 34 qualidades de mandioca, 34 modos de vida da mandioca, como descrevo na tabela 1 abaixo³⁶.

36 Outras nove qualidades foram citadas e registradas em outras aldeias Pataxó da região, que foram: Mandioca Tapicuru, Mandioca Pinhão e Aipim Feijão, na Aldeia Mata Medonha; Aipim Preto e Roxinha, na Aldeia Boca da Mata; Lisona e Santa Cruz, em Comexatiba; Brancona, na aldeia Águas Belas e a qualidade Abacate, na Aldeia Craveiro.

Tabela 1 - Descrição das características, crescimento e usos das variedades de mandiocas e aipims registrados em Barra Velha.

(continua)

Mandioca - Aipim	Nome	Característica	Crescimento	Usos
Aipim	Eucalipto preto	Folha fininha, grande e comprida, aipim branquinho, não engrossa muito nessa terra, só dá uma mandiba, não esgalha.	Rápido, passou de um ano não resiste mais, ligeira.	Boa, enxuta.
Aipim	Eucalipto branco	Folha fininha.		Mais para farinha, pois rende bem.
Aipim	Cavalo	Mandiba molhinha.		Parecida com a Mangue-Mirim.
Aipim	Mimoso	Casca tipo aipim, mas é brava.		
Aipim	Manteiga	Casca da raiz rosa, aipim amarelinho.	4 a 6 meses.	Mais gostosa e mais mole.
Aipim	Aipim do Simplício	Mandiba bem grande, talos grandes, vermelhos, raizona, folha larga.	Um ano fica grande.	Simplício o tratava lá.
Aipim	Pacaré	Raiz amarela, se a terra for fofa ela cresce, engrossa.	Rápido, oito, dez meses.	Boa de fazer farinha, fica amarelinha.
Aipim	Cacau	Mandiba não muito grossa.		
Aipim	Arara	Carrega, mas mais a mandiba.		
Aipim	Calombo	Fica alto, dá um calombozinho no olho, dá um galho e abre um pra cá e outro pra lá, folha fina igual eucalipto. Brava.	Único que aguenta mais de um ano.	Comer cozido e assado.
Aipim bravo	Caixão	Raizona, esgalha, raiz mais comprida.	Dez a onze meses.	

Tabela 1 - Descrição das características, crescimento e usos das variedades de mandiocas e aipims registrados em Barra Velha.

(continuação)

Mandioca - Aipim	Nome	Característica	Crescimento	Usos
Aipim	Lafaiete	Cresce bastante, amarelinha, fica alta, ela tem o olho roxo, dá ligeiro.	Dura um ano, não aguenta muito, é a mais rápida.	Aipim, mas o pessoal não usa para aipim, usa mais pra farinha, porque dá muito.
Aipim, doce	Serrador	Branca, mandíba mais clara, o talo é mais roxo que o talo da pretinha, esgalha, mas a diferença está no olho. Lisa, esbranquiçada; olhinho mais escuro, talo escuro.		
Mandioca	Boticuda	Amarelinha, não é rajada, carrega, cresce pequeninha, mas é gordinha, carrega bem.	Ligeira, 6 meses, oito meses.	Faz farinha.
Mandioca	Araruna	Roxinha, folha verde escura e avermelhada, mandioca toda vermelha.		Nilza que trouxe.
Mandioca	Mangue-Mirim	Mandíba muito dura quando corta, folha parecida com aipim cavalo, ela é baixa, não dá mandioca alta.		
Mandioca	Paga Dívida			
Mandioca	Caravela			
Mandioca	Talo roxo			Rosinha trouxe de Caramuru.
Mandioca	Baixinha	Talo branco e vermelho.		

Tabela 1 - Descrição das características, crescimento e usos das variedades de mandiocas e aipims registrados em Barra Velha.

(continuação)

Mandioca - Aipim	Nome	Característica	Crescimento	Usos
Mandioca	Olho Roxo	Esgalha, possui olho roxo, folhas menos verdes.		
Mandioca brava	Pretinha	Folha diferente, meio dura, verde cascuda, raiz mais branca. Parece calombo, diferente na cor da casca, mandiba escura, vermelha e esgalha.	Dura mais na terra, dois anos, chega a três.	Rende farinha, mais seca. Muito brava, não pode pegar os caroços dela que vêm no forno, muito veneno.
Mandioca brava	Sutinga	Casca fininha, só uma pelinha.		Farinha boa.
Mandioca brava	Amarelinha	Amarelinha, molinha.	Nove meses.	Boa pra fazer farinha de puba.
Mandioca brava	Periquita	Amarelinha, igual à pacaré, amarga.		
Mandioca brava	Rio de Janeiro	Parece olho roxo, olho espaçado e roxo.		
Mandioca brava	Arriba Saia	Mandioca amarela.		Fazer farinha de puba.
Mandioca brava	Rio Grande	Talo roxo, a ponta do olho dela é roxo, mandiba toda branca, não gosta de esgalhar. O nozinho da mandiba tem diferença: gosta de dar <i>essas coisas</i> pretas por fora da casca, esse fungo branco, carocinho mais alto. Não é de esgalhar, raiz mais curta.		

Tabela 1 - Descrição das características, crescimento e usos das variedades de mandiocas e aipins registrados em Barra Velha.

Mandioca - Aipim	Nome	Característica	Crescimento	Usos (conclusão)
Mandioca brava	Rio Cheio			
Mandioca brava, mandioca da mata	Sete Anos	Raiz grossa, alta.	Demora sete anos para dar.	Para arrancar tem que lavar em sete águas, faz farinha, grandona. Medo do veneno.
Mandioca brava	Unha	Boa de raiz, mandiba mais alta, encalombadinha, só que não é tão branca. Mandiba de pouco tamanho. Bom rendimento. Era a mais brava, ficou menos porque deve ter juntado com uma mansa.	Sete meses e aguenta três anos.	
Mandioca doce, mas tem vez que amarga	Oreia de Onça	Folha é mais clara, esgalha, olhinho é mais claro, talo claro.	Um ano a um ano e seis meses.	Faz cauim. Ela amolece, mas fica mais dura.
Mandioca mansa	Cariri	Não tem nem um roxinho, casca vermelha, pouco tamanho, muita carga, rende farinha.	Um ano, um ano e meio, dois anos.	Caldo forte.
Mandioca, mas dá pra fazer cauim	Prato Cheio	Folha diferente, meio avermelhada. Mandioca grandona, engorda, não amarga. Dentro dela é branco. Olhos pequenos, talo branco, não gosta de esgalhar. Não costuma dar fungo na casca. Raiz escura.	3 anos.	Faz cauim.

Fonte: elaborada pela autora.

Algumas qualidades são antigas e outras mais recentes, por exemplo: “*Aipim Calombo é a que mais tem aqui e é boa, é antiga*”; ou “*Mangue-Mirim é uma mandioca antiga, muita gente nem conhece mais ela*”. Outras são mais recentes, como a Talo Roxo, trazida por Rosinha em uma de suas viagens naquele ano e que ela disse ainda não ter passado a *semente* para ninguém. Embora tenha sido realizado um esforço de amostra diferente entre os trabalhos de Carvalho (1977) e Cardoso e Parra (2008) e o presente estudo, as qualidades de mandioca encontradas foram comparadas (ver na tabela 2 mais adiante).

Comparando as mandiocas registradas em 1977 por Rosário, sete qualidades se perderam: Mandioca Branquinha; Mandioca Doce; Mandioca Ôio Mole; Mandioca Desgalhadeira; Aipim Despacha Vista; Mandioca Valença; Cria Menino. Seu Antônio Brás ainda se lembra de várias dessas qualidades. Inclusive ele se lembrou, saudosos, da mandioca Valença e disse que gostaria de a te-la novamente: “*Mandioca Valença era mandioca boa, mas ela sumiu. Se eu encontrasse dela por aí, ainda trazia a semente dela*”. Outras catorze novas qualidades foram incorporadas: Aipim Eucalipto Preto; Aipim Eucalipto Branco; Aipim Manteiga; Aipim Serrador; Mandioca Talo Roxo, Mandioca Caravela, Mandioca Cariri, Mandioca Rio Cheio, Mandioca Sutinga, Mandioca Periquita, Mandioca Araruna, Mandioca Unha, Mandioca Baixinha e Mandioca Rio Grande. E outras circularam por Barra Velha e podem ser encontradas com parentes em outras aldeias como: Aipim Abacate, Aipim Preto, Aipim Feijão, Mandioca Lisona, Mandioca Santa Cruz, Mandioca Tapicuru, Mandioca Pinhão, Brancona, Baixinha e Roxinha. Outros vinte nomes de qualidades se mantiveram: a Mandioca Selvagem Sete Anos, que eventualmente também é cultivada, mesmo requerendo um manejo diferente; Mandioca Pretinha; Mandioca Prato Cheio; Mandioca Mangue-Mirim; Mandioca Oreia de Onça; Mandioca Boticuda; Mandioca Rio de Janeiro; Mandioca Paga Dívida; Mandioca Olho Roxo; Mandioca Arriba Saia; Mandioca Caixão; Aipim Amarelinha; Aipim Mimoso; Aipim Lafaiete; Aipim Cacau; Aipim Arara; Aipim Calombo; Aipim Pacaré; Aipim do Simplício; Aipim Cavallo.

Há uma controvérsia com o nome da qualidade Lafaiete: Carvalho (1977, p. 204) descreve essa qualidade como mandioca brava, “porque só é possível comer em forma de farinha”. Quando estive na casa de Miguelina e Barata, ele apontou um pé de mandioca e disse: *“aquela ali é Lafaiete - é amarelinha, ela dá muito grande, um ano e meio. É aipim também, mas o pessoal não usa pra aipim, usa mais pra farinha, porque ela dá muito”*.

O que é possível perceber no processo de diferenciar das mandiocas é que, embora se considere que a mandiba plantada vá desenvolver uma planta da mesma qualidade, podem acontecer dessas mandibas crescerem em condições tão diferentes que singularizem as plantas: Seu Antônio falou que o *Aipim Cacau* que ele plantou com outra qualidade nasceu diferente: *“olha essa Cacau aqui, está diferente: aquela lá ficou daquele jeito por causa daquela outra, porque está plantado junta já diferenciou. A Cacau baldoou por causa dessa, até o broto dela está saindo de cá, é mais espaçado”*. A história de vida dessa planta também pode entrar no modo de diferenciação: *“Essa é a aipim Manteiga da Nilza, aquela outra foi minha filha quem trouxe”*. São micro-observações do modo de vida, da biologia do desenvolvimento e da história das mandiocas que tendem a ser percebidos e considerados, diferenças que muitas vezes não cabem numa simples categoria de qualidade. E da mesma forma são reconhecidas as semelhanças morfológicas, de durabilidade na *terra*, de gosto, de utilidade e de modo de vida, sendo possível seu agrupamento.

Essas diferenças nas mandiocas são percebidas pelos Pataxó em termos de qualidades (características qualitativas), e não em termos de variedades (diferenças e semelhanças quantitativas). Ao crescer em interação com seu meio, mesmo não deixando de ser classificada como pertencente à determinada categoria de qualidade local, a relação e o desenvolvimento de uma mandioca são percebidos como abertos, não são deterministas. Ou seja, a noção de qualidade não é uma noção de variedade fechada, porque mesmo que uma qualidade como a Pretinha continue sendo Pretinha ao longo de sua vida, ela não é a mesma Pretinha que está do lado dela. Nesse sentido, são as histórias de vida que se diferenciam ou que se assemelham e, claro, afetam o corpo da planta. E assim, cada modo de vida-

mandioca em sua diferença relacional produz novas relações mesmo após sua morte. Ou seja, no momento no qual é retirada da terra, múltiplas interações são estabelecidas a depender da parte do corpo. As folhas voltam para a terra fornecendo vitamina ou viram comida de animais. O caule (mandiba) pode voltar a terra para dar novas mandiocas, circulando entre pessoas que apreciam a especificidade daquele ser. A raiz da mandioca adentra em circuitos onde são processadas, enredam relações em lugares como as casas de farinhas de onde saem farinhas, tapiocas, beijus, cauins, bolos, paçocas. Elementos que passam a interligar novas pessoas e coisas em redes mais amplas, seja no nível da casa, com a alimentação dos filhos, seja em nível comunitário com rituais como ofertas de dádivas, ou ainda vão para o mercado regional.

É preciso considerar que muitas mandiocas possuem histórias muito semelhantes. Não só por se originarem da mesma planta como por serem plantadas nos mesmos locais, possuindo iterações e modos de vida semelhantes. O que eu quero dizer é que existe uma conservação desses modos de vida que é marcado pela reprodução (re - produção ou produzir de novo), onde se matem o ciclo de vida de forma que seja possível agrupá-los.

Tabela 2 - Comparação das variedades de mandioca e aipins encontradas no presente estudo e registradas em dois estudos anteriores

Carvalho(1977)	Cardoso; Parra (2009)	Arruda Campos (2016)
<p>Aipim Mimoso Cacau Arara Calombo Pacaré Simplício Cavalo Caixão Despacha Vista Valença</p>	<p>Aipim Cacau Arara Calombo Pacaré Caixão Eucalipto Manteiga Prato Cheio Preto Orelha de onça Abacate Branco</p>	<p>Aipim Mimoso Cacau Arara Calombo Pacaré Simplício Cavalo Caixão Eucalipto Preto Eucalipto Branco Manteiga Serrador Lafaiete</p>
<p>Mandioca Sete Anos Pretinha Prato Cheio Mangue Mirim Oreia de onça Boticuda Rio de Janeiro Paga Dívida Olho Roxo Arriba Saia Amarelinha Branquinha Doce Ôio Mole Desgalhadeira Lafaiete Cria Menino</p>	<p>Mandioca Amarela Araruna Baixinha Brancona Buticuda Caravela Cariri Lafaiete Paga Dívida Olho Roxo Rio de Janeiro Rio Grande Sutinga Roxinha Pretinha Unha</p>	<p>Mandioca Sete Anos Pretinha Prato Cheio Mangue Mirim Oreia de Onça Boticuda Rio de Janeiro Paga Dívida Olho Roxo Arriba Saia Amarelinha Talo Roxo Caravela Cariri Rio Cheio Sutinga Periquita Araruna Unha Rio Grande Baixinha</p>
27 qualidades	28 qualidades	34 qualidades

Fonte: elaborada pela autora.

5.4 Morrer

Morrer, chegar ao fim de uma trajetória, de um percurso, pode acontecer em diversos momentos, aliás, em qualquer momento da vida. As mandiocas morrem quando ficam velhas. Morrem quando não encontram condições de nascimento. Morrem quando não são cuidadas, quando ficam muito doentes, morrem inexplicavelmente ou quando sofrem predação. No caso da predação pelo homem, também pode ser chamada de colheita. Mas ela também pode se transformar, continuando sua história, e ‘tornar a nascer’ como veremos adiante.

Depois de madura, normalmente as mandiocas são colhidas ou *arrancadas* da *terra*, como se diz localmente. Mas não se pode *arrancar* de *qualquer jeito*. Como vimos no capítulo 4, as mandiocas são cuidadas pela mãe e pela vó da roça, que não gosta que se desperdice mandiocas e chora se isso acontece, exigindo cuidados nessa atividade. Portanto, é preciso prática para conseguir sacudir e puxar com força as mandiocas de forma que saiam por inteira da *terra*.

Após a arrancada da *terra*, com o rompimento da relação mandioca-*terra*, a mandioca é dividida em três partes: folhas, talo e raiz. Morrer, nesse caso, é também uma transformação. As folhas vão virar adubo para a *terra* ou comida para o gado e até mesmo para a própria pessoa. O talo pode ser descartado, morrendo e virando adubo ou separado para futuro replante ou doação. A raiz que não estiver apodrecida vai virar comida, alimento, ser levada para outro lugar. Quando a raiz da mandioca é separada do resto da planta, ela pode seguir para diferentes lugares: se for um aipim, pode seguir para a casa do agricultor para ser descascada, cozida e comida ou virar cauim. Pode ser doada para um parente ou vizinho e até mesmo ser vendida no mercado. Caso a opção seja pelo feitio de farinha, beiju, goma ou bolo de puba, a mandioca amarga ou o aipim seguirá para a casa de farinha.

5.4.1 Virar farinha

“É ruim comprar farinha porque o costume é fazer.

Se tiver que comprar, fico triste”.

“Se não tiver farinha pra beber água de coco, eu não bebo”, disse Lindalva, afirmando que a farinha era seu alimento principal. O sentido de se plantar uma grande quantidade de mandiocas, bem como algumas variedades especificamente, como a *Pretinha*, é justamente transformá-las em farinha. “A gente não pode ficar sem farinha”, disse minha vizinha Kamini, que mora na praia e tem que comprar farinha, pois não possui roça de mandioca. Aqui se coordenam relações entre pessoas-raízes-coisas e técnicas.

O momento de as mandiocas virarem farinha ocorre na *casa de farinha* ou *farinheira*. É nesse *lugar* onde ocorre a torra da farinha de mandioca, que é localmente chamada de farinha de puba, e também farinha de guerra, de beijus, bolo de puba, farinha de tapioca, retiradas de goma. Mas não só: a casa de farinha é um espaço de convivência, socialização, integração, conversas, negociações, aprendizados e encontros. É um lugar que movimenta múltiplas relações entre diversos seres. Embora seja um lugar de trabalho pesado e cansativo para quem passa o dia torrando farinha, é um lugar de prazer, que as pessoas gostam de estar e frequentar. Uma descrição de como é a casa de farinha foi feita no capítulo 4.

O processo de produção de farinha de mandioca pode ser sistematizado em sete fases: 1- arrancar: consiste em desenraizar o tubérculo e transportá-lo da roça para o local onde vai ser processado; 2- raspar: com o auxílio de uma faca, tira-se a casca da mandioca; 3- ralar: com uso de um ralador a motor; 4- prensar: numa prensa de madeira (pequi); 5- peneirar: numa peneira de jussara ou de urúba e coloca no coxo de pequi; 6- torrar: no forno, com lenha de solteira, beriba, papila; 7- ensacar. Todas essas atividades são realizadas de forma coletiva, com a ajuda de no mínimo um parente, mas normalmente envolve vários membros da família.

Uma das coisas que Dona Joana sempre me dizia quando íamos a sua roça era que ela já havia trabalhado muito na roça e agora estava cansada, e seu corpo não conseguia trabalhar mais como antes. Como ela morava somente com seu filho mais novo que estudava no colégio, ela dizia que não podia fazer farinha sozinha

enquanto ele estivesse estudando e que, quando ia fazer, precisava chamar outros filhos ou os netos para ajudarem. A roça é percebida como uma atividade coletiva, mesmo tendo diminuído de tamanho, principalmente a colheita e o feitiço de farinha.

As mandiocas colhidas que têm por destino a casa de farinha são transportadas na *galheota* (quando sua localização é próxima) ou em cestos, os quais são levados na cabeça ou ainda com a ajuda de jegues. As mandiocas podem ser transportadas previamente descascadas ou não, variando com a intenção e disponibilidade do(a) agricultor(a). A atividade de raspar as mandiocas na casa de farinha por uma família e agregados constitui um momento particular de sociabilidade entre os presentes. As crianças se dedicam a essa tarefa desde muito cedo. As raízes de mandiocas são descascadas com facas e facões, porém nem sempre as mandiocas são descascadas na casa de farinha. Uma vez, na casa de Delma, ela me apontou uma pilha de mandiocas recém-descascadas e explicou: “*Tiramos da roça, pelamos, agora bota no cesto e amarra no jegue pra levar pra ralar. Amanhã vai torrar essa farinha em Banha*”.

Havia chegado à casa de Delma umas nove horas da manhã, acompanhada de sua cunhada Joélia. As mandiocas já estavam descascadas e a família se dirigia à farinheira para ralar a mandioca, tirar goma e colocar na prensa para secar e torrar farinha no dia seguinte. A farinheira escolhida tinha sido a de Banha, pois embora mais longe que a farinheira de Albino, que a família costumava utilizar, era a que estaria disponível. Ajudei Delma a levar um cesto com mandiocas, o jegue levava dois cestos, ela levava um na cabeça e Joélia levava duas panelas com o almoço. Em um dos cestos que seu filho levava, estava a mandioca *pubada* que seria misturada com a massa. *Puba* é o nome dado às raízes de mandiocas que foram colocadas na água para fazer a “*puba*”, ou seja, são raízes fermentadas por dois, três ou quatro dias e são adicionados mais tarde junto às mandiocas raladas.

No caminho, Delma comentou que “*se tivesse mais uma farinheira ia bem*”. E que na farinheira do Pajé (Albino) o motor para ralar as mandiocas ficava trancado com cadeado, pois o “*outro motor não era trancado e não durou*”. Antes se ralavam

as mandiocas no ralador, depois veio o motor a diesel e agora já tinham o motor ligado na eletricidade.

Depois de ralada, é o momento de tirar a *goma*, ou o polvilho, das mandiocas. A massa é colocada em um saco de estopa, acrescenta-se um pouco de água e é espremida até sair boa parte da água com a goma, a qual é armazenada em uma bacia ou balde, sobrando a massa das mandiocas, que será prensada e torrada ou descartada. Essa bacia ficará descansando por um dia, até secar a água, sobrando a goma.

Por outro lado, quando se tira muita goma, a massa não fica boa: *“tira o sabor dela”*. Como me disse Maria Auxiliadora:

“Bem, pouco pode tirar, mas tira a força dela. E o gosto da farinha. A goma é que faz ela mudar o gosto, fica bem torradinha. Se tirar tudinho ela não fica boa também não. Tem pessoas aí pra outro canto que tira a goma todinha, aí fica ruim até de torrar no forno”.

A goma ajuda a dar o ponto da farinha mais rápido: se a massa tem a goma ela fica leve *“tanto é que quando a gente está torrando ela e ela está boa de goma, poeira todinho, assim ó: da goma que sobe pra cima do vapor”*.

O restante da massa ralada, e mesmo a que tirou a goma, é colocado em um saco para ser prensado de modo que a água escorra e seque a massa, que será torrada. A massa não pode ficar muito molhada. Se a massa tiver muito molhada, ela pode grudar no forno: *“É bater e colar. Fica cheia de caroço”*. Algumas prensas são melhores que outras. A prensa da farinheira do pajé (Albino): *“Já rodou a aldeia mãe toda. Ja caiu no fogo, ela estava no prego e pegou fogo, depois foi pra campo do boi e agora aqui”*.

No dia seguinte, depois de dormida na prensa, a massa é peneirada. Tive a oportunidade de ver uma peneira de uruba sendo confeccionada por Tinta. Não são todos que sabem fazer peneira e o processo de tirar a folha da uruba, deixar de molho e secar a peneira leva quase duas semanas. Poucas pessoas possuem a própria peneira. Normalmente esse apetrecho fica na própria casa de farinha e é emprestado por aquele que vai realizar a torra.

Enquanto se peneira a massa, o fogo já esta sendo aceso com a lenha coletada anteriormente. *“Tem que cuidar a temperatura do fogo pra não queimar; tem que estar toda hora mexendo pra não salpicar ela”*, me explicou Maria Auxiliadora durante uma torra de farinha. A torra da farinha é uma atividade realizada por adultos, de preferência o(a) mais experiente. As farinhas recebem o nome de puba, guerra e moreninha, dependendo do modo de preparo, da textura e da consistência. A farinha de guerra *“essa que a gente não coloca a mandioca na água pra pubar pra poder misturar na massa”* não é considerada original dos índios e é feita mais para a venda. A temperatura usada é diferente, o fogo é mais alto, a farinha fica mais fina e com outro sabor. Em Barra Velha, a farinha valorizada e apreciada é a de puba. *“Tem pessoas que depois que acostuma com a farinha de puba não acostuma com outra mais não”*. Delma comentou que às vezes comprava farinha por aí e acabava comendo farinha da qualidade ruim, azeda. Segundo ela, quando se usa puba demais, fica azeda, *“tem que ser adequada à quantia para dar um tempero bom”*e, para isso, *“tem que ter experiência, desde cedo fazendo”*.

Também pode ser preparado o beiju na palha de banana (goma + massa seca + leite de coco + coco ralado + açúcar), o beiju mal casado (mistura a massa com a goma), beiju de coco faz na folha da banana e na patioba faz beiju fino; para o cauim se cozinha aipim, amassa a massa das mandiocas, coloca água e deixa um tempo para azedar por uns três dias para fermentar e coloca um pouco de açúcar.

A farinha produzida vai alimentar prioritariamente a família de quem a produziu. Ela também poderá ser doada a parentes, amigos e visitas. Quando o preço da farinha está com valor de mercado mais atraente, muitos Pataxó já planejam destinar parte da farinha para a obtenção de renda. Além da comercialização, muitos produtos podem ser trocados nas cidades (Santa Cruz de Cabrália, Porto Seguro), vilas (Santo Antônio, Santo André, Guaiú) e nas aldeias mais próximas (Coroa Vermelha, Boca da Mata, Bugigão, Xandó). Trocam-se farinha, beijus e frutas por pescados, mariscos e outros bens industrializados ou serviços.

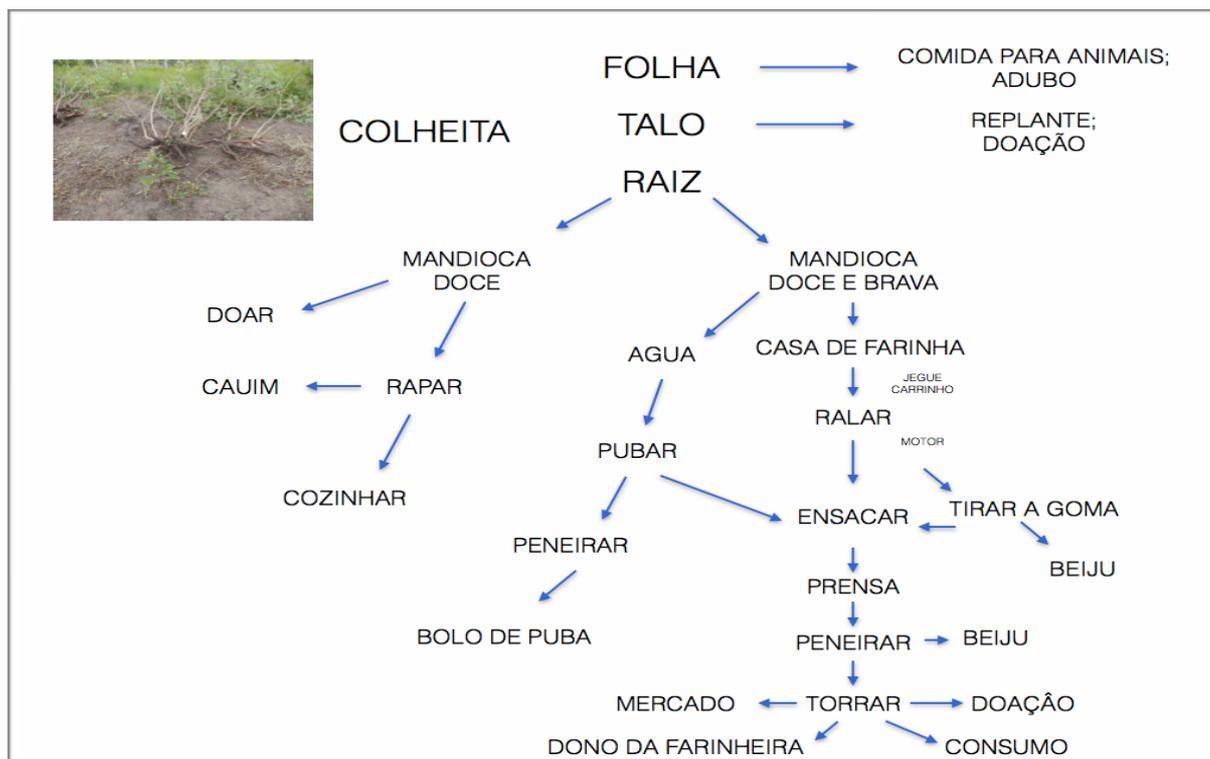


Figura 2 - Esquema do destino da mandioca e das etapas envolvidas após a colheita.
Fonte: elaborado pela autora.

5.5 Tornar a nascer

“Quem planta pede”.
Dona Joana

Voltamos ao caule que vai voltar à *terra*, também chamado de *semente*, que vai para o replante e assim renascer. Renascer é crescer de novo; germinar de novo. A mandiba que foi cortada e ficou descansado volta à *terra* pelas mãos dos Pataxó.

As mandibas/sementes podem ser obtidas de diversas formas. As partes de mandiocas colhidas em uma roça são guardadas para replante na roça seguinte. Quando o(a) agricultor(a) não possui muda para replante, ele(a) precisa conseguir com algum parente ou vizinho: “*quando a gente não tem, vai na casa dos vizinhos*”. Normalmente, mesmo que o(a) agricultor(a) possua roça de mandioca, na hora de

replantar, se pede um pouco de mandiba: por exemplo, Nilza foi pedir para Dona Joana muda de aipim e batata para plantar. Dona Joana comentou: *“ela não é parente, mas é vizinha boa, trabalhadeira. Eu gosto que vem e pede uma semente pra plantar, que eu dou com prazer porque sei que o cara vai plantar”*. Também se pede mandiba quando alguma qualidade específica ou diferente interessa ao(a) agricultor(a). Uma vez, na roça de Seu Antônio e Dona Maria, ela apontou uma mandioca dizendo que tinham trazido da *“casa de mulher que se chama Biu”*: *“Trouxe de lá, é nova aqui na roça. Fomos lá, achamos bonita e pedi. Eu não lembro o nome, tem que perguntar pra ele”* e seu Antônio falou: *“é Cariri”*.

Muitas variedades de mandiocas e outras plantas são obtidas nas aldeias da região de Monte Pascoal e outras são trazidas de longe. O aipim Manteiga de Dona Joana fora trazido de Teixeira de Freitas pelo seu genro: *“meu genro trouxe pra mim, ele tem um amigo que tinha ela na roça, ele estava namorando minha filha e veio pra esse lado e trouxe aipim manteiga. E já andaram pedindo dela também, aipim manteiga é boa, faz cauim. Ela é amarelinha”*. No caso de Seu Antônio, ele queria trazer a qualidade eucalipto que havia encontrado durante uma viagem a aldeia Pequi: *“eu tirei uma mandiba dela e esqueci lá na casa da minha filha”*. Pisca fala que quando vê uma qualidade que interessa em outro canto ele pede: *“se eu vejo: ‘ah, essa aqui é tal mandioca, eu não tenho lá...’, eu levo”*. Como exemplo, ele disse que estava querendo ir lá no Rio do Corumbau buscar um aipim que trouxe de lá uma vez e acabou perdendo a semente *“Aipim capixaba, o ligeirinha”*. Já Delma conta que às vezes pega mandiocas com parentes de dentro da mata.

Banha, o Pajé Albino, sua filha Nilza e Pisca são grandes provedores de mandiba; Dona Joana, Seu Antônio, Biu, Palmiro, Delma, Alam, Adauto, Walter, Nereu, Miguelina, Heleno, Sueli, Chica, Lindalva, Laurito, entre outros também são fornecedores de mandiba. Nereu pega mandiba com o pajé (Albino). Dona Joana pegou com Banha e Banha pegou com Heleno. Com a mandiba é transmitida a história dessas plantas, que são também as histórias dessas pessoas (EMPERAIRE, 2006a), histórias de viagem, de como a mandiba foi encontrada ou trazida e de

“como ela se comportou na roça”. Todas essas informações são passadas a quem recebe a mandiba.

A importância das redes de circulação da mandiba, ou do material de plantio, está bem documentada na literatura (CHERNELA, 1997; AMOROZO, 2006; EMPERAIRE, 2006a; 2008; ELOY, 2008) e é considerada uma estratégia de conservação do germoplasma. Chernela (1997), trabalhando no alto Rio Negro, constatou que “os horticultores Tukâno buscam ativamente novas variedades de cultivares, quando viajam” (CHERNELA, 1997, p. 176). Emperaire (2006a; 2008a) chama a atenção para como fatores humanos e biológicos são indissociáveis no manejo da diversidade de mandiocas na região do alto e médio Rio Negro, no Amazonas. Segundo a autora, a constituição do estoque de variedades estaria ligada às regras de casamento e posteriores trocas dessas variedades entre as diversas etnias residentes da região, pois “as normas de constituição das linhagens são exogâmicas, patrilineares e patrilocais” (EMPERAIRE, 2008a, p. 347.), ou seja, segundo a autora uma mulher se casa com um homem de outra aldeia e passa a residir com ele herdando de sua sogra uma diversidade de mandiocas para cultivar. Essa diversidade seria alterada com as viagens e visitas dessa agricultora à sua aldeia de origem e obtenção de novas variedades trazidas em estacas para ser testadas. Essa rede de circulação atinge uma enorme área geográfica, incluindo países vizinhos (EMPERAIRE, 2008a).

Entre os Pataxó, há uma grande circulação de trocas de sementes, englobando diversas aldeias e parentes de diversas regiões. Esta prática faz parte de um modo de circulação econômica ancorada nos princípios da reciprocidade, no qual a doação é baseada nos laços sociais e em valores morais, e não no valor de troca ditado pelo mercado, pelo menos em Barra Velha, pois embora Iracy tenha comprado mandiba na cidade, ali na aldeia ainda “*mandiba não se vende, se dá*”.

A coordenação que se estabelece aqui é entre tenteiro-grande-da-mata essas mandibas serão plantadas e darão início a novas plantas. E o ciclo segue se repetindo, por enquanto, em Barra Velha.

5.6 Álbum de fotos³⁷ - Ritmos e assembleias: a vida em movimento



Imagem 14 - Nereu capinando uma área de mato baixo para abrir roça com a ajuda de seu amigo.

37 Fonte das Imagens: Arquivo pessoal de Marilena Altenfelder de Arruda Campos e Thiago Mota Cardoso.



Imagem 15 - Formas de plantio da mandiba: Em pé; na diagonal e deitada.



Imagem 16 - Roça recém plantada de Seu Antônio e Dona Maria.



Imagem 17 - Garrafa na roça para proteção das mandiocas contra o eclipse.



Imagem 18 – Mandiocas plantadas na mesma terra e que ficou com amarelão (à frente) e sem amarelão (ao fundo).



Imagem 19 - Diferentes qualidades de mandioca.



Imagem 20 - Mandiocas arrancadas inteiras na roça.



Imagem 21 - Mandiocas raspadas sendo levadas por uma família à casa de farinha com a ajuda de um jegue.



Imagem 22 - Casa de Farinha: raspando, ralando e tirando goma.



Imagem 23 - Espremendo a mandioca para tirar a goma em um saco de estopa.



Imagem 24 - Ajustando a massa na prensa para secar



Imagem 25 - Peneirando a massa e torrando farinha na farinheira.



Imagem 26 - Juninho cuidando da temperatura do fogo



Imagem 27 – Assando beiju na folha de bananeira.



Imagem 28 - Família guardando a farinha torrada no lado de fora da farinheira.



Imagem 29 - Diferentes qualidades de aipins cozidos para o preparo de cauim.

5.7 Notas sobre a ciência: Potencialidade de uma história multiespécie da mandioca

Esta nota intenta seguir a proposta de Thom Van Dooren (2012) de repensar as relações agrícolas para prover um entendimento um pouco diferente da narrativa dominante da invenção humana da agricultura e da domesticação de plantas cultivadas, com especial foco na mandioca. Trabalho para abordar a mandioca através de uma forma de entendimento na qual todas as partes são colocadas em jogo e mudam por suas interações, considerando a historia da relação entre mandiocas e humanos como marcada por atos de amor, cuidado, prazer, dominação, resistência e movimento que, como diria Anna Tsing, se dá num profundo emaranhado multiespécie (TSING, 2012).

São diversas as formas-corpos e modos de vida de mandiocas habitantes de roçados multiespecíficos dos camponeses e povos indígenas. Notadamente no Brasil, por exemplo, Chernela (1997) e Emperaire e Peroni (2007) registraram mais de 100 tipos diferentes identificados por mulheres indígenas do Rio Negro (Amazônia). Cada tipo ou variedade é agrupada não só de acordo com sua semelhanças físicas, tais como o formato e quantidade e cor de suas folhas, formato do caule e cor da raiz, mas levando-se em consideração tempo de amadurecimento, desenvolvimento em certos tipo de solos, associações com outras espécies, etc e qualidades sensíveis (OLIVEIRA, 2012).

Além disso as mandiocas vivem num emaranhado mais que humano: Aproximadamente duzentas espécies de artrópodes já foram registrados em interação com a mandioca (FARIAS; BELLOTTI, 2006). O mandarová é considerado um dos mais importantes companheiros das mandiocas no capítulo de pragas dos livros de agronomia. Por conseguir consumir uma grande quantidade foliar, pode ocasionar reduções no rendimento das raízes e as plantas podem morrer quando as plantas são ainda muito jovens. As mandiocas também convivem com quarenta espécies de ácaros que se alimentam de sua folha sugando o conteúdo celular podendo deixar as folhas amareladas e alterando o desenvolvimento das raízes (FARIAS; BELLOTTI, 2006). O Percevejo de renda também se alimenta das folhas das mandiocas, principalmente de algumas variedades mansas mais do que outras,

deixando-as amareladas. Cochonilhas, ao sugar a seiva produz uma substância com alto conteúdo de açúcar que serve como meio de crescimento para fungos como a fumagina que podem cobrir as folhas e o pecíolo afetando a fotossíntese (LOZANO et al. 1985 apud FARIAS e BELLOTTI, 2006). Muitos outros seres são relatados em interação com as mandiocas: Tripes, mosca branca, cochonilha, mosca do broto, mosca da fruta, brocas do caule, gafanhotos, formigas, cupins, larvas brancas, bacteriose, fungos que causam podridão, viroses, nematoides, insetos escamosos. A interação com as mosca das galhas podem tornar as raízes finas e fibrosas. Algumas interações são fundamentais na vida dos organismos envolvidos. A simbiose estabelecida entre fungos endomicorrízicos e as raízes das mandiocas é um exemplo de interação em que ambos se beneficiam reciprocamente. As mandiocas por não possuírem sistema radicular suficientemente ramificado para absorver fósforo do solo se beneficiam das hifas que essas micorrizas desenvolvem nas raízes das mandiocas e que passam a desempenhar o papel de pelos absorventes, e em contrapartida as micorrizas recebem energia da planta na forma de carboidratos (SOUZA et al, 2006).

Além do fósforo os agrônomos também nos lembram que as mandiocas tornam-se com os solos e os nutrientes neles existentes como nitrogênio, potássio além de micronutrientes (GOMES e SILVA, 2006). Todos componentes de uma assembleia de cuidado, de restrições e de inter-comunicação (EMPERAIRE et al, 2010; CARDOSO 2010).

E não para por aí, outras relações importantes existem com outros companheiros que habitam estes espaços multiespecíficos, como ervas, animais (cutia, porcos do mato; anta), vento, raios solares, água, lua e seres-espíritos protetores que em diferentes momentos se agrupam de diferentes formas para interagir e tronar-se com as mandiocas ao longo de seu ciclo de vida.

Conklin (1957) estudando a agricultura de corte e queima dos sistemas agrícolas tradicionais foi um dos primeiros a atentar para a complexidade da dinâmica espaço temporal ao longo das diferentes fases produtivas envolvidas que ele separou em: seleção do espaço, o corte, a queima, o cultivo e o pousio. O importância da dinâmica espaço temporal dos roçados também aparece em alguns

trabalhos na amazônia Sodero Martins (2001) Denevan et al. (1984), Salick (1989), Posey (1984) Posey; Balée (1989) Peroni; Martins (2000), Peroni (2004), Eloy, 2005; Emperaire, 2000; Rival Mckey (2008), Elias, Panaud e Robert (2000). Posey (1984) e Balée (1994) Martins (2001), Freitas e Zarur (2007) e Desmouliere (2001) Descola (1996) e Hugh-Jones (1979). Principalmente por se tratar de uma agricultura de corte e queima que tem como característica espaços de uso temporários ligados a um ciclo de roça capoeira - floresta (EMPERAIRE, 2006b), ou seja, onde uma área de floresta é derrubada e queimada para plantio e, após uns dois ou três anos de descanso é utilizada novamente.

Em muitas etnias, as mandiocas entrelaçadas com as mulheres produzem relações múltiplas ao longo de suas jornadas e trajetórias de vida que é impossível de descrever em uma história apenas. Estes corpos de organismos ao invés de determinados geneticamente, são produtos de múltiplas relações ao longo de sua história de vida, que os produzem e ao mesmo tempo produzem seus companheiros. Nos interstícios das roças (a casa das mandiocas) as plantas circulam através do plantio e replante de seu caule (em geral conhecido como maniva), se movimentando entre lugares, entre casas, entre famílias, numa escala de amplitude amazônicas. As mandiocas fazem parte da família, da rede de reciprocidade, é parente, é filha, possui mãe na relação com os povos indígenas do Rio Negro, na Amazônia (EMPERAIRE, 2008a; CARDOSO, 2010; CHERNELA, 1987; EMPERAIRE; PERONI, 2007).

Entretanto não é apenas o caule que circula. As mandiocas não perderam sua capacidade sexual, produz pólen, que é capturado por insetos. Estes contribuem para o intercruzamento e formação de sementes que explodem e vão à terra. A semente que cai da planta é enterrada por uma formiga ou ainda involuntariamente pelo próprio agricultor (ELIAS, 2000), ficando dormente na terra até o momento de abertura de uma nova roça (EMPERAIRE, 2008a).

Em dormência por anos estas sementes vão desabrochar após o reinício da atividade agrícola com o uso do fogo. O nascimento de mandiocas através de sementes, ou seja, através de reprodução sexuada, é amplamente descrito na literatura (ELIAS, 2000; SODERO MARTINS, 2001; PERONI, 2004; EMPERAIRE,

2008b) e considerado um importante fator de amplificação da variabilidade da mandioca numa roça, junto às trocas realizadas entre agricultores (as) e relacionado ao manejo das capoeiras na abertura das roças. Sodero Martins (2001) explica que as mandioacas tem frutos explosivos e essa biologia das sementes é somada ao:

“sistema de coivara adotado pela maioria dos caboclos, índios e caiçaras, em que as roças são abandonadas após o solo ter-se esgotado, e retomadas após vários anos, quando as capoeiras já restauraram a fertilidade” (SODERO MARTINS, 2001, p. 215).

Quando a nova roça é aberta as mandioacas originárias de semente são as primeiras a germinarem, sendo identificadas pelo(a) agricultor(a) que as observa e avalia suas qualidades, “isto é, só são escolhidas para propagação vegetativa, e, portanto, incorporadas à coleção de variedades, se apresentam alguma característica distintiva e nova” (SODERO MARTINS, 2001, p. 217). Nesse processo, a mandioca recebe um nome e se torna um fator de renovação da diversidade de variedades. Estas mandioacas que nascem de semente e não pelo cuidado direto da agricultora serão chamadas inicialmente de sem mãe e depois adotadas e replantadas: um ato de cuidado, um ato de amor.

Assim como Gudeman e Rivera (1990) afirmam sobre o papel da terra como promotor da vida, os índios da região do rio Negro destacam os diversos tipos de terra que dão condições diferenciais para cada tipo de mandioca, ao mesmo tempo sabem como o cultivo da planta influencia o modo de ser do solo e suas transformações (CARDOSO, 2010). Solos estes possuintes de agência, sendo visto como fortes ou fracos a depender do modo como atuam com determinado corpo-mandioca (CARDOSO, 2010). Mandioacas estas que para viver-bem na terra arenosa vive em simbiose com fungos micorrízicos, numa relação em que um não vive sem o outro.

A arqueologia vem demonstrando como a relação humanos-mandioca-terra contribui para gerar ao longo dos séculos as chamadas terra-preta-de-índio de alta fertilidade (FRAZER; CLEMENT, 2008). Tais terras se constituem como uma assembleia multiespécie conformada ao longo da história, um aglomerado de

resíduos de corpos mortos, de organismos vivos, de seres e seus rastros. A vida das mandiocas e as possibilidades que seus modos de viver ofereceram, permitiu que grandes agrupamentos humanos habitassem a Amazônia. Tais agrupamentos milenares fundaram-se no cuidado e na íntima inter-relação com as mandiocas. Tais são os grandes aglomerados habitacionais mais-que-humanos do Xingu (HACKEMBERGER, 1998) ou de toda calha Amazônica (BALEE, 2008), implacavelmente atingidos pela onda colonizadora vinda da Europa (CLEMENT, 1999).

Mas as mandiocas não desapareceram com a hecatombe do “encontro”, assim como seus companheiros indígenas. Na calha do Rio Negro as mandiocas se “entrincheirava” com ribeirinhos e indígenas que buscavam viver uma vida mais autônoma diante de um sistema extrativista capitalista que buscavam corpos para a extração dos diversos produtos da floresta. Quem vivia com as mandiocas tornava-se assim mais independente do sistema, mas aos mesmo tempo articulado a ele, pois o sistema do extrativismo amazônico sorvia a produção de farinha dos agricultores “independentes” (EMPERAIRE, 2000). O mesmo ocorreu nos seringais com a extração do látex das seringueiras. Os seringueiros sabiam que viver-com as mandiocas, plantá-la, cuidá-la e obter dela o alimento e outros componentes ritualísticos se constituía como um ato de liberdade perante o sistema extrativista que buscava explorar o máximo de produção no menor tempo possível. Impossibilitando a relação com outras plantas e seres vivos através de um poder político implacável.

Na região da Mata Atlântica, no Brasil, a partir do século XVI, e até mais recentemente em menor escala o plantio de mandiocas por pequenos produtores camponeses se deu a margem da *plantation* do café e outros produtos para exportação como a cana-de-açúcar, que causavam esgotamento das florestas e das terras e usavam mão de obra escrava (DEAN, 1997). Enquanto na *plantation* prevalecia a coerção, nas pequenas posses camponesas prevalecia a assembleia multiespécie e as mandiocas com suas grandes diversidade e, assim como na Amazônia, se articulava com o sistema *plantation* abastecendo-os com os subprodutos da mandioca.

A história das mandiocas não é uma história apenas de amor e de lutas de resistência junto aos povos “marginais”. As mandiocas participaram diretamente do estabelecimento das colônias escravistas no sul pelo império Português na América e na África, empreendendo uma circulação global (PIPERNO, 2012).

De 1492 em diante, diferentes espécies de animais, plantas, vírus e bactérias foram trocadas entre o Velho e o Novo Mundo seguindo seus companheiros simbióticos humanos. As conseqüências dessas trocas para a história humana foram múltiplas e definiram a base para a colonização europeia das Américas. Nas zonas de plantação do período colonial, mandiocas foram consumidas principalmente como farinha. No século XVI, os colonos portugueses usavam trabalho escravo indígena em ambas as plantações de mandiocas e cana de açúcar, mas, até o final do século, os escravos africanos no exterior começaram a substituir os índios como uma fonte de trabalho forçado. A farinha de mandioca foi um dos principais itens usados pelos luso-brasileiros, em troca de escravos africanos na África Central Ocidental. No entanto, foram necessários vários anos para o cultivo de mandiocas serem transferido para o outro lado do Atlântico. Em sua variedade mais comum, a mandioca é venenosa, e os Portugueses e Africanos no Brasil empregaram técnicas indígenas para extrair o veneno da planta antes da fabricação da farinha (FREITAS, 2011).

As mandiocas adentram em ambientes sociotécnicos das malhas da conservação dos chamados recursos fitogenéticos. Através e a partir da mandioca, pensada como recurso genético por biólogos e agrônomos, são engendrados esforços de conservação ex situ em detrimento dos ecossistemas. Essa visão estimulou, em torno da década de 70, o estabelecimento de uma rede mundial de Centros para a conservação de recursos genéticos situados em regiões consideradas de alta variabilidade genética pela FAO (Food and Agriculture Organization) (SANTILLI, 2009). Em 1974 a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) reconheceu a importância estratégica dos recursos genéticos com a criação do Centro Nacional de Recursos Genéticos (CENARGEN) e, a partir de então, coleções de germoplasma foram estruturadas em diferentes Unidades Descentralizadas, predominantemente na área vegetal tendo como objetivo principal o melhoramento genético e a fabricação de clones com

características fabricadas no laboratório (SOUZA et al, 2006), incluindo aqui a mandioca, tida como recurso genético e alimentar chave para o melhoramento genético no Brasil e em outras partes do mundo. Mandiocas controladas na “frieza” dos laboratórios sofisticados gerando mundos sociotécnicos em laboratório, ancorados na “quentura” das relações interespecies.

A ideia de que exista dois reinos separados entre as mandiocas selvagem e domesticada não possui muito sentido e é claramente problemática para diversos povos, como é o caso dos Achuar (cf. DESCOLA, 1996) e os Dogon (cf. STRATHERN, 2014) ou os Pataxó. Plantas selvagens e domésticas não estariam envolvidas em dramas evolucionários separados (Van Dooren, 2012). As plantas estariam envolvidas em contínuas interações através da fronteira doméstico-selvagem. Van Dooren (2012), sustenta que as interações humanos-cultivares são mais confusas e interessantes do que qualquer divisão entre selvagem e doméstico ou natural e artificial aparente.

Em um clássico estudo Philippe Descola (1996) mostra como os Achuar, do Equador, cultivam uma grande variedade de espécies de plantas, das quais a mais onipresente é a mandioca, cultivada nos jardins através de uma técnica “coivara” da floresta primária. O foco da vida doméstica é a casa, que está no centro do seu jardim, cercado por sua vez, por uma vasta área de floresta. Embora seja esperado que um homem prepare uma horta para cada uma de suas esposas, o cultivo, manutenção e colheita é exclusivamente o trabalho das mulheres. Todos os membros da família participam regularmente em atividades de colheita, que estão concentradas em áreas familiares com a floresta ao alcance do jardim. Além da zona de caça, um espaço de risco em que os homens dominam, onde as mulheres se aventuram somente quando acompanhado por seus maridos. A maternidade, no entanto, também se estende às relações de uma mulher com as plantas que crescem em seu jardim. Ela tem, por assim dizer, dois conjuntos de descendência, as plantas em seu jardim e as crianças em sua casa. A mandioca, por exemplo, é atribuída com o poder para sugar o sangue de lactentes humanos. Assim, apesar de sua aparência pacífica, o jardim é tão cheio de ameaça como é a floresta circundante.

Segundo Ingold (2000) ao analisar o caso dos Achuar, estaríamos, aplicando conceitos ortodoxos da análise antropológica, inclinados a opor a floresta e o jardim ao longo das linhas de uma distinção entre o selvagem e o domesticado. Mas isso, como mostra Descola, estaria profundamente em desacordo com entendimentos Achuar. Para a construção e manutenção dos seus jardins, os Achuar não se vêem como envolvidos em um projeto de "domesticar o mundo intocado da floresta".

Como Diria Tsing (2012), "Fora da casa, entre as florestas e campos, a recompensa ainda não está esgotada"

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizei, nesse trabalho, um etnografia multiespécie da mandioca junto aos Pataxó na região do Monte Pascoal à medida que procurei mostrar as relações ecológicas das mandiocas ou seja, relações de co-dependência, não somente com os Pataxó mas também com a terra; com a lua, com o mato, etc. Optei por aprender sobre a vida das mandiocas num contexto precário, seguindo o que meus interlocutores Pataxó me apresentavam. Embora eu tenha optado em aprender com os Pataxó este trabalho diferenciou-se, por exemplo, de uma proposta etnoecológica, pois não predominou a noção de que a natureza seria algo externo à pessoa, podendo ser traduzida pelo aparato cognitivo, gerando práticas que são representadas pelo pesquisador.

Os Pataxó me ajudaram a etnografar as mandiocas me mostrando como essa planta responde a outros não humanos, bem como ela influencia suas vidas, (como no caso da Lindalva que teve que regressar à Barra Velha por não querer ficar longe da farinha de puba). Ao privilegiar 'aprender com' os Pataxó em detrimento a acessar outros tipos de especialistas, como a literatura ou pesquisadores científicos, dos quais me vali nos *boxes*, me ative às relações ecológicas das mandiocas numa escala local, não analisando fluxos globais como os trabalhos de Tsing (2015) e Van Dooren (2014). Também poderia ter feito observações diretas sobre as interações das mandiocas e talvez esse se apresente como um dos limites do trabalho.

Com isso, as histórias contadas no capítulo quatro, sobre os encontros que tive com as mandiocas e o que esses encontros me despertaram, bem como a descrição dos ritmos e coordenações dos encontros durante a vida das mandiocas apresentado no capítulo cinco, foram realizados através de um hibridismo entre aportes da etnografia multiespécie, da etnologia indígena, das etnografia sociotécnicas, além dos trabalhos sobre conservação e resiliência das mandiocas, produzindo um tipo de etnografia multiespécie da mandioca.

Considerando que a proposta da etnografia Multiespécie é uma proposta teórico-metodológica ainda experimental, iniciante na antropologia no Brasil e mais

ainda na ecologia, embora algumas questões que ela levante já venham sendo debatidas, de alguma forma, por agrônomos e biólogos, como procurei mostrar através das notas sobre a ciência.

O fato dessas questões já estarem sendo debatidas é apontado por Ingold (2013) ao comentar justamente sobre o fato da Etnografia multiespécie ter sido apresentada como um campo novo no artigo de Kirksey e Helmreich (2010) no qual comentaram que essa abordagem estava trazendo para primeiro plano criaturas que antes apareciam como âncoras materiais ou simbólicas para projetos humanos. Ingold (2013) argumenta que não há realmente nada de novo sobre isso pois embora o não humano tenha sido ignorado nos escritos teóricos da cultura material, nunca foi realmente embora, sendo seu trabalho de 1974 um exemplo.

Outro ponto comentado pelo autor referente a etnografia multiespécies seria “seu próprio apelo à multiplicidade de espécies” (INGOLD, 2013 p. 19), Segundo o autor:

“The problem with multi-species ethnography is not just its anachronism, however. It lies rather in its very appeal to species multiplicity. For only in the purview of a universal humanity—that is, from the perspective of species-being—does the world of living things appear as a catalogue of biodiversity, as a plurality of species. If we abandon this sovereign perspective, then the very notion that creatures can be grouped on the basis of similarity and divided on the basis of difference, and with it the concept of species itself, will need to be rethought” (Ingold, 2013 p. 19).

Entretanto Ingold (2013) reconhece que Kirksey e Helmreich (2010) apontam para essa necessidade na conclusão do trabalho, quando os autores comentam que todo o caminho de animais e plantas a fungos e micróbios, "corre o risco de reinstalar o" humano "como um ponto de referência central "(KIRKSEY E HELMREICH, 2010: 562).

Neste trabalho, ao contar histórias sobre mandiocas e seus (suas) companheiro(a)s, suas relações de afeto, cuidado, convivência, compartilhamento, resistência, dominação e de transformações que se dão na relacionalidade entre modos de viver, reconheço as complexidades e contextos envolvidos bem como as dificuldades de não me ater ao humano como ponto central.

Assim, as histórias que narrei no capítulo quatro se apresentam como histórias parciais (HARAWAY, 1995), dentre muitas possíveis, divididas em cinco exemplos: Afeto, Cultivar, “Com viver”, “Com partilhar” e Política, que mostram a busca em lidar com processos do viver junto, do entrelaçamento entre vidas, apresentando modos de relações nas quais as espécies são tidas como vidas animadas em emaranhados relacionais, em que o cuidado, a reciprocidade e a ética da responsabilidade são premissas centrais na “dança interespecie” (TSING, 2015a) em que as partes promovem o mútuo crescimento e desenvolvimento de suas potencialidades (INGOLD, 2000).

Foi possível constatar que as mandiocas são cuidadas com afeto, como parente e como pessoa, assumindo relações sociais de cuidado. As mandiocas são cultivadas por seus(suas) companheiros(as) Pataxó, que se dedicam em inovações constantes e atenção com suas necessidades. A mandiba é compartilhada: ela está envolta em relações de dádiva, circulando com a história de outras vidas. A mandioca é agente na construção de espaços e relações de convivência, sua existência cria lugares onde se tem prazer em estar junto, como a casa de farinha, um espaço de convivência, socialização, integração, conversas, negociações, aprendizados e encontros.

Emperaire (2006a), tratando da diversidade de espaços manejados em paralelo à diversidade agrícola na Amazônia, chama a atenção para a casa de farinha como um lugar estratégico “situada no bojo desse mosaico de roças e capoeiras” (EMPERAIRE, 2006a, p. 194). A autora argumenta que, além de ter uma função produtiva e social com o preparo da farinha, esse lugar tem um papel relevante na manutenção de uma alta diversidade agrícola, sendo o entorno da farinha um dos espaços experimentais no cultivo de diferentes variedades.

Em Barra Velha, as farinheiras eram, no momento da pesquisa, todas particulares, situadas nos quintais dos moradores, seus respectivos donos, e observou-se que a diversidade de mandiocas cultivadas em volta desses espaços, quando ocorre, é baixa. Mesmo assim, esse lugar movimentava múltiplas relações entre diversos seres. Embora seja um lugar de trabalho pesado e cansativo para

quem passa o dia torrando farinha, é um lugar de prazer, em que as pessoas gostam de estar e frequentar. As mandiocas participam da política, de Barra Velha, ou seja, de movimentos mais que humanos, fazendo reuniões acontecerem, projetos, dinheiro sendo investido na abertura de roças, equipamentos etc.

As histórias aqui apresentadas nos convidam a pensar as mandiocas como uma espécie companheiras (HARAWAY, 2008), com a qual os Pataxó vêm convivendo, cultivando, compartilhando e fazendo política com afeto em suas histórias de vida. O que perpetua e se mantém é justamente um conjunto dessas relações e processos, e não simplesmente uma transmissão genotípica ou simbólica.

Isso nos leva a repensar a história que estamos contando a nós mesmos sobre a origem das relações entre pessoas e mandiocas e o que está em jogo nessas histórias. Muitas vezes descrita como um processo que foi tanto intencional como conduzido pelo humano, de acordo com Haraway (2008), a história de domesticação, nos leva à visão particular do que significa ser humano e coloca esse conceito como "o ato paradigmático do masculino" (HARAWAY, 2008, p. 27). Dessa forma, para além da domesticação, é preciso reconhecer que as roças e farinhaes de Barra Velha são processos simbiopoiéticos, de relações onde todas as partes atuam e modificam seus modos de vida ao longo da história. Também para Anna Tsing (2015b), a Ciência trata a história inerente ao "domínio" humano. Estas histórias são permeadas pela presunção do controle humano e os impactos de suas ações na natureza, mais do que pela interdependência entre linhas de vida e modos de viver, e a experiência com os Pataxó pode apontar para esse outro caminho.

Assim, se nos tornamos humanos com o "outro", novas formas de vida e de viver das mandiocas emergiram nos ambientes agrícolas com os Pataxó. Relações que se diferenciam de uma monocultura de eucalipto ou de soja ou num canavial, por exemplo. "Quem ama uma plantação de cana-de-açúcar?", pergunta Tsing (2015b). Há uma necessidade de controle máximo possível de todas as relações interespecies envolvidas nesses monocultivos a ponto de um eucaliptal, por

exemplo, ser chamado de “deserto verde” pelos Pataxó. Já os espaços criados pelas relações que a vida das mandiocas vão estabelecendo (roça, casa de farinha) são espaços de cuidado de espécies companheiras ao longo do tempo, em que cuidar é uma prática complexa e comprometida, onde inclusive o cuidado para alguns indivíduos e espécies se traduz em sofrimento e morte para outros, como os *matos* que insistem em crescer nas roças.

Conceber as mandiocas como multiespécies, ou espécie companheira, torna limitado concebê-la apenas como um objeto, somente um conjunto de genes ou apenas um constructo cultural, manejado exclusivamente pela mão humana. As mandiocas passam a ser vistas muito mais como um conjunto de relações, um modo de se transformar na história. Valorizar e aprender a contar histórias das interações multiespécies, onde emergem novos modos da vida que se expressam em novas formas e maneiras, nos permitem novas perspectivas de considerar a resiliência.

Assim faz sentido entender, como coloca Van Dooren (2012), que reconhecer as espécies companheiras é prestar atenção a significantes outros, é aprender a contar histórias em novas formas, que nos possibilite um futuro mais sustentável para todos. Em particular, o foco na atenção dessas relações companheiras promove novas formas de entender como pessoas e plantas emergem umas com as outras em relações constitutivas. Aqui plantas não são simplesmente comida ou outro fornecedor de material: são formas de vida que surgem em relações que humanos e cultivares fazem juntos, com trabalho, brincadeira, curiosidade e afeto (para nomear alguns fatores), em que todo mundo muda e mundos são construídos.

Sobre ecologia e resiliência, a questão a ser respondida é: como os seres vivos mudam para se adaptarem? Mas será que, sob a perspectiva aqui trabalhada, continua tendo sentido perguntar como as mandiocas mudaram para se adaptar ao ambiente em Barra Velha? Perguntar como as mandiocas se adaptam a um ambiente externo se ela mesma participa da construção desse ambiente ao retirar nutrientes dos solos, ao proporcionar companhia e alimento, ao circular? Com os resultados aqui apresentados e a percepção de mútuas mudanças em jogo (coevolução), as perguntas que se colocam seriam: Qual é o curso da história, a

temporalidade, que essas transformações exigem? Quais as assembleias envolvidas nessa mudança?

Para entender a manutenção ou não da diversidade de mandiocas é preciso atenção para seus emaranhamentos, para a gestão dos ritmos coordenados e as assembleias que se formam e ao que eles estão produzindo. Van Dooren (2014) chama a atenção para que a especificidade e as proximidades das conexões também importam, ou seja, “ao que estamos ligados e de que forma” (VAN DOOREN, 2014, p. 60). Assim, num contexto em que vida e morte acontecem dentro de relações, o autor sugere que se busque entender como e de que forma uma comunidade humana específica, e também de outros seres vivos, estão entrelaçadas e como esse entrelaçamento está implicado tanto nas extinções como em relações amplamente destrutivas para que, com responsabilidade, possamos escolher entre a construção de certo tipo de mundo e não de outros ajudando a reatar nosso mundo multiespécie.

Assim, a precariedade ocorreria quando os ritmos não conseguem ser coordenados e as assembleias se tornam mais empobrecidas, com menos diversidade. A impossibilidade dos Pataxó participarem das coordenações ou participarem de uma forma mais precária, com menos conhecimento e menos experiência, impossibilita a coordenação de algumas relações como a da *terra* com a planta e é agravada pelo consequente uso de trator, que também contribui para a precariedade, como o resultado da impossibilidade de manter a gestão dos ritmos e de participar das coordenações.

É nesse sentido que defendo que precisamos de outras histórias. Outras histórias que tratem as mandiocas como um modo de vida num emaranhado relacional, na qual os humanos fazem parte. Histórias que perpassam a ideia do controle central – genético ou humano. Histórias que, mesmo mantendo as noções de espécie e de domesticação, passem distante de noções dicotômicas e das meta-histórias da excepcionalidade gene-humanista. Precisamos trazer as mandiocas de volta à vida (INGOLD, 2010). E nós precisamos não só porque os diversos povos indígenas e camponeses já nos contam estas outras histórias, mas também porque

precisamos estabelecer uma ética de responsabilidade com os outros significantes com que vivemos. Uma história de “*tornarmos-com os outros*” (HARAWAY, 2008).

Os Pataxó nos ensinam que mandiocas são agentes que se envolveram com outras criaturas por meio de relações de reciprocidade, parentesco (como a vó da roça) e prestação de contas. O que essa história nos ensina, então, ao pensar em intervenções visando a conservação da diversidade agrícola?

Pela literatura e pelos relatos no campo, é possível saber que os Pataxó tiveram seu território e seu modo de vida totalmente transformados ao longo do processo colonizador. O avanço das atividades agropecuárias, madeireiras e de infraestrutura no extremo sul da Bahia devastou a floresta ainda reinante, expulsaram indígenas de seus lares, recrudescendo a lógica capitalista nesta região. O saldo final foi um território completamente degradado, restando poucos fragmentos florestais e solos completamente saturados pelo fogo e pelo uso exaustivo, com pouca margem para o uso de técnicas indígenas de manejo agroflorestal. Por outro lado, associado ao processo de desenvolvimento econômico, como uma faceta deste, foi criado o Parque Nacional do Monte Pascoal, como monumento histórico da nação, a fim de proteger a mata do monte, o que gerou o impedimento do uso dos recursos naturais e do espaço e uma série de conflitos. Do ponto de vista indígena (que ainda não foi dada inteira atenção), mesmo estes povos defendendo atualmente a manutenção da floresta (VIEGAS, 2007), estas intervenções do Estado e do mercado na região representou não só a devastação ambiental, mas o choque entre formas de conceber a natureza e os processos socioeconômicos, a usurpação de suas terras, a diáspora, as dificuldades e as transformações socioculturais.

Para resistir à expulsão de suas terras diante da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, alguns moradores como Dona Josefa selaram uma aliança com as mandiocas e empreenderam um processo de retomadas de seu território tradicional. Movimento que ainda acontece hoje nas retomadas do Parque. A luta dos Pataxó *junto-com* as mandiocas possibilitaram o retorno de ambos (humanos, mandiocas e outros agregados) para seus lugares familiares e o reestabelecimentos

das roças diante de um poder enfurecedor dos guarda-parques, que buscavam a qualquer custo eliminar pessoas e mandiocas de dentro do Parque. Tudo isso possibilitou as mandiocas continuarem presentes, apesar da precariedade.

Dessa forma, hoje, no Monte Pascoal, junto aos Pataxó, a diversidade de mandiocas se mantém, cabendo destacar a centralidade dos quintais como reservatório, das redes como circulação e acesso aos cultivares, dos saberes paisagísticos e dos valores e afetos. A resiliência das mandiocas, ou seja, a capacidade de manutenção da agrobiodiversidade hoje, ocorre mesmo sob pressões e transformações na mudança de uso da terra, diminuição da área e da quantidade de plantio devido às condições precárias de vida em *terras cansadas* e devastadas pela impossibilidade do sistema de corte e queima, ou seja, sob o enfraquecimento da coordenação entre mata-terra e conseqüente entrada de insumos, agroquímicos, maquinário agrícola e confinamento territorial. Assim, torna-se necessário explicar as mudanças que ocorreram nas condições com as quais essa diversidade registrada se mantém.

Foi observado que no Monte Pascoal a diversidade se manteve, mas em menor quantidade e qualidade, muitas mandiocas diminuíram de tamanho e passaram a apresentar folhas amareladas fazendo com que as mandiocas persistam, porém numa condição precária. A entrada do trator e de adubos químicos foi uma escolha que tem implicações relacionais não só na manutenção das mandiocas, ambos estabelecem coordenações que ajudam as mandiocas existirem, mas a faz existirem na precariedade, em relações de dependência (dominação?).

Antigamente a agricultura em Barra Velha era feita pelo sistema de corte e queima com posterior manejo da floresta, e as mandiocas nasciam com mais vigor, agora as mandiocas são cultivadas em outras condições. Se permitimos que as mandiocas tenham uma vida precária num contexto em que somos multiespécies, logo a precariedade será para nós mesmos, o que torna interessante perguntar: o que pode ser feito pra melhorar a qualidade de vida das mandiocas nessa região? Se agora se tem dinheiro, aposentadoria, se compra o arroz... Então, se as

mandiocas estão persistindo, que modo de vida é esse que esta planta está tendo ali?

A ideia de se observar como as plantas agem na vida dos humanos não é nova (Harris, 1996) porém essas bordagens foram consideradas mais recentemente como deterministas e biologizantes após a radical separação entre as humanidades e as ciências naturais. A atuação de etnógrafos multiespécies, das etnografias sociotécnicas, dos estudos animais, dos estudos feministas, da antropologia fenomenológica e pós-estrutural vem contribuir para revitalizar o debate sobre os grandes divisores da modernidade, buscando novos caminhos para, a partir da crítica, apresentar novos modos de historiar (storytelling) naturezasculturas.

Através de um olhar atento a vida das mandiocas e através de um dialogo com os Pataxó, mostrei que há esforços de recuperação florestal e de agroecologia por algumas famílias em Barra Velha, mas eles não são suficientes para reverter a tendência de maior precarização – o que é reforçado pela negativização dos sistemas agrícolas Pataxó pelo poder público. Por outro lado, os Pataxó se engajam em manter suas redes e práticas visando recuperar a vitalidade de seus lugares. A escolha da abertura de uma roça de mandioca em um lugar envolve a percepção de diferentes atributos dos ambientes decorrentes de uma larga historia de sociabilidade que, no caso de Barra Velha, ocorre entre os Pataxó com os diversos seres e entidades que coabitam com eles os espaços, bem como com outras pessoas que intentam, de fora, comandar o uso e a ocupação dos ambientes, além de conhecimentos das coordenações necessárias oriundos não apenas da experiência produtiva na busca por alimento ou produtos para comercialização, mas de uma vivência emotiva e sensível que gera uma relação de responsabilidade e pertença ao lugar. Manter as mandiocas é, portanto, um esforço prático, político e ético. A “responso-habilidade” ou a habilidade de responder as condições que afrontam a perpetuação da vida.

Manter as qualidades de mandiocas é manter modos de viver que são únicos e, quando um deles deixa de existir, conseqüentemente as relações suscitadas por esse viver também se desfazem. Mpodozis (2011) afirma que

“a Biologia contemporânea é reducionista no sentido de que se fixa nos momentos, não na dinâmica de transformação e conservação. Não contempla processos, mas sim os resultados; diz que o gene contém a informação; o processo não está aí, não está respeitado(MPODOZIS,2011, p. 186).

Dessa forma, prestar atenção no envolvimento dos seres desestabiliza o quadro da excepcionalidade humana e levanta novos tipos de questões sobre o que a precariedade nos ensina, como ela nos recria e o que exige de nós. Nesse sentido, ao invés de uma conclusão restritiva, gostaria de deixar ao leitor uma porta aberta, uma oportunidade para refletir como puder sobre o que a perda (ou a extinção) significa e quais tipos de relações humanos-mandiocas são possíveis em tempos de precariedades e extinções.

Com referencia a qual outro tipo de relação talvez os Pataxó estejam indicando um pouco melhor com relações de amor, de conversar com as plantas, de cuidados dizendo que ela precisa de uma *terra* boa. Não é a mesma relação, como mostra Tsing (2015), que os cortadores têm com a monocultura da cana a qual vão para “se defender” e “brigar” com a cana³⁸.

Mandiocas e Pataxó, como espécies companheiras que são, têm coevoluído em um mundo compartilhado, ou seja, onde pessoas e plantas emergem umas com as outras em relações constitutivas, se relacionando ‘simbioticamente’ de forma que, se transformamos a mandioca em objeto, apenas passível de ser posta numa geladeira, por exemplo, perde-se de vista a condição dessa precariedade e da busca por soluções para essa precariedade.

Como alternativa às histórias até então contadas o presente trabalho contou uma história na qual todos agem e são objetos da ação, uma história parcial, entre muitas possíveis, e que tem consequências, pois levam a um tipo de prática colocando na linha de frente a ideia que as coisas não são pré-estabelecidas, por meio de um programa pré-estabelecido nos genes ou na mente das pessoas, mas sim se desenvolvem no correr da vida. São corpos em ação na produção de mundos

³⁸ A autora nos alerta também que isso se deve mais ao tipo de relação que se tem com a cana do que algo que seja inerente a própria cana.

e a evolução é um processo constante, que ocorre no transcorrer da história de vida, das relações, que cada vida segue. Dessa forma, proponho a concepção das mandiocas como um ser bom para se comer, para se pensar, para se viver junto e para resistir no e ao *plantationceno*.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DA SILVA, P. Índios e ambiente: considerações ecológicas no estudo e demarcação de territórios indígenas. In: MAGALHÃES, A.C. (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: Universidade Federal do Pará/ Núcleo de Meio Ambiente, 1993. 203p.

_____. **Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis**. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos - Edições UESB. 2008, 500p.

ALLEM, A.C. The origins and taxonomy of cassava. In: HILLOCKS, R.J.; TRESH, J. M.; BELLOTTI, A. (Ed.). **Cassava: Biology, production and utilization**. Wallingford: CABI Publications, 2002. p. 1-16.

ALMEIDA, M.W.B. Caipora e outros conflitos ontológicos. São Carlos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, p.7-28, 2013.

ALTENFELDER SILVA, F.; MEGGERS, B. Desenvolvimento cultural no Brasil. São Paulo. **Revista de Antropologia**, v. 12, n.1/2, p. 11-21, 1964.

AMOROSO, M. Natureza e sociedade: disputas em torno do cultivo da paisagem em Itambacuri. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.24, n.71, 2009. p.55-72.

AMOROZO, M.C.M. A dimensão temporal da conservação da agrobiodiversidade por agricultores de subsistência - algumas considerações preliminares sobre um estudo de caso. In: KUBO, R.R.; BASSI, J.; SOUZA, G.; ALENCAR, N.; MEDEIROS, P.; ALBUQUERQUE, U. (Org.). **Atualidades em etnobiologia e etnoecologia**. v. 3. Recife: NUPEEA/SBEE, 2006. p. 177-185.

_____. Diversidade agrícola em um cenário rural em transformação: será que vai ficar alguém para cuidar da roça? In: MING, L.C.; AMOROZO, M.C. M.; KFFURI, C.W. (Org.). 2. ed. **Agrobiodiversidade no Brasil – experiências e caminhos da pesquisa**. NUPEEA, Recife, 2012. p. 377-394.

ARRUDA CAMPOS, M.A. **Cruzando saberes: etnoecologia e caça no Rio Cuieiras**. São Paulo: Annablume, 2011. 102p.

ARRUDA CAMPOS, M.; CARDOSO, T. **Human-Manioc Entangled: Sympoiesis against Domestication**. Apresentado oralmente no seminário do Professor Thom Van Dooren, Aarhus University. 20 jan. 2015. (Resumo expandido). 22p.

ARRUDA CAMPOS, M.A. ;CARDOSO, T.; PARRA, L. ;ALMEIDA, F. **Relatório Etnoambiental para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Comexatiba**. Brasília: FUNAI, 2012. 203p.

AZENHA, G. **Conservation, Sustainable Development, and "Traditional" People: Pataxó Ethnoecology and Conservation Paradigms**. Cornell University. (PhD. Biology/ Cultural Anthropology). 2005. 298p.

BALÉE, W. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland south American. In: REDFORD, K.H.; PADOCH, C. (Ed.). **Conservation of Neotropical Forest: working from traditional resource use**. New York: Columbia University Press. 1992.p. 35-57.

_____. **Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany—the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People**. New York: Columbia University Press. 1994. 416p.

_____. **Sobre a indigeneidade das paisagens**. Juiz de Fora. Revista de Arqueologia, 21(2), p. 9-23. 2008.

POSEY, D. A.; BALÉE, W. Eds. Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies. **Advances in Economic Botany**, 7. New York: New York Botanical Garden Press. 1989. 287p.

BARRETO-FILHO, H. Meio ambiente. In: LIMA, A.C.S. (Coord.) **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro; Brasília: Contra Capa; LACED; Associação Brasileira de Antropologia, 2012. 576p.

BIERBAUM, B.F. Vida e Morte n(d)a Mata. **Boletim da ANAÍ**, Salvador, v. 3, p. 13-54. set/dez. 1989.

BOSTER, J. Classification, cultivation, and selection of Aguaruna cultivars of *Manihot esculenta* (Euphorbiaceae). In: PRANCE, G.T.; KALLUNKI, J.A. (Ed.). **Ethnobotany in the Neotropics**. New York, v. 1, p. 34-47, 1984.

BUTLER, J. Vida precária, vida pássivel de luto. In: _____ **Quadros de guerra: quando a vida é possível de luto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. 287p.

CARDOSO, T.M. **O saber biodiverso: práticas e conhecimentos na agricultura indígena no baixo Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2010a. 190p.

_____. **Formação de agentes agroecológicos e agroflorestais Pataxó das terras indígenas Barra Velha e Águas Belas** - Relatório de Monitoria e Sistematização. Produto II. Organização das Nações Unidas para a Educação e a Cultura (UNESCO); FUNAI - Fundação Nacional do Índio, 2010b. 50p.

_____. **Paisagem em transe: a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal**. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social. 2016a. 517p.

_____. **The Multispecies Life of Feral Dendezeiros: Ethnography in Motion.** 2016b. Disponível

em: <https://aesengagement.wordpress.com/2016/02/02/the-multispecies-life-of-feral-dendezeiros-ethnography-in-motion/>. Acesso em maio de 2016b.

CARDOSO, T.M.; PARRA, L.B. **Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias Pataxó do Monte Pascoal.** Brasília: MMA/PNUD. Relatório Técnico. 2008. 127p.

_____. **Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias Pataxó do Monte Pascoal.** Brasília: MMA/PNUD. Relatório Técnico. 2009. 130p.

_____. **O mãgute Pataxó ameaçado de extinção?** 2010. Disponível em: <http://www.slowfoodbrasil.com/content/view/363/95/>. Acesso em: ago. 2013.

CARDOSO, T.M.; MODERCIN, I.; PARRA, L.B. A persistência dos bens e espaços comuns na agricultura indígena na Bahia. **Estudos, Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 149-181, 2011.

CARDOSO, T.M.; PARRA, L.B.; SANT'ANA, G.E; PINHEIRO, M. **Aragwaksã: gestão territorial Pataxó de Barra Velha e Águas Belas.** Brasília: FUNAI-DEDOC, 2012. 109p.

CARDOSO, T.M; ARRUDA CAMPOS, M.A.; PARRA, L.B.; ALMEIDA, F. **Relatório etnoambiental da Terra Indígena Comexatibá.** Brasília, FUNAI, 2013. 204p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A Sociologia do Brasil Indígena.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972. 149p.

CARNEIRO DA CUNHA. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, Sao Paulo, v. 5, n. 1, p. 439-464, 2012

_____. (Org.) **Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, número especial Patrimônio imaterial e biodiversidade**, 32, Rio de Janeiro: IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), 2005. 371p.

CARVALHO, P.C.L. Biossistemática de Manihot. In: SOUZA, L.S.; FARIAS, A.; MATTOS, P.; FUKUDA, W. (Org.). **Aspectos Socioeconômicos e Agronômicos da Mandioca.** Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, v. 1, 2006. p. 112-125.

CARVALHO, P.C.L.; FUKUDA, W.M.G. Estrutura da planta e morfologia. In: SOUZA, L.S.; FARIAS, A.R.N.; MATTOS, P.L.P.; FUKUDA, W.M.G. **Aspectos socioeconômicos e agronômicos da mandioca.** Cruz das Almas: Embrapa Mandioca e Fruticultura Tropical, 2006. p.126-137.

CARVALHO, M.R.G. **Os Pataxó de Barra Velha: seu sub-sistema econômico.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia Salvador. 1977. 444p.

CARVALHO, M. R. C.; CARVALHO, A. M. Orgs. **Índios e caboclos: a história recontada.** Salvador. EDUFBA. 2012. 270p.

CASSIDY R. 2007. Introduction: Domestication Reconsidered. In: CASSID, R. and MULLIN, M. eds. **Where the Wild Things Are Now Domestication Reconsidered.** Oxfor, Berger. p.1-26.

CHERNELA, J.M. Os cultivares de mandioca na área do Uapês (Tukâno). In: RIBEIRO, B. (Org). **Suma Etnológica Brasileira: Etnobiologia.** 3. ed. Belém: UFPA, 1997. p.170-197.

CLEMENT, C.R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. **Economic Botany**, New York, v. 53, p.188-202, 1999.

COCK, J. **Cassava, A New Potential for Neglected Crop.** 1985. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/38978736_Cassava_A_New_Potential_for_Neglected_Crop>. Acesso em: nov. 2015.

CONKLIN, H. **Hanunóo agriculture: a report on an integral system of shifting cultivation in the Philippines.** Roma:FAO, 1957. 209p.

CRACRAFT, J. Species concept and speciation analysis. In: JOHNSTON, R.F. (Ed.). **Current Ornithology**, New York v. 1, p. 159-187, 1983.

DARWIN, C. **A Origem das Espécies.** Verbo. Lisboa. 2011{1858}. 412p.

DEAN, W. **With Broadax and Firebrand: The Destruction of the Brazilian Atlantic Forest.**

University of California Press, 1997. 504p.

_____. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica Brasileira.** São Paulo: Cia das Letras, 2004 {1996}. 484p.

DENEVAN W. M.; TREACY, J. M.; ALCORN, J. B.; PADOCH, C.; DENSLOW, J.; PAITAN, S. F. Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian management of swidden fallows. **Interciencia** 9(6): 346 – 357. 1984.

DESCOLA, P. **La selva culta - ecologia simbólica y praxis entre los Achuar.** Quito: Abya Ayala, 1996. 468p.

_____. Constructing natures: symbolic ecology and social practices. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). **Nature and Society: anthropological perspectives**. London, 1999. p. 82-102.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

DESMOULIERE, S. **Approche ethnobotanique de la diversité variétale du manioc en Amazonie centrale: gestion et perspectives de conservation**. Tese (Doutorado em Etnobiologia) - Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris, 2001. 340p.

DI DEUS, E. **Antropologia e ambiente - entre transgressões e sínteses**. (Dissertação – Mestrado em Antropologia Social) - Programa de PósGraduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2007. 112p.

DRANSART, P. (ed.) 2013. **Living beings: perspectives on interspecies engagements**. London: Bloomsbury. 213 p.

ELIAS PUJOL 2004 BENOIT, P.; PATRICE, D.; DOYLE, M. Microevolution in agricultural environments: how a traditional Amerindian farming practice favours heterozygosity in cassava (*Manihot esculenta* Crantz, Euphorbiaceae). Online. **Ecology Letters**, **8**: 138–147. 2004.

ELIAS M.; PANAUD, O.; ROBERT, T. Assessment of genetic variability in a traditional cassava (*Manihot esculenta* Crantz) farming system, using AFLP markers. **Heredity** 85:219-230. Glasgow. 2000.

ELIAS, M. **Se lection naturelle, selection humaine et diversite chez une plante domestique et propagee de facon vegetative: Le cas de la culture du manioc par les Indiens Makushi du Guyana**. Ph.D. diss., Université Montpellier II. 2000

ELOY L. **Entre ville et forêt : le futur de l'agriculture amérindienne en question**, Thèse de Doctorat en géographie, Université de Paris III/ IHEAL, Paris, 2005. 408p.

EMPERAIRE, L. Histórias de plantas, histórias de vida: uma abordagem integrada da diversidade agrícola tradicional na Amazônia. In: KUBO, R.R.; BASSI, J.; SOUZA, G.; ALENCAR, N.; MEDEIROS, P.; ALBUQUERQUE, U. (Org.). **Atualidades em etnobiologia e etnoecologia**, v. 3. Recife: NUPEEA/SBEE. 2006a. p. 187-197. 89

_____. Agrobiodiversidade e agricultura na Amazônia: o caso da mandioca. In: **MMA - Agrobiodiversidade e diversidade cultural**, Brasília: MMA/SBF, (Série Biodiversidade, 20). 2006b

_____. O manejo da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca na Amazônia. In: BENSUSAN, N. (Org.). **Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade: como, para que e por quê.** Brasília: UnB, 2008a. p. 337-353.

_____. Resiliência dos sistemas indígenas de agricultura itinerante em contexto de urbanização no noroeste da Amazônia brasileira. In: **Confins.**(online), n. 2. Disponível em: <<http://confins.revues.org/index1332.html>>. 2008b. Acesso em: 05 mai. 2015.

_____. Entre selva y ciudad: estrategias de producción en el Rio Negro Medio (Brasil). **Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines**, Lima v. 29, p. 215-232. 2000.

EMPERAIRE, L.; PERONI, N. Traditional Management of Agrobiodiversity in Brazil: the case of cassava. **Human Ecology**, Springer, v. 36, p. 761-768, 2007.

EMPERAIRE, L.; PINTON, F. **Abordagem etnobiológica e socioeconômica do manejo da diversidade varietal da mandioca na Amazônia.** Convenção BRGORSTOM - Programa Meio Ambiente. CNRS: Relatório de trabalho de campo. Brasília-Paris, 1999. 26p.

EMPERAIRE, L.; PINTON, F.; SECOND, G. Dinámica y manejo de la diversidad de las variedades de yuca del noroccidente amazónico (Brasil). In: **Etnoecológica**, Colonia Reforma, v. 5, p. 38-59, 2001.

EMPERAIRE, L. ; MÜHLEN, G. ; FLEURY, M. ; ROBERT, T. ; McKEY, D. ; PUJOL, B. ; ELIAS, M. Approche comparative de la diversité génétique et de la diversité morphologique des manioes en Amazonie (Brésil et Guyanes). **Les Actes du BRG**, Paris, v. 4, p. 247 - 268, 2003.

EMPERAIRE, L.; VELTHEM, L.H. V.; OLIVEIRA, A.G.D; SANTILLI, J.; CARNEIRO da CUNHA, M; KATZ, E. **Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro.** Brasília: ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, 2010. 235p.

FAO, IFAD. **Food and Agriculture Organization, International Fund for Agricultural Development).** 2000. The world cassava economy: Facts, trends and outlooks. Disponível em <http://www.fao.org/docrep/009/x4007e/X4007E00.HTM> . Acesso em mai de 2016.

FARIAS, A.R.N.; BELLOTTI, A.C. Pragas e seu controle. In: SOUZA, L. da S. FARIAS, A.R.N.; MATTOS, P.L.P. de; FUKUDA, W.M.G. (Ed.). **Aspectos socioeconômicos e agrônômicos da mandioca.** Cruz das Almas: Embrapa Mandioca e Fruticultura Tropical, 2006. cap. 20, p. 591-671.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v.14, n.2, Rio de Janeiro. 2008. p.329-366.

FERREIRA, A.B.H. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2010. 2. 272p

FINNEY; EDWARDS. The “Anthropocene” epoch: Scientific decision or political statement? Online. **GSA Today**, 2016; 26 (3):
4.https://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/ghcc/event/events/finney__edwards_gsa_today_2016.pdf. Acesso em abril 2016.

FRASER, J. A.; CLEMENT, C. Dark Earths and manioc cultivation in Central Amazonia: a window on pre-Columbian agricultural systems?. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciência Humanas [online]. vol.3, n.2. 2008. p. 175- 194.

FREITAS, F. 2011. **The south atlantic columbian exchange**. Disponível em:<http://fredericofreitas.org/2011/05/31/the-south-atlantic-columbian-exchange/>. Acesso em jan.de 2015.

FREITAS, F.O.; ZARUR, S.B.B.C. Casa do Kukurro – tradição cultural e sua influência na amplificação e manutenção da diversidade em uma roça. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 17: 381-389, 2007.

FRIKEL, P. Agricultura dos índios Mundurukú. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Belém. Nova Série, n. 4, p. 1-35. 1959.

GAN, E. **Mapping rice / Mapping time**. Disponível em:<http://elainegan.com/files/ganElaine-riceChild-wom.pdf>. 2014. Acesso em dez. 2015.

GAN, E.; TSING, A. How things hold: coordinating temporalities for more-thanhuman socialities. Manuscript submitted to **Ethnos** Aarhus. (no prelo). 17p.

GILBET, S.; SAPP, J.; TAUBER, A. A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. **The Quarterly Review of Biology**, Chicago. Vol. 87, No. 4, 2012. p. 325-341.

GOMES, J. C.; SILVA, J. Correção da acidez e adubação. In: SOUZA, L. S.; FARIAS, A. R. N.; MATTOS, P. L. P.; FUKUDA, W. M. G. (Eds.). **Aspectos socioeconômicos e agrônômicos da mandioca**. Cruz das Almas, Embrapa Mandioca e Fruticultura Tropical, 2006. p. 215-247.

GANDAVO, P.M. **História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil, [...] 1858**. Disponível em:<<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01968900#page/37/mode/1up>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

GROSSI, Gabriele. "Entre Santos, Espíritos e Encantados: Os Pataxó de Barra Velha, Bahia." In.: AGOSTINHO DA SILVA, P. **Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis**. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos - Edições UESB. 2008. p. 279- 300.

GRÜNEWALD, R.A. **Os índios do Descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra capa livraria, 2001. 224p.

GUDEMAN, S.; RIVERA, A. **Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Tex. Cambridge**. Cambridge University Press. 1990. 220p.

HECKEMBERGER, M.J. Manioc agriculture and sedentism in Amazonia: the Upper Xingu example.(Special Section: Issues in Brazilian Archaeology).**Antiquity**, Durham v.72 n.277, 1998.

HARAWAY, D.. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995, p.7-41.

_____. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Others. Chicago: Prickly Paradigm, 2003. 65p.

_____. **When species meet**. University of Minnesota Press, 2008. 423p

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século 20. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. **Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 26.

HARAWAY, D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. In: **Environmental Humanities**, v. 6, p. 159-165, 2015.

HARRIS. D.R. Domesticatory relationships of people, plants, and animals. In: ELLEN, R. FUKUI, K. (Ed.). **Redefining nature: ecology, culture, and domestication**. Oxford: Berg, 1996. p. 437–463.

HELMREICH, S. **Alien Ocean:Anthropological Voyages in Microbial Seas**. Berkeley: University of California Press, 2009. 464p.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge University Press: Cambridge, 1979. 356p.

INGOLD, T. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo. ano 10, n. 28. 1995.

_____. **The perception of environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London; New York: Routledge, 2000. 465p.

_____. Sobre a distinção entre evolução e história. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói, n. 1, 2. sem. 95, UFF, 2006. p.17-36.

_____. **Lines: a brief history**. Abingdon: Routledge, 2007. 186p

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25. jan.-abr. 2010.

_____. Prospect. In: INGOLD T.; PALSSON G. (Eds.). **Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology**. Cambridge University Press, 2013. p. 1-21.

INGOLD, I.; PALSSON, G. (Eds). **Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology**. Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 281p

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). 2011. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>> Acesso em: fev. 2016.

KIRKSEY, E. **Emergent ecologies**. Duke University Press, 2015. 304p

KIRKSEY, E; HELMREICH, S. The emergence of Multiespecies Ethnography. In: **Cultural Anthropology**, Houston, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

KIRKSEY, E; BRANDON C.K.; DORION S. Life in the age of biotechnology. In: KIRKSEY, E. (Ed.) **The Multiespecies Salon**. Durhan, NC: Duke University Press, 2014. p.185-220..

KOHLER, F. Le discours ethnique entre mythe et politique : Les Pataxó du Mont Pascal. **Revista da ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística)**, nº15-16, USP, São Paulo, 2004.

_____. **Tombeau des Aymores: Le monde souterrain des Indiens Pataxo** (Bahia-Bresil). Wilsele, Bélgica: Peeters Publishing, 2011.

_____. **Le monde sauvage et la terre des ancetres: les pataxó du Mont Pascal (Bahia, Brésil)**. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios, 2007 [En línea]. Puesto en línea el 09 juillet 2007. Disponível em: <https://nuevomundo.revues.org/12822?lang=es> . Acesso em mai de 2016

KROEBER, A. L. The superorganic. **American Anthropologist**, 19: 163–213. 1917. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/660754?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em fev. 2016.

LAKSA, K. **Ethnic Hybridity Within Identity Politics. Being Indian and the Struggle for Land and Acknowledgement Among the Pataxó in Bahia, Brazil**.

Master Degree Thesis submitted to the Department of Social Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Oslo, 2005.

LATOURE, B.. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica**. São Paulo: 34, 1994. 110p.

LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido - Mitológicas**. São Paulo: Brasiliense, 1991. 448p.

LEWIS, S. L.; MASLIN, M.A. Defining the anthropocene. **Nature**, v. 519, n. 7542, p. 171-180, 2015.

LEWONTIN, R.C. **Biologia como ideologia: a doutrina do DNA**. Ribeirão Preto: Funcitec, 2000. 138p.

LODY, R. **Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992. 120p.

LORIMER, L. **Wildlife in the Anthropocene: Conservation After Nature**. Univ Of Minnesota Press. 2015. 264p.

LOWIE, R.H. The 'Tapuya'; The Cariri; The Pancararú; The Tarairiu; The Jeicó. In: STEWARD, J.H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology, 1946. v. 1. p. 553-567.

LOZANO, J. C.; BELLOTI, A.; REYES, J.A.; HOWELER. R.; LEIHNER, R.; DOLL, J. **Problemas no cultivo da mandioca**. 2 ed. Brasília. EMBRATER. 1985. p. 62-63.

MACHADO, F.B. Atividades econômicas dos Pataxó de Barra Velha. In: RICARDO, F. (org.) **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições**. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004. 192-196p.

MACKINNON, J.K.; MACKINNON, G.C.; THORSELL, J. **Manejo de Áreas Protegidas en los Tropicós**. UICN; PNUMA (Trad.). México: Biocenosis, 1990. 314p.

MARTINS, P. S. Dinâmica evolutiva em roças de caboclos amazônicos. In: VIEIRA, C.G.; SILVA, J. M. C.; OREN, D. C.; D'INCAO, M. A (orgs). **Diversidade biológica da Amazônia**. Belém (PA): Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001. p. 369-384

MAYDEN, R.L. A hierarchy of species concepts: the denouement in the saga of the species problem. In: CLARIDGE, M.F.; DAWAH, H.A.; WILSON, M.R. (Ed.). **Species: The units of diversity**. London: Chapman and Hall, 1997. p. 381-423.

MAYR, E. Biological meaning of species. **Biological Journal Linnean Society**, London, v. 1, p. 311-320, 1969.

MATURANA R.H.; MPODOZIS, J. The origin of species by means of natural drift. **Revista chilena de história Natural** [online]. 2000, vol.73, n.2, p.261-310.

MENDES DOS SANTOS, G. **Seara de homens e deuses: uma etnografia da agricultura dos Enawene-Nawe**. 2001. 145p. (Dissertação de Mestrado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

MÉTRAUX, A; NIMUENDAJÚ, K. The Mashacalí, Patashó, and Malalí Linguistic families. In: STEWARD, J.H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. Washington: United States Government Printing Office, 1946. p. 541-545.

MPODOZIS, J.M. A equação fundamental da Biologia. In: VAZ, N.M.; MPODOZIS, J.M.; BOTELHO, J.F.; RAMOS, G.C. **Onde está o organismo? – Derivas e outras histórias na Biologia e na Imunologia**. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 25-44.

OGDEN, L.; HEYNEN N.; OSLENDER U.; WEST P.; KASAM K.e ROBBINS P. Global assemblages, resilience, and Earth Stewardship in the Anthropocene. **Frontiers in Ecology and the Environment**, Washington, v. 11, n. 7, p. 341-347, 2013.

OLIVEIRA, C. **Barra Velha: o último refúgio**. Londrina: Editado pelo autor, 1985. 67p.

OLIVEIRA, J. C. **Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Brasil. 2012. 282p.

OLSEN, K.; SCHAAL, B. Evidence on the origin of cassava: Phylogeography of *Manihot esculenta*. **Proceedings of the National Academy of Sciences**. Washington, USA, v. 96, p. 5586-5591, 1999.

_____. DNA sequence data and inferences on cassava's origin and domestication. In: ZEDER, M.A.; BRADLEY, D.; EMSHWILLER, E.; SMITH, B. (Ed.). **Documenting domestication: new genetic and archaeological paradigms**. Berkeley: University of California Press, cap. 9, p.123-133, 2006.

ORTNER, S.B. Teoria na antropologia desde os anos 60. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.

OYAMA, S. **Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide**. Durham: Duke University Press, 2000. 274p.

PARRA, L.B. **Práticas de mapeamento e territorialidade: uma experiência entre os Pataxó do Monte Pascoal**. Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Catarina, na Área de Concentração Utilização e Manejo de Recursos Naturais como requisito necessário para a obtenção do título de Mestre em Geografia.190p.

PERONI, N. **Ecologia e genética da mandioca na agricultura itinerante do litoral sul paulista: uma análise espacial e temporal**. (Tese de Doutorado) - Universidade de Campinas, Campinas, 2004. 227p.

PERONI, N.; MARTINS, P. S. Influência da dinâmica itinerante na geração de diversidade de etnovarietades cultivadas vegetativamente. **Interciência**. Rio de Janeiro. Vol 25, nº 1, 2000. p. 22-29

PIPERNO, D. The Origins of Plant Cultivation and Domestication in the New World Tropics: Patterns, Process, and New Developments. **Current Anthropology**, Chicago, v. 52, n. S4, p. S453-S470. 2011.

POSEY, D. International agreements and intellectual property rights Protection for indigenous people. In: Intellectual property rights for indigenous people: a source book. GREAVES T. (Ed.). **Society for applied anthropology**. Oklahoma City, OK, USA. 223-253. 1984.

RIBEIRO, D. **Fronteras indígenas de la civilizacion**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971. 419p.

RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições**. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004. 690p.

RIVAL, L. and McKEY, D. Domestication and Diversity in Manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae). **Current Anthropology**, Chicago, Vol. 49, No. 6. 2008. p. 1119-1128.

ROGERS, D.J. Some botanical and ethnological considerations of *Manihot esculenta*. **Economic Botany**, New York, v. 19, Issue 4, p. 369-377, oct. 1965.

ROGERS, D.J.; APPAN, S.G. **Manihot and Manihotoides (Euphorbiaceae). A computer-assisted study**. New York: Hafner Press, (Flora Neotropica, Monograph, 13) 1973. 272 p.

SÁ, G. **No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais**. Rio de Janeiro: 7 Letras. 224 p. 2013.

SALICK J. **Cocona (*Solanum sessiliflorum* Dunal), an overview of productions and breeding potentials**. In: International symposium on new crops for food industry. Southampton, University Southampton. p.125-129. 1989.

SAMPAIO, J.A.L. Breve histórico da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Caderno de História**, Belo Horizonte, v.5, n. 6. 2000. p.1-72.

SANTILI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009. 520p.

SCHAAL, B. K.; OLSEN, L.; CARVALHO. Evolution, Domestication, and Agrobiodiversity in the tropical crop cassava. In: MOTLEY, T.; ZEREGA, N.; CROSS, H. (Eds.). **Darwin's harvest**. New York: Columbia University Press, 2006. p. 269-284.

SEAGAN, D. The Human is More than Human: Interspecies Communities and the New "Facts of Life. **Cultural Anthropology**, Online, 2011. Disponível em: <http://www.culanth.org/fieldsights/228-the-human-is-more-than-human-interspecies-communities-and-the-new-facts-of-life>. Acesso em abr 2016.

SILVEIRA, P.C.B. **Etnografia da paisagem: natureza, cultura e hibridismo em São Luiz do Paraitinga**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas: Unicamp, 2008. 219p.

SIMPSON G.G. **Principles of animal taxonomy**. New York: Columbia University Press, 1961.245p.

SOARES DE SOUZA, G. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. VARNHAGEM, F. A. (Colab.) v. 117, 3. ed. 1938. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/tratado-descritivo-do-brasil-em-1587/pagina/186/>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

SODERO MARTINS, P. Dinâmica evolutiva em roças de caboclos amazônicos. In: VIEIRA, C.G. ;SILVA, J.M.C.; OREN, D.C. ; D'INCAO, A. **Diversidade biológica e cultural da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001.p. 369-384.

SOTTO-MAIOR, L. B. **Relatório circunstanciado de revisão de limites: Terra Indígena Barra Velha Monte Pascoal**. Brasília: FUNAI, 2007. 430p;

_____. **Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Barra Velha**. Brasília, DF: FUNAI, 2008. 70p.

SOUZA, L. da S. FARIAS, A.R.N.; MATOS, P.L.P. de; FUKUDA, W.M.G. (Org.). **Aspectos Socioeconômicos e Agronômicos da Mandioca**. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, v. 1, 2006. 817p.

STAMOS, D. N. **The species problem: Biological species, ontology, and the metaphysics of biology**. Lexington Books, 2003. 380p.

STEWART, J. Cultural Ecology. In: **International Encyclopedia of the Social Sciences**, New York, v. 4. p. 337-344. 1968.

STRATHERN, 2014 Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In. STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo, Cosac Naify, p.23-76, 2014.

SÜSSEKIND, F. **O rastro da onça: relações entre humanos e animais no Pantanal**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014. 203 p.

SWANSON, H.; BUBANDT, N.; E TSING A. Less Than One But More Than Many Anthropocene as Science Fiction and Scholarship-in-the-Making. **Environment and Society: Advances in Research** 6 (2015): 149–166. Online disponível em: http://www.envirosociety.org/wpcontent/uploads/2015/12/s9_ares060109.pdf. Acesso em dez. 2015.

TEMPESTA, G.; SOTTO-MAIOR, L.S.B. **Relatório de fundamentação antropológica - GT de Revisão dos Limites da TI Barra Velha e Identificação de Corumbalzinho**. Brasília: FUNAI, 2005. 52p.

THOMAS, W.; BARBOSA, M.R. Natural vegetation types in the Atlantic Coastal Forest of Northeastern Brazil. In. THOMAS, W. (Ed.). **The Atlantic Coastal Forest of Northeastern Brazil**. New York: New York Botanical Garden, 2008. p.6-20.

TIMMERS, J.F. Respeitar a vida e o ser humano: a preservação do meio ambiente com e pelos índios evita a definitiva condenação da biodiversidade. In: RICARDO, F. (Org). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições**. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004. 174-186p.

TOTTI, B. C. **Pescadores, golfinhos e tainhas: interespecificidade em uma prática de pesca artesanal no litoral sul do Brasil**. Palestra proferida no evento: AMBIENTES, percepções e práticas: 1º Encontro de estudos Dias 15, 16 e 17 de outubro de 2014 Universidade Federal de Santa Catarina.

TSING, A. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. **Environmental Humanities**, volume 1: 141-54. 2012.

_____. More-than-human sociality: a call for critical description. In: HASTRUP, K. (Ed.). **Anthropology and nature**. Routledge, 2013. p. 27-42.

_____. Blasted Landscape (and the gentle arts of mushroom picking). In: KIRKSEY, E. (Ed.). **The multispecies salon**. Duke University Press, 2014. p.87-109.

_____. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. SILVEIRA P. C.; CARDOSO, T. M. (Trad.). **ILHA**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan.-jul. 2015a.

_____. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015b. 331p.

_____. **In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape.** ASA FIRTH LECTURE - ASA Annual Conference 2015c: Symbiotic Anthropologies: theoretical commensalities and methodological mutualisms. 33p.

VAN DOOREN, T. Wild Seed, Domesticated Seed: Companion species and the emergence of agriculture, **Philosophy Activism Nature**, Melbourn v. 9, p. 22-28, 2012.

_____. **Flight ways: life and loss at the edge of extinction.** Columbia University Press, 2014. 193p.

_____. A Day With Crows: Rarity, Nativity and the Violent-Care of Conservation. **Animal Studies Journal**, 4.2, pp. 1-28. 2015.

VAN DOOREN, KIRKSEY E MÜNSTER. **Multispecies Studies, special issue of Environmental Humanities**, vol. 8.1.2016. Online. Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/8/1/1.full.pdf+html>. Acesso em jun de 2016.

VAZ, N.M.; MPODOZIS, J.M.; BOTELHO, J.F.; RAMOS, G.C. **Onde está o organismo? – Derivas e outras histórias na Biologia e na Imunologia.** Florianópolis: UFSC, 2011. 206p.

VELHO, O. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2.: PPGAS/Museu Nacional; Contracapa, 2001.

VENKATESAN, S. (ed.) **Ontology is just another word for culture.** Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT), University of Manchester.

VIEGAS, S.M. **Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. 339p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2002. 552p.

_____. **“Os Involuntarios da Pátria”** aula pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, RJ.2016. Disponível em: <https://acasadevidro.com/2016/04/24/os-involuntarios-da-patria-por-eduardo-viveiros-de-castro-aula-publica-durante-o-ato-abril-indigena-cinelandia-rj-20042016/>. Acesso em mai de 2016.

_____. **Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural.** Madri: Katz. 2010. 255p.

WANG, W.; FENG, B.; XIAO, J.; XIA, Z.; ZHOU, X.; LI, P.; ZHANG, W.; WANG, Y.; MOLLER, L.; ZHANG, P.; LUO, M.; XIAO, G.; LIU, J.; YANG, J.; CHEN, S.; RABINOWICZ, P.; CHEN, X.; ZHANG, H.; CEBALLOS, H.; LOU, Q.; ZOU, M.; CARVALHO, L.; ZENG, C.; XIA, J.; SUN, S.; FU, Y.; WANG, H.; LU, C.; RUAN, M.; ZHOU, S.; WU, Z.; LIU, H.; KANNANARA, R.; JORGENSEN, K.; NEALE, R.; BONDE, M.; HEINZ, N.; ZHU, W.; WANG, S.; ZHANG, Y.; PAN, K.; WEN, M.; MA, P.; LI, Z.; HU, M.; LIAO, W.; HU, W.; ZHANG, S.; PEI, J.; GUO, A.; GUO, J.; ZHANG, J.; ZHANG, Z.; YE, J.; OU, W.; MA, Y.; LIU, X.; TALLON, L.; GALENS, K.; OTT, S.; HUANG, J.; XUE, J.; AN, F.; YAO, Q.; LU, X.; FREGENE, M.; LÓPEZ-LAVALLE, A.; WU, J.; YOU, F.; CHEN, M.; HU, S.; WU, G.; ZHONG, S.; LING, P.; CHEN, Y.; WANG, Q.; LIU, G.; LIU, B.; LI, K.; PENG, M. Cassava genome from a wild ancestor to cultivated varieties. **Nature Communications**, London v. 5, p. 5110, 2014.

WIED-NEUWIED, Prince M. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1989. 112p.

ZARUR, G.C.L. Ecologia e cultura: algumas comparações. In: RIBEIRO, B.G. (Coord.). **Suma etnológica brasileira: etnobiologia**. 3. ed. Belém: UFPA, 1997. v. 1.

ANEXOS

ANEXO 1 - Entrevista com Dona Joana contando a história de sua mãe, Dona Josefa

Mãe era uma pessoa guerreira. Veio uma pessoa de fora de Barra Velha, mandada pelo governo, chegou aqui e falou assim: "pessoal, isso aqui vai ter que mudar".

Era uma equipe aqui vinda de Brasília. Esse pessoal queria só conversar com índio homem, não queria conversar com mulher nenhuma, disseram que estavam aqui a mando para fazer uma reunião só com homens e não queriam mulheres pelo meio. Aí ela [Dona Josefa] disse: "tudo bem, não tem problema". Minha mãe era uma mulher educada, ela não sabia leitura, mas ela era educada. Aí ela disse: "vocês vão conversar a reunião e eu vou fazer um café pra vocês". Mas isso era uma coisa que ela colheu que ia acontecer. Ela ia fazer o café, mas ela ia colher o que ia acontecer na reunião, minha mãe era sabida.

Aí eles se sentaram, esses índios, eles não sabiam distribuir as coisas. E falaram: "bem, nos estamos aqui, nós viemos a mando, e é para tirar vocês daqui de Barra Velha para outro lado de Cariava [Nova Caraiva, na época], que lá vocês vão ter tudo, transporte, até tela vocês vão ter. Rodagem... vocês vão ficar numa boa, melhor do que aqui". E minha mãe estava lá colhendo isso, de fora da conversa. Aí ela vai lá diz: "isso não vai dar pra mim, não vai entrar na minha cabeça esse negócio. Porque eu moro aqui, eu nasci e me criei aqui dentro, para sair de meu lugar, eu não vou aceitar isso que vocês estão falando".

No final os homens estavam concordando: "ah, nós vamos," "lá vai ser bom e tal", "vai ficar melhor que aqui", e eles falavam: "lá vai ter tudo pra vocês e lá vai ser um lugar que vai ser melhor. Isso aqui é pra ser reservado, não é pra ser destruído nada, vocês vão pra lá que aqui vai ser reservado, vai ser uma reserva que não vai mexer em nada". Eles estavam já pra assinar, quando eles iam assinar aí minha mãe veio: "vocês me deem licença que eu não quero combinar uma conversa que eu ouvi não, me dá licença", aí eles falaram: "pode entrar". Aí minha mãe disse: "olha, eu não vou combinar uma conversa que eu ouvi, que eu escutei, eu não vou

combinar, eu não combinei que é pra gente ir pro outro lado lá de Caraíva, eu não vou mudar, agora se eles quiserem mudar tudo bem, mas eu não vou mudar, daqui eu não saio pra canto nenhum, foi onde eu nasci e me criei e daqui eu não saio pra canto nenhum". Minha mãe falou isso. "Aqui eu morro, não saio, se nós estamos no que é nosso e querem tirar imagina lá que não é nosso, pra onde vocês vão nos botar? Daqui eu não saio. Se vocês quiserem ir vocês vão, porque eu não vou." Daí eles voltaram à conversa e um disse: "ah, eu não vou também". Mãe deu uma lição de moral neles. Eles estavam entrando no esporro, no cano, iam entrar... iam sair do direito deles, se não fosse minha mãe entrar já tinham assinado e já tinham levado eles lá para outro canto. Minha mãe falou: "Eu não sou jegue e também cavalo e nem boi para ser levado de um pasto para outro". Minha mãe falou: "Daqui eu não saio". Minha mãe sabia o que ia falar.

Eu acho bom que você venha aqui pra ouvir essa história.

Minha mãe falou: "daqui eu não saio", ela foi guerreira e sabia o que ia falar. E falava tudo certo, por isso aonde ela chegava, ela era recebida, todo mundo rodeava ela, porque ela era uma pessoa guerreira, que lutou.

Mas tem uma história bonita e feia, porque ela foi perseguida.

Agora emenda em outra história: vamos pegar do princípio também pra você saber que passou por ela.

Meu avô morreu, o pai de minha mãe, ele era o cacique de Barra Velha[Epifânio]. Aí, quando meu avô era vivo, ele tomava conta de Barra Velha, mas ele adoeceu. Ele gostava de uma festa, gostava de brincar e de dançar, gostava de fazer festa na casa dele. Era um índio que viajava por aí tudo, era reconhecido, ele, meu avô. Era marinheiro, andava por aí tudo de navio. Ele era filho nascido e criado em Barra Velha, mas ele não era índio que ficava no meio do mato. Era marinheiro ele, ia de Cumuruxatiba a Recife. Tinha muitos amigos de lá.

Quando chegava aqui, chamava os amigos lá de fora. Ele falava: "tal dia vai ter uma festa em Barra Velha". Aí vinha gente. Aí chegava. Ele tirava porco, o maiorzinho ele tirava, que era para os amigos dele. Tirava cana, banana, abacaxi,

de tudo meu avô tinha. E quando chegava pertinho da festa, ia na roça trazer banana, cana, abacaxi e falava: “olha, esse negocio aqui vocês não mexam, esse aqui é de meus amigos quando eles chegarem”. Quando o pessoal chegava tinha melancia, carne de porco, cana, “aaah”, o pessoal gostava do meu avô. Ele tratava todo mundo bem, até que foi chegando a idade e ele adoeceu. Naquela alegria ele adoeceu. No mês de janeiro, dia 21, ele morreu. No dia que o padre chegava em Barra Velha, ele morreu. Quando o padre chegou, ele já estava ruinzinho, pra morrer já. Minha mãe estava fazendo comida para o padre, aí na hora que meu avô estava ruim, que já estava na hora dele “viajar”, ele me mandou buscar ela: “Vai lá buscar sua mãe, que eu tô na hora da viagem”. Aí minha mãe veio, chorando já, que sabia, “acho que meu pai vai morrer, ele me chamou para pedir alguma coisa na morte dele”. E foi. Ele disse: “Olha, eu chamei você aqui pra entregar Barra Velha para você. Entregar essa responsabilidade que eu tenho pra você. Eu dominei Barra Velha até hoje, agora eu estou entregando nas suas mãos, para você resolver, que o filho que eu tenho mais fé é você. Eu tenho filho homem, mas o que eu tenho mais fé pra entregar Barra Velha é você. Toma conta e dá conta do recado como eu fiz”.

Minha mãe chorando, chorando muito, ele falou: “Não chora, põe na sua cabeça que é pra você tomar conta de Barra Velha e tomar conta de seus parentes que não sabem resolver Barra Velha. Você fica tomando conta pra eles”. E minha mãe recebeu chorando. “Cuida da sua mãe,” ele falou pra mim: “Cuida dela que eu vou viajar agora”. E deu conselho pra todo mundo cuidar do lugar, não deixar ninguém tomar. Até que chegou a hora dele morrer. Aí ficou tudo na cabeça de minha mãe, aquele conselho que ele deu: “Meu pai me entregou uma responsabilidade grande”, uma mulher com a força todinha nas costas dela. E ela falou: “eu tenho que resolver isso”.

Ele morreu, passou a noite e no outro dia sepultou, que é 24 horas se não não aguenta mais. Daí no outro dia sepultou, e minha mãe deixou a comida do Frei, que era ela quem fazia. Tinha que dar atenção para o Frei também, aí fez a comida dele,

fez aquela conversa com ele ali, recebeu toda sem graça já, prestou atenção até a hora dele ir embora.

Aí, com três dias que foi enterrado meu avô, passam os guardas que vinham nos ameaçar e disseram: “Agora nós vamos tomar Barra Velha. Agora nós vamos tomar, o dono de Barra Velha morreu. O dono que era Epifânio Ferreira morreu, agora nós vamos tomar, está fácil”. E minha mãe estava indo pegar água no correquinho, nessa época era coisa bem indígena, hoje em dia está mudado, está tudo novo, mas naquela época era tudo indígena mesmo, pegava água na cabaça, em pote, enchia no correquinho e levava pra casa. E minha mãe viu os três cavaleiros passarem e ouviu eles falarem isso: “Agora o cara morreu e nós vamos tomar tudo deles.” Não falaram alto não. Aí minha mãe falou: “Com fé em Deus vocês não tomam”. Minha mãe bateu o pé: “Eu não vou entregar pra eles, eles estão falando que vão tomar, mas aqui eles não tomam que eu não vou entregar pra eles, aqui é meu e de meus índios.”

O IBAMA é um governo que maltratava o índio, que não queria que o índio trabalhasse, nem mudasse uma palha de lugar. Aí minha mãe falou: “Com fé em Deus eles não tomam aqui não.” Minha mãe era uma pessoa trabalhadora.

- São umas coisas muito importantes que eu estou falando pra você. As pessoas chegam aqui e não sabem como é Barra Velha. Eu estou me lembrando que nem se fosse agora.

Aqui é aldeia mãe, Barra Velha, aldeia sofrida aqui.

Daí em diante minha mãe foi trabalhar nos ramos sem roça sem nada. “Nós vamos botar uma roça perto daqui”, ela falou e ela fez a rocinha dela. Quando ela estava fazendo a roça para dar comida para os filhos dela, aí eles [os guardas] estiveram lá, montados. Naquela época, eles labutavam com fogo, aí ela mandou meu pai capinar aquela roça, queimou e nós estávamos plantando a roça. Aí eles souberam lá que minha mãe estava trabalhando e vieram de novo cá. Vieram valentes com a gente. Chegaram aqui falando que ficaram sabendo lá que estavam botando roça, acabando com a terra aqui e a terra não era nossa, a terra era do

IBAMA e não podia cortar um cipó. Minha mãe disse: “O quê? Não pode cortar um cipó? Eu vou botar sim roça porque isso aqui é meu. Meu pai deixou pra mim, aqui é meu e é para os outros índios também, porque nós nascemos e nos criamos aqui em Barra Velha e vocês não mandam nada, que não é nada seu. Isso aqui é nosso”. Minha mãe falava mesmo. E eles falavam: “Se você botar roça aqui nós vamos prender você, botar você na cadeia.” E minha mãe dizia: “Prende. Se vocês me derem tudo pra comer, me derem roupa, tudo que eu precisar eu não mexo na mata não, agora se vocês não me derem eu vou mexer, porque aqui não é de vocês, aqui é meu, de meus índios, meus guerreiros aqui”.

Aí eles vinham cá na roça, cortavam as plantas tudo de minha mãe, jogavam embaixo, sacudia pra lá, chegavam e soltavam os animais dentro da roça pra comer e cortavam tudo, era abacaxi, era cana, era banana, mandioca, tudo eles iam cortando jogando pra lá. Minha mãe só fazia chorar, chorar. Aí minha mãe falava com eles, eles falavam que iam bater em minha mãe, tocar fogo na casa de minha mãe. Menina, foi sofrido demais. Aí minha mãe disse: “Maior é Deus que um dia vai me ajudar, um dia eu vou resolver isso aí”.

Minha mãe sofreu na mão desse povo. Eles não deixavam a gente trabalhar. Os próprios meninos às vezes iam trabalhar, tirar uma piaçava pra vender em Caraíva. E quando eles pegavam um índio na mata, eles davam um tiro lá em cima pra intimidar o índio e ele vir bater aqui embaixo, no chão. Só com o tiro que eles davam pra ameaçar, eles caíam, caíam embaixo já ruins. Isso aconteceu com um índio aí.

Naquele tempo não tinha rodagem aqui, levava de pé, entrava nessa lagoa com água pelo pescoço e o cara se molhava todo de madrugada pra poder pegar o carro do lado de lá, o caminhão. Não tinha ponte nem nada, era triste mesmo aqui. E eles não paravam de perseguir, chegavam na casa dos índios, não na casa de minha mãe, que eles respeitavam minha mãe. Minha mãe ficava valente com eles também.

Eles vinham e falavam: “vocês estão entrando na mata arrancando piaçava,

acabando com tudo.” Onde eles encontravam eles jogavam fora ou levavam pra sede. Era uma perseguição. Minha mãe falava: “Eu não paro de trabalhar, mas eu vou fazer outra roça. Eles derrubam minhas plantas, eu vou e planto de novo.” Ela ia e plantava de novo. Aí eles iam lá, derrubavam tudo e ela ia e plantava. Minha mãe chorava, ficava triste deles ficaram tentando ela. Nós não conhecíamos nem Porto Seguro nessa época. Nós éramos, assim, resguardados, quase não saíamos, nós quase não conhecíamos nada. Aí meu marido, que era uma pessoa civilizada assim, o pai dele também era, aí o pai do meu marido sempre vinha em Barra Velha, era uma pessoa boa, de família boa. Aí ele chegava e via minha mãe chorando, que eles ficavam só perseguindo minha mãe, e ameaçando morte, que ia colocar fogo na casa... Ela falava: não tenho lugar fora, meu lugar é aqui. Eles queriam tomar o nosso lugar.

Essa história que emenda nisso que eu tô falando pra você.

Quando ela chegou em Brasília que o pessoal resguardava ela era por causa disso.

Meu sogro falou: “A senhora não conhece o prefeito em Porto Seguro?” e ela: “não conheço não”, aí meu sogro falou: “A senhora vai mais eu em Porto Seguro, eu vou levar a senhora lá, nós não conhecemos, mas nós vamos perguntando até chegar à prefeitura e ver se resolve isso pra senhora, pra senhora e pros outros lá”.

Minha mãe não tinha nada pra viajar, aí eles foram assim mesmo. Minha mãe arrumou a roupa dela e nós mesmos não tínhamos roupa porque ficava difícil aqui em Barra Velha. Eu falo porque eu vi. Não tinha ninguém que andava de carro aqui, não tinha nem rodagem. Quanto mais carro.

Essa história que eu estou contando é historia de verdade, não tem nada de mentira.

Aí ele foi com a minha mãe. Dormiam no meio da estrada, viajaram o dia todinho, dormiram, dois dias de viagem de pé. Minha mãe deixava a gente dentro de casa, tudo precisando das coisas porque não tinha dinheiro pra nada. E a gente

ficava se virando por cá, comendo alguma fruta por cá e ela também passando embaixo por lá necessidade também.

Aí chegou em Porto Seguro perguntando onde é a prefeitura, até encontrar a prefeitura. Aí atravessou a balsa e minha mãe chegou perguntando para o pessoal até acabar de chegar. Aí ela disse: “que horas que o prefeito está na prefeitura?” E o homem disse: “10 horas, agora está fechada”. Ela falou que ia ficar esperando até o horário, ficou lá na calçada, aguardou, perguntou pra alguém que tinha relógio, aí ela foi.

Quando chegou lá, era o mesmo que conversou com ela, era ele que era o prefeito. Ele não falou que era ele, só falou que a prefeitura estava aberta às 10 horas. Aí ela falou que era muita coisa que tinha que falar. Ela foi falando e chorando, e explicou: “a dor que eu tô por dentro eu tenho que chorar.” Ele falou: “Maneira para você falar certinho.” E ela foi controlando o coração até poder soltar a fala melhor pra contar para o prefeito.

E disse: “Ó, prefeito, eu estou vindo aqui com muita dor no coração porque lá na minha aldeia eu tô sendo perseguida pelo Ibama. O Ibama está arrasando com a gente lá em Barra Velha e nós não podemos cortar uma vara dentro do que é nosso. Eles não deixam a gente plantar. Nós estamos morrendo de fome porque eles não deixam a gente trabalhar, sendo que o lugar é nosso. É nosso lá, nossa aldeia.”

E o prefeito foi tomando nota e disse que a carta ia para a FUNAI e que de agora de hoje até um mês completo eles iriam ter um alívio lá. E ela disse: “nós queremos isso mesmo de vocês. Eu boto minha roça e eles vêm lá de Pé do Monte e cortam minha roça toda, jogam tudo no chão, botam animal, e eu não consigo ter a roça. Eles não deixam. E meus filhos estão morrendo de fome, ainda não morreu porque Deus não deixa, mas pode até morrer algum porque eles não me deixam trabalhar. A terra é nossa, o lugar é nosso.” E o prefeito falou: “Eu vou fazer uma carta bem feita pra você.” O prefeito falou para minha mãe. E escreveu tudinho que minha mãe falou. “A batata deles vai assar agora. Daqui um mês vai alguém para tomar conta de vocês lá, alivia seu coração, num fica mais chorando, que vai

melhorar, pode ir tranquila, à vontade.” Minha mãe veio embora e essa carta foi pra Brasília. Em um mês chegou um chefe de posto pra Barra Velha dizendo: “agora vocês vão trabalhar a hora que vocês quiserem. Só não trabalha se não quiser.”

Foi quando nós fomos trabalhar. Foi aí que essa força da minha mãe subiu, porque aí ela conseguiu, era guerreira. Foi aí que vinha avião de Brasília, descia aí. Foi uma época que eu já estava mocinha, 17 anos.

A ordem para trabalhar chegou e quem queria trabalhar trabalhava, quem não queria, não trabalhava.

E vinham da FUNAI buscar minha mãe aqui pra resolver as coisas.

Um dia, ela estava catando caranguejo e vieram buscar ela pra conversar tudo que acontecia. Ela chegou 12 horas e falaram: “viemos buscar você para levar junto do governo”. Minha mãe se arrumou. Aí chegou lá e mostraram quem era a guerreira de Barra Velha. Todos estavam ali pra receber ela. Ela que resolveu. Agora todo mundo está bem por causa dela. Era um respeito com ela. Aqui ninguém falava o que queria, era um respeito por ela, pelo trabalho dela, ela pegou essa força dela, até que chegou o dia dela morrer, morreu e ficou esses livros que contam a historia dela.

...Tinha índio que dava ousadia pra esse Ibama aí... Eles davam um pouquinho de dinheiro assim pra eles tomarem aquelas mangabeiras. Não tinham juízo.

Minha mãe era ativa. Falava que não ia vender nada para o Ibama, que não era dele. Minha mãe tinha juízo, falava: “Eu não vou vender nada, porque depois eles vão tomar e num é deles.” Eles perguntavam: “a senhora não vende um pé de planta?” Ela falava que não vendia nada, porque daí eles iam tomar conta desse lugar e pra onde é que ela ia? Se não fosse minha mãe estava tudo espalhado.

Nessa época tinha caça, tinha madeira de pau de canoa, pau de estaca. Hoje você anda por essa mata e está tudo acabado, não tem um pé de nada. Estou falando a verdade, consciente do que estou falando.

Foi isso. Você pode ficar prestando atenção.

Para você ter a terra, tem que mostrar o que você está fazendo. Você vai lá em Eunápolis e traz tudo, em cima de uma terra boa? Não. O lugar que é seu você tem que estar plantando.

Às vezes você nem sabia disso.

Tem que saber como é que é. Já fiz entrevista com essa historia da minha mãe.

Tabela 3 - Agrobiodiversidade registrada junto aos Pataxó

(continua)

Nome	Qualidades (variedades)	Usos	Ambientes
Abacaxi	Cabeça de Cavallo, Anã, Gigante, Roxo, Ananás, Comum, Japonês	Alimentação	Roça, Quintal
Abacate		Alimentação	Quintal, Sítio
Abóbora		Alimentação	Roça
Abriçó		Alimentação, Artesanato	Quintal
Acerola		Alimentação	Quintal
Aipim	Calombo, Feijão, Eucalipto, Caixão, Cacau, Lisona, Lafaiete doce, Santa Cruz, Pacaré, Manteiga, Cacauzinho, Roxo, Brancona, Arara, Prato Feito, Moreninha, Cinco Minutos, Olho Roxo	Alimentação	Roça, Quintal
Alevante		Remédio	Horta
Alface		Alimentação	Horta
Alfavaquinha			
Algodão		Medicinal	Quintal
Alho		Alimentação	Horta
Amendoim		Medicinal Alimentação	Roça
Amescla		Ritual,	Quintal
Araticum		Medicinal Alimentação	Quintal
Arnica		Medicinal	Quintal
Aroeira		Comércio, Medicinal	Quintal, Capoeira, Mussununga

Tabela 3 - Agrobiodiversidade registrada junto aos Pataxó

(continuação)

Nome	Qualidades (variedades)	Usos	Ambientes
Arruda		Medicinal,	Quintal
Babosa		Benzedura Medicinal	Quintal
Banana	Da terra, Maranhão (dois tipos: branca e vermelha), Terrinha, Preta (3 tipos), Caturrão tem vários tipos, Maçã, Tahiti, Pão, Roxa, Prata, Ouro, Santo Mel, Nanica, Mangaba, Banana de Três Cachos	Alimentação	Roça, Quintal
Batata Doce	Roxa, Branca	Alimentação	Roça
Biriba		Ritual	Quintal, Capoeira
Boldo		Medicinal	Horta
Buri		Alimentação	Capoeira
Cacau		Alimentação, Comércio	Sítio
Caju		Alimentação	Sítios
Cabaça Doce		Alimentação	Sítios
Café		Alimentação	Quintal
Cana	Caiana, Roxa, De Macaco	Alimentação	Roça, Quintal
Capim Aruanda		Ritual, Medicinal	Quintal, Capoeira,
Capim Limão		Medicinal	Mussununga Quintal
Carambola		Alimentação	Sítio, Quintal
Cebola		Alimentação	Horta
Cebolinha		Alimentação	Horta
Carqueja		Medicinal	Quintal
Confrei		Medicinal	Quintal

Tabela 3 - Agrobiodiversidade registrada junto aos Pataxó

(continuação)

Nome	Qualidades (variedades)	Usos	Ambientes
Coco	Anã, Da Bahia	Alimentação	Quintal, Sítio
Coentro		Alimentação	Horta, Brejo
Coentrão		Alimentação	Horta
Couve		Alimentação	Horta
Comigo Ninguém Pode		Ritual,	Quintal
Dendê		Proteção Alimentação	Sítio, Dendezeiro
Erva Cidreira		Medicinal	Quintal
Espada de São Jorge		Proteção	Quintal
Feijão	Porco, Andu, Feijão Tropeiro, Cafezinho, Fava, Feijão de Corda, Feijão de Arranque, Feijão Cinquentinha	Alimentação, Artesanato	Roça
Gervão		Medicinal	Horta
Gengibre		Alimentação,	Horta
Goiaba		Medicinal Alimentação,	Quintal
Graviola		Medicinal Alimentação	Quintal
Hortelã	Hortelã Miúda e Grossa	Alimentação,	Quintal
Imbuiá		Medicinal Ferramenta	Quintal
Ingá		Alimentação	Quintal
Inhame		Alimentação	Roça
Jaca		Alimentação	Quintal, Sítio
Jenipapo		Alimentação	Quintal
Juerana		Medicinal Artesanato	Quintal

Tabela 3 - Agrobiodiversidade registrada junto aos Pataxó

(continuação)

Nome	Qualidades (variedades)	Usos	Ambientes
Juçara		Alimentação	Quintal
Laranja		Alimentação	Quintal
Limão	Limão Galego	Alimentação	Quintal
Macela		Ornamental	Quintal
Mamão	Híbrido, Formosa, Havaí	Alimentação	Sítios, Roças
Manga	Espada, Rosa, Papo de Rola,	Alimentação,	Sítio, Quintal
Mangaba	Nativa, Ovinho de Pombo	Comércio Alimentação,	Restinga
Mandioca	Cariri, Pretinha Paga Dívida, Pinhão, Lafaiete, Prato Cheio, RioGrande, Caravela, Unha, Sete Anos, Rio de Janeiro, Lisona, Casca Branca	Comércio Alimentação, Comércio (farinha)	Roça, Quintal
Mastruz			Quintal
Manjerição		Alimentação	Horta
Mangerona		Condimento	Quintal
Maracujá		Comércio,	Roça,
Maxixe		Alimentação	Quintal
Milho		Alimentação	Roça
Murici		Alimentação	Quintal
Pacari		Artesanato	
Pau Brasil Falso ou Tendo		Artesanato	Quintal
Pitanga		Alimentação	Quintal
Pimenta	Ova de Robalo, Malagueta, Malaguetão, Malagueta Grossa, nativa (passarinho) De Cheiro, Mata Passo, Arriba Saia, Doce, Cacau, Do Reino	Condimento, Artesanato	Quintal, Roça

Tabela 3 - Agrobiodiversidade registrada junto aos Pataxó

(conclusão)

Nome	Qualidades (variedades)	Usos	Ambientes
Pinhão Roxo		Medicinal, Benzedura	Quintal
Poejo			Horta
Pupunha		Alimentação	Sítio, Quintal
Quiabo		Alimentação	Roça, Horta
Rúcula		Alimentação	Horta
Saião			Horta
Salsa		Alimentação	Horta
Siriguela		Alimentação	Quintal, Sítio
Taioba		Alimentação	Roça
Tangerina		Alimentação	Quintal
Tioió (Alfavacão)		Medicinal	Quintal
Tiririquinha		Medicinal	Quintal
Tomate		Alimentação	Horta
Trançagem		Medicinal	Quintal
Urucum, corante		Ritual	Quintal
Vassourinha			Horta