

CULTIVANDO AFETOS: UMA ETNOARQUEOLOGIA DE PLANTAS ALIMENTÍCIAS ENTRE OS ASURINI DO XINGU*



LEANDRO MATTHEWS CASCON**, RUI SÉRGIO SERENI MURRIETA***, FABÍOLA ANDRÉA SILVA****

Resumo: o presente trabalho busca compreender de quais formas as plantas cultivadas e também perdidas dos Asurini do Rio Xingu (Amazônia) exercem papéis sociais, simbólicos e identitários para este povo, e como elas são incorporadas pelos Asurini em narrativas sobre o seu passado recente. Durante pesquisa nas aldeias Itaaka e Kwatinema, foi feito o levantamento de práticas agrícolas em roças atuais e visitas às antigas roças; em adição, entrevisitas semi-estruturadas com mulheres e homens Asurini foram realizadas. Os dados obtidos foram então discutidos tendo em vista o papel social que as plantas atualmente cultivadas e as plantas perdidas na história recente exercem entre os Asurini na atualidade. Por fim, buscou-se entender de que forma o estudo da agricultura e o consumo de plantas cultivadas entre os Asurini no passado pode ser uma abordagem frutífera para se pensar o presente e o futuro deste povo.

Palavras-chave: *Asurini do Rio Xingu. Roças. Plantas Cultivadas. Etnoarqueologia.*

Etnografias amazônicas vêm mostrando cada vez mais a importância das relações entre pessoas e plantas que são a princípio pouco perceptíveis ou imperceptíveis no registro arqueológico. Trata-se do que poderíamos definir, a grosso modo, como a dimensão

* Recebido em: 01.10.2022. Aprovado em: 06.12.2022.

** Doutor em Arqueologia, Universidade de São Paulo. Pesquisador Visitante, Faculty of Archaeology, Leiden University. *E-mail:* lmcascon@gmail.com

*** Doutor em Antropologia, University of Colorado. Professor Doutor, Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo. *E-mail:* murrieta@usp.br

**** Doutora em Antropologia, Universidade de São Paulo. Professora Doutora, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. *E-mail:* faandrea@usp.br

social ou os aspectos sociais destas relações, das formas como plantas são não-somente utilizadas mas também pensadas, de como elas são conceitualizadas dentro de ontologias ameríndias. Povos indígenas da Amazônia demonstram que estes aspectos sociais não se encontram em oposição a questões mais práticas e mensuráveis do uso de plantas, e também não são um apêndice, mas sim contribuem fortemente para inúmeros aspectos do uso destas.

Entender estas questões, ou pelo menos entender como elas podem ser relevantes nas relações construídas entre indivíduos e coletivos humanos com plantas, é fundamental para nossas interpretações sobre o passado amazônico. Essa não é uma tarefa simples, mas compartilhamos de opiniões como a de Barbara Bender que, em 1978, discutindo origens agrícolas, argumentou que apesar das dificuldades em encontrar evidências de processos sociais em contextos arqueológicos, enviesamentos teóricos tecno-ambientais teriam resultado no descarte ou na fraca compreensão de muitas evidências arqueológicas destas questões sociais (BENDER, 1978, p. 214).

Com essa questão em mente, foi realizada uma pesquisa entre os Asurini do Xingu¹, com dois grandes focos de interesse: um relacionado ao estudo de fatores sociais e simbólicos no uso de plantas cultivadas e, o outro, uma tentativa de aproximar a arqueobotânica ao fazer etnoarqueológico.

Em relação ao segundo objetivo, um estudo de grãos de amido e outros microvestígios relacionados às etapas de processamento de mandioca entre o Asurini foi realizado (CASCON, 2017, p. 216-252). A partir do estudo de microvestígios, buscou-se evidenciar como a construção de coleções de referência de microvestígios botânicos a partir de contextos etnográficos tem potencial e pode ser feita de forma respeitosa com os povos com quais trabalhamos. Coleções de referência construídas a partir de contextos etnográficos podem se distanciar da ideia de analogias diretas e essencialistas e tornarem-se ferramentas analíticas que, junto com outros métodos arqueológicos, podem ser utilizadas para se estudar histórias específicas de povos indígenas tanto em relação ao seu passado recente como distante.

Embora a pesquisa inicialmente proposta tivesse um forte foco na arqueobotânica, o trabalho de campo junto aos Asurini redirecionou as questões de pesquisa, tornando as coleções de referência não o objetivo principal, mas sim complementar às questões suscitadas em campo sobre a diversidade de relações entre os Asurini e suas plantas cultivadas.

Inspirado pelos interesses demonstrados pelos Asurini durante a pesquisa, o presente artigo busca demonstrar a importância social, simbólica e identitária do cultivo e o consumo de plantas alimentícias entre este povo, instigando pesquisas arqueológicas a repensarem o papel do cultivo como sendo essencialmente o de subsistência.

OS ASURINI DO XINGU

Os Asurini são uma população indígena falante da língua Asurini, pertencente à família linguística Tupi-Guarani, e no ano de 2014 habitavam duas aldeias: Kwatinema e Itaaka, localizadas na margem direita do médio curso do Rio Xingu, no sul da Amazônia. As aldeias de Kwatinema e Itaaka estão localizadas na Terra Indígena Koatinemo, homologada em 1986 (Figura 1). Ao noroeste da Terra Indígena Koatinemo encontra-se a Terra Indígena Arara, ao oeste a Terra Indígena Kararaô, ao sudoeste

a Terra Indígena Araweté Igarapé Ipixuna e, ao leste, a Terra Indígena Trincheira Bacajá. Recentemente, num período posterior à pesquisa de campo aqui apresentada, os Asurini fundaram mais quatro aldeias, Myiryna, Yvyraka, Janeraka e Gavião.

O século XX foi de grande dificuldade e trauma para os Asurini. Ao longo deste século, conflitos travados com a frente de colonização e com outros povos indígenas (como os Kayapó e os Araweté) levaram a diversos períodos de fuga e à redução dramática de sua população. Calcula-se que, em 1930, a população dos Asurini, que um dia teria sido na ordem de milhares, era então de aproximadamente 150 pessoas. Em 1971, no momento do contato definitivo, os Asurini eram somente 78 indivíduos. O período entre 1971 e 1982 foi mais um grande desafio pois, apesar da relativa segurança do Posto Koatinemo da FUNAI, doenças relacionadas ao contato (como a tuberculose) continuaram a reduzir esta população. No ano de 1982, os Asurini eram somente 52 pessoas, razão pela qual a tese de doutorado de Regina Müller (1987) tem como título “De como cinquenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena. Os Asurini do Xingu”.

Em 1985, os Asurini deixaram de morar na aldeia Kwatinema, que se encontra no igarapé Ipiaçava, e foram para uma nova localidade na confluência deste igarapé com o Rio Xingu, lá estabelecendo a atual aldeia Kwatinema. Por volta desta mesma época começaram a passar por um aumento demográfico que persiste até hoje. No censo de 2014 (SIASI/SESAI, 2014 *apud* ISA, 2017), os Asurini eram 182 pessoas, com a maior parte desta população morando na aldeia de Kwatinema e um número menor habitando a aldeia de Itaaka, fundada no começo da década de 2010.

A etnografia dos Asurini na década de oitenta já apontava para a importância da relação entre as plantas cultivadas, a perda e manutenção delas, e a história recente deste povo. Em relatos coletados em 1981, sobre os processos de fuga, Berta Ribeiro (1982, p. 27) descreveu que quando foram expulsos do rio Ipixuna devido a um ataque pelos Araweté, “a fuga foi tão rápida que os Asurini deixaram lá o produto de suas roças e os haveres mais preciosos, não podendo levar nem mesmo sementes e mudas de plantas tradicionalmente cultivadas”.

Durante a etapa de pesquisa em 2014, foi possível observar a relação dos Asurini com suas plantas cultivadas trinta anos após as observações feitas por Berta Ribeiro (1982) e Regina Müller (1993) e depois por Fabíola Silva (2000). Esta foi uma oportunidade ímpar, não apenas pela possibilidade de se realizar o trabalho de campo dentro de um projeto colaborativo de longa duração com os Asurini, mas também pela disponibilidade de literatura etnográfica acumulada em mais de 50 anos de pesquisas entre esse povo.

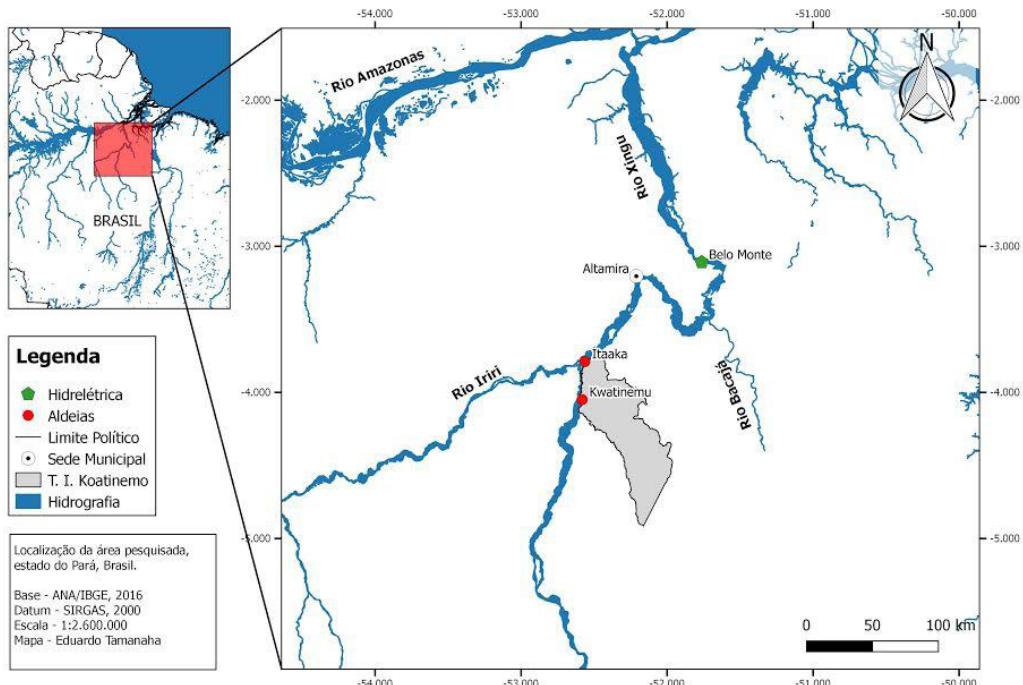


Figura 1: Mapa de Localização da Terra Indígena Koatinemo e das aldeias Itaaka e Kwatinema
Fonte: Elaborado por Eduardo K. Tamanaha e Extraído de Cascon (2017).

MÉTODOS

A pesquisa de campo foi realizada em duas aldeias Asurini, Itaaka e Kwatinema Novo entre os meses de Agosto e Setembro de 2014.

As atividades desenvolvidas na aldeia Itaaka foram realizadas nas três áreas de roça no entorno da aldeia e em áreas domésticas. As roças de Itaaka são todas comunitárias e estão localizadas próximas à área de habitação da aldeia, a uma distância de apenas alguns minutos de caminhada (Figura 2).

Nas roças, foram obtidas informações sobre as variedades de plantas cultivadas e de aspectos relacionados ao ciclo de atividades, como a época do corte e queima de coivara e do plantio. Nas áreas domésticas, foram observadas práticas em áreas de atividade relacionadas ao processamento de alimentos e do uso de fogueiras para cozimento.

Além de informações obtidas na observação em campo e nas conversas informais com os Asurini, em Itaaka também foi realizada uma entrevista não estruturada com quatro mulheres da comunidade.

Na aldeia Kwatinema, as atividades realizadas foram, em grande parte, semelhantes às aquelas conduzidas em Itaaka. Devido ao fato da aldeia Kwatinema ser mais antiga que Itaaka, foi possível visitar roças atuais mas também antigas, perto e longe da aldeia. Em duas roças atuais foi possível observar práticas relacionadas à limpeza destas áreas de cultivo. Nas áreas domésticas, foram observadas práticas em áreas de atividade relacionadas ao uso de fogueiras para cozimento de alimentos, fornos e também da produção da farinha de mandioca.

Além de informações obtidas na observação em campo e em conversas informais, em Kwatinema também foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com cinco homens e uma mulher Asurini.

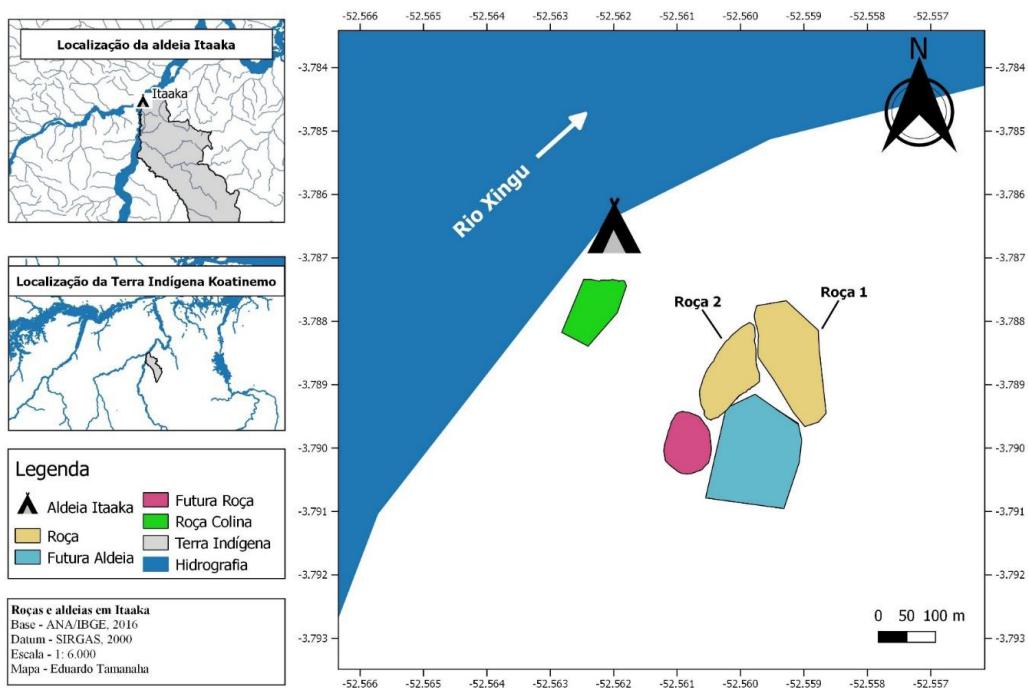


Figura 2: Mapa de localização das áreas de habitação e de roças na aldeia Itaaka
Fonte: Elaborado por Eduardo K. Tamanaha e Extraído de Cascon (2017).

A ROÇA ASURINI

A roça Asurini pode ser vista como um ponto de resistência cultural, resistência expressa no resgate e manutenção de suas variedades de plantas e na permanência de diversos aspectos do cultivo, desde a organização do trabalho da roça por parentesco até a composição e disposição das variedades de plantas cultivadas dentro destas roças.

Muitas das conversas informais realizadas nesta pesquisa foram feitas nos caminhos para as roças e durante a colheita nas mesmas. Na primeira visita à roça 1 de Itaaka, Kwain, acompanhado dos seus filhos Jafu e Murumumbava, explicava sobre a diferenciação das variedades de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) pelas cores das folhas ou caules, e contava o nome das mulheres que teriam cultivado determinadas plantas que estávamos observando. As crianças, tentando compartilhar seu conhecimento também, explicavam como a batata-doce (*Ipomoea batatas* L.) era encontrada observando o solo: onde o chão estava ‘buchudinho’, lá havia batatas!

Em outra visita, em companhia de Parakakyja e Ipykyry, mais variedades de plantas cultivadas e de plantas manejadas (como babaçu (*Attalea speciosa* Mart.) e algumas leguminosas (família Fabaceae)) foram sendo apresentadas. As descrições das plantas sempre eram acompanhadas de informações sobre a quem pertenciam, sobre os animais que gostavam de furtá-las da roça e as melhores formas de preparo e consumo, a depender da variedade. O trabalho duro de colheita é acompanhado pela conversa e troca de informações entre mulheres adultas com seus bebês presos aos seus corpos e suas filhas mais crescidas que ajudam na coleta e a carregar os cestos cheios.

No caminho de volta de uma das visitas, longe da sombra das plantas cultivadas, o calor do sol castigava. Parakakyja e Ipykyry sentaram-se e começaram a des-

cascar uma das mandiocas coletadas, em seguida cortando-a e distribuindo os pedaços. As duas informaram que esta se chamava *maniokawa*. O pedaço era extremamente aguado. As duas Asurini já cortavam novos pedaços e distribuíam entre elas e o bebê de Ipykyry, que o levou à boca. De acordo com Ribeiro (1982, p. 36), trata-se de uma ‘espécie adocicada de mandioca’ e que, como pôde ser observado em campo, é extremamente refrescante ao ser consumida in natura (Figura 3).



Figura 3: Durante o descanso na roça, Ipykyry oferece um pedaço de *maniakawa* para seu bebê
Fonte: Fotografia de Leandro M. Cascon (2014).

Além da visita às roças ativas, foi realizada uma expedição à região da velha aldeia Kwatinema localizada no igarapé Ipiaçava. Sobre esta aldeia Kwatinema, Silva, Bespalez e Stuchi (2011, p. 47) afirmam que “Além de ser um destacado marco paisa-

gístico e ser utilizado em atividades de caça, pesca e coleta, o sítio possui um grande valor simbólico para os Asurini, devido aos sepultamentos dos seus parentes na casa comunal (*Tavyva*)”.

A visita à antiga aldeia, em companhia de Apeuna, Tivandemi e seus filhos, permitiu a observação de relações entre os Asurini e o mundo vegetal ainda não observadas em campo, assim como reforçou outras questões já apontadas nas visitas anteriores a espaços de roça.

Ao chegarmos próximos à antiga aldeia Kwatinemu, Apeuna se mostrou irrequieta. Ela estava preocupada que a nossa presença (principalmente a de dois pesquisadores não-indígenas) poderia incomodar os espíritos daqueles que haviam morrido na aldeia.

Muitos foram os que morreram nos primeiros anos de habitação nesta aldeia do Ipiaçava (SILVA; BESPALEZ; STUCHI, 2011, p. 46-47), tornando nossa presença no local um imbróglio diplomático com o mundo sobrenatural.

De manhã, realizamos nossa caminhada pela antiga área de aldeia e de suas roças mais próximas. No entanto, Apeuna ainda se mostrava preocupada com nossa presença, somente apresentando uma mudança nesse sentido quando encontramos, em uma das roças mais próximas da aldeia, um pé de jenipapo (*Genipa americana* L.). Rapidamente, Apeuna retirou um de seus frutos e o abriu, nos pintando em seguida. Enquanto recebíamos nossa pintura, ela e Tivandemi nos explicavam que isto nos manteria seguros em relação aos espíritos.

A COMIDA ASURINI

Os Asurini possuem uma dieta bastante diversificada, combinando recursos cultivados junto à pesca, à caça e à coleta (SILVA, 2011, p.264). Dentre os produtos agrícolas Asurini, se destaca o cultivo do milho (*Zea mays* L.) e da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), também sendo cultivado uma grande variedade de plantas alimentícias, como batata-doce (*Ipomoea batatas* L.), feijão (*Phaseolus vulgaris* L.), cará (*Dioscorea* sp.), mamão (*Carica papaya* L.) e banana (*Musa paradisiaca* L.), (SILVA, 2000, p. 49).

Entre os recursos vegetais coletados, a castanha do Pará (*ñí*) (*Bertholletia excelsa* Bonpl.) tem uma grande importância na alimentação Asurini e, junto à farinha de mandioca e de milho, representaria “o alimento mais constante e disponível nas quadras de carência” (RIBEIRO, 1982, p. 35). A castanha do Pará “é usada como ingrediente de vários pratos da culinária asuriní (principalmente do chamado *mutawa*, que corresponde mais ou menos ao *mutap* dos Kayabí): carne cozida socada ao pilão à qual se adiciona, no caso dos Asuriní, castanha do Pará, também pilada e farinha (*u'î*)” (RIBEIRO, 1982, p. 37).

Além da castanha do Pará, algumas palmeiras também fornecem recursos coletados de importância alimentícia para os Asurini. Do fruto do inajá (*indaza*) (*Attalea maripa* (Aubl.) Mart) os Asurini “fazem um prato muito apreciado, pilando a polpa junto com a carne do caranguejo (*u'â*)” (Ribeiro, 1982, p. 37). Do açaí (*nidzoara*) (*Euterpe* sp.) consomem o fruto e o palmito e a bacaba (*pinovâ*) (*Oenocarpus bacaba* Mart.), quando amolecida em água quente, “fornecendo uma bebida gordurosa de excelente sabor” (RIBEIRO, 1982, p. 37).

Em relação ao consumo de frutas, Ribeiro afirmou que “poucas são as fruteiras utilizadas pelos índios desta região do Médio Xingu se comparadas com as do alto Rio

Negro”, sendo que os frutos do “ingá (*ingá'i*), jatobá (*dzotaika*), taperebá (*akaia'*), frutão (*ara'a*), golosa (*araí*) e o cacau (*kakaúba*) são comidos frescos” (RIBEIRO, 1982, p. 37)².

Silva (2000) também descreve como as frutas são consumidas principalmente na forma natural e observou que os Asurini comem algumas frutas com farinha, como a banana, e que “no caso da castanha e dos cocos, também podem ser misturados a mingau e cozidos” (SILVA, 2002, p. 50).

O relato de Silva também abrange produtos industrializados, observando que os Asurini consomem produtos comprados na cidade tais como sal, óleo de soja, café, arroz e açúcar (SILVA, 2008, p. 221).

A coleta de alimentos é uma atividade praticada por ambos os sexos (MÜLLER, 1990 *apud* SILVA, 2000), mas a caça Asurini é uma atividade principalmente masculina, enquanto a agricultura é uma atividade principalmente feminina. O plantio e a colheita dos roçados têm a participação de mulheres e homens, mas a colheita tem uma maior participação feminina e são as mulheres as responsáveis pelas diferentes etapas do cultivo. A participação dos homens Asurini na agricultura se dá principalmente no preparo do campo de cultivo, através da técnica de coivara (SILVA, 2008, p. 221).

As primeiras observações sobre as plantas cultivadas e os Asurini provêm da descrição de Nimuendajú (1948) de populações indígenas do baixo e médio curso do Rio Xingú, na qual afirma que, com exceção dos Arara, todas as populações desta região (incluindo os Asurini) tinham como planta base (*staple crop*) a mandioca (NIMUENDAJÚ, 1948, p. 213)³.

No começo da década de 1980, Berta Ribeiro esteve com os Asurini entre os meses de março e abril de 1981 (quando ainda se encontravam no Ipiaçava) e afirmou que “do ponto de vista econômico, os Asurini são principalmente agricultores, não só pela variedade dos cultivos, como pelo tamanho das roças e a elaboração da culinária baseada em plantas cultivadas” (RIBEIRO, 1982, p. 35). Para a autora, a quantidade de espécies cultivadas e de variedades destas confirmaria “a suposição de que se trata de um povo agricultor, por excelência” (RIBEIRO, 1982, p. 36).

Ribeiro (1982, p. 36) observou que a agricultura dos Asurini tinha “ênfase mais no milho (*awatsí*) e na batata doce (*dyty*), que na mandioca”. A autora considerava as sete variedades de mandioca brava (*maniaka*) que documentou entre os Asurini como uma quantidade baixa quando comparado a outros contextos, como o do Alto Rio Negro, onde informações da época indicavam o cultivo de quarenta variedades⁴. A autora, no entanto, ressaltava que os Asurini também cultivavam a mandioca doce, assim como “outra espécie adocicada de mandioca (...) trata-se da *maniokawa*, raiz grande, pesando 3kgs, muito aguada, que se pode comer crua. Os índios ralam-na com a casca, muito fina, e cozinharam em forma de mingau, temperando-a com castanha do Pará” (RIBEIRO, 1982, p. 36).

Ainda de acordo com Ribeiro (1982, p. 36), “o grande saber agrícola dos Asurini parece estar no conhecimento da batata-doce”. A autora relatou como os Asurini lhe informaram o nome de vinte variedades desta planta e que, destas, “conservam a metade, tendo perdido a outra metade quando forçados a deixar o Irixuna” (RIBEIRO, 1982, p. 36). A perda de variedades de plantas cultivadas é uma importante questão na relação que os Asurini possuem com a agricultura e será discutida mais adiante.

Em relação ao trabalho na roça realizado dentro de uma mesma unidade familiar, Müller (1993) observou que:

(...) as mulheres plantam, em geral, nas roças abertas por seus maridos. Mãe e filha podem plantar na roça aberta pelos maridos de ambas que são genro e sogro (...) pai e filho também colocam junto uma roça, a qual será plantada pela esposa de ambos. Uma mulher sem marido planta na roça do irmão, do filho, do ex-marido (MÜLLER, 1993, p. 72).

Especificamente sobre a abertura de áreas para cultivo feito por uma mesma família, Müller relata que “Os maridos de mulheres de um mesmo grupo doméstico abrem suas roças próximas umas das outras, ou abrem uma em conjunto. A correspondência entre as roças e as casas, entretanto, nem sempre existe” (MÜLLER, 1993, p. 72). A autora também descreve como “um homem pode abrir sua roça junto à roça, do marido de uma ‘irmã’ da esposa que não reside em seu grupo doméstico” (MÜLLER, 1993, p. 73)⁵.

As roças recebem os nomes dos homens que a abriram. No entanto, a produção de alimentos destes espaços pertence às mulheres⁶ (MÜLLER, 1993, p. 73). São as mulheres que vão todos os dias, com o seu grupo doméstico, para os campos de cultivo, dedicando uma média de três horas por dia nestes espaços (SILVA, 2008, p. 234).

Os espaços de roça podem também ser compartilhados, como quando mulheres de uma mesma casa plantam todas na roça do marido de uma destas. Existem também casos onde uma mulher planta na roça de um homem que já foi seu marido (MÜLLER, 1993, p. 73).

Atualmente, o milho e a mandioca são os produtos agrícolas mais consumidos pelos Asurini. Estas duas plantas são também as que mais passam por diferentes formas de processamento, utilizadas em uma rica culinária que alimenta pessoas e espíritos.

Os Asurini têm uma grande apreciação por comidas feitas na forma de caldos (com carnes variadas e acompanhado de farinha) e também pelo mingau de milho e de mandioca (SILVA, 2000, p. 50). O milho é consumido em maior quantidade entre fevereiro e abril (os meses da colheita), assado ou sob a forma de mingau. O milho é também seco e transformado em farinha, para ser consumida exclusivamente sob a forma de mingau, ao longo do resto do ano. A mandioca é consumida por todo o ano na forma de mingau ou de farinha, conforme a variedade (SILVA, 2000, p. 49). Os mingaus de mandioca são consumidos em abundância o ano todo, enquanto o mingau de milho é consumido em menor quantidade na estação da seca (MÜLLER, 1993, p. 76).

SAUDADE DE PLANTAR

Em Itaaka, após a visita às roças 1 e 2 (Figura 2), na companhia de Parakakyja e Ipykyry, foi realizada uma entrevista com duas senhoras da aldeia, Arambé e Tara, intermediada por estas duas jovens. Reunidas sob a sombra da cozinha de Arambé, uma estrutura de teto de palha e sem paredes, Arambé e Tara se dispuseram a falar sobre as plantas que não são mais cultivadas pelos Asurini, enquanto Parakakyja e Ipykyry traduziam suas afirmações e faziam contribuições (Figura 4)⁷.

Na ocasião, Tara iniciou a conversa e descreveu nove plantas que os Asurini teriam perdido, começando a falar de variedades de mandioca e descrevendo, em seguida, variedades de cará e de batata-doce.

Arambé, então, começou a sua fala dando continuidade à descrição sobre as variedades de batata-doce que foram perdidas, especificamente sobre uma variedade de

morfologia torta, chamada de *Ajurapari*. Gesticulando sobre como esta era uma planta “grande” e de que “tinha muito”, Arambé dizia como ela tinha “saudades de plantar estas plantas”. Em seguida, falou de duas variedades de cará perdidas e de como uma destas, o *karasu*, “não era muito gostoso”. Falou também de mandioca brava e de mandioca doce, assim como de muitas variedades de feijões *kumaná* que os Asurini teriam cultivado no passado, das seis variedades que foram perdidas e da única variedade plantada no Itaaka, o *kumaná-tiga* (branco). Arambé ainda mencionou uma planta que, embora não tenha sido perdida por se tratar de uma planta selvagem, faz parte de um grupo de plantas do passado Asurini, a ‘mandioca do pedral’⁸. Ao final do relato de Arambé, esta tinha descrito treze plantas não mais cultivadas pelos Asurini.

Estimulada pelas lembranças de Arambé, neste momento, Tara interrompeu a fala de Arambé e voltou a falar, afirmando que todas estas plantas teriam ainda existido na antiga aldeia de Maquari⁹, demonstrando como o ato de recordar sobre plantas levava à lembrança de locais passados.

Tara continuou sua fala e ela e Arambé se dispuseram a conversar sobre o amendoim (*Arachis hypogaea* L.), chamado de *munuvi*, de como ele tinha sido perdido e que com ele se fazia um mingau, tal como atualmente se faz com a castanha-do-pará .

Arambé e Tara falaram ainda de bananas que teriam sido perdidas. Neste momento da entrevista, a troca de comentários entre as quatro mulheres Asurini já se dava de forma bastante fluida, não sendo possível manter uma estrutura na entrevista. No entanto, alguns nomes de variedades de banana que teriam sido perdidas foram anotados a pakavem, a pakaremo-vermelha; a banana branca; a banana vermelha; e a banana comprida.

Algumas primeiras observações podem ser feitas sobre a listagem de plantas perdidas elaborada a partir da entrevista. Baseado nos relatos de Arambé e Tara, os Asurini perderam cinco variedades de batata doce, cinco variedades de cará, seis variedades de feijão, três a cinco variedades de banana, quatro variedades de mandioca (não levando em conta a ‘mandioca do pedral’) e uma variedade de mandioca doce.

No início dos anos 80, em Kwatinemu, Berta Ribeiro elaborou uma lista com os Asurini das plantas cultivadas que teriam perdido. Ribeiro (1982, p. 36-37) documentou a perda de três variedades de mandioca amarga, sete variedades de feijão, duas variedades de banana e seis variedades de cará, números bastante próximos aos observados nas falas de Tara e Arambé. Em relação à batata doce, no entanto, Ribeiro listou dez variedades que teriam sido perdidas, enquanto Arambé e Tara mencionaram apenas cinco.

O que poderia explicar esta diferença numérica entre os dados coletados por Ribeiro e a entrevista realizada com Arambé e Tara? Uma resposta estaria em um erro amostral, se tratando de uma única entrevista que não permitiu que fossem registradas possíveis novas lembranças que as duas anciãs pudessesem ter sobre estas velhas plantas. Outra possibilidade, no entanto, também parece plausível. Ribeiro menciona que havia, por parte de alguns Asurini, esforços na recuperação de suas plantas mesmo após a formação da velha aldeia de Kwatinema . A autora descreve como Tacamui tinha lhe acompanhado até a aldeia Araweté, onde antigamente era a moradia dos Asurini do Ipixuna, para obter “mudas de plantas deixadas por sua tribo na aldeia velha”, o que teria conseguido fazer com sucesso parcial (RIBEIRO, 1982, p. 53). É possível que entre as plantas recuperadas pelos Asurini, neste e em outros esforços semelhantes, estivessem variedades de batata doce, o que explicaria a redução na quantidade de variedades perdidas na descrição de Tara e Arambé quando comparadas com as de Berta Ribeiro.

As entrevistas feitas com moradores da aldeia Kwatinema reforçam ambas

possibilidades. A realização de um número maior de entrevistas, por um lado, permitiu que mais plantas perdidas fossem citadas e, por outro lado, algumas plantas tidas como perdidas pelas habitantes de Itaaka, foram descritas como resgatadas e plantadas em Kwatinema, especialmente nas roças dos anciões (CASCON, 2017, p. 150-216)¹⁰.



Figura 4: Tara e Arambé conversam sobre plantas e receitas na cozinha de Arambé
Fonte: Fotografia de Leandro M. Cascon (2014).

RESGATANDO PLANTAS EM TEMPOS BRAVOS

Em Kwatinema foi possível aprofundar o mapeamento dos sítios arqueológicos e lugares de memória reconhecidos pelos Asurini em seu território. Neste período, visitamos sítios identificados pelos Asurini por estarem localizados em áreas de caça e pesca ou em locais que os Asurini utilizam como acampamentos há bastante tempo (SILVA; GARCIA, 2015, p. 88). Muitos destes locais são também áreas de roças atuais e antigas (Figura 5), o que permitiu que fossem realizadas conversas com os Asurini

nestes espaços, obtendo informações sobre as plantas que foram cultivadas no local e o período no qual estas roças foram utilizadas.

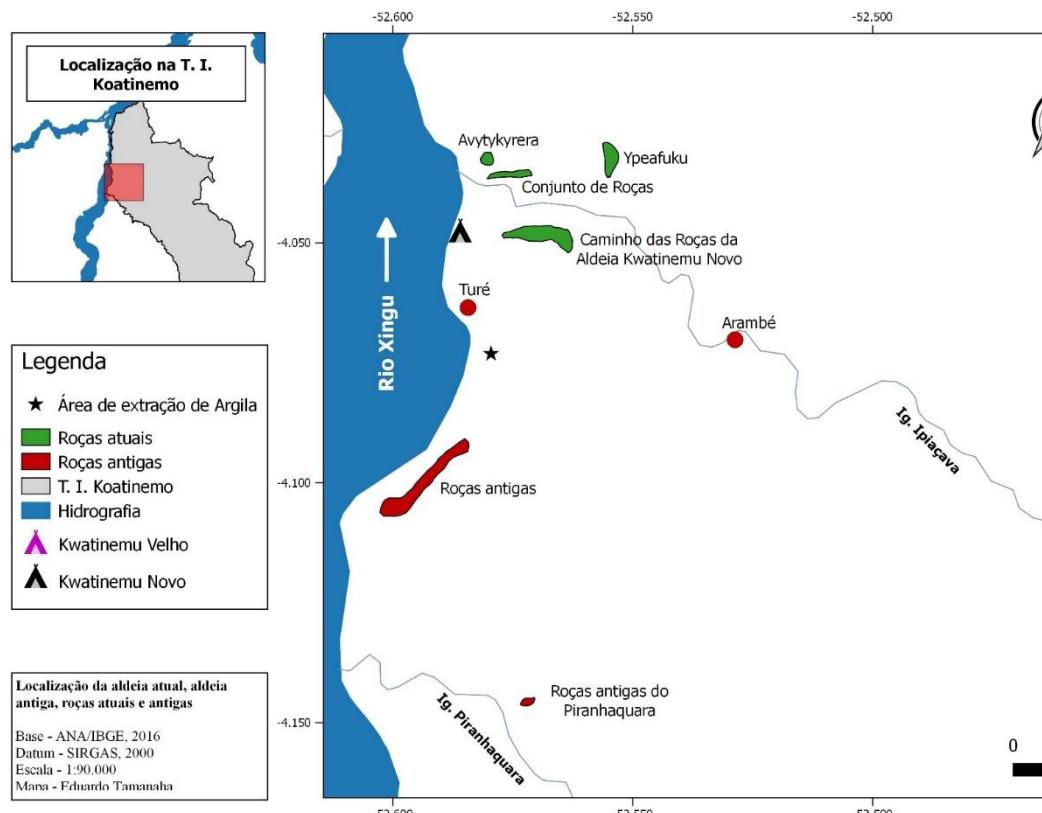


Figura 5: Mapa da Região da Aldeia Kwatinema e áreas mais distantes visitadas durante a pesquisa de campo

Fonte: Elaborado por Eduardo K. Tamanaha e Extraído de Cascon (2017).

Uma questão relevante é que as visitas a estas localidades foram feitas sempre somente com homens Asurini, com exceção da velha aldeia de Kwatinema, como será descrito mais adiante. Portanto, parte dos dados aqui apresentados não representam a dimensão feminina do cultivo Asurini. Dado o proeminente papel das mulheres Asurini na roça, esta metodologia poderia, em uma primeira reflexão, ser questionável. No entanto, tal como será visto nos relatos obtidos em campo com homens Asurini de diversas idades, as informações que estes indivíduos fornecem sobre suas roças podem ser um produtivo fio-condutor para se discutir sobre as relações que os Asurini possuem com suas plantas e de que forma estes espaços de roça se confundem com o próprio passado recente deste povo.

Concomitante às visitas às novas e antigas roças e à antiga aldeia, foram empregadas outras duas abordagens na aldeia de Kwatinema. Utilizando como base a entrevista realizada com Arambé e Tara na aldeia de Itaaka, na aldeia de Kwatinema foram feitas sete entrevistas semiestruturadas com cinco homens e uma mulher Asurini, gravadas e posteriormente transcritas. Estas entrevistas foram feitas em sua maioria com homens Asurini e, da mesma forma que as visitas aos locais de roça, poderiam ser questionadas quanto a um enviesamento devido a questões de gênero. Concordamos que este enviesamento é uma questão importante, porém, de forma semelhante ao ar-

gumento posto em relação às visitas aos locais de roça, os relatos destes homens talvez demonstrem que, se o trabalho do cultivo não é o mesmo entre homens e mulheres, os sentimentos expressados em relação ao consumo de certas plantas e à perda de variedades são um ponto compartilhado por ambos os sexos.

A perda de plantas pelos Asurini não ocorreu sem resistência. Relatos de Tacamui e Manduka, moradores de Kwatinema, descrevem as lutas que os Asurini travaram para manter e recuperar suas plantas perdidas.

Após escapar de ataques, pequenos grupos de homens Asurini realizavam perigosas expedições de volta às suas aldeias invadidas para recuperarem nas roças algumas de suas plantas cultivadas. Estes relatos também descrevem os tempos de fuga, chamados pelos Asurini de ‘tempos bravos’ ou os ‘tempos de mato’. Estes foram momentos de grande perigo para os Asurini, vulneráveis devido à necessidade de se movimentar e procurar abrigo e alimento.

Além do conflito com outras populações indígenas, a relação dos Asurini com ‘os brancos’ e com suas plantações nestes períodos de deslocamento foi bastante tensa. Tacamui relatou como nessa época uma das mulheres Asurini teria encontrado uma plantação de mandioca pertencente aos ‘brancos’ e erroneamente identificado a variedade nesta roça como sendo não-tóxica. Ele descreveu como vários Asurini presentes naquele momento consumiram esta mandioca e adoeceram, tendo o pai da Arambé ficado bastante doente e a avó de Tacamui falecido.

Tacamui também relata como, em outra incursão às roças desconhecidas para a obtenção de alimentos, um ‘homem branco’ que se encontrava ‘na tocaia’ teria atirado em seu tio e o matado.

Os relatos Asurini demonstram que, para este povo, certas plantas cultivadas constituem-se como pontos de identidade. Importantes elementos de construção identitária são formados através do reconhecimento de plantas perdidas cujas memórias são transmitidas pela história oral, como o amendoim (chamado de *munuvi* em Asurini) e seu papel na produção do mingau.

O mingau possui um papel central na cosmologia Asurini, sendo o alimento que conecta o mundo físico ao mundo sobrenatural. Em Kwatinema, durante uma conversa com Tivandemi sobre o amendoim, sua esposa Apeuna, que é filha do Tacamui e que estava perto de onde estávamos, disse “Não me diga *munuvi*, não, que dá vontade de chorar”. Não se conversou mais sobre o amendoim naquele momento, mas em um momento posterior durante uma entrevista com Apeuna, a própria teve a iniciativa de falar mais sobre esta questão. Ela contou que quando sua mãe estava morrendo, ela desejava um mingau de amendoim, que não existia mais na aldeia, e o fato de que ela não pôde oferecer este alimento à sua mãe convalescente lhe causou muito sofrimento.

Tivandemi, um indígena Arara que mora há muito tempo em Kwatinema, afirmou que os Asurini têm utilizado a castanha-do-pará como substituto do amendoim na fabricação do mingau. Podemos especular qual seria a razão para a escolha da castanha como substituto, como semelhanças no gosto e em outras propriedades. Outro possível fator para a escolha do fruto de uma árvore manejada como substituto do amendoim no mingau talvez se encontre na vivência dos tempos de fuga que, conforme constatado nas entrevistas com os Asurini, eram momentos em que recursos da floresta tomavam uma importância ainda maior para a alimentação deste povo.

Manduka descreve como, durante estes períodos de fuga, alguns recursos da floresta eram essenciais para a alimentação nos acampamentos, destacando-se o baba-

çu, cuja castanha era transformada em farinha nos momentos em que não havia mais mandioca disponível. O babaçu era pilado e feito em mingau, o que pode demonstrar como as formas de preparo e consumo dos alimentos têm tamanha importância cultural que, mesmo em momentos quase insuportáveis, de fuga e fome, foram adaptadas às novas conjunturas da floresta, servindo ao mesmo tempo como subsistência para o corpo e para a alma.

O discurso da Apeuna sobre a perda do amendoim também remete a questões maiores sobre resistência, resgate e luta que tão fortemente marcam o passado recente deste povo. Isto pode ser visto na sua vontade de obter, através de seu irmão que mora no Estado no Mato Grosso, sementes para que seus filhos “conhecessem o gosto” do munuvi. Essa escolha é muito interessante, pois ela muito provavelmente sabe que se pode conseguir amendoim através dos brancos, mas há uma preferência de que venha pelo seu irmão, talvez como forma de garantir uma variedade específica de amendoim ou até mesmo devido às questões de parentesco.

É também interessanteressaltar que, 33 anos antes da pesquisa em Kwatine-ma aqui apresentada, Berta Ribeiro observou o pai da Apeuna, Tacamui, ir com uma equipe de antropólogos para a aldeia Araweté, localizada na antiga aldeia dos Asurini, para tentar recuperar algumas das plantas que os Asurini perderam como resultado da fuga do local. Talvez o exemplo de Tacamui e de Apeuna indique que, entre os diversos ensinamentos que os Asurini passam para os seus filhos e filhas, se encontre também a construção de uma sensação de perda das plantas do passado e da eterna necessidade de reavê-las.

QUANDO AS PLANTAS EVOCAM O PASSADO E CONSTRÓEM O PRESENTE

Ao mesmo tempo em que as plantas perdidas dos Asurini evocam o passado de fugas e luta Asurini, elas também constroem o presente. Na entrevista realizada em Itaaka com as senhoras Arambé e Tara, intermediada pelas jovens Parakakyja e Ipykyry, ao ouvir a descrição de Arambé sobre a planta chamada de ‘mandioca do pedral’, Ipykyry descreveu com empolgação como tinha visto uma planta parecida com esta descrição crescendo em cima de um pedral próximo à Itaaka.

Naquele momento era evidente que sua empolgação estava relacionada ao descobrimento de algo novo que, ironicamente, teve seu início em um relato de tempos antigos, demonstrando que não há nada de velho no passado. Esta planta do passado dos Asurini encontra-se, na verdade, ainda próxima deles, tanto em termos simbólicos quanto físicos.

Através da lembrança, do ato de recordar o momento no qual estas plantas deixaram de ser cultivadas ou consumidas, homens e mulheres Asurini que viveram o período de fugas revisitam alguns locais por onde passaram em suas vidas. Os jovens, por consequência, através do ato de escutar acabam conhecendo estes mesmos lugares e plantas, e por vezes com informações próprias contribuem para o entendimento da disponibilidade destes recursos na atualidade.

Ainda sobre o presente, importantes elementos de construção identitária são formados não somente através do reconhecimento de plantas perdidas cujas memórias são transmitidas pela história oral, como o amendoim *munuvi*, mas também através da vivência com plantas ainda cultivadas, como o feijão *kumaná*.

O feijão *kumaná* dentro da sociedade Asurini ilustra este papel das plantas do presente na construção de sua identidade. Em uma visita às roças de Itaaka, Kwain, o jovem líder desta comunidade, orgulhosamente apresentou o feijão *kumaná*, afirmando que os Asurini consideram o *kumaná* como sendo ‘feijão bravo’ e ‘feijão do índio’ (Figura 6). Já na região de Kwatinema, na antiga ‘roça do Mitim’, que era um homem não indígena, quando perguntados se nesta roça teria sido plantado o *kumaná*, os Asurini presentes foram enfáticos ao dizer não, se expressando em um tom e volume não visto nas tantas outras visitas às roças. Pode-se considerar que essa reação enfática dos Asurini vai ao encontro da fala anterior do Kwaim de que, para os Asurini, o cultivo desta planta é uma atividade indígena e relacionada à sua própria cultura, o *kumaná* não é um simples feijão, é um feijão Asurini.



Figura 6: Feijões *kumaná* coletados por Kwain numa das roças de Itaaka
Fonte: Fotografia de Leandro M. Cascon (2014).

Como entender os sentimentos que os Asurini possuem em relação às suas plantas cultivadas?

O exemplo do consumo de mingau, mas não somente este, demonstra que uma interessante abordagem possa passar pela ideia de que um dos papéis centrais dos alimentos encontra-se na construção de um sentido de pessoa (*personhood*).

Santos-Granero (2012) considera que a etnografia amazônica entre povos nativos tem apontado para a existência do que pode ser chamado de princípios de “una teoría indígena amazónica sobre la materialidad y la personería (*personhood*)”. Um destes princípios seria o da subjetividade dos objetos e plantas e de como estes estariam imbuídos de substâncias anímicas, sendo os corpos humanos formados a partir destas diversas substâncias (SANTOS-GRANERO, 2012). Para os Asurini, comer mingau pode ser um ato de construção e manutenção de identidades e de corpos sociais.

A relação identitária entre povos indígenas e espécies ou variedades de certas plantas é um fator recorrente na etnografia Amazônica. Um exemplo se encontra na relação dos Krahô com variedades de milho chamadas por estes de ‘milho belo e bom’ (*póhypej* na língua Krahô), consideradas elemento “central na dieta alimentar e especialmente nos períodos de resguardo alimentar, na ocasião do nascimento do primeiro filho e na iniciação dos jovens guerreiros” (MORIM DE LIMA, 2018, p. 157).

Vale aqui ressaltar que a relação entre plantas cultivadas e construção de identidades na Amazônia é também documentada entre populações caboclas, como na Ilha de Ituqui, no Baixo Amazonas, onde o uso da mandioca está intimamente conectado às rotinas da vida cotidiana e a um “certo sentido de lugar”, constituindo-se em um *habitus* tal como definido por Bourdieu (MURRIETA, 2001, p. 54). Um elemento central

no desenvolvimento deste habitus é o sabor, e “as pessoas falam com prazer da mistura de sensações que acompanham o consumo da farinha, que inicia com a experiência do já mencionado gosto agridoce e crocante, e termina com uma sensação de completa saciedade; para não falar de empanzinamento, causado pela expansão do produto durante a sua digestão” (MURRIETA, 2001, p. 55), sendo o cultivo de mandioca um “elemento centralizador da estrutura habitual da dieta local. Em outras palavras: um gosto adquirido e estruturado, um habitus, o qual é manipulado silenciosamente como uma referência da identidade local” (MURRIETA, 2001, p. 74).

Observa-se-se também neste contexto de povos ribeirinhos a importância do afeto no ato de plantar, e na comunidade de São Benedito uma casa sem um jardim é para as mulheres da comunidade uma visão que traria tristeza (MURRIETA; WINKLERPRINS, 2009, p. 268). As donas destes espaços possuem estórias sobre diversas plantas presentes em seus jardins, desde suas origens até suas utilidades, e tais estórias estão frequentemente ligadas a uma ocasião ou contexto emotivo, sendo as práticas de plantio destes espaços o resultado não somente de motivações econômicas e ecológicas, mas também de caráter social e emotivo (MURRIETA; WINKLERPRINS, 2003; MURRIETA, WINKLERPRINS, 2009).

O valor simbólico da roça e do cultivo é evidentemente também observado para diversos povos indígenas e regiões da Amazônia. Heckler (2004) demonstra que o cultivo de mandioca entre os Piaroa da Amazônia Venezuelana é *profundamente social* e um importante meio para a obtenção, manutenção e expressão de prestígio.

Entre os Wajápi do Amapá, A roça é um espaço amansado e socializado, sendo o papel das plantas o de construir memórias e saberes (OLIVEIRA, 2012, p. 33, 246).

Para os já mencionados Krahô, práticas de resguardo após o plantio baseiam-se na ideia de que “as plantas são “gente” e cultivadas enquanto “parentes”, sendo de fato “sujeitos que têm pensamentos, sentimentos, linguagem e socialidade” (MORIM DE LIMA, 2018, p. 167-168).

Em última instância, pensar a relação entre pessoas e o mundo vegetal implica em “pensar os limites da categoria biológica “planta” como ferramenta conceitual para analisar este contexto”, tal como apontado por Shiratori (2019, p. 161) sobre o xamанизmo entre os Jamamadi do Médio Rio Purus, no qual cada planta possui um ‘duplo humano’ visível para os xamás e os mortos, denominado pelo termo *abono*, que também “assume um sentido derivado ou secundário de “gente”, “povo”, “etnia”, “grupo local”(...)” (SHIRATORI, 2019, p. 168).

A estes exemplos poderíamos adicionar muitos mais, sem poder aqui deixar de mencionar o trabalho de Anne Christine Taylor e Philippe Descola ao longo de décadas entre os Achuar da Amazônia Equatoriana, e que talvez seja o exemplo mais conhecido sobre a complexidade das relações simbólicas entre populações indígenas amazônicas e o cultivo de plantas (DESCOLA, 1996, 2006).

Saindo da comparação com a etnografia amazônica, Anne Jepson em 2006, ao discutir as tentativas de refugiados na Ilha de Chipre em levar consigo vasos com plantas de seus locais de origem, afirma que não somente as plantas, mas também este solo pode ser um importante elemento na afirmação de identidade, sendo o ato de levar plantas e solos consigo, uma forma de ‘levar território’. Apesar da enorme diferença em contexto, as observações da autora encontram ressonância nos relatos Asurini das excursões realizadas após suas fugas, para recuperar suas plantas cultivadas. Se o solo e as plantas são formas de território, então recuperar mandioca, batata-doce e cará

talvez possa significar para os Asurini recuperar um pouco do território e das aldeias deixadas para trás. As excursões realizadas pelos Asurini para a recuperação de suas plantas cultivadas podem ser interpretadas como verdadeiras retomadas de território, materializadas nas próprias plantas, e também como retomadas simbólicas do que essa recuperação representa.

Sobre o caráter do cultivo, Jepson em 2014 constrói uma analogia entre o ato de cultivar (*gardening*) e a criação de seres humanos, afirmando que, em ambos os casos, o ato de cuidar, proteger e direcionar não implica no controle do resultado final destes esforços. Um jardim, assim como uma criança, está constantemente em transformação e o responsável pelo cultivo ou pelo cuidado, seja de plantas, seja de crianças, possui apenas uma noção de como irão se desenvolver. A equivalência entre a produção de uma pessoa e de um jardim encontra-se no fato que, em ambos os casos, os processos são sensoriais e imprevisíveis. Jepson chama atenção de que o ato de cultivar é altamente sensorial e pessoal, um vetor pelo qual memórias e um sentimento de nostalgia podem ser expressos de forma sutil.

A analogia proposta por Jepson vai ao encontro da noção de cultivo na cosmologia Asurini, no qual diversas restrições devem ser seguidas para o bom crescimento do milho, pois, como observou Silva (2000, 2008), para os Asurini ‘plantar milho é como ter criança, tem que cuidar’.

Para os Asurini, o ato de cultivar é tão sensorial quanto sentimental, sendo o cultivo de plantas uma forma de cultivo de afetos de diversas naturezas. A afirmação de Arambé, na entrevista realizada em Itaaka, de que tinha “saudades de plantar estas plantas” revela a importância do cultivo enquanto ato social e identitário. Afeto expresso à própria pessoa que cultiva, que planta ou que abre sua roça. Afeto também expresso àqueles que são alimentados com essas plantas, no preparo de alimentos que os Asurini gostam, saciando fomes e vontades de crianças em crescimento e mães e pais em suas fases avançadas de vida. E, por último, afeto às próprias plantas, seja tratando-as como crianças, como no caso do milho, seja arriscando a própria vida em incursões para resgatar as plantas que lhes foram tomadas. Para uma população que tem em seu cultivo um espaço para a expressão de diversos aspectos de sua vida social, nada mais esperado do que poder cultivar suas plantas, e nada mais impensável e intolerável do que não o poder fazer.

Através da busca de seus recursos cultivados em territórios perdidos, os Asurini se mantiveram vivos ao mesmo tempo em que também perpetuaram a existência destas plantas, de suas variedades e de suas características. Os relatos do abandono forçado de idosos e crianças (VILELA, 2016) encontra no abandono de campos de cultivo um paralelo, menos dramático, porém com consequências também graves. Trata-se da perda de experiências, da possibilidade de vivências entre aqueles que sobreviveram e as características únicas que indivíduos possuem, sejam estes pessoas ou plantas.

Um dia, durante a queima de sua roça, Tacamui explicou que “os Asurini não sabem como comer a comida do homem branco” e que isto estava os adoecendo. Na ocasião, Tacamui estava falando de como os Asurini têm substituído plantas nutritivas tradicionais por alimentos da sociedade ocidental. Décadas antes, de acordo com Regina Müller (2000) o mesmo Tacamui teve durante sua iniciação no ritual do *Arafuá* (o veado) um sonho no qual viu um passado em que os Asurini teriam adoecido devido à ingestão de café e de arroz feitos e oferecidos pelo homem branco, descrevendo como após ter ingerido este “espírito de branco” ele teria vomitado.

A roça Asurini pode ser vista como um ponto de resistência cultural, resistência expressa no resgate e manutenção de suas variedades de plantas e na permanência de diversos aspectos do cultivo, desde a organização do trabalho da roça por parentesco até a composição e disposição das variedades de plantas cultivadas dentro destas roças.

No entanto, novos desafios estão sempre à espera dos Asurini, sendo um dos mais recentes a convivência tão próxima de Belo Monte, a terceira maior usina hidrelétrica do mundo cujos resultados desastrosos para os ecossistemas do Rio Xingu e o futuro dos Asurini e de outras populações indígenas da região já eram vistos na época desta pesquisa.

A ameaça de Belo Monte aos modos de vida tradicionais destes povos soma-se ao embate geracional que já existe dentro da sociedade Asurini. De acordo com Villela (2009), gerações mais novas vêm na crescente monetarização das relações sociais na região de Altamira o ‘canto da sereia’ do estilo de vida ocidental e a crescente necessidade de recusa em participar de atividades tradicionais do modo de vida Asurini, inclusive das práticas de roça. A autora descreve como os Asurini mais velhos reclamam “da falta de participação dos jovens, especialmente os que ainda não se casaram, na realização das atividades relacionadas ao provimento das famílias, tais como a preparação do terreno e plantio dos roçados, caça e pesca”.

Conhecimentos agrícolas pertencentes às populações tradicionais têm recebido crescente atenção quanto ao potencial que possuem para manter biodiversidade ao mesmo tempo em que fornecem alimentos em níveis mais do que adequados para milhões de indivíduos ao redor do mundo. O reconhecimento da importância destas formas de cultivo tem levado âmbitos de poder em nível internacional, como a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, a FAO, a propor uma categoria nomeada como Globally Important Agricultural Heritage Systems.

Emperaire e Peroni (2007) nos lembram que a agrobiodiversidade é o resultado de critérios socioculturais, e que estes devem ser entendidos para a implementação de modelos de conservação que sejam compatíveis com esta construção local de agrobiodiversidade. É necessário estar atento aos perigos de se rotular a agricultura Asurini em definições como a da FAO, sob o risco de forçá-la a ser entendida exclusivamente por um enfoque preestabelecido, mas é possível debater em que medida o sistema agrícola dos Asurini pode ser entendido como exemplo de um sistema de herança agrícola tal como descrito pela FAO. Talvez o exercício de se pensar o uso de plantas cultivadas pelos Asurini sob este enfoque, investigando de que forma a agricultura é, ao mesmo tempo, um elemento fundamental para o bem-estar físico e social Asurini e uma forma pela qual estes moldam e preservam a biodiversidade em seu território, possibilite uma valorização da roça entre os jovens Asurini, assim como uma maior compreensão de sua importância por agentes legisladores e pela sociedade civil.

Ao se posicionar como facilitador, abrindo mão de poderes de decisão em prol de uma maior participação de povos nativos, centros de pesquisa podem ter um importante papel, visto por exemplo no papel da Embrapa para a recuperação de variedades perdidas de milho pelos Krahô, assim conciliando estratégias de conservação fora e dentro do cultivo (DIAS *et al.*, 2013, p. 92).

Entender a enorme diversidade de formas de produção de alimentos entre populações tradicionais do presente e do passado é de fundamental importância na conjuntura atual do Brasil, onde grandes corporações agrícolas se utilizam do argumento da necessidade crescente de produção de alimentos para sustentar projetos de

monocultura que ameaçam frágeis ecossistemas e o bem-estar de povos tradicionais. Em última instância, a soma de esforços no estudo da agricultura entre populações indígenas e tradicionais, como ribeirinhas, quilombolas e caiçaras, deve ter como uma de suas finalidades ser mais um ponto de reflexão para o direcionamento da inadiável reforma agrária, questão central para o estabelecimento de justiça social em território brasileiro.

Registrar a diversidade de formas de cultivar e divulgá-la é construir uma base para que a sociedade civil possa entender a importância da terra para comunidades tradicionais indígenas e não-indígenas e, acima de tudo, perceber a necessidade de respeitar o direito destas populações de possuírem espaços adequados para a perpetuação de seus modos de vida.

CONCLUSÃO

Por todo o planeta, a arqueologia e a etnografia têm apontado para a preemência em se investigar os papéis sociais das plantas cultivadas para uma melhor compreensão de suas importâncias no passado e no presente (BENDER, 1978; CABRAL DE OLIVEIRA, 2012; HASTORF, 2006; PAGÁN-JIMÉNEZ *et al.*, 2015; PRICE, BAR-YOSEF, 2011).

A partir desta constatação, a presente pesquisa buscou alinhar-se teórico e metodologicamente com abordagens atuais que veem em práticas colaborativas entre arqueólogos e populações tradicionais uma forma de produzir conhecimentos sobre o passado, ao mesmo tempo em que também abordam questões de interesse para estas populações na atualidade (BRUCHAC, 2010; CASTAÑEDA, MATTHEWS, 2008; COLWELL-CHANTHAPHONH, FERGUSON, 2008; NICHOLAS, 2011; MALLOY, 2003; PYBURN, 2003).

O estudo em mãos buscou realizar um destes esforços, direcionando sua temática de pesquisa sobre o cultivo para abordar uma questão que há mais de trinta anos é apontada como um importante elemento para se entender a história dos Asurini do Rio Xingu: as plantas perdidas ao longo da história recente deste povo.

Os conceitos de entrelaçamento (*entanglement*) de Hodder (2006) e o de cultivo de plantas como sendo o cultivo de uma sociedade (*cultivating society*) de Hastorf (2006) são estranhos aos Asurini, mas os aspectos sociais do cultivo a partir do qual estes termos foram criados não o são. As práticas e os comentários observados em viagem pelo Rio Xingu demonstram que o cultivo e consumo de plantas é um *locus* para diversos aspectos da vida social Asurini, no qual o aspecto nutricional representa apenas uma entre muitas questões.

Os Asurini demonstram que suas plantas cultivadas são também elementos na complexa teia de relações sociais, mesmo quando estas não possuem um papel de base alimentícia. As plantas são elementos aglutinadores da vivência Asurini. A diversidade de papéis sociais e simbólicos que as plantas cultivadas exercem na sociedade Asurini demonstram que, junto à atribuição da importância de um recurso alimentício frente aos outros, é necessário também definir o que se entende por esta ‘importância’. Seria esta importância mensurável somente por questões nutricionais, pelo seu papel na subsistência total de uma dada população? Ou poderia uma planta ser ‘importante’ em um dado contexto social, pelos afetos que ela provoca, mesmo não exercendo papel dominante em uma dieta? Para que possam ser feitas interpretações mais profundas

sobre a importância (ou importâncias) do cultivo de plantas no passado amazônico, este debate é de máxima importância.

As plantas são importantes elementos para o ato de recordar para os Asurini. Mas deve-se também ser discutido aqui como estas mesmas plantas são usadas, por este mesmo povo, na construção de imaginários sociais em seu presente. Estas construções podem ser feitas pela valorização de determinadas variedades ou espécies de plantas, mesmo não sendo de máxima importância econômica, como na afirmação de que o feijão kumaná é o feijão do índio e do Asurini. Pode também ser feita pelo reconhecimento de que a conjuntura atual da alimentação Asurini traz desafios para o bem estar deste povo, como na já mencionada afirmação de Tacamui de que ‘índio não sabe comer comida de branco’.

A perpetuação do cultivo Asurini passa, em última instância, pelo papel das gerações mais novas no cultivo, processamento e consumo de alimentos.

A investigação sobre o uso de plantas cultivadas entre os Asurini pode também trazer informações sobre os modos de ensino e de aprendizagem deste povo. Entre os Asurini, o aprendizado de certas práticas, como a fabricação de cerâmica, “se dá desde muito cedo”, sendo esta “estrutura de ensino-aprendizagem” caracterizada pela observação (SILVA, 2000, p. 77). Os cinquenta dias de campo que resultaram neste trabalho reforçam este argumento. Do momento em que nos encontramos com os Asurini, ainda em Altamira, havia crianças presentes. Tal padrão se repetiria ao longo do campo, com crianças observando não somente nossa equipe, mas também seus pais e mães, avôs e avós, tios e tias.

Uma rápida revisão das fotos obtidas em campo demonstra como, em todas as nossas atividades, estes jovens Asurini observavam sempre e ajudavam na medida do necessário. Na roça com Kwain, seus filhos apontavam para a batata doce que estava pronta para ser colhida. Na produção de farinha, o neto de Apebu revezava com este em todas as atividades observadas. Em um dado momento e idade, tanta observação se torna em ação. Este foi o caso para os dois filhos mais velhos de Apeuna e Tivandemi quando, em nossa viagem à velha aldeia de Kwatinema, foram na frente, em um barco separado, caçando para nosso grupo.

A relação dos Asurini com seus espaços de roça demonstra como é feito o aprendizado com plantas. Ele não vem do berço, vem da tupaiá, a faixa de algodão que carrega o bebê rente à sua mãe quando esta vai colher alimentos na roça. O gosto pela roça toda criança tem, pois é lá que se come, antes mesmo de voltar à aldeia, coisas gostosas. A maniakawa aguada sacia a sede de quem ainda nem sabe expressar essa vontade, como observado para o filho da Ipykyry em Itaaka.

Ao integrar passado e presente, a arqueologia tem a chance de contribuir para a compreensão de como se dá a perpetuação de suas plantas cultivadas, assim como quais seriam os processos de adoção de elementos externos dentro de uma alimentação tradicional Asurini. Neste sentido, acreditamos que a discussão aqui apresentada encontra ressonância com os objetivos da arqueologia do presente e da etnoarqueologia em sua conjuntura atual, desempenhando um papel de engajamento no esforço para que, cada vez mais, as diferentes vozes e perspectivas sobre o cultivo sejam devidamente ouvidas e documentadas, visando a proteção das práticas e das populações que as praticam.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos Asurini por nos receberem em suas casas e compartilharem seus conhecimentos sobre as plantas e histórias Asurini. A pesquisa contou com finan-

ciamento do CNPQ (152256/2012-1), durante o primeiro ano de bolsa de doutorado de Leandro Matthews Cascon, e FAPESP (2013/22373-3) nos três anos seguintes de bolsa de doutorado. O agradecimento à FAPESP estende-se também pelo financiamento dos projetos Território e Memória dos Asurini do Xingu: arqueologia colaborativa na T.I. Kuatinemu, Pará (12/51312-0) e Território, língua e memória dos Asurini do Xingu: um estudo da trajetória histórico-cultural deste povo indígena amazônico na T. I. Koatinemo (16/01484-0), coordenados por Fabíola Andréa Silva. Agradecemos ainda a Eduardo Kazuo Tamanaha pela elaboração dos mapas.

CULTIVATING AFFECTION: AN ETHNOARCHEOLOGY OF FOOD PLANTS AMONG THE ASURINI OF THE XINGU

Abstract: the present study seeks to understand how the cultivated and also lost plants of the Asurini of the Xingu River (Amazon) play social, symbolic and identity roles for this people, and how they are incorporated by the Asurini in narratives about their recent past. During research in the Itaaka and Kwatinema villages, a survey was carried out on agricultural practices in current cultivating fields and visits to past cultivating fields; in addition, semi-structured interviews with Asurini women and men were conducted. The data obtained were then discussed in view of the social role that plants currently cultivated and plants lost in recent history play among the Asurini today. Lastly, we sought to understand how the study of agriculture and the consumption of plants cultivated among the Asurini in the past can be a fruitful approach for reflecting about the present and future of this people.

Keywords: *Asurini of the Xingu River. Agricultural Fields. Cultivated Plants. Ethnoarchaeology.*

CULTIVAR AFECTOS: UNA ETNOOARQUEOLOGÍA DE LAS PLANTAS ALIMENTARIAS ENTRE LOS ASURINI DEL XINGU

Resumen: el presente trabajo busca comprender de qué manera las plantas cultivadas y también perdidas de los Asurini del río Xingu (Amazonas) desempeñan roles sociales, simbólicos e identitarios para este pueblo, y cómo son incorporadas por los Asurini en narrativas sobre su pasado reciente. Durante la investigación en las aldeas de Itaaka y Kwatinema, se llevó a cabo una encuesta sobre las prácticas agrícolas en los actuales campos de cultivo y visitas a los antiguos rozados; además, se realizaron entrevistas semiestructuradas a mujeres y hombres Asurini. Los datos obtenidos fueron discutidos en vista del papel social que las plantas cultivadas y las plantas perdidas en la historia reciente juegan hoy entre los Asurini. Finalmente, buscamos comprender cómo el estudio de la agricultura y el consumo de plantas cultivadas entre los Asurini en el pasado puede ser un enfoque fructífero para pensar el presente y el futuro de este pueblo.

Palabras clave: *Asurini del río Xingu. Campos de Cultivo. Plantas Cultivadas. Etnoarqueología.*

Notas

1 Este artigo baseia-se no capítulo 6 da tese de doutorado do primeiro autor, Leandro Matthews Cascon, defendida em 2017. Entrevistas e demais dados aqui não apresentados podem ser encontrados na referida

- tese. A pesquisa de campo foi realizada no âmbito do projeto “Território e Memória dos Asurini do Xingu: arqueologia colaborativa na T.I. Koatinemo, Pará”, coordenado por Fabíola Andréa Silva.
- 2 Espécies de plantas citadas são, respectivamente, *Inga* sp.; *Hymenaea courbaril* L.; *Spondias mombin* L.; *Pouteria pariry* (Ducke) Bachni; não-identificada; *Theobroma cacao* L.
 - 3 Os relatos sobre o consumo de mandioca na região do Xingu são bastante antigos. Em 1636, o padre Luis Figueira relatou que, ao se direcionar a aldeias indígenas, era frequentemente recepcionado por escoltas de canoas e ofertas compostas por alimentos de caça e de pesca, por frutas e por um ‘pão da terra feito de mandioca’ (CARDOZO, 2008, p. 20). Figueira descreve com, ao chegar no Rio Xingu, indígenas já estariam esperando por ele com “Tartarugas, peixes, carne, e certo gênero de pão ao leite, que se faz de mandioca, que são uns bolos mui brandos e que se tem por regalo nestas partes e se chamam Tapiopubas” (CARDOZO, 2008, p. 38). Neves (2008, p. 137) afirma que desde o século XVI o Rio Xingu “conformou-se em um lugar de passagem para as canoas que desciam seu curso abarrotado de cravo, salsaparrilha, cacau, banha de tartaruga e farinha que se trocavam por pólvora, peixe seco, açúcar, sal, feijão, enxadas e armas”.
 - 4 Atualmente sabe-se que este número é muito maior, sendo observada a existência de mais de cem variedades de mandioca em alguns contextos do Alto Rio Negro (CHERNELA, 1986).
 - 5 A divisão de trabalho documentado em campo para a roça Asurini possui semelhanças com o que foi visto em outras populações indígenas da região. Arnaud (1983, p.28) descreve como os Parakanâ “possuíam vários roçados divididos cada qual por grupos de famílias elementares (pais com filhos, tios com sobrinhos)”.
 - 6 Müller (1993, p. 73) afirma que “a produção da roça, com exceção do tabaco, juntamente com o preparo da comida (culinária), é atividade econômica básica exercida predominantemente pelas mulheres”.
 - 7 Após a entrevista, as jovens Asurini auxiliaram na correção da grafia das palavras na língua Asurini.
 - 8 Trata-se de uma planta da família das Ebenáceas que, talvez devido ao seu formato ou à sua importância para a subsistência Asurini em momentos críticos de sua história, é chamada por eles de mandioca. A ‘mandioca do pedral’ cresce fora de áreas de roça e teve uma grande importância para os Asurini em seus momentos de fuga.
 - 9 O levantamento de antigas localidades Asurini apresentado por Silva e Garcia (2015) não menciona nenhuma aldeia ou localidade deste nome. No entanto, o mesmo trabalho menciona a existência de diversas localidades nos igarapés Piranhaquara, Ipiacava e Ipixuna com nomes desconhecidos. É possível que a aldeia de Maquari seja uma destas localidades.
 - 10 As 11 tabelas com os dados levantados em cada entrevista podem ser encontradas em Cascon (2017).

REFERÊNCIAS

- ARNAUD, Expedito. Mudanças entre Grupos Indígenas Tupí da Região do Tocantins-Xingu (Bacia Amazônica). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Antropologia*, v. 84, p.1-50. 1983.
- BENDER, Barbara. Gatherer-Hunter to Farmer: A Social Perspective. *World Archaeology* 10 (2), p. 204-222, 1978.
- BRUCHAC, Margaret. Preface. In: BRUCHAC, M.; HART, S.; WOBST, H.(ed.). *Indigenous Archaeologies: a reader on decolonization*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2010. p. 9-11.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. *Entre plantas e palavras*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CARDOZO, Alírio. História como Espetáculo: A Missão da Companhia de Jesus nas Águas do Xingu. 1636. In: SOUZA, C.; CARDOZO, A. (org.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, Espaços e Territorialidades (Séc VII-XXI)*. Belém, Editora Universitária UFPA, 2008. p. 17-33.
- CASCON, Leandro. *Indo à raiz da questão: repensando o papel de plantas cultivadas no passado Amazônico através da Etnoarqueologia entre os Assurini do Rio Xingu*. 2017. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 2017.

- CASTAÑEDA, Quetzil; MATTHEWS, Christopher. Introduction: Ethnography and the Social Construction of Archaeology. In: CASTAÑEDA; Q. MATTHEWS, C. (ed.). *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Altamira Press, 2008. p. 1-23.
- CHERNELA, Janet. Os cultivares de mandioca na área dos Uaupés (Tukano). In: RIBEIRO, B. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira*, p. 151-158, 1986.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip; FERGUSON, T.J. Introduction: The Collaborative Continuum. In: COLWELL-CHANTHAPHONH, C.; FERGUSON, T.J. (ed.) *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities*. Altamira Press, 2008. p. 1-32.
- DESCOLA, Philippe. El Mundo de los Huertos. In: DESCOLA, P. *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala, 1996. p. 195-302.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações Jívaro na Alta Amazônia*. São Paulo, Cosac & Naify. 2006.
- DIAS, Terezinha A. B; FERREIRA, Maria Aldete J. F.; BARBIERI, Rosa L.; TEIXEIRA, Flavia F.; AZEVEDO, Sérgio Guilherme. Gene banks that promote on-farm management through the reintroduction of local varieties in Brazil. In: DE BOEF et al. *Community Biodiversity Management. Promoting resilience and the conservation of plant genetic resources*. London: Routledge, 2013. p. 91-95.
- EMPERAIRE, Laure; PERONI, Nivaldo. Traditional Management of Agrobiodiversity in Brazil: A Case Study of Manioc. *Human Ecology*, v. 35, p. 761-768. 2007.
- HASTORF, Christine. Domesticated food and society in Early Coastal Peru. In: BALEE, W.; ERICKSON, C. (ed.). *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press, 2006. p. 87-126.
- HECKLER, Serena L. Tedium and creativity: the valorization of manioc cultivation and Piaroa women. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 10, p. 241-259, 2004.
- HODDER, Ian. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. Londres: Thames & Hudson. 2006.
- ISA. *Asurini do Xingu: Localização*. 2017. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/asurini-do-xingu/1276>. Acesso em: 10 set. 2022.
- JEPSON, Anne. Gardens and the Nature of Rootedness in Cyprus. In: PAPADAKIS, Y.; PERISTIANIS, N.; WELZ, G. (ed.). *Divided Cyprus: Modernity, History, and an Island in Conflict*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. p. 158-175.
- JEPSON, Anne. Gardening and Wellbeing: A View from the Ground. In: HALLAM, E.; INGOLD, T. (ed.). *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artifacts*. Surrey/Burlington, Ashgate Publishing, 2014. p. 147-162.
- MALLOY, Maureen. Introduction. In: DERRY, L.; MALLOY, M. (ed.). *Archaeologists and Local Communities: Partners in Exploring the Past*. Washington D.C., The Society for American Archaeology, 2003. p. ix-xiii.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. Etnografia das roças Krahô: a vida sociorritual das plantas, a estética e a poética da diversidade. In: MORIM DE LIMA, A.G. et al. *Práticas e Saberes sobre Agrobiodiversidade. A Contribuição dos Povos Tradicionais*. Brasília: IEB. 2018. p. 153-180.

- indígena).* Tese (Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, 1987.
- MÜLLER, Regina. *Os Asuriní do Xingu.* Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- MÜLLER, Regina. Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo. *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 2, p. 165-193, 2000.
- MURRIETA, Rui. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 2, p. 39-88, 2001.
- MURRIETA, Rui; WINKLERPRINS, Antoinette. Flowers of Water: Homegardens and Gender Roles in a Riverine Caboclo Community in the Lower Amazon, Brazil. *Culture & Agriculture*, v. 25, n. 1, p. 35-47, 2003.
- MURRIETA, Rui; WINKLERPRINS, Antoinette. 'I Love Flowers': Home Gardens, Aesthetics and Gender Roles in a Riverine Caboclo Community in the Lower Amazon, Brazil. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R., NEVES, W., HARRIS, M. (org.). *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment*. Amsterdam: Springer, 2009. p. 259-277.
- NEVES, Fernando. Xingu, Bosquejo de notas a partir do Porto de Moz. In: SOUZA, C. M.; CARDOZO, A. (org.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, Espaços e Territorialidades (Séc VII-XXI)*. Belém, Editora Universitária UFPA, 2008. p. 137-158.
- NICHOLAS, George. Introduction. In: NICHOLAS, G. (ed.). *Being and Becoming Indigenous Archaeologists*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011. p. 9-18.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Tribes of the Lower and Middle Xingú River. In: STEWARD, J. H. (ed.). *Handbook of South American Indians. Volume 3*. Washington, United States Government Printing Office, 1948. p. 213-243.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajápi (AP).* 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- PAGÁN-JIMENÉZ, Jaime; RODRÍGUEZ-RAMOS, Reniel; REID, Basil; VAN DEN BEL, Martijn; HOFMAN, Corinne. Early dispersals of maize and other food plants into the Southern Caribbean and Northeastern South America. *Quaternary Science Reviews* 123, p. 231-246, 2015.
- PRICE, Douglas; BAR-YOSEF, Ofer. The Origins of Agriculture: New Data, New Ideas: An Introduction to Supplement 4. *Current Anthropology*, v. 52, n. S4, p. S163-S174, 2011.
- PYBURN, Anne. Archaeology for a New Millennium: The Rules of Engagement. In: DERBY, L.; MALLOY, M. (ed.). *Archaeologists and Local Communities: Partners in Exploring the Past*. Washington D.C., The Society for American Archaeology, 2003. p. 167-184.
- RIBEIRO, Berta. A Oleira e a Tecelá: o papel social da mulher na sociedade Asurini. *Revista de Antropologia*, v. 25, p. 25-61, 1982.
- SANTOS GRANERO, Fernando. *La vida oculta de las cosas.* Panamá, Abya-Yala, 2012.
- SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médioPurus, AM). *Maná*, v. 25, n. 1, p. 159-188, 2019.
- SILVA, Fabíola. *As Tecnologias e Seus Significados: Um estudo da cerâmica dos Asurinid o Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva Etnoarqueológica.* Tese (Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

- SILVA, Fabíola. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingú sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu-Pará. *Horizontes Antropológicos*, v. 8, p. 175-187, 2002.
- SILVA, Fabíola. Ceramic Technology of the Asurini do Xingu, Brazil: An Ethnoarchaeological Study of Artifact Variability. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 15, p. 217-265, 2008.
- SILVA, Fabíola. Aula Magna: Arqueologia Como Tradução do Passado no Presente. *Amazônica* v. 3, n. 2, p. 260-267, 2011.
- SILVA, Fabíola.; GARCIA, Lorena. Território e memória dos Asurini do Xingu: Arqueologia Colaborativa na T.I. Kuatinemu, Pará. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Online), v. 7, p. 74-99, 2015.
- SILVA, Fabíola; BESPALEZ, Eduardo; STUCHI, Francisco. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingú, Pará. *Revista de Antropologia*, v. 3, p. 32-59, 2011.
- VILLELA, Alice. *Das Acontecências: experiência e performance no ritual Asuriní*. Dissertação (Artes) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2009.
- VILLELA, Alice. *O negativo e o positivo: a fotografia entre os Asuriní do Xingu*. Tese (Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.