Tese de Doutorado em Antropologia Social

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional

Quando o milho se cala

Sobre as esterilizações do milho, da Serra Mazateca aos caminhos do Peabiru

Ana Paula Lino de Jesus

Orientadora Prof.ª Dr.ª Bruna Franchetto

Museu Nacional/UFRJ

Rio de Janeiro, 2022

Tese de Doutorado em Antropologia Social

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional

Quando o milho se cala

Sobre as esterilizações do milho, da Serra Mazateca aos caminhos do Peabiru

Ana Paula Lino de Jesus

Orientadora Prof.ª Dr.ª Bruna Franchetto

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ) como requisito para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Museu Nacional/UFRJ

Rio de Janeiro, 2022

À memória de Doña Guillermina Aguilar Hernández,
Curandeira mixteca, nascida em Puebla,
Quem se adiantou em 2020.
Ela me ensinou que as linguagens oraculares e de cura
Podem ser expressas através de fontes diversas…
Basta saber escutá-las.

À memória do Xeramõi José Fernandes,
Pajé guarani mbya, grande expoente da luta do povo Guarani
Quem se adiantou em 2021.
Ele me ensinou que o caminho de Nhanderu
É o caminho da luta pela terra…
E que ninguém, ninguém, ninguém
Vive sozinho. A vida é uma festa.

À memória de Maura Andrade de Jesus,
Minha avó paterna de ascendência Kariri-Xocó.
Seus ensinamentos pulsam dentro de mim.

Em honra a todas as pessoas
Que perderam suas vidas,
Acometidas pela COVID19;
E em honra a todos os seus familiares.
A todos os povos indígenas, campesinos, quilombolas,
Que resistem ao geno-eco-matricídio programado,
Decidido e praticado por este sangrento Estado.

A todos os seres,
Humanos e não humanos.
A todas as sementes e mentes,
De voz e de pensamento,
Que falam e que escutam
As vontades da terra.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

Agradecimentos

Meus agradecimentos mais sinceros,

A todo o povo Mazateco, a todas e todos *chjota chjine* com quem pude compartilhar e falar sobre o milho, a todas as agricultoras e todos os agricultores que pude conhecer. À *Municipalidad* de Huautla de Jiménez (Oaxaca) e a toda a sua equipe por todo o apoio. *Naxicatechili*! A todo o povo Rarámuri do *ejido* de Tehuerichi, à família de Don Patrício (*in memoriam*) e à memória de Doña Lupe. *Mateterabá*!

Ao povo Guarani Mbya, da Terra Indígena do *Jaraguá* (SP), da Terra Indígena *Tenondé Porã* (SP), também da Terra Indígena *Guyrá Pepo* (Tapiraí-SP). Agradeço à liderança David Karaí Popygua, por sua amizade e por todos os ensinamentos; ao seu tio *xamõi* José Fernandes (*in memoriam*); a seus filhos, a todos os seus familiares. Agradeço à liderança Sonia Ara Mirim, pela amizade, acolhimento e partilhas; à liderança Thiago Jekupe, por sua força e ensinamentos; a meu mestre Anthony Karaí Poty, pelas aulas remotas de Guarani Mbya, pela paciência e por todos os aprendizados. Agradeço à liderança Williams, da T.I. *Guyrá Pepo,* por sempre me receber de braços abertos. Agradeço à liderança Jerá, da aldeia *Tekoá Kalipety* por todos os belos e transformadores ensinamentos. A todo povo de luta, *Aguyjevete*!

A Maria Rodrigues dos Santos, por sua amizade e por seus profundos ensinamentos feitos de terra e de esperança; agradeço a William de Almeida por sua amizade, pelas trocas de ideia infindáveis durante as caminhadas pelo Assentamento Horto Bela Vista; agradeço ao agricultor Francisco, por sua amizade e suas intervenções sempre pontuais e necessárias; agradeço a toda a plataforma transformadora que é o Sítio Mãe Terra, geradora de microclimas de revolução! Agradeço a todas e todos as agricultoras e agricultores, e co-agricultoras e co-agricultores da Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA), das cidades de Sorocaba e Iperó. Venceremos!

Ao Prof. Dr. Engenheiro Fernando Silveira Franco, por sua amizade, pelo estágio em Sistemas Agroflorestais, e pelo acolhimento nas formações agroecológicas. Também ao Prof. Dr. Pedro Jovchelevich, por seus ensinamentos agroecológicos e biodinâmicos. Agradeço a todos os colegas que pude conhecer na Universidade Federal de São Carlos, sede Sorocaba, assim como agradeço a todas as iniciativas de eventos agroecológicos de que pude participar nesta instituição.

Ao Prof. Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini, do IIA/UNAM, pela acolhida, pelos ensinamentos transformadores, pela viagem ao mundo rarámuri e por ter feito parte da banca de Qualificação de minha tese. Também à Prof.ª Edite, por todas as risadas e conversas partilhadas. A Alejandro Fujigaki Linares, que esteve em minha Banca de Mestrado, trazendo pontuações importantíssimas, e com quem pude festejar um reencontro: grata por tantos aprendizados! A todos os colegas que

estiveram presentes em todos os encontros, entre Ciudad de México, Tepoztlán, e Tehuerichi, minha sincera gratidão! Guardo tudo com carinho!

À Faculdade Tecnológica de Tatuí, em especial a toda a Coordenação do Curso Superior Tecnológico em Produção Fonográfica. Gratidão ao Coordenador Prof. Dr. José Carlos Pires pela abertura à utilização do Estúdio Experimental da FATEC; e à Coordenadora Prof. Luana Muzille, por sua amizade e pelas profundas trocas. Gratidão a todo o Centro Paula Souza, em especial às turmas discentes a que pude lecionar como professora vinculada às Escolas Técnicas Estaduais (ETECs) – agradeço a todos os alunos que passaram por mim por todos os aprendizados. Gratidão, também, aos alunos da Rede Estadual de Ensino, onde igualmente lecionei como Professora de Sociologia.

A minha orientadora, Prof.ª Dr.ª Bruna Franchetto, minha gratidão pelo apoio, pela firmeza, pela inspiração! Agradeço a todos os professores com quem pude partilhar as ideias sobre o milho. Gratidão ao Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro, pelos ensinamentos de perspectivas distintas, pelas aulas profundas e transformadoras, e por estar presente na minha Banca de Qualificação de Tese doutoral. Agradeço ao PPGAS-MN/UFRJ, pela profunda e inigualável formação. Museu Nacional resiste! Agradeço, igualmente, à Fundação CAPES, pelos recursos concedidos.

Agradeço aos músicos Gabriel Strozi, Andresa Rassis e Lucas Antônio Felipe pelas trocas musicais, e pelas trocas de sementes, agradeço pelos registros que se materializaram e se eternizaram em forma de Grupo Terra Livre, e álbum “Cantos de Terra”.

Agradeço a Caio Tupã, a Nathália Lopes, a Richard Werá Mirim, membros do Coletivo de Cineastas Guarani! Gratidão pelas trocas de feitas de árvores, de terra, de sonhos e de luta! *Ynatekié*!

A Gisele Rodrigues de Souza, pelo acolhimento em Manaus, no estado do Amazonas, e a seus parentes agricultores pelo médio curso do Rio Solimões, em Tefé. Agradeço a Valcidheice Kokama, ao Cacique Jó, e a todos os parentes que pude conhecer. Agradeço ao querido amigo Fábio, do CIMI-Regional Norte I.

Gratidão à família Chávez Cardona, da Ciudad de México, pelo acolhimento e carinho de sempre; ao psiconauta *El Capitán* pelas divertidas trocas;

Gratidão eterna a minha família, a meu pai Juscelino Lino de Jesus, a minha mãe Sarita de Cássia Trombini Lino de Jesus e a meu irmão André Felipe Lino de Jesus, pelo apoio, de vida, de canto, de luta, de sempre! Amo vocês! Também às matriarcas de minha vida: Tereza, Enólia, Maura (*in memoriam*) e Cida (*in memoriam*).

Minha gratidão a todas e todos que contribuíram e me ajudaram a pensar o milho.

E a todas as sementes que recebi, partilhei, troquei e plantei na terra.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

Quando o milho se cala

Sobre as esterilizações do milho, da Serra Mazateca aos caminhos do Peabiru

Ana Paula Lino de Jesus

Orientadora Prof.ª Dr.ª Bruna Franchetto

RESUMO

*A tese busca refletir o uso ritual do milho (*Zea mays*) pelos Mazatecos, população nativa mesoamericana que radica na região da Serra Madre Oriental ao norte do Estado mexicano de Oaxaca. Este cereal é estudado em sua vegetalidade discursiva como linguagem essencial à lógica simbólica mazateca, e como um gerador de palavras de aspecto oracular (um gênero das chamadas 'palavras floridas'), mediante os chamados "*juegos de maíz*". A economia simbólica desta etnia depende da possibilidade do plantio do milho, que precisa apresentar seus grãos numa qualidade fértil. A máquina do Antropoceno – a introdução do sistema de* plantation*, das sementes geneticamente modificadas e, em grande medida, a perda da autonomia no plantio desta cultura e a decorrente esterilização dos grãos –, tem trazido grandes dificuldades aos Mazatecos; diante disso, uma senhora* chjota chjiné *(curandeira) mazateca, durante um rito, idealizou e enfatizou a necessidade da realização de um Congresso Indígena Internacional sobre o milho crioulo na Serra Mazateca. Consistindo em um ensaio e, ao mesmo tempo, em um relato sobre o planejamento, a organização e a realização de tal Congresso, a presente tese enfrenta a pandemia do novo-coronavírus, e cruza fronteiras pelo continente em busca de entender outros usos e outros ritos que são entregues ao milho em qualidade fértil.*

Palavras-chave

Milho-fértil, Oráculo, Povo Mazateco, Povo Guarani, Camponeses, Palavra-florida, Antropoceno, Transgênicos, Agroecologia, México, Brasil.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

When the corn is silent

On the sterilizations of corn, from the Sierra Mazateca to the paths of the Peabiru

Ana Paula Lino de Jesus

Orientadora Prof.ª Dr.ª Bruna Franchetto

ABSTRACT

*The thesis seeks to reflect the ritual use of maize (*Zea mays*) by Mazatecos, a native Mesoamerican population that lives in the Sierra Madre Oriental region north of the Mexican state of Oaxaca. This cereal is studied in its discursive vegetality as an essential language of the Mazatec symbolic logic, and as a generator of oracular-looking words (a genre of the so-called 'flowery words'), by the so-called "*juegos de maíz*" (lit. "corn games"). The symbolic economy of this ethnicity depends on the possibility of planting corn, which needs to present its grains in a fertile quality. The Anthropocene machine - the introduction of the plantation system, the genetically modified seeds and, to a large extent, loss of autonomy in the planting of this crop and the resulting sterilization of grains – has brought great difficulties to the Mazatecos, and in the face of it. , a mazateca chjota chjiné (healer) during a rite idealized and emphasized the need for an Indigenous International Congress on Corn in the Sierra Mazateca. Consisting of an essay and, at the same time, an account of the planning, organization and holding of such a Congress, the present thesis faces the pandemic of the new-coronavirus, and crosses borders across the continent in search of understanding other uses and others rites that are delivered to maize in fertile quality.*

Key words

Fertile Corn, Oracle, Mazatec People, Guarani People, Peasants, Flowery-word, Anthropocene, Transgenics, Agroecology, Mexico, Brazil.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

Cuando el maíz se calla

Sobre las esterilizaciones del maíz, desde la Sierra Mazateca hacia los caminos del Peabiru

Ana Paula Lino de Jesus

Orientadora Prof.ª Dr.ª Bruna Franchetto

RESUMEN

*La tesis hace reflexiones acerca del uso ritual del maíz (*Zea mays*) por parte de los Mazatecos, una población mesoamericana nativa que vive en la región de la Sierra Madre Oriental al norte del estado mexicano de Oaxaca. Este cereal se estudia en su vegetalidad discursiva como un lenguaje esencial de la lógica simbólica mazateca, y como un generador de palabras de aspecto oracular (un género de las llamadas 'palabras floridas'), por el llamado "juegos de maíz". La economía simbólica de esta etnia depende de la posibilidad de plantar maíz, que necesita presentar sus granos en una calidad fértil. La máquina del Antropoceno, la introducción del sistema de* plantation*, las semillas genéticamente modificadas y, en gran medida, la pérdida de autonomía en la siembra de este cultivo y la esterilización resultante de los granos ha traído grandes dificultades a los Mazatecos, hecho que, por consecuencia, ha llevado a una señora mazateca* chjota chjiné *(curandera), durante un rito, a idealizar y enfatizar la necesidad de realizarse un Congreso Internacional Indígena sobre Maíz en la Sierra Mazateca. Consistente en un ensayo y, al mismo tiempo, un relato de la planificación, organización y realización de dicho Congreso, la presente tesis se enfrenta a la pandemia del nuevo coronavirus y cruza fronteras por todo el continente en busca de comprender otros usos y otros ritos que se entregan al maíz en calidad fértil.*

Palabras llave

Maíz Fértil, Oráculo, Pueblo Mazateco, Pueblo Guaraní, Campesinos, *Psilocybe*, Antropoceno, Transgénicos, Agroecología, México, Brasil.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

Quando o milho se cala

Sobre as esterilizações do milho, da Serra Mazateca aos caminhos do Peabiru

Ana Paula Lino de Jesus

Orientadora: Bruna Franchetto

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Aprovada por:

_____

Orientadora Profª. Drª. Bruna Franchetto (PPGAS / MN – UFRJ)

Titulares:

_____

Prof. Drª. Olívia Gomes da Cunha (PPGAS-MN / UFRJ – Rio de Janeiro, Brasil)

_____

Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro (PPGAS-MN / UFRJ – Rio de Janeiro, Brasil)

_____

Prof. Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini (IIA / UNAM – Cidade do México, México)

_____

Prof. Drª. Karen Shiratori (PPGAS / USP – São Paulo, Brasil)

Membros Suplentes:

_____

Prof. Dr. Federico Neiburg (PPGAS-MN / UFRJ – Rio de Janeiro, Brasil)

_____

Prof. Dr. Alejandro Fujigaki (IIA / UNAM – Cidade do México, México)

"Como pode a natureza não ser consciente,
Sendo nossa consciência fruto da natureza?"

Jeremy Narby

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: UMA TESE NÔMADE SOBRE O MILHO, SEUS CAMINHOS, VOZES E RITOS – p.16

CAPÍTULO 1. GRÃOS E PALAVRAS DE MILHO: CAMINHOS PELA SERRA MAZATECA (OAXACA) – p.33

1.1. Povo Mazateco, ritos com cogumelos e grãos de milho – p.36

1.2. Uma curandeira famosa, um banqueiro "*chismoso*" e cogumelos a venda – p.41

1.3. Palavra florida de milho e outras palavras floridas em estudo – p. 45

1.3.1. Palavras de flores: Gêneros discursivos heurísticos – p. 53

▪ *Palavra de milho (en nájme), calendários agronômicos e enfermidades* – p. 65

1.3.2. Um Congresso Indígena Internacional sobre o milho? – p. 78

1.3.3. Para falar de "milho" – p. 81

CAPÍTULO 2. MICROCLIMAS DE REVOLUÇÃO: LUZ, SEMENTES E LINGUAGEM – p.89

2.1. Palavra do mulho: sobre mistério e linguagem, luz e desfoque – p. 92

2.1.1. Luz, linguagem e música: dos estereogramas psiconáuticos à "palavra vegetalizada" – p. 102

2.1.2. Palavra, canto, alimento e transformação – p. 103

2.2. Milho, luta e mística: Agroecologia, Coletividade e Nomadismo – p. 120

2.2.1. Palavras-ações que animam a luta – p. 126

2.2.2. Agroecologia, Calendários Biodinâmicos e CSA: milho, caminho e luta – p. 133

2.3. Vegetalidade discursiva do milho no Assentamento Horto Bela Vista, com Maria Rodrigues dos Santos – p. 165

CAPÍTULO 3. CAMINHANTES COM MILHO: LONGAS ROTAS ANCESTRAIS E VARIEDADES DE "MILHO VERDADEIRO" – p. 169

3.1. O milho e os caminhos do Peabiru: rotas transcontinentais – p. 178

3.2. Milho verdadeiro, primavera Mbya Guarani e luta – p. 190

3.2.1. Esta primavera é de luta: Povo e terra Guarani Mbya – p. 193

▪ *Povo Mbya Guarani e sua Agronomia Tradicional* – p. 196

3.2.2. O milho verdadeiro (*avaxi ete'i*) e sua vegetalidade discursiva entre o povo Guarani Mbya: sobre o *Nhemongaraí* e os "nomes-almas" – p. 204

3.2.3. Os vários roubos do milho, os vários roubos da terra: Sobre técnicas de proteção ao *avaxi ete'i*, sobre transgenia e violência – p. 214

▪ O caso de *Yvyraty Porã*: Violência contra sementes, tradições e territórios – p. 217

▪ Sementes para a terra, sementes para a música: "#ForaTenda!" – p. 222

3.3. Quando o milho se cala? - Sobre a invenção e voz, extirpação e silenciamento – p. 233

3.3.1. Entre a invenção e a extirpação – p. 236

3.3.2. "O pioramento genético": Sementes de milho geneticamente modificadas – p. 242

3.3.3. A transgenia, o Estado e o vírus – p. 249

CONSIDERAÇÕES FINAIS – PALAVRA DE MILHO: O ORÁCULO ANTI-MONOCULTURA – p. 257

POST SCRIPTUM – O RIO E A COBRA GRANDE: SOBRE A GARGANTA, O MILHO E A TERRA – p. 260

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – p. 269

APÊNDICE 1 – p. 278

APÊNDICE 2 – p. 279

FIGURAS

1. Roça (*maety*) de *avaxi ete'i* na T.I. Kalipety (Parelheiros, São Paulo – SP) – p. 16
2. Detalhe de um exemplar de *Zea mays* – p. 32
3. "*Nájme*", *maíz colgado para secarse*, em Huautla de Jiménez (Oaxaca, México) – p. 33
4. Relevo da Serra Mazateca de Oaxaca, região de *La Cañada* (foto autoral, 2018) – p. 39
5. Fotografia de María Sabina com Robert Gordon Wasson, tirada por Allan Richardson (1957) – p. 41
6. Comparação entre moléculas de baeocistina, psilocibina, psilocina e serotonina – p. 46
7. *Maíz colgado* na cozinha, bem de frente a uma janela, próximo ao forno (foto autoral, 2018) – p. 74
8. *Señora desgranando su maíz* (foto autoral, 2016) – p. 74
9. *Señora* colocando a massa de *tamal* de *tesmole* sobre a folha de bananeira e espalhando-a (foto autoral, 2018) – p. 75
10. *Señora* montando o *tamal de tesmole*, e vários *tamales de tesmole* a seu lado (foto autoral, 2018) – p. 75
11. Os três ancestrais do milho de acordo com MacNeish (1964) – p. 86
12. Colheita de milho vermelho no Sítio Mãe Terra (Assentamento Rural Horto Bela Vista, Iperó – SP) (foto autoral, 2020) – p. 90
13. Padrão Moiré registrado pelo psiconauta místico, conhecido por El Capitán (fonte: registro de El Capitán, 2016) – p. 103
14. Fórmulas triptamínicas psicoativas – p. 104
15. Maria Rodrigues dos Santos e alguns de seus cultivares de milho crioulo no Sítio Mãe Terra (Assentamento Horto Bela Vista, Iperó – SP) (foto autoral, 2019) – p. 105
16. Representação esquemática do "cancelamento de ondas sonoras". Ilustração por Ley (2019) – p. 110
17. Representação esquemática da "razão áurea" – p. 110
18. Morro agudo e agudinho (da esquerda para a direita) (foto autoral, 2020) – p. 121
19. Álbum musical "Da luta brotam vozes de liberdade", Primeiro Festival Nacional de Arte e Cultura da Reforma Agrária (Belo Horizonte, 2016) – p. 130
20. Mística em reunião ordinária no Sítio Mãe Terra (Assentamento Rural Horto Bela Vista, Iperó – SP, 2020) – p. 133
21. Símbolos astronômicos utilizados na composição dos Calendários Biodinâmicos – p. 144
22. Calendário Biodinâmico realizado pela Comunidade *Chía Nuno Chibai*, com base em estudos biodinâmicos dos ritmos lunares – p. 145
23. Outro tipo de Calendário Biodinâmico, realizado por iniciativa da CAPA (Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia) – p. 145

24. Logo da CSA Coração – p. 158

25. Cartilha elaborada pela CSA Brasil, em parceria com a Consultoria Nutricional – p. 159

26. Exemplo de ficha catalográfica, do banco de dados do CENARGEN/Embrapa – p. 163

27. Cabeleira de milho em roça guarani na Aldeia Kalipety (foto autoral, 2019) – p. 169

28. Vista do Morro de Ipanema, também chamado do Morro de Araçoiaba (ICMBio) – p. 173

29. Morro de Ipanema ou Morro de Araçoiaba (ICMBio) – p. 173

30. Fotografia aérea do Pico do Jaraguá, cidade de São Paulo (fonte: Chensiyuan, 2010) – p. 191

31. *Avaxi ete'i* ("milho verdadeiro"). Fonte: Keese, Lucas (2018), "Ara Pyau" / Programa Aldeias – p. 206

32. *Tata rendy nhemongaraí* e *yy a'e yary pire nhemongaraí*, rito com velas de cera de abelha e com água benta, com cascas de cedro (fonte: Karaí Nhe'ery, 2020) – p. 209

33. Variedades crioulas de milho, cultivadas na Comunidade Vale da Lua, em Tatuí (interior de São Paulo) (fotos: Gabriel Strozi, 2019) – p. 226

34. Sonia Ara Mirim sentada sobre uma das 522 árvores que foram tombadas no terreno que a empresa Tenda invadiu – p. 228

35. Thiago Jekupe em protesto, junto com os Guardiões da Floresta, diante do escritório da empresa Tenda na cidade de São Paulo (SP) – p. 229

36. Reunião dos Guardiões da Floresta no dia 10 de março de 2020, logo que o acordo foi feito junto à Polícia Militar, e esta se retirou do local – p. 229

37. Mensagem "Fora Tenda" sendo projetada no Pico do Jaraguá desde os acampamentos da Ocupação Yary Ty – p. 232

38. Capa do álbum "Cantos de Terra", do Grupo Terra Livre – p. 233

39. Embalagem de amido de milho transgênico, marca Quero – p. 245

40. Símbolo que informa a presença de organismos geneticamente modificados (OGMs) na embalagem de produtos – p. 246

41. Brotos de milho crioulo despontando, enquanto William de Almeida planta outros grãos em outras ruas utilizando máquina de plantar (Sítio Mãe Terra, Assentamento Horto Bela Vista – Iperó, SP) (foto autoral, 2020) – p. 256

42. Cacique Jó remando pelos campos alagados da Aldeia Boará de Cima (T.I. Boará/Boarazinho, município de Tefé – Amazonas). Fotografia autoral, 2021 – p. 260

43. Milho para plantar, *nájme ntje* em Huautla de Jiménez. Fotografia autoral, 2016 – p. 268

MAPAS

1. República Federativa Mexicana; Cidade do México; Huautla de Jiménez – p. 20

2. Cidades de onde o trabalho doutoral parte – p. 20

3. Estado mexicano de Oaxaca dividido entre suas regiões culturais – p. 39

4. Mesoamérica (Fonte: Arqueologia Mexicana, 2000: 16 *apud* Rovira, 2007: 4) – p. 83

5. Município de Coxcatlán, "*la cuna del maíz*", localizado em Puebla (México). Mapa original, elaborado por Natanael Felipe de Paula, 2020 – p. 84

6. Fotografia aérea da localização do Sítio Mãe Terra (Assentamento Rural Horto Bela Vista) – p. 153

7. Bacia do rio Sorocaba, por Fernandes et al (2017) – p. 171

8. Rota do Peabiru cortando a região onde hoje se localiza a cidade de Sorocaba – p. 174

9. Sobre o Itinerário de Ulrich Schmidel com o Caminho de Peabiru em destaque, com base em Maack (2002) – p. 185

10. Esboço dos "Caminhos do Peabiru", por Ana Paula Colavite *apud* Colavite & Barros (2009: 89) – p.187

11. Caminho do Peabiru e seus ramais (Maack, 1959 a partir de relatos de Ulrich Schmidel, 1552) – p. 187

12. Mapa da Terra Indígena do Jaraguá (yvyrupa.org.br, Comissão Guarani Yvyrupa, CGY) – p.190

13. Mapa da Aldeia Tekoá Yvyraty Porã (yvyrupa.org.br, Comissão Guarani Yvyrupa – CGY) – p. 218

14. Mapa da Terra Indígena Guasu Guavirá, localizada entre os municípios de Guaíra, Altônia e Terra Roxa, no Paraná. (yvyrupa.org.br, Comissão Guarani Yvyrupa – CGY) – p. 218

15. Localização da área reivindicada e indicação das aldeias indígenas (CIMI-Regional Norte I, Manaus, 2019) – p. 261

TABELAS

1. Quadro comparativo da população de 3 anos ou mais, falante de línguas indígenas por grupos indígenas, família linguística Otomangue (anos de 2010 e 2005) – p. 38

2. Calendário agrícola-ritual do povo Mazateco, com base em Carrera-García et al (2012) e Chano Moreno (s/d: 183-184) – p. 71

3. Conversação entre neta e avó sobre *ndikon* ("antojos") – p. 76

4. Narrativa cronológica sobre o milho no Vale de Tehuacán (adaptada de MacNeish, 1964) – p. 86

5. Influência da lua nas diferentes constelações sobre as plantas e sobre o trabalho na terra (com base em Thun, 1986) – p. 146

6. Periodização arqueológica para o território paranaense (Parellada, 2006 *apud* Menegusso, 2015) – p. 188

7. Diferenças entre *Ara Pyau* e *Ara Yma* (adaptado a partir de Ladeira, 1992: 104) – p. 199

8. Ciclo de atividades agrícolas do povo Guarani Mbya de acordo com as diferentes fases da lua (adaptado de Ladeira, 1992: 103) – p. 200

9. Estudo de variedades de *avaxi ete'i* e seus usos culinários, com base em Felipim (2001) – p. 206

10. Estudo onomástico Guarani Mbya com base em Karaí Nhe'ery (2020) – p. 212

• *Introdução* •

UMA TESE NÔMADE SOBRE O MILHO, SEUS CAMINHOS, VOZES E RITOS

Figura 1. Roça (*maety*) de *avaxi eteí* na TI. Kalipety, localizada em Parelheiros, extremo sul da cidade de São Paulo (fotografia autoral, tirada no dia 29 de outubro de 2019, durante trabalho de campo).

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

INTRODUÇÃO

Uma tese nômade sobre o milho, seus caminhos, vozes e ritos

ESTA TESE É NÔMADE. Por mais que a maior parte da sua escrita tenha acontecido durante pandemia de COVID19, pandemia que trouxe o imperativo do isolamento físico, impossibilitando, em muitos aspectos, diversas viagens e práticas de campo, esta é uma tese que caminha. E caminha com o milho pelas terras e caminhos do milho (que são muito mais do que apenas rotas traçadas sobre a terra, e muito mais do que as danças que os grãos de *pólen* destas plantas realizam pelo vento). Esta tese caminha pelo milho, por suas estruturas vegetais, pela história humana que está em seus grãos, e pela história que seus grãos partilham com a humanidade.

MILHO.

Flor ou fruto? Inflorescência-infrutescência? (Ou as duas coisas ao mesmo tempo?) Um ser ambíguo, andrógino, angiospérmico e monocotilédone? Um vegetal que carrega as digitais humanas nas folhas, nas cascas, nos grãos, nos sabores; no plantio, no cuidado, no crescer… nas sementes? Um ser vivo múltiplo, que brota, que recebe vários nomes, e que a Botânica classificou com a expressão genérica *Zea mayz*?

Chamado de milho, maíz, nájme, avaxi, sara, choclo, kulli, corn, e de tantos e tantos outros nomes, ele é um ser semente, raiz, cana, caule, folha, palha, flor, cabelo, espiga, grãos. É alimento, é brinquedo. É também oráculo. Aparece em festas, em nascimentos, casamentos e funerais. E muito antes de aparecer em tudo isso, ele integra plantios, corpos, almas, destinos.

DESDE PEQUENA, conheço o milho, e posso dizer que já caminhei com algumas de suas variedades, cores e sabores: provei daquelas que dão vez à pamonha, ao curau, ao angu, à canjica, à farinha, ao beiju, ao bolo, à pipoca. Conheço pelas mãos de minhas tias, ou de minha avó paterna, que nascera em terras Kariri-Xocó lá pelos anos 1920, e que teria herdado de sua mãe, minha bisavó indígena, muitas formas de utilizar os grãos, as espigas, as palhas; conheço pelas festividades religiosas e populares das Festas Junina e Julina que desde muito cedo celebrava nas escolas e em diversos pontos nos bairros da cidade onde nasci e cresci no interior do Estado de São Paulo (pela região metropolitana de Campinas).

Depois de grande, pelas mãos de senhoras falantes de quéchua *wanka*, eu conheci variedades diferentes de milho, variedades que antes eu nem imaginava que pudessem existir: nos

Andes Centrais do Peru, conheci o *choclo*, milho branco de grãos grandes e suculentos, também o *kulli*, milho roxo, além de diferentes milhos coloridos – fato que se deu entre os anos de 2007 e 2010, quando iniciei visitações, trabalhos de campo e estudos de Língua Quéchua e Aimara durante um intercâmbio acadêmico entre a Universidade Estadual de Campinas e a Pontifícia Universidad Católica del Perú (em Lima).

Mas foi no México, pela cordilheira da *Sierra Madre Oriental*, ao sul do Estado de Oaxaca, que este ser que pode ser alimento, brinquedo, ferramenta, oráculo, foi apresentado a mim de um modo diferente do que já o conhecia: para além da *tortilla*, dos *tacos*, *quesadillas* ou *tlayudas*, para além dos *tamales*, dos *atoles*, dos *pinoles*[1], o milho foi, pouco a pouco e por meio de narrativas e práticas que se manifestam em ritos terapêuticos e oraculares, culinários e fúnebres, manifestando a sua, como resolvi chamar, "vegetalidade discursiva".

O MILHO FOI SE MOSTRANDO ORGÂNICO, vivo, dotado de agência, imprescindível à vida, colorido, constituído de sementes diversas, de diferentes tamanhos e formatos. E em mesma medida, também foi se mostrando como um ser ameaçado pelo capitalismo, pelo agronegócio, pelos laboratórios biotecnológicos, pela padronização em *commodities*, pela transgênese, pelos litros incontáveis de veneno que o seu monocultivo, ligado ao *agrobusiness*, impõem à terra a ponto de deixá-la empobrecida, desertificada e estéril (inapta para servir de berço, inclusive, para plantas espontâneas[2]).

E são a estas diferentes faces (ou manifestações) do milho, dentro dos discursos, que dou o nome de "vegetalidade". "Vegetalidade" é a qualidade narrativa vegetal, é como ela se apresenta discursivamente, permeando os diálogos, os ritos, os sonhos, os cotidianos, as atividades, as escolhas, as vidas, as mortes, os seres humanos e não-humanos: sua agência, sua força, sua substância nutritiva – pessoalizante, terapêutico-oracular –, e também a sua vulgarização, a transformação de suas mais íntimas estruturas ao bel-prazer do agronegócio, sua transformação

[1] Elenquei uma série de nomes de pratos tradicionais mesoamericanos, feitos com base de milho e de milho nixtamalizado, é dizer, milho cozido com cal (CaO), moído e amassado, até converter-se em uma massa homogênea que pode ser manipulada como pão folha (*tortilla* – com a qual se faz *tacos* e *quesadillas* – e *tlayuda* – que é como uma *tortilla* grande) ou como uma massa recheada envolta na própria palha ou em folha de bananeira (espécie de "pamonha recheada"); o *pinole* é o milho moído, enquanto o *atole* é um mingau que se faz doce ou salgado.

[2] "Plantas espontâneas" são aquelas que recebem a alcunha de "ervas ou plantas daninhas", sobretudo por pessoas que trabalham com agricultura convencional e agronegócio. Outras correntes de pensamento e prática dentro da Agronomia e dos trabalhos com o solo, como a Agroecologia, a Permacultura e a Biodinâmica preferem a denominação "plantas espontâneas", explicando que são plantas que já estavam no local do plantio, adormecidas, muito antes da introdução de um novo cultivo.

em ser-que-envenena os insetos, as aves, os biomas inteiros, e em ser-acompanhado-de-veneno (como veremos mais adiante[3]), são alguns exemplos de vegetalidades discursivas do milho.

É a respeito destas tais vegetalidades discursivas, em amplo sentido, que a presente tese doutoral se dedica. E ela se dedica através de interfaces epistemológicas que conectam diferentes cosmovisões fora e dentro da Academia (relacionando saberes de ordens distintas – fazendo dialogar os saberes dos povos indígenas com saberes da Antropologia, da Linguística, da Arqueologia, da Botânica, da Música, do Culinarismo, da Agronomia); e através de relacionismos que conectam diferentes ontologias, dentro e fora de categorias de humanidade ou não-humanidade (mostrando as interfaces, as intermediações, os intermediadores, de estados somáticos e sobre-somáticos distintos) – mediante apresentação e análise de narrativas etnográficas que aportam ao milho e a toda a sua estrutura biológica, discursiva e antropológica, específicos discursos e agenciamentos.

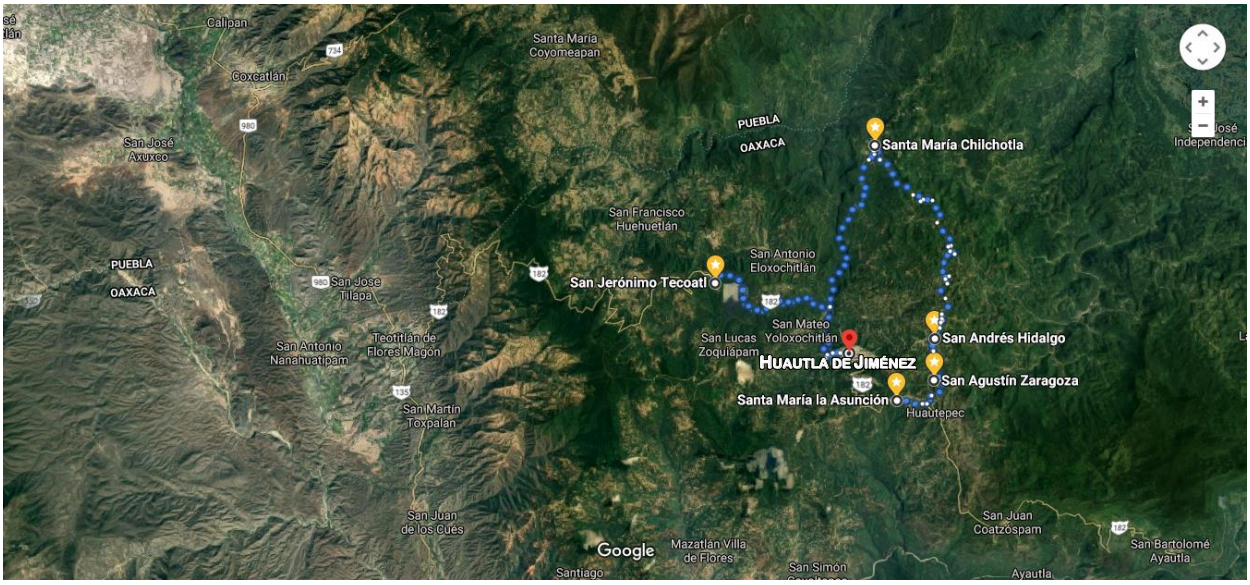
· ⸙ ·

OS "CAMINHOS DO MILHO", assim, vão sendo tecidos nesta tese através de relatos descritivos e de análises disso que chamei de "vegetalidade discursiva", iniciando seu trajeto pela, então, macrorregião montanhosa da *Sierra Madre Oriental*, mais especificamente, pelas localidades da chamada "Serra Mazateca": terras altas (de 800 a 1.500 msnm[4]), com alto índice pluviométrico (precipitação anual média de 2.000 a 4.000 mm) e clima temperado (com temperatura média de 17º a 20º C), onde se localiza o complexo geográfico que recebe o nome de *La Cañada*. Dito complexo geográfico consiste em uma região de relevo acidentado, situado ao norte do estado mexicano de Oaxaca, passando pelos municípios indígenas de Huautla de Jiménez, San Andrés Hidalgo, Santa María la Asunción, Santa María Magdalena Chilchotla, San Agustín Zaragoza e San Jerónimo Tecóatl (ver mapas 1 e 2 a seguir); esse complexo geográfico é lugar de tradição e cultura dos mazatecos, povo indígena bastante conhecido mundo afora pelo uso ritual de cogumelos do gênero *Psilocybe*[5] (fungos com alto teor psicoativo) – sendo chamados, na região, pelos termos hispânicos "*honguitos*", "*santitos*", "*pequeños que*

[3] Por esta descrição "metafórica" refiro-me aos seres geneticamente modificados, ou "seres transgênicos". Sobre os transgênicos, ver capítulo 3, seção [3.3].
[4] Unidade de medida topográfica que abrevia a expressão "metros sobre o nível do mar".
[5] Na taxonomia científico-ocidental micológica, "Psilocybe" (palavra que vem do grego: "ψιλός", lit. "liso, careca", e "κύβε", lit. "cabeça" – cunhada no ano de 1871, por Paul Kummer, 1834-1912 –) denota um gênero de fungos (endêmicos dos bosques das regiões mesoamericanas) que contêm grandes quantidades de triptaminas, substâncias alcaloides que, se ingeridas, ligam-se a receptores cerebrais, causando intensos efeitos visionários mediante a estimulação que estas substâncias promovem na região do córtex frontal. Na cosmovisão dos Mazatecos, afinal, isso que para as Ciências Biológicas do ocidente é um "cogumelo", um "fungo", é tratado como um ser dotado de qualidade vegetal, como uma flor, como "algo que brota".

brotan", ou na língua dos mazatecos por "*ndi xi tjo*" (literalmente, "pequeno que brota"), ou "*ndi naxo*" ("pequena flor") –, e também de outras plantas igualmente psicoativas.

Mapa 1. República Federativa Mexicana, com marcações em verde para a capital, Cidade do México, e a cidade indígena de Huautla de Jiménez, ao norte do Estado de Oaxaca, México.



Mapa 2. Cidades de onde o trabalho de campo doutoral parte. O ícone vermelho localiza o principal ponto de partida, a cidade indígena de Huautla de Jiménez; os ícones amarelos indicam as demais cidades.

Cheguei a essa região úmida e propícia para o crescimento de cogumelos, por primeira vez, no ano de 2013, graças a um intercâmbio acadêmico entre a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e a Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); aquela cidade parecia bastante *sui generis*: ali se falava puramente língua mazateca, com algumas exceções para o Espanhol; e os carros carregavam imagens estampadas de cogumelos psilocíbicos em suas carcaças, quando não imagens de uma curandeira por quem eu nutria uma curiosidade

bastante forte de conhecer a sua história. Essa curandeira era María Sabina[6], "*la sabia de los hongos*", senhora que ficou internacionalmente famosa por seus cantos e por seus ritos, quem teria atendido inúmeros forasteiros e celebridades durante o *boom* psicodélico contracultural e anti-*establishment* dos anos 1970-1980 (*boom* que levou muita gente para a mencionada macrorregião indígena em busca de realidades de outro tipo). Pude regressar a essa região somente em 2016, em função de trabalho de campo para os estudos de Mestrado em Antropologia Social (vinculada ao PPGAS do Museu Nacional do Rio de Janeiro / UFRJ), fazendo uma etnografia sobre cantos de *velada* e ritualizações de cogumelos do gênero *Psilocybe* (conto sobre esta pesquisa no primeiro capítulo, seção [2.1]).

OS FEITOS E OS EFEITOS DESSE PRIMEIRO TRABALHO ETNOGRÁFICO, nesta região, conduziram-me até o milho em variedade nativa, fértil ou crioula, aos seus ritos e ao seu potencial oracular, que foram se revelando intimamente importantes à cosmopolítica do povo Mazateco. Para este começo de conversa, cabe entender um pouco sobre cada uma destas variedades mencionadas.

A saber, "crioulo" ("*criollo*", como diziam na região mazateca – aparecendo também em outras regiões por onde pesquisei –) é um adjetivo amplamente empregado para denominar vegetais que passaram por melhoramentos sumamente decorrentes da seleção de sementes feita entre um ciclo e outro de plantio pelo trabalho dos próprios agricultores, sem a demanda da utilização de agroquímicos ou da inserção de genes de outros seres vivos em laboratório (como os "híbridos" ou os "transgênicos" – "organismos geneticamente modificados"), e que passaram de um lugar a outro, mediante intercâmbio de sementes. O termo "crioulo" se difere do termo "nativo" justamente nisto, porque (tecnicamente) as variedades crioulas são aquelas que vêm de outras regiões, enquanto as nativas são aquelas que já se encontravam, em grande extensão de tempo, numa mesma região.

Trago com frequência o termo "fértil", característico das variedades "nativas" e "crioulas" para contrapor com o termo "estéril", próprio de muitas variedades transgênicas, *commodities* patenteadas, variedades que contam com uma informação genética abortiva (já bastante descrita e até vulgarizada): o "gene *terminator*". Este gene é acionado sempre que a semente é

[6] María Sabina Magdalena García (com data de nascimento registrada em 22 de julho 1894, e falecimento em 23 de novembro de 1985), natural de Huautla de Jiménez (município indígena de Oaxaca, México), foi uma curandeira de etnia Mazateca que utilizava cogumelos psicoativos do gênero *Psilocybe*, e de outras plantas também psicoativas, em seus ritos e que ficou internacionalmente conhecida por atender estrangeiros (incluindo estrangeiros famosos), entre os anos 1950 e 1980, sem cobrar-lhes em dinheiro.

colocada na terra, e ele impede que os grãos brotem num segundo ciclo, fato que obriga os agricultores a comprarem novas sementes das empresas detentoras das patentes.

Esta "esterilidade" é uma qualidade que qualquer planta nativa ou crioula pode adquirir, e no caso do milho, isso se dá através do vento, pela contaminação com os grãos de *pólen* que as plantas transgênicas liberam – esta "dança dos *pólens*" no ar se dá dentro de um diâmetro com distância de entre 100 a 1000 metros, segundo diversas fontes (etno)botânicas (Reyes,1990; Jugenheimer,1988; Kato *et al*. 2009), ou de exatos 500 metros segundo outras (Jovchelevich, 2021). Quando uma planta transgênica libera seu *pólen* e este é capturado pela inflorescência feminina (os cabelos do milho) de uma planta nativa ou crioula, a fecundação gamética dá origem a um zigoto dotado de gene *terminator* que não permitirá que aquele grão brote quando for plantado na terra, posteriormente. Na Serra Mazateca, a indignação sempre se fazia enfaticamente presente na fala dos agricultores quando as sementes de milho transgênico eram o tema, em primeira instância, por conta de sua esterilidade característica. "*¡Son semillas que no se dan, no tienen vida! ¡No brotan!",* diziam.

Em meu trabalho de campo de Mestrado (realizado no início do ano de 2016), fui convidada a participar de cerimônias rituais terapêuticas às quais os mazatecos dão o nome hispânico de "*veladas*", grandes ritos que incluem a utilização de cogumelos do gênero *Psilocybe* (com forte potência psicoativa) e outras plantas de poder, ademais da entoação de cantos e orações (falo destes ritos mais adiante). O perigo das sementes transgênicas já era manifestado como preocupação coletiva fundamental durante os ritos, em forma de conversa litúrgica e em forma de orações: tratava-se de um perigo que urgia ser fortemente combatido.

DOIS ANOS MAIS TARDE, já vinculada ao Doutorado em Antropologia Social (também pelo PPGAS-MN / UFRJ), apesar de não contar inicialmente com bolsa de pesquisa devido a um grande corte de verbas para a Educação que acometia a todo o país, ocorrido entre os anos de 2017 e 2018[7], realizei um pequeno período de instância de campo na Serra Mazateca, contando com Bolsa Auxílio Sobrevivência e Bolsa Auxílio Pesquisa da CAPES. A ida a campo que se deu no final do ano de 2017, início de 2018, embora de curta duração, foi decisiva para a definição do escopo investigativo sobre o milho crioulo e seus potenciais agentivo e discursivo, bem como da circunscrição metodológica que seria acionada.

[7] As bolsas já vinham sendo cortadas desde 2015, ainda durante a gestão presidencial de Dilma Rousseff. Após isso, o descaso das autoridades federais com relação à Ciência e à Educação só cresceu, agigantando-se no pós-Golpe Parlamentar comandado pela extrema-direita, que retirou Dilma do poder, tornando seu vice, Michel Temer, o chefe do Poder Executivo. Muitos estudantes, no país inteiro, foram acometidos com a falta de bolsa de pós-graduação durante todo este período, e eu me incluo nesta cifra.

Nesse período, uma curandeira mazateca (quem preferiu não ter o seu nome revelado), realizou um pedido durante uma *velada* que contava com cogumelos de forte potência psicoativa[8]: solicitou, com muita ênfase, a realização de um congresso indígena internacional sobre o milho nativo ou crioulo, milho fértil, na Serra Mazateca, um congresso que se destinasse ao público indígena e campesino, e a demais interessados (incluindo pessoas que não se considerassem indígenas também), um evento que pudesse congregar diferentes etnias, de várias partes do continente americano, ao redor de tudo o que pode ser feito com o milho em qualidade nativa-crioula-fértil, incluindo atividades de troca de sementes, rodas de conversa, práticas de plantio, oficinas criativas, culinárias, terapêuticas, e de trocas de saberes rituais. Disse-me ela: "*El maíz viene perdiendo su voz, necesitamos hablar sobre el maíz*" (a abertura da seção 1.3, trago na íntegra a descrição desta *velada*, e transcrições diretas da fala da curandeira).

Ao decorrer da *velada*, aquela senhora descreveu melhor alguns detalhes sobre características deste Congresso Indígena Internacional sobre o Milho em variedade nativa-crioula-fértil que aparecia em suas visões: um evento que permitisse o intercâmbio, com outros povos (originários e campesinos), de diferentes partes do continente americano e até de outros países, de experiências, práticas e narrativas referentes ao milho, como forma de conscientização e embate contra a ameaça da contaminação por organismos transgênicos, e contra a ameaça do envenenamento e empobrecimento do solo, decorrentes dos dispositivos modernos do *agrobusiness*, do sistema de monocultura extrativista e do *plantation* (como se sabe, historicamente enraizados no passado colonial); e em consequência, um evento que tratasse sobre soberania alimentar e sobre o combate à fome, à pobreza, às misérias nutricionais.

Muito embora este grande evento não tenha tido possibilidade alguma de ser realizado da forma como fora visualizado, idealizado e solicitado durante a mencionada *velada*, sobretudo por conta do início das quarentenas necessárias para conter a transmissão do vírus da Covid19, seu projeto constitui o elemento propiciador desta tese: esta tese parte desta visão-pedido, a reflete, a pondera, e a planeja. Um evento como este, afinal, que coloca o milho como tema central de um Congresso Indígena Internacional, e para o qual se cogita a presença de inúmeras lideranças indígenas, de diferentes etnias, e até mesmo de camponeses, agricultoras e agricultores que não se consideram indígenas, não viria a ter aquela mesma força que fora ponderada e visualizada durante o rito caso sua realização se desse de maneira remota como em um

[8] Mencionada *velada* foi registrada em um trabalho de campo que ocorreu dentre os meses de novembro de 2017 e fevereiro de 2018, tendo podido contar com os subsídios da Bolsa de Auxílio Pesquisa oferecida pela CAPES (Edital de 2017).

congresso *online* (algo que, como se sabe, muito tem sido feito durante os dias de isolamento físico em função da pandemia).

TÃO SOMENTE AO ESCUTAR AS VISÕES DESCRITAS PELA CURANDEIRA, com meus sentidos alterados durante a *velada* (sob o efeito dos cogumelos psilocíbicos que havíamos consumido coletivamente), percebi-me diante de muitos impasses: como realizar um Congresso daquela magnitude, não podendo contar com Bolsa de Doutorado naquele momento? Eu, que nunca havia cultivado milho, nem mesmo em vasos de plástico na cidade – como se isso fosse possível –, como poderia organizar um Congresso como aquele, com todas as características que pareciam ser esperadas? Como contatar outros povos e como pensar outras formas de cultivar o milho? Como desenvolver um trabalho deste tipo? E, que tipo de "voz" o milho estava perdendo?

Aquela *velada* foi um rito longo, intenso do início ao fim, povoado de muitos cantos, de muita música, muitas rezas, e de muitas visões… e logo da solicitação e descrição do Congresso, as dúvidas que se me surgiram pareciam triplicar de tamanho.

Dias depois de seu acontecimento, ainda em campo pela Serra Mazateca, com todas estas dúvidas pipocando em minha cabeça, percebi que meus olhos começaram a, imediatamente, procurar mais o milho e as formas de cultivá-lo, utilizá-lo, ritualizá-lo. Passei a prestar atenção na procedência das sementes, nos trajetos que elas faziam pelos povoados, em suas utilidades práticas, em suas histórias e nas histórias de quem as cultivava, e nos agenciamentos que estas sementes tomavam. E foi assim que estive coletando alguns dados sobre o milho durante as últimas semanas de trabalho de campo naquelas montanhas oaxaquenhas. Além disso, de todas as formas, a convivência com a própria curandeira que havia guiado a velada, durante aqueles dias, servia também de uma espécie de "estimulante empírico", afinal, entre um assunto e outro, ela me trazia reflexões e me fazia pensar no milho, relacionando tudo com o que fora experimentado na *velada* – mas isto acontecia de modo espontâneo, nunca acontecia desta forma quando havia alguma indagação da minha parte.

Não demorou muito, porém, precisei voltar ao Brasil. E os efeitos daquela intensa *velada* eu ainda os sentia em meu corpo. Por vezes, eu tinha a sensação de que não havia voltado totalmente dela – algo que, por alguns meses, chegou, inclusive, a me assustar[9]. Mas bastava

[9] Por quase seis meses (de 2018 a 2019), tive sensações de retorno àquele momento da *velada*. A sensibilidade perceptiva que aqueles momentos na Serra Mazateca me haviam proporcionado, se revelavam em forma de sonhos muito vívidos a ponto de eu não saber se os estava vivendo realmente ou se estava de fato sonhando; eu só percebia que eram sonhos quando coisas muito absurdas aconteciam, como por exemplo "poder voar". Procurei ajuda terapêutica para poder organizar estes sentidos, e contando com esta ajuda, que se utilizava da aromaterapia e de uma

eu pensar no milho que começava a sentir os meus pés pisando sobre a terra novamente (estas sensações persistiram por quase seis meses). Morei por alguns meses no município de Torre de Pedra, pequena cidade rural, do interior, onde pude experimentar a reprodução de uma *milpa* de estudos (um plantio consorciado, mesclando milho – que havia trazido de campo –, feijão, abóbora, pimenta e tomate).

Mudei-me, então, para a cidade de Sorocaba (no interior de São Paulo), onde vivi entre o final de 2018 até metade de 2020; consegui um trabalho como professora de nível técnico para o Curso Técnico de Nutrição, pelo Centro Paula Souza (uma autarquia do Estado de São Paulo), e com o que eu recebia, consegui dar continuidade aos meus estudos doutorais viajando semanalmente ao Rio de Janeiro, em ônibus (de Sorocaba ao Rio de Janeiro, eu andava, aproximadamente 529,6 km). Quando eu lecionava no Centro Paula Souza, eu me aventurava a falar do milho e de sua história etno e arqueobotânica para aqueles alunos interessados em uma formação técnica em Nutrição: eu levava espigas e sementes de milho coloridas, o que os deixava boquiabertos, impressionados por nunca haverem visto algo parecido.

Ao mesmo tempo em que eu dava aulas e viajava ao Rio de Janeiro para assistir às aulas de Doutorado, estive iniciando um Curso Superior Tecnológico de Produção Fonográfica na Faculdade Tecnológica de Tatuí (FATEC-Tatuí), no município vizinho de Sorocaba, conhecido por ser a "capital da música". Ali, tive contato com inúmeros movimentos agroecológicos, agrofloresteiros e biodinâmicos, ligados a assentamentos rurais e a aldeias indígenas. Não demorou muito, eu já estava conectada com muitas pessoas que lidavam com outras vegetalidades discursivas do milho (e, também de outras plantas), e que se manifestavam contra a sua manipulação biotecnológica e sua transformação em *commodities*, como estas engendradas pelo agronegócio, acompanhadas de incontáveis litros de veneno.

Ali perto de Sorocaba, no município de Iperó (a aproximadamente 29 km), no assentamento rural Bela Vista, Sítio Mãe Terra, eu soube pela pessoa de Maria Rodrigues do Santos (mulher agricultora, de luta, ligada ao MST, com formação de engenheira agrícola e cultivadora de sistemas agroflorestais, os quais trabalha mediante técnicas da biodinâmica), que eu estava morando numa região por onde passava o chamado "caminho do Peabiru", que muitos agroecólogos chamam também de "caminho do milho": um caminho ancestral, originário, que já existia antes da invasão europeia a estas terras, "por onde o milho teria viajado juntamente a populações humanas há muitos anos atrás".

dieta nutricional específica (a base de tubérculos), ditas sensações foram sumindo paulatinamente, até que, simplesmente, deixei de senti-las. A ingestão de cogumelos psilocíbicos, mesmo em situação ritual, deve ser feito com um cuidado bastante rigoroso.

As sementes de milho que eu havia trazido do México, de meu último trabalho de campo por lá, logo foram trocadas por múltiplas outras sementes, de tantas outras cores e, também por sementes de outros tantos vegetais que (como pude aprender) crescem em harmonia com o milho (caso do feijão – *Phaseolus vulgaris* –, da abóbora – *Cucurbita máxima* – e da pimenta – plantas do gênero *Capsicum* –), tanto nos assentamentos rurais quanto nas aldeias por onde eu passava. Naquele ponto, o projeto do Congresso Indígena Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil ainda parecia bastante distante, mas já revelava alguns caminhos de possível construção: afinal de contas, eu estava diante de possibilidades de articulação de saberes com povos indígenas e agricultores rurais não indígenas que eram praticamente meus vizinhos, e mais do que isto, eu estava podendo vivenciar estas articulações, senti-las na pele, a um ponto de poder trabalhar e contribuir com elas.

Integrei-me como co-agricultora à Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA), uma rede cooperativa que integra diversos agricultores familiares locais, tanto de assentamentos rurais quanto de quilombos, pela região de Sorocaba, pelo ideal da soberania alimentar mediante o consumo de alimentos orgânicos, agroecológicos e biodinâmicos, e pelo ideal da "cultura do apreço" em vez da "cultura do preço"; estive fazendo, além disso, conexões dessa Comunidade com uma aldeia localizada na cidade de Tapiraí (que fica a, aproximadamente, 69,4 km da cidade de Sorocaba), bem como com aldeias localizadas na cidade de São Paulo, capital, (a aproximadamente 103,6 km de Sorocaba). Em todos estes lugares, a Música me acompanhou, servindo como ferramenta de trabalho, conexão dialógica e intercâmbio de saberes-sementes.

Foi na FATEC-Tatuí que várias composições musicais, que eu vinha secretamente guardando em meus diários de campo, registros dos trabalhos etnográficos pelo México e por outras regiões, começaram a aparecer: nelas eu tocava e cantava as vegetalidades discursivas e as relações entre os agricultores, as plantas e a terra. Foi nesta instituição que idealizei o Grupo Terra Livre, que passou a integrar artistas ativistas, vinculados ao Conservatório Dramático e Musical, e com eles, percorri assentamentos rurais e eventos ligados à reforma agrária, à agroecologia e a demarcação de terras indígenas, em diferentes universidades por aquela região. E, em mencionados eventos, não somente cantos eram trocados, mas também sementes de diversos vegetais, incluindo sementes de milho[10].

[10] O Grupo Terra Livre é um coletivo que idealizei logo que ingressei no Curso Superior Tecnológico em Produção Fonográfica, na FATEC de Tatuí, e ele é integrado por mim e por estudantes do Conservatório Dramático e Musical Dr. Carlos de Campos de Tatuí. O Grupo Terra Livre se apresenta como um coletivo de arte ativismo, anti-imperialista, decolonial, que reúne poesias e cantos de composição autoral que procuram cantar a natureza, a terra, e todos os povos da terra (povos originários, quilombolas, camponeses – com suas cosmovisões, seus cantos de celebração, seus cantos e discursos de resistência e luta), embalados por instrumentos provenientes de diferentes tradições (tambores e flautas indígenas, andinos, *chacareros*, de matriz africana, irlandeses, indianos, árabes;

Da *velada* cogumélica de Oaxaca, das vivências pelos assentamentos rurais e territórios indígenas pela região de Sorocaba (interior de São Paulo), até as elaborações de trocas de saberes que se davam em modo de Encontros, Jornadas, culminando até em forma de Estágio Doutoral (que aconteceu no segundo semestre de 2019)[11], as músicas, os cantos, os diálogos, as trocas de sementes e de saberes, estiveram sempre se ampliando e revelando possíveis caminhos da vegetalidade discursiva do milho. Tudo isso foi sendo devidamente registrado; e na presente tese, busquei organizar todas estas experiências em forma de dados dentro de *corpora* que utilizo como bases para estudo e análise, abrindo espaço, também, para vozes de outros autores e interlocutores, numa espécie de "polifonia vegetal discursiva que pensa, fala e deixa pensar-falar o milho".

Os planos eram de, após o estágio doutoral e a realização da qualificação de minha tese (que ocorreu em março de 2020[12]), formalizar todas as articulações feitas para a realização do Congresso Indígena Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil, no município de Huautla de Jiménez, onde havia acontecido a *velada* cogumélica com aquela senhora *chjota chjine* mazateca. Eu já começava a encaminhar possibilidades para o acontecimento deste Congresso Indígena Internacional, mobilizando lideranças e participantes! Porém, todas estas movimentações logo encontraram sérias restrições e ficaram impedidas de continuar acontecendo em função do início da pandemia do novo coronavírus (Covid19).

· ⁜ ·

violino; *acordeon*; *charango*; guitarra elétrica; violão; saxofone; entre outros), e por ritmos inspirados na tradição popular e nos gêneros musicais que recebem o nome de "folclore latino-americano" como um todo. O conceito fundante deste grupo trabalha na via das sinestesias, inspirando-se em literaturas de base antropológica, etnomusicológica, etnolinguística, sobretudo nos estudos que tratam a respeito das vegetalidades discursivas. Em 2019, recebi o convite de gravar com o Grupo Terra Livre no Estúdio Experimental da FATEC-Tatuí – um estúdio público, o maior, em extensão, da América Latina –, e durante o ano de 2021, em plena pandemia, viemos lançando em todas as plataformas de *streaming* o resultado deste intenso trabalho artístico imersivo – eu poderia deixar *links* de acesso aqui, mas como os endereços dos *websites* podem variar muito, sugiro que se faça a busca pelo perfil que o coletivo Grupo Terra Livre procura manter no espaço digital do Instagram: @grupoterralivre. Nos capítulos 2 e 3 eu abordo com mais detalhes sobre as atividades realizadas com o Grupo, especificamente nas seções 2.1 e na seção 3.2.3 (segundo tópico).

[11] Consegui formalizar meu Estágio Doutoral graças a articulações feitas durante um evento sobre Assentamentos Rurais e Reforma Agrária, ocorrido no Instituto Federal de São Paulo com sede na cidade de Boituva – interior de São Paulo – no ano de 2019, onde fiz apresentações musicais juntamente do Grupo Terra Livre. Foi nesse evento no IFSP/Boituva que pude conhecer o Prof. Dr. Fernando Silveira Franco, Engenheiro Agrônomo especialista em Agroecologia e Sistemas Agroflorestais, grande mestre que me convidou para fazer parte de suas aulas em estágio doutoral, formalmente vinculada à Universidade Federal de São Carlos com sede em Sorocaba – UFSCar/Sorocaba – podendo também integrar, por aqueles momentos, o NAAC, Núcleo de Agroecologia Apetê Caapuã.

[12] A Banca de Qualificação de Doutorado ocorreu no dia 31 de março de 2020, sob modalidade remota, tendo como titulares os professores avaliadores: Dr. Eduardo Viveiros de Castro (do PPGAS-MN/UFRJ), e Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini (do IIA/UNAM), além de minha orientadora, Dr.ª Bruna Franchetto (do PPGAS-MN/UFRJ).

AS NARRATIVAS ETNOGRÁFICAS QUE TRAGO A ESTUDO E ANÁLISE, na presente tese, para discussão sobre a vegetalidade discursiva do milho, constituem-se de materiais trazidos de trabalhos de campo que pude realizar na Mesoamérica, e de materiais vivenciados durante o tempo em que estive residindo na cidade de Sorocaba (SP) – junto a agricultores do Assentamento Horto Bela Vista em Iperó e em aldeias indígenas Guarani Mbya –, além de bibliografias afins.

Houve dois fatores limitantes que trouxeram uma necessidade urgente de aportar grande conteúdo bibliográfico como parte das narrativas (muito mais do que antes se avaliava) a uma pesquisa que se pretendia, inicialmente, justamente pelo tom do pedido da curandeira mazateca, predominantemente empírica: (1) em primeiro lugar, a falta de recursos para melhor realização de trabalhos de campo (de maior duração) nos primeiros anos de curso doutoral, devido à ausência da bolsa de estudos, à qual só pude ter acesso depois de dois anos – como contei, a ausência da bolsa me levou a tornar-me professora no Centro Paula Souza, interior de São Paulo, para poder viajar semanalmente ao Rio de Janeiro e prosseguir com os estudos no Museu Nacional do Rio de Janeiro (e nesta época, o Museu Nacional resistia a um terrível incêndio[13]); e (2) em segundo lugar, e ainda mais sério, o intercurso da pandemia de Covid19, que trouxe a necessidade imperativa de evitar aglomerações, viagens e movimentações diversas (sob o risco do contágio por esse vírus fortemente letal).

COM O INTUITO DE ATENDER AO COMPLEXO PEDIDO FEITO POR AQUELA SENHORA, em primeira instância, procurei definir uma metodologia de trabalho que pudesse organizar a investigação comparativista entre *corpora* etnográficos e bibliográficos, optando por distribuir a análise em três eixos:

> **I.** O primeiro deles, o "eixo oracular", parte das narrativas e práticas sobre o milho fértil, nativo ou crioulo, realizadas pelos Mazatecos nos ritos do "*nájme xkit'o son*", expressão que denota, algo como "milho [que] identifica o mal" ou "milho [que] diz de onde provém o mal"[14], sendo referidas em castelhano por "*juegos de maíz*" (em português, "jogos de milho"): trata-se de ritos oraculares que se utilizam de grãos de milho[15]. Partindo do exemplo mazateco, esta linha se propõe a identificar e analisar práticas oraculares.

[13] O Museu Nacional do Rio de Janeiro, localizado na Quinta da Boa Vista, bairro São Cristóvão na cidade do Rio de Janeiro (RJ), museu que servia de sede para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social ligado desde 1946 à UFRJ, sofreu um incêndio de grandes proporções que teve início ao final da tarde do dia 2 de setembro de 2018, devido a um sobreaquecimento de ar-condicionado causado por curto-circuito. O incêndio invadiu os três andares do edifício, e em pouco tempo tornou-se incontrolável, levando à perda de 92,5% do acervo e a danos na sua estrutura. O edifício histórico, que desde sua fundação em 1818 (por parte de Dom João VI) teria servido de residência oficial aos Imperadores do Brasil, tem passado por grande trabalho de recuperação arquitetônica, que tem previsão de finalização e reinauguração por volta de 2027.

[14] Ou, "de onde provém o mal de acordo com o milho". Mais adiante, retomo descrições e reflexões a este respeito (ver capítulo 1, seções 1.3 e 1.3.1).

[15] Os *juegos de maíz* constituem práticas muito parecidas aos jogos de búzios realizados nas religiões de matriz africana no Brasil, com a diferença de que, em vez de conchas, o que é atirado sobre uma superfície coberta por

II. O segundo eixo, o "eixo das relações (socializações) e do plantio", parte das narrativas e práticas que decorrem da utilização do milho como elemento socializador, capaz de relacionar sujeitos em ritos de passagem (nascimento, matrimônios e funerais) e, também, de relacionar aspectos específicos referentes à constituição da pessoa mazateca, ademais de cumprir como alimento principal proveniente das *milpas*[16] (sistemas de hortas indígenas integradas, bastante antigos na Mesoamérica, que trabalham por consórcio entre espécies, sendo a principal espécie o milho – *Zea mayz* –, seguida do feijão – *Phaseolus vulgaris* – e da abóbora – *Cucurbita maxima* –, incluindo tomate – plantas do gênero *Solanum* –, também ervas aromáticas e diversos tipos de pimenta (*chile* – plantas do gênero *Capsicum* –), permitindo a garantia da nutrição diária entre as redes familiares pelos povoados. O ciclo do roçado nas *milpas*, que em mazateco são chamadas de "*jnó*", responde a um sistema de rotação de culturas, intermediado pela "*roza, tumba y quema*", técnicas que consistem no roçado, na tombada das ramas secas após a colheita e na queimada do espaço plantado; depois da queimada, o solo recebe as cinzas como matéria orgânica, e reinicia-se um novo roçado para o plantio. Este eixo se dedica a descrever e analisar como se dão os ciclos de plantio e suas implicações anímicas.

III. O terceiro eixo, "eixo das interações com outras plantas", parte do fato de o *nájme* ser, para o povo Mazateco, um organismo que está em constante interação com outras plantas de poder, incluindo os *ndi naxo* (as pequenas flores – cogumelos psilocíbicos), seja no espaço dos plantios, no espaço ritual (das *limpias* e das *veladas*), ou mesmo na culinária; essa interação se dá, inclusive, no nível da linguagem que brota destas plantas (as suas "palavras floridas"). Este eixo se dedica a descrever e analisar em que medida se dão estas interações e as suas implicações relacionais e cosmopolíticas.

Dita divisão em três eixos, feita a título de organização metodológica para fins de aplicação ao material de estudo para a análise, não aparece de forma rigidamente separada e topicalizada (como aqui o fiz) ao longo da tese; de fato, esta divisão serve apenas de guia para a realização das análises. A tese procura, do início ao fim, manter um caráter dialógico, caminhante, rizomático (como os micélios cogumélicos e como as raízes do milho), partindo das experiências com o povo Mazateco, e descendo o continente pelos caminhos do Peabiru, chegando em assentamentos rurais e em aldeias Guarani Mbya. Este caminhar que trago à tese é rizomático[17] do início ao fim, e se distribui em quatro capítulos.

O primeiro dele, que chamei de "Grãos e palavras de milho: Caminhos pela Serra Mazateca", trata de situar os pontos de partida da tese e os marcos teóricos iniciais com os quais a

um pano são grãos selecionados de milho: com eles, é possível traçar adivinhações, prever acontecimentos e desvendar causas de enfermidades.

[16] O nome "*milpa*" consiste em uma palavra composta de dois termos nahuas: "*milli*", denota "plantio ou sementeira" (especificamente "plantio de milho") e "*–pan*" é uma partícula locativa, resultando, em sentido literal, em uma expressão como "no plantio (de milho)", "dentro do plantio (de milho)" (Montemayor, [2007] 2009: 88).

[17] "Rizoma", segundo Deleuze & Guattari (1995), é um modelo epistemológico, nomádico, que parte do rizoma botânico, estes filamentos que se cruzam e se retorcem no substrato terrestre, de onde não se percebe nem início, nem fim. Quando digo que a tese é rizomática, para fins de análise sobre o milho e sua linguagem, aporto os conceitos deleuze-guattarianos de uma pragmática que considera: (1) a conexão e (2) a heterogeneidade, no sentido de que qualquer ponto (ou acontecimento) pode e deve se conectar a qualquer outro, nas análises que fazem interagir diferentes modos de lidar com o milho; (3) a multiplicidade, no sentido de que é impossível esperar padrões unitários, tanto fenológicos, quanto relacionais quando o tema é milho, pois ele é imanentemente múltiplo; (4) há linhas de fuga ou ruptura que a fenologia do milho ou as relações com o milho enfrentam; (5) a cartografia e o (6) decalque, como princípios de constituição da memória, pela articulação e pela repetição, trabalham conjuntamente na nomadologia do milho constituindo-o como um "inter-ser", visto que, como mostra a sua arqueobotânica, é impossível dizer ao certo de onde ele veio, e é impossível prever para onde ele vai, porque é múltiplo.

tese trabalha, buscando iniciar a apresentação da metodologia de análise na prática. Ele se ambienta na Serra Mazateca de Oaxaca (México), onde tudo começou, propondo uma relação entre o tema de minha dissertação de Mestrado (defendida em 2017) e a minha tese de Doutorado (defendida em 2022): nele, faço um estudo analítico entre os cogumelos psilocíbicos e o milho (nativo e crioulo), ambos elementos considerados importantes "vegetais" na taxonomia Mazateca, dotados de agência e potência cosmopolítica; e partindo disso, faço um estudo sobre o milho nativo e sua "crioulização" *versus* a sua hibridação e transgenia.

O segundo, que chamei de "Microclimas de revolução: Luz, sementes e linguagem", desenvolve a tese, trazendo como narrativa os relatos que trouxe de campo logo depois de voltar do México, quando iniciei atividades etnográficas junto a agricultores do Assentamento Horto Bela Vista, ligado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no município de Iperó (interior do estado de São Paulo), trazendo estudos sobre práticas agronômicas que combatem a agricultura convencional e o agronegócio.

O terceiro capítulo, que chamei de "Caminhantes com milho: longas rotas ancestrais e variedades de 'milho verdadeiro'", propõe uma caminhada com o milho, partindo da Serra Mazateca de Oaxaca (México) – do momento da *velada* em que a curandeira fez o pedido da realização de um Congresso Indígena Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil – rumando ao sul do continente, chegando ao assentamento rural Horto Bela Vista, e seguindo pelos caminhos do Peabiru até chegar nas terras baixas entre os Guarani Mbya (no estado de São Paulo, região sudeste do Brasil). Neste capítulo, trago também breves relatos de campo de um pequeno *survey* realizado durante um período em que estive pela *Sierra Madre Occidental* entre o povo Rarámuri (pelo estado mexicano de Chihuahua). Relato atividades feitas entre um grupo de ativistas agroecológicos e musicais feitas junto a um Coletivo de Cineastas Indígenas e termino aprofundando e analisando as diferenças entre as sementes crioulas, as sementes híbridas e as sementes transgênicas, abordando a importância cosmopolítica que reside na resistência e na luta por se guardar e se cultivar as sementes em qualidade fértil ("nativa" e "crioula"). Esta parte descreve métodos de cultivo que se opõem ao agronegócio e a todas as técnicas biotecnológicas dos ritos da transgenia.

Por último, trago em um Post Scriptum um pouco sobre o milho em terras amazônicas, em uma comunidade ribeirinha, no distrito de Caiambé, município de Tefé (Estado do Amazonas), e em duas aldeias multiétnicas, majoritariamente Kokama e Kambeba, pelo médio curso do Rio Solimões, e discuto possíveis caminhos futuros ligados ao planejado Congresso Indígena Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil e à pesquisa com o milho de modo geral.

A TESE É INTEIRAMENTE ESCRITA EM PRIMEIRA PESSOA, contando com reflexões poéticas e transcrições de registros de diário de campo. Aliás, por vezes, no texto, a/o leitora/leitor perceberá que o tom da escrita se torna deslizante e lúdico no sentido de se assemelhar mais a um "relato de viagens": me parece conveniente declarar que este aspecto faz parte da estilística que adotei para a presente tese.

Outro aspecto estilístico, igualmente, se encontra na polifonia que trago a estas páginas. Vozes de interlocutores aparecerão integralmente escritas, povoando a discursividade desta tese, aportando a ela, intencionalmente, diferentes vegetalidades.

Como as leitoras e os leitores desta tese se darão conta, as vegetalidades discursivas, para fins de análise, passam por um fino exercício de exageração das diferenças, um exercício que se configura a partir do estudo do milho com foco nas ontologias descritas. Esta proposta que, ao mesmo tempo em que se utiliza dos métodos antropológicos da chamada "Virada Ontológica" (cujos primeiros brotos nos espaços acadêmicos começaram a despontar, declaradamente, a partir dos anos 1990), enfrenta, nas páginas desta tese, o trabalho de um comparativismo multinaturalista que se revela atento a diferentes cosmopolíticas de um caso a outro. Aliás, as diferenças aqui são, fundamentalmente, as responsáveis pela nômade caminhada que empreendo com o milho e sua vegetalidade discursiva.

Quando analiso cada caso trazido à tese, a vegetalidade discursiva emerge através de uma tradução que não foca nas univocidades conceituais do mundo ocidental, não-indígena, cético. Intensões destes conceitos são colocadas em contraste com intensões dos conceitos nativos. "Milho", "milho-nativo", "milho-crioulo", "*nájme*", "*avaxi ete'i*", milho híbrido, milho-transgênico, não são e nunca serão o mesmo "milho". Cada um destes seres segue um plano de imanência pressupondo um conceito específico, cosmológico e político, assim como têm extensões muito específicas. O solo pré-conceitual que as sociedades ameríndias e agrárias compartilham, apresentam valores ontológicos diferentes daqueles das sociedades urbanas desenvolvimentistas que utilizam o milho. E esse solo pré-conceitual destas sociedades é o que permite enunciar que "o milho fala".

Mediante esta técnica de tradução por equivocação controlada" (ver Viveiros de Castro, 2004), índices semelhantes são intensivamente diferentes, o que equivale a dizer que, não se trata do mesmo milho. A vegetalidade discursiva dos diferentes "seres-milho", neste sentido, é a própria qualidade narrativa que os revelam; e estas revelações se dão através de seu agenciamento nas diversas situações em que eles aparecem, se organizam articulando diversos elementos simbólicos (que podem ser nutrientes, almas, destinos) em um eixo (ver fig. 2 a seguir).

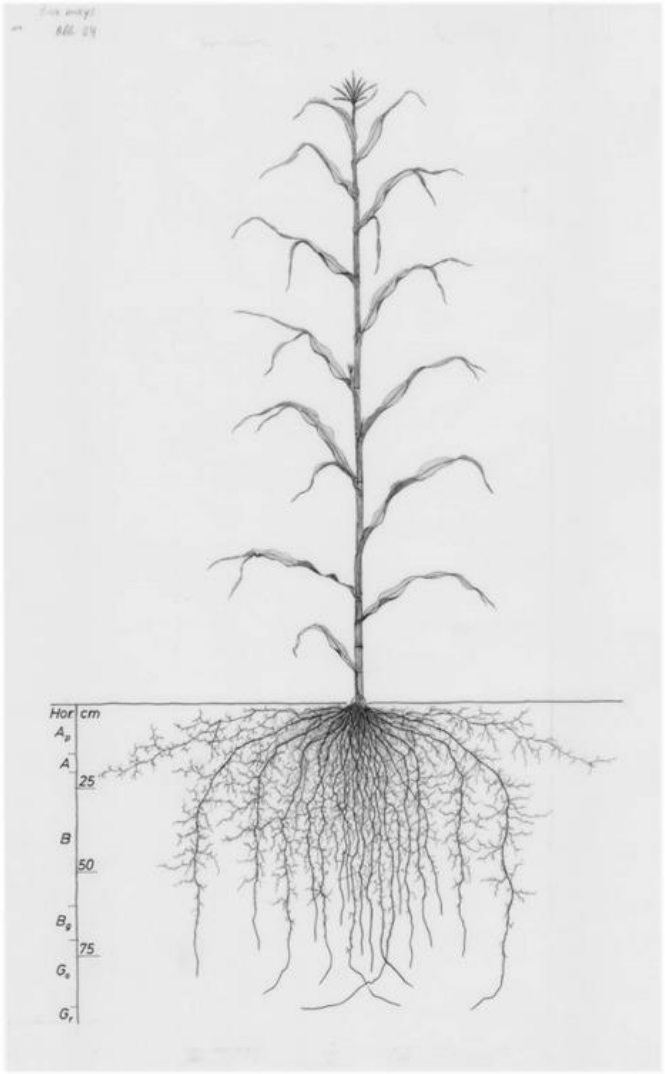


Figura 2. Detalhe de um exemplar de Zea mays, extraída de Kutschera, L.; Lichtenegger, E.; Sobotik, M., Würzelatlas der Kulturpflanzen gemässigter Gebiete mit Arten des Feldgemüsebaues. - Frankfurt am Main: DLG-Verlag, 2009 (2. Aufl. 2018). – pp. 527, figura 24.

• *Capítulo 1* •

GRÃOS E PALAVRAS DE MILHO

Caminhos pela Serra Mazateca (Oaxaca, México)

Figura 3. "*Nájme*", *maíz colgado para secarse*, em Huautla de Jiménez, Oaxaca, México. Variedades de milho cultivadas em terras mazatecas. Fotografia autoral, 2018.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

Capítulo 1 – GRÃOS E PALAVRAS DE MILHO

Caminhos pela Serra Mazateca (Oaxaca, México)

"*Maíz, el árbol y la enfermedad…*
Uma experiência oracular,
Escatológica… e catártica".
(Diário de campo, Huautla de Jiménez, 11 de fevereiro de 2016)

Dia 11 de fevereiro de 2016. Eu havia amanhecido em Huautla de Jiménez, cidade indígena localizada no Estado de Oaxaca, no México, lugar de relevo acidentado, de uma cordilheira de montanhas imensas e úmidas. Resolvi, nesse dia, fazer um pequeno desvio a San Andrés Hidalgo, um anexo distrital de Huautla para visitar um senhor que sabia fazer "*limpias*", isto é: ele, como *chjota chjine* (do mazateco, "pessoa que sabe", "pessoa curandeira") fazia benzimentos, e limpava o corpo de diversas doenças, utilizando métodos escatológicos (que envolvia vómito) e oraculares (envolvendo grãos de milho e cartas de *tarot*).

Primeiramente, ele rezou em voz alta diante de seu altar lotado de santos; pediu para que eu acendesse algumas velas ali posicionadas, e para que eu fechasse os olhos. Agarrou um maço de ervas aromáticas e começou a cantar alto e forte passando as ervas em mim, na minha cabeça, nos meus ombros, pelas costas e pelas pernas. "*Señor San Pedro, Señor San Pablo, Virgen de Guadalupe, Señor Jesucristo*…", cantava. Deteve seu canto e sua benção por um momento e pediu para que eu colocasse um pedaço de *copal* (resina aromática, da árvore *Bursera copallifera*) na *copalera* (o incensário) acesa, e assim fiz. Logo, ele abriu um tecido sobre o seu altar, separou alguns grãos de milho (todos numa cor amarela-esbranquiçada), agarrou o punhado de grãos de milho em suas mãos e pediu para que eu os assoprasse forte. Logo, voltou a cantar nomes de santos.

Ele cantava e chacoalhava aqueles grãos em suas mãos. E logo, cantava e atirava os grãos de milho sobre aquele tecido que recobria seu altar. Repetiu essa ação uma ou duas vezes. Depois de analisar, como ele disse, "*las constelaciones*" dos grãos de milho que se formaram sobre o tecido, ele afirmou: *"¡Estás con susto, dice! Las palabras del maíz dicen dónde se quedó tu alma. Fue por ambición de la gente de tu ciudad, porque ellos mataron al árbol más grande de la tierra dónde vives. Por eso te asustaste y está enfermo tu cuerpo*".

Quando ele leu aquilo que ele chamou de "*constelación de granos de maíz*" sobre a sua mesa, ele me olhou assustado. Depois de utilizar grãos de milho nesta "boleomancia" – do grego, literalmente, "ler o que foi atirado" (ver González-Torres, 2014: 214-215); trata-se de uma arte oracular mediante a qual se faz leitura de informações através de elementos atirados sobre uma superfície –, ele empregou outro método de leitura oracular: embaralhou um

conjunto de cartas de um baralho de *Tarot* de Marselha e pediu para que eu assoprasse com força sobre todas as cartas unidas; em seguida, distribuiu as cartas sobre seu altar e foi tirando, uma por uma, e analisando-as. Apareceram cartas que ele dizia serem complicadas, e que apenas confirmavam "*lo que le habían dicho las palabras del maíz*": "5 de espadas", "9 de espadas", "4 de paus", "6 de espadas", "Rainha de copas". Espadas e paus, que, segundo ele, confirmavam dor, dureza, enfermidade, e necessidade de resistência às doenças; por outro lado, copas simbolizava esperança e força – de acordo com as cartas, segundo ele, aquela situação tinha saída, ou cura.

Ele me disse:

> "*tu cuerpo se quedó enfermo luego que viste la gente destruir al árbol más grande de tu rancho; te desanimaste con la humanidad, y tu columna empezó a quedarse débil… tú sigues enferma, y necesitas curarte, y podrás curarte*".

Com tais palavras, transportei-me para o período de minha infância até o princípio de minha adolescência, momentos em que eu frequentava a escola e passava sempre proximamente a um grande campo onde havia uma mata ciliar, pelo bairro onde eu vivia. Ali havia um gigantesco ipê (*Handroanthus impetioginosus*), que sempre às primaveras ficava magnificamente florido, e coloria de lilás todo o campo que circulava aquela mata. Lembrei-me da sensação de ver aquele lindo ipê florido, que sempre me maravilhava. De fato, quando completei certa idade, vi aquele ipê ser destruído, o que me deixou muito revoltada e entristecida naquela época; não demorou muito, juntamente de minha menarca, comecei a sofrer de uma escoliose idiopática juvenil que culminou em uma arriscada cirurgia de artrodese, contando com placas de titânio e alguns parafusos e ganchos. Aquelas coincidências me aturdiram de imediato: a ligação da morte drástica de uma árvore, com as enfermidades que acometeram meu corpo, entortaram minha coluna, e mudaram para sempre minha vida.

Aquele senhor *chjota chjiné* não conhecia minha história, mas havia trazido elementos, através da boleomancia do milho e da breve leitura de cartas de *tarot*, que me ativaram a memória e a emotividade. "*Tienes que curarte, animarte con la humanidad y tratar de hacer con que la gente respete a la vida y a la naturaleza*". O que ele afirmava era uma grande missão de vida (…), simplesmente.

Depois disso, ele iniciou uma sessão de limpeza através de uma técnica escatológica: ele pediu para que eu me sentasse em uma pequena cadeira de madeira, e começou a sugar as enfermidades, puxando o ar ao redor dos meus ombros, e logo que sugava, imediatamente provocava o próprio vómito diante de mim, depositando aquele fluído vomitado em um pequeno copo; e ele pedia para que eu olhasse fixamente em seus olhos, e não desviasse o olhar, em

momento algum. Foram horas seguidas assim. Pediu, depois, que eu voltasse mais vezes para que ele continuasse com *las limpias*.

· ⸙ ·

É ESTE O PONTO DE PARTIDA, na cidade indígena de Huautla de Jiménez, com seus distritos e anexos, localizada nas terras altas da *Sierra Madre Oriental*, estado de Oaxaca, México. É nesse lugar que tudo começa. Uma "*tierra de nubes, que se vienen y se van*", constantemente, trazendo a umidade fria, própria das regiões montanhosas de clima temperado, que proporciona ao solo condições propícias para o crescimento de cogumelos psilocíbicos, assim como para a prática do plantio do milho e de outras plantas, em consórcio, nas *milpas*.

Foi com o povo mazateco que a caminhada pela vegetalidade discursiva do milho começou, e é essa qualidade da vegetalidade discursiva o que constitui o marco teórico da presente tese: esta qualidade, aliás, é o próprio escopo de estudo nesta pesquisa.

Nesta seção, procuro organizar, criteriosamente, categorias analíticas que conectam o conteúdo dos materiais etnográficos ao marco teórico, as mesmas que orientam a minha escrita e que proporcionam a base para a elaboração metodológica, reflexivamente, traço diante das experiências de campo e dos aportes bibliográficos que trago à tese.

1.1. POVO MAZATECO, RITOS COM COGUMELOS E GRÃOS DE MILHO

"*Los santitos*[18] *dicen que tienes que trabajar con el maíz*".
(Palavras de uma curandeira mazateca. Diário de campo, Huautla de Jiménez, fevereiro de 2018)

O ETNÔNIMO "MAZATECO" APRESENTA ETIMOLOGIA EXÓGENA, sendo uma denominação elaborada pelo povo nahua (povo asteca, ou mexica), em língua náhuatl. De acordo com Montemayor ([2007] 2009: 328) e Siméon ([1885] 2002: 745), o termo "*maçatl*", do náhuatl, denota "veado, cervo". Para Juan Gregorio Regino (linguista de Huautla de Jiménez), para o intelectual mazateco Florencio Carrera, e o mazatecólogo Van Doesburg (1992, *apud* Brissac, 2008: 38), os mazatecos denominam-se a si mesmos por "*chjota yoma*", isto é, "gente humilde" ou "gente pobre". Quintanar e Maldonado (1999 *apud idem*) utilizam, por sua vez, o etnônimo "*chjota énna*", "gente que fala a nossa língua". Boege (1988 *apud ibidem*), quem usa outra grafia para o mazateco, descreve "*ha shuta enima*", "os que trabalham no campo, nos montes" ou "*shuta chunda*" (1988 apud Rodríguez, 2015: 33), gentes que "vivem como cachorros arrimados". Demanget (2008 *apud idem*), enfim, aporta outros termos, "*chjota en*", "gente de palavra" e

[18] "*Santito*" é um dos diferentes nomes hispanizados entregues aos cogumelos psilocíbicos. Trata-se de uma expressão que mobiliza afetos de discrição (ou necessária delicadeza), carinho e respeito.

"*chjota nima*", "gente de coração". Não obstante, conquanto exógeno, o termo "mazateco" é instituído, e serve ao Estado Mexicano como denominação de um povo indígena.

Este povo chamado "mazateco" é falante de uma língua tonal, que conta com (ao menos) quatro tons vocálicos dotados de diferentes valores fonológicos e funções morfossintáticas – o que confere alterações drásticas de sentido nas palavras quando não pronunciadas adequadamente[19] (ver Apêndices 1 e 2). Esta língua tonal pertence à família otomangue, tronco popolocano.

A variedade linguística e dialetal é muito grande de um *pueblo* mazateco a outro, conferindo, inclusive – e como muitos mazatecos afirmam – casos de ininteligibilidade[20]. De modo geral, os grupos mazatecos constituem-se de redes de parentesco, com linhagens de descendência paterna, identificadas pela patrilocalidade e sustentadas pela exogamia e pela circulação de mulheres, com a possibilidade (bastante comum) da poligamia (ver Neiburg, 1988: 105). Atualmente, estes grupos distribuem-se por toda a *Sierra Madre Oriental*, ao norte do estado mexicano de Oaxaca e, também, pelos estados, vizinhos, de Puebla e Veracruz (ver mapa nº. 3).

As línguas da família otomangue, que compartilham a característica de apresentarem quatro tons fonêmicos, estendem-se pela região da Mesoamérica (ver pp. 83) e da América Central (continental e insular). Trata-se do maior grupo de línguas ameríndias em termos populacionais[21] (ver tabela nº.1 a seguir). O estado mexicano de Oaxaca, é responsável por concentrar maior número de falantes de línguas otomangues. Bellwood (2005: 235-239) sugere que, uma análise profunda do vocabulário associado com a agricultura das populações que falavam o proto-otomangue, permitiria entender que seus falantes tiveram relevante papel na chamada "domesticação do milho" e de outros vegetais. Não longe disto, Campbell (1997: 159), propõe que o *urheimat* (ou possível diferenciação) das línguas otomangues teria acontecido no *Valle de Tehuacán* – região, como já veremos, bastante próxima à Serra Mazateca –, indicando

[19] Para exemplificar a diferença que os tons configuram às palavras e aos seus sentidos, utilizo os seguintes números sobrescritos: "1" para tom baixo, "2" para tom médio-baixo, "3" para tom médio, "4" para tom alto. Exemplo: *xa*^{1} = "trabalho"; *xa*^{3} = leão, tigre; *xa*^{4} = lama; *xka*^{1} = "calções"; *xka*^{3} = lagarto, crocodilo; *xka*^{4} = folha. Ver mais em Apêndice.

[20] Para fins de padronização, realizo, no presente texto, referenciações e citações de termos próprios da variedade linguística mazateca de Huautla de Jiménez. Para tanto, utilizo referências coletadas em trabalhos de campo e, também, estudos e análises gramaticais realizadas pelo SIL em 1957.

[21] Entre 2005 e 2010, registra-se cerca de dois milhões de falantes de línguas otomangue no total, tendo cerca de 1 milhão de pessoas falantes somente entre as línguas zapotecas e mixtecas, com aproximadamente 230 mil falantes de língua mazateca – de acordo com estimativas do INALI, sobre análise comparativa entre o *Censo de Población y Vivienda* do INEGI 2010, a *Encuesta Intercensal* do INEGI, 2015, e o *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales* do INALI, 2008. A título de informação, INALI corresponde ao Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, instituição setorizada na Secretaria da Cultura da República dos Estados Unidos Mexicanos.

que seus falantes haveriam vivido e circulado durante o Neolítico, período histórico correspondente a intensas atividades ligadas à, como procuro chamar nesta tese, "invenção do milho".

Tabela 1. Quadro comparativo da população de 3 anos ou mais, falante de línguas indígenas por grupos indígenas, família linguística Otomangue (anos de 2010 e 2005). Por mais que seja uma família linguística com o maior número populacional de falantes, nota-se, a partir das estatísticas apresentadas, que de 2005 a 2010, entretanto, houve uma queda de 96,712 mil falantes (queda de 0,8 %).

gob mx

Cuadro 1B. Población de 3 años y más hablante de alguna lengua indígena por agrupación lingüística de la familia Oto-mangue, 2010 y 2015

V. Agrupaciones lingüísticas de la familia Oto-mangue	2010 Total 3 años y más	2010 %	2010 % de la PHLIN [1]	2005 Total 3 años y más	2005 %	2005 % de la PHLIN [2]
Total	**2,052,168**	**100**	**29.7**	**2,148,880**	**100**	**29.1**
amuzgo	53,122	2.6	0.8	57,589	2.7	0.8
chatino	47,327	2.3	0.7	51,612	2.4	0.7
chichimeco jonaz	2,295	0.1	0.03	2,134	0.1	0.03
chinanteco	137,413	6.7	2.0	138,741	6.5	1.9
chocholteco	814	0.0	0.01	729	0.03	0.01
cuicateco	13,037	0.6	0.2	13,318	0.6	0.2
ixcateco	190	0.01	0.00	148	0.007	0.002
matlatzinca	1,106	0.1	0.02	1,568	0.1	0.02
mazahua	136,717	6.7	2.0	147,088	6.8	2.0
mazateco	230,124	11.2	3.3	239,078	11.1	3.2
mixteco	496,038	24.2	7.2	517,665	24.1	7.0
otomí	288,052	14.0	4.2	307,928	14.3	4.2
pame	11,627	0.6	0.2	12,232	0.6	0.2
popoloca	18,485	0.9	0.3	18,206	0.8	0.2
tlahuica	745	0.04	0.01	1,548	0.07	0.02
tlapaneco	127,244	6.2	1.8	134,148	6.2	1.8
triqui	27,137	1.3	0.4	25,674	1.2	0.3
zapoteco	460,695	22.4	6.7	479,474	22.3	6.5

Fuente: Estimación del INALI con base en el Censo de Población y Vivienda, INEGI 2010; Encuesta Intercensal, INEGI, 2015; Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales, INALI, 2008.
1/ Porcentaje con respecto al total de la población de 3 años y más hablante de alguna lengua indígena nacional para el año 2010 (6,913,362 hablantes)
2/ Porcentaje con respecto al total de la población de 3 años y más hablante de alguna lengua indígena nacional para el año 2015 (7,382,785 hablantes)

A distribuição do povo mazateco pelos Estados mexicanos de Oaxaca, Puebla e Veracruz, se dá, no geral, por duas regiões ao longo da *Sierra Madre Oriental*: a região chamada *La Cañada*, e o *Valle de Papaloapan-Tuxtepec*. Como já foi dito, a região de *La Cañada*, que corresponde àquela por onde fiz meu trabalho de campo (pela região do município indígena de Huautla de Jiménez), é uma região de terras altas, composta de grandes montanhas que chegam até 2700 msnm, e clima temperado (ver fig.4); o *Valle de Papaloapan-Tuxtepec*, por sua vez, é uma região que conta com um sistema arterial de rios bastante abundantes, que descem das montanhas da cordilheira *Madre Oriental*, desembocando na chamada *Laguna de Alvarado*, no Golfo do México. Tanto a região de *La Cañada* como a do *Valle de Papaloapan-Tuxtepec*, são as que fazem fronteira com outros estados mexicanos de Puebla e Veracruz (ver mapa 03 a seguir).

Pelas terras altas da região de *La Cañada*, os mazatecos se distribuem em terrenos comunais (os chamados *ejidos*[22]), onde trabalham o cultivo do milho dentro das *milpas* e, também se distribuem entre diversos municípios – caso de Huautla de Jiménez (o município indígena que se tornou o centro mais comercial, urbano e capitalista de toda a região da Serra Mazateca)

[22] Assim são chamados os territórios demarcados mediante Reforma Agrária. Na República Mexicana, muito embora já constassem como feitos legais na Constituição do país desde o ano de 1917 (a "Lei Agrária"), entraram em vigor somente durante o governo de Lázaro Cárdenas, em 1934.

– onde o cultivo de milho se dá dentro das *milpas* e também através de sistemas de monocultura, como cultura extrativista de herança colonial. Em toda a serrania mazateca, dito sistema de monocultura não se destina somente ao milho, mas, principalmente, destina-se também ao café, sendo, em tal caso, gerenciado e fiscalizado por empresas e órgãos estatais como o Instituto Mexicano del Café (o INMECAFE), que teve sua instalação no município durante o período do Porfiriato[23].

Figura 4. Relevo da Serra Mazateca de Oaxaca, região de *La Cañada*. Fotografia autoral, município de San Agustín de Zaragoza, 2018.

Mapa 3. Estado mexicano de Oaxaca dividido entre suas regiões culturais. O município indígena de Huautla de Jiménez localiza-se na região de *La Cañada*.

Os mazatecos já foram "tema" de muitos trabalhos acadêmicos (antropológicos, botânicos, etnobotânicos, etno-históricos), místicos, e psiconáuticos, que tinham como foco a descrição e a análise da ritualização do uso de cogumelos psicoativos do gênero *Psilocybe* –

[23] Porfiriato, governo autoritário que durou de 1884 a 1911, sob o domínio ditatorial do militar e político Porfírio Díaz. Nesse período, camponeses mazatecos tiveram suas terras retiradas para a implantação de grandes "fazendas comerciais" (ver Brissac, 2008: 72).

conhecidos popularmente (em língua castelhana) por "*honguitos*", "*cositas*", "*santitos*", "*niños santos*", "*pequenos que brotan*", "*florecitas*", ou "*pequeñas flores*"[24], ou em língua mazateca por "*ndi xi tjo*" (lit., "pequeno que brota"), ou "*ndi naxo*" (lit., "pequena flor") – e, também, da realização de uma performance retórica ligada e consequente à ingestão dos tais fungos – a mesma que teria levado muitos autores a postularem-na como "eruditamente poética" (casos de Munn, 1973; Wasson, 1974; Benítez, [1964] 2012; Estrada, 1977; Echeverría, 1979; Franz Val, 1986; McKenna, 1993; Boegue, 1990; Incháustegui, 2000; Villas Boas, 1955; Neiburg, 1988; Demanget, 2000 e 2008; Feinberg, 2003; Brissac, 2008; Trigueros-Miranda, 2010; Faudree, 2013; Barabas, 2015; Rodríguez, 2015, 2017 e 2019; Lino, 2017 e 2018, entre tantos outros). Isto que para a taxonomia ocidental constitui um fungo (ser pertencente ao Reino Fungi), possui uma ontologia de tipo vegetal para os mazatecos: o cogumelo é uma flor, que brota e adorna as palavras das pessoas que o ingerem – e é exatamente este termo que os interlocutores mazatecos usam: a "palavra se adorna", a "palavra fica florida".

De fato, essa tal "performance retórica", esta "fala erudita" que ocorre nas *veladas*, os ritos com cogumelos, apresenta um grande potencial curativo que se estende a resolver problemas de ordens sociais e individuais. A respeito destes ritos, durante um trabalho de campo, uma curandeira revelou-me que:

> *"¡Es muy bonito lo que se ve en un rito! Los 'pequeños que brotan' son muy delicados y pueden resolver problemas y enfermedades. Hay que cuidarlos en el camino hasta donde se hará la velada, para que no pasen por donde estaba algún muerto, sea humano o animalito. Hay que cuidar para que no les lleguen chismes de la gente, y hay que guardar cuatro días, antes y después del rito, sin sexo, sin invitar comidas y en oraciones para que uno pueda llegar a tomarlos*".
>
> (Palavras de uma curandeira mazateca. Diário de campo, Huautla de Jiménez, 15 de fevereiro de 2016)

Durante o *boom* dos movimentos da contracultura e da psicodelia, entre os anos 1960 e 1970, como resposta à Guerra do Vietnã e a outros conflitos globais paralelos e, igualmente, muito graças ao sucesso internacional das obras místicas e (quem sabe pseudo)acadêmicas[25] de Carlos Castañeda, que divulgavam a existência e o uso terapêutico de plantas de alto teor psicoativo por populações ameríndias, o município oaxaquenho de Huautla de Jiménez passou a ficar conhecido internacionalmente, especialmente através da vulgarização da figura de uma

[24] Mais adiante no presente texto, serão descritas propriedades biológicas inerentes a este gênero fúngico taxonômico. No Brasil, estes cogumelos são conhecidos como "cogumelos mágicos" ou "cogumelos azuis".

[25] As obras de Carlos Castaneda não são levadas tão a sério na Antropologia, justamente pela presença dos componentes alucinógenos presentes nos vegetais e nas discursividades de seus interlocutores. Jay Fikes (2009), por exemplo, se propõe a analisar um suposto oportunismo acadêmico nas obras de Carlos Castaneda sugerindo-as como ficções narrativas instiladas de toda uma onda psicodélica que estava em voga nos cenários universitários previamente ao ano de 1968, demonstrando que os personagens levantados na etnografia, assim como os ritos e os instrumentos descritos nos textos de Castaneda, não eram relacionáveis, e muito menos apresentavam informações reais ou factuais.

curandeira mazateca que utilizava cogumelos em seus ritos e que atendia estrangeiros sem cobrar-lhes em dinheiro: uma senhora de nome María Sabina Magdalena García.

1.2. UMA CURANDEIRA FAMOSA, UM BANQUEIRO "*CHISMOSO*" E COGUMELOS A VENDA

> "*Yo era niña, y siempre que pasaba por el restaurant de Doña Rosita, cerquita a la Municipalidad, yo la encontraba allí, sentadita, siempre con sus ropas sencillas y su mirada fuerte, que era penetrante y pura a la vez. Así era ella, ¡transmitía mucha paz!*"
> (Relato de uma senhora que conheceu María Sabina. Diário de campo, Huautla de Jiménez, fevereiro de 2018)

A FAMA INTERNACIONAL DE MARÍA SABINA SE DEVEU À DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA (em forma de fonogramas e descrições) proporcionada por Robert Gordon Wasson, um banqueiro estadunidense, deslumbrado por cogumelos e interessado em estudar ritos micolátricos em diferentes culturas[26], e ele teria feito essa divulgação mesmo sem a autorização de Sabina (ver fig. 5).

Figura 5. Fotografia de María Sabina com Robert Gordon Wasson, tirada por Allan Richardson e publicada na Revista Life, em 1957.

Inspirado pelos registros etnobotânicos de Richard Evans Schultes e pelos relatórios linguísticos que Eunice Victoria Pike publicava sob vínculo institucional com o Summer Institute of Linguistics, Wasson viaja até a Serra Mazateca, e uma vez lá, consegue entrar em contato com Cayetano García, quem naquela época exercia a função de Síndico Municipal de Huautla

[26] Robert Gordon Wasson foi o responsável por inaugurar a Etnomicologia, ramo epistemológico e empírico da Etnobotânica que se dedica a estudar os diversos usos de organismos micóticos (fungos, cogumelos, leveduras) em sociedades humanas.

de Jiménez; Wasson lhe pergunta sobre os cogumelos, e revela seu interesse e curiosidade em conhecê-los, ao que Cayetano lhe retribui com um encontro ritual com María Sabina, sua curandeira particular.

Esse encontro aconteceu em 1955, contando com a presença e com os registros de Allan Richardson, fotógrafo profissional novaiorquino, que estava se hospedando por alguns dias naquela cidade, que naquele então era uma pequena vila indígena. Em 1957, já circulava pela Revista *Life* uma série de fotografias e descrições que revelavam a experiência que Wasson tivera com os *honguitos*, sob orientação de Sabina, ao mundo.

Abro aqui um breve e importante parêntese: Wasson, afirmando estar preocupado em proteger a integridade de María Sabina, optou por entregar-lhe, em seus escritos publicados na Revista *Life* (1957), o pseudônimo de Eva Méndez, ademais de identificá-la como pertencente à etnia mixteca e não mazateca. Esta situação permaneceu silenciosa até que um fotógrafo chamado Howard Taylor, tempos depois, com o artigo da Revista *Life* em suas mãos, resolvera adentrar a região mixteca a procura dessa tal "Eva Méndez", sem obter sucesso; em um trajeto breve pela região da Serra Madre Oriental, ele acaba se deparando com a região mazateca, por onde decide ingressar, e em tal caminho, consegue reconhecer a senhora das fotos. Sem demora, quando de regresso aos Estados Unidos, Howard Taylor decide tecer uma carta criticando Wasson e acusando-o de "mentiroso".

Wasson, então, admite que havia realmente optado por essa "mentira", mas, ao mesmo tempo, considera-se inocente e, também, responsável pela chegada de tanta gente curiosa por provar de outras realidades em terras mazatecas. Em sua carta de resposta, Wasson declara que Sabina havia pedido que as fotos em que ela aparecia e as palavras que ela proferira não fossem publicadas, e isto o teria levado a mentir sobre seu nome e etnia como em um intuito teimoso e obstinado de fazer com que o mundo soubesse dos "ritos cogumélicos" realizados naquelas montanhas mesoamericanas, contando com ilustrações fotográficas exotizantes. Pouco antes desta publicação, entre 1955 e 1957, registros fonográficos das noites da *velada* foram gravados e editados em um disco, que veio a ser publicado no ano de 1967 (dez anos depois da publicação do artigo da Revista *Life*): os cantos de María Sabina se eternizaram em "*Mushroom ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*" – *Folkways Records* (*Record* nº. FR8975).

Estas atitudes de Wasson são consideradas, por muitos mazatecos (principalmente por diversos curandeiros que pude conhecer), uma atitude "*chismosa*" (em palavras hispânicas), com um sentido mesclado de "mentira" e "fofoca"; este "*chisme*" com sorte de mentira-fofoca de proporções internacionais, porém, de acordo com muitos curandeiros, é deveras danoso inclusive à própria cenografia das práticas rituais e, consequentemente, à vida cotidiana, pois

qualquer *chisme* (ou qualquer "palavra mentirosa-fofoqueira") de acordo com muitos *chjota chjine* mazatecos, é capaz de articular enfermidades e morte (ver seção 1.3.1).

MAS WASSON NUNCA ESTEVE SOZINHO EM SUAS INVESTIGAÇÕES: ele contava com um grande projeto e com apoiadores. De acordo com Jay Fikes (2009: 41-42), aliás, Robert Gordon Wasson possuía um compromisso com a CIA. Esse compromisso configurava resposta aos primeiros intentos de investigação de uma equipe de cientistas estadunidenses (que trabalhavam nesse setor de Inteligência), cujo objetivo era o de determinar se os cogumelos psilocíbicos poderiam servir como instrumentos militares, com o intuito de "produzir confissões", e consequentemente, de "localizar objetos roubados" possibilitando informações que permitissem trabalhar em "predições do futuro" (Stafford, 1983 apud *idem*)[27].

E, de fato, Wasson e sua equipe possuíam esse compromisso, como consta em documentações que estão arquivadas no website do *The Black Vault*[28], um repositório de mais de 2.000.000 de páginas de documentos e arquivos desclassificados do governo estadunidense, informações oferecidas graças à Lei "*Freedom of Information Act*" (Lei de Liberdade de Informação), que permite um acesso às informações públicas do governo dos Estados Unidos, revelando projetos financiados pela CIA. Vários destes projetos foram financiados parcialmente, mediante uma subcontratação de diferentes instituições privadas e investigadores particulares. Assim sendo, através de um financiamento indireto, muitos dos beneficiários destes programas não tinham conhecimento de que estavam trabalhando para a CIA. No caso da viagem feita por Robert Gordon Wasson, o financiamento vindo da CIA se conectou com a sua empresa de banco, J.P. Morgan C.O., por meio do chamado "*Subproyecto 58*". Wasson não sabia, mas este Subprojeto estava ligado ao Projeto maior que a CIA conduzia, o chamado MK-Ultra, que incluía o estudo de substâncias psicoativas para que pudessem ser utilizadas em práticas de tortura durante investigações.

O *Subproyecto 58* foi o responsável por financiar parcialmente a viagem de James Moore, Engenheiro Químico ligado à CIA, ao México, para incluir-se à equipe de Robert Gordon Wasson, Allan Richardson, Roger Heim e Guy Stresser-Péan – no documento do *Subproyecto 58*, constam apenas as iniciais de cada um destes nomes –, na investigação de cogumelos psilocíbicos e seus usos em terras Mesoamericanas.

[27] Pode parecer, em até certo ponto, bastante inesperado esse "aspecto oracular" sendo entregue aos cogumelos psilocíbicos, por parte de uma agência militar como a CIA. Mas esse tipo de "previsão do futuro" ligada a interrogações feitas com presos submetidos a estados não ordinários de consciência é muito mais comum do que se imagina.
[28] Acessar: www.theblackvault.com/documentarchive/.

Como explica Jay Fikes (*ibidem*), toda esta onda investigativa etnomicológica[29] teria entregado o pioneirismo da ingestão não-indígena de cogumelos psilocíbicos a Wasson e, também, ao fotógrafo Allan Richardson, e teria levado Wasson a publicar, mesmo que sem autorização de sua interlocutora mazateca (María Sabina), cantos de *velada* e todos os detalhes do que aconteceu naquele rito.

COM TANTOS MATERIAIS VULGARIZANDO, internacionalmente, a figura de María Sabina e os ritos cogumélicos, não tardou muito, forasteiros, *hippies*, psiconautas, intelectuais (como Albert Holfman, Adolf Huxley, Fernando Benítez) e, inclusive, artistas (como John Lennon, George Harrison, Walt Disney, Jim Morrison, Alejandro Jodorowski), adentraram, levando consigo acompanhantes e suas formas de consumir substâncias psicoativas, às serranias à procura daquela curandeira, de seus ritos com cogumelos e de realidades de outro tipo.

Os forasteiros, a modernidade e as ações integracionistas por parte do Estado mexicano, ao adentrarem pela Serra Mazateca, proporcionaram uma alteração no estatuto dos cogumelos psilocíbicos: estes seres que, para os mazatecos não são simples objetos psicoativos ingeríveis – e causadores de intensas visões psicodélicas –, senão seres que revestem todo um "mundo-outro" de extrema importância e ingerência sobre o "mundo-humano", foram convertidos em mercadoria e inseridos em redes de venda e compra (com moedas ocidentais) por parte de determinadas famílias, principalmente graças à presença de estrangeiros interessados em experiências psicodélicas dentro dos povoados.

Como objeto dotado de estatuto mercadológico, os cogumelos e a biografia de María Sabina vieram se tornando símbolos de uma "turistificação", principalmente de Huautla de Jiménez, que se concretizou com sua condecoração oficial, em 2015, como "*Pueblo Mágico*" pela Secretaria de Turismo da Federação Mexicana; por sua vez, como afirmam muitos curandeiros mazatecos, por conta da vulgarização e mercadologização dos cogumelos, eles vêm perdendo potência em atividades rituais e curativas – afinal, e como muito ouvi ser dito por lá, "*los honguitos no se deben vender*". Dita condecoração, Huautla de Jiménez como *Pueblo Mágico*, faz parte de um projeto do governo que se estende por toda a República Mexicana, ligado ao Programa Nacional de Turismo.

A saber, entre os anos de 2001 e 2006, a proposta dos *Pueblos Mágicos* surgiu como um projeto do governo de Vicente Fox, quem estava filiado ao PAN (*Partido Acción Nacional*, um partido de direita), passando depois ao governo de outro panista, Felipe Calderón (mandato

[29] Etnomicologia, ramo fúngico da Etnobotânica, fundado a partir das investigações do banqueiro Robert Gordon Wasson, durante os anos 1950.

pelo sexênio de 2006 a 2012). Levantando, como politicamente se usa fazer, uma imagem de que o turismo pode gerar crescimento econômico, especialmente em regiões consideradas em vias de desenvolvimento, este projeto (que entrou em vigor como um programa) revela uma preocupação em apoiar o progresso no setor turístico a nível municipal, estatal e regional, propiciando desenvolvimento sustentável, fomento da oferta turística, e favorecendo melhoria de infraestruturas que favorecem a prática do turismo (SECTUR, 2001-2006: *marco referencial*).

O que de fato acontece quando um povoado ou município recebe essa condecoração como *Pueblo Mágico*, contudo, é uma transformação de ordem unívoca, que atende apenas à cultura e aos interesses do Estado, nesse caso, sob uma preocupação com o "bem-estar" estrangeiro. Em Huautla de Jiménez, desde 2015, não tem sido diferente: toda a atuação estatal através de sua inscrição no *Programa Pueblos Mágicos* tem interferido decisivamente nos ciclos rituais mazatecos, desconsiderando suas premissas simbólicas e conceituais, culminando em complexos esvaziamentos de ordem cosmopolítica. Toda essa univocidade acaba interessando, consequentemente e em última instância, a determinadas famílias mais abastadas e influentes, ademais de pessoas que já ocupam as estâncias políticas municipais que atendem às leis e às lógicas do Estado desenvolvimentista.

1.3. PALAVRA FLORIDA DE MILHO E OUTRAS PALAVRAS FLORIDAS EM ESTUDO

"*El maíz es nuestra carne*".
(Fala de uma curandeira mazateca, durante uma *velada*. Huautla de Jiménez, janeiro de 2016)

HUAUTLA DE JIMÉNEZ, dia 11 de fevereiro de 2018. O céu havia amanhecido sem nuvens, e me levantei com o objetivo de procurar *ndi naxo* para uma *velada*.

A pedido da *chjota chjiné* (a curandeira) que guiaria aquela *velada*, fui atrás de um senhor estrangeiro, estadunidense de nascimento (de quem não revelarei o nome por motivos éticos), quem havia se mudado nos anos 1970 à Serra Mazateca em busca de María Sabina, de cogumelos psilocíbicos, e de realidades outras. Ele, sua mulher e seus filhos (todos falantes trilíngues – falavam mazateco, espanhol e inglês[30]), cultivavam diversos tipos de cogumelos em sua casa (em um dos bairros localizados na zona de maior altitude em Huautla de Jiménez): entre eles, cultivavam *setas* comestíveis, variedades de cogumelos do gênero *Psilocybe* (dedicados a *veladas*), ademais de outras espécies fúngicas estrangeiras de alto teor psicoativo (que

[30] Os filhos deste senhor nunca haviam frequentado escola alguma, tendo aprendido tudo o que sabiam na prática, com os Mazatecos e com seus pais estrangeiros: trabalho nos roçados, nas *milpas*, trabalho na construção de casas, aprendizagens culinárias, aprendizagens rituais, língua mazateca, língua espanhola e língua inglesa.

também eram utilizadas por muitos mazatecos em *veladas*). Quando fui comprar com eles, foram-me oferecidos alguns pares de cogumelos chamados de "*baeocistos*"; de acordo com eles, estes cogumelos possuíam alta dose de psilocibina ademais de baeocistina (uma substância que até aquele então, eu desconhecia). Tanto a psilocibina quanto a baeocistina constituem alcaloides que se conectam ao mesmo receptor da serotonina (5HT2A), promovendo estimulação do córtex frontal, provocando, portanto, intensas visões (ver fig. 6 a seguir, e ver mais sobre estas moléculas na fig.14).

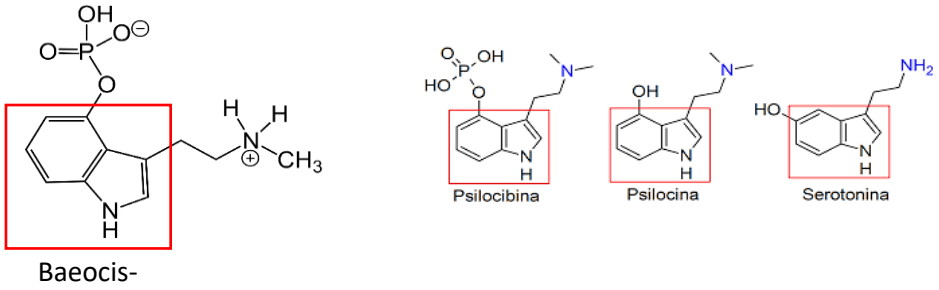


Figura 6. Comparação entre moléculas de baeocistina, psilocibina, psilocina e serotonina. Note-se que, em todas elas, a base hidrogenada é a mesma, e o que lhes permite conexão com os receptores serotoninérgicos no cérebro.

Contando com uma máquina desidratadora, a família comercializava os cogumelos liofilizados em pequenos sacos plásticos, fechados à vácuo, o que permitia trazer maior conservação e tempo de vida aos fungos. Como, naquele então, não estávamos em tempo propício para colheita de cogumelos nos bosques, e os cogumelos estavam escassos, este "processo industrial" parecia inspirar uma confiança muito grande à curandeira, por mais que ela dissesse preferir os cogumelos *in natura* colhidos do campo em tempos propícios (que no calendário agrário-ritual mazateco são correspondentes às vintenas, do *chan sinda* – lit. "mês bom", 30 de junho a 19 de julho –, e do *chan sine* – lit. "mês amarelento", 20 de julho a 08 de agosto –; ver estudos do calendário mazateco em pp. 71).

Estava eu acompanhada de uma pesquisadora gastrônoma e culinarista brasileira, que igualmente não revelarei o nome por motivos éticos – quem estava em pesquisa independente pela Serra Mazateca –, e juntas fizemos a aquisição dos cogumelos com aquela família trilíngue de origem estrangeira. Um dos filhos daquele senhor *güero* vendeu-nos 20 unidades de cogumelos (10 pares de *hongos*) – 12 liofilizados e 8 frescos que haviam acabado de ser colhidos – por 500 pesos mexicanos, e nos explicou: "*Son baeocistos, no son de aquí, vienen de Europa*; *¡ten mucho cuidado, pues son muy-muy-muy fuertes!*".

Um dia depois, sob orientações da curandeira, procuramos transporte até o local onde realizaríamos a *velada* com bastante discrição. Guardamos bem os *ndi naxo* na mochila, e compramos materiais rituais diversos necessários para a realização de uma *velada*: sementes de

cacau, pedrinhas de *copal*, velas de cera de abelha. Levamos também pães e tortillas para compartilhar com a família que nos receberia. Ao chegar, *cenamos* e nos preparamos para a *velada*.

Entramos na sala onde realizaríamos o rito, onde havia uma mesa (um altar). Nela, estavam dispostas uma *copalera*, um retrato de um senhor *chjota chjiné* falecido (marido de uma das senhoras que nos receberam), uma cruz cristã e uma imagem de *la Virgencita de Guadalupe*. "*Tomen asiento, cerquita de la mesa*", pediu-nos a *chjota chjiné*.

"*¿Cuántos se quieren tomar? ¿Cuántos se aguantan ustedes?*", perguntou-nos. Nos entreolhamos entre todas – éramos todas mulheres naquela sala. A sensação era de adrenalina, e de um enorme receio pelo que viria. A senhora *chjota chjiné*, a pesquisadora culinarista e eu tomaríamos os *honguitos*; a única que não os tomaria e ficaria nos cuidando, em sobriedade, era a senhora que morava naquela casa, esposa do senhor *chjota chjiné* falecido da fotografia que estava sobre o altar.

Eu havia me esquecido, por um instante, que os mazatecos soem manejar-se por pares quando o assunto é *velada*, e sugeri à pesquisadora culinarista (que era novata por aquelas regiões) que tomasse cinco; para mim mesma, sugeri quatro, ao que a curandeira nos respondeu: "*¡Muy buenos números! Así siendo, cinco pares para ti, señorita, y cuatro pares para ti, Anita*", começou a separar os cogumelos, colocando-os sobre pequenos pedaços de folha de bananeira, e a passá-los na fumaça que se desprendia da *copalera* já acesa.

Começou a entregar-nos pedrinhas de *copal*, quatro, no total: "*Primero, empezamos a echar copal em la copalera. El primer copalito es por ustedes; el segundo es por la familia de ustedes; el tercero es por las profesiones de ustedes; y el cuarto, es por lo que desean trabajar aquí hoy*". Para cada pedrinha de *copal*, nos persignávamos com o sinal da cruz cristã. Quando chegamos na última pedrinha, respectivamente, ela nos pediu para que disséramos em voz alta o que queríamos trabalhar naquela noite.

Eu pedi luz, força, pedi sabedoria e iluminação dos caminhos que eu poderia percorrer para resolver problemas com a ausência de bolsa de Doutorado, que estava comprometendo minha pesquisa; também, sabedoria e iluminação dos caminhos ligados às artes da Música e da Fotografia. Persignei-me e coloquei a pedrinha no interior da *copalera*.

Então, foi a vez da pesquisadora culinarista: ela pediu força, iluminação e sabedoria para poder fazer aquilo que desejava, lidar com a culinária da terra, plantar e trabalhar com alimentação saudável.

A senhora *chjota chjiné* nos entregou os *ndi naxo*, o correspondente ao dobro de minha sugestão… tanto a culinarista quanto eu, não nos sentimos confiantes para ingerir tantos

cogumelos – e ressoava a frase do *muchacho güerito* em minha mente: "*¡ten mucho cuidado, pues son muy fuertes!*".

Pareciam realmente fortes aqueles *honguitos*: somente de tocá-los, as peles dos dedos pareciam vibrar. Não tomei quatro pares, senão três, deixando dois cogumelos de lado (um deles, percebi, parecia ter uma caveira desenhada na haste basal, o que me deixou deveras receosa). A culinarista tomou, por sua vez, quatro pares, deixando, igualmente, dois de lado. Por último, a senhora *chjota chjiné* tomou três *ndi naxo* frescos.

Para tomá-los, deve-se mastigar lentamente com os dentes da frente, jamais com os do fundo da boca, o que permite uma imersão ainda maior na *velada*, como dizem os *chjota chjiné*, "*sin profanarles a los santitos*"[31]. A cada *ndi naxo* que mastigava, já se iniciava uma sensação diferente no corpo. Realmente, *eran deveras fuertes*.

A *velada* teve início por volta das 21 horas. A senhora *chjota chjiné* começou pedindo licença ao falecido senhor *chjota chjiné* da foto do altar, que velava naquele local há alguns anos; e logo puxou um "*Padre Nuestro*" e uma "*Ave María*". Finalizadas as orações, as velas foram todas apagadas. E o efeito psilocíbico (ou, no caso, baeocístico-psilocíbico) já nos tomava por completo: era como se os micélios dos cogumelos começassem a abraçar nossa pele, nossos corpos inteiros, cada vez mais intensamente – cheguei a dizer isso na *velada*, e tanto a senhora *chjota chjiné* quanto a culinarista diziam sentir o mesmo.

A respiração mudou e o corpo foi ficando distante. Particularmente, senti esta parte um tanto dura, pois é como se estivesse cruzando uma parede invisível, e entrando em um lugar repleto de cores fosforescentes, brilhantes, de muitos desenhos e seres que abriam e fechavam seus olhos. Não havia outra saída, senão cruzar essa parede invisível.

"*¡Wow! ¡Sí qué está muy fuerte! ¡Prende las velas, está muy fuerte!*", disse a *chjota chjiné* à outra senhora que seguia sóbria. Ela acendeu a vela, e começamos a dizer entre nós o que sentíamos. Compartilhei: em meu rosto e no meu corpo inteiro, comecei a sentir como se os micélios dos cogumelos abraçassem cada célula minha, cada espaço, cada fluído. Era uma espécie de dinâmica, de movimento, de formigamento e de pressão; a culinarista que nos acompanhava concordou dizendo sentir o mesmo. Ao escutar isso, a *chjota chjiné* pediu: "*¡Apriétense! ¡Apriétense todo el cuerpo, donde estén sintiendo eso! ¡El santito nos está curando el cuerpo!*". Massageamos cada parte do corpo onde acontecia essa sensação de envolvimento.

[31] É provável que a tal "profanação" que muitos mazatecos relacionam com a mastigação dos cogumelos psilocíbicos feita com os dentes de trás, possa ter a ver com o fato de os molares quebrarem com maior facilidade as moléculas de psilocibina. A quebra, em grande quantidade, destas moléculas pode atrapalhar uma melhor absorção dos alcaloides logo após engolidos os cogumelos. Já ao serem partidos apenas com os dentes da frente, as moléculas de psilocibina chegam ao estômago mais intactas.

Logo de massagear o corpo, chegou aquilo que chamei de "brisa". Era uma brisa agradável que se dissipava por todo o corpo, e podia ser sentida com bastante intensidade no rosto, na língua, nos dentes, no nariz, nas mãos e nos seios da face. O corpo estava bem, o clima era agradável, não sentia frio, nem calor. Apenas estava presente.

Por outro lado, sentia um pouco de medo, medo de que aquela sensação toda não abandonasse meu corpo, nunca mais.

Velas acesas. A senhora *chjota chjiné* começou a gritar por nossos nomes – de um modo um tanto sinistro, com a voz trêmula –; também gritou pelo nome de uma das irmãs da senhora acompanhante que nos recebia em sua casa. Então, pediu à culinarista que fizesse uma oração. Ela orou e perguntou se poderia cantar. A resposta foi positiva, e ela entoou, em português, o canto daimista, de autoria de Bettina Maureen Ji, "Seres vivos da floresta":

Seres vivos da floresta
Venham me iluminar
Estou aqui estou cantando
Estou aberto para me curar

A floresta traz mistérios,
E pedimos vossa proteção,
Nossos medos vão sumindo
E vai se abrindo nosso coração

Toda luz se revelando
Nos damos conta, tudo é amar
A clareza vai surgindo
E agora sei que posso voar

O canto da culinarista amenizou o medo e os desconfortos daquelas sensações que estavam extremamente intensas. Eu havia levado alguns instrumentos musicais, dentre eles uma flauta de estilo apache. Logo depois que a culinarista cantou, a *chjota chjiné* solicitou que eu tocasse a flauta. Percebi os sons da flauta, naquele momento, muitíssimo brilhantes, e quando fechava os olhos, os sons se transformavam em cores fosforescentes, que passeavam diante de mim; tanto a culinarista quanto a *chjota chjiné* disseram sentir o mesmo.

Então, a senhora *chjota chjiné* começou a cantar, um primeiro canto que ela disse ser bastante antigo, e muito utilizado para abrir as caminhadas na *velada*[32].

Jo' nga sin jo'nga nda, [nome dxs participantes]	"*Amabilidad, con salud,* [nome dxs participantes]"
Jo' nga ny'a, jo' nga 'yo'ba	"*Con tranquilidad, con transparencia*"
I ya ng'a 'mi	"*En el cielo*"
I t'aa nangui	"*Sobre la tierra*"

[32] Disse-me a *chjota chjiné* que toda velada é uma caminhada. É uma jornada que se faz com a alma caminhante. Não são poucos os relatos mazatecológicos que vão nesta mesma direção. Estudo bastante esta questão em minha dissertação de Mestrado (Lino, 2017).

To ‘ña a ni tso[33]	“*Donde sea siempre íntegro, dice*”
[nome dxs participantes], ‘ña a ni tso	“[nome dxs participantes], *sea siempre íntegrx, dice*”

A partir daí, já não estávamos mais naquela pequena sala. Nós caminhávamos juntas, todas juntas. É como se estivéssemos subindo algum *cerro*, bosque adentro, em companhia umas das outras. E a cada momento, parávamos para conversar; logo, retomávamos a caminhada para, depois, outra vez, pararmos e conversarmos de novo. Cada conversa era uma pauta, e um problema social ou particular para resolver. Elas vinham acompanhadas com músicas em mazateco ou *oraciones*.

Uma das pausas naquela caminhada cósmica teve como tema o local onde a culinarista e eu viveríamos ao regressarmos ao Brasil. Dividiríamos a casa que a culinarista herdou de seu pai, para que pudéssemos plantar e aprender com a terra. Tratava-se de uma casa localizada no município de Torre de Pedra, interior de São Paulo, próximo à Floresta Nacional de Ipanema, onde se localizam diversos assentamentos rurais. Então, a senhora *chjota chjiné* começou a nos indagar diante do altar: “*Aquí está tu huerto, el huerto de ustedes. ¿Qué plantas, qué cosas, van a sembrar?*”. Comecei a responder: “*Pues, queremos sembrar muchas frutas, legumbres y hierbas medicinales, como la menta, la hierbabuena…*”.

Ao terminar esta frase, a curandeira enfatizou com força: “*¡Menta! ¡Hierbabuena!*”. E perguntou: “*¿Para qué sirve la hierbabuena?*”. Respondi: “*Para problemas del estómago, del intestino. También para la respiración*”.

E ela seguiu perguntando: “*¿Qué más quieren tener en su huerto?*”. Respondi: “*Frijoles, calabacitas, maíz, guayabas, papas, habas*”… E a culinarista completava: “*Romero, ruda, sauco, jitomates…*”. A cada item mencionado, a curandeira o repetia de modo enfático, como numa conversa que envolvia não somente nós duas e a outra senhora acompanhante, mas também seres de outra ordem, e “Dios Padre-Madre”. Ela não só repetia, como falava em mazateco com a senhora acompanhante e, também, sozinha, dirigindo-se à mesa. O mais impressionante foi quando a culinarista citou “*jitomates*”, pois a curandeira quase gritou: “*¡Jitomaaaates, Señor!*”.

Com isto, a culinarista me chamou a atenção discretamente: “Isto que estamos vendo, jamais poderá ser entendido na cidade, ou nos grandes centros urbanos! Não tem como! Ninguém vai entender, ninguém vai escutar!”.

[33] “*Tso*” é um clítico *dicendi*, dêitico, que indica que alguém específico foi autor de determinada frase. No caso deste canto ancestral em que este clítico aparece, “*tso*” refere aos cogumelos psilocíbicos como autores das frases ditas.

A *chjota chjiné* pediu, diante da mesa, pediu aos seres outros, proteção para que no *huerto* pudéssemos plantar tudo o que citamos.

A caminhada continuou, agora numa parte mais dura: era hora de pedir perdão. Disse-nos a *chjota chjiné*: "*Es hora de pedir perdón a la Madre Tierra. De rodillas*". Nos ajoelhamos no chão e a *chjota chjiné* começou: "*Madrecita Tierra, eres nuestra madre, ¡todo nos da! Están acabando contigo, están acabando con todo. Te pedimos perdón. Por mi culpa, por mi culpa, por mi culpa*". Conectando neste tema, a *chjota chjiné* começou a pedir perdão por não haver ensinado, com eficácia e mais atenção, a língua Mazateca aos seus filhos. Foi neste momento que ela solicitou que disséssemos nomes de línguas indígenas do Brasil, ao que comecei a listar: "Kuikuro, Mehinako, Marubo, Shipibo, Kaingang, Kariri-Xocó, Krenak…", e a culinarista completou: "Guarani!". Com isso, entoamos outra canção, "Primavera Guarani" – "Ara Pyau"[34], em Guarani: de minha autoria, uma homenagem ao povo Guarani Mbya da TI do Jaraguá, que compus quando da minha primeira visita à Tekoa Ytu, no bairro do Jaraguá, cidade de São Paulo (a tradução ao Guarani Mbya foi feita pelo Professor de Língua Guarani, Anthony Karaí Poty).

Inhakyn'a ma omoroynxã	"A umidade refresca"
Yvy ipiru ramo	"Quando a terra se seca"
Ha'e yva ipyau ju	"E o céu se refaz"
Hovy va'e	"O verde se reverdece"
Hovy porã ve	"Quando o tempo velho"
Ara uma ovy ramo	"Se vai"
Yro'y oo ramo	"E se vai o frio"
Ipiru a oo havi	"Se vai o seco"
Yvyra rogue oxeroky	"As folhas dançam sem tristeza"
Nami'arupi teko	"Porque a vida"
Oiko ju	"Renasce com as plantas"
Yvoty'i reve.	"Renasce a flor".

De repente, todas começamos a chorar. Um choro coletivo, muito forte e profundo nos tomou a todas. A culinarista pediu licença, se ajoelhou no chão, e começou a dizer que não entendia como é que seus conterrâneos paulistas/brasileiros podiam estar em um nível de consciência tão mesquinho, com coisas tão tensas acontecendo à Terra, estas pessoas gastando e perdendo tempo com distrações, televisão, celular, redes sociais…

A *chjota chjiné*, então, recordou que suas netas não saem do celular e da televisão, e começou a falar em mazateco com a senhora que nos auxiliava. De repente, ela começou a bater

[34] Esta canção foi gravada em estúdio, contando com duas versões, uma em português e outra em Guarani Mbya, pelo Grupo Terra Livre, sendo parte do álbum musical "Cantos de Terra" (lançado em no fim do mês de novembro de 2021). Ela está disponível em todas as plataformas digitais de *streaming* (é possível ter acesso pelo Instagram: @grupoterralivre).

em suas pernas com força e indignação, e dizia: ao bater na perna esquerda, "*¡Televisión!*"; ao bater na perna direita, "*¡Celular!*". "*¡Vamos, chicas, hay que limpiarlo!*", nos convidou a segui-la, e seguimos: "*¡Televisión!*", "*¡Celular!*". Com isto, ela solicitou que alguém se levantasse para fazer "*pipi*" por ela: "*Alguién tiene que hacer 'pipi' por mí*". A culinarista foi primeiro, e eu fui logo em seguida, e por mais que não estivéssemos aparentemente apertadas, eliminamos, ambas, quantidade grande de urina em um balde que havia ao lado da porta do recinto em que nos encontrávamos.

Após esta limpeza, a *chjota chjiné* pediu pra que regressássemos às cadeiras onde estávamos sentadas. Foi então que ela disse que era necessário que trabalhássemos pelo cuidado de *Chjon Nanguí*, da Mãe Terra, pois ela estava "*enojada con la humanidad*". Era necessário que as crianças, os jovens, os adultos entendessem e valorizassem de onde vêm os alimentos que matam a fome: da terra, do trabalho feito com as mãos na terra. E era necessário trabalhar para que a fome fosse erradicada, que a terra fosse respeitada, que as sementes fossem protegidas, e não contaminadas, destruídas, controladas.

Começou a falar do milho. E foi então que me dirigiu a palavra, diretamente, diante do altar: "*Anita, tienes que trabajar por el maíz. Hay que hablar del maíz, hay que intercambiar semillas de maíz, hay que intercambiar cómo se puede cultivarlo, cómo guardarlo, cómo comerlo, cómo cuidarlo: hay que hacer un Congreso Indígena Internacional sobre el maíz, para todos aquellos que lo siembran acá en la Sierra Mazateca. Tienes que aportar algo de los pueblos de tu tierra, tienes que traerlos para acá, tenemos que ayudarnos mutuamente para que no haya hambre, enfermedad o dolor*". E completou: "*Para hacerlo, tendremos que cambiar nuestros nombres, pues la gente hará chisme y las autoridades querrán, de todas formas, detenernos*".

Para aquela senhora *chjota chjiné*, falar do milho era uma forma de fazer resistência, de lutar contra os colonialismos, neocolonialismos, imperialismos presentes nas culturas agrícolas desde a invasão europeia nas Américas.

· ⁜ ·

TOMAR OS *NDI NAXO* É ATRAVESSAR. E nessa travessia, o mundo-daqui dá lugar ao mundo-outro. Trata-se de uma travessia feita diante das velas, sejam apagadas ou acesas, uma jornada em que a caminhada exige energia, reflexão, pensamento, uma viagem intensa, mas sobretudo, estensa, que se faz com o diálogo de palavras-floridas. Este diálogo adornado pelas pequenas flores, afirmam os mazatecos, não se faz apenas entre os participantes da velada; mas com os seres-outros que se encontram no mundo cogumélico.

Foi dentro dessa mundiação, que a vegetalidade cogumélica proporciona, que a necessidade de se falar do milho em qualidade nativa, crioula e fértil em um Congresso Internacional Indígena se fez possível, e que tem possibilitado o seu projeto.

Parece-me necessário, neste sentido, fazer uma ponte conceitual trazendo uma revisão profunda e comentada sobre todos os gêneros heurísticos de "palavras-floridas" que delimitei durante meu estudo de Mestrado (Lino, 2017). A questão é que, falar das palavras proferidas pela *chjota chjiné*, que solicitavam a realização de um Congresso Indígena Internacional sobre o Milho, em situação de *velada*, é falar de palavras floridas. Estas palavras, dentro de sua concepção bioética mazateca, não constituíam "simples palavras"; e muito menos, se tratava de palavras de sua autoria. As palavras que solicitaram um Congresso sobre o milho, com todas as intenções especificadas, vinham de um mundo-outro: eram palavras de cogumelo. Minha decisão em fazer esta revisão é a de poder, com base etnográfica, descrever na prática e com mais embasamentos a metodologia de análise que trago a esta tese.

1.3.1. *PALAVRAS DE FLORES: GÊNEROS DISCURSIVOS HEURÍSTICOS*

> "Em mazateco, '*nájme*' significa 'milho'. E '*nájni*' significa 'canto'. Fiquei divagando sobre as semelhanças entre estas palavras, mas jamais encontrei explicação alguma a respeito delas. Interessantemente, '*nájma*' significa 'feijão'. De todas as formas, todas estas coisas têm capacidade de nutrir os seres, de algum jeito."
> (Divagações. Diário de campo, Huautla de Jiménez, fevereiro de 2018)

OS GÊNEROS DISCURSIVOS QUE EM MINHA DISSERTAÇÃO (Lino, 2017) heuristicamente postulei serem utilizados pelos mazatecos, organizam-se em torno de uma espécie de "revestimento substancial" que se estende sobre as palavras empregadas quando em situação ritual (em forma de discursos e/ou cantos), dada por contatos, diretos ou mediados, entre o "mundo humano" e o "mundo-outro" (o "mundo não-humano")[35]. No geral, todos estes contatos são, como nas palavras de muitos mazatecos, extremamente "delicados"[36], alguns mais que outros; descrevo-os, resumidamente, a seguir, com base em narrativas coletadas em campo e na literatura mazatecológica[37], para, então, poder me deter aos gêneros discursivos que postulei em meu

[35] Rodríguez (2015), em sua dissertação de Mestrado, tece uma dicotomia com termos nativos aos diferentes mundos: "*sondee ñia tiyo chuan*", o "mundo em que vivemos" versus "*sondeele nima santo*", o "mundo da alma santa".
[36] "Delicadeza" é a palavra que se usa, muitas vezes, para traduzir o termo mazateco "*xkon*", que na economia simbólica dos mazatecos, constitui um conceito amplamente utilizado e bastante específico. Demanget (2000: 47) examina o vocábulo "*xkon*" e postula que este termo seria utilizado para categorizar algo "sagrado" ou, mais especificamente, algo "precário e instável, em incessante equilíbrio sobre a frágil demarcação entre a luz e a escuridão", e por isso, "delicado". Em outras palavras, a voz mazateca *xkon*, pela tradução da autora, diria daquilo que é "sagrado, delicado, mau, mas não mau de maldição, e sim com riscos de ofender".
[37] Assim denomino toda e qualquer literatura etnográfica, antropológica, biográfica, histórica, econômica e política, ou psiconáutica, que trate as tradições do povo mazateco como proposta de estudo ou tema principal: ver Munn, 1973; Wasson, 1974; Benítez, [1964] 2012; Estrada, 1977; Echeverría, 1979; Franz Val, 1986; McKenna,

estudo. Esta descrição permitirá, analiticamente, expor os fundamentos que me levam, em meu trabalho doutoral, a postular que o milho, em qualidade fértil, carrega uma "vegetalidade discursiva".

ENTRE O POVO MAZATECO, os contatos diretos com seres que são próprios desse "mundo de outra ordem", se dão de várias formas. Uma delas ocorre pela atividade do sonho (em mazateco, "*nijña*"), ou pelo encontro acidental (em mazateco, "*sacutsja*"), sempre temido, inesperado e perigoso. Estes encontros podem se dar com os chamados *chak'je* ou *lá'á* ("duendes"), descritos como "*hombres rojos desnudos*", grupos de mulheres com roupas tradicionais ou "*niños sospechosos*", seres que habitam os bosques serranos e que têm o potencial de encantarem e assustarem quem os chega a observar, e consequentemente, de lhes roubarem as almas causando-lhes enfermidades que podem ser letais. Também podem acontecer com os *chikones*, os donos das montanhas, dos bosques, dos rios, dos acidentes geográficos, donos dos lugares, seres que cuidam a fauna e a flora prezando por uma sorte de "equilíbrio harmonioso e biodiverso", pode igualmente trazer enfermidades e risco de morte a quem os vê ou os desrespeita.

Sonhos ou encontros acidentais também podem acontecer com *Tie'é*, conhecido também como "*El Chato*" ou "*El Maligno*", um ser "ctônico" que habita o fundo escuro das grutas, muito comparado com o diabo cristão, com quem os mazatecos realizam contratos para solicitações de feitiçaria, por vinganças, disputas políticas e pessoais, amores frustrados, luxúria, ou sentimentos avarentos ou abstrusos.

E por último, sonhos ou encontros acidentais com pessoas que já faleceram ("*ya se adiantaron*") também pode resultar perigosos, visto que *los muertitos* podem levar almas dos humanos vivos, assustando-os, principalmente quando o encontro não é mediado por uma série de práticas que sugerem a definição do limite que separa os estados da vida e da morte[38] – durante a celebração da *Fiesta de Muertos*, mencionados limites estão bem definidos, sobretudo porque, os mazatecos colocam suas *nxróya*, suas máscaras, e se vestem de "*cha*", é dizer, de

1993; Boegue, 1990; Incháustegui, 2000; Villas Boas, 1955; Neiburg, 1988; Demanget, 2000 e 2008; Feinberg, 2003; Brissac, 2008; Trigueros-Miranda, 2010; Faudree, 2013; Barabas, 2015; Rodríguez, 2015, 2017 e 2019.

[38] "Morrer" na Serra Mazateca não corresponde à ideia biomédica ocidental da "morte", essa espécie de "desligamento orgânico", mas sim a uma atividade que mobiliza "inventando" (*a la* Wagner, [1975] 2010: 38-39, quem descreve a "invenção" como um mecanismo que parte do "fenômeno mais geral da criatividade humana" – na página nº. 238 retomo esta questão analítica –) a própria organização ontoética dos mazatecos, no sentido de que aqueles que estão vivos aguardam dos mortos notícias, conselhos, chistes, e linguagem (que se manifesta em letra de música, tocada com *vihuela mexicana*, tambor, *güiro* e violino, especificamente durante o período festivo de *Todos los Santos* – ou *Fiesta de Muertos* –). De acordo com Penagos-Belman (2000: 07), a morte, para os mazatecos, significa o abandono do corpo por todas as almas, até a última delas, que é a principal condicionante da "pessoalidade" do sujeito; essa "pessoalidade" se constrói mediante a ingestão do milho e o envolvimento com atividades agrícolas, por toda a vida, com este cereal.

"pessoas velhas" para receberem as almas dos *muertitos* – "*cha xo'o*" em mazateco –, que de acordo com eles, neste período, regressarão, em festa, ao mundo[39].

Os contatos mediados, por sua vez, implicam na presença de uma "pessoa especialista" e de uma "pessoa anti-especialista", e elas podem ter as seguintes características:

- As "pessoas especialistas" são chamadas, em mazateco, de "*chjota chjiné*", o que significa, literalmente, "pessoa sábia", ou "pessoa que sabe" – a tradução mais prática que entregam à expressão mazateca "*chjota chjiné*", nas línguas latinas, traz a denotação de "curandeira ou curandeiro". Ser *chjota chjiné* implica conhecer de cogumelos psilocíbicos e plantas (em grande parte, igualmente psicoativas), e do modo de manipular e utilizar estes instrumentos; trata-se de uma pessoa exímia na técnica das artes de cura, que conhece de cantos e de formas de desarticular doenças. A mediação da pessoa *chjota chjiné* se faz necessária em casos de enfermidades que acometem os corpos de seus coetâneos e as sociedades; os instrumentos botânicos dos quais se utiliza, consome e faz seus pacientes consumirem, por sua vez, são responsáveis por revestirem suas palavras proferidas de um "adorno", um "floreio", que de alguma forma, as autoriza a circular pelo "mundo não-humano". Sua atuação se concretiza em espaços rituais: o principal deles é a *velada* (também chamada, amplamente, de "*viaje*" ou "*rito*"), realizada durante o período noturno, em sua maioria, com a utilização dos cogumelos psilocíbicos; e, também, se dá em *limpias*, que consistem na utilização de ervas aromáticas passadas no corpo dos pacientes, geralmente feitas em momentos igualmente específicos, como em eventos familiares, municipais e celebrações políticas, festas patronais e *Fiesta de Muertos*.
- Muitas vezes, um *chjota chjiné*, quando do sexo masculino, pode ser também um "*chjota chinga*", do mazateco, lit., uma "pessoa anciã", ou, nas palavras de Neiburg (1988: 162-163), uma "pessoa caracterizada": o *chjota chinga*, sujeito apto a compor o Conselho de Anciões – um grupo formado por diferentes anciões representantes, que encabeçam e decidem em nome de diferentes linhagens familiares pelo povoado –, é responsável por intervir "em numerosos aspectos (políticos) da comunidade" (*idem*). De fato, o *chjota chinga*, quando é ao mesmo tempo *chjota chjiné*, acaba tendo uma função mais específica de intermediador direto entre o "mundo dos seres-outros" e o "mundo humano", atuando sobre as decisões políticas dentro de seu povoado.
- as "pessoas anti-especialistas", por sua vez, são aquelas que igualmente conhecem de instrumentos ritualísticos, mas que os utilizam na direção inversa à dos *chjota chjiné*. enquanto estes últimos realizam seus ritos no sentido da desarticulação de enfermidades, os anti-especialistas, chamados em mazateco de *tjie'é*, de *chjota tee* ou *chjota taa* (lit., "feiticeiro", "bruxo" ou "bruxa"), embora tenham conhecimentos e habilidades para desarticular doenças, podem exercer atos de feitiçaria ("*kjuátaon*"), articulando enfermidades e malefícios.

[39] Durante as festividades de *Todos los Santos*, os povoados mazatecos se organizam e, diversos grupos de dançarinos e cantores se vestem de seus antepassados mortos (com máscaras feitas de madeira, e de roupas específicas): uma vez vestidos assim, eles recebem as almas dos mortos que regressam do fundo da terra); estes dançarinos e cantores bailam por vários dias seguidos, passeando por todo o povoado, de casa em casa, de altar em altar. Nos altares, cada família organiza as fotografias de seus antepassados mortos, e ali disponibilizam diversas oferendas alimentares a base de milho; estes alimentos servirão de comida aos "*muertitos cantantes y bailarines*" que passeiam de casa em casa e, também pelos cemitérios. As danças e os cantos dos chamados "*cha xo'o*" (estes "*muertitos*" que regressam *del ombligo de la Tierra* durante *la Fiesta de Muertos*) podem significar justamente, atividades em que a "morte" (do mazateco, "*kjuábiyá*") e a "vida" (do mazateco, "*kjuábijnachon*") se confundem recriando e renovando secretos saberes, de um modo lúdico, saberes que, inclusive, enfatizam a necessidade da existência de uma relação profunda com o milho que compõe, neste caso, um importante elemento personificador e socializador. Foneticamente, no mazateco de variedade huautleca, "*cha xo'o*" pronuncia-se [ˈʧa.ʃo.ʔo].

O RISCO DE LETALIDADE DE ALGUMAS ENFERMIDADES PODE SER DIMINUÍDO COM A REALIZAÇÃO DE RITUAIS DE ARTE DE CURA ESPECÍFICOS (*veladas* ou *limpias*, dependendo do caso). Dentre as doenças nativas (que em mazateco recebem o nome de "*ch'in*") mais temidas, encontram-se: o "*chircun*", o efeito do susto; "*finengui*", o efeito da queda; "*tján 'ain*", versão mazateca do "*mal aire*" ou "*mal de ojo*", o efeito de eflúvios malignos ou maus desejos, maldizeres e maldições de outrem sobre alguém; e "*ndikon*", traduzido ao castelhano por "antojos", o efeito dos desejos alimentícios não contemplados (vontades não-saciadas) ou frustrados (expectativas de encontrar determinado sabor no alimento e não encontrá-lo), que se manifestam no corpo através de manchas, abcessos ou verrugas (falo mais sobre "*ndikon*" nas páginas 73-76).

Ser vítima de fofoca, ou de maldizer de outrem por entre os povoados é algo muito complicado para os Mazatecos: é algo que principia enfermidades de grande letalidade. Igualmente, entrar em contato com eflúvios de determinados lugares "delicados", como aqueles que rodeiam uma pessoa morta ("'*nti c'en*"), ou os cemitérios ("*nch'aoc'en*"), aqueles que rodeiam os rios ("*ntajé*"), aqueles que rodeiam certas montanhas ("*nindo*"), pode igualmente ocasionar uma enfermidade do tipo "*tján 'ain*".

Para a economia simbólica mazateca, a pessoalidade se constitui de um corpo com uma pluralidade de almas (em mazateco, a palavra "*nimá*" denota, ao mesmo tempo, "alma" e "coração" – o coração vem a ser o local onde todas estas almas se alojam –), todas conectadas: homens possuem seis, e mulheres possuem sete pelo fato de que podem dar à luz (ver Penagos-Belman, 2000: 04), e dentre todas estas almas que os homens e as mulheres possuem, há uma principal que define características pessoais.

De acordo com Penagos-Belman (*op.cit.*: 05), para os mazatecos, os seres humanos nascem desprovidos de alma e precisam ser alimentados por suas mães (que levam partes do milho dentro de si, e que as transmitem ao bebê através do leite materno), até chegarem a se nutrir com o milho em forma de alimentos que têm este cereal como base (*tortillas*, *tamales*, *atoles*, *pinole*[40]); conforme o milho vai se inserindo na dieta do sujeito, sua "pessoalidade" vai tomando

[40] Como já expliquei na primeira nota de rodapé desta tese, os dois primeiros termos acima apresentados consistem em alimentos que têm o milho *nixtamalizado* como base. A chamada "*nixtamalización*" (termo misto entre náhuatl e espanhol) é uma técnica que permite um grande aproveitamento dos nutrientes presentes no milho, mediante o cozimento das sementes com água e cal virgem (fórmula química CaO), seguido da moagem das mesmas para fins de obtenção do "*nixtamal*" (em mazateco, "*nché*"), uma massa homogênea e bastante maleável, que permite a produção, através de seu contato com o fogo (frito, com ou sem óleo, ou cozido), de diversos pratos. Entre eles a *tortilla* (que em mazateco recebe o nome de "*nió*"), um pão-folha fino que pode ser recheado – enrolada ou dobrada – com vegetais ou carne; o *tamal* (que em mazateco recebe o nome de "*niótí*"), um tipo de pamonha que não contém leite de vaca na composição, e que pode ser cozida em palha de milho ou folhas de bananeira, podendo ser recheada, também, com vegetais ou carne. Por sua vez, o *atole* ("*ncha*" em mazateco), um mingau de milho que, quando do tipo "*agrio*" ("*ncha san*" em mazateco) pode vir acompanhado de feijão, junto de um molho que mescla pimentas e gergelim, e quando do tipo "*dulce*" pode vir acompanhado de canela, açúcar e pão feito à base de

forma, visto que suas almas, uma a uma, vão se alojando e se conectando entre si, dentro de seu coração.

A autora (Penagos-Belman, 2000: 06) afirma em seu texto que essa "pessoalidade" que se dá mediante a "integração anímica plural" dentro do coração, se concretiza através do consumo de milho e da participação do cultivo do mesmo, e o demonstra trazendo o exemplo de crianças recém-nascidas que chegam a falecer, ou que morreram antes de serem batizadas: a elas, não se enterra em cemitérios (não as socializa dentro do "campo santo"), devendo ser levadas aos bosques; e a elas, não se dedicam oferendas de alimentos à base de milho (como os tamales) como se oferece a mortos que já tiveram sua "pessoalidade" construída em interação com o milho; tampouco se lhes entrega exéquias de 40 ou 47 dias após a morte – tempo necessário para que as almas das pessoas mortas empreendem suas viagens ao "destino ultraterreno" –, e muito menos se repetem estas celebrações por sete anos como ocorre com os sujeitos que já se "pessoalizaram com o e através do milho" – de acordo com a autora, somente passados os sete anos, o "morto" se torna "antepassado". Penagos-Belman (idem) explica que, para os mazatecos, os bebês recém-nascidos que faleceram, ou que não alcançaram chegar até o rito (católico) do batizado, dirigem-se, depois de falecidos, ao mundo chamado "*ya chiquí*" (que se traduz literalmente por "árvore dos seios"): nesse mundo, e com seus corpos enterrados nos bosques, as crianças terminarão de ser transmutadas na natureza.

Em López Austin (1984: 172), Penagos-Belman (2000: 05) identifica uma recorrência entre as populações nahuas, em que o termo utilizado para fazer referência ao corpo humano em sua integridade é "*tonacayo*", cuja denotação literal é "nosso conjunto de carne", algo que igualmente se estende para a denominação dos "frutos da terra", em particular aquele que consiste no principal alimento base, o milho. Esta questão, para López Austin, é responsável por evidenciar uma sorte de "*vínculo [metafórico] entre la corporeidad del hombre y del cereal al que debía su existencia*". A autora explica, em seu texto, que entre os mazatecos existe um contínuo que os conecta diretamente ao milho, e que isto se dá na ordem das questões anímicas. Em seu próprio texto, trazendo a fala de um interlocutor, ela sinaliza que para os mazatecos existe apenas um corpo, em comparação à pluralidade de almas.

As enfermidades fazem com que as almas se desconectem, uma a uma, e se percam entre outros espaços, deixando a pessoalidade incompleta e vulnerável. Esta incompletude pode ser desarticulada através da utilização e da pragmática contida nas palavras rituais da pessoa *chjota chjiné*, mediante a realização de ritos que permitam entender o que teria ocasionado aquela

"*panela*" (rapadura). E quanto ao *pinole* (para o qual não encontrei equivalente terminológico em língua mazateca), trata-se de uma farinha de milho pura, que pode ser misturada com água, cacau ou leite de vaca.

situação de sofrimento ou dor à pessoa enferma (que em mazateco é designado pela expressão "*tim'én*", lit. "enfermo").

OS ESPAÇOS RITUAIS DAS *VELADAS*, mediados por "pessoas especialistas" (*chjota chjiné* ou *chjota chinga*) ou "anti-especialistas" (*tjie'é*, *chjota tee* ou *chjota taa*), têm como um dos instrumentos principais o uso de cogumelos psilocíbicos. Estes fungos, no geral, não são cultivados por mãos humanas, nascendo e crescendo nos bosques e nos campos. Na Serra Mazateca, os fungos se apresentam, comumente, em quatro variedades, nomeados também, popularmente, com termos hispanizados (ver tipologia micológica de Wasson, *apud* Benítez, [1964] 2012: 52):

- "*Derrumbe*", com nome científico *Connocybe siliginoides* (*HEIM*), fungo muito estimado pelos mazatecos, endêmico da região, que brota na madeira apodrecida de uma árvore chamada, em mazateco, por *ya'nté*, é um cogumelo que vem desaparecendo devido às crescentes devastações florestais;
- "*El pajarito*", em mazateco, "*nti nisé*", com nome científico *Psilocybe mexicana* (*HEIM*), também endêmico da região, de coloração escura e pequeno tamanho, é uma espécie fúngica que cresce em *milpas*, campos onde se plantou de milho ou grandes pastos, sendo igualmente muito estimado;
- "*San Isidro Lavrador*" – nome que faz referência ao santo católico de nome Isidoro Lavrador, de Sevilha –, de nome científico *Stropharia cubensis (EARLE)*, fungo coprófago de grande chapéu, pós-colonial, que nasce em fezes bovinas e que não tem seu consumo muito estimado na Serra Mazateca;
- "*Hongo de la caña*", cogumelos que nascem na cana-de-açúcar apodrecida, *Psilocybe caerulencens Murril var. Mazatecorum* (*HEIM*), fungos igualmente pós-coloniais e pouco estimados.

No geral, os cogumelos preferidos pelos mediadores (especialistas ou anti-especialistas), são os endêmicos da região serrana, pré-existentes à chegada dos colonos europeus[41], ainda que, diante de necessidades muito especiais, eles admitam o consumo de cogumelos do tipo *San Isidro*, do tipo proveniente da decomposição da cana-de-açúcar e até mesmo (como cheguei a ver) endêmicos de outros continentes. Mas de modo geral, os cogumelos, endêmicos ou não, para o povo mazateco, possuem o estatuto de flor, sendo inclusive frequentemente chamados, em língua mazateca, de "*ndi naxo*" (lit., "pequena flor").

Os cogumelos que contém psilocibina recebem, em mazateco, de modo geral, nomes específicos, que majoritariamente apresentam o clítico "*ndi*", responsável por expressar "respeito e carinho" (podendo ser traduzido ao espanhol utilizando-se – quase sempre – do mecanismo do diminutivo): "*ndi xi tjo*" (literalmente "*pequeños que brotan*"), "*nixti santo*"

[41] De fato, é possível encontrar, na Serra Mazateca, uma variedade grande de cogumelos inseridos, provenientes de outros continentes e que têm como componente indólico, além da psilocibina, a baeocistina (outra triptamina que se conecta a receptores cerebrais, causando efeitos visionários intensificados). Estes cogumelos estrangeiros passam a ser cultivados e vendidos para a realização de *veladas* cogumélicas, ou para estrangeiros curiosos que há muito tempo visitam a região.

(literalmente, "*niños santos*") ou "*ndi santo*" (literalmente, "*santitos*"), ou "*ndi tzojmi*" (literalmente, "*cositas*").

Na economia simbólica dos mazatecos, este ser, que para a lógica ocidental pouco tem a ver com as flores e os vegetais[42], apresenta uma bioética que excede o estatuto de um "fungo dotado de propriedades psicoativas que pode ser ingerido", sendo tratado, portanto, como uma espécie de "cogumelo-flor" ou "cogumelo-planta", um ser de agentividade específica que guarda e libera (após ingerido), consequentemente, uma discursividade própria: uma "palavra-florida". Este "cogumelo-flor", na bioética mazateca, acaba por tomar um lugar de "delicadeza" (ver nota de rodapé nº. 53), "encarnando" a estrutura cosmológica do "mundo-outro" – "mundiação" bastante descrita por Rodríguez (2015: 12-13), quem reflete o conceito de "corpo-carne" aportado por Pitarch (2010).

Para os mazatecos, as palavras que são ditas logo da ingestão dos "cogumelos-flores", os *ndi naxo*, não são quaisquer palavras: a origem e a autoria delas não pertencem, intelectualmente, às pessoas que as proferem. As palavras ditas, passam a ser de propriedade dos próprios "cogumelos-flores", sendo indicadas, constantemente, pelo clítico evidencial "*tso*" [43], que marca a autoridade e a origem de cada termo articulado; ademais disso, os termos se encadeiam em versos dotados de difrasismos e paralelismos.

Segundo Garibay (apud Brissac, 2008: 20), "difrasismo" consiste num efeito estético-discursivo em que "duas palavras utilizadas juntas passam a ter um terceiro sentido metafórico". Por exemplo, analisando o difrasismo nahua, a expressão "*in xóchitl, in cuicatl*" denota, literalmente, "flor e canto", apresentando um sentido idiomático de "poesia" – em seu caso, o termo "*in*", que se repete alternadamente, configura uma conjunção de caráter aditivo –; outra expressão, "*in tlilli, in tlapalli*", se traduz literalmente por "tinta negra e vermelha" – contendo,

[42] Os ácidos nucleicos teriam sido registrados pela primeira vez em 1867 por Friedrich Miescher, na Suíça (Dahm, 2005: 274-288). Desta data em diante, com pesquisas que identificavam características de um conjunto de espécies antes incluídas no Reino *Plantae* (reino dos organismos vegetais), por pura semelhança estrutural (seres imóveis, que crescem no solo e até formam corpos de "frutas" visíveis – como por exemplo, um grande chapéu de um cogumelo –), estes organismos específicos deixam de compor mencionada taxonomia. O advento da análise dos nucleotídeos trouxe outras possibilidades à Ciência Botânica, que identificou inúmeras diferenças entre as espécies em questão e as plantas: as primeiras não fotossintetizam, possuem quitina em suas paredes celulares e são heterotróficas, alimentando-se de moléculas dissolvidas mediante secreção de enzimas digestivas no ambiente. Foi assim que se inaugurou um Reino separado a tal espécie: o Reino *Fungi*, caracterizado por haver se divergido das plantas e dos animais na Era Neoproterozoica (Baldauf, 1993: 11558-115562 e Bruns, 2006: 758-761). "Fungi" deriva da voz grega "σφόγγος" ("*sphongos*", que denota, lit., "esponja"), e teria sido usado, no passado, para descrever as estruturas macroscópicas e morfológicas de cogumelos e fungos.

[43] Exemplo de um canto da *chjota chjiné* María Sabina, cantado em *velada*: "*Soy mujer espíritu, dice* / *Soy mujer de luz, dice* / *Soy mujer día, dice* / *Soy mujer limpia, dice* / *Soy mujer águila dueña, dice* / *Soy mujer Jesucristo, dice* / *Soy mujer sagrada, dice* / *Soy mujer importante, dice*" (Estrada, 1977: 133). Cada termo "*dice*" é a tradução ao espanhol da voz mazateca "*tso*"; o verbo *dicendi* direciona aos *ndi naxo* consumidos por ela na *velada*, portanto, a autoria de cada uma das frases expressadas.

novamente a conjunção "*in*" –, tem um sentido idiomático de "sabedoria". De acordo com Garibay, a quem León Portilla recorre constantemente (*apud op.cit.*: 104), estas frases compostas apresentam um sentido "metafórico" que pode aparecer no castelhano sob as expressões "*a tontas y locas*", "*a sangre y fuego*", "*contra viento y marea*", "*a pan y agua*". Na língua mazateca, como em muitas outras línguas ameríndias mesoamericanas, o difrasismo ocorre, por exemplo, nas expressões: "*kjuá jndja, kjuá naxo*", sendo "*jndja*" lit. "canto", "*naxó*" lit. "flor", e "*kjuá*" um conector alternante, conotando "poesia"; "*ji nain, ji na*", "ó pai, ó mãe", termo com o qual em muitas orações os mazatecos se dirigem a Deus, no contexto católico ("Dios Padre y Madre"); "*naxinandá*", sendo "*naxi*" lit. "rocha" e "*nandá*" lit. "água", expressão que conota "povo", sem a necessidade de um termo conector.

"Paralelismo" é uma figura de linguagem que se manifesta em expressões sequenciadas, seja em forma de verso ou de prosa, apresentando simetria, em um encadeamento harmonioso entre as palavras utilizadas, de modo a que, entre estas últimas, elabore-se uma lógica correspondente. Exemplo de análise de paralelismo em poesias e cantos nahuas: (1ª. Estrofe) "*Pesa el rocío en el prado*: / *Al fin el sol murió*… / *La copa de jade he llenado,* / *¡Ya la noche llegó!*"; (2ª. Estrofe) "*Nuevo rocío ha cuajado*: / *La hierba sucumbió*… / Pronto al calor se habrá secado, / *¡Ya la noche pasó!*" (Garibay, 1953-1954: 65-66). Garibay classifica este tipo de paralelismo, muito recorrente em línguas mesoamericanas, de "paralelismo sintético", em que uma expressão se harmoniza mediante um pensamento variante, que se agrega, complementa e, ao fim, condensa.

ESTE CONJUNTO DE CARACTERÍSTICAS DISCURSIVAS COMPÕE A CHAMADA "*EN NAXO*", literalmente, "palavra-flor", ou "palavra-florida", "palavra-adornada". São palavras pertencentes a esse "mundo-outro", revestidas de aspetos próprios desse mundo; são palavras que os *ndi naxo*, portanto, encarnam, e que, além de se apresentarem em versos estruturados de um modo particular, tornam-se responsáveis por carregarem uma discursividade fenomenológica específica: seus sentidos são "verdadeiros" (são "*en kixi*", do mazateco, "palavras verdadeiras") e somente as "pessoas especialistas" são capazes de mediá-las (é dizer, somente os *chjota chjiné*, e os *chjota chinga* que se dedicam às artes de cura – e não à feitiçaria, ou às anti-artes-curativas –, são capazes de entendê-las, de transmiti-las em sua amplitude e, de alguma forma, traduzi-las ao "mundo-humano").

Quando uma "*en naxo*", que em si já é "*en kixi*", é expressa por uma pessoa *chjota chjiné*, ela se torna uma "*en chjiné*" (uma "palavra-sábia"). Quando ela é expressa por um ser que "já se adiantou", "*un muertito*", durante a celebração da *Fiesta de Muertos*, ela se torna

uma "*en cha xo'o*", literalmente, "palavra de um ser do umbigo do mundo" (este "umbigo do mundo" é o local para onde vão as almas dos seres mortos, que na concepção cosmológica mazateca, são seres que carregam discursos dotados de "sabedoria" ("*kjuáchjiné*") e, consequentemente, "verdade" ("*kjuákixí*").

As *en naxo*, então, são palavras que podem desarticular doenças, podendo resgatar almas perdidas, enfermas (por "*mal-aire*" ou por "*antojo*") ou assustadas. Quando revertidas ou transmitidas de maneira incompleta, as palavras tornam-se "mentirosas", "traiçoeiras", "mal(-)ditas" em seu mais amplo sentido: tornam-se "*en ndiso*", "palavras-mentira", "palavras-fofoca" ou, em espanhol, "*palabras-chisme*", visto que a voz mazateca "*ndiso*", é continuamente traduzida pela voz castelhana "*chisme*", sendo significada como uma mescla de "mentira-fofoca". Uma "palavra-mal-dita", algum "conto-mal-contado", uma "mentira", uma "fofoca", tornam-se, assim sendo, "anti-palavras-floridas", palavras capazes de causar danos e enfermar pessoas, famílias, povoados inteiros[44].

Esta consideração tão zelosa por esta espécie de "verdade articuladora anímica", que existe dentro da *en naxo*, demonstra a necessidade de se cultivar "cuidado e respeito" (em mazateco "*kjuáchótá*") pelos cogumelos que conduzem a retórica aos mediadores e a quem os ingere. Nem sempre, entretanto, os *ndi naxo* brotam nas terras altas de *La Cañada*: eles possuem um ciclo sazonal, e crescem com força e amplitude durante a época de chuvas, período que o calendário agrário-ritual mazateco denomina "*chan sinda*", literalmente, "tempo bom" (de 30 de junho a 19 de julho) (ver tabela 2, pp.71); nas demais vintenas, não obstante, os cogumelos nascem muito esporadicamente, entre momentos de chuva. Geralmente, quando os *ndi naxo* estão em falta, os *chjota chjiné* (e alguns *chjota chinga*) recorrem a outras classes de plantas que, igualmente e mediante contato ou ingestão, despertam performances retóricas específicas: dentro destas outras classes de plantas estão as folhas da "*hierba de La Pastora*" (*Salvia divinorum*), as "*semillas de La Virgen*" (sementes de *Turbina corymbosa*), as sementes de cacau (*Theobroma cacao*), e os grãos de milho (*Zea mayz*).

Cada planta libera, nos espaços rituais, uma *ndi naxo* específica, com uma estrutura de versos e sentidos próprios. Tanto as sementes de cacau quanto os grãos de milho, podem ser

[44] Em 13 de março de 2018, foi publicado um artigo que comuniquei no Congresso "*Plantas Sagradas en las Américas*" realizado em Ajijic (Guadalajara, México – organização de Bia Labate / CIESAS –) durante o mês de fevereiro. Este texto (Lino, 2018) trata justamente sobre a problemática dos "*chismes*" nas relações entre os mazatecos, e investiga a atitude de Robert Gordon Wasson de ter vulgarizado a figura da curandeira María Sabina (contra a sua aprovação) como um grande "*chisme* internacional": teço uma argumentação que leva a refletir essa "anti-palavra-florida" que é a "*en ndiso*" como responsável por estar enfermando todo o município de Huautla de Jiménez e os povoados vizinhos, com sua condecoração como *Pueblo Mágico* e a consequente diminuição da potência dos cogumelos. O acesso ao texto pode ser feito através do seguinte *link*: https://drogaspoliticacultura.net/psa/maria-sabina-la-palabra-chismosa-en-la-sierra-mazateca-oaxaca-mexico/.

utilizados em *veladas* inclusive quando os cogumelos ainda estão brotando. As folhas da *hierba de La Pastora* (em mazateco, "*xká La Pastora*" – "*xká*" denota, lit., "folha" –) e as *semillas de La Virgen*, por outro lado, geralmente permitem o floreio das palavras aos *chjota chjiné* e aos demais participantes em uma *velada*, ocupando diretamente o lugar do cogumelo, sendo usadas quando estes últimos estão escassos, com difícil acesso (seja pelo preço em dinheiro ou pela distância dos locais em que diversas famílias os colhem dos bosques) ou totalmente ausentes (casos em que os cogumelos simplesmente não nascem). As sementes de cacau e os grãos de milho servem a outras práticas que compõem a *velada* em si.

Havendo exposto e descrito todos estes conceitos nativos, retomo de minha dissertação (Lino, 2017) a seguinte postulação heurística dos gêneros discursivos mazatecos (ou, em outras palavras, as diferentes classes retóricas ritualizadas):

- ***En naxo*** ("*palabra-flor*") – palavra adornada de flor, adornada do corpo-carne do cogumelo e, portanto, do corpo-carne do "mundo-outro", sendo uma palavra verdadeira por excelência.
- ***En kixi*** ("*palabra-verdadera*") – palavra verdadeira, justamente porque diz das coisas que acontecem (um sentimento, por exemplo, é uma verdade).
- ***En ndiso*** ("*palabra-chisme*") – espécie de "anti-palavra-florida"; é composta de uma mescla de 'mentira' com 'fofoca', e tem o poder de enfermar.
- ***En chjine*** ("*palabra-sabia*") – linguagem ligada aos acontecimentos verdadeiros, ligada às coisas que factualmente sucederam.
- ***En chinga*** ("*palabra de abuelo*" ou "*palabra de anciano*") – linguagem de "pessoa caracterizada", membro do Conselho de Anciãos.
- ***Enle cha xo'o*** ("*palabra* de *cha xo'o*") – palavra dos antepassados mortos.
- ***En ng'ió*** ("palavra-cacau") – palavra de abundância, proferida e dotada da simbologia substanciosa do cacau.
- ***En nájme*** ("*palabra-maíz*") – palavra oracular, "radiográfica" – que permite identificar estados somáticos –, premonitória e profética; aparece nos *juegos de maíz*.

As diferentes palavras-floridas, portanto, revelam discursividades características. Cada gênero heurístico se apresenta sob uma ordem diferente, dentro de um contexto ritual específico, em que o instrumento vegetal utilizado toma a autoridade dos termos proferidos. Seguem exemplos de cinco casos registrados durante trabalhos de campo ocorridos entre 2013 e 2016 nas terras altas da Serra Mazateca:

- **Palavra-florida de *velada* com *ndi naxo* – ou "*en naxo*":** Os participantes da *velada* mantêm-se sentados durante todo o rito diante do altar (chamado de "*mesa*"[45]). Com o recinto escuro, à luz de velas, o *chjota chjiné* começa o rito com *limpias* acompanhadas de orações. Depois de serem "limpados" com ervas aromáticas (galhos de louro, alecrim e *hierba de Santa María*) pelo *chjota chjiné*, este distribui pequenas quantidades de *ndi naxo*

[45] No espaço ritual das *veladas*, os altares mazatecos, chamados de "*mesa*", apresentam em sua superfície velas de cera de abelha, flores, *copalera* acesa queimando o incenso de *copal*, fotos de antepassados "que já se adiantaram" (antepassados falecidos), e várias imagens de santos católicos (Jesus Cristo, Virgem de Guadalupe, São Judas Tadeu, São Roque) e de outros personagens, inclusive políticos (em algumas mesas rituais, foi possível encontrar, quadros com retratos de Benito Juárez, quem, nascido em Oaxaca, esteve no poder como primeiro presidente indígena da República Mexicana, havendo governado por um grande período, entre os anos de 1857 a 1872).

("pequenas flores", cogumelos psilocíbicos) para cada um dos participantes. Todos, incluindo o *chjota chjiné*, ingerem a "florezinhas", uma a uma, mastigando vagarosamente pelos dentes da frente. Depois de ingeridas, as velas que estão acesas no altar são apagadas, e logo em seguida segue um canto de abertura e muitos outros cantos durante a *velada* inteira; a *velada* é uma espécie de jornada, caminho ("*ntiá*" em mazateco), em que as almas se desprendem dos corpos e viajam (enquanto estes últimos se mantêm sentados), como se estivessem andando por entre os bosques ou as montanhas da Serra Mazateca. Todos os problemas (seja de ordem pessoalista ou social) que os pacientes e o próprio *chjota chjiné* desejam resolver são expostos coletivamente nesse espaço ritual, e cada um tem a sua vez; para cada problema, há um movimento em grupo que se orienta a encontrar onde está o cerne daquela questão, e como agir para resolvê-la. A *velada* finaliza com o retorno das almas aos corpos, e nesse momento, entoa-se um canto específico (que de acordo com muitos *chjota chjiné* mazatecos, é bastante antigo e remonta a tempos pré-coloniais):

"ÑÑA TINNAI ND'EI 'NDI" ("*Hijo, ¿dónde estás?*" – Canto para fechar *veladas*)	
LETRA EM MAZATECO	**TRADUÇÃO PELO LIC. ALFONSO GARCÍA MARTÍNEZ**
Ñña tinnai nd'ei 'ndi	*"Hijo, ¿dónde estás?"*
I tinna ndi nali	*"Aquí está tu madre,"*
Ñña tinnai nd'ei 'ndi	*"Hijo, ¿dónde estás?"*
Tinna j'tekaona pañona	*"Sobre la tierra"*
|| An ne an nale 'ndile naina	*|| "Soy yo la madre del hijo de Dios"*
|| Xi tsjua kjuabinnachon	*|| "Que la vida nos da"*
|| Xi tsjua kjuabinnachon	*|| "Que la vida nos da"*

- **Palavra-florida de *velada* com *hierba de La Pastora* – ou "*en xka La Pastora*":**

Durante uma *velada*, a *hierba de La Pastora* foi consumida por apenas uma pessoa especialista entre todos os participantes (que somavam mais ou menos oito pessoas). Esta pessoa especialista tomou uma solução feita com a maceração da *xká La Pastora* em água, e ficou sentada diante da *mesa*. Ela não cantou, e ninguém cantou. Mas depois de alguns minutos de ingerir o líquido verde, começou a falar em mazateco com muita rapidez e informou, primeiramente, que alguém naquela sala apresentava problemas renais; em seguida, informou que no município aconteciam problemas complexos, e já antigos, relacionados à chegada de muitos turistas e forasteiros, que acabavam por depredar as montanhas, os bosques, e tirar o poder das plantas sagradas. Não demorou muito, esta pessoa especialista e todos os participantes se ajoelharam diante da *mesa* e começaram a orar em mazateco, finalizando o uso da *xka La Pastora* naquela *velada*.

- **Palavra-florida de *cha xo'o* para *Fiesta de Muertos* – ou "*en cha xo'o*":**

As festividades de *Todos os Santos* ocorrem, em todo o México, entre os dias 27 de outubro e 05 de novembro. Em Huautla de Jiménez, as famílias começam com os preparativos meses antes. Geralmente, os homens se dedicam a ocupar o cargo de *cha xo'o*[46], dançarinos e músicos, enquanto as mulheres preparam toda a comida que será consumida[47], tanto pelos vivos quanto pelos *cha xo'o* dançarinos e tocadores. Todos aqueles que se dedicam ao cargo de *cha xo'o*, confeccionam suas máscaras e vestimentas de velhinhos, e na manhã do dia 27 de outubro, recebem uma *limpia* de um *chjota chjiné* no cemitério (de onde as almas de *muertitos* se desprenderão). Com a *limpia*, todos aqueles que dançarão e tocarão nos dias seguintes, vestem-se de *cha xo'o* dentro do cemitério, de onde já partem em dança e canto. Os *cha xo'o*, no geral, dançam e cantam de um modo contagiante, pelas ruas dos povoados, de casa em casa, onde são recebidos diante das *mesas* que contêm alimentos especiais, dedicados a eles (geralmente, *tamales de frijol*, de *puerco* e aguardente); além de visitar as casas, os *cha xo'o* também visitam, cantam e dançam em cemitérios (onde muitas famílias festejam velando, por toda a noite, os seus antepassados). Consigo, os *cha*

[46] Popularmente, os *cha xo'o* são conhecidos pelo termo nahua "*huehuentones*", um termo que vem do náhuatl: o termo nahua "*huehue*" denota "velho, ancião".

[47] Mencionada divisão sexual, entretanto, não é imperante: muitas mulheres também dançam como *cha xo'o*, ainda que o público de músicos que entoam as canções tradicionais seja bastante masculino. Apesar disso, a cozinha mostra-se como um espaço de fato feminino.

xo'o levam chistes e discursos que invertem valores e fatos: como grandes *tricksters*, eles chamam os velhos de crianças, e as crianças de velhinhos, chamam os homens de mulheres e vice-versa, contam chistes e piadas, e trazem mensagens importantes do mundo *de los muertos* (conselhos, predições, e chegam a informar formas de deter enfermidades ou problemas de diversos tipos – os *cha xo'o* agem como espécies de "entidades oraculares lúdicas"). Nesse momento, de acordo com muitos *chjota chjiné*, é enfaticamente não recomendável consumir *ndi naxo* ou realizar *veladas*, pois o "mundo dos mortos" está aberto e há muitas almas caminhando pelos povoados; torna-se arriscada qualquer atividade que envolva *ndi naxo*, *xka La Pastora* ou *semillas de La Virgen* (com tantas almas vagando, as *veladas* com estes instrumentos podem não surtir o efeito esperado, conforme as palavras dos *chjota chjiné*). Abaixo, segue o exemplo de uma canção de *cha xo'o*, composição do Grupo Musical de Cha xo'o Yakoan (que do mazateco, literalmente, quer dizer: "*cha xo'o* das árvores de cedro" – "*ya*" denota, lit., "árvore", e "*koan*", "cedro"; "*yakoan*" indica o nome de um dos bairros mais antigos de Huautla de Jiménez, prévio à sua transformação em município indígena):

"JÓSI K'IANGA BIJNOI" ("*¿Qué haces al sonreír?*" – Composição: Cha xo'o Yakoan)	
LETRA EM MAZATECO	**TRADUÇÃO PELO LIC. HERIBERTO PRADO**
Tjua tjio b´ese, tjio bijno chota tsjuakjua (4x)	*Cómo chiflan y cantan los hombres alegres*
K´ia nga´ñion nda bijnole tsjua bijno, "jaja"	*Cuando les encanta reirse, se ríen, "jaja"*
Tonga tjin na ik´a xi bijno "jejeje, jijiji, jojojo, jujuju" (4x)	*Pero hay quienes rien "jejeje, jijiji, jojojo, jujuju, jajaja"*
"Jajaja, jejeje, jijiji, jojojo, jujuju"	*"Jajaja, jejeje, jijiji, jojojo, jujuju"*
Jngola k´uaxinle an josi nga bijnui (3x)	*Yo te voy a decir cómo ríes cuando rías (3x)*
"Jajaja"	*"Jajaja"*

- **Palavra-florida de *velada* com *ng'ió* (cacau) – ou "*en ng'ió*":**
  Sementes de cacau são amplamente utilizadas, tanto em *veladas* quanto em *limpias*, como moedas de pagamentos rituais. Durante uma *velada*, em 2013, um *chjota chjiné*, ao receber sementes de cacau de um dos participantes (que as posicionou sobre a *mesa*), informou, em espanhol, que o cacau dizia: "*¿Para qué dinero, si soy dinero? ¡Nosotros somos dinero!*". Em versos, seguia dizendo que o dinheiro em papel não nos fazia pobres, pois, "*todos somos riqueza*". As reflexões que seguiam à primeira afirmação principal, sempre voltavam a ela: "*¡Nosotros somos dinero!*".

- **Palavra-florida de *limpia* com *nájme* (milho), em "*juego de maíz*" – ou "*en nájme*":**
  Os grãos de milho, em *limpias*, são selecionados, um a um. Sobre um tecido, os *chjota chjiné*, logo depois de agarrarem com seu punho fechado o conjunto de grãos, e contornarem com seu punho o corpo do paciente, atiram os grãos selecionados sobre o tecido estendido: este é o "*juego de maíz*". Feito isso, os *chjota chjiné* dizem que os grãos formam, sobre o tecido, uma "constelação" que pode ser interpretada: cada grão indica de onde vem o dano que pode estar afetando ao paciente. A informação é passada em versos, seguido do clítico "*tso*" ("*disse*"), indicando que toda a palavra se origina e tem a autoria do milho (trata-se de uma "*en nájme*").

Cada instrumento utilizado, dentro de seus respectivos espaços rituais, como é possível notar, autoriza uma discursividade própria. Todas as enfermidades e problemas gerais (de ordem pessoal ou social) que cada uma das técnicas permite entrever ou desvelar, com as práticas das *limpias* ou das *veladas*, são reduzidas à sua causa. No caso dos *cha xo'o*, a proibição do consumo de *ndi naxo* nesse período se revela importante à manutenção da economia festiva, que dá espaço e foco à "*en cha xo'o*".

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

PALAVRA DE MILHO (EN NÁJME), CALENDÁRIOS AGRONÔMICOS E ENFERMIDADES

"*Es muy delicada la culinaria em la Sierra Mazateca*"
(Registro de conversa com uma garota numa das principais ruas de Huautla de Jiménez. Diário de campo, fevereiro de 2018)

A PRÁTICA MAZATECA DE "*ECHAR GRANOS DE MAÍZ*" JÁ FOI DESCRITA POR MUITOS AUTORES. Robert Gordon Wasson juntamente de sua esposa Valentina Pavlovna Wasson fizeram um primeiro registro desta atividade em 1957, no volume II de seu livro conjunto "*Mushrooms, Russia and History*", livro que consagra o nascimento da Etnomicologia, fazendo comparações entre ritos e narrativas micolátricas de diferentes tradições. Este registro, escrito inteiramente pelo relator de sua equipe, Robert Weitlaner, conta a experiência de uma *velada* com o *chjota chjiné* Aurelio Carreras, realizada no dia 15 de julho de 1953, em Huautla de Jiménez.

Em tal *velada*, Aurelio Carreras abre a cerimônia realizando um *juego de maíz*. Ele disponibiliza sobre uma esteira diversos materiais ritualísticos, e dentre eles, *están los granitos de maíz*. Depois de atirá-los diversas vezes, somente ele ingere os *ndi naxo* e inicia uma série de discursos premonitórios a respeito do filho e da família de Wasson. Além de Wasson e de Weitlaner, faziam parte da equipe a esposa de Wasson, Valentina Pavlovna Wasson e sua pequena filha. Wasson e Valentina haviam deixado seu filho Peter nos Estados Unidos. Aurelio pergunta aos pais de Peter se eles gostariam de saber como ele está, se estava bem ou pelo que estaria passando; pede permissão aos pais de Peter para realizar um rito que falasse de Peter e dos demais familiares de Wasson. Com o consentimento de Wasson, Aurelio começa pelo *juego de maíz* e pede a Demetrio, quem estava participando da *velada* como intérprete entre língua mazateca e língua espanhola, que o ajudasse a transmitir as informações aos estrangeiros pesquisadores (Weitlaner *apud* Wasson, 1957: 259):

> *Cuenta los hongos y los granos de cacao, y luego coloca cinco granos de cacao al lado de cada huevo de gallina y 13 al lado de cada uno de los dos huevos de pavo. Divide los granos de maíz aproximadamente por la mitad, recoge la mitad, y las sacude de mano en mano, las echa sobre la tela, las contempla, repite los mismos pasos con la otra mitad y separa los dos granos que dice que son los niños de Wasson. Pregunta si estamos de acuerdo con lo que pasa y decimos que sí. Echa los granos de nuevo, y una tercera vez. Hablando de Pedro (Peter), Aurelio dice, en la traducción de Demetrio* [intérprete de Aurelio que acompanhava a *velada*]*, "Está bien, pero ¿quién sabe dónde está?".*

Com grãos de cacau, os ovos de galinha e de peru, e penas vermelhas de arara, Aurelio preparava uma espécie de "*tamalito*" mais fino (uma bolsinha feita com papel e amarrado com linha), que deveria ser enterrado em lugares que ele indicaria ao final da *velada*, como oferenda. Ele envolvia cinco sementes de cacau, mais uma pena de arara com a folha de papel *amate*

(espécie de papel pré-hispânico[48]) e amarrava num pacotinho, deixando a pena saliente. Esse pacotinho pode ser referido por "*tamalito*" ou "*envoltorio*", e se trata de uma oferenda.

Estes pacotinhos, junto dos ovos, serviam também de elementos que Aurelio dispunha e movimentava sobre o tecido disposto, onde havia atirado *los granitos de maíz*. Primeiramente, ele vê que Peter estava bem, que estava em Boston… logo ele afirma que se equivocou, que na realidade, ele estava em Nova Iorque. Ele afirma que Peter estava bem, apesar de uma profunda crise emocional que sentia, por saudade de seus pais; afirma também que o exército estava procurando por Peter, e que havia uma possibilidade de um serviço militar no estrangeiro, provavelmente na Alemanha.

Depois dessa visão, Aurelio fez mais um *juego de maíz* e teve a visão de que um dos familiares de Wasson ficaria gravemente enfermo em um período de doze meses (*op.cit.*: 262):

> *Aurelio mezcla los granos de maíz en sus dos manos, echa la mitad y luego la otra mitad, y luego todos los granos a la vez, y luego todos los granos de nuevo. Coloca uno de los huevos de gallina hacia el lado izquierdo de la tela, y arroja los granos por quinta vez. Coloca uno de los huevos grandes en el lado derecho, y lo apunta en la dirección que él dice que es el este. Le pregunta a Robert Gordon Wasson cuándo llegará a la Ciudad de México y si tiene casa allí. Él lanza los granos de nuevo, por sexta vez, y luego acomoda los huevos en los paquetes […]. Luego declara que un familiar de Robert Gordon Wasson está destinado a enfermarse gravemente dentro de un año y se fija gravemente en Robert Gordon Wasson su único ojo.*

Quando Wasson regressou com sua família em Nova Iorque, encontrou Peter e alguns restos de festa que ele havia feito na ausência de seus pais; as datas que estavam nas notas dos gastos eram correspondentes aos dias em que Wasson, Valentina Pavlovna e sua filha, junto de Robert Weitlaner, haviam participado da *velada* com Aurelio. Wassson até compartilhou com Peter o que havia ouvido na *velada* e os dois deram risadas disso, porque até então, Peter não tinha nenhuma ligação com o exército. Depois de alguns dias, Wasson viajou à Europa e recebeu um cabograma que informava que Peter acabava de tomara a decisão de se alistar no exército regular por um período de três anos, e que ainda não havia chegado a essa decisão por conta de uma crise emocional que estava vivendo com uma garota. Alguns meses depois do cabograma, o exército levou Peter para um treinamento no estrangeiro, mas não para a Alemanha, senão para o Japão. Poucos meses depois de todos os acontecidos com Peter, um parente de Wasson vem a falecer de insuficiência cardíaca.

Wasson volta a citar essa *velada* em 1980, quando passa a escrever sobre o *teonanácatl*. Fazendo uma tipologia dicotômica, ele chama aquela *velada* de "*velada premonitoria*", um rito que contava com elementos e práticas oraculares do início ao fim, iniciando-se com o oráculo

[48] Papel de tradição pré-colombiana, confeccionado a partir da casca de árvores do gênero *Ficus*, como *Ficus cotinifolia* e *Ficus padifolia* (ver Miller & Taube, 1993: 131).

do milho, e partindo para os *ndi naxo*, fontes muito profundas de "verdade". Além do milho e dos cogumelos, ele também faz uso do *piciete*, tabaco finamente moído com função protetora, e do *copal*, resina fragrante. Wasson difere essa "*velada premonitória*", em que apenas o guia espiritual, *chjota chjiné*, faz a ingestão de *ndi naxo*, de outras "*veladas*" em que o foco está na resolução de problemas de saúde e de problemas sociais; no caso destas últimas, a ingestão de cogumelos é feita por todas as pessoas que dela participam.

APROXIMADAMENTE DUAS DÉCADAS DEPOIS DE WASSON, Incháustegui faz uma descrição em seu livro "*Relatos del mundo mágico mazateco*" (1977: 175-176), transcrevendo a experiência etnográfica de Pedro Manuel, um rapaz mazateco que trabalhava no Instituto Nacional Indigenista. Nesta etnografia, Pedro descrevia a prática de "*juego de maíz*" feita pelo "*brujo*" Calixto Gómez, da região do *Viejo Soyaltepec*, que fica na chamada *Mazateca Baja*, região de mais baixo relevo da Serra Mazateca, por onde está a *Laguna Miguel Alemán*. Pedro Manuel fora enviado à região para receber jornalistas estrangeiros que registrariam as técnicas de leitura com grãos de milho, feitas pelo senhor Calixto; assim como os jornalistas fazem, Pedro igualmente registra com suas palavras o que observava daquele ofício oracular:

> *"Los llevé a la casa del brujo. Este inmediatamente se puso a preparar sus elementos para hacer dicha brujería, manifestando que le hacían falta algunos elementos para la brujería completa, pero que la haría con lo que tenía, dando principio a poner en el suelo un costal con una sábana doblada encima del costal, trajo un puño con 22 granos de maíz, aclaró que ese maíz era preparado previamente, que lo sacan de una mazorca que tenga precisamente doce carreras de maíz, a diez carreras le sacan dos granos y a dos carreras le sacan un grano a cada una. Hace movimientos como que están ventiando los granos con las dos manos, tira los granos: consistía en la forma en que cayera sobre la sábana doblada, por ejemplo, si cae un grano parado y otro está con la punta hacia donde sale el sol, quiere decir que el enfermo sanará, que el grano que apunta hacia donde sale el sol es el que da esperanza siendo uno o varios, pero que el corazón de dichos maíces esté hacia arriba, si uno o dos granos caen de canto quiere decir que el enfermo seguirá malo; cuando un grano se le arriman y se enciman otros granos con el corazón de estos hacia abajo quiere decir que se agravará el enfermo, que seguirá atacado por la enfermedad; cuando un grano queda en medio y rodeado por varios quiere decir que si no lo curan pronto morirá pronto. Cuando el paciente se enfermó de inmediato, es decir, enfermedad repentina dicen que el espanto y el maíz indica qué clase de espanto, si cayó de alguna bestia, de algún árbol, se cayó en el río, en el pozo, se espantó de un perro, de una culebra, todo eso lo indica por la posición de los granos de maíz, empiezan a escoger y a apartar los granos regados en la sábana y con unos pocos que quedan sobre la sábana dicen qué fue lo que espantó al enfermo, después lo recogen y lo vuelven a tirar (los granos) sobre la sábana,, pero para esto nombran todos los lugares, por ejemplo, Soyaltepec… Paso de Vigas, Boca de Tilpan, Cerro Tepezcuintle, Cerro Quemado, Cerro Central, Cerro Camarón, Arroyo Luna, Arroyo Tilpan, Arroyo Pescadito, Río Tonto, Río Cosolapa, Boca de Cosolapa, Piedra del Encanto (que está a un lado de Paso Nacional, hacia arriba), Piedra de Amolar, San Martín, Arroyo Zontle, Chichacazapa. Arroyo de Enmedio, Loma Colorada, Temazcal (porque enfrente existe una cueva donde cuentan que había una campana y se oye cada año el día de San Juan y que se oye también una jarana que toca muy bonito), también nombra muchos otros lugares con el objeto de encontrar el lugar donde se haya enfermado de espanto el paciente donde se haya espantado.*

Calixto Gómez foi referido como "*brujo*" por Pedro Manuel, sendo, inclusive, mais adiante, descrito como *"t'eej*", outra grafia possível para "*tjie'é*", "*chjota tee*" ou "*chjota taa*". Na Serra Mazateca, pude escutar muitas vezes que, *los juegos de maíz* podem ser feitos tanto por *chjota chjiné* (pessoas sábias) quanto por *chjota tee* (pessoas-feiticeiras), é dizer, ambos podem ser *chjota chjiné en nájme* (lit. "pessoas que sabem das palavras do milho").

Ao início de todo e qualquer jogo, o *nájme* precisa passar por um benzimento. Para fazê-lo, o *chjota chjiné nájme* invoca diversas entidades do mundo católico, tendo em vista que existem extensões semânticas entre os seres-espíritos da cosmovisão mazateca e o catolicismo cristão com seu panteão de santos. Somente depois de bento, torna-se possível faz-se a abertura do rito.

> *Se aclara que antes de empezar a nombrar los lugares y pasos, se bendice el maíz "En Nombre de Dios padre, del Espíritu Santo, formando la cruz con los dedos y haciendo ademanes de izquierda a derecha dicen: "Señor San Pedro, Señor San Pablo, Señor San Rafael, Señor San Miguel, Señor San Juan, Señor San Sebastián, Señor San Isidro, Santa Roma, Señor Santuario, a este Señor encomienda que sane el paciente diciendo, Virgen del Carmen, Virgen de Guadalupe, Virgen del Patriarca, Virgen de Catemaco, y a todos los santos y las vírgenes, ya que nombró todo esto encomienda al paciente y lo nombra al mismo tiempo; después vuelve a recoger el maíz, lo vuelve a regar sobre la sábana, nombrando otra vez todos los santos y las vírgenes, principalmente Santo Remedio y bendiciendo con los dedos en forma de cruz y haciendo ademanes de izquierda a derecha, ya tirado el maíz empieza a recoger algunos granos de maíz, según la posición en que haya caído el maíz le indica el remedio que necesita el paciente para sanar de la enfermedad que tenga, ya sea de las que pueda curar él o de lo contrario lo manda con el médico para que le dé medicinas de patente.*

Os ritos de *juegos de maíz* aparecem novamente no livro de Incháustegui (1977: 81-82) quando ele conta sobre a enfermidade que o encontro com *Chikón Tokoxo* pode causar. A busca por um *chjota chjiné* se faz indispensável nestes casos, pois a enfermidade geralmente é muito forte. O diagnóstico é feito por meio de *juegos de maíz*, e no geral, o enfermo precisará dedicar oferendas (*tamalitos*/*envoltórios*) à terra, respeitando horários determinados, o lugar correto e, orientando-se pelo curso do sol:

> *Solamente cuando hay algún enfermo muy grave y creemos que fue maldad o fue por el Chicón vamos a buscar al Chutá-Chiné para que investigue por qué es que está enfermo. Aquel curandero le llamamos SHIMALE.*
>
> *Diagnóstico: Le platican lo que siente el enfermo y él se encarga de investigar todo en las velas, en los hongos, en el maíz que acostumbran tirarlo.*
>
> *Allí les explican qué es lo que tiene el enfermo: si su espíritu se quedó en el pozo, que hay necesidad de ir a recogerlo y cuál será lo que necesite de acuerdo con lo que él crea que se va a salvar ese enfermo.*
>
> *Viene a saberse al cabo de 4 días que es necesario esperar, cuando él vuelve a la casa, pues dice que es necesario esperar 4 días.*
>
> *Ya pide plumas, copal, huevos de totola, de gallina, todos ellos, cacao, unos pedazos de papel, ya sea de periódico o estraza, un rollito de hilo de seda para con esto hacer su envoltorio. Si ellos creen que este enfermo quedó su espíritu en el pozo, como a eso de las 5 de la tarde o al mediodía, recomienda a los familiares del enfermo que vayan a aquel pozo donde descansó, o donde se cayó o se durmió tomado.*
>
> *Ofrenda: Recomienda que entierren al lado que se oculta el Sol, o donde viene el Sol, para que lo que hicieron sea un alivio para el enfermo.*

> *Orientación del entierro: La mayoría entierra por donde viene el Sol en la mañana, el envoltorio de blanquillos.*
>
> *A los cuatro días que el enfermo o está mejor o está más grave, hacen otra ceremonia. También envuelven sus huevos, copal, cacao, plumas de chachala, le dicen a ese animal, y en lo que ellos hicieron que habían tirado 7 maíces y allí les dijo el enfermo está muy grave, que no tiene alivio, van a enterrar a la puerta del panteón, que es para que no se muera pronto aquel moribundo.*
>
> *Segunda ofrenda: Esta ofrenda la hacen al panteón, pagan para que no entre allí el cuerpo. Cuando ponen la ofrenda en la casa del lado del Sol Poniente, es porque el enfermo está muy grave.*

Em campo, perguntei da procedência do milho utilizado nas *veladas* a mais de um *chjota chjiné*; todos eles, em absoluto, me disseram que o milho precisava ser o milho cultivado na *milpa*, que não podia ser o milho da cidade, "*maíz que ya no es limpio*". Dessa "limpeza" dependia a sua linguagem, do contrário, ele se calava e não mostrava nada.

Não tive informações concretas sobre qual a melhor variedade para ser utilizada em *juegos de maíz* – infelizmente, estas informações eu as iria buscar no ano de 2020, justamente quando a pandemia de covid19 se alastrou por todo o continente latino-americano fazendo muitas vítimas letais. Mas posso afirmar que, o *juego de maíz* que vi acontecer se utilizava de grãozinhos de *nájme choá* (lit. "milho branco") – aliás, em toda a região da Serra Mazateca por onde estive, predominavam o milho branco e o milho amarelo.

NOS "*NÁJME XKIT'O SON*" (OS *JUEGOS DE MAÍZ*), os grãos de milho utilizados, como afirmam muitos curandeiros mazatecos, portanto, devem ser preferencialmente "*puros*", nativos, "*fértiles*" (do mazateco "*náxín xi viso*", literalmente, "sementes que nascem") – é dizer, nunca estéreis (em mazateco, "*'nti*"). No processo desta "boleomancia", os grãos de milho são selecionados e jogados sobre uma mesa, mediante as necessidades de um paciente ou um consulente, e através deles, os curandeiros conseguem ter acesso a informações sobre saúde (sobre suas almas), sobre passado, presente e futuro.

Muito embora o registro sobre os *juegos de maíz* apareçam em Códices que registram tradições mixteca e nahua (caso dos Códices Vindobonenis, Nuttall, Borgia, Vaticano, Borbónico e Florentino), ou em crônicas coloniais de autores cristãos, sua abordagem na linguagem da Ontologia, entre os mazatecos, é, sem dúvida, consideravelmente rasa. Em toda a literatura mazatecológica (registros antropológicos, botânicos, musicológicos e psiconáuticos), na maior parte das vezes, as relações rituais de tipo oracular com o milho aparecem de modo rápido ou meramente ilustrativo, já que a atenção geralmente se vê capturada pelo "tema cogumélico" decorrente da vulgarização da figura de María Sabina.

É em tal sentido que esta prática "boleomântica", e o estudo do *nájme* (e consequentemente esta tese) acabam compondo caminhos quase que subversivos para as descrições que

integram, em primeira instância, a literatura mazatecológica, as análises antropológicas, as reflexões místico-exotéricas e, por consequência, a expansão desta "metafísica ocidental" que, como diria Goddard (2017: 31), é "indissociável da empresa colonial".

É, justamente no horizonte deste caminho "paradoxal", de fato, que reside a força contra-paradigmática do *nájme* e de seus usos, visto que sua substância vegetal "excede" (De La Cadena, 2018: 109-110[49]) a categoria ocidental de "cereal ingerível e nutritivo", no mesmo sentido que, em outras palavras, o milho é um "cereal ingerível e nutritivo, e que tem sabor" (em mazateco, "*jtá*"), mas "não somente" isso.

O milho, enfim, para os mazatecos, tem voz ("*jtá*"[50]) e profere "*en nájme*" (a palavra-florida-do-milho), e é mediante os *juegos de maíz* que os grãos "falam" essa "voz oracular", que aconselha, que revela, que passeia pelo tempo, que indica onde encontrar objetos perdidos, e que indica o paradeiro das almas daqueles que se encontram enfermos (ver González-Torres, 2014, Nanni-Álvarez, 2013: 224-225). Mas, como já foi explicado anteriormente, este *nájme* não é qualquer *nájme*: ele precisa passar por todo um processo de elaboração relacional com o ser humano (com a "pessoa mazateca"), que depende, necessariamente da fertilidade das sementes dedicadas ao plantio (em mazateco, "*nájme ntje*", lit. "milho para plantar").

E a minha hipótese é a de que, a necessidade que repousa neste relacionismo é justamente a que permite a constituição das relações oraculares: ela permite que os caminhos durante o jogo sejam demonstrados ao jogador, que transmite ao consulente, da mesma forma que caminhos de resolução são ali desvendados e transmitidos. A palavra oracular é uma palavra que articula, tanto as relações entre *chjota chjine én nájme* e consulente, bem como articula almas da/o consulente, e resoluções para problemas que a/o consulente apresente.

O POVO MAZATECO TRABALHA SEU *NÁJME* DE ACORDO COM A PASSAGEM DAS VINTENAS, às quais, como anteriormente descrevi, denominam "*chan*". Este termo, que aparece por toda a extensão da Serra Mazateca, denota passagem de tempo, nomeando as vintenas, e tomam por base o trabalho da *milpa*. Como Van Doesburg & Carrera (1996 *apud* Carrera-García *et al*,

[49] De La Cadena (2018), em seu artigo, estuda um evento ocorrido em 2009, na Amazônia Peruana, quando o Peru ainda estava sob governo de Alan García (partido progressista, de direita, APRA – *Alianza Popular Revolucionaria Americana*): o evento envolvia protestos feitos por grupos indígenas AwajunWampi, contra a tomada de territórios em Bagua, pois estes seriam entregues, pelo Governo Nacional Peruano a empresas petroleiras extrativistas. Os protestantes afirmavam que o Governo Peruano não cumpria com o acordo número 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), do qual era signatário, um acordo que determinava necessária consulta e consentimento dos habitantes dos territórios almejados pelas empresas extrativistas. Depois de mais de 30 mortos, a concessão territorial foi barrada, mas o próprio presidente peruano, naquele então, deixou clara a sua intenção e vontade de entregar o território às empresas.

[50] As palavras em mazateco para "sabor" e "voz" coincidem em forma e som: "*jtá*".

2012: 462) explicam, nem sempre as vintenas correspondem de um lugar a outro pelas serranias (comparando, por exemplo, a região de *La Cañada* com a Mazateca Alta e a Mazateca Baixa[51]).

A *milpa* para os mazatecos, tem no milho o cultivo principal. Depois do milho, o feijão ("*nájma*") ocupa o segundo grau de preferência, e em seguida, a *calabaza* (*Cucurbita pepo*), o *chilacayote* (*Cucurbita ficifolia*), a pimenta e o tomate verde (ver Pomboza, 2011 *apud* Carrera-García *et al*, 2012: 467).

De acordo com Aguilar *et al* (*apud* Carrera-García *et al*, 2012: 468), cada planta dentro da *milpa* cumpre com uma função ecológica. "A associação entre milho e feijão é complementar, já que o feijão é uma planta fixadora de nitrogênio e aporta este nutriente ao milho", além disso, o caule do milho "proporciona sustentação ao feijão que se enrola nele para se apoiar e crescer". Esta complementação também se dá no nível nutricional, já que os nutrientes, sobretudo com relação aos aminoácidos, se unem proporcionando uma alimentação balanceada. Igualmente, a presença da *calabaza* e da *chilacayota* auxiliam na *milpa* evitando que plantas espontâneas (chamadas de popularmente de "*malas hierbas*") se proliferem, e "o consumo de sementes, flores, frutos verdes e maduros" destas plantas do gênero *Cucurbita* aportam carboidratos, proteínas, gordura, vitaminas e fibra".

Segue um estudo do calendário agrícola-ritual do povo Mazateco (ver tab. 2):

Tabela 2. Calendário agrícola-ritual do povo Mazateco, com base nos estudos de Carrera-García et al (2012) e de Chano Moreno (s/d: 183-184).

***CHAN CHAON YOMA* – CALENDÁRIO AGRÍCOLA-RITUAL MAZATECO**		
CHAN (VINTENA)	**PERÍODO**	**CARACTERÍSTICAS**
Chan me "Mes del pedimiento"	01 a 20 de enero	El primer mes del año mazateco. Durante este mes la gente del pueblo Nanj nga creyente al Chikón Tokoxo, van al cerro Nindó Tokoxo, para pedirle buena cosecha, buen negocio y otras cosas que hagan falta.
Chan tjao "Mes de mucho viento"	21 de enero a 09 de febrero	El segundo mes del año mazateco. Es cuando empiezan a soplar los vientos y a resecar las hierbas malas del campo, para que se trabaje mejor.
Chan xkin "Mes de cuenta"	10 de febrero a 01 de marzo	El tercer mes del año mazateco. Es cuando se hace la preparación o se selecciona el maíz para sembrar. Es el primer mes en que se comienza a sembrar el maíz blanco.
Chan kjui "Mes de variedades"	02 a 21 de marzo	El cuarto mes del año mazateco. Es cuando se puede sembrar variedades de maíz, como el blanco, amarillo, morado, rojo y otros.
Chan jin "Mes de oscuridad"	22 de marzo a 10 de abril	El quinto mes del año mazateco. Durante este mes, las semillas de maíz se encuentran en la oscuridad, porque aún no se han brotado como planta.
Chan jno "Mes de milpa"	11 a 30 de abril	El sexto mes del año mazateco. Es el mes en que aparecen las milpas.

[51] A Serra Mazateca se divide em quatro áreas topograficamente distintas: a Área Mazateca Muito Alta (superior a 1.700msnm), com umidade e ventos que vêm do leste pelo Golfo do México, o que resulta num índice de precipitação anual de 500 a 1.800mm, e uma média de temperatura anual de 12º a 20º; a Área Mazateca Alta, ou *La Cañada* (com altitude de até 1.500msnm), área que apresenta uma precipitação ainda mais alto, de 2.000 a 4.000mm, com temperatura média anual de 17º a 20º, com o clima temperado; e a Área Mazateca Média, com altitude de 400 a 800msnm, índice pluviométrico ainda maior, de 2.200 a 5.500mm, e temperaturas anuais um pouco mais quentes, de 20º a 25º C; e a Área Mazateca Baixa, por último, tem altitude de 400msnm, com índice pluviométrico de 2.400 a 3.500mm, e média de temperatura anual de 25º a 35º C, sendo a região de uma grande represa, a Represa Miguel Alemán (ver estes dados todos em Brissac, 2008).

Chan to "Mes de fruta"	01 a 20 de mayo	El séptimo mes del año mazateco. Es el mes de las frutas de todo tipo, que empiezan a dar por todas partes.
Chan maje "Mes de anchamiento"	21 de mayo a 09 de junio	El octavo mes del año mazateco. Es el mes en que las milpas empiezan a ancharse.
Chan majti "Mes de frijol negro"	10 a 29 de junio	El noveno mes del año mazateco. Es cuando empieza a darse la primera cosecha de frijoles negros bayos (*nan majti kondo*), y también cuando se vuelve a sembrar la segunda etapa del frijol negro alto (*nan majti nga*).
Chan sinda "Mes bueno"	30 de junio a 19 de julio	El décimo mes del año mazateco. Así se le llama porque allí se da a conocer la temporada de siembra y cosecha del maíz. Es lo que se nota a través de las milpas.
Chan sine "Mes de amarillenta"	20 de julio a 08 de agosto	El undécimo mes del año mazateco. Así se le llama porque se comienza a notar que las hojas de las mazorcas empiezan a amarillearse (*man sine xjaole tijin*).
Chan jndo "Mes de los agachados"	09 a 28 de agosto	El duodécimo mes del año mazateco. En este mes, la gente se dedica a doblar las milpas para conservación de las mazorcas. La palabra *jndo*, proviene de la antigua mazateca que quiere decir "empujones", "obligado a agacharse", "doblarse".
Chan zjen "Mes del desierto"	29 de agosto a 17 de septiembre	El decimotercero mes del año mazateco. Es cuando el terreno se queda desierto sin mazorcas – *zjuen*. Es el mes en que la gente se dedica, exclusivamente, a la pizca de mazorcas.
Chan kjoa "Mes de problema"	18 de septiembre a 07 de octubre	El decimocuarto mes del año mazateco. Es el mes en el que los pobladores, fieles a Chikón Tokoxo, le visitan al Nindó Tokoxo para exponer sus problemas y quejas, para que sean resueltas.
Chan sa "Mes de crecimiento"	08 a 27 de octubre	El decimoquinto mes del año mazateco. Es el mes en que los creyentes del Chikón Tokoxo visitan a la casa de justicia (*nindó xoman*) para presentarle a sus hijos menores, pidiendo que crezcan sanos. Para tanto, empiezan a jalarle sus cuellos, bracitos y piernas; le cortan un poco de su cabello a las niñas y les ponen en la guía de chilacayote, para que el cabello crezca con la guía.
Chan kin "Mes de leña"	28 de octubre a 16 de noviembre	El decimosexto mes del año mazateco. Es el mes en que los antiguos pobladores del pueblo Nanj nga juntaban mucha leña, para que en el próximo invierno no sufriesen tanto frío, y pudieran sentarse en la lumbre (*ba tio ki*).
Chan kjan "Mes de los bravucones"	17 de noviembre a 06 de diciembre	El decimoséptimo mes del año mazateco. Es el mes en que se la gente se dedicaba a dar consejos o llevar a Chikón Tokoxo a todos los hijos varones rebeldes, para que pudiesen ser orientados de su comportamiento. La palabra *kjan* quiere decir "bravo" o "rebelde".
Chan kjinda kan "Mes que se completa"	07 a 26 de diciembre	El decimoctavo mes del año mazateco. Es el mes en que el calendario mazateco se completa (*kjinda*).
Chan kjinda aon "Mes de suplementos"	27 a 31 de diciembre	Son los suplementos de 5 días.

A colheita (ou chamada "*pizca*") do *nájme* se dá entre os meses de setembro e outubro. No geral, ela antecede a colheita do feijão. De acordo com Carrera-García *et al* (2012: 467), a colheita destes dois grãos, milho e feijão, devem ser realizadas quando a lua se encontra em sua fase cheia; caso cheguem a realizá-la durante lua está em fase crescente, estes grãos podem ser duramente afetados.

Os mazatecos, no geral, armazenam as *mazorcas* (espiga de milhos com grãos) utilizando as suas próprias palhas para amarrá-las entre si, de um modo que possam ser dependuradas no teto da cozinha de suas casas, ou sobre o espaço destinado para dormir (ver *idem*). Na maioria das casas mazatecas, por onde estive, elas eram posicionadas no teto em uma região onde pegassem vento e, ao mesmo tempo, recebessem fogo da fumaça da cozinha (ver fig.7).

Para os ciclos de plantio seguintes à colheita, depois de deixarem as *mazorcas* secarem alguns dias, os mazatecos se sentam a *desgranar* e a selecionar as sementes que apresentem

melhor qualidade e tamanho. Quando *desgrané semillas* junto a senhoras mazatecas (ver fig.8), elas separavam uma parte do milho para uso doméstico, e outra parte para o *desgrane* destinado ao plantio; Carrera-García *et al* (2012: 468) contam que, a partir de suas pesquisas, somente uma das pessoas entrevistadas guardava os grãos em garrafas de plástico; já as outras, utilizavam as *mazorcas* que estavam secando no teto e debulhavam-nas reservando as sementes da parte inferior e superior na espiga para uso doméstico.

Figura 7. *Maíz colgado* na cozinha, bem de frente a uma janela, próximo ao forno, em *Peña Blanca* – distrito de Huautla de Jiménez (foto autoral, 2018).

Figura 8. *Señora desgranando su maíz*, foto que tirei no bairro huautleco de *Loma Chapultepec* (2016).

QUANDO O ASSUNTO É COMIDA, porém, o milho pode ser considerado a causa de um tipo de enfermidade, que ele mesmo pode curar: trata-se do "*ndikon*", popularmente conhecido por "*antojo*" (falo dele na pp.73).

Quando estive em campo, no início do ano de 2018, presenciei um caso forte de *ndikon*. A brasileira culinarista que me acompanhava, do dia para a noite, passou a apresentar um quadro muito febre alta, forte de tosse, falta de ar, e bolinhas inflamadas pelo rosto e por todo o seu corpo (como se fossem espinhas). Ela teve muita dificuldade de caminhar por Huautla de Jiménez estando enferma desse jeito, a cada passo, ela empalidecia e uma fraqueza muito grande lhe tomava o corpo inteiro. Amigos mazatecos quiseram ajudar entregando-lhe licores de plantas que ajudavam a fortalecer o corpo, *licor de estafiate* para que ela pudesse "*sobar en los granitos*" que tinha aparecido em seu corpo, e no seu peito, para que a tosse diminuísse.

Mas foi somente uma senhora *chjota chjiné*, exímia cozinheira, que, somente de olhá-la disse: "*¡Está con antojo! ¡Se le antojó algo, y por eso está así! ¡Por eso trae granitos!*". Esta senhora a chamou para o pátio de sua casa e lhe fez uma *limpia*, passou-lhe erva de Santa María, e a fumaça de *copal*. Disse ao terminar: "*¡Mañana, regresas porque tendrás que comer mis tamales de tesmole*[52]*! ¡Te los voy a preparar!*".

Durante aquela noite, a culinarista teve muitos calafrios por conta da febre, e acordou várias vezes assustada dizendo que havia sonhado que estava caindo de uma montanha. Nos levantamos cedo e já nos organizamos para voltar à casa daquela senhora *chjota chjiné*.

Ainda com febre, ela caminhava com muito esforço, e por vezes precisava se sentar para respirar um pouco. Quando chegamos à casa daquela senhora, ela nos levou até a sua cozinha e pediu para que a culinarista se sentasse e a assistisse preparar os *tamalitos*. Chamou mais duas ajudantes e já iniciaram todo o processo. Os aromas foram tomando conta daquele ambiente.

Uma das senhoras ajudantes misturou um pouco de gordura de porco ao *nixtamal*, e começou a revolvê-lo com a ajuda de um *metate*, enquanto a outra cortava carne de porco para fazer o recheio. A *chjota chjiné* mexia numa panela, no fogão, o que viria a ser *la salsa del tesmol*, o tempero do recheio, que contava com especiarias e bastante *chile*; ela pega um pouco da massa do *nixtamal* já engordurada e mistura nesse tempero. Cortada a carne, a *chjota chjiné* começou a prepará-la com aquela salsa. Enquanto isso, a mesma senhora que havia cortado a carne, abria folhas de bananeira e as cortava num tamanho correto para que a outra senhora que mexia com a massa, pudesse já ir dispondo a massa sobre as folhas (ver fig.9).

Terminada a *salsa de tesmol* com a carne de porco, sobre a massa que já estava disposta nas folhas, a outra senhora já ia depositando a carne, um pouco da *salsa* bem ao centro, e

[52] "Tesmole", palavra de origem *náhuatl*, que une dois termos dentro de si: "*tes*–" (lit. "massa de farinha") e "*molli*" ou "*mulli*" (lit. "mole" – preparação de *salsa* (temperos) bastante condimentados, com pimentas e especiarias. O *tesmole* é conhecido por ser uma massa espessada, com *nixtamal*, *tortilla* ou mesmo com pães.

fechando cuidadosamente no formato de um *tamalito* (muito semelhante à pamonha, aos *mbyta* guarani, ou às *humitas* andinas) (ver fig.10).

De tempos em tempos, eu olhava para a cara da culinarista que estava enferma, e percebia o quanto todo aquele rito culinário-terapêutico estava lhe transformando. Monitorei sua febre, e ela havia ido embora.

Figura 9. *Señora* colocando a massa do *tamal de tesmole* sobre a folha de bananeira e espalhando-a. Fotografia autoral, Huautla de Jiménez, 2018.

Figura 10. *Señora* montando o *tamal de tesmole*, e vários *tamales de tesmole* a seu lado. Fotografia autoral, Huautla de Jiménez, 2018.

Finalizada a cocção dos *tamales de tesmole*, a *chjota chjiné* pediu para que lhe ajudasse a comunicar à culinarista que era necessário ela levantar e receber o *tesmole* de suas mãos. Assim ela o fez, se levantou, foi até a senhora e o recebeu. Ela comeu muito, seu humor e seu vigor mudaram completamente, e no dia seguinte, *los granitos* e a tosse simplesmente desapareceram.

Enquanto comíamos, eu perguntei à *chjota chjiné* em que consistiam esses "*antojos*" que estavam afetando a minha amiga. Ela me respondeu: "*Es el* ndikon. *Cuando una persona siente antojo de comer algo y no lo come, porque no puede comprar o porque nadie le invita;*

o si comió algo, pero no le gustó el sabor, el cuerpo se pone enfermo y le empiezan a salir granitos… si hay granitos, verruga, es ndikon*!*". E ela continua: "*Para que se te sane, una posibilidad es que ganes lo que se te antojó*". Pedi para que ela me desse alguns exemplos: "*Si una persona siente ganas de comer frijoles negros, y no lo hace, le salen granitos negros en la cara… y si una persona siente ganas de comer papas, le puede dar inchazo en el cuello*".

Depois que regressamos ao hotel onde estávamos hospedadas, e a culinarista já se sentia bem melhor (parecia até outra pessoa), eu lhe perguntei: "Você realmente estava com vontade de comer *tamales de tesmole*? E nem me contou?". Rimos juntas diante daquilo, o que me deixou mais tranquila porque aquela ruindade toda que ela estava sentido realmente parecia ter ido embora. Ela então me respondeu: "Eu sempre tenho vontade de comer tudo!".

Alguns dias depois, conheci uma outra anciã que se dispôs a contar-me um pouco sobre *los antojos*. Fiz uma entrevista tendo sua neta como intérprete, entre língua mazateca e espanhol. A professora indígena mazateca, Licenciada Ma. de Lourdes Bautista, da Universidad Pedagógica Nacional, auxiliou-me com interpretações possíveis para a fala daquela senhora (ver tab. 3). Esta senhora, que vivia no bairro huautleco de Loma Chapultepec, informa que, além dos alimentos, há folhas específicas que podem aliviar e fazer desaparecer as bolinhas, as verrugas, os inchaços e as manchinhas do corpo de alguém que esteja com *ndikon*.

Tabela 3. Conversação entre neta e avó sobre *ndikon* ("antojos").

NIETA	Mi xon xi yé na jí ts'é ndyikjoní?	¿Sabe usted de los antojos?
ABUELA	Kiyanina tsa, tsa ta papa nine ko si nño xti, nine nguia xi bitjoyá nyagasen ña, jon… Kaya na tsi papa kojo tsi nño xti, kiá fotjoyá kjasen ña.	Se nos puede antojar como… la papa o tortilla con jitomate, sim… Éste sale en nuestro cuello.
NIETA	Jon, mi xe ni nine, jon?	Sí, ¿qué más?
ABUELA	Kui xo kjoani xi kuiá ta kuira, to kiá nga niñ'ó ma kjinjié nga bok'on bitjoyá ta xka nchi'án xit'á nga, sí… Ko ti chó k'injiá a ti kiyána… Ngo, kayá tsí xi chiá tsí xi ntsintsié… Xi k'on xi mja tsi kichinié.	Eso es lo que se nos antoja (sí, que más) creo que nada más, también cuando nos duele la muela de esta manera también nos sale, yo nada más le pego para untar la hoja fría (fresca). Pero no necesariamente puede ser lo que se no se comió, sino lo que también se comió.
NIETA	Kua je xi chó njinina je ti kianina?	¿También los animales del monte se nos antojan?
ABUELA	Mjin ts'i nda chiniena nga kayana, jon… Ti kuí ni, n'é ti kuí ni fjo't'á nga kamandayáña. Majin to véña y'a xi boa ma taxa vé a xi tjin xi kiskiale, jon, ta kui kisi táli tsí nño xti.	Si no nos sabe rico es cuando se nos antoja, Sí… ¡Lo mismo, lo mismo se pega para curarnos! Te lo asan, te lo hacen y allí en la lumbre se envuelve y allí la ceniza se pone y eso mismo calientito te van a poner acá… El tamal.
NIETA	Jo si kuan ji ni?	¿Y con quién usted aprendió eso?
ABUELA	To boats'en a beña xota chingá biima, biima bikjoan xi sit'ana nga bitjoyá nga.	De los abuelos lo aprendieron porque así lo hicieron.

Uma senhora que conheci pelo distrito de Providencia, a caminho do município mazateco de San José Tenango, contou-me um pouco mais sobre o *ndikon*. A tradutora foi a própria *chjota chjiné* que me guiou na *velada* que dá origem a esta tese (e quem me ajudou com as possíveis interpretações foi a Lic. Ma. de Lourdes Bautista). Nessa conversa, quando lhe pergunto o que poderia acontecer "*si a alguién le antojara el mole*", ela responde, "*Aquí pie tsokoá ni bitjó tjína, nda jin na tjó*", que numa possível tradução teríamos: "*Aquí en el pie sale el nacido, água con sangre*". Analisando a frase:

AQUÍ PIE	TSOKOÁ	NI BITJÓ TJÍNA,	NDA JIN NA TJÓ.
[mostra seu pé]	[nascido]	[estoura no pé]	[sai água com sangue]

Ela se refere aos *granitos* ou inchaços que se manifestam no corpo como "*tsokoá*", algo como "*el nacido*", "o nascido", e o utiliza como substantivo para identificar o próprio "*ndikon*".

A questão dos *antojos* é toda uma ciência complexa, que daria uma tese inteira apenas sobre ela. Seguramente, se a culinarista tivesse os mesmos sintomas que teve naqueles dias, em sua cidade, e procurasse um atendimento médico, lhe encaminhariam para uma série de exames e passariam medicamentos específicos para a tosse e para as infecções que lhe surgiram na pele – e/ou, até, muito provavelmente, lhe internariam, por conta do estado de fraqueza que ela apresentava. Mas estes doutores não-indígenas jamais lhe prepararam, com tanto detalhismo, um *tamal de tesmole*.

A relação terapêutica que se estende entre o corpo, o desejo e o alimento, no modo de vida urbano e não-indígena, é uma relação que atende a outra bioética, uma que não considera, em hipótese alguma, a questão anímica como prioridade, como índice do seu estado somático. Esta bioética urbana pode até atender à questão dos desejos, como por exemplo acontece com tantas clínicas médicas dedicadas à nutrição (para perder ou para subir de peso) e a questões estéticas (como cirurgia de redução de estômago), mas nunca é um desejo impulsivo como o de comer alguma coisa, e/ou comer alguma coisa esperando que aquela coisa apresente um sabor específico (aliás, para a bioética dos não-indígenas[53], isto nem entra nas categorias terapêuticas, e sim gastronômicas – e por consequência, aliadas às políticas midiáticas do *fast food*).

Sendo uma enfermidade, o *ndikon* é responsável por desarticular almas, e ele o faz a partir do desejo de comer não saciado, (1) seja pela impossibilidade do consumo de determinado alimento, ou (2) seja pelo consumo desse alimento desejado seguido por uma decepção (ele pode estar com o gosto ruim e deixar a pessoa frustrada). A rearticulação das almas se dá a

[53] Ou talvez os não-indígenas estejam mais familiarizados com a questão dos desejos não saciados que desarticulam almas quando o tema são os "desejos de mulheres grávidas". Uma mulher grávida nunca pode sentir desejo de nada, ou sua filha/seu filho nascerá carregando em sua face a marca do desejo que a mulher não pôde saciar.

partir do consumo do alimento que foi o responsável pela organização desse estado somático enfermo. E esse alimento, muitas vezes, pode ter o *nájme* na base de sua preparação.

1.3.2. *UM CONGRESSO INDÍGENA INTERNACIONAL SOBRE O MILHO?*

"*Tienes que aportar algo*".
(Voz de uma curandeira mazateca, durante uma *velada*. Huautla de Jiménez, janeiro de 2016)

"*Tienes que aportar algo*", repetia a curandeira durante a velada que deu início à presente tese. "*Tienes que aportar prácticas, modos de siembra, ritos, cantos de maíz; es necesario hacer un Congreso Indígena Internacional sobre el maíz*". Ao escutar tudo aquilo, a única coisa que eu conseguia sentir era um frio na barriga e ouvir uma voz cética dizendo: "Fazer algo assim é, simplesmente, impossível, principalmente nas condições em que você se encontra, sem bolsa, senhora antropóloga". Cheguei a questioná-la, direta e indiretamente. Mas ela insistia, de perto (enquanto eu estava em Huautla de Jiménez), e de longe (pelos relatos de campo e pelos contatos que fiz a ela por telefone): "*Tienes que aportar, tienes que aportar*".

Uma missão se iniciava. Quase como uma destas corridas de 4 x 100 metros estafetas, que só vemos em época de Olimpíadas, como parte do atletismo: eu tinha um bastão a carregar, e precisava circular com ele, passar a outros colegas, ampliar nesse bastão as digitais, o pensamento, a preocupação, com a diferença de precisar completar junto com todos os outros colegas que tocassem no bastão, toda a jornada. Mas no caso, esse bastão tinha grãos, e brotava… E mais, tinha linguagem.

Esse bastão era o milho, e ele falava. Falava, mas não como nós falamos, é óbvio. Aliás, como brevemente já tratei nesta tese, essa fala que é própria do milho, do dizer mazateco, é uma fala diferente da nossa, segue outros agenciamentos, apresentando outros planos de imanência conceituais (ver Viveiros de Castro, 2002: 123).

Ora, sabemos que, de acordo com as definições ocidentais que temos em nossas Ciências, das mais *hards* às mais *soft*, vegetal nenhum é capaz de falar: não possui trato vocal, nem boca, nariz, garganta, cordas vocais, traqueia, pulmões. E, no limite, o que os não indígenas podem saber é que "a voz do milho" (que seria sempre colocada entre aspas) não é e nem pode ser uma voz sonora como a voz humana; para os mais céticos, essa voz seria, no máximo, uma linguagem simbólica que atende a um conjunto de crenças preservadas por um povo indígena.

Mas, enquanto é certo para os não-indígenas que o milho não pode falar como os humanos, para os mazatecos o de fato "milho fala", e sua fala traz informações complexas, oraculares,

sobre as diversas dimensões do tempo (passado, presente ou futuro). E ademais, para os mazatecos, esse milho articula almas, e pessoaliza os seres.

O nível discursivo desse vegetal extrapola o universo verbal da expressão a que estamos habituados, e se socializa; e esta característica se estende a outras plantas de poder, por eles utilizadas, sendo o *ndi naxo* um deles. A dimensão dessa linguagem se distribui no tempo, e acessa o presente, o passado e o futuro com muita facilidade. Em suma, uma linguagem ancestral, presente e anunciadora, complexa e de acesso restrito; uma linguagem em constante movimento. E quando pensamos no milho, é em movimento que ele tem existido. A linguagem do milho está intimamente ligada ao corpo dos grãos que podem ser utilizados no momento da leitura, pois se não forem gerados em consonância com as almas de seus agricultores, na *milpa* das famílias, se eles vierem de fora, vierem dos não-indígenas, do *agrobusiness*, o seu poder de fala será comprometido – aliás, como escrevi em minha Dissertação de Mestrado, a relação com o que vem de fora, com a venda, com o dinheiro, também acaba por minguar os poderes dos *ndi naxo*, como na afirmação de muitos *chjota chjiné*.

DE REGRESSO AO BRASIL, no ano de 2018, e na tarefa da reelaboração dos rumos de minha pesquisa, considerei que, trazer o milho para o foco para atender aos pedidos expressos por uma *chjota chjiné* dentro das discursividades específicas de uma *velada*, seria uma empreitada bastante complexa, afinal, tais pedidos conduziriam o trabalho para a concretização de outro tipo de espaço com discursividade específica: um Congresso Indígena Internacional, que pudesse trazer diferentes experiências sobre o cultivo e utilização do milho, por parte de outras tradições culturais, declarando embate a toda e qualquer política que viesse a fazer ameaça diante da forma como dito organismo vegetal integra a comida, a vida e o cultivo (coisas que estão intimamente ligadas no caso mazateco e em casos de outros povos indígenas e mestiços pelo continente).

Não à toa tantas obras mazatecológicas teriam prevenido que, espaços rituais como a *velada* e as *limpias* e a utilização de instrumentos que mediam os mundos "humano" e "não humano" dentro da bioética mazateca (caso dos *ndi naxo*, de outras plantas e do próprio milho) também se dedicam a resolver tensões sociais (ver Neiburg, 1988; Brissac, 2008: 242, 318; Rodriguez, 2015: 30 e 2017: 25, 48, 127). A forma como o milho associa importantes "verdades" de ordem oracular ou profética, indicando os danos e trazendo pistas de como resolvê-los aos especialistas, permite evidenciar uma tradução equívoca: o que para o ocidente é apenas um vegetal que se ingere, dotado de carboidratos e vitaminas, para os mazatecos é uma estrutura

complexa que contém uma discursividade que passeia pelos tempos de vida do consulente, e que permite localizar almas, mediando a desarticulação de enfermidades.

Ademais de suprir necessidades nutricionais, o milho supre necessidades anímicas, pessoais e sociais: ele cumpre com a formação da "pessoalidade" do sujeito mazateco, como afirma Penagos-Belman (2000), no sentido de que suas almas se consolidam e se integram dentro do corpo, mediante o consumo do cereal e a participação engajada em sua cultura agrícola.

Falar do milho, no sentido cosmopolítico mazateco, é falar de algo muito íntimo à vida humana e às suas relações com as alteridades. Ao mesmo tempo em que o plantio coletivo deste cereal (mediante sistema de *milpas*) confere autonomia nutricional e soberania alimentar a seus cultivadores (contando com um inventário imenso de técnicas e elaborações culinárias), ele permite ter acesso, paralelamente, à integração de almas, que se confirmam através da ingestão de alimentos, e através do cuidado dos roçados. Em outras palavras, crescer como ser humano implica ver o milho crescer e participar de seus ciclos.

Não fica difícil, neste sentido, notar que o advento das sementes de milho geneticamente modificadas (as sementes transgênicas) em função do lucro de determinadas empresas multinacionais (como Monsanto, Bayer, Syngenta, Pioneer – DuPont, Dow AgroSciences, Basf), representam uma ameaça criminosa à vida dos mazatecos e de tantos outros povos indígenas de tantos outros territórios (que igualmente apresentam outras ontologias, diferentes da ocidental, a respeito deste cereal). A alteração genética destas sementes, em primeiro lugar, leva à preocupação imediata com a patente genética que as multinacionais lhes imprimem aos grãos e, além disso, apresenta o risco (inclusive já experienciado por vários *milperos*) da esterilização desses grãos – a patente é como uma linguagem que tem como plano de imanência conceitual a transformação do ser vivo em uma mercadoria.

NO HORIZONTE DAS CONJETURAS E DAS EXPECTATIVAS, quando estive escrevendo o projeto do Congresso Indígena Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil (que vou passar, a partir de agora, a abreviá-lo como COINMA – "congresso-milho-indígena-que-articula"), ainda não era possível vislumbrar o concreto acontecimento de tantos contágios pelo novo-coronavírus (Covid19): aquela pandemia, chegando às Américas, trazia o decreto de que um Congresso sobre o milho não poderia, em hipótese alguma e por questões decisivamente éticas, acontecer presencialmente. Tive a ideia de organizar o COINMA virtualmente, mas se assim fosse, não teria a força e a significância que teria caso se realizasse de modo presencial, incluindo a possibilidade de realizar troca de sementes, plantio, práticas de campo e roçado, palestras e rodas de conversa.

Apesar disso, essa tese demonstra que o pedido sobre a realização deste Congresso segue viva e pulsante desde a realização daquela *velada*. Esta tese é o pontapé inicial para o projeto de um Congresso desse tipo, porque ao mesmo tempo que se desenrola e o imagina em forma de pesquisa, ela o inventa.

Com a vacinação da população (graças à tarefa inventiva também da biotecnologia), e a amortização desse vírus potencialmente letal (vírus que igualmente carrega uma linguagem em forma de RNA – ver Narby, 2021), com o pontapé inicial desta tese e com a articulação de movimentos indígenas, há a possibilidade da realização do COINMA.

1.3.3. *PARA FALAR DE "MILHO"*

"*Palomi, palomita*
Canta milagro
De la masa del humo
Desde el comal
Tú que be, tú que bebiste mis lágrimas
De gra, de gra, de granitos de cristal".
("Palomo del comalito", canção de Lila Downs, 2011)

"*ZEA MAYZ*" É NOME COM QUE OS MANUAIS BOTÂNICOS OCIDENTAIS IDENTIFICAM TODA UMA "CLASSE DE VEGETAIS" QUE COMPARTILHA DE UMA MESMA ESTRUTURA: planta sociável, que depende das mãos humanas e do vento para se reproduzir, e que em determinado momento do seu ciclo de vida, quando bem alimentada pelo solo, passa a manifestar, no interior de sua fecundada inflorescência-feminina, uma grande variedade de grãos, ligados a uma estrutura mais rígida, chamada espiga. As palhas, faixas de grandes tecidos que terminam nos cabelos de tal inflorescência, encarregam-se de proteger estes grãos que, quando ingeridos por outros seres (estejam eles crus, moídos, cozidos, fritos ou assados), apresentam alto valor nutritivo. Milho.

"*Mayz*" é um vocábulo da língua taína – pertencente à família linguística aruaque[54] –, falada pelos antigos habitantes de Ayiti, a "terra das grandes montanhas", que os espanhóis passaram a chamar de "*Isla de la Hispaniola*" – a primeira região, historicamente, a ser invadida, onde Colombo teria aportado com toda a sua comitiva no final do século XV, e onde teria entrado em contato, pela primeira vez, com esse vegetal. Há quem diga que "mayz" significa, literalmente, "aquilo que sustenta a vida". O vocábulo "*mayz*" foi incorporado à língua castelhana oficialmente falada em toda a colônia espanhola até os dias atuais, ainda que, para muitos

[54] Os taínos, povos falantes da língua taína, se estendiam por entre as ilhas da região hoje conhecida como mar do Caribe. De acordo com Rodrigues (1986), a chamada família linguística aruaque, englobaria, ademais da língua Taína, inúmeras outras, emparentadas entre si, faladas nas Antilhas e na costa norte do continente americano, onde hoje se localizam os países que fazem vizinhança com o mar caribenho (Venzuela, Suriname, Guiana, Guiana Francesa), e também pelo sul da América, onde hoje se localiza a República do Paraguai.

povos ameríndios, mesmo após mais de cinco séculos, sejam outros os termos que nomeiem esse nutritivo conjunto de sementes. Por sua vez, o vocábulo "*zea*" provém do grego clássico "ζεο" (transl. "*zeo*"), apresentando o sentido de "viver", e teria sido descrito por Carlos Linneo em 1753, em seu Tomo II (pp. 971).

Em português brasileiro, dito conjunto de sementes que nasce de uma grande e protegida inflorescência, recebe o nome de "milho", e há quem diga que este nome, derivado do latim vulgar "*mĭlĭum*", faça referência à grande quantidade de grãos que geralmente é produzida por essa planta.

De acordo com Jugenheimer (1988 *apud* Kato *et al*, 2009: 21):

> *El maíz es una planta de porte robusto y de hábitos anuales; el tallo es simple, erecto, de elevada longitud alcanzando alturas de uno a cinco metros, con pocos macollos o ramificaciones, su aspecto recuerda al de una caña de azúcar por la presencia de nudos y entrenudos y su médula esponjosa. Las hojas nacen en los nudos de manera alterna a lo largo del tallo; se encuentran abrazadas al tallo mediante la vaina que envuelve el entrenudo y cubre la yema floral, de tamaño y ancho variable. Las raíces primarias son fibrosas presentando además raíces adventicias, que nacen en los primeros nudos por encima de la superficie del suelo, ambas tienen la misión de mantener la planta erecta.*

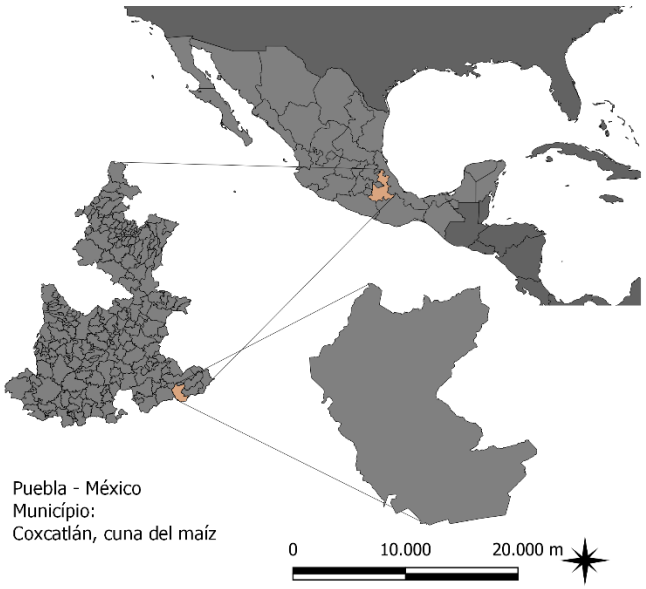
Conforme os estudos de Jugenheimer (*idem*), as o milho é uma planta monoica, com flores unissexuais, apresentando flores masculinas e femininas bem diferenciadas no mesmo organismo:

> *[...] La inflorescencia masculina es terminal, se conoce como panícula (o espiga) consta de un eje central o raquis y ramas laterales; a lo largo del eje central se distribuyen los pares de espiguillas de forma polística y en las ramas con arreglo dístico y cada espiguilla está protegida por dos brácteas o glumas, que a su vez contienen en forma apareada las flores estaminadas; en cada florecilla componente de la panícula hay tres estambres donde se desarrollan los granos de polen. La coloración de la panícula está em función de la tonalidad de las glumas y anteras, que pueden ser de coloración verde, amarilla, rojiza o morada. Las inflorescencias femininas (mazorcas) se localizan em las yemas axilares de las hojas, son espigas de forma cilíndrica que consisten en un raquis central u olote donde se insertan las espiguillas por pares, cada espiguilla con dos flores pistiladas una fértil y otra abortiva, estas flores se arreglan en hileras paralelas, las flores pistiladas tienen un ovario único con un pedicelo unido al raquis, un estilo muy largo con propiedades estigmáticas donde germina el polen.*

As agendas da Arqueologia aportam que os vestígios mais antigos de exemplares de milho datam de 7000 a.C, e teriam sido encontrados na Mesoamérica (ver mapa 4) em uma gruta em Coxcatlán, município que se localiza a 88,5 km de distância de Huautla de Jiménez, no Vale de Tehuacán (ver mapa 5 a seguir), Estado mexicano de Puebla. Este fato, unido à existência de inúmeros grupos indígenas que até hoje cultivam o milho em todo o país, viria a ser o responsável por tornar a Mesoamérica, e em particular, a República Mexicana o centro de origem do milho. Como muitos arqueólogos apontam (MacNeish, 1949 e 1964; Pérez-Suárez, 1997 e 2010; Cook, 1988 e 1997; Mangelsdorf, 1939, 1974 e 1986), o milho teria sido, como

nas palavras de George Baudot (*apud* Barros & Buenrostro, 1997: 07), "*el cereal milagroso inventado por los indios americanos*", uma "tecnologia alimentar" inventada por mãos humanas, obtida a partir de sucessivas experimentações de cruzamentos entre seres de outras espécies vegetais gramíneas que os manuais Botânicos definem como pertencentes à mesma família taxonônima: a *Poaceae*[55].

Mapa 4. Mesoamérica (Fonte: Arqueología Mexicana, 2000: 16 *apud* Rovira, 2007: 4).



Mapa 5. Município de Coxcatlán, "*la cuna del maíz*". Localiza-se no Estado mexicano de Puebla. Mapa elaborado especialmente para esta tese, pelo geógrafo Natanael Felipe de Paula, 2020.

[55] Kato *et al* (2009: 19) explicam que *Poaceae* é uma família de plantas que compreende mais de 600 gêneros botânicos. Ela afirma, citando Galinat (1977) e Rzedowski (2001), que os gêneros do continente emparentadas com o milho são o *Tripsacum e Zea*.

De acordo com Kato *et al* (2009: 17), existem duas hipóteses que refletem a respeito da domesticação e da diversificação do milho, a (1) hipótese da origem unicêntrica, e a (2) hipótese multicêntrica. De acordo com a primeira hipótese, (1) "os povos que plantavam *teocintle* do gênero *Balsas* ou subespécie (ssp.) *parviglumis* (oriente de Michoacán, suroeste do Estado do México e norte do Estado de Gerrero) deram origem ao milho"; já a hipótese multicêntrica, (2) "existiram vários centros de origem de domesticação a partir de diferentes povos que cultivavam *teocintle*, há 8.000 anos".

Partindo destas hipóteses, vários autores deixaram suas teorias. Ascherson (1895), por exemplo, sugere que somente o *teocintle* seria o "*ancestro del maíz*". Weatherwax (1918), por sua vez, diz que são dois os ancestrais do milho, o *teocintle* e gramíneas do gênero *Tripsacum*. Mangelsdorf & Reeves (1939) trabalha com a chamada "*Teoría tripartita*", em que ele afirma que o milho foi domesticado a partir do *teocintle*, de gramíneas do gênero *Tripsacum* e de uma espécie de milho silvestre. Anderson (1945), por sua vez, sugere uma "*Teoría anfidiploide*", em que o milho primitivo se originaria na Ásia mediante hibridação e duplicação genômica de espécies diferentes com cromossomos parecidos, caso das plantas do gênero *Coix* e do gênero *Sorghum*.

Andres (1950), por outro lado, teria estremecido todo o campo da pesquisa arqueológica sobre o milho com a sua descoberta na Argentina: ele se deparou com uma forma débil do *maíz tunicado* que seria ancestral do milho mais comumente plantado hoje em dia. Singleton (1959), então, descreve o "*corn grass*", uma espécie de milho que, como ele mesmo afirma, poderia mostrar algumas características primitivas do milho de tipo ancestral. Goodman (1965 *apud* Kato *et al*, 2009: 43), faz uma intervenção que chacoalha todo o campo arqueológico em sua época:

> "Hasta que se conozca más acerca de las relaciones de la genética y morfología, entre *Maydeae* americanos y orientales, y las *Andropogonae*, escribir una historia de la evolución del maíz y/o sus partes, continuará siendo semejante a un intento por completar un rompecabezas con las tres cuartas partes de sus piezas ausentes".

E mais tarde, Goodman (1988) faz uma nova revisão sobre a literatura, a história e a evolução do milho, marcando o único avanço destes estudos sobre o milho: "*llegar a um gran consenso de que el teocintle y, por especial el teocintle mexicano, es el ancestro del maíz cultivado*.

DE ACORDO COM MANGELSDORF (*apud* MacNeish, 1964: s/n), quem trabalha com a Teoria Tripartita, uma das espécies que teria contribuído para a "arqueológica invenção do milho", é a cientificamente chamada *Zea perennis*, mais "autônoma" (não depende da mão humana para

se reproduzir, como no caso do milho) e "selvagem" (com espigas triangulares, bem finas e duras), popularmente conhecida como "*teocintle*", um vegetal que ainda povoa os biomas da Mesoamérica e que convive com as atuais espécies de milho. Outros organismos vegetais, que igualmente teriam contribuído, consistem nas gramíneas do gênero biológico *Tripsacum*, igualmente existentes até os dias de hoje. As duas espécies vegetais teriam estado em constante interação com uma terceira, uma espécie selvagem, variedade de milho de pipoca ancestral (extinta atualmente), que apresentava a característica de ter sua espiga encapsulada por sua palha (composta de apenas duas folhas), um "*maíz reventón*" nas palavras de MacNeish (1964: s/n): este trazia as duas inflorescências, masculina e feminina, juntas – na região onde se forma a infrutescência. (Ver fig.11, que apresenta estudo realizado por MacNeish, 1964: s/n).

COMO MACNEISH (1964) AFIRMA, o interesse pela história do milho, que movimentava pesquisas feitas interdisciplinarmente entre a Arqueologia, a Botânica e (mais especificamente) a Paleobotânica durante as décadas de 1940 a 1960, respondiam a uma necessidade de ordem prática: "eles estudam a genética do milho com o objetivo de produzir híbridos melhorados". Contando com financiamento pela Fundação Nacional Científica mexicana e pelo ramo agronômico da Fundação *Rockefeller* do México, além de contar com vínculos com universidades estadunidenses (caso da Universidade de Harvard), MacNeish teria dirigido uma pesquisa interdisciplinar com uma grande equipe de pesquisadores, promovendo escavações arqueológicas nas terras altas e secas do sul mexicano. A região que se mostrou paleobotanicamente mais produtiva foi a do Vale de Tehuacán.

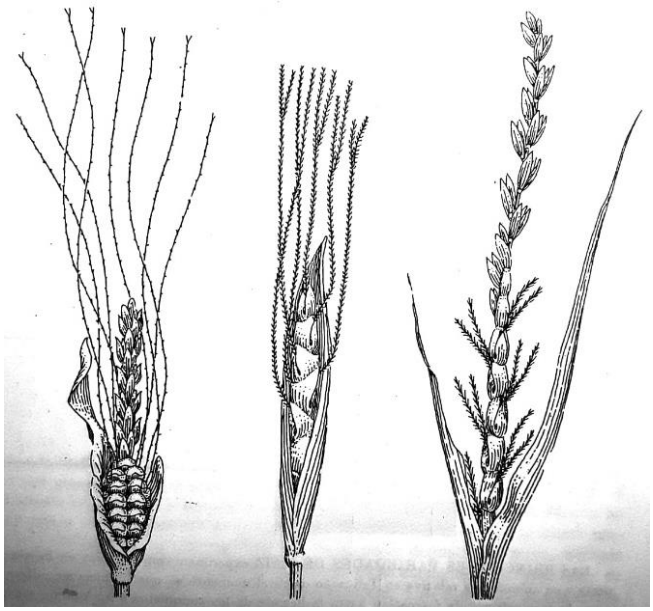


Figura 11. Os três ancestrais do milho de acordo com MacNeish (1964). Da esquerda para a direita: milho silvestre (variedade de tipo "*reventón*" encapsulado – pipoca –, no qual a inflorescência masculina saía da parte superior da espiga), *teocintle* (espécie silvestre, que apresenta grãos triangulares e duros), e gramínea *Tripsacum*.

Todas as análises paleobotânicas eram aplicadas sobre os grãos de milho ancestrais encontrados, espigas e, também *pólen*, mediante método de carbono-14. O vestígio desse milho "*reventón*" foi encontrado na caverna de nome San Marcos, localizado no município de Coxcatlán (que na década de 1940 era uma pequena vila indígena), sendo datado com a idade de 7000 anos a.C.

MacNeish (*ibidem*) faz um relato sobre como teria sido a "evolução" das culturas naquele vale, de acordo com os achados de vestígios paleobotânicos de milho e de outros vegetais, e aporta uma divisão que apresento em tabela prática a seguir (tabela 4).

Tabela 4. Narrativa cronológica sobre o milho no Vale de Tehuacán. Tabela adaptada de MacNeish, 1964.

PERÍODO (EM ANOS)	*NOME DA CULTURA*	*CARACTERÍSTICAS*
12000 a.C. – 7000 a.C.	**Ajuereado**	Caçadores nômades
6300 a.C. – 5000 a.C.	**El Riego**	Caçadores *tramperos* e coletores de plantas comestíveis. Cultivos de uma espécie mais antiga de abóbora (*Curcubita mixta*), abacate, variedades silvestres de ervilhas, amaranto e pimenta (*chile*). Ainda não cultivavam milho.
5000 a.C. – 3400 a.C.	**Coxcatlán**	O cultivo representava 10% do sistema alimentar dos agrupamentos humanos nesse período, sendo 90% dedicado à caça. Registra-se o **cultivo de milho** e de outras espécies de abóbora, também de amaranto, *zapote* branco e preto, e de ervilhas em três espécies: as que conhecemos hoje (*Phaseolus vulgaris*), a *tepary* (*Phaseolus acutifolius*) e a *jack* (*Canavalia ensiformis*). Além disso, cultiva-se mais variedades de pimenta (*chile*).
3400 a.C. – 2300 a.C.	**Abejas**	Agricultura respondia a 30% de todas as necessidades alimentares. Inicia-se a domesticação de animais (principalmente o cachorro). Surgem pequenos assentamentos permanentes, aldeias e casas semienterradas.
2300 a.C. – 1500 a.C.	**Purrón**	Cultura caracterizada pelo **cultivo de variedades mais hibridadas de milho** e pela produção de cerâmica.
1500 a.C. – 850 a.C.	**Ajalpán**	Refinamento na arte da cerâmica, produção de estatuetas de divindades familiares. Complexificação da vida, com mais aldeamentos.
200 a.C. – 85 d.C	**Santa María**	Complexificação da irrigação no vale. **Cultivo de variedades hibridadas de milho em campos irrigados**. Rápido crescimento da população. Influência da cultura Olmeca, que ocupava o sudeste do vale, (proveniente da costa do atual estado mexicano de Veracruz).
85 d.C. – 700 a.C.	**Palo Blanco**	A sociedade se estratifica ainda mais e surgem especializações, sendo a principal dela a produção do sal. O sistema alimentar se incrementa com proteína animal (com o consumo da carne de peru), e de outros vegetais como o tomate, o amendoim e a goiaba. A cultura Olmeca perde lugar para a cultura Monte Albán, que se instala na parte sul e oeste do vale de Tehuacán.
700 a.C. – 1500 d.C.	**Venta Salada**	Marcada por sistemas urbanos mais complexos, com **agricultura que supria de 85% a 100% do total das necessidades alimentares**. Crescem atividades como a produção de artesanatos e comércio, e crescem atividades bélicas, obras de irrigação e atividades rituais e cerimoniais mais intensas. A cultura Monte Albán dá lugar à cultura Mixteca, e pouco tempo antes da invasão dos espanhóis ao vale, os Mexicas teriam passado por ali.

Uma observação crítica dos resultados desse esforço investigativo de MacNeish e sua equipe, permitiria evidenciar que, ao carregar toda esta "paleo-arqueo-botânica" em si, milho, tal como o conhecemos, não constitui um simples organismo vegetal, senão uma narrativa de mais de 7 mil anos, com marcas de tempo impressas em seus grãos e em seu material reprodutivo, que se transformou, sobreviveu e se dispersou graças às diversas atividades de cultivo e de cruzamentos experimentais feitos por mãos humanas ancestrais (sem práticas laboratoriais financiadas pelo mercado, sem luvas, máscaras, microscópios, sem genes exógenos à espécie do milho, e sem serem regadas ou misturadas a veneno – como acontece hoje com as sementes híbridas ou transgênicas). Suas próprias dinâmicas biológicas vegetais passaram a se misturar com as mãos humanas, relacionando-se com elas de modo íntimo. As sementes ganhavam mais resistência conforme a variedade crescia – algo que a Engenharia Genética, e até mesmo a Biotecnologia, chamaria, muitos milênios depois, de "melhoramento genético de ordem popular".

Esse vegetal teria sido disseminado, como contam as narrativas arqueo e paleobotânicas, muito provavelmente através de trocas com muitas outras culturas da Mesoamérica e de outras partes do continente. Há relatos do próprio MacNeish (*ibidem*) de vestígios de variedades antigas do milho datadas de 4500 anos a.C. em Tamaulipas (caverna *La Perra*), e de Mangelsdorf (*apud ibidem*) no Novo México, datando de 4000 a 5000 anos a.C.; outras variedades teriam sido encontradas em Chihuahua por Robert Lister, um colaborador de Mangelsdorf, com datação não muito diferente destas anteriores.

De acordo com Bustamante (2005: 25), nos Andes, os registros arqueobotânicos do milho apontam para idades estimadas entre 2800 a 2400 anos a.C., encontrados ao longo do rio Orinoco, Venezuela; também entre 2710 e 2620 anos a.C. no Equador, indicando um possível caminho que teria sido utilizado por diversas populações migratórias, que levavam a cultura do milho, para chegar até o Vale do Rio Mantaro (localizado no departamento de Junín, Peru) [56], no centro dos Andes, a uma altitude de 3400 msnm., onde são registradas muitas variedades paleobotânicas de milho. Nessa região, a datação mais antiga corresponde a 1500 BP[57] (Smith, 1994 *apud* Bustamante, 2005: 25).

[56] Coincidentemente, realizei meu trabalho de Monografia para a Graduação em Linguística, pelo Instituto de Estudos da Linguagem, na Unicamp, tendo como cenário e espaço de análise, toda a região do Vale do Rio Mantaro, localizado na província de Huancayo, departamento peruano de Junín. Minha monografia tem o nome de "Soroche e alguns tabus: análise de narrativas mitológicas do vale do rio Mantaro" (2012), e analisava, sob a perspectiva da Sociolinguística Interacional e da Análise do Discurso, a relação entre doença e cura, narrada em diversos contos e mitos entre falantes de *quéchua wanka* e os falantes de castelhano andino daquela região. Tive como orientador o Prof. Dr. Ángel C. Mori, e como co-orientadora a Prof.ª Dr.ª Anna C. Bentes da Silva.

[57] De acordo com Bustamante (2005: 25), "BP" é a abreviação da expressão inglesa "*before presente*" (lit. "antes do presente"), e leva como referência o ano de 1950.

Estudar a arqueobotânica do milho permite entrever que é próprio a este vegetal a mistura e o movimento. Quiçá estas características que marcam a sua história vegetal, estejam presentes na linguagem que o povo Mazateco lhe atribui como própria, relacional e agenciadora, e que muitos outros povos pelo continente americano igualmente lhe atribuem.

• Capítulo 2 •

MICROCLIMAS DE REVOLUÇÃO

Luz, sementes e linguagem

Figura 12. Colheita de milho vermelho no Sítio Mãe Terra, localizado no Assentamento Rural Horto Bela Vista, na cidade de Iperó, interior do Estado de São Paulo (fotografia autoral, tirada no dia 07 de junho de 2020, durante trabalho de campo).

Capítulo 2 – MICROCLIMAS DE REVOLUÇÃO

Luz, sementes e linguagem

"Nosso mundo é um fato vegetal antes de ser um fato animal".
(Emanuelle Coccia, 2018: 16)

TUDO O QUE ATÉ AQUI FOI BREVEMENTE RELATADO, serviu de ponto de partida para a minha pesquisa de Mestrado[58] que fechou seu ciclo com a defesa da dissertação "Palavra florida: Sobre cantos e viagens entre os Mazatecos de Oaxaca, México" (Lino, 2017).

Minha tese doutoral, que se apresenta neste conjunto de páginas, dá continuidade à minha dissertação, fazendo uma abordagem que deriva da análise dos impactos que o estatuto mercadológico dos cogumelos tem trazido à economia simbólica do povo mazateco, deslocando, contudo, o foco central para o que tem acontecido, na mesma região, com o milho nativo e crioulo, e com os potenciais ritualísticos e curativos que se encontram neste vegetal. E esta análise é colocada em diálogo com outras cosmopolíticas indígenas e camponesas, de modo a atender ao pedido da *chjota chjiné*, de organizar e projetar a realização de um Congresso Indígena Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil (que até o presente momento, ainda é só imaginário).

Minha dissertação de Mestrado (*idem*) teve como foco de análise um estudo sobre os discursos e cantos entoados ritualmente, sobretudo em situação de consumo de cogumelos do gênero *Psilocybe* (cogumelos azuis, com alto potencial psicoativo) e de outras plantas de poder (que descrevo mais adiante), ou na celebração de determinadas festividades anuais, como a "*Fiesta de Muertos*", que ocorre ao final do mês de outubro e início de novembro na Serra Mazateca. Em cada uma destas situações, as palavras utilizadas em discursos e cantos se manifestam narrando, desarticulando enfermidades e conectando diferentes mundos (um mundo "humano", dos acontecimentos do "aqui-agora"; e um "mundo-outro", habitado por "seres de outro tipo", alteridades com potencialidades ambíguas, de vida e morte, enfermidade e cura, que acessam e modificam diretamente a vida humana).

Estes diferentes "mundos", para os mazatecos, são constantemente conviventes e intimamente inter-relacionais, no sentido de que o que ocorre de um lado, afeta o outro, não

[58] Mestrado profissional realizado entre os anos de 2015 e 2017, sob vínculo com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro – UFRJ, sob orientação da Prof.ª Bruna Franchetto, com banca de defesa realizada em fevereiro de 2017, consagrada com a aprovação da dissertação intitulada: "Palavra florida: Sobre cantos e viagens entre os Mazatecos de Oaxaca, México". Composição da banca: Prof.ª Luiza Belaunde (PPGAS-MN/UFRJ), Prof. Sérgio Góes Telles Brissac (Ministério Público Federal), Prof. Alejandro Fujigaki Linares (IIA/UNAM).

funcionando, portanto, como realidades paralelas independentes (ver Rodríguez, 2015: 12 e 2017: 31). Esta inter-relacionalidade entre os mundos, característica, aliás, acontece a todo tempo.

Mencionada "mundiação" [59] foi um tema bastante versado em minha etnografia de Mestrado (Lino, 2017), e foi ela que me permitiu postular uma classificação heurística sobre "gêneros discursivos mazatecos", diferenciados entre si mediante especialização dada através da utilização de determinados elementos botânicos (fungos e vegetais), ligados a um todo maior retórico: a "palavra florida", uma classe de palavras eruditas que expressam uma "voz" que também é uma "verdade" factual (porque narram a realidade de algum acontecimento, de algum ser ou de algum estado de coisas), intimamente ligada ao "mundo dos seres outros", é dizer, uma verdade que é ao mesmo tempo linguagem, e que é flor e floresce.

Era exatamente desta maneira que os próprios *chjota chjine* e outros interlocutores pela Serra Mazateca diziam: "*los pequeños que brotan adornan las palabras*", "*la palabra se vuelve florida, se vuelve 'en naxo'*" – em mazateco, uma possível tradução literal para "*en naxo*" é "palavra flor". Conforme foram me contando, e foram me fazendo perceber em campo, a qualidade das palavras floridas se estendia a outras palavras-vegetalizadas, tendo cada uma delas uma agentividade específica: caso da "*xka La Pastora*" ou "*hierba de la Pastora*" (*Salvia divinorum*); caso das "*semillas de la Virgen*" conhecidas também, na Mesoamérica, por "*ololiuhqui*" (*Turbina corimbosa*) – pequenas sementes psicoativas (que contêm ergina, ou LSA, um alcaloide da família das ergolinas, muito semelhante ao LSD conquanto mais sedativo); do "*ng'ió*", o cacau (*Theobroma cacao*); e do *nájme,* o milho (*Zea mayz*)… "*En nájme*" é a expressão que se usa para designar a "palavra do milho".

Estes gêneros vegetais, que aqui rapidamente descrevo, são alguns daqueles que delimitei e estudei em minha dissertação de Mestrado, dando-lhes o estatuto de gêneros heurísticos) – nesta tese, eu os reapresento, os descrevo e os reanaliso no capítulo 1, seção 1.3.1.

[59] As reflexões de ordem ontológica que se detêm sobre a agentividade de diferentes seres ("não humanos" ou "sobre-humanos") sobre as lógicas simbólicas dos mazatecos, não teriam lugar em meu trabalho se não fosse a interlocução com as obras de: Citlali Rodríguez Venegas (2015, 2017 e 2019), antropóloga do IIA/UNAM; Ricardo Cavalcanti Schiel (2005); Pedro Pitarch (2013); Alejandro Fujigaki Linares (em banca de Mestrado: Lino, 2017); Carlo Bonfiglioli (2010); e Eduardo Viveiros de Castro (2004 e [2009] 2010). Esta interlocução, de fato, levou-me a notar as consequências da aplicação do método da "equivocação controlada" (Viveiros de Castro, 2004), que em minhas análises se apresentaram extremamente contundentes: um método que consiste em reconhecer em toda e qualquer "tradução", entre terminologias de tradições diferentes, um "equívoco", mas um "equívoco" que não equivale a um "erro", senão a um elemento analiticamente produtivo, que demonstra a diferença entre economias simbólicas distintas, de sistemas de conceitos diferentes; trata-se de um método que se antepõe a uma tendência antropológica do tipo representacionista, demonstrando-se comprometida em evitar uma voz "unívoca" e categoricamente hegemônica.

Ditos gêneros heurísticos servem como pressupostos e também de norte para a elaboração da metodologia de análise de todas as descrições etnográficas trazidas à tese, uma metodologia que se utiliza abertamente da prática da comparação e do, já anteriormente mencionado, diálogo inter e trans cosmopolítico. Há um gênero heurístico nas discursividades vegetais mazatecas que recai justamente sobre o milho nativo e crioulo: a "palavra do milho", ou "*en nájme*" (do mazateco, lit. "palavra milho"), que aparece durante os "*nájme xkit'o son*", os "*juegos de maíz*", ritos oraculares feitos com os grãos de milho.

2.1. PALAVRA DO MILHO: SOBRE MISTÉRIO E LINGUAGEM, LUZ E DESFOQUE

Luz solar + $12H_2O$ (água) + $6CO_2$ (dióxido de carbono)
$\rightarrow 6O_2$ (oxigênio) + $6H_2O$ (água) + $C_6H_{12}O_6$ (glicose)
(Fórmula da fotossíntese)

PENSAR A "PALAVRA DO MILHO" COMO UM GÊNERO HEURÍSTICO, presente na economia simbólica mazateca, é pensar apenas uma das manifestações da vegetalidade discursiva desta planta. Sua vegetalidade, é dizer, sua qualidade vegetal só é discursiva porque, entre os seres humanos e os demais seres vivos existe algo em comum: todos eles têm como condição original o fato de serem tributários dos vegetais (ver Shiratori, 2019: 178-179) – e no caso do milho, sua tributação aos seres humanos é profundamente ampla e imanentemente relacional, desde as primeiras relações entre humanidade e milho a que temos conhecimento.

Mas, para começo de conversa, vale a pena pensar os vegetais de modo geral, para além do milho. As cianobactérias, ou algas azuis, organismos procariontes e unicelulares, durante a Era Pré-Cambriana, teriam dado início a uma gigantesca transformação do planeta inteiro. Utilizando o hidrogênio que encontravam na água e o dióxido de carbono dos ares para sintetizar a luz do sol, estes seres microscópicos conseguiam produzir o seu próprio alimento, liberando oxigênio na atmosfera. A aproximadamente 550 milhões de anos atrás, alguns destes organismos começaram a migrar das águas para povoarem a terra, trazendo umidade ao interior do solo, e propiciando oxigênio para outras formas de vida, de outras estruturas celulares: as estruturas eucariotas (vegetais e/ou animais), uni e pluricelulares, passaram a viver graças ao oxigênio cada vez mais abundante. É a isto que Emanuele Coccia (2019: 15) se refere quando afirma que "o mundo é, para a grande maioria dos organismos, o produto da vida vegetal, o produto da colonização do planeta pelas plantas, desde tempos imemoriais".

Existe, entretanto, um fisiocídio próprio às Ciências Humanas, e ele tem sido amplamente dogmático na Academia, há séculos. O narcisismo antropocêntrico, que é característico a esse dogma, restringe às ações humanas a "invenção do mundo", a "criação da vida", a "elaboração dos pontos de vista", em suma, restringe à humanidade a propriedade privada da

racionalidade. Não diferentemente disso, as chamadas Ciências da Natureza, Ciências Duras ou *Hard Sciences*, igualmente (ou até mais intensamente) se alimentam de uma economia simbólica que toma a racionalidade como bagagem única da humanidade, inexistente e impossível às outras formas de vida. Para este inconsciente fisiocida, as plantas jamais poderiam ter agência, ou qualquer tipo de discursividade (e muito menos alma).

Este fisiocídio fica ainda mais intenso e declarado quando a planta em questão tem alguma propriedade psicoativa. É comum à utilização botânica psicoativa, para vários povos indígenas do continente americano (e, também para muitos psiconautas não indígenas), a entrega de uma propriedade de linguagem às plantas utilizadas durante a experiência do estado não-ordinário-de-consciência. Diversos autores que descreveram, inclusive etnograficamente, a utilização das plantas de poder e os seus efeitos no corpo humano, sempre o fizeram com muita cautela, afinal, o lugar da "alucinação" para as Ciências Ocidentais, historicamente, se conecta com o lugar da ilusão (isto é, das coisas não verdadeiras, as coisas falsas) e até da psicose; ademais disso, a linguagem e a comunicação, para estas ciências do Ocidente, são aquelas que trabalham com a abstração.

Jeremy Narby (2018a: 49) refletiu muito a este respeito em seu livro "A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber": ele nota que as alucinações contradizem "dois princípios fundamentais do conhecimento ocidental", em primeiro lugar, o princípio de que elas jamais poderiam ser consideradas "fonte de informação autêntica", pois as alucinações implicam na "crença" de que aquilo que se vê é real mesmo que o objeto da visão não tenha qualquer existência objetiva; em segundo lugar, o princípio de que as plantas não podem se comunicar como os seres humanos, pois somente "os seres humanos empregam símbolos abstratos, como palavras ou imagens", e por mais que uma flor, por exemplo, transmita uma informação à abelha através de seu perfume, não temos aqui uma comunicação ao estilo humano – "as plantas não transmitem informação por sinais abstratos que tomem forma de imagens mentais".

Assim sendo, como nos apontamentos de Narby (*idem*), as alucinações, portanto, acabam sendo consideradas, pelas Ciências Ocidentais como um produto do cérebro humano: este é a "fonte das imagens alucinantes", que são desencadeadas pelas "moléculas alucinógenas" contidas nas plantas psicoativas consumidas. Toda esta situação, porém, acaba trazendo uma série de problemas de tradução, sobretudo a ciências como a Antropologia, que convive e se conecta com sociedades inteiras que fazem uso de substâncias psicoativas, e que a elas entregam linguagem, sabedoria e agentividade, e que convive, também com "visões alucinatórias", "sonhos vívidos", linguagens de outro tipo, provenientes de outros mundos.

A Virada Ontológica, que permeou os estudos antropológicos, tendo começado a despontar suas raízes nas obras de Strathern, Wagner e Viveiros de Castro, estremeceu o terreno acadêmico, permitindo um encontro diferente com as plantas, com outros seres e com outros mundos, mediante o encontro com outras economias simbólicas. A propriedade privada da monocultura da racionalidade, cartesiana e narcisista, passou a demonstrar suas inconsistências, suas incongruências e, sobretudo, suas ignorâncias e intolerâncias, quando colocada diante das palavras de diversos povos indígenas, diante das palavras dos xamãs[60], diante das práticas de cura ancestrais e, principalmente, diante do fato de que, para estes povos, as plantas têm alma, têm agência, linguagem, e são grandes responsáveis por tecerem a vida.

A autotrofia, propriedade das plantas de produzirem seu próprio alimento a partir da luz, mais que uma autonomia alimentar conquistada por estas espécies, mostra-se como uma tecnologia primordial "mundiativa", que não só é capaz de fazer a terra, mas também de fazer os céus (a atmosfera), servindo à terra como sustentação. Seus pilares são feitos de água, carbono e de luz; e a luz vem das estrelas, e em nosso caso terráqueo, vem de uma em especial (a mais próxima da Terra, neste sistema planetário que integramos): o sol. O sol é o alimento, é a linguagem cósmica fótica que os vegetais transformam em matéria e respiração. Fazer a terra (ou fazer o cosmos) é a especialidade das plantas, graças à capacidade de captação e transformação da luz estelar que estes seres têm. A respeito disso, Coccia ([2018] 2020: 179) teria escrito:

> "As plantas são centrais nucleares solares: a fotossíntese é, de fato, a única operação alquímica que permite estocar a energia solar, sob a forma de ligações químicas de moléculas complexas. E é somente graças à variante desse processo de construção de matéria viva desenvolvida pelas plantas que a vida no planeta deixou de ser um fato marginal, de um ponto de vista quantitativo e qualitativo, e passou a representar sua característica principal, sua essência. As plantas são, assim, as responsáveis imediatas ou indiretas pela produção da quase totalidade da biomassa do planeta: elas representam a condição de possibilidade energética da existência e da nutrição de todo animal superior. Essa é a razão pela qual elas estão na origem de praticamente todos os objetos e instrumentos que nos rodeiam (alimentos, móveis, vestimentas, petróleo, medicamentos etc.)".

A luz que tanto viaja dentro do planeta, viaja com uma velocidade de dimensões astronômicas (que aumenta conforme consideramos o tempo e o espaço de referência); ela viaja se comportando ora como onda, ora como uma partícula desprovida de massa (o fóton)[61]. Energia

[60] Termo siberiano que indica uma pessoa que tem habilidades de lidar com estados estáticos e transísticos. Nas palavras de Viveiros de Castro (2004: 227), "xamãs, mestres do esquematismo cósmico dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, [e que] estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições". Xamãs são seres "transespecíficos", passam de uma espécie a outra com facilidade, através das ferramentas de seus conhecimentos (ver *op.cit.*: 228).

[61] "Ora como onda, ora como partícula". Chamo a atenção para este mantra tão repetido entre os estudiosos da Física, um mantra que define a luz como uma manifestação dual: energia e partícula, força e parte ínfima, movimento e fragmento. Uma dualidade que as plantas transformam em alimento e, consequentemente, em atmosfera.

e partícula. A luz que é energia e partícula ao mesmo tempo são as grandes fornecedoras de condições atmosféricas e de alimentos a outros seres vivos, incluindo os seres humanos.

Além de sua característica material, desde a antiguidade clássica até a atualidade, no Ocidente, a luz é pensada também como algo que é da ordem dos discursos, aliás, dos mais eruditos discursos. Para todo o Ocidente, historicamente, estar iluminado é ser detentor de certo conhecimento, e não qualquer conhecimento. Para os antigos gregos, de quem herdamos grande parte da cosmologia ocidental (a nossa Filosofia), está na luz a capacidade de habitar dois mundos ao mesmo tempo: o físico e o metafísico, o mundo da matéria e o mundo das ideias – mundos que, milênios depois, receberão os nomes de "natureza" e "cultura".

Sócrates (469-347 a.C.), o primeiro filósofo confessadamente anti-sofista, foi um grande caminhante, muito lembrado por sua dialogia irônica, profunda e por sua metodologia inteiramente oral; ele sempre se declarava, entusiasmadamente, filho de uma parteira, a senhora Fenareta (por quem nutria grande inspiração), e de um pai escultor, o senhor Sofronisco (ver Manon, 1992: 31). Para ele, tanto sua mãe quanto seu pai eram grandes libertadores de almas e ideias: sua mãe libertava os corpos das mulheres grávidas de seus filhos, ao mesmo tempo que libertava estes filhos ao mundo; e seu pai libertava da forma material bruta uma forma lapidada já dotada de conceito e significado.

Sócrates foi o fundador da técnica da Maiêutica, uma técnica de realizar consigo mesmo sucessivas indagações, a partir das quais ele acreditava que ao saber se dava à luz. O saber, que para ele estava alojado no interior das pessoas, nascia, era parido, tocado pela luz do mundo, luz da vida; e todo esse processo de "iluminação" era o responsável por tocar o ser parturiente com "a verdade". Aliás, o próprio nome desta técnica socrática, do grego "μαιευτικη" ("maieutiké"), denota, literalmente, a expressão "arte de partejar". A luz, a sabedoria e a verdade, para Sócrates e os pós-socráticos, estão intimamente ligadas.

Todo este "iluminismo" percorreu a Europa, e penetrou toda a Filosofia se tornando a base do pensamento ocidental e da Ciência. Às trevas e à escuridão, dava-se a sinonímia do que estava oculto, do inevidente, do misterioso: e estas coisas misteriosas já imediatamente ganhavam o estatuto de coisas perigosas, inseguras, desconfiáveis, que precisavam a todo custo serem apreendidas, dominadas, recortadas, decifradas e conhecidas.

Muitos séculos depois, um filósofo francês chamado René Descartes escreve um livro ao qual dá o nome de "Discurso sobre o Método" (1637). Neste livro que é um histórico e influente tratado metodológico, revolucionador da forma de se fazer investigações no Ocidente naquele então, Descartes defende o conhecimento como algo a ser condicionalmente obtido mediante a divisão de "todo objeto que se nos afigura obscuro, não evidente, em partes, até que

dessas partes [ele] se converta num objeto claro, intuitivo, evidente" (Pinheiro, s/d: 70). Sua metodologia, confessadamente, portanto, necessita do foco e da divisão, duas atividades que acontecem juntas, superpondo-se uma à outra.

É ponto de partida da metodologia racional cartesiana, em outras palavras, a ideia de que tudo pode ser explicado a partir da divisão desse tudo ou até de sua extirpação (divisão com retirada de partes mais obscuras). Tudo aquilo que é mistério, de certo modo, acaba sendo o grande inimigo deste método discursivo. As coisas ocultas, de alguma maneira, tornam-se falsas, e até esquecidas. Em última instância, portanto, em vez de declarar que determinado acontecimento/fato/objeto não pôde ser compreendido, opta-se por deixá-lo de lado, ou até diminuí-lo com expressões pejorativas ("psicose", "esquizofrenia", "loucura", "delírio"). Neste sentido, como explicar sonhos, visões, ritos com plantas de poder, ritualizações que envolvem necessariamente coisas que para as técnicas e metodologias do Ocidente não podem ser objetificadas? E desta forma, como eu, em minha pesquisa, poderia, diante do maior método científico-filosófico ocidental que ainda domina as ciências com sua "iluminação-divisora", explicar que minha tese parte de palavras que surgiram durante um rito mazateco com cogumelos psicoativos?

No campo antropológico, decerto, muitos pesquisadores chamam a atenção para este impasse. Um deles é Narby (2018a), anteriormente já citado neste texto, quem conta que, durante seus trabalhos de campo, logo de tomar ayahuasca junto ao povo Ashaninka na Amazônia peruana (mais especificamente na comunidade de Quirishari) em um rito tradicional, presenciou o aparecimento de duas serpentes gigantescas e fosforescentes a sua frente. Ousadamente, este autor fez desta visão, que mudou sua vida completamente e que lhe deu inúmeros *insights*, o seu ponto de partida investigativo. Foram dez anos de pesquisas interdisciplinares entre a comunidade indígena na Amazônia peruana e as bibliotecas europeias.

A visão ayahuasqueira das duas serpentes fosforescentes de Narby (*idem*), levou-o a fazer um rigorosíssimo estudo comparativo que tratasse sobre as serpentes cósmicas, partindo da cosmovisão ashaninka e expandindo para diferentes cosmovisões pelo mundo. Durante suas investigações, ele acessa uma experiência muito profunda vivida por Michael Harner (1968), quem também durante consumo de ayahuasca, junto aos que o acolheram entre o povo conibo na Amazônia peruana, teve uma visão que contava com dois seres reptilianos gigantes, responsáveis por lhe mostrarem imagens de um passado geológico muito distante; e foi numa nota de rodapé, marcada com um asterisco, que Harner compara estas mesmas formas vistas durante o rito ayahuasqueiro com o DNA[62], a molécula da vida. Conforme explica Narby (2018a), esta

[62] Harner, após tomar a ayahuasca entre seus amigos conibo, se submerge a uma experiência muito profunda, que parecia que, como ele diz, parecia que o levava à morte. Ele começa a notar que suas visões emanavam de

nota de rodapé de Harner é extremamente decisiva para a tese defendida em seu livro, "A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber".

O DNA, inclusive, possui forma serpentina – duplas serpentes que se entrelaçam) e estrutura fosforescente (é a molécula que forma os cromossomos[63], estruturas que emitem luz, estruturas que guardam uma linguagem proteica de quatro letras que, dependendo das combinações que formam, origina uma linguagem que é responsável pela organização da forma dos seres vivos).

A tendência da metodologia racionalista cartesiana do Ocidente, em primeira instância, seria a de classificar as visões de Narby (*idem*) como "alucinatórias" ou "delirantes", ou simplesmente a de objetificá-las como um produto de sua consciência alterada, visões decorrentes de um estímulo da zona occipital do cérebro (a mesma que se ativa quando estamos com os olhos abertos) e também de um estímulo do córtex frontal (região do cérebro que se ativa quando somos surpreendidos por *insights* ou quando encontramos soluções); quimicamente, ditos estímulos se dão mediante conexões das moléculas de DMT (dimetiltriptamina) aos receptores serotonérgicos neurológicos, logo da ingestão da bebida psicoativa. E de fato, isso tudo aconteceu: ele conta que sua obra levou alguns anos até ser reconhecida e chegou a receber muitas críticas, sendo considerada, inclusive, como "uma ameaça esquizofrênica ao homem ocidental", ou como "uma má poesia produzida sob o consumo abusivo de alucinógenos".

Com o objetivo de traduzir melhor os conteúdos que aporta a sua investigação, Narby (2018b) explica que sua proposta não é esquizofrênica (como tantos críticos, na Europa, acusaram). Ele procura definir sua proposta como "bicognitiva", como buscando demonstrar a existência de duas grandes línguas que explicam as coisas: uma delas é a Ciência, e a outra são os Saberes Indígenas. Para ele, estes dois pontos de vista não são incompatíveis, mas sim complementares. Mas existe um grande obstáculo que atrapalha o encontro destas duas línguas:

> *"La ciencia tiene un bloqueo para colaborar con otras maneras de saber: la ciencia es una manera muy potente de conocer. Pero la ciencia se concibe como la única*

"'criaturas reptilianas gigantes'" que repousavam nas profundezas do seu cérebro". Foram estas criaturas as responsáveis por "projetar imagens visuais para os seus olhos, sublinhando se tratar de uma informação reservada aos moribundos e mortos" (Narby, 2018a: 60): "'Primeiro, me mostraram o planeta Terra, tal como era há eternidades, antes de existir vida. Vi um oceano, uma paisagem estéril e um céu azul vivo. Depois, do céu caíram centenas de partículas pretas que aterrissaram à minha frente, no chão árido. Eu conseguia ver que os 'grãos', na realidade, eram grandes criaturas negras e lustrosas, com asas de pterodátilo e corpo de baleia (...). Elas me explicaram, numa espécie de linguagem mental, estarem fugindo de algo no cosmo. Tinham vindo ao planeta Terra para escapar de um inimigo. Em seguida, as criaturas mostraram como tinham criado a vida no planeta, para esconder, no meio dessas inúmeras e recentes formas, sua própria presença. à minha frente transcorreu a magnificência da criação das plantas e dos animais, com a diferenciação das espécies – centenas de milhões de anos de atividade – numa escala e com um vigor impossíveis de descrever. Soube, então, que as criaturas parecendo dragões estão no interior de todas as formas de vida, inclusive no homem'" (Harner, 1968 apud Narby, 2018a: 61-62).

[63] Do grego clássico: χρώμα ("chroma"), lit. "cor", e σώμα, lit. "corpo" ou "elemento". Etimologicamente, por "cromossoma" temos algo da sorte de um "corpo que emite cor".

> *válida de saber y tiene la tendencia de invalidar otras maneras de conocer. La ciencia se comporta como una cultura monolingüe que no es interesada en bilingüismo y que incluso puede ser opuesto a ella".*

Narby (2018a:143) discute esta ojeriza monolinguística/monocultural que a Ciência manifesta, notando como a resposta dela diante dos fatos desconhecidos/misteriosos é sempre pejorativa. Por exemplo: diante do fato de que 97% do DNA não está preenchido por informação genética alguma, a Biologia Molecular reage reconhecendo toda essa maior parte da molécula da vida como "lixo", ou em inglês, "*junk*" – parte chamada de "*junk* DNA" –, termo que em inglês apresenta conotações bastante negativas: "é o que se joga no lixo". Em última instância, como o autor faz evidenciar, a denominação dada pela Biologia Molecular a esta grande parte continente do DNA demonstra o "grau de ignorância" e "até que ponto ela se dispõe a rebaixar o que não compreende": como se, logo ao deparar-se com um mistério esta Ciência antes sacasse suas armas para depois fazer perguntas.

Esta "ciência de Cowboy", como critica Narby (*idem*) ao refletir partes do DNA que não carregam informação genética, está acostumada e condicionada ao foco. E esta seria a sua explicação para a dificuldade que a Ciência Ocidental tem para refletir, analisar e admitir questões ligadas a plantas de poder, ligadas a Saberes Indígenas, ligadas ao Xamanismo.

· ⸙ ·

ESTA OBRA DE NARBY (2018A), DE ALGUMA FORMA, proporcionou-me uma metodologia dinâmica, cinética (como a luz), anti-monolinguística ou anti-monocultural, e até, num sentido profundo, "psicodélica" – como potencial reveladora de informações ou até de "animas" ocultos –: ela se me apresentava como uma técnica quase cartográfica, interessante para organizar os rumos para esta tese que prometia caminhar pelo continente.

Primeiramente, sua proposta bicognitivista e as discussões que o autor trazia a este respeito, inspiravam-me de um modo praticamente didático para poder falar das visões-cogumélicas que me levaram até o milho. E em segundo lugar, sua problematização do "foco" que a Ciência Ocidental, iluminista-racionalista, cartesiana, exige, auxiliou-me com duas questões ligadas à prática comparativista que fora solicitada durante a *velada* cogumélica inicial.

Do campo até a escrita, durante toda a caminhada, fui percebendo que o milho sempre me chamava para uma espécie de desfoque. Por mais que, depois da *velada*, o milho passou a se mostrar mais, quanto mais eu insistia em focar nele, em encher-lhe de luz, em procurar entender sua história (e a história de seus agricultores), seus usos rituais, culinários, os mitos que existem ao redor dele, de maneira focada, tanto mais ele se escondia. Quando as perguntas eram feitas diretamente sobre o milho, em campo, o diálogo se tornava sensível e até se silenciava; e

o mais estranho, fui percebendo que isto acontecia em todas as partes por onde passei (não somente na Serra Mazateca).

Na Serra Mazateca, quando eu pedia orientação à mesma curandeira que durante a *velada* fez a intermediação entre os seres-outros e eu, revelando o pedido cogumélico de que eu organizasse um Congresso Indígena Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil, quando eu lhe pedia que me explicasse mais a respeito do milho, ela respondia: "*¡Hay cosas que no se deben decir, jamás! ¡Son secretos!*" (e quantas vezes ela me repetiu esta mesmíssima frase!). Isto me deixava muito intrigada, desconfortável, e por vezes até um tanto angustiada. E a angústia crescia quando, muitas vezes do nada, ela me lembrava: "*¡Tendrás que aportar algo sobre el maíz, de otros pueblos!*".

Por isso, posso dizer que esta tese desloca sim, o que seria o escopo (ou foco) de pesquisa central dos cogumelos-flores ao milho, mas o faz desfocando. Se a curandeira havia percebido, durante a *velada* cogumélica, que existia um pedido vindo daquele mundo-outro-florido para que outros saberes sobre o milho fossem aportados a seus conterrâneos na Serra Mazateca, então minha pesquisa, de fato, jamais não poderia ser focada em um tema só ligado ao milho.

O desfoque de que falo não tem, em hipótese alguma, a intenção de tornar a visão sobre o milho nativo/crioulo opaca, míope, astigmata, ou de fazer com que informações se borrem e se percam. O desfoque é, antes de tudo, um exercício de diferenciação, uma observação prática das linhas de contorno das formas apresentadas nas diferentes narrativas. Ele tem a intenção de investigar os mistérios, principalmente aqueles que se escondem nas diversas equivocações, entre uma tradução e outra, entre diferentes línguas (mazateco, guarani, rarámuri, quéchua wanka, português, espanhol). Em última instância, a técnica do desfoque, como nas palavras de Narby (2018a: 35), acaba sendo um dispositivo analítico que permite "ter, ao mesmo tempo, a percepção da ciência e a visão dos indígenas" – como ele afirma, "o terreno da compreensão entre os dois surgirá em seguida, como um estereograma[64]…".

A saber, um estereograma é, em si, um acontecimento gerador de profundidade visual, uma conjunção de duas imagens de uma mesma coisa que permite uma visão desta coisa em três dimensões – é um "coisificador tridimensional" –. Para a Ciência do ocidente e para o senso comum, o resultado do estereograma é uma "ilusão visual" (ou "ilusão de ótica"), e a ele se logra chegar mediante a sobreposição de duas superfícies com padrões semelhantes (que diferem em alguns detalhes por conta da angulação).

[64] Na próxima seção, apresento um exemplo de estereograma e alguns estudos feitos com ele (fig.13).

Esta tridimensionalidade se deve a esse "efeito estereoscópico": seu estatuto não seria outra coisa que a profundidade que enxergamos nas coisas (profundidade que, poderíamos com ousadia afirmar, de ilusória não tem nada). No nosso caso, esta estereoscopia acontece no cérebro, sendo operada pela zona occipital: cada olho capta uma imagem bidimensional que diferem entre si em angulação, e estas imagens se superpõem e se fundem no cérebro, dando como resultado a profundidade. Falarei mais sobre esterogramas a seguir.

Para Narby (*idem*), a opção bicognitivista seria como sobrepor duas visões distintas, a ocidental e a indígena, resultantes de angulações distintas, para compor uma visão estereoscópica, ou desfocada.

ADEMAIS DESTA "VISÃO DESFOCADA" OU "ESTEREOSCÓPICA", Narby (2018b) chama a atenção para a forma como as Ciências, no geral, têm se comportado diante dos saberes indígenas. Ele chama a Ciência ocidental de "ciência de helicóptero": mediante a qual os cientistas caem do céu, extraem os dados (o mais que puderem), e logo regressam a seus países. Como nas suas próprias palavras: "a Ciência tem se mostrado extrativismo". E é um tipo de extrativismo que bebe do "foco interesseiro" dos cientistas forasteiros, ou até mesmo, das instituições ou indústrias a que ditos cientistas fazem parte.

De fato, em campo, desde a Serra Mazateca, sempre havia a queixa de que antropólogas e antropólogos aterrissavam nos municípios e povoados indígenas, com interesses de pesquisa que nada tinham a ver com os interesses das/dos próprias/próprios indígenas. É neste aspecto que Narby (2018a) chama a atenção para a necessidade de uma mudança neste mal vício investigativo: é necessário "buscar fazer investigação participativa, por meio da qual as comunidades sejam envolvidas desde o princípio".

Quando de meu último campo na Serra Mazateca, um querido amigo antropólogo, huautleco[65] de nascimento, quem liderava a *Comisión de Pueblos Mágicos* junto à *Municipalidad* (prefeitura do município) – que estava sob prefeitura do Licenciado Oscar Peralta Allende (partido Morena) –, chamou-me muito a atenção dentro de seu gabinete, com um tom extremamente desdenhoso, quase como uma reprimenda: "*Ustedes, antropólogos extranjeros, vienen siempre por los hongos, nos sacan informaciones y después desaparecen… Nun-ca más vol-ve-mos a ver-los. Esperamos que tú seas diferente a todo el resto*". Suas palavras secas me afetaram de início, mas eu tinha a consciência de estar em terras de um real "garimpo informativo", um

[65] Gentílico de quem nasce na cidade de Huautla de Jiménez, Oaxaca (México).

garimpo que se intensificou com as vulgarizações (ou os *chismes*) de Wasson e demais pesquisadores estrangeiros "*come-hongos*".

Poder levar a cabo uma investigação, portanto, que parte de um pedido surgido dentro de um rito tradicional mazateco, um pedido confirmado por uma senhora curandeira de que ele vinha direto do mundo dos *ndi naxo*, e sabendo que a realização deste pedido "aportaria coisas importantes sobre o milho nativo e crioulo" a todo *el pueblo* mazateco e, também a outros *pueblos* pelo continente, me causava alívio diante das palavras, profundamente críticas, comunicadas por aquele meu amigo antropólogo mazateco.

Aliás, para muito além da minha investigação, a possibilidade de trazer o interesse indígena, e também palavras e visões vegetalizadas por plantas sagradas (é dizer, palavras e visões estimuladas pelos psicoativos) para as páginas dos artigos científicos, para as dissertações e teses acadêmicas, para os debates, palestras, jornadas, colóquios, conferências, e tantos outros eventos dentro das universidades, tem sido um avanço transformativo que veio tomando força há aproximadamente duas décadas: poder falar sobre estados não-ordinários-de-consciência (ou ao estilo de Narby, "estados de consciência desfocada") é muito recente.

Tanto no México como no Brasil, ademais disso, também dentro destas duas décadas, foi possível presenciar algumas políticas públicas que permitiam crescer o número de povos indígenas nas universidades, nos círculos de pesquisa acadêmicos e, também nas cenas artísticas. A cena decolonial, a fala indígena, a consideração dos discursos de relação com plantas de poder, a descrição de outras ontologias, e tantos outros exercícios de transmissão das cosmovisões indígenas, se propõem a tirar da Ciência e da Arte, da Música, da Literatura, o seu caráter monolíngue.

E em quase a totalidade destas manifestações transformadoras e transformativas, a vegetalização dos discursos, de modo geral, faz-se responsável por guiar ditos estudos e fazeres, elaborando um outro tipo de "lugar de conhecimento", um conhecimento que quebra a oposição tão celebrada na Cosmovisão Ocidental que opõe mente e corpo. Neste lugar, estamos diante, como nas palavras de Lagrou (2007:152) do "estado do ser", em outras palavras, compartilhando do multiverso do Xamanismo.

Este lugar do conhecimento tocado pelo Xamanismo apresenta um estatuto diferente daquele promulgado e disseminado por tanto tempo nos círculos ocidentais de estudo: aqui, a sabedoria não precisa ser parida, externalizada, e sua luz não ilumina ao ser colocada para fora de algum dispositivo físico; ao contrário, o conhecimento é comido, é ingerido, digerido, e ilumina desde dentro, animando os mistérios, e conferindo os saberes. Já não se separa mente e corpo: temos o ser vegetalizado, ou o ser que vegetaliza suas palavras.

Shiratori (2019: 179), a este propósito, afirma esperar através do "encontro com as plantas" que "o pensamento possa afetar-se por sua vitalidade e, quem sabe, sem mais projetar sua razão sobre uma imagem idealizada", possa permitir-se "dar atenção à ontofitologia que anima o mundo".

Voltando a Narby (2018b), considero muito interessantes suas palavras de deslumbramento quando de sua participação da Roda de Conversa do Evento Ciclo Selvagem, que teve sua realização no Jardim Botânico do Rio de Janeiro em 2018: a composição deste estereograma tão esperado leva tempo; e a "arte tem um papel importante a tomar como mediadora entre diferentes culturas de saber... Se combinar os saberes toma tempo e tomam arte, talvez é porque sejam arte".

2.1.1. *LUZ, LINGUAGEM E MÚSICA: DOS ESTEREOGRAMAS PSICONÁUTICOS À "PALAVRA VEGETALIZADA"*

> "A horta só crescerá bem se tiver as feições certas; a horta é, de fato, uma enorme obra de arte coletiva.".
> (Alfred Gell, 2005: 61)

EM SUA "CABINE NÁUTICA", um psiconauta *chilango*[66] de nome artístico El Capitán, terminava de comer um *tamalito de frijol*, vegano – sem gordura de porco –, que havia acabado de comprar de *una pequeña tienda* pela praça central do bairro de Coyoacán (Cidade do México), ao mesmo tempo que me mostrava livros e artigos de estudo em seu quarto-escritório de trabalho, em sua casa que ficava por aquelas imediações.

Ao finalizar seu *tamalito*, proferiu: "*Yo creo que la conciencia sigue patrones matemáticos*". Animado estudante de Física da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ele se entusiasmava em me mostrar incansavelmente diversas imagens que virtualmente desenvolvia com o "mágico" auxílio de *softwares* como Adobe Photoshop (em suas mais avançadas versões), seguindo os padrões teóricos de Moiré (ver fig.13), através dos quais imagens semelhantes com angulações diferentes, ao serem sobrepostas, se ampliavam e se movimentavam.

"*Todo esto es muy místico*". Desde os padrões mais simples, de figuras recortadas e dispostas, que se englobavam umas às outras, até os fractais que não pareciam ter início nem fim, ele se impressionava e também impressionava a sua ouvinte, que no caso, era eu. Até que declarou: "*Sabes, es eso que se puede ver bajo el efecto de DMT*".

A saber, o DMT, ou dimetiltriptamina, é a molécula psicoativa que está presente na ayahuasca, no vinho da jurema e no veneno do sapo (kambô); são pequenos cristais

[66] "*Chilango*" é um gentílico popular que nomeia as pessoas nascidas na Cidade do México.

triptamínicos (muito semelhantes à serotonina, e também à psilocibina e à psilocina (ver quadro a seguir, fig. 14) – que estão presentes nos cogumelos psilocíbicos –) que se conectam aos receptores serotonérgicos cerebrais, causando forte estímulo visionário (estimulando o córtex frontal), efeitos de supersensibilização em todo o corpo, além de, em muitos casos um efeito emético.

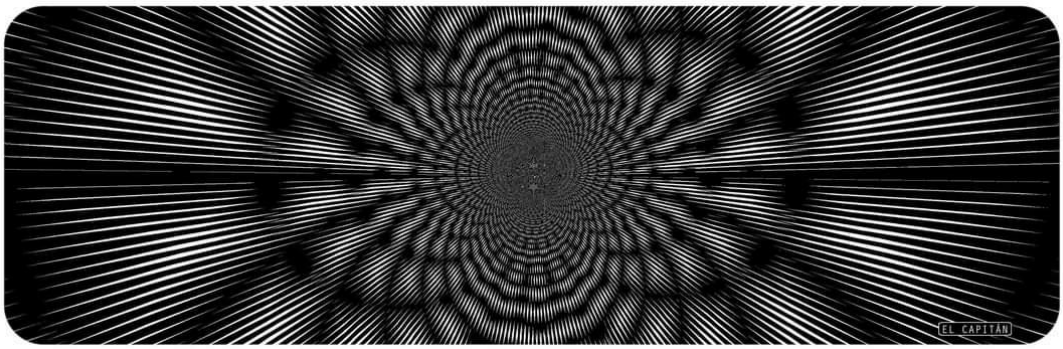


Figura 13. Padrão Moiré registrado pelo psiconauta místico, conhecido por El Capitán. Trata-se de um resultado que pode ser obtido através da superposição de duas folhas de plástico transparente, ambas com padrões diferentes: linhas retas paralelas, mas uma com os paralelos verticalizados e a outra com paralelos horizontalizados. Ao movimentar as duas folhas uma sobre a outra, obtemos a figura acima. Registro feito no dia 26 de agosto de 2016.

E diante dos resultados virtuais das imagens que me mostrava, ele me perguntava, muito intrigado, e ao mesmo tempo muito feliz de ter me recebido em sua casa para refletir tudo aquilo: "*¿En qué parte, Anita? ¿En qué parte habitará la consciencia?*". (Confesso que, naquele momento eu me perguntava: o que havia de tão inspirador naquele *tamalito* vegano que meu amigo havia consumido?).

Ele refletia, dentro dos padrões que a Física Ocidental lhe fornecia, naquele então, pensando uma possível mistura entre mente e corpo. Foi então que ele disse: "*tal vez, la consciencia pudiera habitar la piel, o su camada más profunda, hecha de carne, voz, y hábito, con sentido de algo que reconocemos como 'identidad' o 'personalidad'; en otras palabras, considerando lo que heredamos de nuestras familias, y todo eso sazonado con cierto tipo de inseguridad o miedo*". Ao dizer "*miedo*", ele parou a reflexão e disse: "*El miedo es algo que ni los mismos psiconautas escapan, por más aventureros de sí mismos que seamos; y lo más gracioso es que el miedo parece ser el mayor guía, muchas veces, en los viajes*".

Dizia-me aquele psiconauta-Físico, em sua cabine particular, que, dependendo da lente que fosse utilizada, uma luz que segue um padrão linear poderia vir a ser cancelada. O experimento comprovou o fato. E ao colocar ante a fonte de luz uma lente e obstaculizá-la com um pequeno pedaço de plástico acrílico, entre toda a escuridão que se formava de fundo, o obstáculo ganhava cores impressionantes: se convertia em arco-íris. Mas sim, tudo aquilo, se devia à lente obstaculizadora, ou melhor, somente à lente e à luz.

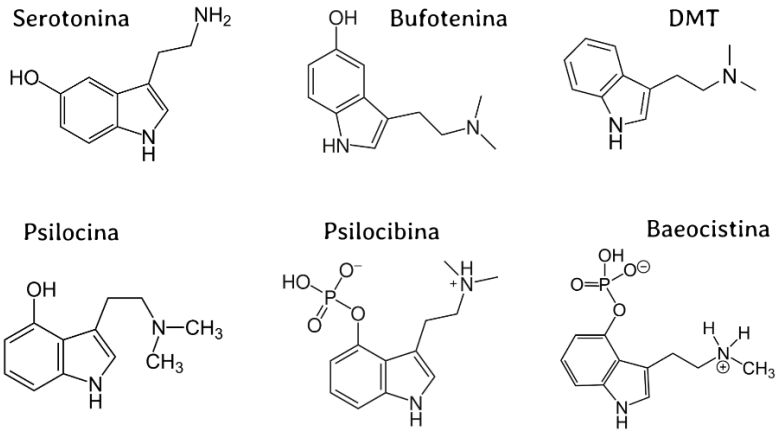


Figura 14. Fórmulas triptamínicas psicoativas. Todas elas têm a chave para a mesma fechadura: os chamados receptores serotoninérgicos: chamados 5-hidroxitriptamina ou 5-HT. **Triptaminas** são alcaloides bioativos encontrados em plantas, fungos e animais; são encontrados nos cérebros dos mamíferos cumprindo papel de neuromodelador ou neurotransmissor. A **serotonina** ($N_2OC_{10}H_{12}$) é uma molécula neurotransmissora sintetizada nos neurônios serotonérgicos no Sistema Nervoso Central e também nas células enterocromafins do trato intestinal dos mamíferos. A **psilocina** ($C_{12}H_{16}N_2O$), por sua vez, é uma triptamina psicodélica, presente em cogumelos psicoativos juntamente da psilocibina (sua contraforma fosforilada) A **psilocibina** ($C_{12}H_{17}N_2O_4P$) é um alcaloide do grupo indólico, principal componente psicoativo encontrado em cogumelos do gênero *Psilocybe*. A **baeocistina** ($C_{11}H_{15}N_2O_4P$) é um alcaloide triptamínico isolado dos cogumelos Psilocybe baeocystis, um derivado desmetilado da psilocibina. O **DMT** (dimetiltriptamina, $C_{12}H_{16}N_2$) é o princípio ativo da mistura da ayahuasca, utilizado dentro do Santo Daime e de outros ritos entre diferentes povos indígenas, e também é o princípio ativo do vinho da Jurema. E finalizando, a **bufotenina** ($C_{12}H16N_2O$) é um alcaloide com efeitos psicodélicos encontrado na pele de determinados sapos do gênero Bufo (como o Bufo marinus), e atua como um potente enteógeno que pode ser consumido por via inalatória ou digestiva sobre receptores específicos do córtex frontal (cerebral).

Naquele momento, eu o interrompi e disse: *"¡Esto es muy interesante para pensar Antropología!*". Alguns "fazedores de antropologia" poderiam logo pensar: é possível prever com todo o material antropológico a que temos acesso, que durante um trabalho de campo, nossa visão involuntariamente carrega uma lente que cancela e manipula narrativas, agências, experiências, acontecimentos. As lentes que trazemos da Academia, muitas vezes, acaba sendo severa com a luz, embora (muitas vezes) seja consciente desta severidade.

Esta experiência estereoscópica com este querido amigo psiconauta-Físico, bastante inspiradora, havia ocorrido no ano de 2018, antes da minha ida a Huautla de Jiménez para trabalho de campo doutoral. Ou seja, ela havia acontecido previamente à *velada* que trouxe o pedido da realização do Congresso Internacional sobre o milho nativo-crioulo-fértil.

Cheguei em Huautla de Jiménez pouco tempo depois, e confesso que caminhei por aquelas terras pensando na luz.

NÃO MUITO TEMPO DEPOIS, JÁ DE REGRESSO AO BRASIL, soube, pela voz de uma agricultora do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que o milho era uma planta do tipo C_4. Foi Maria Rodrigues dos Santos quem me explicou pela primeira vez o que isto significava: "Plantas do tipo C_4 são aquelas que absorvem mais a luz do sol aqui na Terra; elas

são o próprio sol! Elas têm mais moléculas de carbono nas folhas, e por isso elas fazem a fotossíntese mais completa, aproveitam muito a luz solar. O milho é o próprio sol!".

Conhecer Maria Rodrigues, engenheira agrônoma, uma mulher inspiradora, natural do Estado de Minas Gerais, agricultora que por tanto tempo encabeçou muitas decisões dentro do movimento, foi catártico e decisivo para a minha investigação. Guardiã de sementes, ela cultivava diversas variedades de milho crioulo: milho palha roxa, milho vermelho, milho de pipoca vermelha, milho verde, milho branco (ver fig. 15 a seguir) … E já havia cultivado muitas outras espécies que lhe eram trazidas por pesquisadores da Associação Biodinâmica de Agroecologia; variedades andinas de milho roxo (que dizia ela, "haviam gostado do solo do assentamento") e, também outras variedades mesoamericanas, de milho asteca, milho azul, milho preto.

Figura 15. Maria Rodrigues dos Santos e alguns de seus cultivares de milho crioulo. Sítio Mãe Terra, Assentamento Horto Bela Vista – Iperó (SP), 2019.

Mas é que quando eu chegara no Brasil, por motivos pessoais, passei alguns meses morando na cidade de Torre de Pedra, um pequeno município rural com pouco menos de 4 mil habitantes, localizado no interior de São Paulo, que ficava próximo a Sorocaba, Tatuí e Iperó (cidade onde Maria vivia). Naquele então, achava-me confusa e perdida quanto ao desenvolvimento de minha pesquisa: faltava bolsa de estudos, e as condições eram precárias até mesmo para viajar ao Rio de Janeiro para assistir às aulas obrigatórias de Doutorado. Ademais disso, as recordações da *velada* cogumélica pulsavam tão fortes na memória e no corpo, que muitas vezes eu sentia que não havia voltado à terra direito.

Em minhas buscas por emprego, acabei notando que na cidade vizinha, Tatuí – conhecida por ser a "Capital da Música" –, havia uma Faculdade Tecnológica, a FATEC-Tatuí (faculdade tecnológica vinculada ao Centro Paula Souza, autarquia estatal), que oferecia um Curso Superior Tecnológico em Produção Fonográfica. Minha primeira tentativa foi a de conseguir tornar-me professora daquele curso (com a formação que eu possuía, de Linguista e Mestra em Antropologia); visitei a faculdade e conheci o diretor e os coordenadores, mas já de cara, notei

que não havia oferta para a minha área de atuação. Não demorou muito, consegui emprego, mas não no Curso Superior, e sim no Curso Técnico, ligado também ao Centro Paula Souza. Porém, aquele Curso Superior Tecnológico em Produção Fonográfica havia me chamado muito a atenção: a grade curricular parecia ser interessantíssima, e enxerguei ali uma grande possibilidade de mesclar o que eu já vinha fazendo desde o Mestrado, com estudos de cantos de *velada*, com elementos de Teoria Musical. Meu intuito era de conseguir elementos mais técnicos ligados à Música para o Doutorado, ademais de ter uma formação musical.

Prestei o vestibular e ingressei no curso. Eu trabalhava em uma Escola Técnica (ETEC) proximamente à faculdade (ETEC Salles Gomes), o que me permitia uma mobilidade bastante estratégica. Estar em movimento me permitia pensar com mais dinamismo sobre aquela *velada*: as conexões com estudantes que estavam iniciando suas carreiras acadêmicas ajudavam também a rejuvenescer um pouco a seriedade excessiva da Pós-Graduação. Ademais disso, as próprias autoridades da FATEC-Tatuí abriram bastante espaço para que eu comunicasse sobre as pesquisas que havia realizado, sobre cantos de *velada* em meu Mestrado, e comentasse quais eram os projetos que eu estava encabeçando no Doutorado: tudo isto me auxiliava no momento de organizar os objetivos e as metodologias que eu utilizaria.

Trabalhando, mudei-me para a cidade de Sorocaba, e consegui movimentar economias para retomar as viagens semanais até o Rio de Janeiro e assistir aos Cursos obrigatórias do Doutorado (de Sorocaba ao Rio de Janeiro, percorria aproximadamente 529,6 km, quase 8 horas de viagem). Ao mesmo tempo, fui cursando (paralelamente e de um modo mais leve), as aulas de música que eram oferecidas na FATEC. De primeira, um ponto bastante interessante desse curso foi o de poder conhecer estudantes e professores que estavam vinculados intimamente à Agroecologia e à Agrofloresta. Aquela região toda, zona metropolitana de Sorocaba, contava com uma reserva florestal, um resquício de Mata Atlântica, a Floresta de Ipanema; também havia muitos bairros de puras chácaras e sítios grandes, assentamentos rurais, quilombos e uma aldeia indígena, onde os moradores levavam a cabo um modo de plantar agroecológico.

Havia uma disciplina na FATEC que tinha como atividade obrigatória a organização de apresentações musicais. Para esta disciplina, organizei algumas composições musicais que havia registrado em diário de campo, e as reestudei para apresentá-las a toda a comunidade fatecana: eram registros, poemas cantados, e composições musicais com arranjos que fui elaborando durante minha estância pela Serra Mazateca no México e, também que haviam tido inspiração em leituras de textos antropológicos, e em experiências vividas em outros lugares por onde havia passado logo de voltar de Huautla de Jiménez, pelas terras baixas, no Brasil.

Ao apresentar algumas destas canções, fui surpreendida com um recado especial de um violinista, ativista ambiental, engenheiro mecânico e produtor musical: "Posso tocar com você? Acredito em tudo o que você canta!". Era Gabriel Strozi, um sujeito de uns 2 metros de altura, ex-evangélico que havia se tornado ayahuasqueiro, interessado em agroecologia, quem vivia em um Sítio ao qual havia dado o nome de Comunidade Vale da Lua, num bairro periférico de Tatuí, local de encontros para ensaios, produções musicais e, também para mutirões voltados ao estudo agroecológico e agroflorestal, com projetos de hortas comunitárias para estudantes.

Aquele encontro foi muito especial. E se repetiu muitas e muitas vezes, motivado também pela troca de sementes de milho nativo/crioulo, troca de leguminosas, de cucurbitáceas e de frutíferas.

Não demorou muito, elaborei um projeto: "Grupo Terra Livre, o que acha, Gabriel?". Ele gostou! "Terra Livre" era um grito e ao mesmo tempo uma palavra de ordem que eu sempre bramava logo de terminar as apresentações musicais, uma expressão que tomava como inspiração o grito "Pátria Livre" utilizado entre agricultores do MST, que tem como resposta do público "Venceremos"; ademais disso, "Terra Livre" é o nome do acampamento indígena que movimenta todos os povos indígenas do país, "Acampamento Terra Livre". Quando eu gritava "Terra Livre", levantava o punho fechado de minha mão esquerda para o alto, e o público que não conhecia o breve histórico desta expressão, repetia "Terra Livre"; eu repetia o grito por três vezes e depois finalizava com um "Venceremos".

Veio chegando mais gente, mais gente, e mais gente para o Grupo. Professores, maestros formados em Conservatório e alunos interessados. A quase totalidade, homens. Vi-me como única mulher presente no grupo que havíamos formado. Percebi que havia muito interesse da comunidade toda naquelas composições que eu fazia: eram composições que traziam algumas sonoridades diferentes, além de, muitas vezes, se mostrarem em idiomas diferentes (eu cantava em mazateco, náhuatl, quéchua, e guarani mbya, além do espanhol e do português).

Em uma apresentação que ocorreu no dia 15 de abril de 2019, propus uma temática decolonial. Eu havia visitado recentemente a Terra Indígena do Jaraguá, do povo Guarani Mbya, em São Paulo capital, e sugeri de fazer uma homenagem aos amigos que havia feito nas aldeias visitadas, e ademais disso, me propus a cantar sobre a floresta, sobre o êxtase (o xamanismo) e plantas de poder e, sobre a mandioca (*Manihot esculenta*) (tubérculo bastante utilizado entre o povo Guarani): minhas composições tomavam como inspiração os textos que eu estava lendo, simultaneamente, sobre a "Virada Vegetal", "Perspectivismo Ameríndio", "Arte Indígena" na Antropologia, ademais de experiências vividas em trabalho de campo. Chamei aquela

apresentação toda de "Primavera Guarani" (detalhes mais específicos sobre isto, ver seção 3.2.1).

No dia da apresentação de "Primavera Guarani", o clima prévio à nossa apresentação era de muita ansiedade por parte da comunidade acadêmica, e o local onde nos apresentamos foi ficando lotadíssimo: muita gente, inclusive de outros cursos, e até mesmo de fora da faculdade vieram nos assistir. Tocamos e cantamos em Guarani Mbya, falamos da floresta e da mandioca. Aquilo tudo foi um verdadeiro acontecimento, como disseram naquele então, "bastante atípico para uma faculdade que recebia mais estudantes interessados em Pop, Sertanejo, Rock ou MPB" – gêneros mais comuns, encontrados no topo das plataformas de *streaming* musical.

Aquela apresentação teve muita repercussão na Faculdade e em toda a região de Tatuí: naquele mesmo dia, recebi um convite para gravar aquelas músicas, como Grupo Terra Livre, no Estúdio Experimental da FATEC-Tatuí, produzindo um CD; logo em seguida, fomos sendo chamados para tocar em diversos eventos ligados às temáticas da "terra/Terra", "plantas de poder", "agroecologia/agrofloresta", "reforma agrária", "demarcação de terras indígenas", em universidades, institutos e, o mais especial: em assentamentos rurais.

A saber, a Faculdade contava com um Estúdio Experimental, o de maior tamanho em toda a América Latina, um estúdio público – bastante grande porque havia sido projetado para gravar as Orquestras do Conservatório Dramático e Musical de Tatuí. O convite para a gravação do CD foi feito pelo produtor musical Bruno Hino, que naquela época estava finalizando seus estudos no Curso de Produção Fonográfica. Bruno montou uma equipe técnica e agendou com o Coordenador do Curso, o Prof. Dr. José Carlos Pires, as datas disponíveis para gravação no estúdio.

De fato, a música foi sendo um discurso vegetalizado que vegetalizava os afetos e conectava ainda mais grupos e grupos de estudantes, ativistas, guardiões de sementes, interessados de modo geral. Estas conexões cresceram e viraram parte essencial do meu trabalho de campo.

Os ensaios e estudos de arranjos musicais (que lutei para que fossem feitos coletivamente – mais adiante conto sobre isto com detalhes, ver seção 3.2.3, tópico "Sementes para a terra, sementes para a música: '#ForaTenda!'" –), eram feitos na Comunidade Vale da Lua e, também, no Sítio Mãe Terra, Assentamento Horto Bela Vista (na cidade de Iperó), sob a assistência e envolvimento de Maria Rodrigues do Santos, de seu companheiro William, e de sua família. A cada encontro, dávamos um passeio coletivo pelos Sistemas Agroflorestais que eles cultivavam ali.

EM TATUÍ, durante o decorrer do Curso Superior Tecnológico em Produção Fonográfica, pude conhecer alguns psiconautas especialistas em acolchoamento acústico de estúdios musicais, e através da experiência deles, soube que também poderia ocorrer um cancelamento parecido ao que o psiconauta-Físico *chilango* havia me mostrado com a luz, mas, no caso, com as ondas sonoras.

Para entender melhor esta questão, vale uma breve explicação sobre o som. O som é um acontecimento, uma agitação-pressão que movimenta as moléculas de ar. Ele se propaga no ar em forma de ondas e se propaga vibrando em diferentes frequências (que podem ser mensuradas em hertz – Hz –). Todas as teorias musicais a que tive acesso concordam em que as frequências sonoras podem ser estudadas de acordo com os seguintes atributos: [1] altura de suas ondas (é dizer, de acordo com a quantidade de ciclo de onda em relação ao tempo – ou período –); [2] intensidade, é dizer, a amplitude desta onda, que pode ser medida em decibéis (dB), algo que popularmente chamamos de "volume"; e [3] qualidade, atributo também chamado de "timbre", que permite distinguir os sons de diferentes instrumentos (permite saber da fonte da emissão daquelas ondas sonoras). De acordo com Roederer (2002: 21), "a associação não ambígua destes três atributos para um determinado som é o que diferencia uma nota musical de um ruído": uma possível derivação destas definições, é de que o som é o que há em comum entre o ruído e a Música.

Desde as aulas de Acústica até os experimentos feitos em estúdio, pude evidenciar que as frequências sonoras, ao serem emitidas, passeiam pelo ar, podendo se chocar com diversos materiais no ambiente: estes materiais as absorvem ou as refletem. Ao serem refletidas, estas ondas rebatem e passam a fazer o caminho contrário; quando isto acontece, ocorre um tipo de "cancelamento do som" (ver fig. 16 a seguir): são as chamadas "ondas estacionárias", que vêm com suas chaves invertidas em comparação a como haviam chegado até serem refletidas pelo objeto. "A arquitetura, neste sentido pode ter influência decisiva no comportamento do som", é o que me explicava o Prof. Davison Cardoso Pinheiro, arquiteto formado na Universidade Federal Fluminense (UFF), especialista em Acústica, idealizador do Estúdio Experimental da FATEC-Tatuí.

O cancelamento de ondas também poderia ser induzido em estúdio virtual, dentro do *software* de gravação utilizado: bastaria copiar a frequência que se deseja cancelar, inverter sua chave, e colocar em uma linha do tempo simultaneamente ao acontecimento da frequência original. Trata-se de uma técnica muito utilizada em estúdio, principalmente para a chamada "correção de ruídos" em fonogramas.

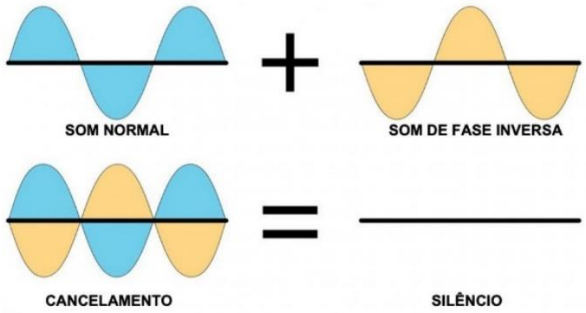


Figura 16. Representação esquemática do "cancelamento de ondas sonoras". Ilustração por Ley (2019).

Nos corredores da FATEC, Davison contou-me também muito a respeito da "razão áurea" (ver fig. 17 abaixo), classicamente apreciada nas Artes, uma razão também conhecida como "razão de ouro", "divina proporção", ou "proporção de Phídeas" – motivo pelo qual a "razão áurea" é representada pela letra grega "φ" (phi) –. Phídeas (480 a.C. – 430 a.C.) foi o escultor responsável por construir o Parthenon, em Atenas, e teria usado a proporção áurea como base. Matematicamente descritível, trata-se de uma proporção que coincide em diversos padrões da natureza, sendo encontrada nos caracóis dos caramujos, nas nervuras das asas de diferentes insetos, e na distribuição de sementes em diversas plantas, como nos girassóis, nos brócolis romanescos (*Brassica oleraceae*), ou nas bromeliáceas – não encontrei menções ou estudos realizados com o milho nestes aspectos, e não tenho como afirmar que ele possa ou não "seguir um padrão áureo" quando do processo de formação de sementes, no chamado "estádio de bolha d'água" de sua fenologia botânica.

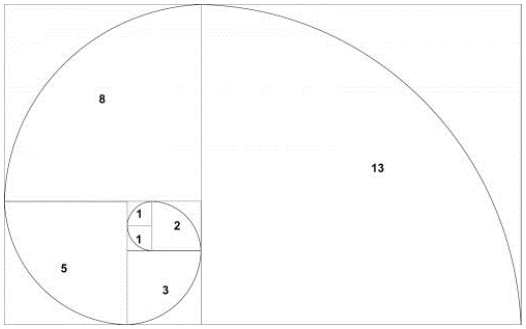


Figura 17. Representação esquemática da "razão áurea".

Quando estive no México, conversando com o psiconauta-Físico interessado em padrões da natureza, ele já havia me falado sobre esta tal de "razão áurea", mostrando-me um brócolis romanesco que havia encontrado na feira de Coyoacán e, mostrando-me diversos estudos que havia feito sobre fractais encontrados na natureza.

Mas o que todas estas informações que tocam a Física da luz e a Física do áudio poderiam trazer para um estudo sobre o milho nativo-crioulo-fértil como o que proponho nesta tese? Como uma etnógrafa destes acontecimentos e experimentos científicos, dedutivos, posso

afirmar que sem deixar dúvidas, tanto para a luz quanto para o som existem elementos obstaculizadores, e que estes elementos cancelam e ocultam as ondas fazendo-as simplesmente, no caso da luz, desaparecer, e no caso do som, silenciar. E que tanto o desaparecimento e o silenciamento são fenômenos importantes para meus dois amigos interlocutores que trabalham à luz da Física. Os obstáculos que a luz e o som encontram os fazem desaparecer aos nossos sentidos, embora estes movimentos de onda e partícula ainda estejam lá.

TANTO PARA A FÍSICA DA LUZ QUANTO PARA A FÍSICA ACÚSTICA, dois ramos de uma mesma Ciência do Ocidente, os cancelamentos de onda envolvem também uma ocultação que se dá na ordem dos sentidos e da percepção, podendo envolver afeto. Por exemplo, no caso da Acústica, a ocultação de certos sons pode trazer, uma experiência mais agradável ou não para seus ouvintes; no caso da luz, a obstaculização de um feixe específico pode dar origem a diferentes formas e imagens, esteticamente sensíveis.

As Ciências do ocidente, que como diria Narby (2018b), "gostam de fazer separações", opõem o som em duas categorias: "ruído" e "música". A dicotomia se dá pela forma em como a materialidade sonora se apresenta, de acordo com os atributos da altura, da intensidade e da qualidade (do timbre). "Ruído" seria a forma mais "rudimentar" do som; e "música", por sua vez, constitui um som, ou um conjunto de sons, que pode(m) ser emitido(s) por qualquer (quaisquer) instrumento(s) musical (musicais) (incluindo nossos tratos vocais – boca, nariz, faringe, laringe, cordas vocais e pulmão), mas que apresente(m) melodia, harmonia e ritmo. Estas duas classes de sons podem se ligar a e afetar os nossos sentidos.

Conforme explica Roederer (2002), a Música e a sua sensação são frutos de movimentos de um sistema do tipo "fonte-meio-receptor". Para o autor, ela é a energia que se move, se transforma, se processa (se sente e se interpreta). Em outras palavras, o que o autor postula é que as relações entre a "materialidade do som", sua viagem pelos diversos meios físicos (desde sua fonte de origem até o ouvinte), e os caminhos cognitivos que ele percorre para chegar a ser aquilo que denominamos "Música", permite ponderar que nossas sensações estéticas são, antes, "complexas consequências a estímulos físicos".

Roederer (*ibidem*), percebe a Música como uma energia dinâmica, que chega ao cérebro conectando "sinapses nos conglomerados neurais" (onde se escondem "os mistérios da consciência, da memória, dos pensamentos e das emoções"). Para este autor, assim como para o os dois especialistas físicos com que conversei, o cérebro cumpre importante papel para a decodificação dos sons escutados. "Sinapse" é uma palavra que vem do grego antigo "σύναψις", e que carrega o sentido de "ligação, união, conjunção". É o termo utilizado nas Ciências do ocidente

para nomear o tipo de ligação que se dá mediante impulsos elétricos entre células nervosas, e entre células nervosas e substâncias neurotransmissoras (como as triptaminas – ver fig.14) ou impulsos elétricos externos (como aqueles que o som configura logo de passar pelos ouvidos e pelas terminações nervosas do complexo cerebral). Estas ligações elétricas que se dão a um nível microscópico são as responsáveis físicas por mediar a ligação entre psicoativos e ligações triptamínicas, e entre a percepção do ruído e da Música.

Estariam o som e a Música num lugar semelhante ao dos psicoativos para a Ciência? O que se sabe, interessantemente, é que ambos os fenômenos estimulam o cérebro, geram emoções e impulsionam reações específicas. E ademais disso, ambos os fenômenos se conectam muito facilmente: basta pensar que a comunidade dos Músicos é, historicamente, uma das que mais consomem psicoativos – desde a *cannabis*, a psilocibina (mediante consumo de chá de cogumelos) ao LSD ou ao LSA, até o DMT, o MDMA, a cocaína, dentre tantas outras substâncias –, e que este consumo, que pode ser coletivo ou solitário e introspectivo, coincide, muitas vezes, com o momento da criação artística.

Se ambos os acontecimentos, óptico, sonoro e químico, transmitem informações em forma de impulsos ao cérebro (esta massa hiper-elétrica-e-sensível), e por consequência a todo o corpo e à consciência, é possível que estejamos num campo muito mais complexo para esta Ciência de base cartesiana que tenta resolver as percepções do mundo descrevendo-o a partir de sua "física" e de sua "metafísica". Entre a luz, o som e as nossas sinapses; ou entre a visão, a música e os nossos neurônios, existe a linguagem e existem os afetos.

Em todo este cenário até aqui descrito, cabe posicionar a "fala", um acontecimento sonoro que pode ser e carregar ruído (atos falhos, equívocos do que é dito), e que também pode ser Música (pode ser cantada). A fala é um som, ou um conjunto de sons (ou "fonema[s]"), emitido(s) por nosso aparelho vocal (que inclui boca, nariz, cordas vocais, faringe, laringe, pulmões e diafragma), carregado(s) de sentidos linguísticos complexos, e que se intercalam, discursivamente, entre momentos de silêncio. Tudo na fala significa.

Saussure ([1916] 2006: 26-28) entrega à atividade da fonação (a geradora da fala), todo um critério de disciplina acadêmica, à qual dá o nome de Linguística da Fala. Para ele, a fonação é a responsável por manter as línguas (objetos de estudo da Linguística em si) vivas e por fazê-las evoluir (isto é, se modificarem). Para fins de análise, ele opõe a língua e a fala (ver *op.cit.*: 22-23), deixando à língua a característica de ser a parte social da linguagem que não existe senão em virtude de uma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade. Em outras palavras, a língua tem aspecto homogêneo, sendo exterior ao indivíduo e, portanto, constituída por atributos coletivos padronizados (1 + 1 + 1 + 1 + … = I), isto é, um sistema de

signos. À fala, por sua vez, o autor deixa a característica de ser individual, sendo o lugar da inovação e da contribuição (1 + 1' + 1" + 1''' + …). Os sons da fala se intercalam entre silêncios e, como sabemos, podem ocorrer também dentro do silêncio na forma da gesticulação, bem como na forma de língua de sinais (linguagem de pessoas com deficiência auditiva). É dizer: o silêncio e a linguagem, neste caso, não são categorias opostas.

A *velada* cogumélica de onde surgiu o pedido da realização do COINMA, foi repleta de cantos em mazateco, espanhol e português, melodias feitas com a voz (melodias não-verbais), e teve a inclusão de cantos acompanhados com acordes de um violão que eu havia levado. Foi uma *velada* repleta de rezas, de falas dirigidas *a la mesa* (ou altar) onde se posicionavam a *copalera* com o *copal* queimando-se o tempo todo, a vela e todos os elementos necessários ao rito. Como afirmam os mazatecos, as palavras em uma *velada* são palavras-floridas, adornadas de *ndi naxo* ("pequenas flores"), é dizer, adornada pelo próprio cogumelo-flor. Que tipo de linguagem é essa? Que estatuto os mazatecos dão aos cantos entoados? E às rezas? E quanto ao milho? Que linguagem habita a planta inteira e os grãos de milho?

2.1.2. *PALAVRA, CANTO, ALIMENTO E TRANSFORMAÇÃO*

> "Talvez lá na terra deles as pessoas não sejam assassinadas por bruxos, mas aqui elas são".
> (Declaração de um zande – Evans Pritchard, 2005: 225)

ESTAMOS NO CAMPO DA LINGUAGEM, esta que inclui, dentro da sua ontologia ocidental racional, uma espécie de obsessão pela transcendência das coisas: o físico (a "imagem-acústica" como descreve Saussure) e o metafísico (o "conceito") são cruciais às línguas, às percepções, aos afetos. A dualidade das coisas, significante x significado, forma x conteúdo, nessa sorte de natureza x cultura, mostram-se cotidianas.

Mas quando pensamos o milho entre os mazatecos, estamos lidando com uma ontologia de outro tipo, onde já não se encaixam ditas dualidades racionais ocidentais. Ali o milho não é só alimento… O milho produz corpos, produz terra, e produz voz. É agente, e é relacional. E o mesmo ocorre com diversas outras espécies botânicas, incluindo os cogumelos psilocíbicos: estes, não são apenas simples cogumelos psicoativos que podem ser ingeridos, eles guardam uma linguagem, possuem voz, e guardam e "ativam" cantos. Como pensar estas linguagens, estas vozes, estes cantos? Estes cantos "falam"? São "música"?

Saindo do campo da Física, da Psicofísica e da Linguística saussuriana, e ingressando mais na Etnomusicologia, Ciência ocidental como todas as anteriores, deparamo-nos com

algumas definições de outro tipo. John Blacking ([1973] 2006: 38), em seu livro "*How musical is man*" (tradução ao espanhol: "*¿Hay música en el hombre?*") explica:

> *"La música es un producto del comportamiento de los grupos humanos, ya sea formal o informal: es sonido humanamente organizado. Y aunque diferentes sociedades tienden a tener ideas diferentes sobre lo que puede considerarse música, todas las definiciones se basan en algún consenso de opinión en torno a los principios sobre los cuales deben organizarse los sonidos. Dicho consenso es imposible sin un terreno de experiencia común, y sin que distintas personas sean capaces de oír y reconocer patrones en los sonidos que llegan a sus oídos".*

Para Blacking (*idem*), para que algo seja "música", é necessário que atenda a um padrão ordenado sobre o qual um coletivo inteiro se organiza em consenso, decidindo as diferentes formas de como organizar os tais sons. Exatamente neste aspecto, para o autor, estaria a diferença entre "ruído" e "música": a música seria "inconcebível sem uma percepção de ordem no sentido" – em muitos aspectos, sua definição se assemelha à categoria saussuriana de "língua".

A este respeito, Menezes Bastos & Piedade (1999: 138 *apud* Matarezio Filho, 2021: 62) apontam ser "conveniente lembrar que a forma grega 'μουσική τέχνη' (a arte, *techne*, das Musas, *mousike*) foi usada até pelo menos o século V a.C., para referir não apenas 'música', mas também 'poesia' e 'dança' (Comotti, 1979:3)". Os autores notam como a própria etimologia de "música" permite um nexo com diferentes perspectivas sonoras africanas, ameríndias, árabes, melanésias, entre outras. Refletir diferentes perspectivas sonoras, assim sendo, permite refletir diferentes perspectivas de linguagem.

Nestas perspectivas distintas, a linguagem e a música não são categorias distantes, e muito menos opostas: os atributos que fazem a música ser "música", como aqueles que importam à Acústica, não têm aqui a mesma lógica e não se mostram tão precedentes: estamos diante de outras ontologias, para as quais a "música" se torna outras coisas, muito mais do que sons que atendem a padrões convencionados de altura, intensidade e timbre; sua linguagem ganha outra economia, ganha agência, e relaciona. Ruth Finnegan (2008: 27 *apud* Seeger *in* Mattos et al, 2014: 16), teria refletido sobre isso no II Encontro de Estudos da Palavra Cantada, dizendo que "qualquer distinção clara baseada numa oposição global entre linguagem e música corre o risco de se tornar tanto etnocêntrica como impraticável".

Quando eu falava de "música" na Serra Mazateca, logo meus amigos mazatecos falavam dos cantos de *velada*, dos cantos para *Fiesta de Muertos* (os chamados "cantos de *cha xo'o*", ou "cantos de *huehuentones*" – "*los muertitos*", "*personas que ya se adelantaron*", é dizer, "cantos de pessoas mortas"), ou até do famoso "*Naxo loxá*" (do mazateco, "Flor de laranja"), um *jarabe* mazateco, canto muito entoado em cerimônias de matrimônio. Não se falava de "música". Falava-se sempre de "canto". Ou melhor, "música" e "canto" se mesclavam numa

coisa só, se misturavam (quase que numa experiência estereoscópica). E mais, falavam da importância destes cantos, uma importância que transpassava as fronteiras do "físico x metafísico" ocidental: o canto curava, o canto festejava, o canto unia.

Entre diferentes povos indígenas, os cantos têm agenciamento, e permitem modificar as relações, os afetos, desarticular doenças, resolver problemas pessoais, sociais e de saúde, sendo assim relacionais. Os cantos ganham um outro estatuto, tornam-se uma unidade específica. A este respeito, Bruno Nettl escreve que (1954: 7 *apud op.cit.*: 117),

> A unidade básica da música indígena é a canção, que geralmente dura (incluindo as repetições em que isso é habitual) entre vinte segundos e três minutos. A maioria dessas canções é monofônica: elas contêm apenas uma melodia e uma altura soando em dado momento.

Certa vez, caminhando pelos corredores do prédio do Horto Botânico da Quinta da Boa Vista, onde passamos a ter as aulas presenciais de Pós-Graduação, logo depois do trágico incêndio no Museu Nacional, fui indagada por um colega que fazia um curso comigo, ele era Músico de formação: "Você estudou cantos de cogumelo durante seu Mestrado, certo? Eles são 'música'? Você acredita que a 'música' é uma 'arte verbal'? Ou que tipo de 'arte' seria essa?".

Levei esta pergunta para as rodas de conversa que eu tinha com meus colegas músicos do Grupo Terra Livre (que ainda estava em construção) na FATEC-Tatuí. "Seria a música uma arte verbal?", perguntei a eles. Confesso que foi uma experiência um tanto estranha trazer-lhes esta indagação: senti que ficaram até ofendidos. Para eles, "música" era uma coisa, "verbo-língua-fala", outra coisa. Como eles defenderam, a "Música" não precisava ter "palavra", ela podia ser instrumental; e ela não precisava ter "gramática", algo que acontece com as "palavras". Quis provocá-los um pouco mais: "Mas vocês não acham que, mesmo sendo instrumental, quando a música nos toca, ela não nos incita sensações que a gente já associa com alguma palavra? Ela traz 'calma', 'agito', 'amor', 'tristeza', 'felicidade'" … Demonstrando incômodo, eles se abstiveram da resposta.

Havia uma dicotomia muito grande que pairava nos diálogos que eu travava com o "povo da Música" em Tatuí: quando eu apresentava um canto indígena a eles, este canto era tratado como algo da ordem de um "canto popular", de "domínio público", feito por pessoas que desconhecem padrões estéticos ocidentais. Qualquer canto indígena, ao passar pelas rodas de conversa na FATEC-Tatuí, ou mesmo pelas aulas, era encarado como um "artefato", algo da ordem de um objeto passível de ser museologizado, estudado, repartido, extirpado. Era possível garimpar nos cantos indígenas para perceber fenômenos musicais como a polirritmia, a dissonância, os instrumentos tocados de modo diferente, os ostinatos melódicos, as vocalizações predominantemente agudas na maior parte das canções. E, perceber que "o povo da

Música" só se interessava por estas questões estéticas e apresentavam como motivação analítica apenas estes fenômenos aqui descritos, confesso, parecia-me extremamente etnocêntrico.

Fui notando, logo de cara, que seria uma verdadeira empreitada poder fazer uma conexão entre as estéticas do "povo da Música" de Conservatório, e as outras perspectivas sonoras, como as ameríndias, que são temas de estudo na Etnomusicologia. Toda a comunidade fatecana, repleta de músicos formados e conectados com o "modo de fazer música" partindo das bases ocidentais, demonstrava interesse nas propostas musicais que eu levava até lá… E principalmente nas propostas musicais que incluíam cantos em língua indígena.

Houve um colega maestro, inclusive, que desejou fazer arranjo para uma versão do canto "Nhamandu Mirim" (canto Guarani Mbya, ancestral, registrado como faixa 12 no CD1 "Nhande Reko Arandu"), em que eu propunha, com base no texto de Campos, Godoy & Santos (2017: 174), uma tradução àquele canto para a língua portuguesa, colocando uma linha melódica que se inspirava no modo de cantar que o povo Guarani Mbya fazia (conto com mais detalhe sobre isso na seção 3.2.3, capítulo 3). O maestro interessado construiu um arranjo focando apenas na estética polirrítmica que ele percebia existir naquela canção, mas quando eu o convidei para conhecer um pouco mais da narrativa que havia naquele canto, inclusive imaginando que lhe pudesse dar vários *insights* produtivos, ele simplesmente se afastou, como se houvesse sido insultado.

Parecia-me extremamente cirúrgica aquela forma de "enxergar a música", muito semelhante a toda a tendência colonial, intolerante, que nosso continente e nossos parentes indígenas viram desenrolar por séculos, de violência, estupro cultural, extirpação simbólica, etnocídio[67]. Diante de tanta tensão, que se mesclava com doses diárias de misoginia nos corredores da FATEC, e tantas outras dificuldades que passei a buscar referências nos estudos de "cantos", em outras perspectivas sonoras ameríndias, procurando entender um pouco mais sobre a ligação entre "canto" e "palavra".

Bruna Franchetto (1986: 401), a este respeito, defende que, entre o povo Kuikuro, na Amazônia Alto Xinguana, haveria um *continuum* entre "fala e canto", ou entre "usos informais e rituais da linguagem". Ela percebe estas questões analisando "as transformações da conversa cotidiana à 'fala cantada' que caracteriza os discursos cerimoniais e a oratória pública masculina". Ela percebe que não há um limite brusco, e sim gradual, entre os versos cantados e a

[67] Sobre esta estética que seleciona o que ver e simplesmente fecha os olhos para outras questões, lembrei-me muito da lente que oculta a luz, ou das ondas estacionárias que ambos os colegas físicos haviam tanto me comentado. Percebia-me diante de atitudes monoculturais ou, para citar Narby (2018a e 2018b), monolíngues.

prosa. Em sua tese, trabalhando com os conceitos de "linguagem e música", ela explica que (*op.cit.*: 249):

> "a distinção entre linguagem e música, em termos de seus respectivos poderes criadores, não é tanto uma fronteira nítida, mas uma diferença gradual que se estabelece ao longo de um continuum que liga contextos e significados opostos de execução, do privado ao público, do doméstico fragmentado ao social abrangente, do mais humano ao limite do sobrenatural. Há outros caminhos de raciocínio a enfatizar essa continuidade, essa gradualidade entre os extremos da classificação. Se a música, como diz Basso (1981), em particular no ritual, representa a experiencia de um todo indiferenciado, coralidade coletiva, não podemos esquecer que, por sua vez, a experiência da musicalidade como ritmo, repetição harmônica, já está presente na sensibilidade aos ritmos da fala, que se tornam diacríticos de distinções e identidades sociais grupais. Em termos de poderes criativos, tento mostrar, no meu modo de visualizar a tipologia dos usos linguísticos Kuikuro, a transformação não abrupta da fala em canto, da criação individual na recriação coletiva; num ponto do continuum se dá a passagem de um universo ao outro".

Em um artigo mediante o qual Matarezio Filho (2021: 62) analisa a perspectiva acústica do povo Ticuna (Magüta) diante da "periculosidade do silêncio" no rito da "moça nova" – celebrado durante a menarca das mulheres. Ele demonstra que, há três palavras utilizadas para se referir à "fala" na língua ticuna: "*_ga*", que denota "palavra, voz ou idioma"; "*dea*", que denota "fala cotidiana"; e "*u*", que denota "dizer, relatar ou contar". Para fazer referência ao canto, ou, mais especificamente, "ao ato de cantar", os ticuna utilizam inúmeras expressões, e uma delas seria "*_tchiga*", termo que ele ouviu muito em campo, e que apresenta a mesma raiz linguística de "*_ga*" (de acordo com Goulard, 2021: 26-27 *apud idem*).

De acordo com a linguista Montes Rodríguez (2004: 58 *apud op.cit.*: 63), "*_tchiga*" corresponde a "significado", "palavra de uma entidade mítica ou humana, significado das coisas, história de algo ou alguém, histórias míticas", e demonstra que, apesar disso, há um outro gênero linguístico entre os ticuna, o "*ore*", que especificamente tem a ver com "narrativas míticas". É neste ponto que o autor percebe que entre "*ore*", "narrativa mítica" e "*_tchiga*", "canção", parece não haver a possibilidade de construir uma fronteira como fazemos em nossos termos, pois a análise prática demonstra que:

> "com frequência, por um lado, os personagens míticos cantam, [e] de outra parte, as letras das canções contam 'histórias', semelhantes às narrativas míticas. Uma infinidade de 'canções' *(_tchiga*) direcionadas às moças no ritual repete diversas vezes: 'agora vou contar a tua história [*cutchiga*], moça nova".

De acordo com o que eu trazia de bagagem de trabalho de campo junto ao povo Mazateco, tanto no curso do Mestrado (Lino, 2017) quanto no curso do Doutorado, o "canto", qualquer que fosse, apresentava agência: o canto podia desarticular doenças, sanar dúvidas, resolver problemas pessoais e sociais, auxiliar a encontrar objetos perdidos, e permitia encontrar soluções. Aí estava o seu aspecto "delicado", a sua magnitude transformativa, a sua complexidade

e característica secreta (pois, como muitos curandeiros me disseram: "*a los cantos, no todos pueden conocerlos*").

De modo criticamente agonístico, Alfred Gell (1998 *apud* Lagrou, 2007: 44-45) tece uma crítica à oposição clássica entre "artefato e arte", rompendo com a estética da "contemplação clássica" e dando lugar à eficácia da agência. Ele rompe, neste sentido, com a abordagem linguística, semiótica e/ou simbólica, recusando-se a "tratar a arte como uma linguagem ou como um sistema de comunicação" (ver Lagrou, 2007: 47). Como numa retomada da perspectiva maussiana (ver *op.cit.*: 48), ele procura mostrar que o foco na ação traria um escopo mais antropológico à questão, do que a abordagem semiótica, porque assim, haveria uma preocupação maior com "o papel prático de mediação dos objetos de arte no processo social, mais do que com a interpretação dos objetos 'como se' fossem textos" (Gell, 1998: 6 *apud* Lagrou, 2007: 47).

Nas palavras do autor (1998: 6 *apud op.cit.*: 47):

> "Recuso totalmente a ideia de que qualquer coisa, exceto a própria língua, tem 'sentido' no sentido proposto... No lugar da comunicação simbólica, ponho a ênfase em 'agência, intenção, causação, resultado e transformação'. Vejo a arte como um sistema de ação, com a intenção de mudar o mundo em vez de codificar proposições simbólicas a respeito dele".

Apesar de haver recebido inúmeras críticas, como a de Robert Layton (2003 *apud idem*) quem identifica que Gell faz uso dos conceitos "ícone e índice" da semiótica peirciana de um modo indiscriminado, ao pensar ação como escopo ele abre a possibilidade de "tratar objetos como 'pessoas'", uma proposta que para o caso melanésio (caso dos estudos de Gell) e no caso dos povos ameríndios, resulta ser bastante convincente. Como Lagrou (2003: 48) explica:

> "A aproximação dos conceitos de artefato e pessoa se torna ainda menos estranho ao esforço teórico da antropologia se lembrarmos que esta se debruça, desde os seus primórdios, sobre discussões acerca do animismo ('a atribuição de sensibilidade a coisas inanimadas, plantas, animais etc.'). De Taylor até aos dias de hoje, portanto, interessou-se a disciplina na reflexão sobre 'as relações peculiares entre pessoas e coisas que de alguma maneira *se parecem com*, ou funcionam como, pessoas'".

Gell nega a estética ocidental considerando certos objetos, que tantos outros antropólogos e artistas consideravam como artefatos, como arte. Ele quebra esta estética do sensível, arraigada no julgamento simbólico do belo (que é bastante europeu), visando demonstrar que certos objetos falam mais sobre as relações sócio-culturais do que outra coisa.

Minha preocupação, diante da formação do Grupo Terra Livre nos ambientes em que eu circulava pela Capital da Música, município de Tatuí, se inspirava nesta linha da agentividade proposta por Gell: o que eu buscava era sempre procurar demonstrar que o "canto" é muito mais que um "mero artefato", pois carrega uma força transformativa. De fato, eu tomava como inspiração toda a experiência que trazia de campo (junto ao povo mazateco), ademais dos

estudos sobre a Virada Vegetal: Palavra, canto, alimento e transformação, localizavam-se num só lugar: cosmopolítica. E vou deixar mais claro no capítulo 3, seção 3.2.3 (segundo tópico "Sementes para a terra, sementes para a música: '#ForaTenda!'"), como a existência deste Grupo contribuiu com minha pesquisa sobre o milho nativo-crioulo-fértil.

NO INÍCIO DE CADA *JUEGO DE MAÍZ* O *CHJOTA CHJINÉ* EMPREENDE UM BREVE CANTO EM QUE INVOCA VÁRIOS SANTOS CATÓLICOS. Logo em seguida a esse canto, ocorrem as boleomancias, e a palavra de milho começa a trazer a verdade: é uma *en kixi* (palavra verdadeira), porque é *en naxo* (palavra florida).

Martin Holbraad (2003) faz uma reflexão muito profícua quando estuda a "verdade" como componente da linguagem oracular do "Ifá", feita pelos *babalawos* (homens sábios com habilidade oracular, protegidos de Orula – protetor dos oráculos) dentro dos ritos de candomblé de Havana (Cuba). Partindo de estudos dos argumentos cognitivistas de Pascal Boyer (1990; 1994; 2000; 2001 *apud* Holbraad, 2003: 46) a respeito dos vereditos oraculares. Ele explica que quando as pessoas se comunicam entre si, ocorrem "representações expressas"; há uma explicação evidencial ("evidential account") que permite representar que (1) "a representação que o falante está exprimindo foi causada pelos eventos ou pelo estado de coisas que sua fala descreve"; (2) "a fala em questão está expressando esta representação e não outra". Neste sentido, ele fornece a seguinte equação que identifica a "sequência evidencial" em uma comunicação normal:

[O FATO] CAUSA → [REPRESENTAÇÃO MENTAL] EXPRESSA POR → [AFIRMAÇÃO]

Para Boyer (*idem*), no caso dos vereditos oraculares, a sequência se dá de outra maneira, visto que o estágio da representação mental acaba sendo bloqueado, afinal, a afirmação não é e nem pode ser, ainda que proferida pelo *babalawo*, palavra de sua responsabilidade. É como na descrição de Evans Pritchard (1976: 146-149 *apud* Holbraad, 2003: 47): quando um zande faz uma consulta ao oráculo de veneno, não há dúvidas de que é o veneno que se dá às aves e não o "operador do oráculo" que determina o veredito. Nas palavras de Holbraad (*op.cit.*: 48), "o adivinho não pode mentir, porque rigorosamente falando, ele não fala"; a responsabilidade da fala é toda do oráculo. Neste sentido, a fórmula da comunicação oracular teria a seguinte sequência:

[O FATO] CAUSA → [AFIRMAÇÃO]

Holbraad (2003) que não é cognitivista e sim um "fazedor de ontografias", parte desta organização de Boyer para definir o seu método analítico. Entendendo que no Ifá, o oráculo se

constitui de uma boleomancia que se faz com 21 nozes de palmeira (*op.cit.*: 51-52) o que dá a este oráculo a possibilidade de produzir até 256 configurações (cada configuração é chamada de "*Oddu*"), e cada uma delas constitui um caminho do deus-ídolo Orula. Para cada um de seus caminhos, há uma narrativa mítica, o que resulta uma série de narrativas que os *babalawos* se esforçam para memorizar. Os *babalawos* mais exponentes e favoritos nas leituras oraculares, são aqueles que conseguem fazer cruzar (no sentido de conectar) as configurações oraculares que o jogo proporciona e o caminho mítico de Orula que é correspondente a essa configuração.

Assim sendo, neste sentido, o que ocorre, no método de Holbraad (*idem*) é uma "concepção movente do sentido", mediante a qual as descrições míticas e os casos convergem a um mesmo ponto.

Meu objetivo nesta tese não é fazer análises cognitivas como a de Boyer (1990; 1994; 2000; 2001 *apud* Holbraad, 2003) e nem ontografias *a la* Holbraad (2003), mas sim, entender a vegetalidade discursiva. E a vegetalidade discursiva é uma linguagem que se manifesta como "verdadeira", por exemplo, para os mazatecos, ela é *en kixi*, "palavra verdadeira". Este sentido de "verdade", como Holbraad (*idem*) supõe e eu concordo, se deve ao fato de a palavra oracular ser uma palavra que não pode ser outra coisa senão "verdadeira", ela não pode ser questionada (haja visto que, no Ifá, que é o centro de análise do autor, há duas máximas auto evidentes: [1] "Orula não se engana" e [2] "Em Ifá não há mentiras").

A vegetalidade discursiva do milho, que proponho ao longo de toda a tese é uma qualidade narrativa imanente que faz do milho um eixo de articulações anímicas, somáticas, domésticas e sociais. A "verdade" (o que não pode ser questionado) implícita a este vegetal, articula quando com ele é possível haver troca; é neste sentido que a "fertilidade" do milho é tão categórica: ela pode ser pensada como uma porta aberta à articulação. Enquanto ele for fértil, há verdade, há articulação. E só há fertilidade se houver movimento e troca. A palavra do milho é a extensão (o referente) destas trocas que ele mesmo agencia, e suas variedades culturais são as intensões das mesmas, compondo todas as condições de uma ritualização (seja ela agrícola, culinária, ou terapêutica.

2.2. MILHO, LUTA E MÍSTICA: AGROECOLOGIA, COLETIVIDADE E NOMADISMO

"A mística […] é a alma da esquerda
Que produz a garra necessária
Para combater as injustiças".
(Pedro Ranulfo – MST *apud* Indursky, 2014)

"POR AQUI PASSA O CAMINHO DO MILHO, VOCÊ SABIA? É o Peabiru!", contou-me Maria Rodrigues dos Santos. E prosseguiu: "Esta região toda é muito sagrada! Lá por onde você está

morando, Torre de Pedra, há muita energia guardada: onde tem pedras brilhantes no solo, tem muita energia; é que esta terra viu muita história acontecer". (Ver fig. 18 a seguir, com imagem de dois morros que fazem parte do relevo do município de Torre de Pedra).

Figura 18 – Morro agudo e agudinho (da esquerda para a direita). Duas formações geológicas presentes no município de Torre de Pedra, interior de São Paulo. Por esta região, de acordo com Maria Rodrigues, haveria resquícios arqueológicos do "caminho do Peabiru". (Foto autoral, 2020).

Enquanto me dizia isso, Maria organizava a mesa da cozinha de sua casa, e distribuía uma série de espigas diferentes de milho, e eu… Eu estava admirada. Explicou-me: "Este aqui é o milho palha-roxa, o grão dele é um pouco maior que o milho verde mais comum, e a palha é roxa; este aqui é o milho vermelho, e este aqui é o milho de pipoca roxa, também tenho o milho verde normal". Devo confessar: eu ficava extremamente emocionada em ver aquelas variedades diferentes de milho, e Maria falava delas com muito carinho. "Há quanto tempo você guarda sementes destas variedades, Maria?", perguntei; e ela respondeu: "Há mais de 20 anos".

Guardiã de sementes de várias espécies de vegetais, Maria me contava sobre as plantas que cultivava com muita intimidade. Havia uma espécie de "pessoalização" no seu discurso: as plantas ganhavam, praticamente, outro estatuto, um estatuto real de um ser relacional. Passeando pelo Assentamento Horto Bela Vista (no município de Iperó), pelo Sítio "Mãe Terra" – assim nomeado, como ela sempre faz questão de dizer por sua mãe, buscando enfatizar a força feminina –, ela me mostrava as plantas cultivadas em Sistema Agroflorestal biodinâmico, e me dizia: "Esta daqui gostou do solo com as condições que ele está agora, mas logo-logo vamos fazer mais um preparado biodinâmico".

Numa oportunidade em que Gabriel Strozi e Lucas Antônio Felipe, dois integrantes músicos do Grupo Terra Livre, puderam me acompanhar ao Sítio Mãe Terra, logo depois de fazer uma caminhada longa pelo sítio, nos sentamos a compartilhar histórias e, por fim, a tocar. Maria se emocionou em nos ouvir (e nem havíamos ensaiado nada, tudo no improviso – estávamos

igualmente, nos conhecendo entre músicos). Depois daquele então, ela passou a nos convocar em todos os eventos que organizava no Sítio: "Vocês, Grupo Terra Livre, vão fazer a nossa mística".

MINHA ARTICULAÇÃO COM O MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA (MST) TEM INÍCIO ENTRE 2015 E 2016, e ela começa com apresentações de cantos autorais e consagrados no espaço das chamadas "místicas". "Místicas" são celebrações artístico-políticas que, como os assentados sem-terra dizem, "fortalecem o movimento".

As ideias que pulsam neste movimento têm uma história já longa: muito antes de surgir o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (nos anos 1970), entregava-se a terminologia "sem-terra" a aquela grande multidão de pessoas que ficaram sem terra e sem espaço para fazer seus cultivos logo da abolição da escravatura, quando a Lei de Terras foi aprovada e constitucionalizada, permitindo que a terra se tornasse propriedade privada. Os "sem-terra", naquela época, eram em parte, os indígenas, os africanos e filhos dos africanos nascidos aqui no Brasil, e os europeus desagregados que haviam aportado aqui nestas terras. Com a formação do MST, os membros, mulheres e homens, deste movimento passaram a ser chamados de "sem-terra", mas também de "acampados, assentados" e até "agricultores", dependendo da situação em como se encontram, se em acampamento por ocupação ou assentamento rural.

Constituído por camponeses, agricultores de diversas partes, perpassados pela mestiçagem e por toda a história sangrenta da inserção da política colonial do latifúndio, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra nasce no final dos anos 1970, com uma proposta agregadora em torno da luta pela Reforma Agrária Popular, buscando democratização da distribuição justa de terras e ampliação da soberania alimentar. Seu surgimento se dá "como resistência à implementação de um projeto de mecanização da lavoura e intensificação das estratégias capitalistas no campo brasileiro, política incentivada pelos militares golpistas" desde o início da ditadura militar (ver Bellan, 2012: 20).

O cenário nacional, durante a ditadura, era de grande concentração de terras nas mãos de oligarcas e burgueses protegidos pelas políticas do Estado golpista. Os índices de êxodo rural e as lutas territoriais cresciam, em função da situação de miséria enfrentada no campo; ademais disso, com a questão agrária militarizada, os camponeses eram vítimas de sucessivas expropriações territoriais bem como de grande exploração trabalhista (ver Silva, 2004 *apud* Bellan, 2012: 20). Os incentivos pela industrialização, dentro de programas de "desenvolvimento" e "modernização capitalista" no setor agrário se ampliou durante o período da ditadura, através do "desenvolvimento da industrialização da agricultura no Norte e Nordeste, apoiado pela

colonização e incentivo a grandes empresas na Amazônia, além do aprimoramento do modelo do agronegócio nas outras regiões do país" (Bellan, 2012: 20).

Nas palavras de Florestan Fernandes (1996: 38 *apud* Bellan, 2012: 20) essa "modernização técnica do campo" foi feita "sem mexer na estrutura fundiária, valorizando as terras apropriadas pela burguesia agrária e criando uma reserva de força de trabalho". A massa de pessoas expropriadas durante esse processo foi simplesmente "arremessada para as grandes cidades" e parte dela foi transferida para a região amazônica; e uma vez lá, posseiros e indígenas que resistiam a tal política acabaram sendo vítimas de ataques pelas Forças Armadas e por jagunços e pistoleiros que os empresários do latifúndio contratavam. Segundo Bellan (2012: 20-21):

> "O resultado da modernização agrícola levada a cabo de forma violenta pelo governo do período militar foi, por um lado, a manutenção dos latifúndios do Nordeste, a criação deles na Amazônia e a ampliação da agroindústria no Centro-Sul e Nordeste, por meio da consolidação da monocultura para exportação, concentrando as terras de forma amplificada e impossibilitando economicamente a agricultura familiar. O famigerado Estatuto da Terra, 1964, carreado pelo Estatuto do Trabalhador Rural, de 1963, forneceram as condições para a exploração dos camponeses, concentrando o poder político nas mãos dos latifundiários e destinando recursos esparsos, junto com incentivos fiscais e subsídios para a sedimentação da monocultura, apresentada como solução para o campo brasileiro. A Reforma Agrária, nesse contexto, foi impedida com certas doses de violência, muito próximas do que Marx (2008) descreve em suas reflexões sobre a acumulação primitiva".

Como apontam Florestan Fernandes e João Pedro Stédile (2001 *apud* Bellan, 2012: 21), a distopia desse cenário da exploração agrária promulgada pelos governantes e militares, levou à organização camponesa e a diversas outras manifestações políticas que se somaram ao "papel ideológico dos católicos da Comissão Pastoral da Terra (CPT)" e as "Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)"; a conjunção destas movimentações político-ideológicas culminou em um amplo trabalho de "socialização política dos trabalhadores rurais, criando espaços de formação de uma consciência crítica ao modelo vigente" (*idem*).

Esta cena política se somou às greves operárias de 1978 e 1979, permitindo a formação de um ideário político original para a época, um cenário que prometia a "reconstituição da noção de movimentos de massas no Brasil, inspirando a aglutinação de diversas experiências de lutas pela terra isoladas em várias regiões, que mais tarde afluíram para o MST" (*ibidem*). A fome, que nos cenários de distopia, desfilava de modo sangrento, trazia uma grande questão ao movimento que, na época, estava em formação; e ainda hoje, ela constitui uma das grandes inimigas de combate:

> A questão da soberania alimentar tem ganhado relevo no MST, o argumento de que a reforma agrária pode eliminar a fome no país aparece como uma arma política frente à criminalização intensificada nos últimos anos. Os índices apontam que 70% do alimento que vai para a mesa dos brasileiros é produzido por pequenos agricultores (MST, 2010), mesmo assim, o Plano Safra 2009/2010 destinou um montante de 93 bilhões de reais para o agronegócio e apenas 15 bilhões de reais para os pequenos

> produtores. Segundo dados do IBGE são as pequenas propriedades que mais empregam trabalhadores, isto quer dizer que 74% da mão de obra no campo, estão nesse setor. Contudo, o contingente de desempregados rurais se intensifica cada vez mais, já que o agronegócio incentiva a mecanização da lavoura e, consequentemente um enxugamento dos postos de trabalho. O movimento tem realizado ações contra as empresas transnacionais, que tem ameaçado com suas práticas o equilíbrio ambiental e a força de trabalho de uma gama de trabalhadores.
>
> (Bellan, 2012: 24)

O ideário político do MST, que se embasa no socialismo, no marxismo (sobretudo nos estudos que Marx faz a respeito da questão da terra e do campesinato), no foquismo guevarista[68], e na Teologia da Libertação, são os responsáveis por darem suporte à formação de uma práxis que se alia intimamente à arte, de modo multilinguístico, uma práxis autêntica e própria ao movimento. Esta arte multilinguística é utilizada como instrumento de fortalecimento e unidade entre os membros e, também como convite a pessoas que não conhecem ou não pertencem ao movimento, e ela envolve poesia, música, dança, encenação teatral, audiovisual, símbolos, bandeiras, ferramentas próprias do campo – como enxadas, pás, foices –, sementes e frutos, itens de vestimenta – camisetas, chapéus, bonés, botas. É justamente a esta arte que os militantes e simpatizantes dão o nome de "mística".

Este termo "mística" é utilizado para denominar momentos de celebração em que se fazem presentes a poesia, o canto, a música, a dança, a entoação de palavras de ordem, encenações, entoação de hinos, previamente a algum discurso político nos mais diferentes espaços onde os discursos do MST podem se fazer presentes: ocupações, acampamentos, assentamentos, congressos, jornadas, encontros universitários. De acordo com Freda Indursky (2014: 113), quem trabalha a partir da Análise do Discurso sobre estas celebrações, as místicas são verdadeiros "rituais" que "dão sustentação às ações e demandas do MST, servindo como elementos potencializadores da capacidade de luta".

A autora explica que este termo evoca, abertamente, a ligação da formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra com a Igreja Católica, através da Pastoral da Terra, justamente porque dentro do "discurso religioso", "a mística trata da relação do homem com Deus através da contemplação" (*op.cit.*: 111). A autora recorda que outros movimentos político-religiosos, os movimentos messiânicos, manifestaram-se contundentemente no território brasileiro, de norte a sul, ao longo do século XIX e início do século XX, movimentos que se caracterizavam por ter a presença de "beatos" na liderança. É o caso, por exemplo, do de Antônio Conselheiro, na Revolta de Canudos, sertão baiano; do Beato José Maria, na Revolta do

[68] Diz-se do "foquismo guevarista" uma teoria segundo a qual, tendo como tema o golpe de Estado, um foco guerrilheiro armado passaria a acumular forças com o campesinato.

Contestado, na fronteira entre Santa Catarina e Paraná; da Beata Jacobina, na Revolta de Muckers, Sapiranga – Rio Grande do Sul (*idem*).

Como a Direção do MST define (*apud* Bellan, 2012: 49),

> "a mística deve manifestar a convicção diante da luta e certeza perante a vitória, envolvendo desde as mobilizações mais aguerridas que atingem o conjunto da militância, as formas de realizar o trabalho na esfera da produção, até as atitudes mais corriqueiras e pessoais que se expressam na vida cotidiana. O fortalecimento da militância, bem como a expressão pública, individual ou coletiva que se faz do movimento são focos das apresentações da mística. Essa expressão das causas e lutas do grupo também é motivada pela necessidade de ampliação dos apoiadores, narrando esteticamente a realidade da luta pela Terra e os valores da construção de uma nova sociedade".

De fato, as místicas a que pude assistir, desde quando comecei a me articular ao MST, na cidade do Rio de Janeiro (RJ), consistiam em celebrações que aconteciam durante feiras regionais e nacionais. Aliás, estas feiras eram grandes lugares de intercâmbio: ali agricultores assentados de várias partes do Rio de Janeiro podiam trocar e vender seus cultivos ademais de produtos feitos a partir deles: produtos culinários (doces e quitutes regionais, cachaças, licores, bebidas em geral), produtos dermatológicos (óleos, cremes, pomadas naturais – anti-inflamatórias, antifúngicas –, sabonetes, xampus, desodorantes), medicamentos, pílulas, artesanatos (bolsas, camisetas, chapéus, bonés, itens customizados), entre outros.

Vi místicas que começavam subitamente, no meio da feira, com declamação de poesias, e encenação de momentos difíceis vividos pelos agricultores durante ataques de latifundiários. Também vi místicas começarem de modo muito marcado, nos palcos estabelecidos nestas Feiras, onde alguém (que geralmente estava encarregado de ser o mestre de cerimônias/apresentador) anunciava do princípio ao fim, e ao terminar, entoava uma palavra de ordem. Poemas, poesias cantadas, acompanhadas de danças feitas com cestos grandes e enfeitados de fitas, compostos de cultivares coloridos (abóboras, espigas de milho, frutas); cantos autorais e consagrados, gritos e palavras de ordem, "Pátria livre! – Venceremos! – Pátria livre! – Venceremos!".

Em 2015, toquei nestes eventos, fiz parte das místicas. Subi ao palco com amigos músicos, em plena Feira Regional da Reforma Agrária, no Largo da Carioca (Rio de Janeiro). Toquei com Márcia Ramos das "Cantadeiras" (banda, que na época, era formada por mulheres do MST); toquei, também, com o argentino Cláudio Costilla, um grande trovador, conhecedor de *huayños y chacareras*, quem guardava o chocalho de uma *víbora* em seu violão – diz ele que aqueles que têm pacto com a víbora, dominam melhor a arte dos sons[69]… Na feira, entre uma canção e outra, havia poesia, havia a dança com os cestos enfeitados, e os vegetais rodavam ao

[69] Ele me mostrou, tirando de seu violão, o rabo-chocalho de uma cobra dos *pampas* que ele mesmo havia matado. Era símbolo de boa sorte e sucesso com as músicas.

centro, uma verdadeira celebração da vida. "Parece um culto à fertilidade!", disse-me um amigo que visitava estes eventos pela primeira vez.

2.2.1. *PALAVRAS-AÇÕES QUE ANIMAM A LUTA*

"Amar o campo, ao fazer a plantação,
Não envenenar o campo é purificar o pão.
Amar a terra, e nela plantar semente,
A gente cultiva ela, e ela cultiva a gente!"
(Refrão de "Caminhos alternativos", canção de Zé Pinto)

O MST POSSUI COMO UMA DE SUAS BASES EPISTEMOLÓGICAS O MARXISMO. Dentro do campo marxista, a relação entre a religião e a emancipação dos seres humanos constitui um debate bastante profundo. A defesa do ateísmo se identifica com o marxismo, tomando em conta as reflexões teóricas sobre os fenômenos da vida humana. Marx, em seus escritos, deixava bem claro que a consideração e divinação de seres sobre-humanos, que governam a vida humana, era profundamente oposta à perspectiva ontológica que ele mesmo propunha, "do ser humano como construtor do mundo objetivo" (ver Bellan, 2012: 57-60), ou, nas palavras de Lukács (2009 e 2010), a chamada "ontologia do ser social".

De fato, o postulado que Marx fez, em sua obra "A crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução" de 1843 (Marx, 2001: 46 *apud* Bellan, 2012: 57), de a religião ser o "ópio do povo", tornou-se um fundamento de base crítica para muitos partidários do "materialismo histórico". Neste sentido, como seria possível para um movimento como o MST juntar o marxismo com correntes religiosas como aquelas encabeçadas por teólogos da libertação, pelas Pastorais da Terra e pelas Comunidades Eclesiais de Base?

Defendendo que a libertação está na razão e na prática, Marx deixava claro que o fim da religião devia ocorrer somente com o fim das desgraças ligadas ao seu mundo gerador, o mundo capitalista, que tem como sustentáculo as "(auto)alienações humanas" (*ibidem*): é nesse sentido que ele opõe, dialeticamente, céus e terra. Sua dicotomia entre céus *versus* terra, de fato, realmente serve até hoje de base para toda a formação epistemológica do materialismo histórico marxista. Não obstante, estas diferenças nunca foram decisivas para evitar alianças entre ambos os lados, principalmente quando os religiosos ("cristãos da libertação" nas palavras de Lukács) se declaram progressistas.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO COMEÇOU A TOMAR FORÇA NA AMÉRICA LATINA NO INÍCIO DA DÉCADA DE 1960. No Brasil, nesse período, fiéis e padres católicos se embrenharam na reorganização das lutas e movimentos sociais. O grande mote para estes teólogos libertários era o de colocar a Igreja serviço dos pobres, fazendo deles sujeitos de sua própria libertação.

Este movimento teológico, conquanto tenha se disseminado pelos anos 1960 em solo latino-americano e se fortalecido nos anos 1970, ele tem como legado uma corrente de pensadores que tomaram destaque nas Igrejas europeias durante os anos 1950, com a experiência de padres-operários, e dos padres dominicanos, principalmente na França. Estes padres procuravam, justamente, "recuperar o papel popular dos discípulos de Cristo" (ver Bellan, 2012: 53). No Brasil, muitos padres que se autodeclaravam "democratas-cristãos" ou "socialistas" aproximaram-se da esquerda, apoiando as reformas de base de João Goulart; e no Chile, os "socialistas-cristãos" recebem do, então presidente Allende, a incumbência de serem coordenadores dos programas de Reforma Agrária por todo o país.

Entre os anos de 1962 e 1965, durante o Concílio Vaticano II, diversas orientações legitimadas pela ordem eclesiástica máxima afetaram a Igreja Católica refletindo a Segunda Guerra Mundial. Por consequência, a Alemanha e a França veem surgir diversas outras correntes teológicas que levam a sério noções de um "cristianismo social mais aberto às contribuições da Sociologia" (ver Löwy, 2000). Os teólogos cristãos que tomavam partido das causas populares, de modo decisivo, passaram a articular uma crítica moral ao sistema capitalista, partindo de releituras feitas sobre o Evangelho tomando-se como base uma lente marxista, demonstrando que o povo que protagonizou as escrituras sagradas lutava por libertação. Este movimento político-epistemológico colocou o socialismo como o principal caminho libertário de toda a luta.

Por mais de dez anos este movimento acontecia sem nenhuma sistematização histórica sobre sua ocorrência. Somente no ano de 1974 é que ele veio a ser descrito e sistematizado: o autor, Carlos Gutiérrez, jesuíta peruano, declarado leitor de José Carlos Mariátegui, publica o seu livro "Teologia da Libertação: Perspectivas". Este livro transformou todo o cenário católico latino-americano, criticando fortemente a modernização e o desenvolvimentismo e trazendo o Êxodo bíblico como modelo político de salvação pela libertação na terra. Assim como os escravos hebreus foram protagonistas de sua própria libertação, para Gutiérrez, *los pobres, de todas las Américas*, também poderiam ser. Para ele, e conforme registra em seu livro, a revolução na sociedade é um mecanismo para alcançar a salvação que tanto se lê nos capítulos sagrados da Bíblia.

Mariátegui (1894-1930), grande inspiração de Gutiérrez, declarado marxista, foi autor de uma reflexão bastante profunda em torno da possibilidade de se realizar a revolução socialista em um território perifericamente colonizado, bastante dependente e pouco industrializado, com uma classe operária pequena e formada predominantemente por povos indígenas, um país que contava com economia baseada no latifúndio e na exportação. Diante de tantas

peculiaridades, para Mariátegui, não haveria como acontecer uma revolução no Peru sem a incorporação do campesinato em seu processo.

O campesinato peruano era composto, assim como a classe operária, majoritariamente por povos indígenas de ascendência quéchua e/ou aimara. Foi assim que Mariátegui procurou refletir a respeito da cultura e das tradições destes povos, buscando traçar pontos de encontro entre as tradições incaicas e a perspectiva revolucionária. Ele, então, se deparou com os mitos, e com a força que havia nestas narrativas: isto o levou a criticar a epistemologia materialista histórica marxista no específico ponto da consideração da potencialidade de seres sobre-humanos e de outras animas presentes nas narrativas cotidianas dos campesinos, pois ele passou a perceber o "elemento místico como motivador de ações políticas" (ver Bellan, 2012: 61).

Ele percebe que a luta revolucionária em busca do comunismo pode ser responsável para preencher "as necessidades de infinito" que existem no ser humano, "alimentando esperanças e gerando ânimo para as lutas que serão desenvolvidas" (*idem*). Assim sendo, ele sugere que os mártires da luta pelo socialismo sejam transformados em heróis, no intento de que suas vidas e lutas jamais sejam esquecidas. Para ele, os mitos e as narrativas místicas tomam um papel decisivamente relevante para a estrutura psíquica dos seres humanos. Seu papel não é contraditório à luta revolucionária. Aliás, a revolução se torna justamente um compromisso com uma causa pela libertação, um compromisso intimamente ligado a necessidades subjetivas e afetivas, e nas narrativas míticas e místicas residiria a possibilidade da resolução a problemas sociais profundos. A mística, para Mariátegui, portanto, coloca a revolução numa espécie de "jornada religiosa", intimamente ligada aos afetos de quem a procura.

Walter Benjamin (1994), anos mais tarde, faz a mesma decisão epistemológica: os elementos místicos não podem se separar dos elementos políticos, pois são responsáveis por trazerem "confiança", "coragem", "humor", "astúcia" e "firmeza" à luta (Benjamin, 1994: 224). Em seu livro, Benjamin demonstra que a revolução é necessária, e que ela consiste, na verdade, em uma "apocatástase histórica", sendo, antes de tudo, um "momento messiânico que canalizaria as energias libertárias, promovendo a redenção dos rebeldes do passado" (Bellan, 2012: 64-65). Para ele, urge o combate ao capitalismo, que é sinônimo de crítica radical ao progresso histórico, afinal, ambos são catastróficos.

ESTAR DIANTE DA "MÍSTICA" É ESTAR DIANTE DO RESGATE DA ANIMA COMO FERRAMENTA FUNDAMENTAL À REVOLUÇÃO. Em resumo, são três os grandes fatores que estão na gênese do MST: para além do papel dos (1) teólogos da libertação dentro da Igreja, com as atividades da Pastoral da Terra e das Comunidades Eclesiais de Base, trazendo o protagonismo

político ao sujeito "sem-terra", houve a (2) intensificação do sindicalismo, com destaque para as cenas políticas do ABC Paulista, juntamente com as greves operárias (que têm sua culminância e destaque em 1979), fatores que se uniam à (3) distópica situação socioeconômica do país que intensificava a exploração capitalista no campo (ver Bellan, 2012: 52-53)

A mística em sua práxis, no MST, tem tido a função de sensibilizar os afetos diante de todas as simbologias do movimento, levantando, também, a solidariedade como ferramenta imprescindível, como por exemplo, na organização de homenagens a companheiros que foram encarcerados, ou na luta contra reintegração de posse de algum assentamento conquistado.

Como instrumento imanente à luta, a mística tem contagiado outros movimentos sociais pela América Latina. A Via Campesina (coletivo internacional de luta campesina), a Assembleia Popular, o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto – que tem origem no próprio MST – e o movimento estudantil, têm se inspirado na estética das místicas do MST para fins de fortalecimento e agregação. De acordo com Sebastião Vargas (2007), esta estética à qual denomina "mística rebelde" também aparece na práxis do *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), movimento indígena que tomou força em Chiapas, e que se ocupou a capital San Cristóbal de las Casas em 1994 em uma insurreição armada mediante a qual gritava "*¡Basta ya!*" às políticas do estado neoliberal. De acordo com o autor, no caso da mística zapatista, os indígenas insurgentes conjugam valores anarquistas e socialistas, com doses de guevarismo.

Vargas (*idem*) define como componentes dessa "mística rebelde" o "messianismo", o "milenarismo" e "certa dose de religiosidade cristã", que se utiliza de diversos elementos da cultura popular, incluindo narrativas e vivências orais como oposição ao capitalismo.

Nos últimos anos, porém, veio ocorrendo um severo enfraquecimento das correntes ligadas à Teologia da Libertação, em função do fortalecimento das correntes Carismáticas da Igreja, correntes religiosas mais conservadoras e reacionárias cristãs. Este acontecimento teve impacto sobre o conteúdo das místicas no MST. Como reflexo, a práxis das místicas tem apresentado molduras menos litúrgicas e/ou cristãs, e mais pautadas num realismo duro e mais crítico que conta, cada vez mais, com a inclusão de uma acepção mais ligada a movimentos agroecológicos e agroflorestais, fato que começou a tomar força desde o ano 2000, com o IV Congresso Nacional do MST, realizado em Brasília.

Esta característica passa a se manifestar intensamente em eventos do MST que vieram a acontecer após o IV Congresso Nacional. Pude participar ativamente do Festival de Arte e Cultura da Reforma Agrária, que ocorreu entre os dias 20 e 24 de julho de 2016, na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. Dentro deste Festival, que contava com Feira Gastronômica, e muitas atividades nos três períodos do dia, acontecia o Festival de Música "Da luta brotam

vozes de liberdade”: um concurso musical que resultou em um CD com músicas selecionadas (ver fig. 19).

Figura 19. Álbum musical “Da luta brotam vozes de liberdade”, que registrou o 1º Festival Nacional de Arte e Cultura da Reforma Agrária, ocorrido no ano de 2016, em Belo Horizonte – Minas Gerais. Minha canção autoral, “Fecunda-ação”, é a faixa de número 09. Também participo, como percussionista, das faixas “Ferro e Fogo”, de André Luís, e “Tambores em marcha”, de Renato Iúna.

• ⁂ •

DURANTE UMA ORDINÁRIA NO ASSENTAMENTO HORTO BELA VISTA, no início de 2019, contando com a presença de vários militantes socialistas e anarquistas da região de Sorocaba, Tatuí e Iperó, Maria Rodrigues comentou: “Reforma Agrária sem agroecologia e sem agrofloresta não faz efeito algum! Não adianta nada!”. Estávamos em um grande círculo, sentados embaixo de uma grande árvore que se movimentava com uma brisa leve de verão. Nos entreolhávamos todos, e havia uma grande sensação e um sentido comuns naquela conversa coletiva: traçar possíveis estratégias de resistência e apoio mútuo diante do prometedor cenário distópico que se formulava com a posse presidencial de Jair Bolsonaro.

A fala que Maria havia feito, de que não adiantava fazer reforma agrária sem agroecologia e agrofloresta me deixou muito curiosa. Levantei minha mão e perguntei: “Você pode explicar um pouco mais sobre isso, Maria?”. Havíamos há pouco falado, entre nós duas, sobre o milho, e então ela resolveu retomar este assunto que havia sido particular e, como ela sempre gosta de dizer, “socializar” o tema com todos os presentes, para poder exemplificar o que queria dizer:

> “É como acontece com o milho! Posso só plantar o milho sem me envolver com ele e com o solo que alimenta a planta, ou… posso conversar com ele. Os companheiros indígenas têm muita razão: a planta conversa! Podemos ter Reforma Agrária, mas só isso não basta: a nossa relação com a terra precisa mudar!”.

Eu havia contado a ela que para o povo Mazateco, o milho se mostrava num outro tipo de economia simbólica, em que ele era, inclusive, um oráculo, que os mazatecos diziam que o

milho tinha voz, e que os transgênicos estavam tirando estas características dele. Depois dessa fala de Maria, me manifestei para contar um pouco do que eu estava entendendo sobre o milho e para fazer mais alguns questionamentos:

> "Estive em campo faz pouco tempo em Oaxaca, no México, fiz campo com o povo Mazateco. O milho tem um outro significado pra todo esse povo. É uma planta que ajuda a 'construir as almas' e a 'fazer pessoas', e mais que isso, é uma planta que, pra eles, tem voz. Eles me disseram que os transgênicos estão silenciando essa voz e estas capacidades do milho, de 'construírem almas' e de 'fazerem pessoas'. O que acontece com os transgênicos? E o que poderíamos aprender dos povos indígenas com relação à forma de enxergar as plantas para fortalecer o movimento?".

Um senhor que estava na roda, então, Engenheiro Químico que havia trabalhado por anos em uma empresa na produção de venenos destinados a pacotes tecnológicos para o *agro-business*, contou um pouco do que conhecia sobre a transgenia do milho:

> "Olha, gente, os venenos causam um ressecamento e uma compactação do solo. As plantas ficam ressecadas e aí você precisa colocar fertilizante. E quando o milho é geneticamente modificado, ele já carrega veneno nas sementes. Ele é veneno. Não é mais milho, não alimenta mais. Ele mata!".

Foi então que Maria continuou: "A gente precisa se aproximar mais das plantas, e perceber que elas são vivas e que elas têm um tipo de voz sim. Isso me lembra muito Paulo Freire, quando ele escreveu 'A pedagogia do oprimido', porque ele propunha uma didática do diálogo".

Paulo Freire faz um ensaio sobre a Didática Dialógica em seu livro "A pedagogia do oprimido" (2019), e ele propõe como eixo de análise e estudo a própria "palavra". Para ele, o diálogo é feito da própria palavra, porque esta constitui a unidade mínima de toda e qualquer atitude dialógica; e, consequentemente, quando estamos diante de uma atitude dialógica, nos vemos levados a buscar os elementos constitutivos deste diálogo. Ele assim explica:

> "Esta busca nos leva a surpreender, nela, duas dimensões: ação e reflexão, de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressente, imediatamente, a outra. Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo".
>
> (Freire, 2019: 107)

Freire é muito presente nos diálogos do MST e na composição da Pedagogia da Terra, e sua reflexão sobre a discursividade pragmática é um ponto bastante relevante. Em seu livro, ele inclusive faz uma nota apresentando uma equação muito interessante para explicar o seu conceito de "palavra-práxis" (notas 52, *idem*):

$$\text{Palavra} \quad \frac{\text{(ação)}}{\text{(reflexão)}} = \text{Práxis}$$

Naquela reunião ordinária, Maria insistia: "O que precisamos é de uma reeducação, a gente voltar a nossa atenção para as plantas e para a terra, e para suas necessidades. Você perceber que, só cuidamos do solo quando não colocamos veneno nele. Por isso que aqui estamos

fazendo biodinâmica". Houve, então, neste momento, um rapaz que levantou a mão e fez uma crítica: "Mas, Maria, que diferença a agroecologia ou a biodinâmica faz em tudo isso? Não enxergo nenhuma relação disso com a luta que se faz há anos no MST. Em que é que 'falar com as plantas' vai mudar nesse contexto que estamos vivendo?".

Maria respondeu com um tom mais incisivo:

> "Companheiro, estamos precisando de uma outra base filosófica para poder seguir a luta. A direita conservadora está nos tirando toda a base que tínhamos… chegaram a criticar Gramsci e toda a teoria de educação que ele fez. Estão derrubando as cartilhas que foram conquistadas com tanta luta… precisamos de uma base nova, assim como a direita vem criando a sua. A agroecologia e a biodinâmica propõem uma relação diferente com o solo e com as plantas, nos conecta mais à terra, que é o nosso motivo maior de luta. Por isso, precisamos pensar toda a nossa base de comunicação".

Logo, William, parceiro de Maria, acrescentou:

> "Antes, eu usava veneno numa outra parcela do assentamento que tenho trabalhado aqui perto, veneno era uma 'mão na roda', matava as formigas e afastava outros bichos e outras plantas. Mas depois que eu conheci a Agroecologia e a gente começou a fazer estudos biodinâmicos aqui no Sítio, percebi o quanto o veneno agride a terra, e o quanto ele tira dela a capacidade de ela produzir e seguir seus ciclos, porque com a Agroecologia e com a biodinâmica, a gente aprende a não fazer monocultura, e quando não fazemos monocultura, as plantas se ajudam entre si e dá muito mais alimentos, bem mais saudáveis".

E Maria acrescentou:

> "Na verdade, a gente se alimenta da terra, porque a planta precisa dos nutrientes da terra, e se a gente nutre bem a terra vamos ficar bem nutridos. Na agroecologia, a gente impede que apareçam parasitas combatendo a desnutrição das plantas. Se a planta tá forte, ela não é parasitada. Rudolf Steiner dizia que a biodinâmica é como uma homeopatia pra terra: a gente faz os preparados biodinâmicos pra poder fortalecer a terra e fortalecer as plantas.".

Ao final daquela ordinária, William começou a entoar alguns cantos junto de seu violão. Cantos de luta. Entoou canções de autoria de Zé Pinto, grande cantautor do movimento (trago um trecho de um de seus cantos como epígrafe de abertura desta seção), ademais de canções de CEBs (como "Canto dos Mártires da Terra", de autoria de Zé Vicente).

Maria me chamou em um canto enquanto Willian tocava e repetiu a necessidade e a importância da mística, e me passou uma relação da realização de eventos no Sítio Mãe Terra. Ela enfatizou: "É muito necessário a gente ter a sua música aqui presente, porque a música anima a vida, principalmente quando ela traz palavras tão fortes que fortalecem a gente".

Depois desse dia, vieram muitos convites ao grupo que estava nascendo, sob a agregação de estudiosos da Música e da Agroecologia, grupo ao qual chamei de Grupo Terra Livre. Fizemos a mística de vários eventos ocorridos no Sítio Mãe Terra: Festa do Macarrão, Festa Junina, Festa da Primavera, Ordinárias políticas (ver fig. 20), eventos que foram ocorrendo ao longo do ano de 2019, início do ano de 2020, e alguns encontros contando com distanciamento físico

durante alguns meses da pandemia. E em meio a tudo isso, uma verdadeira troca de sementes, saberes, palavras e sons.

Figura 20. Mística em reunião ordinária no Sítio Mãe Terra, Assentamento Rural Horto Bela Vista, município de Iperó (interior de São Paulo). Na fotografia, da esquerda para a direita: o violeiro Natanael de Paula – que estava, neste dia, substituindo o guitarrista Lucas Antônio Felipe, quem não pôde comparecer –, a percussionista Andresa Rassis, (quem vos escreve) a multi-instrumentista Anita Lino, o multi-instrumentista Gabriel Strozi. Fotografia tirada pela agricultora Francisca, também do Assentamento Rural de Ipanema, 2020.

2.2.2. *AGROECOLOGIA, CALENDÁRIOS BIODINÂMICOS E CSA: MILHO, CAMINHO E LUTA*

> "Sem a natureza não existimos mais, ela é a base da nossa vida. Lutar pela terra, lutar pelas plantas, lutar pela agricultura, porque se não vivermos dentro da agricultura, vamos acabar. Não tem vida que continue sem terra, sem agricultura.
> (Ana Primavesi)

A CADA PASSEIO FEITO NO SÍTIO MÃE TERRA, Maria deixava claro que, para que as plantas estejam saudáveis, o solo precisa estar saudável. Ela demonstrava que mediante o tratamento agroecológico e biodinâmico que eles davam ao Sítio, conseguiam ali criar um "microclima diferente" daquele encontrado nos latifúndios que rodeavam o assentamento: um microclima de oxigênio e de respeito às sazonalidades da terra. Ela explicava:

> "Os terrenos vizinhos fazem de agricultura convencional: eles usam venenos e fazem monocultura. Isso impacta, querendo ou não, muitas vezes no nosso Sítio, porque o veneno às vezes vem forte, e por exemplo, quando vamos plantar o milho, a gente precisa escolher bem a época pra evitar que ele não seja contaminado pelo pólen transgênico. Geralmente a gente planta o milho em setembro, que é quando nos outros terrenos eles estão colhendo o milho".

Maria é Engenheira Agrônoma, e se formou, assim como o seu companheiro William, na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com sede em Sorocaba (SP), no curso de Engenharia Agronômica com ênfase em Agroecologia. Grande especialista, Maria passeava pelo sítio falando os nomes científicos de cada planta, e explicando as necessidades de cada uma, sempre com base em seus estudos agroecológicos.

A AGROECOLOGIA COMEÇOU A TOMAR FORÇA, dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a partir das decisões tomadas no IV Congresso Nacional, que ocorreu em Brasília no mês de agosto, ano 2000. Durante esse IV Congresso Nacional, que reuniu mais de 11 mil pessoas sob o lema "Por um Brasil sem latifúndio", deliberou-se pela Agroecologia como instrumento para a reconstrução social e ecológica de produção dentro dos assentamentos e acampamentos rurais.

Conforme explica o militante José Maria Tardin em entrevista à mídia jornalística do MST (2020), Ana Maria Primavesi, agrônoma austro-brasileira (nascida em Sankt Georgen ob Judenburg, dia 3 de outubro de 1920 e falecida em São Paulo, dia 5 de janeiro de 2020), teria sido grande responsável por trazer a base agroecológica aos sem-terra e a muitos outros movimentos campesinos, chamando a atenção para a necessidade de combater a agricultura industrial, o agronegócio com seus pacotes biotecnológicos e suas *commodities* que só têm deixado o solo, as plantas e as pessoas doentes.

As obras de Primavesi, algumas delas publicadas em autoria conjunta com seu marido Artur, impactaram decisivamente a comunidade técnica e acadêmica dentro da Agronomia, organizadas dentro da Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB), e se disseminou dentro do MST, primeiramente a partir de técnicos que faziam mediações e depois pelo IV Congresso Nacional.

Posteriormente a esse importante Congresso, iniciou-se uma pioneira fundação nacional de Escolas e Cursos Técnicos de Agroecologia, como iniciativas do MST, tendo início no Estado do Paraná e logo disseminando-se pelo resto do Brasil. Depois das primeiras escolas de Agroecologia (não só de organização do MST, mas também de diversos outros Movimentos Sociais Populares, de articulação com a Via Campesina, a Articulação Semi-Árido no Nordeste, a CONTAG e a FETRAF, ademais de organizações não-governamentais na Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), e de espaços entre universidades públicas estaduais e federais.

Estas organizações consistem, como nas palavras de Tardin (2020), num "feito radical e de ruptura com o monopólio do conhecimento em ciências agrárias até então controlado pelo agronegócio", uma verdadeira "derrubada da cerca do latifúndio do conhecimento em ciências agrárias", que passa a permear a Pedagogia da Terra e a Licenciatura em Educação do Campo (LedoC), permitindo o ensino da Agroecologia nas mais diversas experiências educativas, desde o nível Infantil e Básico até os níveis Superiores.

Conforme Tardin (*idem*) explica, Primavesi, doutora especialista em Culturas do Solo e Nutrição Vegetal, carregava influências muito fortes de Franz Sekera e Johannes Göbing, dois professores que defendiam "bases explicativas do solo como um 'sistema vivo'". Aliás, a

Áustria dava continuidade a correntes de pensamentos alemãs que haviam sido formulados a partir de 1840, levantando a teoria de que "as plantas se nutrem basicamente de minerais, relegando as bases húmicas, ou seja, da matéria orgânica e viva do solo como insignificantes":

> Todavia, a agricultura já com seus mais de 10 mil anos vinha sendo praticada com base na nutrição húmica por diferentes povos, e estes conhecimentos vão ser revitalizados com a emergência da microbiologia do solo, que já vinha pouco a pouco se constituindo desde o final do século XIX, sendo reconhecido o cientista russo Winogradsky, seu precursor inicial. Anna se formou academicamente neste ambiente de amplos e conflitantes conhecimentos, e despertará para a ecologia do solo por seu convívio, estímulos e orientações, como referi, com os professores Sekera e Göbing.

Tendo se casado com Artur, companheiro também de estudos na Áustria, Ana Primavesi se muda para o Brasil e estruturam, na Universidade Federal de Santa Maria, o chamado Instituto de Solos e Culturas. Resolvem, logo em seguida, sediar o II Congresso Latino-Americano de Biologia de Solos, grande divisor de águas nas ciências Agronômicas, por ser um "feito radical e propulsor de pesquisas do solo como 'sistema vivo'" (ver *ibidem*).

A autora defende a ideia de que devemos considerar o solo como um "sistema vivo" e, também, defende ser necessário considerar que as condições ecológicas e ambientais das zonas tropicais diferem de modo absoluto daquelas das zonas de clima temperado. A agricultura industrial, hegemônica em todo o planeta, é uma agricultura que vem de países de clima temperado, e que não combina com os climas tropicais por diversos motivos. Estas questões que confrontam a agricultura industrial, levaram Primavesi a ser violentamente atacada por partidários do agronegócio, muito semelhantemente ao que aconteceu com Paulo Freire na Educação e na Pedagogia.

EM SEU TEXTO "O SOLO", Ana Primavesi (s/d: 1-2) explica que a "[…] Agroecologia não é uma alternativa excêntrica de cultivar o solo, mas a única possibilidade se pretendemos sobreviver em nosso planeta". Ela explica que a base da agroecologia está: (1) na "visão holística da natureza", mediante a percepção de que não existem fatores isolados, visto que "tudo é interligado, interdependente e relativo", e que quando observamos o planeta através dessa lente, logo notamos que "nosso globo está secando graças a uma agricultura despreocupada e aos ciclos de água interrompidos; (2) na consciência de que "ecologia" refere-se "a todos os sistemas de um determinado lugar" (tendo raiz grega "'οικος" – oikos –, "eco" significa "lugar onde se vive", "casa" ou "lar"), e por consequência "ecossistemas de clima temperado são fundamentalmente diferentes dos de clima tropical", necessitando de uma "tecnologia específica", já que não há possibilidades de se transferir tecnologias de um lugar a outro; e (3) na noção de que, "na Agroecologia não existem receitas, mas somente conceitos".

Ela deixa muito claro que a Agroecologia se preocupa com a relação "solo-planta-homem", demonstrando que (*op.cit.*: 11-12):

> "Não existe planta sadia sem solo sadio. Em solos decadentes, doentes, somente podem crescer plantas doentes. E plantas doentes somente fornecem alimentos de valor biologicamente incompletos e inferiores. E o homem que se nutre desses alimentos não consegue manter sua saúde".

De acordo com Primavesi (*op.cit.*: 3), a agricultura convencional, tipicamente europeia e, também, imposta pelos estadunidenses, é hegemonicamente imposta às demais zonas do planeta, levando o estatuto de "agricultura mais favorável à indústria mecânica e química", a mais adequada para atender aos padrões da mercadologia. Ela exige aração profunda do solo, e é adequada climas temperados e aos solos frios e congelados da Europa.

As zonas de clima tropical, ao contrário das de clima temperado, apresentam "vida dez vezes maior". As regiões temperadas apresentam acumulação de antibióticos abaixo de 15cm de profundidade, o que torna o revolvimento do solo necessário apenas na superfície, para conter o crescimento de plantas indesejadas. O resultado disso, de acordo com a autora (*idem*), é o "encrostamento e a formação de lajes duras subsuperficiais que limitam o crescimento das raízes", acarretando problemas de erosão e enchentes:

> "A capina do solo, mantendo-o sempre limpo, exposto ao sol e chuva, tanto faz se manual, mecânica ou química por herbicidas, levou a um aquecimento extremo dos solos (até 74ºC no Brasil e 83ºC na África), permitindo igualmente uma perda rápida da água do solo e seu ressecamento. Por outro lado, o impacto violento das gotas de chuva na superfície do solo levou à sua compactação, impermeabilizando-o. Ninguém teve a boa ideia de modificar este tratamento do solo. Desenvolveram-se máquinas para escarificar a superfície, romper lajes e destorroar as lajes duras viradas à superfície".

Diferentemente da agricultura convencional, a agroecologia procura trabalhar com rotação de culturas, buscando sempre apostar no aumento da biodiversidade, utilizando a técnica da adubação verde para tanto. A questão é que, como Primavesi (*op.cit.*: 5) descreve, "quanto mais variada a matéria orgânica que o solo recebe, tanto maior e mais ativa se torna a microvida, a mobilização de nutrientes e a saúde vegetal". E para ela, esta questão é bastante importante na diferenciação entre os solos dos trópicos e os solos de climas temperados (ver *idem*):

> Nos trópicos, enquanto se trabalham com variedades criadas em outras regiões com outros solos e clima, ou até em outros continentes, como a maior parte das verduras mesmo na agroecologia se usam os micronutrientes mais deficientes para impedir o ataque por parasitas. Assim, por exemplo, as lagartinhas da traça (*Ascia monusta orseis*) do repolho, brócolis e couve-flor, somente atacam plantas deficientes em molibdênio, o *Elasmopalpus* que mata até 20% das plantinhas recém-nascidas de feijão e milho, não as ataca mais se as sementes forem enriquecidas com zinco. O lagarto do cartucho (*Spodoptera frugiperda*) do milho não o ataca quando for aplicado boro ao solo.

A agricultura convencional exige a queima da parcela onde se fará o plantio. Conforme Primavesi explica, esta queima que é feita para "matar as pragas" jamais as diminuirá. O solo

para ela, é um organismo vivo e a matéria orgânica é o alimento da microvida que agrega todo o solo para que a água e o ar circulem por ele. Se não há matéria orgânica, o solo fica compacto e anaeróbico, desnutrido, e as plantas, por consequência, morrem:

> Sem matéria orgânica o solo se compacta, se torna anaeróbico, os nutrientes são "reduzidos", perdendo seu oxigênio e tomando em lugar dele o hidrogênio, o que os torna em muits casos tóxicos. Assim, por exemplo, o SO3 é reduzido a SH2, gás sulfídrico que é tóxico, o Mn3 é reduzido a Mn2 que é conhecido como "manganês tóxico", o mesmo ocorre com o ferro e outros nutrientes. O gás carbônico (CO2) transforma-se em metano (CH4), altamente tóxico para as raízes das plantas etc. De modo que um solo compactado não somente dificulta a expansão das raízes, mas ao mesmo tempo oferece em lugar de nutrientes elementos tóxicos. Um ensaio com pastagens mostra que em 8 anos, com uma única queimada por ano, o volume da vegetação diminuiu 20% do inicial, e as forrageiras tenras e palatáveis foram substituídas por plantas duras e pouco palatáveis, em sua maior parte rejeitadas pelo gado.

A agricultura convencional que trabalha com monocultivos, inicia o seu ciclo com a queima dos restolhos, e com a capina do solo; logo vem o arado e o plantio. O arado faz circular oxigênio e água, e cria outras condições à microfauna, à microflora, e a todas as suas micro-relações; mas este microecossistema na maior parte das vezes não se sustenta, afinal, sendo uma monocultura, as plantas exigirão do solo os mesmos nutrientes e micronutrientes, devolvendo sempre os mesmos compostos orgânicos, causando uma impossibilidade de circulação de moléculas e de micronutrientes que deixa as plantas desnutridas e as converte em alimento fácil para outros micro e macrorganismos; com isto, o solo se esgota, e se compacta. Outro fator de compactação do solo é a própria atividade pecuária: com o próprio peso, os bovinos fazem o trabalho de compactação e alteram toda a microvida do solo e do subsolo; ademais disso, eles liberam altas quantidades de gás carbono tanto na atmosfera como em suas fezes; e conforme consomem as gramíneas desnutridas, os próprios bovinos se tornam animais desnutridos.

O uso dos adubos químicos pode contribuir apenas por algum tempo a recuperar a saúde da planta, mas o solo continua desnutrido, e logo atrairá outros micro e macrorganismos predadores. A utilização dos chamados "defensivos" agrícolas tem sido feita para afastar estes micro e macro predadores, mas o veneno, acaba eliminando ainda mais a vida da terra, e deixando o solo ainda mais pobre de matéria orgânica e ainda mais compacto.

Conforme Primavesi explica (*op.cit.*: 10), mesmo na agricultura chamada "orgânica", que não utiliza dos mesmos agrotóxicos da agricultura convencional, as plantas ainda continuam doentes, sendo tratadas apenas com defensivos menos agressivos, e de ordem mais "orgânica". As plantas doentes resultam em alimentos de valor biológico bastante baixo, mas diferem dos alimentos convencionais por possuírem menos resíduos tóxicos em suas estruturas moleculares.

Os venenos trazem metais pesados à vegetação, e a contaminam, e vegetação contaminada significa alimentos contaminados, e consequentemente, pessoas contaminadas. Conforme Primavesi (*op.cit.*: 13) explica, não há mais lugar no mundo onde não existam agrotóxicos, pois estes viajam durante a pulverização e contaminam ecossistemas ao redor daqueles onde foram aplicados; também viajam pela água e pelo solo, esterilizando a vida dos mais diversos ecossistemas. Em suas palavras:

> A maior parte do nosso corpo é água. Mas desmatamos as florestas em grande escala e alteramos o regime das chuvas. Compactamos os solos, e a água não se infiltra mais na terra, escorrendo durante a chuva, causando enchentes e em seguida entra a seca. Até secamos rios pela irrigação, modificamos as correntezas marítimas e o clima. E as plantas não têm mais a saúde e o vigor de antes. Somos o que a terra ou solo faz de nós. E se o solo não consegue fornecer o que necessitamos sofremos de doenças geneticamente transmissíveis, ou seja, herdadas de nossos pais. Destruímos os solos pela aração profunda, que aliás libera enormes quantidades de gás carbônico pela decomposição explosiva de matéria orgânica, e o trânsito de máquinas pesadas, pela falta de matéria orgânica e especialmente pelas queimadas (que queimam o alimento da vida do solo) com a consequente redução da vida do solo, pela adição de somente 3 nutrientes, NPK [nitrogênio, fósforo e potássio], que desequilibram todos os outros nutrientes, pelas monoculturas e herbicidas. Em solos decadentes as culturas ficam doentes e são atacadas por pestes e pragas. E em lugar de recuperar os solos para criar plantas sadias, matam-se os parasitas que atacam as plantas doentes com defensivos cada vez mais tóxicos. As plantas continuam doentes como mostram fotografias do campo magnético das folhas, mesmo quando estiverem livres de parasitas. Tanto faz se o combate dos parasitas é feito por defensivos químicos ou caldos orgânicos, feromônios ou inimigos naturais, nenhum combate de parasitas sana as plantas. Elas continuam doentes, com baixo valor biológico. Somente podem ter um pouco menos de resíduos tóxicos. E, esta diferença não é muito grande, porque todas as chuvas e inclusive a neve, trazem agrotóxicos que se evaporam durante as pulverizações, especialmente quando feitas pela aviação agrícola.

Além de demonstrar o impacto que os agrotóxicos trazem ao solo, aos seres, e inclusive à atmosfera, Primavesi (*idem*) também demonstra o impacto do advento dos organismos geneticamente modificados, os "GMO's":

> Alteramos as plantas, como fizemos com os híbridos, e agora pela manipulação genética (GMO's), especialmente pela implantação de genes como ocorre nas variedades *RR* (*Roundup Ready*) e *Bt* (*Bacillus thuringiensis*), que aliás não recebem somente genes implantados, mas pedaços de cromossomos que podem conter milhares e milhões de genes, interrompendo a sequência natural da cadeia genética, da qual as plantas guardam a memória. Rompemos a possibilidade de adaptabilidade das plantas ao solo e clima. E se os solos decaírem mais e o clima se modificar? É uma intervenção perigosa no sistema natural do nosso planeta.

As "variedades" que Primavesi cita neste trecho, "RR" e "Bt", são em si traços cromossômicos implantados ao DNA de diversas plantas, incluindo o milho. Estes traços modificam o genoma das plantas, tornando-as transgênicas, e são eles que imprimem sobre elas as tão famosas "patentes", transformando as plantas em *commodities*. No caso de RR, implanta-se informações tóxicas, ou mais explicitamente, veneno, aquele com marca *Roundup Ready*. No caso de Bt, implanta-se genes de uma bactéria, a *Bacilus thuringiensis*, responsável por causar a morte, majoritariamente, de insetos lepidópteros (borboletas, mariposas e traças) em fase de

lagarta, mas também afeta dípteros (moscas e mosquitos), coleópteros (besouros), hymenopteros (vespas, abelhas e formigas) e nematóides (nematelmintos): quando uma lagarta morde um pedaço de folha contendo gene Bt, os cristais tóxicos proteicos desse gene são absorvidos em seu intestino médio, causando imediatamente paralisia de todo o sistema digestivo e levando à morte instantânea do inseto (ver mais sobre transgenia no capítulo 3.3).;

Entre os anos 1963 e 1968, Ana Primavesi e seu marido Artur, levaram a cabo um projeto de transmissão de um filme original na Universidade Federal de Santa Maria, no estado do Rio Grande do Sul, um longa-metragem animado chamado "A vida do solo". O roteiro, inteiramente escrito por Anna Primavesi, apresenta como personagens as moléculas de Cálcio, Potássio, Magnésio, Hidrogênio, Oxigênio, Cobre, Zinco, Alumínio, Ferro, Boro, Amônio, Fósforo, e as moléculas híbridas de Hidroxila, Gás Carbônico, Amônio, Sódio, Nitrato; também está presente o Húmus, personagem resultante da decomposição da matéria orgânica, grande articulador de relações dentro do microecossistema do solo. Além disso, há outros personagens que compõem a microflora e microfauna do solo: bactérias (de diversos tipos), actinomicetos, fungos, inseto e aracnídeos.

Este longa-metragem, registrado em película Kodak, 16mm, com desenhos originais ao estilo *stop motion*, foi gravado entre a Universidade em Genebra e um *set* improvisado nas dependências da UFSM. A narração, também original, feita por Luiz Fernando Vinadé, e acompanhada da trilha sonora da "5ª Sinfonia" de Ludwing van Beethoven, foi gravada e era transmitida ao mesmo tempo em que as projeções eram feitas. Depois de 1968, notou-se que a película, de tanto ser transmitida, passou a sofrer deterioração; a partir desse ano, foram interrompidas as transmissões, pois não havia cópias e tampouco havia recursos financeiros para realizar uma cópia dela. Aliás, faltava recursos financeiros da Universidade inclusive para produzir uma segunda película, que estava nos projetos de Primavesi[70].

Esta primeira película, "A vida do solo" (1963), tem início na demonstração da decomposição de uma folha; sua decomposição gera humus, e o humus é absorvido pelo solo, gerando uma série de relações que vão organizando os micronutrientes e fortalecendo a fauna e a flora, sempre em movimento; para fins de exemplificação, a película se utiliza da demonstração de todos os processos necessários para o plantio de milho dentro dos moldes da agricultura convencional, e demonstra como este tipo de agricultura contribui para o empobrecimento e o adoecimento do solo, e consequentemente, o empobrecimento e o adoecimento das plantas e dos demais seres da microfauna e da microflora, até a própria morte, esterilização e compactação

[70] Ver website: anamariaprimavesi.com.br/curiosidades/a-vida-do-solo/

dos substratos. A segunda película, não realizada por falta de recursos, tinha o objetivo de abordar técnicas agroecológicas para a recuperação da vida do solo, que também recuperaria a vida dos seres que habitam o solo, incluindo as plantas.

Em sua película "A vida do solo", as dinâmicas no microecossistema do solo são apresentadas como na constituição de um pequeno povoado de seres multiespécies. As relações são de constante predação e troca de características, os personagens são literalmente devorados por outros, e o resultado destas relações tróficas são demonstrados com o surgimento de outros personagens que são excretados durante a predação e que acionam transformações no microecossistema do solo. As transformações do solo vão acontecendo conforme há mais matéria orgânica, água e luz: aliás, a própria circulação da matéria orgânica, representada pelas atividades do Humus (que aparece como um personagem ativo), também das Minhocas (que devoram os Fungos), é o que faz circular a vida entre os diversos seres representados no filme, e é esta vida em circulação que sustenta a vida do solo e a vida das plantas.

A falta de matéria orgânica, por sua vez, é demonstrada pelo esgotamento do Humus, pela morte das minhocas, e pela afluência de metais, que vêm do subsolo, como o Ferro e o Alumínio (personagens que habitam o subsolo), colorindo o solo de vermelho e, causando desequilíbrio e desaparecimento de diversos micronutrientes importantes (que no filme também são personagens), impulsionando a compactação dos solos, e o aparecimento de seres da micro e da macrofauna, que se utilizam do solo compacto como *habitat*, caso dos ácaros, dos cupins, das formigas saúvas, e de muitos roedores.

O solo se compacta e decai. A microvida desaparece e as plantas definham e morrem. Mas ela demonstra que tudo está em constante transformação, pois os próprios cupins, por exemplo, são grandes produtores de camadas de nitrogênio, e conforme vão produzindo estas camadas, vão sentindo necessidade de se mudarem para outros rincões. Ela nos convida a olhar para o solo com outros olhos, diferentes daqueles que, por tantos anos de colonização de agricultura convencional europeia, fomos treinados a olhar; como em suas próprias palavras: "O solo vivo é tão transbordante de vida que acaba por nos mostrar como somos (ou fomos) míopes em enxergá-lo como mero substrato para as plantas crescerem" (ver em anamariaprimavesi.com.br/curiosidades/a-vida-do-solo/).

Em tal sentido, em toda a sua obra, Primavesi problematiza de maneira bastante severa a questão do empobrecimento do solo, defendendo que as doenças das plantas e as doenças humanas estão intimamente relacionadas às "doenças do solo". Ela defende que "plantas doentes somente fornecem alimentos de valor biologicamente incompletos e inferiores" (Primavesi, s/d: 13), e os seres humanos que se nutrem destas plantas podem até ter bastante massa corporal,

mas que não conseguirão manter sua saúde com tantos micronutrientes em deficiência. É assim que Primavesi (*op.cit.*: 11-12) coloca em relação a saúde do solo, a saúde das plantas e a saúde dos seres, ademais de refletir sobre o clima, isto é, a saúde da atmosfera:

> Solo e planta formam uma unidade no ciclo da vida. A planta capta a energia livre do cosmos, a luz solar e a transforma em energia química, com ajuda da água, gás carbônico e minerais. Por isso, os índios bolivianos e colombianos ainda dizem que "somos feitos de sol (energia livre), chuva (água) e terra (sais minerais) com ajuda das plantas". Portanto, dependemos da pureza da luz solar que não deveria ser modificada pela poluição da atmosfera, tanto com gás carbônico como metano (de confinamentos de gado) e dejetos industriais, ou pelos buracos na ozonosfera. Não é mais a mesma luz de antes.

Em seu caminho agronômico, passeando entre os ambientes da Academia e dos assentamentos rurais, e utilizando-se de uma didática permeada de uma *ontopoiesis* única, Ana Maria Primavesi nos chama a atenção, com uma severidade e uma cautela *sui generis*, para um mundo vivo (oculto aos nossos olhos) que sustenta outros mundos.

· ⁜ ·

"A LUZ É UMA GRANDE QUESTÃO PARA A BIODINÂMICA", Maria me explicava, principalmente para plantas como o milho, que são plantas C_4. Em uma visita que fiz ao assentamento, enquanto caminhávamos ao redor de sua casa, Maria me contou que o Sítio Mãe Terra possuía certificação da Associação Biodinâmica, uma associação com a qual ela havia aprendido muito sobre as técnicas antroposóficas para se lidar com o solo. Rudolf Steiner teria sido o responsável por apresentar estas técnicas que foram reunidas, mediante estenografia durante uma palestra, realizada entre os dias 7 a 20 de junho de 1924 na antiga cidade de Koberwitz, que na época pertencia à Alemanha – hoje a localidade pertence ao município de Kobierzyce, que fica na Polônia, ao sudoeste de Wroclaw); estas palestras compuseram o evento chamado Curso de Agricultura, que reuniu agricultores associados à Sociedade Antroposófica, fundada pelo próprio Steiner.

A saber, Rudolf Steiner (nascido em Kraljevec, fronteira austro-húngara em 27 de fevereiro de 1861, e falecido em Dornach, dia 30 de março de 1925), foi um filósofo, educador, artista e esoterista, muito conhecido por ter fundado a Antroposofia, a Pedagogia Waldorf a Medicina Antroposófica, a Euritmia e a Agricultura Biodinâmica. Por dez anos (entre 1902 e 1912), ele foi o líder da Sociedade Teosófica alemã, mas acabou rompendo com esta sociedade pelo motivo de Jesus Cristo e o Cristianismo não serem considerados tão especiais para estes estudos. Ao romper com a Sociedade Teosófica, Steiner fundou a Sociedade Antroposófica, defendendo a Antroposofia como a busca por uma "humanização libertadora".

Do grego clássico, "antroposofia" ("ανθρωπο" + "σοφία") denota, literalmente, "sabedoria humana", ou "conhecimento humano", sendo, nas palavras de Steiner, uma "ciência espiritual". Trata-se de uma doutrina, é filosófica e mística a uma só vez, que foi fundada por Steiner, uma espécie de "ciência" que rompe com a separação rígida entre a fé e a ciência. Aliás, desde sua tese de Doutorado, "Verdade e ciência", até muitos outros livros que veio a publicar, Steiner trouxe uma separação do cartesianismo com o subjetivismo kantiano; foi o primeiro filósofo europeu a superar a ruptura entre sujeito e objeto que Descartes, bem como o subjetivismo kantiano. Epistemológica e pragmaticamente, a Antroposofia se difere da Teosofia pela ênfase que dedica a: os aspectos místicos do ocidente mais do que do oriente; aos impulsos artísticos; à inclusão positiva de Cristo e definição de aspectos "crísticos de consciência", ademais de incluir o Gnosticismo em determinados casos.

Em seu curso de nove aulas, Rudolf Steiner, com base em seus estudos da obra de Johann Wolfgang von Goethe, faz uma descrição pioneira sobre técnicas para cultivo orgânico, e define os fundamentos da agricultura que ele chama de Biodinâmica. Primeiramente, ele difere duas classes de vegetais: aquelas que são "anuais" (como o milho, o feijão e a abóbora) daquelas que são "perenes" (como a laranjeira, a macieira, o hibisco). Também, ele define a vida em diversos mundos (Steiner, [1963] 2001: 26-42): a "vida planetária", a "vida terrestre", a "vida da substância siliciosa no mundo", a "vida da substância cálcica"; e relaciona todos estes "tipos de vida", com os "períodos de ascendência planetária" por meio do qual ele analisa a influência dos astros sobre a agricultura, um fator determinante para a elaboração de calendários.

Pedro Jovchelevich, engenheiro agrônomo e professor, consultor e secretário na Associação Biodinâmica (ABD), quem trabalha com agricultura biodinâmica desde 1993, e quem muito acompanhou e orientou Maria Rodrigues e seu companheiro, até eles assinarem o documento que registra o Sítio Mãe Terra como Sítio de produção biodinâmica, ofereceu um curso remoto vinculado à sua Associação, durante o primeiro semestre de 2021 (em plena pandemia), com o seguinte nome: "Planejamento astronômico". Nesse curso, ele demonstrou as teorias levantadas por Steiner, e orientou, didaticamente, na construção de calendários biodinâmicos.

Primeiramente, Jovchelevich (2021) orientou que, um planejamento agrícola baseado nos astros depende da observação dos ritmos da natureza. Afinal, tudo é ritmo. As plantas anuais, como ele explicou, acabam tendo mais influência de planetas e satélites com órbitas mais breves, como a Lua, Mercúrio ou Vênus; diferentemente das plantas perenes, que são influenciadas por planetas com órbitas prolongadas, como Marte, Saturno e Jupiter.

Muito embora a Antroposofia e até mesmo a Agricultura Biodinâmica sejam taxadas de serem "pseudociências", por abrangerem técnicas e práticas pouco comprovadas, que mais se

parecem a práticas supersticiosas – como enterrar um chifre de vaca contendo esterco ou sílica (como mais adiante relatarei) –, muitos acadêmicos se basearam em estudos antroposóficos e biodinâmicos, como o próprio Jovchelevich (formado na USP, graduação e pós-graduação), Afonso (2006), Rogério Mourão e Maria Thun (1986).

É de Afonso (2006) a fundação da Etnoastronomia. Ele descreve a relação do povo banto com as plêiades, ademais de fazer a descrição de constelações de outros povos, como a "Constelação da Ema" do povo Guarani, chamada "Guerá Nhandu"; e a Constelação do Homem Velho Tuyá, que marca o início do verão (a estação mais chuvosa).

Os primeiros registros de Calendários Biodinâmicos foram realizados na Europa Central, tendo como característica o fato de ser uma região de latitude muito alta. Estes calendários consideram que todas as estrelas são sóis, possuindo brilho próprio (uma oscilação da luz). Sendo sóis, elas produzem luz, e dependendo da sua posição, seu comportamento, e do ritmo específico, elas podem influenciar diretamente o solo da terra, diminuindo ou aumentando capacidades nas plantas. Podemos identificar as estrelas a partir de diversas constelações, e todas elas apresentam uma estrela alfa, uma beta, uma gama, dependendo da intensidade do brilho.

Chama-se "Zodíaco" a estrada cósmica por onde os planetas, os sóis e suas constelações, e as luas percorrem o céu. As luas são grandes refletores dos sóis; no caso da Terra, de acordo com a Biodinâmica, esta reflexão solar tem influências específicas para a agricultura – também influencia nas marés e no comportamento dos rios. Em toda esta "estrada do Zodíaco", os planetas fazem sua caminhada, cada um a seu tempo. Estes tempos diferentes vão formando as relações entre os planetas, os sóis e os satélites, e em Astronomia, cada relação ganha um nome, que para serem grafados no Calendário, recebem símbolos específicos (ver fig. 21).

Por exemplo, eles podem formar "conjunções" quando, partindo de um ponto de referência, planetas, estrelas ou luas ficam muito próximos e passam a ocupar uma mesma direção, sobrepondo-se; ocorre quando há eclipse do sol: a partir de uma observação geocêntrica, o eclipse do sol é uma ocultação do sol pela lua, que se alinha com o sol. Eles também podem formar "oposições" quando, partindo de um ponto de referência, planetas, estrelas ou luas ficam opostos entre si, e é esta referência que faz a mediação entre os dois opostos; ocorre quando há eclipse da lua: a partir de uma observação geocêntrica, o eclipse da lua é oposição entre a lua e o sol, e a Terra fica entre os dois, estando os três num mesmo alinhamento.

Mas, para haver conjunção ou oposição, não necessariamente os planetas, sóis e satélites precisam estar completamente alinhados – o alinhamento total só cabe aos eclipses. Por exemplo, a lua nova (●) é uma conjunção da lua com o sol, quando a lua entra na frente do sol e não

é refletida; enquanto a lua cheia (○) é uma oposição da lua com o sol, de maneira que ela reflete completamente a luz solar, com toda a sua superfície.

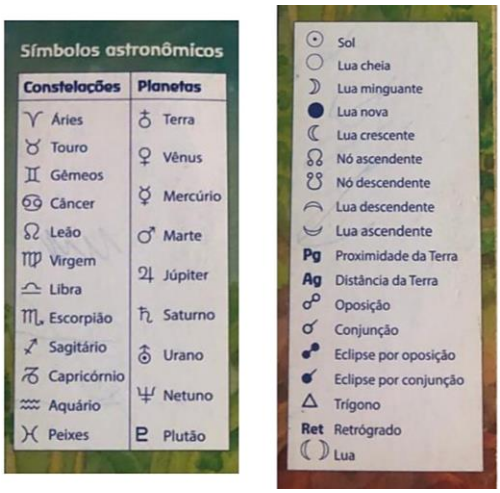


Figura 21. Símbolos astronômicos utilizados na composição dos Calendários Biodinâmicos. São os mesmos símbolos utilizados na academia, convencionalmente utilizados pela Sociedade Astronômica Internacional.

A configuração destas relações depende da rotação da Terra, e da translação da Terra em torno do sol. Mas as constelações nunca mudam, a "estrada zodiacal" tem sempre as mesmas distâncias entre si no céu. Como explica Jovchelevich (2021), as distâncias são fixas, e se dividem em 88 constelações, todas elas definidas pela Sociedade Astronômica Internacional. Ele explica que, é justamente na análise das 88 constelações que a Astronomia se difere da Astrologia: para a Astrologia, todas as constelações, incluindo as dos 12 signos astrológicos, possuem o mesmo tamanho, somando um total de 360º em todo o caminho zodiacal; já para a Astronomia, as constelações não têm o mesmo tamanho – a constelação de Virgem, por exemplo, seria uma das maiores constelações do Zodíaco –, mas, mesmo tendo tamanhos diferentes, a soma total de todas elas resulta 360º.

Toda a configuração dos Calendários Biodinâmicos (ver fig. 22 e 23), de acordo com Jovchelevich (*idem*), leva em conta a Cronobiologia, isto é, o estudo dos ritmos da natureza. De acordo com ele, "tudo é ritmo, e precisamos entender estes ritmos a partir da observação". Ele explica que, o processo de individuação, próprio das sociedades capitalistas, tem causado um distanciamento muito grande dos seres humanos não só entre si, mas também com todos os ritmos naturais da Terra, e a centralidade na monocultura e na agricultura convencional e industrial nada mais é do que um reflexo disso.

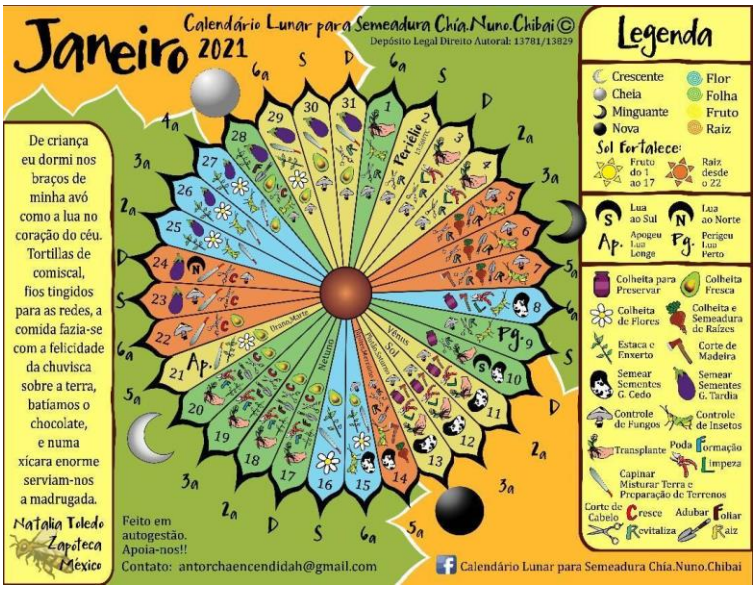


Figura 22. Calendário Biodinâmico realizado pela Comunidade Chía Nuno Chibai, com base em Estudos Biodinâmicos dos ritmos lunares.

Figura 23. Outro tipo de Calendário Biodinâmico, realizado por iniciativa da CAPA (Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia) em parceria com a FLD e a Itaipu Binacional, com base em estudos Biodinâmicos dos ritmos lunares.

Jovichelevich (*ibidem*) explica que os ritmos da lua e do sol afetam diretamente as culturas, por exemplo, o apogeu (momento em que a lua está mais distante da Terra) e o perigeu (momento em que a lua está mais próxima da Terra) trazem efeitos diferentes sobre as atividades agrícolas: o primeiro influencia na capacidade da floração, enquanto o segundo tem efeito mais negativo sobre o plantio, sendo importante evitar fazer semeaduras.

De acordo com estudos de José Carlos Thimóteo Lobreiro (2003 *apud ibidem*), da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, os ritmos lunares do apogeu e do perigeu influenciam fortemente na formação sexual em gados e bezerros. Partindo da data da inseminação artificial, em uma pesquisa de 7 anos de duração, ele percebeu que próximo à data do apogeu lunar, o

número de nascimentos de machos aumentava, e o oposto acontecia próximo à data do perigeu lunar, em que o número de nascimentos de fêmeas predominava. Ele observou o mesmo ocorrendo na população de bezerros: nasceram mais bezerros machos durante o apogeu, e durante o perigeu nasceram mais bezerras fêmeas.

Em seus estudos sobre a influência das constelações sobre o trabalho na terra, Maria Thun (1986), alemã de nascimento, descreve a sua experiência como agrônoma em um pequeno e prático livro chamado "O trabalho na terra e as constelações", dedicando-o a a agricultores, horticultores e jardineiros. Com base em estudos astronômicos e no Curso Agrícola de Rudolf Steiner, ela revela, pragmaticamente, a influência dos cosmos nas culturas agrícolas.

Já na primeira parte de seu livro, Thun (*op.cit.*: 11) descreve como a lua, posicionada em diferentes constelações, propicia o desenvolvimento de determinados órgãos nas plantas. A tabela a seguir (tab. 5) resume seu estudo, e acrescenta informações de estudos feitos na apicultura biodinâmica, igualmente com base em Steiner (1924) e Thun (1986). As influências aumentam quando a lua se apresenta em sua fase cheia, e diminuem quando está em sua fase nova.

Tabela 5. Influência da lua nas diferentes constelações sobre as plantas e sobre o trabalho na terra. Com base em Thun (1986), sob apresentação e revisão de Jovchelevich (2021). Informações calendarizáveis utilizadas em acampamentos, assentamentos rurais e sítios com selo biodinâmico, impresso pela Associação Biodinâmica.

CONSTELAÇÃO	*ÓRGÃO NA PLANTA*	*APICULTURA*
ÁRIES ♈	Fruto	Transporte de néctar
TOURO ♉	Raiz	Construção de favos
GÊMEOS ♊	Flor	Transporte de pólen
CÂNCER ♋	Folha	Trabalho com mel
LEÃO ♌	Fruto	Transporte de néctar
VIRGEM ♍	Raiz	Construção de favos
LIBRA ♎	Flor	Transporte de pólen
ESCORPIÃO ♏	Folha	Trabalho com mel
SAGITÁRIO ♐	Fruto	Transporte de néctar
CAPRICÓRNIO ♑	Raiz	Construção de favos
AQUÁRIO ♒	Flor	Transporte de pólen
PEIXES ♓	Folha	Trabalho com mel

Em suma, quando a lua se posiciona em constelações correspondentes ao elemento "fogo" (Áries, Leão e Sagitário), ocorre grande influência no desenvolvimento de frutos e sementes na agricultura, e no transporte de néctar na apicultura; quando ela se posiciona em constelações correspondentes ao elemento "terra" (Touro, Virgem e Capricórnio), o desenvolvimento da raiz é estimulado na agricultura, e a construção de favos é estimulada na apicultura; quando a lua se posiciona em constelações correspondentes ao elemento "ar" (Gêmeos, Libra e Aquário), trata-se da época propícia para o desenvolvimento das flores na agricultura, e do trabalho com pólen na apicultura; e quando a lua se posiciona em constelações correspondentes

ao elemento "água" (Câncer, Escorpião e Peixes), temos grande estímulo para o desenvolvimento de folhas na agricultura, e para o trabalho com mel na apicultura.

Thun (1986: 12), analisa esta dinâmica que interliga as constelações e o trabalho agrícola, e percebe que ela se repete sempre nesta ordem, por exemplo, iniciando-se em "terra-ar-água-fogo", tem-se "raiz-flor-folha-fruto/semente". Ela nota que, a constelação de Leão é aquela que, dentre as constelações de "fogo", propicia maior produção de sementes e frutos, não só em quantidade, mas também em qualidade.

Como Jovchelevich (2021) aponta, a lua, que caminha no sentido oposto ao sentido do sol (lua caminha de oeste a leste, enquanto o sol caminha de leste a oeste), apresenta suas influências sobre a terra também de acordo com as conjunções e oposições que efetua com relação ao sol e a Terra, ademais da sua proximidade ou distância. Nas palavras de Thun (1986: 13):

> A vida vegetal se desenvolve na harmoniosa interação entre a Terra e o Sol. Com suas raízes a planta é atraída para dentro do domínio terrestre; acima do chão ela se entrega ao Sol. Este balanço harmonioso é alterado através das forças da Lua no perigeu e apogeu. Isto pode, também, ser claramente observado em pesquisas – plantas semeadas no apogeu são como puxadas para fora do espaço terrestre a que pertencem, enquanto aquelas semeadas no perigeu não conseguem se colocar bem em seu próprio impulso solar.

As conjunções e oposições que resultam em eclipses lunares ou solares, igualmente, promovem influências decisivas às dinâmicas no trabalho da terra. Como explica Thun (*op.cit.*: 13-14), semeaduras e transplantes realizados durante as horas dos eclipses lunares ou solares, "geralmente levam a variações nos hábitos das plantas"; ela explica que é importante evitar estes períodos para a realização de ditos trabalhos, e por tais motivos, estes períodos têm sido registrados nos Calendários Biodinâmicos em forma de alerta.

Não apenas a lua e o sol são levados em conta quando o assunto é eclipse ou ocultação. Se a lua oculta outros planetas, as plantas e a terra também sentem seu efeito, principalmente as sementes. Jovchelevich (2021), teria explicado, nesse sentido, que "quando entramos no mundo das sementes, entramos no mundo dos planetas", pois a influência dos planetas sobre as sementes é extremamente importante. Thun (*op.cit.*: 14), a esse respeito, explica que em períodos de ocultações planetárias, de acordo com seus experimentos, as plantas tiveram seus desenvolvimentos fortemente inibidos, chegando a um declínio da qualidade das sementes bastante contundente, um declínio que chegou ao ponto de causar "colapso dos poderes regenerativos" dentro das sementes. Ela conta que ocultações da lua com relação ao planeta Urano são as que mais causam estes efeitos extremos (ver *idem*). Para fins de evitação destas más experiências, ela defende que ditas ocultações entre a lua e outros planetas também devem ser levadas em conta na composição de Calendários Biodinâmicos e dos planejamentos do plantio.

> Assim o material terrestre e as substâncias cósmicas são postos em relacionamento mútuo. Plantas de formas grotescas, por outro lado, aparecem em tempos de agrupamentos cósmicos unilaterais. De tudo isso, concluímos que é necessária uma harmoniosa atuação conjunta dos corpos celestes, se queremos que a planta se desenvolva de um modo equilibrado, seja quanto às qualidades nutritivas, seja quanto às suas forças reprodutivas. Se ocorrerem perturbações nessa atuação observaremos defeitos de crescimento, doenças fúngicas e ataques de pragas.
>
> (Thun, 1986: 19)

Conforme as explicações de Jovchelevich (2021), um planejamento astronômico simples deve levar em conta os seguintes dados: tipo de cultura; data para trabalhar o terreno com capinagem e roçagem (para fazer o controle de plantas espontâneas); data para a semeadura; data para a adubação da terra – mistura da terra com húmus, ou matéria orgânica composta (compostagem) – ; data para o transplante; data para a semeadura estimulando a produtividade de sementes; data para a aplicação de preparados biodinâmicos (principalmente o "preparado 500" – "chifre-esterco" – e o "preparado 501" – "chifre-sílica" –, descritos por Steiner). Dependendo do tipo de cultura selecionada e do que se deseja como colheita a partir do plantio dessa cultura (raiz, flor, folha ou fruto/semente), inicia-se o planejamento de plantio, com base nas posições lunares sobre as constelações, correspondentes aos dias em que sua influência está mais ativa sobre os elementos específicos "terra-ar-água-fogo".

Para o plantio de milho, por exemplo, é recomendável iniciar-se o plantio quando a lua está passeando pela constelação de Leão (a constelação que mais exerce influência sobre culturas de frutos e sementes), e melhor ainda se a lua estiver crescente (para que quando ela estiver cheia, com todo o seu esplendor energético, refletindo por toda a sua superfície a luz do sol, ela possa estimular o desenvolvimento da planta). A capina, isto é, a retirada de plantas espontâneas com todas as suas estruturas (folha, caule e raiz), é recomendável que seja realizada quando a lua está em Capricórnio; enquanto a roçagem, que é a retirada apenas de folhas do solo, sem arrancar a raiz, é recomendável que seja feita nos dias em que a lua estiver passando por constelações que estimulem a produção de flores (isto é, dias em que a lua passe pelas constelações de Gêmeos, Libra ou Aquário), e jamais deve ser feita quando a lua estiver passando por constelações que estimulam a produção de folhas (correspondente às constelações de Câncer, Escorpião e Peixes).

Os ritmos do sol também influenciam nestes processos. Em tempos de solstício de verão e de inverno, e nos tempos dos equinócios, há uma variação na retenção de umidade na terra, principalmente na região dos trópicos. Como Jovchelevich (2021) explica, o chamado "ritmo tropical" do sol funciona melhor abaixo do trópico de Capricórnio (ao sul), enquanto no Centro-Oeste, Nordeste, Norte e norte do Sudeste do país, ocorrem variações e imprecisões nas previsões. Por exemplo, o transplante de mudas para quem está acima do trópico de Capricórnio, é

melhor que seja feito em épocas de lua minguante; já para quem está abaixo da linha do trópico de Capricórnio, é recomendável que se faça em momentos em que a lua está crescente.

Entre o período do plantio até o período da colheita, é necessário adubar a terra. O adubo, na Agricultura Biodinâmica, não é visto apenas como um tônico para melhorar as condições da terra. Ele é visto como um propiciador de "vitalização geral" ao solo (ver Thun, 1986: 39). Steiner (1924) descreveu 9 tipos de preparados para essa tal "vitalização geral" do solo, e os numerou de 500 a 508; ele considera cada um destes preparados como "soluções medicinais homeopáticas" dedicadas à terra, e consequentemente às plantas, aos animais e aos seres humanos que se alimentam dos frutos da terra. Dois desses preparados são indicados para estimular a formação de húmus nos substratos, caso dos preparados 500 e 501; os demais compostos são indicados para estimular o fortalecimento das folhas.

Conforme Jovchelevich (2021) explica, o "preparado 500", chamado de "chifre-esterco" consiste em um preparado feito misturando-se matéria orgânica em decomposição com esterco, misturando-se com um pouco de água até formar uma solução nem tão líquida, nem tão pastosa que, quando pronta, é colocada dentro de chifres de vacas. Ele deve ser enterrado no chão, numa profundidade de mais ou menos 40 a 60 centímetros abaixo da superfície terrestre, próximo às culturas plantadas, em dias em que a lua está minguante e passando por constelações correspondentes a estímulo de raiz (Touro, Virgem e Capricórnio). Nestes mesmos dias, ele também pode ser borrifado sobre a terra nua, ao frescor do cair da tarde e de preferência, em dias nublados sem chuva, e podem ser borrifados utilizando uma brocha ou ramas de vassourinha, ou até folhas de alface (como Maria Rodrigues faz). Este preparado favorece o desenvolvimento das raízes, promovendo crescimento das plantas e ativando a vida do solo.

Já o "preparado 501", chamado de "chifre-sílica" (conhecido também como "preparado da luz"), consiste em uma mistura de água com sílica moída, na proporção de 4 gramas de sílica moída para 60 litros de água, que deve ser dinamizada por ao menos uma hora em um caldeirão; retira-se um pouco do excesso de água e coloca-se esse preparado dentro de chifres de vaca, que serão enterrados também numa profundidade de 40 a 60 centímetros sob a terra. Este preparado atua diretamente nas funções vegetais ligadas à fotossíntese, favorecendo a captação de luz e de calor, e deixa a planta mais forte ajudando-a no florescimento e na frutificação, proporcionando mais sabor para os frutos e mais qualidade para as sementes. É recomendada a sua utilização quando o vegetal se encontra em fase de amadurecimento. O "enterrio" (como os agricultores dizem) do chifre-sílica deve ser feito durante os dias correspondentes a lua crescente, quando ela está passando por constelações correspondentes à cultura específica (ou seja, depende da cultura em questão). Nestes mesmos dias, ele também pode ser aplicado sobre a

lavoura, durante a manhã, bem cedo, de preferência em dias ensolarados, antes da floração e durante a frutificação; e para a pulverização, a mistura deve ser minimamente coada e pulverizada com a ajuda de algum instrumento que a jogue para cima.

Como explica Jovchelevich (*idem*), a utilização destes preparados é muito importante "para que as plantas se abram aos ritmos cósmicos": em outras palavras, é como se eles promovessem uma harmonização da terra com os céus. Ademais disso, eles também auxiliam na variação do clima. Como Thun (1986: 41) explica, a aplicação destes preparados auxilia no controle da umidade em épocas de seca, principalmente o preparado 500:

> A terra expira de manhã e inspira à tarde. Em períodos muito úmidos a evaporação da umidade do solo pode ser aumentada cultivando-se na manhã de dias de flor ou de fruto. Durante épocas secas, a umidade noturna e a formação de orvalho podem ser aumentadas cultivando-se no entardecer de dias de folha ou raiz, e pela aplicação do preparado 500.

Agricultores que trabalham com cogumelos também podem utilizar os preparados biodinâmicos. Jovchelevich (2021) cita que o "chifre-sílica" é o mais utilizado nestes casos: os "cogumelos que nunca pareceram gostar de luz se fortalecem com o preparado 501, que traz a luz para a terra, algo muito engraçado!".

Ademais de tudo isso, conforme Jovchelevich (*idem*) explica, para algumas culturas, é importante calendarizar a poda. Para que a poda fortaleça a planta, ela deve ser feita em época de lua minguante, pois auxiliará no fortalecimento da seiva e afastará insetos. O oposto ocorre durante a lua crescente, quando a poda acaba tirando a força da planta.

Além da poda, existem algumas plantas que precisam de tratamentos de urgência: são cuidados que Jovchelevich (*ibidem*) chama de "acupuntura vegetal". Trata-se de pequenos riscos ou pequenas batidas que se faz, com facas ou objetos pontiagudos, no caule de determinadas plantas para estimular-lhes a imunidade. Com estas pequenas incisões, a planta se sente ameaçada e fortalece imediatamente a produção de seiva. A seiva corre pelo tronco e pelos galhos, restaurando o vegetal que se encontrava apático e enfermo.

Por fim, a colheita. Conforme Jovchelevich (2021) explica, períodos de lua crescente são mais favoráveis para a realização desta atividade, desde que se casem com os dias correspondentes à semeadora da cultura em questão. Não obstante, colheitas feitas nos dias em que a lua, mesmo crescente, esteja passando por constelações correspondentes ao desenvolvimento de folha (Câncer, Escorpião e Peixes), devem ser evitadas. Nestes casos é mais recomendável, mesmo para culturas em que o objetivo da colheita seja o consumo das folhas, esperar que a lua passe para as constelações que vêm a seguir em sua caminhada zodiacal, escolhendo, como defende Thun (1986: 42), dias correspondentes a fruto ou raiz.

Para a Agricultura Biodinâmica, as sementes nativas e crioulas, sementes férteis, são aquelas que guardam forças vitais cósmicas, e que guardam a história da terra e dos astros, pela região onde foram plantadas, cresceram e se desenvolveram. As sementes híbridas ou transgênicas, de acordo com a Biodinâmica, perdem completamente ditas forças vitais. Estas forças vitais se acumulam através dos anos, e através das culturas. É por isso que a monocultura de sementes híbridas e transgênicas não daria conta de sobreviver sem a utilização de pacotes de veneno, e sem a fertilização química dos solos, que só contaminam e impedem a absorção das forças cósmicas dentro destes seres que seriam nossos alimentos. Thun (1986: 43-44) explica:

> Generalizando, as sementes compradas hoje em dia carecem de genuínas forças vitais. Fungos atacam as sementes quase que imediatamente após estas entrarem em contato com o solo. Isto afinal é função dos fungos – causar a decomposição de substâncias orgânicas moribundas. Certos tipos de coberturas para sementes podem evitar esses danos iniciais às sementes.

O engenheiro Dr. Pedro Jovchelevich é atualmente professor, secretário e consultor da Associação Biodinâmica, e sua sede de trabalho fica na cidade de Botucatu, interior de São Paulo, na Estância Demétria localizada em bairro com o mesmo nome, região rural e periférica da cidade. Jovchelevich iniciou seus estudos na Biodinâmica analisando a cultura de cenouras sob a influência dos ritmos lunares. Em todas as suas conferências, ele recorda que os estudos calendáricos levam em conta práticas populares, feitas por agricultores em diversas partes do planeta, e tem como inspiração o Curso Agrícola de Rudolf Steiner; e em todas as suas conferências, ele lamenta enfaticamente pelo avanço da monocultura, assim como lamenta o fato de a Academia ser bastante cética com relação às investigações feitas dentro da Biodinâmica. Em seu curso sobre "Planejamento Astronômico", ele notou categoricamente, que ainda hoje há um grande distanciamento entre a Astronomia e a Agricultura, e que está bem longe de acontecer uma interdisciplinaridade séria e produtiva: astrônomos se reduzem a olhar para os céus, e agrônomos a olhar para o chão.

· ⸙ ·

"NÃO EXISTEM PRAGAS. Na verdade, existe fome". Maria explicava enquanto caminhávamos proximamente à parte onde plantaram milho. "O milho não convive bem com plantas espontâneas, é bom plantar milho de um jeito que ele possa fazer sombra nas espontâneas pra ele não perder força".

"Plantas espontâneas", segundo a Agroecologia Biodinâmica, são plantas que já se encontram no local antes da introdução de outras culturas (antes do manejo agrícola); quando se revolve o solo, existem ali muitas sementes dormentes que com o movimento das partículas de

terra, podem se ativar e brotar. Convencionalmente, estas plantinhas que vão nascendo sozinhas recebem os nomes despectivos de "pragas", "plantas daninhas" ou "ervas daninhas".

"A gente chama de 'plantas espontâneas', porque elas já estavam no local e só aparecem. Cada plantinha tem uma razão de estar ali", me explicava Maria. O que ela me fazia entender é que cada espécie espontânea transmitia uma qualidade do solo. Há plantas espontâneas, por exemplo, que se manifestam em locais onde foi utilizado, anteriormente, como pasto para gado; há outras plantas que se manifestam em locais onde o solo está muito seco e compactado, e suas raízes auxiliam na descompactação da terra.

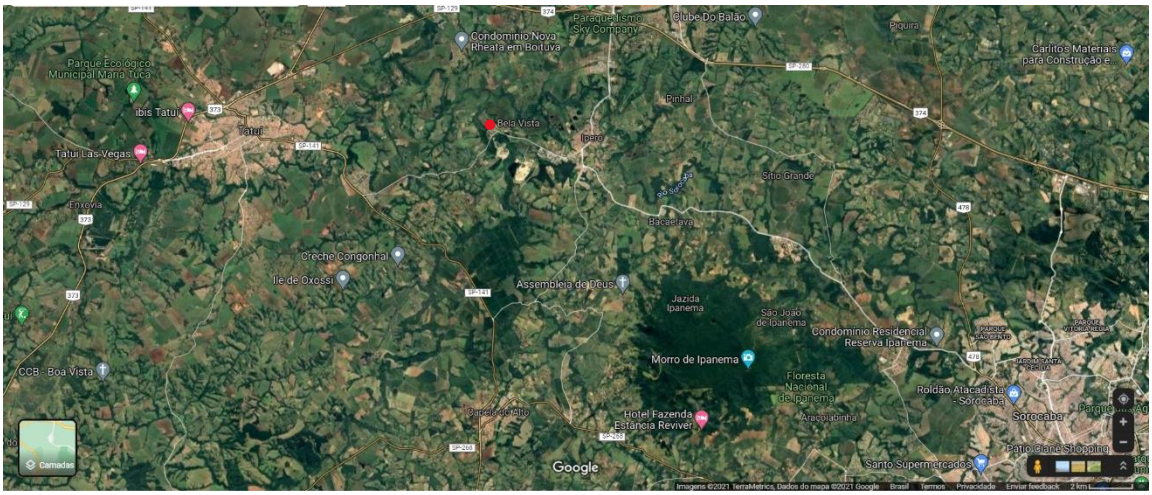
Tempos depois, lembrei desta aula que Maria estava me dando em seu Sítio logo de escutar uma explicação do Prof. Dr. Fernando Silveira Franco, engenheiro agrônomo que me ofereceu curso de Estágio Doutoral na UFSCar-Sorocaba durante o segundo semestre de 2019. Em uma aula de campo, passeando por um pasto para gado ao lado de uma parcela que tinha monocultura de trigo, ele apanhou uma planta espontânea e disse: "a própria terra tem seus ciclos e sua forma de se auto curar, as plantas espontâneas são sintomas e manifestações desse caminho de cura". Atualmente, Fernando Silveira Franco é presidente geral da Associação Biodinâmica no bairro Demétria em Botucatu, além de ser professor na UFSCar-Sorocaba, e fundador do Núcleo de Estudos de Agroecologia Apetê Caapuã.

De acordo com a Agricultura Biodinâmica, que Maria e William me transmitiram, para plantar milho é necessário, antes, trabalhar a terra, fazer o roçado e a capina (quando a lua estiver passando pela constelação de Capricórnio), e aguardar um dia em que a lua crescente ou cheia esteja passando pela constelação de Leão. O plantio pode ser feito de modo manual, fazendo pequenos berços na terra com a ajuda de um pedaço de pau pontiagudo, ou utilizando-se a matraca, também chamada de "máquina de plantar".

Jovchelevich (2021) explicou-me que "o ciclo do milho dura em torno de 90 dias no verão e 100 dias no inverno. Em períodos de equinócio, ele pode durar 120 dias na primavera e 160 dias no outono". Maria sempre me chamava a atenção para o fato de que era necessário tomar cuidado com os grãos de *pólen* que voavam dos latifúndios ao redor, era necessário fazer um cálculo com base na fenologia do milho para evitar qualquer contaminação com *pólen* de plantas transgênicas.

Um método que muito me contaram ser feito na região, pelos assentamentos, é o de se levantar barreiras vegetais com árvores frutíferas de grande porte, que formam uma parede contra o vento, e que ademais, criam um ambiente agroflorestal. Disse-me Maria: "O que fazemos aqui não é só agricultura orgânica ou biodinâmica, a gente cria microclimas de revolução para ajudar na saúde do planeta".

Ademais de criar estes "microclimas de revolução", o Assentamento Horto Bela Vista integra a Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA), um projeto de economia solidária e associativa que tem sido colocado em prática em várias partes do Brasil desde o ano de 2011, logo após ter sido apresentado no Fórum Mundial de Porto Alegre. Como me contava Maria, fazer parte da CSA é criar uma comunidade de pessoas que estão "atentas ao bem-viver e à construção da soberania alimentar" e "com vontade de mudança". "Aqui nós temos a CSA Coração, que envolve a cidade de Iperó, Boituva, Tatuí, e até Itapetininga. Depois, lá pra Sorocaba, temos a CSA Sorocaba, que atende as cidades de Sorocaba, Votorantim e Alumínio" (ver mapa 6 a seguir).



Mapa 6. Fotografía aérea da região em questão. O ponto vermelho marca a localização aproximada do Sítio Mãe Terra, Assentamento Horto Bela Vista. Pelo mapa, é possível observar as cidades que o circundam, estando Tatuí (à esquerda) e Sorocaba (à direita) em polos opostos.

A CSA COMEÇA COM UM PROJETO CHAMADO *COMMUNITY SUPPORTED AGRICULTURE*, em 1980, na Suíça, com agricultores biodinâmicos, inspirados na obra de Rudolf Steiner (1924); em 1984, Jan Vander Tuin, um suíço também de orientação biodinâmica, insere nos Estados Unidos esta prática de economia associativa, na sua *Indian Line Farm* em Massachusetts, e faz o mesmo em 1986 no *Temple/Wilton Community Farm* em New Hampshire. A influência de Rudolf Steiner no arranjo deste tipo de comunidade é imprescindível, conforme explicam Junqueira & Moretti (2018: 521-522):

> Em seus pensamentos seminais, Steiner, criador da antroposofia, tratou de abordar a economia do ponto de vista de seu caráter orgânico e único. Nela, enxergava, portanto, dinâmicas para além das fronteiras nacionais e afeitas às leituras e às interpretações em contextos de permanente movimento e avessas à rigidez dos conceitos estáticos, pouco flexíveis ou maleáveis. O filósofo aborda a ciência econômica negando-se a assumir seus conceitos fundantes como valor e preço. E é neste discurso seminal que os atuais promotores e gestores das CSAs vão buscar inspiração para uma de suas máximas principais, ou seja, o da "economia baseada no apreço e não no preço", que tem caracterizado suas ações filosóficas e comunicacionais contemporâneas. Em âmbito mundial, o pensamento e as teorias formuladas por Steiner influenciarão

> diferentes tipos de iniciativas, com predomínio das comunidades organizadas em torno da economia associativa, cujo funcionamento, operacionalidade e importância constituem objeto deste estudo.

Duas décadas antes dos anos 1980, porém, no Japão, já se fazia este tipo de economia solidária. O líder pioneiro destas cooperativas agrícolas, quem fundou também este tipo de relações comerciais associativas foi Teruo Ichiraku, durante a década de 1960. Nestas experiências, que foram denominadas "Teikei", que em japonês significa "cooperação e parceria", aconteciam conexões de trocas mercantis que envolviam, com muita horizontalidade, agricultores familiares e consumidores locais, e elas foram impulsionadas sobretudo por grupos formados por mulheres que procuravam alimentos desprovidos de contaminação por agroquímicos e por mercúrio. Os mercados convencionais ofereciam alimentos muito contaminados, que estavam adoecendo a população, e a procura por agricultores locais tinha o objetivo de substituir os alimentos contaminados dos mercados por alimentos orgânicos que podiam, inclusive, ser monitorados durante todo o processo de plantio, colheita e distribuição por toda a comunidade (ver Wilkonson, 2001 e Junqueira & Moretti, 2018: 521). Em 1975, registra-se outra experiência de economia associativa parecida, sob a liderança de Yoshiro Kaneko, também no Japão, uma experiência que chega muito próximo ao modelo das CSAs atuais (ver *idem*).

Mesmo que não seja detentora do pioneirismo neste tipo de agricultura, que de fato ressoa de outras maneiras em outras localidades pelo planeta – como as Teikei de Ichiraku e Kaneko –, a CSA é a única que se apresenta epistemologicamente fundada nas práticas biodinâmicas. Atualmente, elas são consideradas "negócios alimentares" no mundo inteiro, e só nos Estados Unidos, mais de 12 mil fazendas participam na produção dos alimentos da comunidade (ver *op.cit.*: 522). Nos Estados Unidos e no Brasil, a sigla CSA é generalizada. Entretanto, apesar de em outras localidades como Japão, Alemanha, Bélgica, França, Itália, Portugal, Espanha, Canadá, Marrocos, China e Cuba, o "protótipo CSA" venha a ser utilizado, não necessariamente faz-se uso de "CSA" no nome das comunidades e associações:

> […] A iniciativa manteve a nomenclatura original de Teikei no Japão, enquanto assumiu outras como *Association pour le Maintien de l'Agriculture Paysanne* (AMAP), na França, Relação de Cidadania entre Produtores e Consumidores (RE.CI.PRO.CO.), em Portugal, *Agriculture Supported by the Community* (ASC), no Canadá e *Agricultura Sostenida por la Comunidad*, na Espanha e em Cuba.
>
> (Junqueira & Moretti, 2018: 522)

A primeira Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA) do Brasil teve o seu aparecimento em 2011, logo depois do Fórum Mundial Social ocorrido em Porto Alegre, e sua introdução se deu na Fazenda Demétria, bairro Demétria, na cidade de Botucatu, interior de São Paulo, por iniciativa de Júlio Bernardes. Como já foi citado, anteriormente, esta é a localidade da Associação Biodinâmica, hoje presidida pelo Prof. Dr. Fernando Silveira Franco. Mas há

quem afirme que antes disso, na cidade de Fortaleza, estado do Ceará, já acontecia uma experiência deste tipo sob o nome de Associação para o Desenvolvimento da Agropecuária Orgânica (ADAO), desde 1997 (Darolt, 2012 *apud* Junqueira & Moretti, 2018: 520-521).

Mas longe de importar-se com esta questão de pioneirismo, as CSAs, no Brasil, têm se mostrado como

> iniciativas autônomas da sociedade civil, que se consolidam em organizações não governamentais, sem fins lucrativos, e que não contam com regulamentação jurídica formal. Ademais, não possuem qualquer tipo de vinculação político-partidária, sindical, religiosa ou a qualquer outra esfera institucional de fiscalização, certificação ou controle. As regras de funcionamento e eventuais contratos entre partes são decididos exclusivamente por cada grupo.
>
> (Junqueira & Moretti, 2018: 524)

O protótipo desta economia associativa envolve, basicamente quatro pilares: o local do cultivo, que pode ser um acampamento, um assentamento, um sítio, uma fazenda (pode ser propriedade de Reforma Agrária ou privada); os "agricultores" que trabalham com alimentos orgânicos ou biodinâmicos, mediante agroecologia, permacultura e/ou agrofloresta, também chamados de "produtores"; os "co-agricultores", também chamados de "co-produtores", que são pessoas que não necessariamente vivem próximo à localidade onde os alimentos são cultivados, podendo ter modo de vida urbano e viver nas regiões centrais das cidades; e os alimentos orgânicos (e/ou) biodinâmicos que são cultivados. O local de cultivo e produção, onde vivem os agricultores, uma vez vinculado à CSA, torna-se lugar de visitação aberta e participativa: os co-agricultores podem monitorar, auxiliar, e participar de toda a produção.

A comunidade se sustenta pela ação dos co-agricultores juntamente aos agricultores, mediante o financiamento da produção, que se dá da seguinte maneira: os alimentos, uma vez colhidos, são organizados pela própria comunidade (por agricultores e co-agricultores) em cestas que podem ser divididas em cotas com diferentes valores destinados a várias configurações familiares que os co-agricultores venham a apresentar. Todas as decisões sobre preços das cotas, organização dos alimentos cesta por cesta, e até mesmo sobre a pré-produção (que alimentos serão cultivados) são tomadas coletivamente e horizontalmente, entre agricultores e co-agricultores. Basicamente, todas as CSAs se planejam para que haja cestas semanais, e duas questões muito importantes que orientam na definição dos alimentos a serem cultivados e destinados às cestas é: a sazonalidade (é dizer, há um cuidado muito grande com relação aos alimentos propícios à época determinada); a evitação do desperdício de alimentos.

Há um cuidado muito grande nas CSAs de se fazer o registro de todos os participantes, agricultores e co-agricultores, para fins de controle e integração. Este registro, atualmente, é feito através de formulários *online*, que já trazem informações explicativas a respeito da CSA,

da sua história, seu objetivo, ademais de proporcionar informações contundentes a respeito das cotas das cestas de alimentos; ao preencher o formulário, o co-produtor já define a cota da qual gostará de fazer parte.

Uma pesquisa feita pelo Critério de Classificação Econômica Brasil vinculado à Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa (ABEP, 2018 *apud idem*), revelou que os co-agricultores são, no geral, professores e profissionais liberais de diversas áreas, em sua maioria com formação superior completa, pertencentes às classes sociais média e alta, e que até o primeiro semestre de 2017, contabilizavam 400 famílias urbanas dando suporte às famílias agricultoras vinculadas a esta iniciativa que preza pela "cultura do apreço" em vez da "cultura do preço".

De fato, um grande propósito declarado da CSA em geral é o de elaborar uma relação diferente com o alimento, desconstruindo a cultura mercadológica que precifica *commodities*, e construindo uma cultura cooperativa, participativa, transparente, responsável, e solidária em torno da produção e do consumo dos alimentos. A lógica ainda envolve os financiamentos e a utilização da moeda como mediadora, porém, é uma troca que rompe com os padrões individualistas típicos do capital.

Aliás, os desafios que as CSAs enfrentam estão ligados aos hábitos enraizados da cultura consumista própria do capitalismo. No caso do Sítio Mãe Terra, Maria sempre lembrava da dificuldade que enfrentavam principalmente com co-agricultores novatos que ainda desconheciam as dinâmicas da CSA e buscavam as cestas de suas cotas no Sítio como se estivessem indo "fazer feira", e reclamavam do tamanho dos alimentos orgânicos usando como comparativo os alimentos encontrados nos mercados convencionais (geralmente com tamanho bem maior que o dos orgânicos, por serem híbridos ou transgênicos). Havia também dificuldades que tocavam em questões políticas: por mais que a CSA carregasse uma "cartilha apartidária e anti-sindical", o Sítio Mãe Terra foi e é parte da história da luta por Reforma Agrária, uma luta que é imprescindivelmente política, e de esquerda – geralmente, as ordinárias ligadas ao MST eram feitas com apenas uma parte do público da CSA vinculada ao Sítio; e nos eventos ligados à CSA, Maria tomava muito cuidado em mostrar a bandeira de luta.

Outra dificuldade se ligava a questões religiosas: logo que alguns co-agricultores evangélicos se inteiravam da utilização de preparados biodinâmicos que são enterrados na terra dentro de chifres de vaca, logo já julgavam todo o processo de produção como "demoníaco", e solicitavam, imediatamente, a sua saída. O diálogo era quase sempre impossível de ser feito, com raras exceções.

A responsabilização dos agricultores por toda e qualquer alteração na composição das cestas, no tamanho e na estética dos alimentos, em sua conservação e apresentação, por parte

de co-agricultores, acostumados com o modo de vida individualista e mercadológico, é uma dificuldade constante; o entra-e-sai de co-agricultores das CSAs acaba sendo muito comum por conta disso. E devido a tais recorrências, várias CSAs têm estipulado, nos próprios formulários de inscrição, um período de experiência de duas semanas, e um período de permanência obrigatório de, ao menos, 6 meses que podem ser renovados: é como um contrato de responsabilidade que se firma. O período de duas semanas é um período teste, que o co-agricultor utiliza para sentir as diferenças de consumir alimentos da CSA em comparação aos mercados convencionais.

Mas, mesmo com estas estipulações, o perfil de muitos co-agricultores se mostra hostil com os agricultores, principalmente em casos de ocorrência de alterações climáticas repentinas ou variações agroecológicas que fazer oscilar a produção sazonal dos alimentos, tornando as cestas semanais repetitivas, ou levando à substituição de algum alimento que estava planejado por outro. Muitos co-agricultores, inclusive, não conseguem compreender sua responsabilidade na produção coletiva, e não percebem a importância de suas participações em reuniões ordinárias decisivas da CSA.

De fato, como bem o resumem Junqueira & Moretti (2018: 531):

> A participação das comunidades organizadas em torno das CSAs deve necessariamente implicar consciência e atividade política e social, posto que não se rege pelas lógicas operativas dos mercados tradicionais. Significa dizer que a segurança sobre a qualidade e a diversidade dos alimentos obtidos para consumo e os ganhos socioculturais e políticos devem se sobrepor às expectativas de natureza econômica e financeira, que nem sempre são asseguradas por esta tecnologia social.

"Aqui na CSA Coração a gente tenta explicar tudo para as pessoas, mas o peso do costume dos mercados é muito forte. Tem gente que chega aqui achando que vai fazer feira… é um caminho mu-u-u-uito longo!", Willian criticava. (Ver fig.24 a seguir, com o logo da CSA Coração).

Apesar do peso dos percalços, estas dificuldades também levavam a determinar caminhos possíveis a serem seguidos. A autodeclaração política oscilava entre o "descaramento" e o "trabalho de conscientização", o primeiro na revelação da história do Sítio ligada à luta por Reforma Agrária e ao pertencimento ferrenho de Maria Rodrigues e William ao MST, e este último mais ao estilo aparentemente "apolítico" da didática de Rudolf Steiner. Maria e William se juntavam na realização de eventos que tinham como objetivo arrecadar fundos para projetos dentro do Sítio e, também, para captar mais co-agricultores, e era nesses eventos que a mística própria do MST tinha o seu papel importante.

Figura 24. Logo da CSA Coração, que abrange a região de Iperó, Boituva, Cesário Lange, Tatuí, Capela do Alto, Araçoiaba da Serra, Itapetininga.

A Associação CSA Brasil teve tanta expressão no cenário nacional, que chegou receber reconhecimento e premiação pela Fundação Banco do Brasil, como "a mais destacada tecnologia social inclusiva de 2017" por conectar pequenos produtores da agricultura familiar a "consumidores interessados em uma alimentação diferenciada, saudável, fresca e baseada na segurança e credibilidade da origem e dos modos de produção empregados", sob valores de comercialização e remuneração justos, como afirmam Junqueira & Moretti (2018: 518). Parte do trabalho da CSA também inclui a conscientização sobre os diferentes alimentos, que é feita mediante cartilhas realizadas sob parceria com outras empresas ou organizações não governamentais, para fins de circulação virtual ou física (dependendo do local em questão); ditas cartilhas são elaboradas tanto pela Associação CSA Brasil quanto pelas CSAs regionais (ver exemplo sobre o milho, fig. 25).

"VOU MANDAR SEMENTES DE MILHO POR CORREIO PARA VOCÊ TROCAR NA FEIRA DE SEMENTES CRIOULAS!", disse-me Maria em um áudio de *WhatsApp*, "Viu, mas vou mandar bastante coisa! Você troca por sementes diferentes pra gente?". Ao que lhe respondi: "Claro que sim, Maria, com muita alegria!".

Recebi por correio, já no dia seguinte, uma caixa lotada de sementes crioulas, com distintas variedades de milho, feijão e tomate. Estava preparando-me para viajar à cidade de Jales, interior de São Paulo, onde aconteceria um curso de formação para professores, ligado ao Centro Paula Souza e ao trabalho que eu vinha desenvolvendo dentro das Escolas Técnicas Estaduais (ETECs) pelas regiões de Sorocaba, Tatuí e São Paulo. O nome do curso: "Biblioteca de Sementes Crioulas"; e o professor responsável: Prof. Dr. Pedro Jovchelevich da Associação Biodinâmica. Logo da realização deste curso, passaríamos a uma grande Feira de Troca de Sementes Crioulas, organizada entre assentamentos rurais ligados ao MST, que trabalhavam com agricultura biodinâmica e que eram certificados pela ABD-Botucatu.

O curso aconteceu entre os dias 8 e 9 de agosto de 2019 no Santuário Diocesano da Santíssima Trindade e Escola Vocacional de Jales, como iniciativa da Pastoral do Meio Ambiente, numa parceria que envolvia a Associação Biodinâmica, o Centro Paula Souza e a

comunidade local. A fala inicial foi do Bispo diretor da Escola Vocacional de Jales, Dom José Reginaldo Andrietta, e ele foi categórico:

> As sementes são símbolos de resistência das pessoas, sejam elas agricultoras ou não! E o ato de comer é um ato político. O consumo das pessoas tem implicação direta sobre a sociedade. O paladar se acostuma, se vicia, mas também transcende ou pode transcender.

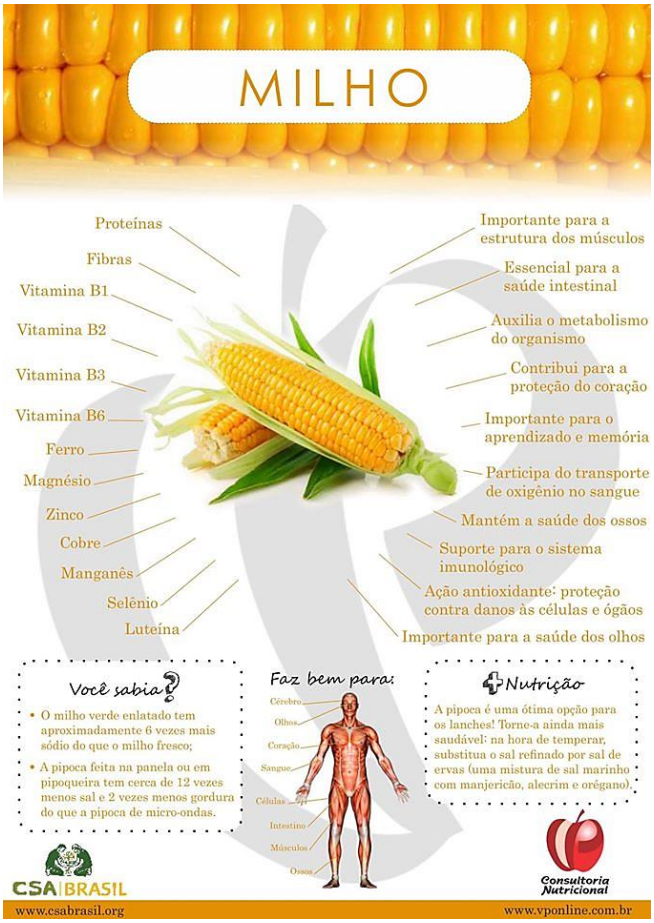


Figura 25. Cartilha elaborada pela CSA Brasil, em parceria com a Consultoria Nutricional, que informa sobre o milho e seus usos.

A abertura geral do curso foi realizada pelo Prof. Vladimir da Rosa Moreira[71], quem iniciou sua fala com uma frase em espanhol que dizia: "*la pérdida de una variedad promueve una erosión genética y cultural*". Ele buscava demonstrar, com sua comunicação, que a história das sementes é a história da própria humanidade, e que a verdadeira soberania, mais ancestral, está na possibilidade de poder cultivar as sementes e replantá-las. Fazendo uma exposição que defendia a despolarização do conhecimento, mediante o protagonismo dos agricultores e o direito de eles circularem entre a Educação, a Pesquisa e a extensão rural, ele promulgava o debate

[71] Vladimir Ricardo da Rosa Moreira é especialista e Mestre em Desenvolvimento Sustentável e Extensão, respectivamente pela URCAMP e pela UFLA, trabalha atualmente como consultor em Agricultura com base Ecológica, sendo assessor técnico de diversas propriedades orgânicas biodinâmicas de Minas Gerais e São Paulo.

participativo, que permitisse a construção do diálogo a partir das demandas dos próprios agricultores.

O projeto de trabalho que o havia levado àquele Curso chamava-se: "Programa de Capacitação na Produção de Sementes", um programa que ele tem levado a cabo em diversas partes do continente latino-americano junto a agricultores. Esse Programa envolve (1) a identificação de condições climáticas locais; (2) a identificação das espécies adaptadas locais; (3) a realização de ensaios de cultivares; (4) técnicas de manejo na produção de sementes.

Conforme ele explica, a produção das sementes deve ser realizada dentro do "organismo agrícola", termo utilizado na Biodinâmica, e onde há consórcio de sementes, o consórcio deve ser estudado; as sementes, aliás, devem ser colhidas durante a maturidade fisiológica do fruto, e dentro do Programa, faz-se um estudo para diferenciar sementes convencionais (que podem ser híbridas ou transgênicas), das sementes orgânicas, e das sementes agroecológicas e biodinâmicas.

Ele demonstrou que há diferenças muito grandes entre estes tipos de sementes. Aquelas que necessariamente devem ser evitadas são as sementes convencionais, pois só trazem contaminação e morte cultural tanto para as plantas quanto para animais que se alimentam delas, assim como para os humanos, pelo fato de sementes híbridas e transgênicas carregarem toxinas e serem destruidoras de saberes sobre si mesmas – afinal muitas delas contêm uma tecnologia de autosuicídio ou de macho-esterilização, o que leva os agricultores a ficarem obrigados a comprar mais sementes para os próximos ciclos de plantio, perdendo sua autonomia.

A diferença entre as sementes crioulas orgânicas, agroecológicas e/ou biodinâmicas, está na forma do cultivo: as primeiras podem ter tido contato com agroquímicos menos tóxicos para o controle de plantas espontâneas, insetos ou animais, e com fertilizantes químicos para a adubação; as demais sementes (agroecológicas e biodinâmicas) não contam com venenos nem fertilizantes químicos, e enquanto as agroecológicas são aquelas que são cultivadas a partir da agroecologia (utilizando-se técnicas de análise do solo, consórcio de plantas, compostagem), as biodinâmicas são aquelas que foram cultivadas com a utilização de preparados biodinâmicos, e observação de recursos cósmicos (planejamentos calendáricos para o plantio) com base nas teorias de Rudolf Steiner. Toda semente biodinâmica é agroecológica e orgânica; mas nem toda semente orgânica é agroecológica ou biodinâmica; e, embora toda semente agroecológica seja orgânica, nem sempre ela é biodinâmica.

Perto da finalização de sua fala, Vladimir lamentou: "Há pouca literatura e produção acadêmica acessível a agricultores; e geralmente o material que há não é acessível a eles". Logo que ele disse estas palavras, levantou-se um agricultor de um assentamento localizado em Jales,

daquela região, e pedindo a permissão para falar; Vladimir lhe entregou o microfone: "No Brasil acontece uma agricultura sem agricultor! São máquinas imensas trabalhando nessa sociedade doente. A gente tá sendo obrigado a esquecer dos conhecimentos sobre as sementes. Queremos nos libertar disso, companheiros!". Todos aplaudiram de pé, emocionados, inclusive Vladimir.

Aquela sessão foi encerrada com uma fala de Vladimir com uma brincadeira com a expressão "Feira de Sementes": "Não se trata de uma 'feira', se trata de uma festa! Uma 'festa de sementes'! As sementes libertam, e as principais personagens de tudo isso têm que ser a agricultora e o agricultor! O trabalho na academia deve pensar a vida das agricultoras e dos agricultores!".

Eu não conseguia acreditar muito no que estava vendo acontecer ali. Uma formação para professores de uma autarquia essencialmente elitista, com um público de engenheiros e professores, misturados a camponeses locais. E as sementes crioulas no centro das atenções. Parecia um sonho. E como num sonho, deixei-me levar. E o que veio, igualmente, foi de fato impressionante.

Ouvindo todas aquelas falas, e notando os agricultores com suas sementes, e a preocupação bastante voltada a questões sociais agrárias, fui idealizando estruturas possíveis para o COINMA que eu queria organizar em Huautla de Jiménez – Oaxaca, conforme a curandeira mazateca me havia pedido. Eu estava ingressando cada vez mais no mundo das sementes, e aquele mundo era de fato surpreendente. Naquele curso de formação, pude presenciar sementes de todas as cores, tamanhos e tipos, não apenas de milho, mas de muitas outras plantas, cereais, leguminosas, frutíferas, também mudas de plantas crioulas.

As aulas de formação inclusas naquele curso para professores tinham como objetivo passar informações sobre um projeto de montar, nas escolas técnicas do Centro Paula Souza, verdadeiras "bibliotecas de sementes crioulas", e organizar hortas experimentais para fins de trabalhos com os alunos. Tratava-se de um projeto que se ligava, principalmente, às ETECs que possuíam Cursos Técnicos em: Agricultura, Agroecologia, Agroindústria, Agronegócio, Agropecuária, Florestas, Meio Ambiente, Nutrição e Dietética.

Conforme explicações e orientações do Prof. Dr. Pedro Jovchelevich (2019), o projeto da Biblioteca de Sementes Crioulas incluía as seguintes etapas: (1) Mapeamento da região onde se localiza a ETEC em questão, para descobrir se há agricultores que guardam sementes crioulas por ali; (2) Organizar geladeiras para poder armazená-las – e as geladeiras precisavam ter portas de vidro transparente –; (3) Organizar a maneira como se faria o registro de cada semente crioula guardada naquela Biblioteca escolar, desde os recipientes que as abrigariam até as etiquetas que as identificariam (contando com as informações de 'nome popular', 'nome científico',

'ano de colheita', 'local de origem', 'número total de sementes/quantidade'); (4) Organizar um banco de reserva, que poderia ser manual e/ou virtual; (5) Estabelecer formas e metodologias para a circulação das sementes, como seriam feitos empréstimos, devoluções e possíveis penalizações por atraso de devolução.

"Qual será a procedência das sementes a serem catalogadas na biblioteca? Virão de agricultores locais ou de bancos de sementes do governo?". Jovchelevich (2019) deixava bem claro que era necessário entender a forma como as plantas que originaram as sementes em questão foram cultivadas. Ele fez uma lista de todas as instituições públicas brasileiras que operam como bancos de sementes: (1) EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) – Brasília/DF, guarda variedades de grãos e hortaliças; (2) IAC (Instituto Agronômico de Campinas) – SP, também guarda variedades de grãos e hortaliças; (3) PESAGRO (Empresa de Pesquisa Agropecuária) – RJ, guarda variedades de hortaliças; (4) CATI (Coordenadoria de Desenvolvimento Rural Sustentável) – SP, guarda variedades de grãos; (5) IPA (Instituto Agronômico de Pernambuco) – PE, guarda variedades de hortaliças; (6) EPAGRI (Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural) – SC, guarda variedades de grãos e hortaliças; (7) IAPAR (Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná) – PR, guarda variedades de grãos; FEPAGRO (Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária) – RS, guarda variedades de grãos e hortaliças.

A Embrapa, por exemplo, conforme suas explicações, guarda em Brasília mais de 20 mil sementes de milho, incluindo variedades distintas encontradas pelo país. De fato, a Embrapa guarda o germoplasma de cada variedade. Ao entrar no *website* da empresa, temos acesso a um portal com uma base de dados[72] onde as variedades coletadas se encontram catalogadas, e o catálogo se dá em fichas contendo as seguintes informações:

> Nome científico; família botânica; nome popular; numeração de tombo (código de registro); tipo do material coletado (semente ou fruto, caule, folha, flor, raiz); coloração do material coletado; nome da(s) pessoa(s) que o coletou(coletaram) – pode haver o nome de um(a) representante principal e uma informação adicional informando demais participantes –; local onde foi coletado (município e unidade federal); data de coleta; informações sobre o solo (substrato); informações topográficas (relevo); informações sobre características do ambiente (se é mata, se é terra indígena, quilombola, ribeirinha, terra de reforma agrária ou propriedade privada); informações referentes a localização geográfica (altitude, latitude e longitude); informações gastronômicas e de outros usos gerais; e informação sobre patrocínio (quando há – e geralmente, o CENARGEN, Centro Geral de Recursos Genéticos, da Embrapa, patrocina todas as produções de sementes que aparecem em seu banco de dados).

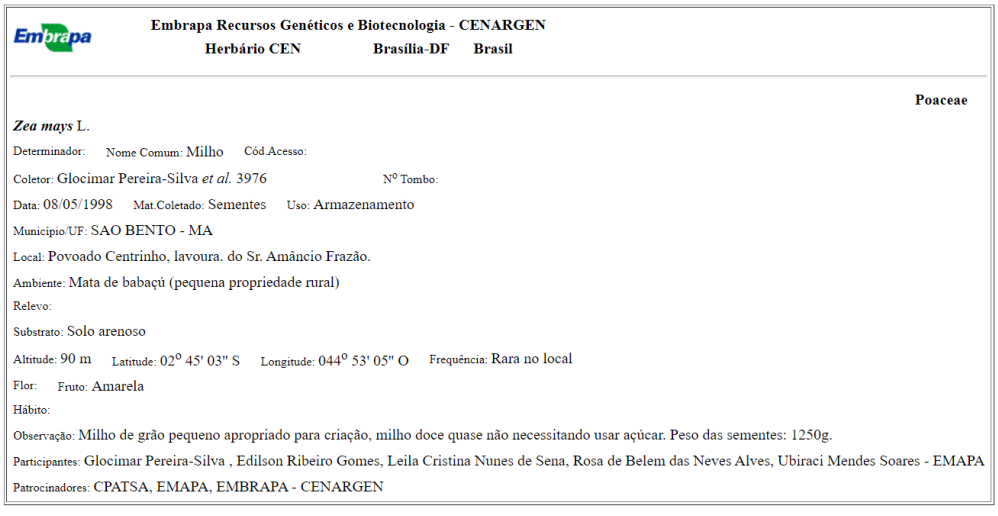
Nem sempre todas as informações são preenchidas (ver a seguir, fig. 26 com um exemplo de ficha catalográfica do banco de dados). Até o momento de escrita da presente tese, foi

[72] Para acessar dito banco de dados: http://pragawall.cenargen.embrapa.br/elcen2web/elc2html/elc2bd02.asp.

possível acessar 65 registros de tipos de milho neste portal (ou seja, se há mais de 20 mil sementes conforme a afirmação de Jovchelevich, elas são destas 65 variedades registradas).

Existem bibliotecas de sementes e germoplasmas biodinâmicos também, que reúnem sementes de diversas sedes da Associação Biodinâmica, e disponibilizam um catálogo com todas as sementes, informando características, tamanho, coloração e procedência, através do seguinte website: http://bibliotecadesementes.org.br/.

O curso ministrado por Jovchelevich (2019) contou com uma imersão bastante profunda na fenologia de diversas plantas, incluindo o milho; ele explanou as diferenças entre autogamia e alogamia vegetal, explicando que as plantas autógamas praticam autofecundação natural (caso das solanáceas – pimenta, pimentão, tomate, berinjela, jiló –, caso da ervilha, do feijão, da alface, do quiabo, do arroz, do trigo, da soja e da mandioca), enquanto as plantas alógamas praticam cruzamento natural (caso das cucurbitáceas – abóbora, melancia, melão, pepino –, das brássicas – brócolis, repolho, couve, couve-flor –, das apiáceas – cenouras –, caso do milho, do espinafre, da beterraba, do girassol, do centeio, e das aliáceas – como a cebola, o alho e a cebolinha). Ademais de conhecer a fenologia das plantas, era necessário, segundo ele, entender sobre seus "centros de origem", isto é, conhecer o local elas começaram a ser cultivadas pela humanidade (local onde ocorreu a domesticação vegetal); saber do centro de origem de uma planta, afinal, permite prever condições e exigências que ela demanda para o cultivo.



Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia - CENARGEN
Herbário CEN Brasília-DF Brasil

Poaceae

Zea mays L.

Determinador: Nome Comum: Milho Cód.Acesso:
Coletor: Glocimar Pereira-Silva *et al.* 3976 Nº Tombo:
Data: 08/05/1998 Mat.Coletado: Sementes Uso: Armazenamento
Município/UF: SAO BENTO - MA
Local: Povoado Centrinho, lavoura. do Sr. Amâncio Frazão.
Ambiente: Mata de babaçú (pequena propriedade rural)
Relevo:
Substrato: Solo arenoso
Altitude: 90 m Latitude: 02º 45' 03" S Longitude: 044º 53' 05" O Frequência: Rara no local
Flor: Fruto: Amarela
Hábito:
Observação: Milho de grão pequeno apropriado para criação, milho doce quase não necessitando usar açúcar. Peso das sementes: 1250g.
Participantes: Glocimar Pereira-Silva , Edilson Ribeiro Gomes, Leila Cristina Nunes de Sena, Rosa de Belem das Neves Alves, Ubiraci Mendes Soares - EMAPA
Patrocinadores: CPATSA, EMAPA, EMBRAPA - CENARGEN

Figura 26. Exemplo de ficha catalográfica, do banco de dados do CENARGEN/Embrapa, que registra uma variedade de milho, cultivada em São Bento, estado do Maranhão.

Jovchelevich (*idem*) também explicou que a importância das sementes crioulas foi reconhecida pelo Tratado de Recursos Fitogenéticos para Agricultura e Alimentação (TIRFA) da FAO, da Organização das Nações Unidas (ONU). Neste tratado, encontram-se os artigos 5, 6 e 9, que reconhecem a contribuição das comunidades tradicionais (aldeias indígenas, comunidades quilombolas, pequenos agricultores) para a existência da biodiversidade das sementes, para

a conservação e o desenvolvimento de recursos fitogenéticos ligados às mesmas. Estes artigos também tratam da importância verificada nas trocas livres de sementes, e clamam pela necessidade de políticas públicas de apoio ao trabalho de conservação realizado pelos povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares.

Para o armazenamento nas geladeiras que seriam implantadas nas escolas, para fins de composição da Biblioteca de Sementes Crioulas, era importante verificar que sua temperatura não fosse regulada em –12º C, e que os recipientes de armazenagem contassem com controle de umidade. Para que haja um bom armazenamento, faz-se necessário controlar a umidade dentro de cada pote de armazenagem, e para tanto, recomenda-se a utilização de cinzas: estas devem ser colocadas dentro dos recipientes de modo a comporem 5% de todo o seu conteúdo (seria o equivalente a 1 parte de cinzas para 20 partes de sementes). Para facilitar o controle, Jovchelevich (*ibidem*) recomendou que os responsáveis por cuidarem da Biblioteca sempre monitorassem as sementes verificando sua umidade através do olfato: as sementes não podem exalar cheiro de fermentação, e as cinzas têm o papel de evitar que elas fermentem graças a sua ação antifúngica.

Outra preocupação bastante importante para a composição da Biblioteca de Sementes Crioulas, seria a de realizar teste de qualidade das sementes, e a melhor forma de realizar este teste é fazendo as sementes germinarem. Seria importante, a cada período determinado, retirar uma pequena quantidade de cada amostra e colocá-la para germinar.

Ademais das orientações voltadas à composição das geladeiras de armazenamento de sementes, foram passadas orientações para a constituição da "Horta escolar experimental para produção de sementes crioulas" que se sugeriria construir junto ao alunado nas ETECs. Seria necessário, para tanto, definir as sementes a serem estudadas (suas procedências – se de agricultores locais ou instituições do governo – e qualidades – se orgânicas, agroecológicas ou biodinâmicas –); definir a área reservada para a horta; o número de plantas a partir do número de sementes; a época mais propícia para o plantio (definindo as atividades do pré-plantio que são: capinagem e roçado, análise de solo para verificar a necessidade de acrescentar calcário moído, adubação com composto, e abertura de berços[73] para o plantio); definição referente a cuidados para a colheita e secagem de sementes; definição referente a cuidados para o armazenamento das sementes colhidas; e estimativa de produção de sementes.

[73] O termo convencionalmente utilizado em agricultura para as cavidades onde as sementes são depositadas é "cova". Este termo foi problematizado durante o Curso de Formação, e houve a familiarização de outro termo mais amplamente utilizado dentro das práticas agroecológicas e biodinâmicas: "em vez de 'cova', utilizamos 'berço', porque se trata do local onde a semente irá brotar, e não repousar em morte".

Este curso terminou buscando deixar claro que o termo "crioulo" que é entregue para as sementes, é antes de qualquer coisa, a indicação de que determinada variedade passou por uma experiência de aclimatação; "sementes crioulas" só são "crioulas" porque constituem um caminho na formação de uma identidade agrícola. Elas são o registro genético e organoléptico (apresentando coloração, textura, sabor e cheiro específico) de um tipo de agricultura, seja ela orgânica, agroecológica ou biodinâmica. E nas palavras de Jovchelevich (2019), "elas são o caminho para a integração humana, e sua integração com o cosmos".

2.3. *VEGETALIDADE DISCURSIVA DO MILHO NO ASSENTAMENTO HORTO BELA VISTA, COM MARIA RODRIGUES DOS SANTOS*

"O milho tem muito a ver com o aconchego"
(Maria Rodrigues dos Santos – Diário de campo, Sítio Mãe Terra/Assentamento Horto Bela Vista,)

PELA MANHÃ DE UM DIA ENSOLARADO, saí de Sorocaba com destino a Iperó, ao Sítio Mãe Terra, onde me encontraria com Maria Rodrigues dos Santos. Havíamos combinado de tomarmos café da manhã juntas; e eu queria ajudá-la com a cozinha enquanto ela amassava pães. Entre uma conversa e outra, ela começou a me contar sobre a sua origem, que com sua permissão, registrei:

> Minha mãe e meu pai são lá da região de Montes Claros, Minas Gerais, e na época em que eles se casaram, a cidade se chamava Juramento. Hoje, a cidade tem outras configurações territoriais; Juramento era uma cidade muito mais importante que Montes Claros, ou de igual importância com Montes Claros. Montes Claros virou o polo da região, virou uma cidade enorme, muito forte, e Juramento virou uma cidade pequena, que é a cidade onde eu nasci. Minha mãe é filha de família descendente de africanos, e tem, também, bastante influência indígena (mas é mais de africanos). Minha avó se chamava Maria também; ela ficou viúva logo cedo. Minha mãe, caçula das filhas e dos filhos da minha avó, ajudou a administrar tudo. E de um certo ponto de vista, por conta da viuvez, minha avó virou uma matriarca da família, bem num período muito machista. E eu fiquei surpresa porque, primeira vez depois de adulta que fui para Minas Gerais, e ao chegar, vi as pessoas falarem das outras pessoas com a origem do nome da mãe. Fiquei admirada! Que interessante! Vi chamarem minha mãe pelo nome da mãe, e o meu pai pelo nome da mãe dele, "Filho de Andresa"; vi essa configuração. Muito legal!

Maria valorizava muito a força da mulher no campo. Havia encabeçado muitos coletivos e movimentos dentro do MST, ligados às mulheres, e não se cansava de repetir a admiração que possuía por sua mãe. De acordo com suas palavras, sua mãe era uma grande "roceira", que carregava balaio de milho, roçava, capinava, fazia os trabalhos mais pesados do campo, inclusive estes que são mais conhecidos por serem feitos por homens; e além de ser uma grande roceira, ela afirmava que ela tinha muita força, pois cuidava da roça, das plantas, dos animais e de toda a família. Afirmou, com bastante ênfase, que foi com sua mãe que ela aprendeu a cultivar o milho.

Começa a se dar conta da importância do milho quando passa a perceber que ele servia de alimento não só para os seres humanos, mas também para outros animais no entorno do quintal onde ela brincava quando criança: um verdadeiro alimento que integrava diferentes floras e diferentes faunas. E continuando pelo aspecto trófico e culinário, ela declara:

> "Minha mãe falava muito da diversidade de pratos que o milho dá, tanto verde como seco. E a gente conseguia, também, identificar a presença das faunas, em torno dos nossos roçados, pela lavoura de milho, que jeito que comiam esse milho; a gente dizia: 'não, aqui tem isso, tem aquilo, né!', meus pais mostravam isso, esses animais que cercavam o entorno. E eu não tinha esse entendimento ainda, mas aprendi a conhecer assim".

Contou-me que quando ela atinge uma determinada idade, seus pais se mudam de Minas Gerais para o Paraná, e dessa época ela não se esquece de uma frase dita por sua mãe:

> "A gente não passou fome porque várias pessoas que cultivaram o milho, sempre largam uma espiga pra trás; a gente ia bater palhada e achava milho, e meio saco, que dava pra gente levar pra casa, socava no pilão, fazia quirera, e fazia pratos de milho, desse milho!".

O milho que sobrava de outros cultivos garantia a nutrição do corpo: sempre havia milho, e é isso que sustentava a família toda. Mas sua relação nutritiva com o milho acontecia desde o seu desmame, já que quando Maria deixa de "pegar o peito", sua mãe passa a prepararlhe mingau com fubá de milho, bem batido e cozido. "Era o que a gente tinha… Vamos dizer assim, no período de mais empobrecimento da vida, de meu pai e de minha mãe, quem tava presente pra nos nutrir era o milho". E quando criança, ela conta que o milho continuou acompanhando-a:

> […] As minhas primeiras bonecas eram bonecas de sabugo de milho. A minha mãe revestia esse sabugo de milho, e fazia ali o vestidinho, e então a gente brincava com boneca de sabugo de milho. Pra esfregar as roupas, antes não tinha escovinha, ela sapecava o sabugo de milho, e fazia fricção pra tirar as manchas de grande sujeira da roupa, com 'sabugo de milho sapecado', chamava. Então, além da utilidade da alimentação, tem essa outra parte. E quando a gente queria os cabelos brancos da bonequinha, a gente pegava e desfiava toda a palha do milho, pra poder fazer o cabelo da boneca, e a gente chamava de 'boneca vovozinha' ('Ah, minha vovozinha!') – a gente não tinha conotação de 'loiro', eu não sabia disso, ficava branquinho, né! –; era a vovozinha sábia! Tenho a 'boneca bebezinho' e tenho a 'boneca vovozinha'! Muito engraçado, né! Mas o mais interessante era o aconchego do milho pra gente dormir, porque as palhas do milho viravam colchões; então, fazia um saco enorme do tamanho de um colchão, e enchia ali de palha desfiada de milho, e a gente ia dormir, e era aconchegado naquela palha quente, e amassava tudo. No outro dia, cedo, tinha até um buraco assim, no saco, pra enfiar a mão e mexer a cama pra deixar ela bem fofa. E eu e minha irmã dormia junto, e então, fazia um colo pra mim e um colo pra minha irmã, a gente se aconchegava ali, nessa palha do milho.

Era como dormir no colo do milho, "a gente descansava e sonhava melhor, e acordava bem e com energia pra ir pro campo no dia seguinte". Com sua narrativa, Maria me fazia desenhar na mente, imaginariamente, cada uma daquelas situações e acontecimentos em que o milho estava presente, de alguma forma agenciando e mediando relações de diversos tipos. Era um milho que matava a fome, acariciava, divertia e ampliava a criatividade. E ainda mais do que

isso, depois de termos conversado sobre as diferentes narrativas sobre o milho partindo de diferentes cosmovisões indígenas, ela me afirma: "em tudo o que eu vivi, de fato, o milho era como uma alma que amparava *nóis* em vários momentos, né!".

Uma alma que aconchegava e amparava, o milho também tinha um papel importantíssimo para as micro relações que aconteciam nos diferentes substratos da terra, como ela me conta:

> Os primeiros plantios que dá na abertura dos anos agrícolas, que eles falam, do primeiro de julho, é o milho, o feijão e a abóbora. Então, pra esse lado dos cultivos do meu pai, essas são as principais culturas anuais, que ele tem. E aí, ele dobrava o milho quando ele tava já passando do ponto verde indo pro ponto maduro, pra poder dar mais aeração, e plantava ali no meio soja, arroz também, enquanto aquele milho ficava secando. Então, todos os anos na agricultura, a presença mais forte é do milho. Quando o milho colhido, aquele pé do milho vira matéria orgânica para o solo, uma cobertura no solo, dentro de um manejo nessa perspectiva de que, essa matéria orgânica do milho, ela decompondo, afofa o solo, e de fato faz da terra o solo; ele falava: 'Amacia a terra', né, e conserva a umidade. Hoje, tendo conhecimento da Agroecologia, e dessa questão principal da Agroecologia no meio alimentar, na proteção do solo, na vida alimentar do meu pai e da minha família, ela cumpriu todas essas nuances, e ainda, vamos dizer assim, de presente, as bonequinhas pra gente brincar!

Quando ela fala que seu pai plantava soja, eu lhe pergunto se havia contrato com alma empresa ou fazenda para que ele trabalhasse aquela cultura. De fato, seu modo de cultivar não era mediante monocultura, e sim através de consórcios. Ela me explica que ele não tinha contrato algum, mas que ele apenas cultivava, colhia e vendia pra quem passasse comprando pelas imediações. E como ela conta, naquele período ainda não havia tanta especulação de terras por parte das empresas do agronegócio nas regiões por onde ela viveu:

> "Passava os compradores e vendia; ponhava no saco, guardava lá, e quando passava, eles vendiam. Com parte dessa soja, a gente fazia sabão, cozinhava pra dar pros porcos também, né! Então eram cultivos-multicultivos, ou policultivos, mas não era uma grande extensão, não era uma monocultura. É lá o início lá, né".

Perguntei-lhe, então, se eles usavam veneno em seus cultivos, ao que ela me responde, imediatamente, que não:

> "Ainda não estávamos no período do veneno! Quando começa a usar veneno, meu pai sai do campo. Eu lembro de ele me falar assim: 'Quando começar a ter trator que vai rasgar o solo, e quando começar a passar veneno pra matar os passarinhos, não vai ser da minha mão que eles vão morrer! E não vai ser da minha mão que vou ficar rasgando o solo. Se é pra morrer o passarinho, que morra eu!', ele dizia. E a gente empobreceu muito, e até hoje, né".

A luta pela terra começa quando ela se muda do Paraná para o interior de São Paulo e se casa pela primeira vez. Filia-se ao MST através das CEBs, e passa a encabeçar decisões importantes. Sua conexão com o movimento torna-se profunda e íntima.

A luta por conquista da terra no atual município de Iperó, região metropolitana de Sorocaba, se inicia com uma primeira ocupação feita na antiga Fazenda de Ipanema, no início da década de 1990, e é em 1992 que o, então presidente Fernando Collor, decretou a criação da Floresta Nacional de Ipanema (FLONA) na região (com uma extensão de 5.069 hectares), o

que só fez aumentarem os conflitos entre os sem-terra e as autoridades locais (ver Buquera, 2015 *apud* Oliveira, 2016: 21). Em 1996, o Assentamento de Ipanema passa a ser reconhecido pelo ICRA, sendo dividido em 150 lotes, com uma área de aproximadamente 1.712 hectares, distribuindo-se, inclusive, por áreas dentro da FLONA e pela zona de amortecimento de tal Unidade de Conservação (ver Costa Jr. *et al*, 2009 *apud* Oliveira, 2016: 21-22).

Em 1997, inicia-se outra luta pela terra, com a ocupação que agricultores sem-terra fizeram ao longo da rodovia que liga Iperó a Tatuí, às imediações do distrito industrial do município. A luta era pelo Assentamento Horto Bela Vista. A área veio a ser reconhecida pelo Instituto de Terras do Estado de São Paulo em 1999, com um total de 887,88 hectares, sendo dividia em 31 lotes (ver ITESP, 2014 *apud* Oliveira, 2016: 22).

Maria participou das duas ocupações, e esteve presente na luta pelos dois assentamentos rurais. Quando lhe perguntei o que significava toda essa história para ela, ela me respondeu: “liberdade, e felicidade por poder cultivar tantas sementes e alimentos que nutrem de verdade”.

O município de Iperó, hoje, possui dois assentamentos Rurais, o Assentamento de Ipanema e o Assentamento Horto Bela Vista, ademais da Floresta Nacional de Ipanema, uma Unidade de Conservação e Uso Sustentável.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

• *Capítulo 3* •

CAMINHANTES COM MILHO

Longas rotas ancestrais e variedades de "milho verdadeiro"

Figura 27. Cabeleira de milho em uma roça guarani – Dutos femininos numa roça na aldeia Kalipety (foto de minha autoria, tirada em 2019).

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

Capítulo 3 – CAMINHANTES COM MILHO

Longas rotas ancestrais e variedades de milho verdadeiro

> "O povo faz esta mudança: um 'alegrar de viver' neste território!".
> (Maria Rodrigues dos Santos em ordinária de campanha eleitoral
> junto a lideranças políticas de esquerda em Iperó)

"A NOSSA LUTA E A LUTA DELES É UMA LUTA SÓ", disse enfaticamente Maria, quando lhe entreguei sementes de milho vermelho, uma variedade que haviam me explicado ser de cultivo Guarani Mbya (sementes chamadas pelos povos Guarani Mbya de "*avaxi pitã*", lit., "milho vermelho"). Aquelas sementes eu as havia conseguido mediante troca na "Festa de sementes" do Curso de Formação para Professores do Centro Paula Souza, ocorrido em agosto de 2019 em Jales (interior de São Paulo), e eu as havia trocado por sementes de "milho palha roxa", um dos cultivares de Maria. Diante daquela forte afirmação de Maria, eu lhe perguntei: "Como assim, Maria?", ao que ela me respondeu: "No fundo, assim como eles, a gente quer autonomia; a gente quer o fim da propriedade privada, e a gente critica a atitude do Estado. A propriedade privada e o Estado só atrapalham as dinâmicas dos povos indígenas, não os reconhecem. E tudo isso é hostil com a gente também".

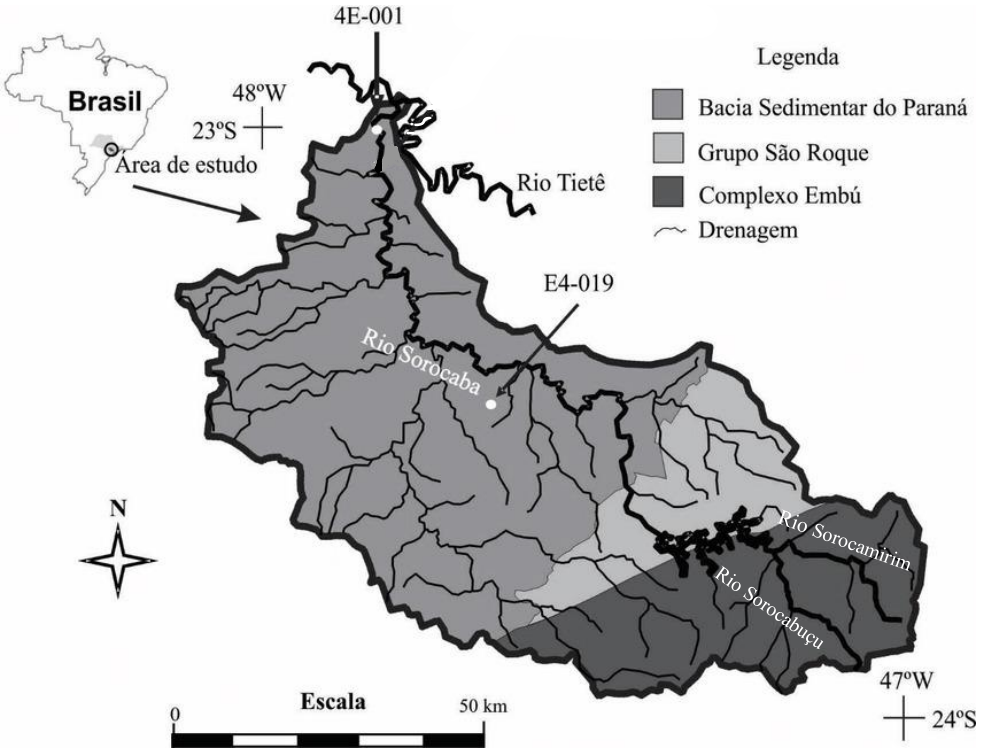
Fiquei bastante impressionada de ouvir aquela explicação, e tudo parecia se conectar cada vez mais: o milho, a luta pela terra e a luta pela autonomia. Uma luta que não combinava com o modelo de mundo capitalista, de foco no lucro, no agronegócio, na monocultura, mono-linguagem. A hostilidade pelo múltiplo é o que governa esse modelo de mundo. E a tendência pela patente, pela hibridação e transgenia de sementes se torna tecnologicamente um dispositivo dentro de todo esse modelo complexo.

"O milho chegou aqui pelas mãos dos povos indígenas graças ao Peabiru! E hoje me sinto numa missão muito bela, de poder guardar e de poder dar continuidade à existência destas sementes!", comentou Maria logo em seguida, enquanto observava sementinha por sementinha, antes de colocá-las em um pote de vidro de tamanho médio.

Narrativas sobre o Peabiru eram de fato muito comuns de serem ouvidas naquela região: cheguei a ouvir de muitos companheiros que faziam parte da CSA, como agricultores e co-agricultores, e sempre havia algum ou outro detalhe a mais de narrativa em narrativa, que confirmavam a existência desta grande rota pré-colombiana através das toponímias que diziam ser dos "tupiniquins". De fato, os nomes dos lugares naquela região demonstram a existência de um passado indígena, e procuram descrever características dos lugares (nomes como "Sorocaba", "Araçoiaba", "Itu", "Tatuí", "Iperó", "Itapetininga", "Boituva", "Botucatu", "Sarapuí",

entre outros), mas não há provas suficientes de que todos estes lugares tenham sido chamados destas formas por vozes indígenas de fato, visto que o modo de "fazer toponímia" dos povos indígenas que habitavam esta região não se dava da mesma forma que o modo de fazer toponímia europeia; além disso, muitos destes nomes foram registrados já nos tempos em que a língua geral passava a ser utilizada de modo oficial..

Toda esta região em questão apresenta um relevo de vale, com alguns picos montanhosos circulando os rios. O rio Sarapuí, que circunda o bairro onde se localiza o Assentamento Horto Bela Vista, é um rio que tem com afluente o rio Sorocaba. A bacia do rio Sorocaba, por sua vez, se encontra entre os paralelos 23º e 24º de latitude Sul e 47º e 48º de latitude Oeste, tendo como cabeceira os rios Sorocabuçu e Sorocamirim, que se estendem pelos municípios de Ibiúna, Cotia, Vargem Grande Paulista e São Roque, e como desembocadura a margem esquerda no Médio Tietê, no município Laranjal Paulista. A área de drenagem do Rio Sorocaba é de aproximadamente 5.296 km², abrangendo 18 municípios no total ao longo de todo o seu curso (ver Fernandes *et al*, 2017: 3-4, e analisar mapa 7 a seguir).



Mapa 7. Bacia do rio Sorocaba, por Fernandes *et al* (2017: 3). Nesta imagem, é possível observar a cabeceira do rio, entre os rios Sorocamirim e Sorocabuçu (municípios de Ibiúna, Cotia, Vargem Grande Paulista e São Roque), e sua desembocadura no Rio Tietê (no município de Laranjal Paulista). Duas regiões estão assinaladas e marcadas por códigos, estes códigos indicam dois pontos de coleta de dados hidrológicos: a "estação fluviométrica" é marcada por 4E-001 entre os rios Sorocaba e Médio Tietê (marcado por 23º01' Sul, 47º48' Oeste) e a "estação pluviométrica" é marcada por E4-019, entre os rios Sorocaba e o rio Sarapuí, na região de Iperó (o rio ao lado direito do ponto branco apontado pela flecha é o rio Sarapuí). Ao longo da drenagem do rio Sorocaba, encontram-se, de acordo com Köppen (1948 *apud op.cit.*: 4) duas regiões geomorfológicas diferentes: a região da Depressão Periférica da borda leste, que apresenta clima temperado úmido com inverno seco e verão quente; e a região dos Planaltos e Serras do Atlântico leste sudeste, com clima temperado úmido com inverno seco e verão temperado.

Já em plena pandemia de Covid19, durante uma ordinária realizada no assentamento no segundo semestre do ano de 2020, seguindo rígidos protocolos de proteção (ordinária feita em espaço aberto, todos utilizando máscaras e mantendo distanciamento físico, e fazendo amplo uso de álcool em gel), para a montagem de uma campanha para as eleições municipais, Maria fez a seguinte observação, buscando contar a história de Iperó e de toda a região:

> Iperó movimenta bastante, como povo, a questão da luta dos assentamentos Bela Vista e Iperó (há mais de 20 anos), também o Morro Ipanema, e agora por último o turismo com a desobstrução de uma ferrovia sucateada que trazia transtorno pra cidade, para ali construir um ponto cultural de Balonismo, ao lado do município de Boituva. Isso ficou muito legal assim! As cidades todas da região têm nome indígena. Iperó é aconchegado pelos rios Sorocaba e Sarapuí que convergem para poder descer para o Tietê afora, e o rio mais bonito é o que está aqui em Iperó. Há o Morro Ipanema que é uma formação geológica muito interessante também como ligação entre natureza e eras geológicas. Como bioma, temos uma transição: achamos manchinhas de cerrado, manchinhas de caatinga, manchinhas de mata atlântica; é uma área de transição. O povo faz esta mudança: um alegrar de viver neste território. Houve um progresso forte em Iperó na época da implantação da ferrovia: em Sorocaba e Iperó, os anteriores operários eram das ferrovias, mas foi desativada essa ferrovia. Aqui há 180 lotes de conquista e luta pela terra e Reforma Agrária que se transformam num mosaico de uma relação muito importante com o meio ambiente, preservação dos rios, implantação dos sistemas agroflorestais; parte destas famílias compõem este mosaico de produção de alimentos, e contribui na formação da segurança alimentar, e isso faz um *link* histórico de cultivos de alimentos aqui em Iperó, onde mais antigamente, se cultivava arroz pelas planícies dos rios Sorocaba e Sarapuí. Iperó se sente abraçada por Sorocaba e Tatuí, e Iperó abraça também Sorocaba e Tatuí – são as principais cidades que os iperoenses frequentam. Um braço que é de Sorocaba nos contempla com a questão de estudo de universidades, a UFSCar e demais universidades (há este lado que nos aconchega); e Tatuí com a música, com o Conservatório. Há muitos estudantes no município de Iperó que estudam em Tatuí. E estamos também no caminho do Peabiru. Com tantos elementos preciosos, anunciadores, precisamos coletivizar o sentimento desta identidade, que a partir de Iperó nós temos organizado através da justiça, que é a busca do amor. A nossa pauta é a pauta do amor, a pauta dos outros, que estão no poder, é a pauta do ódio. A história de Iperó viaja pelo rio, e vai também para Mosteiros e Arquidioceses de São Paulo (do Morro de Ipanema). Em Sorocaba implanta-se a Cruz de Ferro, e tem a Av. Ipanema por conta do morro. Esta caracterização física do município de Iperó transcende o município e até a capital do Estado.

De acordo com Bonadio & Frioli (2004 *apud* Manfredini *et al*, 2015: 14), o ser humano inicia o povoamento da bacia do rio Sorocaba entre 6 a 10 mil anos atrás, e se estabelecem em aldeias às margens do rio; como afirmam os autores, provavelmente os primeiros habitantes do local teriam sido falantes de línguas tupi. Há evidências de urnas funerárias na região, e de rotas de conexão entre as localidades (ver Bernardo, 2005 *apud idem*). Conforme afirma Almeida (1969: 15 *apud ibidem*):

> No século da descoberta havia indígenas transitando por Sorocaba por um caminho terrestre – fluvial que ligava o litoral Atlântico, onde seria São Vicente, ao Paraguai. A trilha para pedestres, a um exame mais profundo, talvez fosse mesmo em alguns trechos de mato feita pela derrubada de árvores menores provavelmente era o resultado do trânsito em zigue-zague no mesmo rumo, no mato contornando os troncos maiores e nos campos, apenas visando morros e vales à frente.

Como Manfredini *et al* (*ibidem*) afirmam, estes caminhos que acompanhavam o rio, consistiam em "trilhas e caminhos abertos na vegetação", e um deles era o "caminho do

Peabiru", genericamente conhecido como "Caminho do Sol", por ser uma trilha que ligava o litoral do oceano Atlântico ao oceano Pacífico, transpassando a América do Sul desde entre o litoral de São Paulo até a capital do Tawantinsuyu, a capital incaica que ficava na região onde hoje se localiza a cidade peruana de Cusco. Tratava-se de um caminho de aproximadamente 3.000 km (três mil quilômetros), transcontinental, que ligava os territórios das atuais nações peruana, boliviana, paraguaia e brasileira. Um de seus ramais passava pela bacia do rio Sorocaba, que servia de ponto estratégico para se chegar à bacia do rio Tietê, seguindo até o litoral onde hoje se localiza a Serra do Paranapanema; ademais disso, o caminho que levava ao sul, pela bacia do rio Sorocaba, permitia chegar a outros ramais, por onde hoje se localiza a cidade de Curitiba.

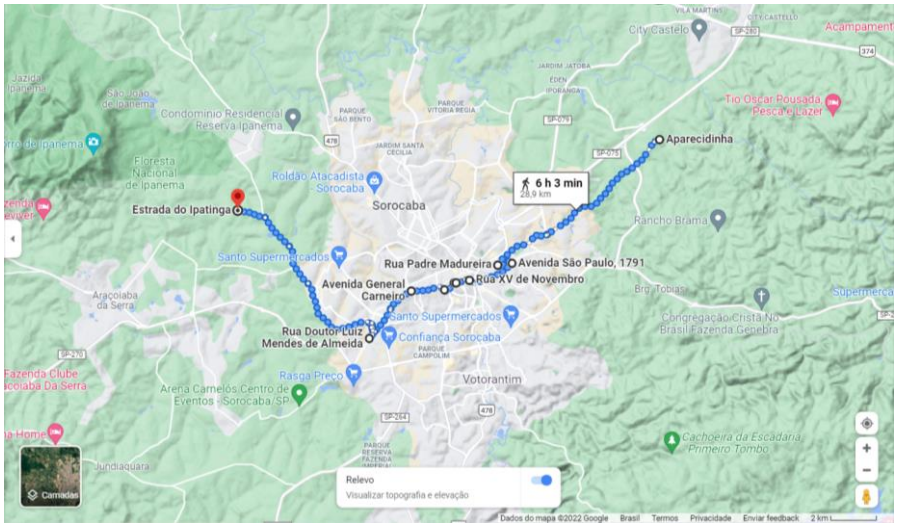
Almeida (1969) e Manfredini *et al* (2015) explicam que estes caminhos eram utilizados como rotas comerciais entre indígenas "tupiniquins", "carijós" (que teriam ocupado a região da atual cidade de Curitiba) e "guaianazes" (que teriam ocupado a região da atual cidade de Piratininga), e o Morro de Araçoiaba (também conhecido como Morro de Ipanema) consistia num ponto chave da passagem do caminho do Peabiru (ver fig. 28 e 29).

Figura 28. Vista do Morro de Ipanema, também chamado Morro de Araçoiaba. Dela, pode-se ver o ponto alto da cruz, e a árvore de munguba; ao fundo, toda a vista da cidade de Araçoiaba da Serra. A foto é do Instituto Chico Mendes (ICMBio), responsável por cuidar de toda a Floresta de Ipanema, área que constitui uma Unidade de Conservação.

Figura 29. Fotografia do Morro de Ipanema, ou Morro de Araçoiaba, com vista para resquícios geo-arqueológicos à direita, com a cidade de Araçoiaba da Serra ao fundo. A foto, igualmente, é do Instituto Chico Mendes (ICMBio).

Muitos autores (Almeida, 1969; Manfredini *et al*, 2015; Abe Wakahara, 2018) coincidem em que as rotas do Peabiru teriam cerca de 1,40 metros de largura e leito, tendo um rebaixamento médio de 40 cm em comparação ao nível do solo, contando com uma gramínea achatada que predominava por praticamente toda a sua rota, já que ela era muito utilizada e os próprios caminhantes tornavam-se responsáveis por levar suas sementes grudadas em seus pés por todo o caminho. Tratava-se da gramínea hoje conhecida pelos nomes populares de "puxa-tripa", "tripa de sapo", "erva de jacaré", "bredo d'água" ou "perpétua" (nome científico *Alternanthera philoxeroides*).

Bonadio & Frioli (2004 *apud* Manfredini *et al*, 2015: 15) afirmam que algumas das trilhas do Peabiru passavam por onde hoje se estende a área urbana de Sorocaba (ver mapa 8): havia trajetos que passavam pelo bairro Aparecidinha, sentido centro, e acompanhava a margem do rio até a rua Padre Madureira; logo, ela "chagava à Avenida São Paulo para se direcionar para as atuais ruas 15 de Novembro e de São Bento, Praça Carlos de Campos, Ruas 13 de Maio, da Penha e Moreira César, Praça 9 de Julho, Avenidas General Carneiro e Dr. Luiz Mendes de Almeida"; dali, elas seguiam para a chamada Estrada do Ipatinga. Além destes caminhos, também os autores afirmam sobre a possível existência de "trilhas secundárias para diferentes locais da região sorocabana".



Mapa 8. Rota do Peabiru cortando a região onde hoje se localiza a cidade de Sorocaba. Mapa montado a partir de dados levantados por Bonadio & Frioli (2004 apud Manfredini *et al*, 2015: 15).

De acordo com Diniz (2002 *apud* Manfredini *et al*, 2015: 15) e Galdino (2002), em 1553, o Governador Geral Thomé de Souza, sendo respaldado por toda a União Ibérica, teria limitado o trânsito no caminho do Peabiru, chegando a punir quem passasse clandestinamente por lá; aquele caminho foi liberado apenas às bandeiras, expedições de captura e escravização de povos indígenas. Os bandeirantes teriam utilizado aquelas rotas do Peabiru para a chamada "caça aos índios", e mais tarde, os tropeiros também teriam utilizado vários de seus ramais para

transportar seus muares. A existência prévia das rotas do Peabiru teria servido como facilitadora para a exploração e a colonização de toda a região. Bonadio & Frioli (2004 *apud* Manfredini *et al*, 2015: 15) contam que quando o bandeirante Balthazar Fernandes chegou à região e construiu sua casa grande e uma capela, em 1654, havia apenas uma aldeia resistindo no local, o que demonstra que, de fato, "a escravidão sistemática dos indígenas ocasionou o desaparecimento das aldeias na região".

Mas bem antes disso, mais especificamente, em 1589, o bandeirante Afonso Sardinha teria encontrado minério de ferro no Morro de Ipanema. Ele se mudou para a região, construindo a primeira casa grande local, a qual, dez anos depois, veio a dar origem à primeira vila da Região de Sorocaba: a chamada Vila de Nossa Senhora da Ponte de Monte Serrat. O primeiro empreendimento de extração siderúrgica das Américas foi instalado naquela região, fato que aconteceu gralhas à visita de Dom Francisco de Souza, quem na época ocupava o cargo de governador do país. As atividades de mineração de ferro, porém, não atingiram o êxito que se esperava, e em 1601, o governador iniciou um projeto de concessão de terras para novos moradores por toda aquela região. Este foi o impulso para o crescimento da vila, mediante a colonização daquela região. A existência prévia das rotas do Peabiru foram as responsáveis por facilitarem os acessos que ligavam a Vila de Nossa Senhora da Ponte de Monte Serrat à Vila de São Paulo dos Campos de Piratininga (vila que deu origem à atual cidade de São Paulo).

Em 1611, com o fracasso das atividades siderúrgicas, os colonos do Morro de Ipanema iniciaram migração a outra região, chamada popularmente de Itapebussu, que deu origem ao atual bairro do Itavuvu, em Sorocaba; ali formou-se outra vila que recebeu o nome de Vila de São Felipe. Com essa migração, fez-se a transferência do pelourinho (a coluna que era utilizada para fins de tortura – ou como se usava dizer na época, "castigo" ou "exemplo") para o novo local.

De acordo com Manfredini *et al* (2015: 18), as proximidades do rio Sarapuí, aos arredores do morro de Araçoiaba, em direção a Itu e a Pirajibu nas margens do rio Sorocaba, onde hoje se localiza o bairro do Lageado, foram sendo ocupadas pelos colonos entre os anos de 1589 e 1645. Bonadio e Frioli (2004 *apud idem*) contam que o bandeirante capitão Balthazar Fernandes chegou à região após o retorno de Dom Francisco Manuel (representante de Dom João de ragança) à corte, chegando ali com sua família e com escravos que traziam da vila de Santana de Parnaíba (que hoje é o município Santana de Parnaíba, limítrofe com a atual cidade de São Paulo); ali se estabeleceram, às margens do rio Sorocaba, à foz do córrego que recebeu o nome de Lageado (e que hoje nomeia um dos bairros periféricos da cidade). Este teria sido o evento que deu início à formação definitiva do atual município de Sorocaba; a oficialização da

fundação daquele povoado foi marcada, inicialmente, com a data de 15 de agosto de 1654, sob o nome de "Paragem de Sorocaba" (ver Almeida, 1972 *apud ibidem*).

Há quem diga que o termo "sorocaba" já era utilizado pelos povos indígenas que povoavam as margens do rio muito antes de toda a invasão europeia naquela região. Manfredini *et al* (2015) explicam que, das línguas tupi, "sorok" carrega o sentido de "rasgar", e "–aba" cumpre papel de sufixo nominalizador; assim sendo, temos "algo que rasga" ou que "foi rasgado"; ou como Manfredini *et al* (*idem*) sugerem, "terra rasgada"; Saint Hilaire (1945) sugere que "sorocaba" vem do Guarani antigo "sorok kaa", que carrega o sentido de "bosque quebrado", "mata quebrada".

No povoado da Paragem de Sorocaba, foi construída uma capela dedicada à Nossa Senhora da Ponte, no alto de uma colina. Várias terras foram doadas a beneditinos da vila de Santana de Parnaíba, para a construção de um convento e de uma escola, dois dispositivos coloniais intencionalmente instalados que funcionavam como "geradores de cultura" (ver Diniz, 2002 *apud* Manfredini *et al* 2015: 19). Com a presença da capela e da escola, a localidade passou a receber tantos imigrantes europeus e colonos que, em 1661, o pelourinho que estava em Itavuvu foi transferido para perto da Capela Nossa Senhora da Ponte. Dentre todos os povoados da região, aquele era o que mais estava crescendo, até ser promovido a vila; foi no dia 3 de março de 1661 que Nossa Senhora da Ponte de Sorocaba deixou de ser uma Paragem para tornar-se Vila.

Durante a corrida do ouro, pelo século XVII, aconteceu um enorme e desordenado êxodo das cidades em direção a outros povoados onde havia extração de minérios: outros caminhos foram sendo elaborados, partindo da vila de Nossa Senhora da Ponte de Sorocaba como local estratégico (ver Bueno, 2010 *apud* Manfredini *et al*, 2015: 20). Os bandeirantes, na desenfreada busca por ouro, prata e ferro, foram precursores, assim, de grande violência, genocídio e escravização de povos indígenas da região, ao mesmo tempo em que contribuíam para o surgimento de outras vilas próximas, como Itu e Curitiba. Os primeiros europeus que moraram na Vila de Sorocaba foram sertanistas e bandeirantes, e tiveram grande responsabilidade na ampliação das fronteiras do território colonial mediante a violência com os povos indígenas e a busca de riquezas, e "os índios capturados e seus descendentes fomentavam o ciclo das bandeiras, trabalhando nas fazendas e sítios maiores, promovendo a economia ainda incipiente dos comerciantes e artesãos da cidade" (Manfredini *et al*, 2015: 20).

A posição estratégica da Vila de Sorocaba, ligando o sul e o oeste da Capitania, movimentou muito a economia local; Diniz (2002 *apud* Manfredini *et al*, 2015: 20) aponta que "o seu núcleo urbano estava situado em um ponto de convergência de caminhos, de onde era

possível seguir em direção a São Paulo (via São Roque e Cotia), para Itu ou Porto Feliz (via Pirajibu) e aos campos de Curitiba (via Campo Largo)". De fato, os caminhos indígenas prévios à colonização facilitaram a ampliação do povoamento, e o bandeirantismo se aproveitou violentamente destes caminhos para a desenfreada escravização indígena, que teve, inclusive, grande expressão na região do Vale do Paranapanema, onde Almeida (1959 *apud* Manfredini *et al*, 2015: 21): muitos indígenas que eram capturados neste local eram levados à Vila de Sorocaba para servirem como escravos.

Manfredini *et al* (2015: 21) explicam que em 1733, é aberta a estrada que ligava a Vila de Sorocaba até as cidades de Curitiba (no atual estado do Paraná) e que seguiam até o Rio Grande do Sul; esta abertura marca o início do ciclo do Tropeirismo, ao mesmo tempo em que finaliza o bandeirantismo. As chamadas "feiras de muares" toma força e leva a Vila de Sorocaba, que em 1721 teria ganhado uma Câmara regedora, a crescer no sentido de seus bairros.

A HISTÓRIA DOS POVOS QUE CAMINHARAM PELA BACIA DOS RIOS SOROCABA E SARAPUÍ, como foi possível notar, também é a história das estradas que os povos indígenas construíram pela região há muitos anos. São muitas as teorias que apontam que graças a estes primeiros caminhantes, o milho teria chegado até a região do litoral atlântico das terras baixas sul-americanas, descendo pela cordilheira dos Andes e pela região das florestas amazônicas.

Este capítulo procura tecer reflexões a este respeito, e procura falar de peregrinações junto ao milho, às suas múltiplas vegetalidades discursivas, e a seus múltiplos usos e agenciamentos. Como contam os amigos e interlocutores Guarani Mbya que pude conhecer, seus ancestrais indígenas e as sementes de milho ancestrais às existentes hoje em dia, em conjunto, foram grandes parceiros em suas peregrinações nomádicas pelas terras de "grama amassada".

Antes da pandemia de Covid19, o plano era o de fazer um trabalho de campo de duração de três a seis meses ao longo de algumas partes dos ramais do antigo Peabiru, registrando utilizações do milho nativo-crioulo-fértil entre territórios indígenas e campesinos, tomando por base os estudos já realizados sobre estas antigas rotas – isto estava planejado de acontecer entre os meses de março e agosto de 2020; a pandemia, porém, com o imperativo do isolamento físico, além de impedir o acontecimento destas viagens, atrapalhou o andamento da catalogação de variedades de milho, seus usos rituais e culinários e, consequentemente, o registro de narrativas.

Os dados que trago a partir de agora são dados que mesclam dados provenientes de pequenos trabalhos de campo realizados entre os estudos doutorais (enquanto eu cumpria as aulas obrigatórias de Doutorado), a dados sumamente bibliográficos.

3.1. O MILHO E OS CAMINHOS DO PEABIRU: ROTAS TRANSCONTINENTAIS

"Não são as relações que variam,
são as variações que relacionam".
(Viveiros de Castro, 2002: 122)

IMAGINAR AS ROTAS PRÉ-COLOMBIANAS DO PEABIRU COMO SENDO AS ROTAS DA CHEGADA DOS PRIMEIROS GRÃOS DE MILHO NAS TERRAS BAIXAS DO SUL DO CONTINENTE, de fato passava a ganhar um contorno tanto mais lúcido quanto mais eu passava confrontar informações a respeito da real existência delas. Grãos de um cereal que teriam sido inventados na Mesoamérica e se espalhado pelo continente, teriam acompanhado a bagagem de levas e levas de peregrinos, suas discursividades, matando a fome e agenciando as diferentes lógicas simbólicas da vida destas pessoas, desde há pelo menos 3.000 anos (ver Freitas, 2001 e Bustamante, 2005).

Mas como um caminho de 3.000 km, transcontinental, transoceânico, transcultural, ele foi testemunha de muitas narrativas, de muitos peregrinos. Seu nome, de acordo com muitos autores (Galdino, 2002; Colavite & Barros, 2009; Manfredini *et al*, 2015), é uma voz derivada de expressões em língua Guarani: "*Tape Aviru*" ou "*Ta Pe a Beyuy*", que podem ser traduzidos como "caminho forrado", "caminho antigo de ida e volta", "caminho pisado, "caminho sem ervas". Também há referências de que ditas expressões possam significar "Caminho ao Peru", ou "Caminho em direção ao Sol", e até "Caminho da Montanha do Sol". Ao longo da história, com o avanço da colonização europeia e suas violências, o caminho foi recebendo outras denominações e sendo permeado de outras narrativas (ver Casemiro, 2005; Colavite & Barros, 2009): tornou-se "Caminho de São Thomé" (ou "Caminho de Sumé"), "Caminho do Mato", "Caminho do Sertão", "Caminho Velho". De todas as formas, ele era um caminho que conectava distintas regiões do continente, do oceano pacífico ao atlântico, indicando que diversas culturas de povos que por aqui circulavam bem antes da chegada dos europeus também estivessem em profundo contato e intercâmbio.

Galdino (2002) conta que haveria uma série de vestígios que teriam deixado claras grandes atividades de troca entre povos Quéchua e Guarani: na astronomia, pela leitura e pelo uso das manchas na Via Láctea; na arte da estatística, a semelhança que existe entre o sistema dos *khipu* andinos e os *ainhé* guarani; na música, a utilização de flautas feitas com canas; no armamento, a utilização da *maqana* quéchua e a *macaná*, a borduna do povo guarani; a utilização de palavras semelhantes, homônimas, referentes à flora e à fauna, como "*cuy*" para indicar o roedor popularmente conhecido como "preá" ou "porquinho da índia" (*Cavia porcellus*), "*jaguar*" para indicar genericamente os felinos do continente americano, "*mandioca*" / "*ioca*" / "*yuka*" para "mandioca" (*Manihot esculenta*), e "*sara*" que significa "espiga de milho" (*Zea mayz*) em língua quéchua e guarani.

HÁ QUEM POSTULE QUE O CAMINHO TENHA SIDO CONSTRUÍDO NA DIREÇÃO DO POVO INCA, "o povo do sol", no sentido de conectar as margens do oceano atlântico à capital incaica localizada na atual cidade peruana de Cusco (ver Galdino, *idem*). Há também quem postule o oposto, defendendo que a construção das rotas dos caminhos do Peabiru teria chegado ao litoral entre os anos 1000 e 1300, em levas migratórias encabeçadas por povos Guarani e Itararé[74], no sentido do oeste para o leste, ocupando cada vez mais a região litorânea em busca da "*Yvy Marã' ey*" (/'y.wy.ma.ɾã.ʔeɪ/), a "Terra Sem Males", uma terra sem sofrimentos.

Há também uma terceira hipótese de que, os caminhos do Peabiru teriam sido abertos pelo discípulo São Thomé, o discípulo mais cético de Jesus Cristo; ele teria viajado às Índias, e de lá teria vindo às terras do continente americano para disseminar os ensinamentos de seu mestre; o Peabiru, neste sentido, seria o "Caminho de São Thomé", por ter sido um caminho feito por ele, em seus atravessamentos transoceânicos (do atlântico ao pacífico e vice-versa).

As primeiras cartas de Manuel da Nóbrega, escritas durante o século XVI, relatam, aliás, que os antigos moradores das terras americanas diziam que um homem de pele e barba brancas havia chegado ao continente "caminhando sobre as águas", trazendo ensinamentos sobre o fogo, a agricultura, e sobre a moralidade aos povos ameríndios. Quando o cronista quinhentista chega à Bahia, em 1549, ele escreve cinco cartas a seus mestres, três delas contendo informações sobre São Thomé. A primeira foi endereçada a Simão Rodrigues e diz assim:

> […] Tambem me contou pessoa fidedigna que as raizes que cá se faz o pão, que S. Thomé as deu, porque cá não tinham pão nenhum. E isto se sabe da fama que anda entre elles, *quia patres eorum nuntiaverunt eis*. Estão d'aqui perto umas pisadas figuradas em uma rocha, que todos dizem serem suas.

Em carta a Martín de Azpilcueta Navarro, seu mestre, de Coimbra, ele escreve:

> Sabem do dilúvio de Noé, bem que não confirme a verdadeira história, pois dizem que todos morreram, excepto uma velha que escapou em uma árvore.
>
> Têm notícia egualmente de S. Thomé e de seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha, que dizem ser delles, e outros signaes em S. Vicente, que é no fim desta costa. Delle contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e hervas e com isso vivem bem.

Em outra carta, datada de 1549 e endereçada possivelmente aos padres e irmãos do Colégio de Coimbra, Nóbrega afirma que os indígenas utilizavam o termo "Zomé" para se referirem a "São Thomé":

> Dizem elles que S. Thomé, a quem elles chamam de Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão signaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os proprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, as quaes algumas vezes cobre o rio quando enche; dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos Indios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abrira o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dalli foi para a India.

[74] Povo Itararé-Taquara, foi um povo inteiramente dizimado quando da chegada dos Europeus. Eles povoavam grandes extensões de terra por onde hoje é o Paraná.

Até aqui, é possível enunciar alguns paradoxos interessantes, para não dizer "engraçados". Primeiramente, o mais incrédulo dos discípulos cristãos, aquele que "só acreditava vendo", é referido pelo quinhentista Nóbrega como um discípulo que viajou pelo continente americano, e o próprio Nóbrega, igualmente, só consegue confirmar que as narrativas sobre as pegadas de São Thomé eram verdadeiras, através da própria observação. Em segundo lugar, São Thomé seria este personagem que trazia os ensinamentos de Cristo aos indígenas, muito antes da chegada dos europeus nas terras americanas; e com isso, para Nóbrega, ele trazia a esperança de catequização e da salvação daqueles "povos desnudos", e por outro lado, trazia, igualmente, a confirmação de que aqueles povos tiveram a chance de serem povos de Deus, mas que por não terem seguido à risca todos os ensinamentos de São Thomé, tornavam-se verdadeiros pecadores que poderiam ser castigados.

Manuela Carneiro da Cunha (1990: 102), nota, por meio de análise das cartas de Manuel da Nóbrega, que ao mito de São Thomé, vincula-se uma tradição judaico-cristã ligada à figura mítica de Noé:

> Com o Novo Mundo, descobre-se também uma Nova Humanidade. Resta o problema crucial de inseri-la na economia divina o que implica inseri-la na genealogia dos povos. Para isso, não há outra solução senão a da continuidade, senão abrir-lhe um espaço na cosmologia europeia. Porque a humanidade é uma só, os habitantes do Novo Mundo descendem necessariamente de Adão e Eva e, portanto, de um dos filhos de Noé, provavelmente o maldito, Cam, aquele que desnudou seu pai – razão, especula Nóbrega, da nudez dos índios –; como camitas e descendentes de Noé, os Tupi da costa guardariam aliás uma vaga lembrança do dilúvio – "sabem do dilúvio de Noé, bem que não conforme a verdadeira história" […] suficiente no entanto, para atestar sua origem. E por que não poderiam ter ficado à margem da Boa Nova, teriam sido visitados pelo apóstolo São Thomé, que seria lembrado (e cujas pegadas Nóbrega teria ido ver em 1549, na Bahia, gravadas na pedra) sob o nome levemente deturpado de Sumé ou Zomé […]. Há aí, claramente, toda uma problemática de confluência, em que a mitologia tupi de Sumé e do dilúvio é interpretada como vestígio, confuso e distorcido, de uma origem e de um conhecimento comuns à humanidade.

Nos mitos bíblicos, Cam é um dos filhos de Noé. Em uma circunstância, quando ele se deparou com a nudez de seu pai que estava embriagado, em vez de cobri-lo e guardar em segredo aquela humilhação, ele espalhou o fato a seus irmãos fazendo gozação da imagem de seu pai. Graças a esta postura debochada, Cam foi amaldiçoado por seu próprio pai, sendo condenado a ser "o servo dos servos"; de acordo com a maldição, portanto, Cam passaria a ser o eterno servente de seus irmãos e de todos. Mais tarde, Cam teria se mudado ao sudeste do continente africano, tornando-se patriarca de diferentes nações, como a dos cananeus na Núbia, a dos egípcios, etíopes e sudaneses, pelo vale do rio Nilo. Brocco (2020: 139) em nota (nº. 17), explica que, muitas vezes, "a imagem de Cam foi invocada pelos defensores do racismo e da escravidão de negros africanos sob a alegação da descendência" dos "servos dos servos", e que

inclusive no Brasil, "Cam foi evocado para justificar a escravidão e aproximar os índios aos africanos enquanto 'descendentes da maldição de Cam'".

O cético São Thomé, logo após ver que era verdade a ressurreição de Jesus Cristo, da qual antes duvidava, teria partido em peregrinações missionárias, divulgando a história e as palavras de seu mestre (Norman Chaplin, 2001 *apud* Rohden, 2011: 149). Ele teria trabalhado em Pártia, um distrito que ficava ao sudeste do mar Cáspio, região que fez parte do império Persa, e que naquele então já estava sob posse da Macedônia (após a conquista de Alexandre, o Grande). Há um livro apócrifo chamado "Atos de Thomé" que conta que de Pártia ele teria partido à Índia, para fazer seu trabalho missionário, e na atualidade, são muitos os cristãos indianos que reivindicam descender do apóstolo Thomé.

A suposição de sua ida à Índia provavelmente o aproximaria de ter visitado as Índias Ocidentais, e sendo isso verdade, os indígenas do continente teriam tido com ele a sua primeira experiência de catequese, experiência que alguns povos não teriam valorizado tanto.

Para Sérgio Buarque de Holanda (2010: 201), a confluência dos mitos de São Thomé e de Sumé, figura como uma "solução" para diversos problemas que colocavam em embate diferentes administrações simbólicas entre os indígenas e os colonos, afinal,

> […] enquanto a Igreja se via impelida a uma ampla revisão de suas antigas posições, buscando renovar a própria estrutura ideológica de acordo com a imagem do mundo que se começava, pela primeira vez, a descortinar, a simples tentativa de identificação de um herói mítico ancestral dos índios do Brasil com o apóstolo das Índias deveria simplificar as dúvidas, fornecendo uma solução concreta e "histórica" para o problema. Solução coincidente, aliás, com as teses a que permaneciam fiéis muitos dos mais ilustres teólogos da Contrarreforma, como Belarmino, ainda aferrados à ideia da universal pregação dos apóstolos, que teria chegado às remotíssimas ilhas do Mar Oceano onde, perdida mais tarde a lembrança delas, ia sendo reavivada agora pelos novos apóstolos.

Galdino (2002) conta que, em suas andanças e pregações, São Thomé teria chegado até o Paraguai, ampliando seu caminho, onde teria sido chamado de "Pay Sumé"; e de lá teria seguido aos Andes, onde foi chamado de "Kuniraya".

Pedro Sarmiento de Gamboa em sua obra "*Historia de los incas*" ([1572] 1947), narra que entre os povos quéchuas era comum escutar relatos de um "homem-deus criador" de nome Wiracocha, quem teria nascido do interior do lago Titicaca, e quem teria provocado dilúvios durante criações que não haviam dado certo. Um ser ambíguo, um deus-humano, pai de Inti (o Sol), de Mama Qilla (a Lua) e de Pachamama (a Terra), e criador do universo, do tempo e também dos seres humanos, Wiracocha era descrito em diversas narrativas como um senhor de pele branca, que usava uma túnica e carregava um báculo e um livro, e ele, logo depois de peregrinar entre os povoados andinos, ensinando sobre agricultura, música, medicina, ética e moral teria seguido seu caminho pelo oceano pacífico, "flutuando sobre as águas".

Matos Moctezuma (2012), por sua vez, assinala que a branquitude, os olhos claros e grandes barbas eram entregues a outra divindade, também com traços de ambiguidade entre homem-deus, porém agora de origem mesoamericana. Trata-se de Quetzalcóatl, a "serpente-emplumada", criador do universo, inventor da humanidade e da civilização; ele teria sido um personagem da cosmologia nahua, bem como um personagem histórico, soberano de Tula (cidade tolteca, na época), quem teria recebido o nome de Huemac-Quetzalcóatl (nascido em 895 d.C., ano "1 *acatl*" – "um-cana", no calendário nahua). As fontes históricas e, principalmente, narrativas que contam sobre Quetzalcóatl geralmente não têm sido separadas das fontes de conteúdo cosmológico.

Foi o Frei Diego Durán, pela segunda metade do século XVI, quem fez profundas associações entre Huemac-Quetzalcóatl e São Thomé em seu livro "*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*": tanto um quanto o outro teriam sido "mestres de entalhadores", seriam grandes homens venerados por sua religiosidade, e se oporiam fielmente às práticas de sacrifícios humanos. Durán, em suas crônicas, chamava a atenção para as características daquele "*hombre venerable*", caracterizado por ser um "*casto y penitente sacerdote, del que se recuerdan episodios al parecer milagrosos*" (ver Durán, 1967 *apud* Matos Moctezuma, 2012). De acordo com Santos (2002: 198):

> Talvez a tentativa de identificação entre Huemac e São Thomás tenha sido percebida por seus informantes, muitos dos quais educados em colégios missionários e supostos conhecedores dos textos bíblicos, que passaram a informar aquilo que o missionário queria ouvir. Talvez alguns destes alunos, que certamente incorporaram elementos da tradição cristã, compartilhassem com Durán essa identificação, pretendendo assim convencer-se de que sua terra não havia sido esquecida pelo deus cristão que haviam adotado, fato que, se comprovado, desautorizava a conquista violenta e a escravidão. Nos dois casos, temos tentativas de vencer a radical novidade do encontro confronto de duas culturas distintas, vinculando-as à tradicional história do mundo judeo-cristão.

Mais ou menos um século mais tarde, Don Carlos de Sigüenza y Góngora também defende que Quetzalcóatl era o próprio apóstolo São Thomé, que havia vindo às terras americanas para pregar o evangelho cristão. López de Gómara, outro cronista contemporâneo a Sigüenza y Góngora, acrescenta que Quetzalcóatl era um "*hombre virgen, penitente, honesto, templado religioso y santo*". Bartolomé de las Casas, por sua vez, descreve Quetzalcóatl como um homem "branco, alto e com grande barba"; e Juan de Torquemada, igualmente, coincide em que ele era branco, loiro e barbado (ver Matos Moctezuma, 2012).

Todas estas descrições, feitas por estes sacerdotes cronistas, somadas aos relatos de Bernal Díaz del Castillo e de López Cogolludo, que em pleno século XVI, haviam descrito cruzes em Yucatán, contribuem para um cenário que demonstra a grande necessidade dos colonos em explicar a existência e a presença de milhares de indígenas em toda a Mesoamérica, e que só o

podiam fazer utilizando a única base epistemológica oficialmente permitida e considerada gloriosa: a "palavra de Deus" presente na "Bíblia" cristã. Jacques Lafaye (2002 *apud* Matos Moctezuma, 2012), quem se dedica a analisar profundamente estas questões em seu livro "*Quetzacóatl y Guadalupe*", tece sua crítica a estes *frailes*: eles "não podiam imaginar que uma cruz pudesse ter outra origem e outro sentido que a cruz cristã".

Em suma, os registros destes e de muitos outros cronistas que circularam pela Mesoamérica, organizam e sobrepõem, abertamente, elementos cristãos em uma terra não-cristã: dilúvio, um mártir que luta contra o sacrifício humano, que atravessa as águas sem se molhar, e ensina sobre moral, virgindade, e sobre uma forma de fazer agricultura; um "grande salvador" que em cada lugar por onde passa recebe um nome.

As "lições de agronomia dadas por um senhor de pele branca e barba branca", e todos os elementos "civilizadores e morais", descritos como provenientes de uma só fonte, uma fonte cristã e europeia, portanto, acabam organizando todo um aparato que preparava o terreno para os dispositivos coloniais, trazendo lógica a suas narrativas… E isto chega ao milho. De acordo com Santos (2002: 205):

> O texto da "*Leyenda de los soles*" também está organizado na forma de anais, cuja sequência cronológica é interrompida em determinado ponto para dar lugar a uma explicação sobre o passado distante, o tempo das origens do mundo e dos homens. Quetzalcóatl aparece nesse texto como a deidade benfeitora que executa a criação da humanidade atual após o cataclismo diluviano que pôs fim à idade precedente. Para isso, vai ao Inframundo buscar os preciosos ossos para a confecção do homem, que, depois de criado, é alimentado com milho, o precioso alimento humano por ele descoberto […]. […] A utilização do milho como principal fonte de sustento humano é um acontecimento central em várias fontes coloniais nativas, como, por exemplo, o "*Popol vuh*". Esse importante evento da história mesoamericana certamente foi informado aos cronistas religiosos, que nem sequer o citaram em suas crônicas pautadas por uma visão de história com outros marcos referenciais.

Em seus malabares epistemológicos, com uma perspectiva que buscava fortalecer as referências bíblicas, os fenótipos europeus, e a própria colonização, os cronistas não percebiam nos grãos de milho as diferentes administrações simbólicas que os povos indígenas lhes entregavam, mas percebiam que aqueles grãos tinham uma arte de cultivo própria, e que matavam a fome e que por matarem a fome, o advento de sua agricultura deveria ter patente europeia – a patente jamais seria indígena. Todas as referências que se aproximassem, levemente, aos costumes europeus, passavam a ser contadas sob a lente europeia. O mártir dos ensinamentos precisava ser cristão, ter pele clara, e ensinar coisas que os outros não sabiam.

Aliás, não longe de tudo isso, pela Serra Mazateca, há também um personagem cosmogônico que auxilia no plantio do milho, e que, coincidentemente à figura de São Thomé, que foi tão interessante aos europeus, possui pele branca, barba branca, é um peregrino, e ensina

sobre ética e moralidades. Trata-se de Chikón Tokoxo, e o próprio termo "*chikón*", aliás, o indica como "estrangeiro", "forasteiro", "alienígena" ao local.

ESTAMOS EM UM PLANO DE ATRAVESSAMENTOS, um plano múltiplo, que mescla as peregrinações, a invenção do milho, e a criação de mundos, humanos e não humanos. Um plano em que o caminho é feito pelo próprio caminhante, um caminhante que leva seus conhecimentos de vida e de tecnologias consigo. Peabiru.

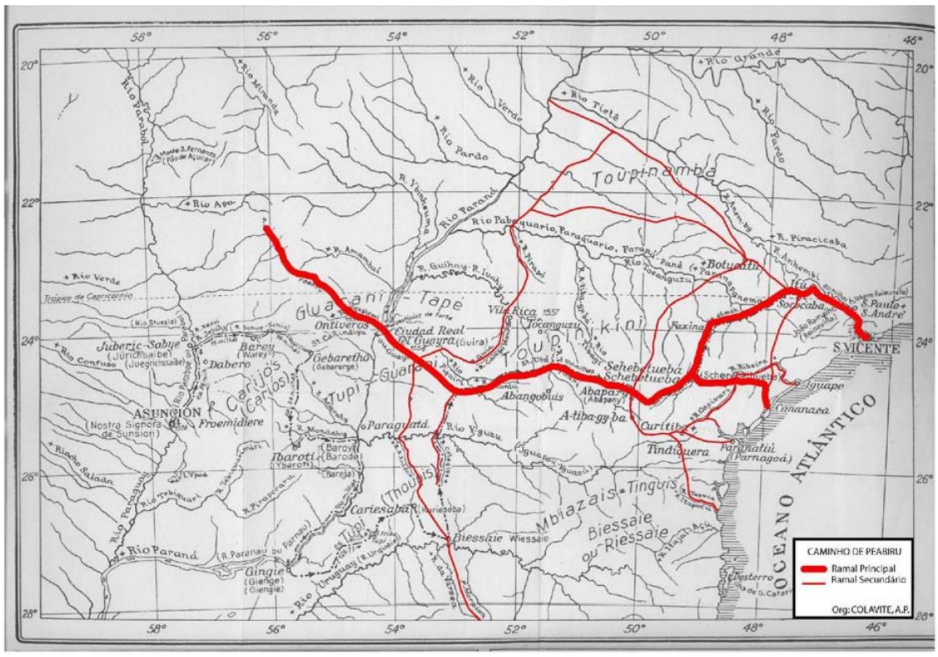
Aleixo Garcia teria sido o primeiro português a fazer expedições por estes caminhos, penetrando os Andes pelo interior do Brasil e do Paraguai, em busca do ouro andino. Ele teria partido em 1524 do litoral de Santa Catarina, rumando para o oeste pelos mesmos caminhos utilizados pelos povos indígenas (ver Quant, 2003), passando por onde hoje se localiza a cidade de Asunción, capital paraguaia. Ele teria retornado, depois de alguns conflitos com povos andinos, mas teria chegado até o oceano pacífico. Em 1531, outra expedição foi organizada por Pero Lobo, quem, na época, capitaneava as tropas de Martim Afonso de Souza, mas ela não teve sucesso (ver *idem*).

Álvar Nuñez Cabeza de Vaca foi outro europeu a caminhar pelo Peabiru. Ele marchou "do litoral de Santa Catarina rumo ao interior de Asunción com enormes dificuldades", entre os anos de 1541 e 1542, seguindo pelos caminhos que eram amplamente utilizados pelos indígenas, levando "250 homens" e "26 cavalos e alguns indígenas como guias" (ver Maack, 1959: 5-6). Depois dele, Don Diogo de Senabria teria seguido este mesmo caminho, no ano de 1551, juntamente com um grupo de sua guarnição (ver *idem*).

Um lansquenete alemão, aventureiro, de nome Ulrich Schmidel estava vivendo em Santa María la Asunción (atual cidade de Asunción), e teria presenciado a chegada de Cabeza de Vaca em 1542 e de toda a tropa de Senabria em 1551, e através destes viajantes, teria tomado conhecimento da existência destes caminhos que cruzavam "regiões cerradas de matas virgens pelos campos livres" (ver *ibidem*). Foi então que Schmidel resolveu escolher 20 indígenas como guias companheiros para guiá-lo até o litoral, com o objetivo de traçar essa rota, registrá-la e facilitá-la aos demais colonos. Ele leva seis meses para fazer todo esse percurso, e como apontam Colavite & Barros (2009), trata-se do registro mais sóbrio até hoje encontrado sobre detalhes do Peabiru.

Em 1952, Reihnard Maack, como parte de seus estudos sobre o Peabiru, elabora um mapa com base nos relatos de Schmidel, registrando sua rota. Colavite & Barros, em 2009, revisam, então, mediante geoprocessamento, este mapa que Maack (1959) havia denominado

"Sobre o itinerário de Ulrich Schmidel", contribuindo para a cartografia de parte deste caminho, na extensão do atual estado brasileiro do Paraná (ver mapa 9 a seguir).



Mapa 9. Sobre o Itinerário de Ulrich Schmidel com o Caminho de Peabiru em destaque. Adaptação cartográfica organizada por Ana Paula Colavite *apud* Colavite & Barros (2009: 93), com base em Maack (2002).

Mas as travessias feitas, por esses caminhos, lideradas por europeus, não teriam sido possíveis sem a ajuda dos povos indígenas como guias. Eles eram, afinal, profundos conhecedores daquelas rotas, que se constituíam de "uma rede de caminhos e não apenas por um ou dois ramais principais, o que permitia tanto a caminhada em sentido leste/oeste quanto norte/sul" (Colavite & Barros, 2009: 88). Ter os indígenas como guias possibilitava diminuição de risco aos forasteiros viajantes, pois eles tinham conhecimento de territórios de povos ameríndios que podiam atacar a qualquer momento, e sabiam como desviar deles (ver *idem*).

A colonização, porém, foi expandindo violentamente as fronteiras pelos territórios do continente. O atual estado brasileiro do Paraná, teria sido, primeiramente, local de invasão espanhola, e só posteriormente, teria passado ao mando português.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, os jesuítas Pedro Lozano e Ruiz de Montoya igualmente utilizaram estes caminhos para a realização de missões de catequese a indígenas Guarani (ver Quant, 2003). E nos tempos do bandeirantismo, Raposo Tavares e outros capitães teriam seguido estes caminhos "caçando indígenas", até chegarem à região da atual cidade paraguaia do Guaíra, onde se realizou violento ataque a povos indígenas (ver *idem*). De acordo com Mota (1994 *apud* Colavite & Barros, 2009: 90), o genocídio na região foi tão grande que dos aproximadamente 200 mil indígenas das reduções jesuíticas, restaram somente 12 mil; por questão de sobrevivência, estes fugiram com os jesuítas pelos rios Paranapanema e Paraná, com direção à

fronteira entre o Rio Grande do Sul e o Uruguai, onde fundaram os Sete Povos das Missões. Muitos outros indígenas fugiram também para o Mato Grosso do Sul e para o Paraguai, "formando um vazio no Estado do Paraná até o início do século XVIII" quando povos Jê passaram a reocupar a região (*idem*).

Os caminhos que ligavam povoados indígenas, agora passavam a ligar colônias europeias e serviam de caminhos para as práticas genocidas dos bandeirantes. Muitas das rodovias que cortam o Brasil, como a rodovia dos Bandeirantes, rodovia Raposo Tavares, rodovia Anhanguera, rodovia Fernão Dias, fizeram parte do Peabiru.

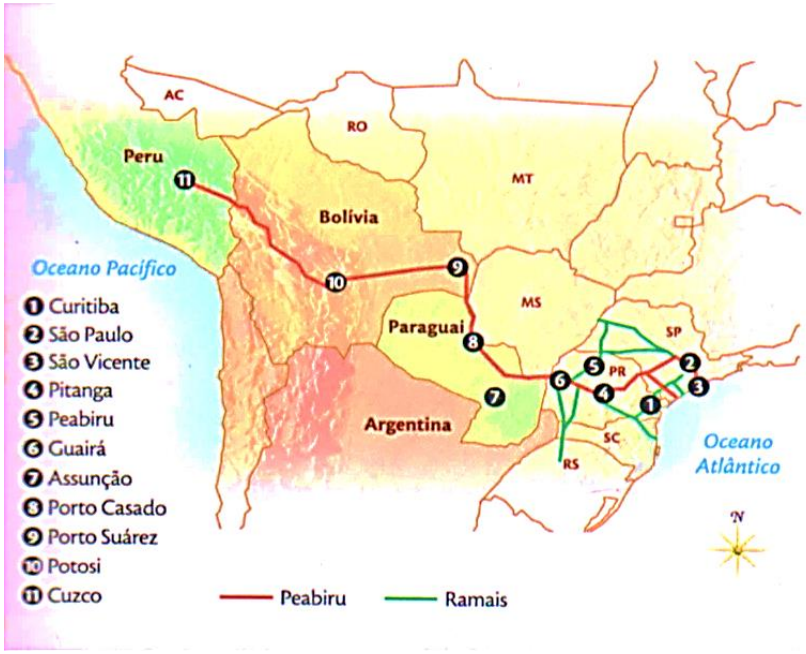
Lideranças Guarani Mbya da Terra Indígena do Jaraguá, em São Paulo capital, sempre recordam a violenta ferida genocida que isso lhes representa: bem ao lado das aldeias, passa a rodovia dos Bandeirantes, assim chamada desde o ano de 1978, quando Ernesto Geisel ocupava o cargo da presidência da República em plena ditadura militar. Aliás, foi durante estes tempos sangrentos de ditadura que muitas destas rodovias receberam o nome de capitães do bandeirantismo, em forma de "homenagem" aos "desbravadores da colônia".

ANTES DA INVASÃO EUROPEIA, porém, os caminhos ligavam o Tawantinsuyo, onde hoje é Cusco, ao pacífico por três rotas que desembocavam nos atuais municípios de Tacna, Montegua e Arequipa; de Cusco, outro caminho saía e penetrava pelo atual território boliviano, passando pelo Lago Titicaca, seguindo pelos atuais municípios de Potosí, Santa Cruz de la Sierra, e Puerto Suarez, até chegar ao atual município brasileiro de Corumbá, no Mato Grosso do Sul. De lá ele seguia pelo Paraguai, pela atual cidade de Puerto Casado, até a Foz do Iguaçu, onde voltava a se dividir em dois caminhos, um que ia na direção do atual município de São Paulo, até chegar a São Vicente, e outro que ia pelo atual estado do Paraná, até chegar a Cananéia e a Florianópolis (ver mapas 10 e 11 a seguir). Para além destas rotas principais, muitos outros ramais e atalhos eram desenhados sobre a terra.

O arqueólogo Abe Wakahara (2018) afirma que a região do Paranapiacaba, região serrana que liga a atual cidade de São Paulo a São Vicente, muito antes do século XVI, já teria sido povoada por paleoíndios (em função da presença de sambaquis) e logo em seguida por povos Tupiniquim e Carijó (povos Guarani). Menegusso (2015), por sua vez, afirma que a região que abarca o território paranaense, até um pouco mais acima, antes da chegada dos povos europeus, estaria ocupada, de acordo com análise arqueológica de cerâmicas e vestígios de agriculturas, por povos Tupiguarani[75] e povos Itararé-Taquara (ver tabela nº. 6).

[75] É importante considerar a diferença terminológica que recai sobre os termos "guarani" e "tupi". "Tupi" é um termo que nomeia um tronco linguístico; "Tupi-Guarani" é o nome de uma família de línguas que integra línguas

Mapa 10. Esboço dos "Caminhos do Peabiru" organizado por Ana Paula Colavite *apud* Colavite & Barros (2009: 89), adaptado de Bond & Finco (2004).



Mapa 11. Caminho do Peabiru e seus ramais (Maack, 1959 a partir de relatos de Ulrich Schmidel, 1552 *in* Langer, 2001 *apud* Bustamante, 2005: 16)

"Guarani"; "Tupiguarani", por sua vez, é o nome da tradição arqueológica (ver Cerezer, 2011 apud Menegusso, 2015: 3282). "Guarani", ademais de nomear a língua, é também uma denominação étnica, para o povo falante de Língua Guarani.

Tabela 6. Periodização arqueológica para o território paranaense. Fonte: Parellada (2006 *apud* Menegusso, 2015: 3278).

PERÍODO	*A PARTIR DE*	*GRUPOS*	*TRADIÇÕES*
Pré-Colônia	**10.000 anos A.P.**	Caçadores-coletores	Umbu
			Humaitá
			Sambaquis fluviais
		Pinturas e gravuras rupestres	Planalto
			Geométrica
	8.000 anos A.P.	Pescadores, caçadores e coletores	Sambaquis litorâneos
	4.000 anos A.P.	Agricultores-ceramistas	Itararé-Taquara
	2.000 anos A.P.		Tupiguarani
Colonial	**Século XVI (1500 d.C.)**	Europeus, jesuítas, índios contratados.	Neobrasileira
		Membros de expedições de conquista.	

Menegusso (2015: 3282) acrescenta, com base em vestígios arqueológicos que,

> "os ceramistas Tupiguarani eram grandes agricultores, plantando principalmente a mandioca e o milho. Moravam em aldeias circundadas por roças, geralmente com quatro a seis habitações retangulares cobertas por palhas. No interior das habitações costumavam sepultar os mortos em grandes vasilhames cerâmicos onde também eram inseridos seus objetos principais, como lâminas de machado e pequenas vasilhas".

Tomando por certa e como ponto de partida a teoria de que a "invenção do milho" aconteceu na Mesoamérica, os agricultores peregrinos teriam descido as Américas no sentido norte-sul, oeste-leste, disseminando as práticas do plantio de milho em todas as regiões. Peabiru, neste sentido, seria apenas um dentre tantos outros caminhos pré-colombianos das Américas: muitas outras rotas teriam existido, não só pela terra, mas também por outras vias, como o mar e/ou rios. E o milho, sendo um vegetal em profunda relação com a humanidade, e demandante, à sua vez, de que a humanidade se relacione profundamente com ele, teria atravessado territorialidades, atravessando também as pessoas, mediante a vegetalização de suas discursividades.

Estas hipóteses arqueobotânicas que combinam a estrutura biológica do milho a uma narrativa histórica ameríndia, permitem perceber que, todo o nomadismo entregue ao milho, não só nas falas de Maria ou de outros agroecólogos que pude conhecer durante minhas pesquisas de Doutorado, percorreu de fato o continente (assim como ainda o percorre), mas o Peabiru não teria sido a única via do milho, muitos outros caminhos e rotas nativas teriam servido de ponto de passagem para os diferentes povos que carregavam estas sementes.

Bustamante (2005), quem se dedica a pesquisar sobre "etnovariedades de milho" nas terras baixas brasileiras, incluindo a Amazônia, proporciona uma rica lista de informações arqueobotânicas em sua tese doutoral, que demonstram que dos Andes ao Chaco[76], teriam existido inúmeros "caminhos migratórios que levavam a cultura do milho consigo", e junto com ela,

[76] Bustamante (2005: 26) cita, inclusive, que no município de Los Ajos, localizado na bacia do Rio da Prata, em Uruguai, verificava-se vestígios datados de 4000 anos a.C. (Iriarte, 2004).

muitos outros vegetais, como diversas variedades de abóbora e feijão. Segundo Bustamante, Dolores Piperno em 2001 (*apud ibidem*) teria lançado uma hipótese de que "o milho foi domesticado no México há tempo suficiente para estar na América do Sul há pelo menos 5.000 anos".

No mesmo ano, outra pesquisadora, Freitas (2001 *apud op.cit.*: 26), trabalhando com DNA arqueológico de milho coletado no Vale do Peruaçu (cidade de Januária, Minas Gerais), comprova a hipótese de Dolores Piperno, chegando a afirmar que:

> Houve duas levas migratórias independentes que trouxeram o milho do México para a América do Sul: a primeira teria ocorrido há cerca de 7000 anos por caminhos trilhados nas terras altas do continente americano, e a segunda leva migratória seria mais recente, cerca de 3000 anos atrás, e teria sido realizada pelas terras baixas.

Conversando, em outubro do ano de 2019, sobre o Peabiru e o milho com Thiago, liderança Guarani Mbya da aldeia Kalipety, Terra Indígena Tenondé Porã, localizada no bairro de Parelheiros, extremo sul da cidade de São Paulo capital, ele me disse:

> "Peabiru era um caminho espiritual que os nossos ancestrais faziam, e pode ser que caminhando eles tenham sim levado milho de um lado pro outro. E é muito interessante que fiquem procurando saber de onde veio o milho e por onde o levaram; mas pra nós *Guarani Mbya kuery*[77], o mais importante é proteger as sementes, porque sem semente a gente fica sem alma. *Avaxi ete'i* [lit. "milho verdadeiro"] é muito sagrado pra nós, a gente tem que proteger o nosso *avaxi ete'i* do *avaxi juruá* [lit. "milho dos brancos", "milho não indígena"]".

Abe Wakahara (2018) afirma que os povos Guarani teriam buscado a "Terra Sem Males" trilhando do oeste ao leste, trilhando os "caminhos do sol"; inclusive, a própria disposição do sol permitiria entender o porquê de este caminho haver-se ramificado em três pontos principais pela costa do litoral atlântico: em cada momento do ano, o sol está em um determinado lugar, e teria levado os ameríndios Guarani em um período a São Vicente, em outro a Cananéia, e outro a Florianópolis.

Não faltam referências narrativas que demonstrem que o Peabiru foi trilhado por muita gente, muito antes da chegada dos europeus. E não faltam referências que demonstrem que ele vem sendo reconstruído no imaginário daqueles que habitam os seus arredores, seja por questões místicas e/ou espirituais, seja por questões históricas e/ou arqueológicas, ou por interesses turísticos. De todas as formas, de um jeito ou de outro, ele é um caminho que continua sendo trilhado, mesmo que através da escrita (como o faço nesta tese, e como fiz com Maria e com os amigos Guarani), tendo servido e servindo de território de troca de sementes de milho.

· ⸙ ·

[77] O termo "*kuery*" ou em forma de sufixo "*–kue*" ("*–gue*" diante de seguimentos nasais), é um quantificador que marca plural ou coletivo na língua Guarani Mbya (ver Martins, 2003)

3.2. MILHO VERDADEIRO, PRIMAVERA MBYA GUARANI E LUTA

"De todos os povos Guarani, os Guarani *Mbya kuery*
são os que mais andaram, por tudo que é canto!"
(Palavras de David Karaí Popygua, durante conversa
pessoal em setembro de 2018, aldeia *Tekoá Pyau*)

CHEGUEI NA ALDEIA *TEKOÁ PYAU*, pela primeira vez, no segundo semestre do ano de 2017. *Tekoá Pyau* é apenas uma das aldeias que formam a Terra Indígena do Jaraguá (ver mapa nº. 12): este território também inclui as aldeias *Tekoá Ytu*, *Tekoá Itakupé*, *Tekoá Ita Endy*, *Tekoá Yvy Porã*, *Tekoá Ita Vera* – "tekoá" (/'te.kɔ.a/) é um termo guarani mbya que denota "lugar onde se vive a cultura e as tradições", podendo ser traduzido como "aldeia" – . A T.I. do Jaraguá é a menor terra indígena em extensão de todo o território brasileiro, abrangendo uma área de 532 hectares, de acordo com uma portaria declaratória que foi aprovada em 2015 no Ministério da Justiça, comprovando a tradicionalidade do povo Guarani sobre esta localidade.

Mapa 12. Mapa da Terra Indígena do Jaraguá, mostrando a extensão da menor Terra Indígena de todo o território brasileiro. São seis aldeias no total. Fonte do mapa: Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) – website: yvyrupa.org.br.

De acordo com a CGY, há estudos arqueológicos que demonstram que muito antes da invasão europeia, os Guarani Mbya já eram habitantes deste território. Apesar disso, somente em 1987 o território veio a ser reconhecido pelo governo brasileiro, numa porção bastante inexpressiva, de apenas 1,7 hectares de área de uso e ocupação indígena, o que fez com que, já naquela época, ela ficasse mundialmente conhecida como a menor terra indígena brasileira.

A situação fundiária desta T.I. é de terra declarada, estando ainda em processo de demarcação. De acordo com dados da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), há, aproximadamente, de 573 a 700 pessoas habitando toda a terra indígena que ocupa a área fronteiriça entre as cidades de São Paulo e Osasco. Trata-se, também, de uma área de proteção de Mata Atlântica, que se localiza bem ao lado do Parque Estadual do Jaraguá, onde há uma formação geológica antiga,

o Pico do Jaraguá (ver fig. 30 a seguir): uma formação rochosa que desde o ano 1970 passou a carregar uma grande antena da TV Bandeirantes (canal 13 na época, tecnologia da marca inglesa Marconi), com o intuito, na época, de transmitir a Copa do Mundo FIFA de 1970; hoje, o pico conta com várias antenas de rádio e TV, sendo esta que era da TV Bandeirantes agora compartilhada com a TV Globo de São Paulo, e outra antena da TV Cultura.

Figura 30. Fotografia aérea do Pico do Jaraguá, cidade de São Paulo, capital. Foto de autoria de Chensiyuan, 2010.

Logo depois da invasão europeia, ainda no século XVI, o governador da província de São Vicente, Martim Afonso de Souza, concedeu ao capitão Afonso Sardinha, aquelas terras do Pico do Jaraguá, para que fossem levadas a cabo atividades de garimpo por ali. Bem ao lado do pico, foi construído um Grande Casarão, e pias de lavagem manual de ouro. Muitos indígenas que habitavam a região foram capturados e transformados em escravos, em mão de obra para o garimpo.

O garimpo persistiu na região até o esgotamento do ouro, que se deu no século XIX, e até a primeira metade do século XX, esta história ficou adormecida. Somente a partir de 1946, a Prefeitura da cidade de São Paulo condecorou o Pico como um dos pontos turísticos da cidade; em 1961, ao redor do Pico, a Prefeitura criou o Parque Estadual do Jaraguá; e em 1983, o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico (CONDEPHAAT) do município, concedeu tombamento às ruínas das pias de lavagem manual de ouro e ao Grande Casarão que fora construído no início do século XVI pelo governador da província, Martim Afonso de Souza, e que fora residência do capitão Afonso Sardinha. A Unesco, em 1994, incluiu o Parque Estadual do Jaraguá como Patrimônio da Humanidade, que

passou a integrar a chamada "Zona Núcleo do Cinturão Verde da Cidade de São Paulo, Reserva da Biosfera"[78].

Localizado no bairro paulistano do Jaraguá, por onde passa o Trópico de Capricórnio, o pico faz fronteira com os bairros Perus, Pirituba e com o município de Osasco, e é um dos pontos mais altos do município de São Paulo, tendo uma altitude de 1.135 metros sobre o nível do mar. Ele se localiza dentro do Parque Estadual do Jaraguá, uma área de 491,98 hectares, protegida por lei. É possível acessar o pico através da Estrada Turística do Jaraguá que se liga à Via Anhanguera no km 18; e além da rodovia Anhanguera, o pico é rodeado pela rodovia dos Bandeirantes e pela rodovia Rodoanel Mário Covas. Também é possível acessar o pico através de trilhas que se espalham pelas reservas de mata atlântica.

A presença deste ponto turístico, com localização estratégica logo em um dos pontos da entrada de São Paulo (para quem vem do sentido Campinas/Sorocaba – São Paulo), pela Rodoanel Mário Covas, leva a uma situação histórica de sério descaso com as aldeias da T.I. do Jaraguá, e de muita especulação imobiliária. Não sendo ainda território demarcado, há empresas que projetam e promovem a invasão daquelas terras, contando com a destruição dos resquícios de mata atlântica, com o objetivo de construção de edifícios, como aconteceu com a Empresa Tenda pouco antes do início da pandemia (contarei mais adiante a respeito disso).

POR TRÁS DA CONSTRUÇÃO DA RODOANEL MÁRIO COVAS, aliás, existe uma história de violentos despejos e invasões de territórios antes ocupados por povos indígenas Guarani. Este grande anel rodoviário que conecta 10 rodovias estaduais e federais, passando por toda a Grande São Paulo, teve suas obras iniciadas no ano de 1998, quando justamente ditos despejos tiveram início. O trecho Oeste, que tem 32 km de extensão, passa ao lado do Pico do Jaraguá, conectando a Avenida Raimundo Pereira de Magalhães, no bairro Perus (zona norte de São Paulo) até a Rodovia Régis Bittencourt no município de Embu das Artes pelo km 30, cortando as rodovias dos Bandeirantes, Anhanguera, Castelo Branco e Raposo Tavares, dando acesso (mediante estas duas últimas rodovias) a Osasco e a Carapicuíba.

Soube por duas lideranças da aldeia *Tekoá Ytu*, na T.I. do Jaraguá que muitas famílias foram compulsoriamente expulsas de suas moradas justamente pelos caminhos onde, atualmente, o trecho oeste do Rodoanel se desenha. Estas famílias acabaram tendo que se apertarem em outras aldeias e terras indígenas junto a seus parentes, tanto pelo Jaraguá como por Parelheiros, e o que lhes restou foi acreditar em suas rezas (que como me explicaram, são grandes

[78] Estas informações, e muitas outras, encontram-se no website: http://www.ambiente.sp.gov.br/parque-estadual-do-jaragua/sobre-o-parque/.

ferramentas de luta espirituais), fortalecer o movimento mbyaguarani e confiar nos apoiadores dos Centros de Trabalhos Indigenistas (CTI's), da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ademais de articulações, como a Articulação dos Povos Indígenas (APIB), e outros órgãos de defesa dos direitos indígenas, para conseguirem uma indenização pela expulsão. A indenização tardou praticamente dez anos para chegar, dez anos de reza e de luta; com esta indenização puderam fazer a compra de um território no município de Tapiraí, no ano de 2018, próximo à cidade de Sorocaba, onde se instalaram formando a Reserva Indígena Güyra Pepo.

3.2.1. *ESTA PRIMAVERA É DE LUTA: POVO E TERRA GUARANI MBYA*

"*Inhakyn'a ma omoroynxã*
Yvy ipiru ramo, ha'e yva ipyau ju
Hovy va'e, hovy porã ve
Ara uma ovy ramo
Yro'y oo ramo, ipiru a oo havi
Yvyra rogue oxeroky
Nami'arupi teko oiko ju
Yvoty'i reve"
(Letra de "Ara Pyau"[79], poema-homenagem sobre uma *Ara Pyau* de luta. Dedicado a David Karaí Popygua, 2017)

DAVID KARAÍ POPYGUA, grande liderança Guarani Mbya, foi quem me recebeu na aldeia por primeira vez. Ao ser recebida, ele me levou até a *opy* (/'o.py/, lit. "casa de reza") da *Tekoá Ytu*, aldeia onde vive, e enquanto ele pitava seu *petyngua* (/'pe.tỹ.gwá/, lit. "cachimbo com tabaco") ele me explicava:

> "Muito bom você vir hoje! Hoje é o primeiro dia de Ara Pyau, estamos comemorando o nosso ano novo, que é a nossa primavera. 'Ara' significa 'tempo' e 'pyau' significa 'novo'; é que nós Guarani Mbya temos só duas estações no ano, 'Ara Pyau' que é o 'tempo novo' e 'Ara Yma' que é o 'tempo velho'. 'Ara Yma' é o tempo do frio, tempo do inverno, é um período muito difícil pro nosso povo, porque muita gente fica doente; e 'Ara Pyau' é a primavera, as folhas renascem, as flores se abrem, o clima fica bom, e a gente pode colher o que plantou".

Para o povo Guarani Mbya, *Ara Pyau* é a comemoração da primavera, mas não só deste período em seu sentido geoclimático: trata-se da celebração do ano novo. Ao contrário do que acontece no meio urbano com os "*juruá*" (/'ʤu.ɾu.á/), como são chamados os "não indígenas", não se trata de uma simples celebração calendarizada, senão de uma preparação para um momento de íntima articulação anímica, pessoal e coletiva: é durante *Ara Pyau* que os ritos de

[79] Originalmente, ela foi escrita em língua portuguesa, e depois traduzida ao Guarani Mbya por Anthony Karaí Poty. A letra em português: "A umidade refresca / Quando a terra se seca / E o céu se refaz. / O verde se reverdece / Quando o tempo velho / Se vai. / E se vai o frio, / Se vai o seco / As folhas dançam sem tristeza / Porque a vida renasce com as plantas / Renasce a flor".

Nhemongaraí, o "batismo do milho", acontecem. *Nhemongaraí* é o rito de entrega de nomes rituais às crianças e aos jovens, elaborando com isso, as almas e as pessoalidades deles.

Aquela primavera perpassava, agora, a vida, umidificando e refrescando a terra seca e fria do inverno passado, e ela não transpassava só recaindo sobre a fauna e a flora da T.I., mas também sobre as pessoas: algumas ganhariam seus nomes, outras mudariam de nome, os *xamõi* (/ˈʧa.mo̰ɪ/, lit. "homem ancião, sábio") e *karaí* (/ˈka.ɾa.í/, lit. "lideranças espirituais, pessoas conhecedoras da cultura") cantariam e entoariam suas rezas e palavras de luta contra as injustiças pregoadas pelo Estado dos *juruá*.

Levantou-se, veio em minha direção e baforou seu tabaco em mim, sobre a minha cabeça, e sobre meus pulsos. Eu pitei um pouco também, tomamos mate, ele me mostrou os instrumentos usados na *opy* e cantou um pouco também. E foi quando ele me disse:

> "Hoje, também, estamos em luta aqui na aldeia, porque estão querendo votar no congresso para aprovar a tese do Marco Temporal. Nós vamos passar a noite toda em rezo. Tem gente que reza até desmaiar. Precisamos lutar, e essa luta é espiritual. Se essa tese do Marco Temporal for aprovada, a gente corre o risco de perder parte do território que tanto lutamos pra conquistar; e muitos parentes vão ficar sem território também, pelo país todo. Precisamos rezar muito, se você quiser pode nos acompanhar. Sempre que o sol se põe a gente vem aqui pra *opy* pra poder rezar com todo mundo, e nesta madrugada a gente vai ficar acordado rezando".

Naquela noite eu não pude ficar. Mas fiz um registro audiovisual para divulgar nas redes sociais a que eu tinha acesso na época, um vídeo em que David Karaí Popygua explicava o que era a tese do Marco Temporal, contava em que implicaria a sua aprovação no congresso principalmente com relação ao Direito Originário, falava sobre a importância do rezo como luta, e convidava a sociedade a acompanhar e se manifestar junto aos povos indígenas. Transcrevo abaixo a fala que ele transmitiu nesse vídeo, na íntegra:

> Nhande ka'aruju, xema xerery Karaí Popygua! Boa tarde a todos, sou Karaí Popygua, sou mbya guarani da Tekoa Ytu, Terra Indígena do Jaraguá. Estamos nesta semana, muito importante, uma semana decisiva pra nossa história, pra nosso Direito. Estamos numa campanha que se chama 'Nossa história não começa em 1988', que é uma luta contra a tese do marco temporal que pode ser utilizada pelo Supremo Tribunal Federal no dia 16 [de agosto de 2017], amanhã, e que pode suspender três portarias declaratórias e abrir um precedente pra que mais de 300 terras indígenas pelo Brasil percam o seu direito à demarcação de terra. Nós, povos indígenas do Brasil, estamos articulados, denunciando o Estado Brasileiro, e que o governo brasileiro no mês de julho, junto com a advocacia geral da união assinou um parecer pra que todos os órgãos do governo, pra que todos os órgãos do Estado que tratam da questão do direito indígena, da demarcação de terras indígenas se fundamentem utilizando a tese do Marco Temporal que estipula o ano de 1988 como data de ocupação tradicional das comunidades indígenas. Esse 'Marco Temporal', na verdade, ele seria como entregar as terras indígenas que foram griladas, que foram roubadas, que foram invadidas, antes de 1988 pra mão dos grandes latifundiários do Brasil; nós, povos indígenas, historicamente, há mais de 500 anos viemos lutando e resistindo pelos nossos territórios, e nós não vamos abrir mão das nossas terras, estamos num processo de luta, de retomada dos nossos territórios também históricos. Não foi antes de 1988 e nem somente até 1988: continuamos em luta! A Constituição Federal Brasileira reconhece o Direito Originário dos povos indígenas, e esse Marco Temporal visa extinguir o direito

> originário, dizendo que nós indígenas só temos direito às nossas demarcações que foram ocupadas até 1988. Nós sabemos do processo histórico, também, do período da ditadura militar onde muitas das terras indígenas foram invadidas, foram roubadas das comunidades, e nós estamos nesse processo de luta e vamos continuar resistindo, ao nosso direito. E chamamos a sociedade também pra que possa acompanhar e também manifestar o seu repúdio a essa ação desse governo que criou esse parecer junto com a Advocacia Geral da União, que visa a extinção do Direito territorial dos povos indígenas. Não só o Marco Temporal tá dentro desse decreto, mas também as 19 condicionantes de Raposa Serra do Sol, que já foi reconhecida pelo próprio Supremo Tribunal e pelo próprio Ministério Público Federal como não-vinculante, que não seria utilizado pra outras demarcações de terra. O governo tá tentando desta vez dar um golpe também nos Direitos Indígenas e nós não vamos aceitar de forma alguma que isso aconteça. Dia 16 de agosto, amanhã, é um dia muito importante, então hoje, dia 15 nós estamos nas nossas aldeias também fazendo nossos rituais, nossas rezas pra que Nhanderu possa mudar essa situação, pra que a mentalidade desses juruá que querem roubar o nosso território não possa ser levada adiante. Que eles percam, né, esse poder que eles acham que têm! E que a justiça de Nhanderu seja feita! Lá em Brasília também, têm vários povos indígenas que estão articulados junto com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a APIB, e todas as organizações de base do Brasil, indígenas, estão lá fazendo essa vigília, e então nossos parentes Kaiowá também estão a frente desse movimento como o povo que mais vai ser afetado com esse Marco Temporal, e nós Guarani, Mbya guarani, também seremos muito prejudicados com a aplicação dessa tese do Marco Temporal. Então, nós queremos demonstrar a nossa insatisfação e pedir pra que as pessoas acompanhem e se manifestem também, junto conosco, povos indígenas originários do Brasil. Agujevete a todo povo de luta! Ha'evete!".

O país vivia um momento de crise política. Fazia pouco tempo, havia acontecido o *impeachment* de Dilma Rousseff e o golpe parlamentar de Michel Temer, em 2016. Mas já fazia bastante tempo, ainda com Dilma, não se formalizava mais demarcação de terras indígenas em todo o Brasil, o que significa dizer que por mais que a tese do Marco Temporal não tivesse sido aprovada pelo Senado, ela já estava sendo, de alguma forma, praticada. A Bancada Ruralista (ou Frente Parlamentar da Agropecuária) ampliava sua influência político-econômica dentro deste cenário. E foi em 2017 que a Advocacia-Geral da União emitiu um parecer que defendia a tese do Marco Temporal, suspendendo as portarias declaratórias que garantiam a demarcação de terras indígenas de acordo com a Constituição e o Estatuto do Índio.

O senado passou a discutir essa tese que, descaradamente, se propunha a reduzir as terras indígenas, tomando por base a ocupação indígena sobre os territórios, correspondente à data em que a Constituição de 1988 começou a entrar em vigor. Os guaranis da Aldeia do Jaraguá estavam em rezo intenso e constante, deveras indignados pelas discussões que, por parte dos membros do Senado, colocavam em risco, mais uma vez, o seu direito a viver na terra e pela terra onde viviam e vivem. Afortunadamente, tal projeto não teve total aderência entre os senadores, e os parentes na T.I. do Jaraguá comemoraram aquela vitória.

> "Todos os grupos Guarani são profundamente marcados pela cultura do milho e todos têm seu modo de ritualizar sua dependência desse vegetal".
>
> (Chamorro, 1998: 174)

DIVERSAS ROTAS MIGRATÓRIAS PELO CONTINENTE PROPÕEM VESTÍGIOS DE ENCONTROS ENTRE POVOS DE TRADIÇÃO TUPI E POVOS DE TRADIÇÃO GUARANI PELO LITORAL ATLÂNTICO (ver Scatamacchia, 1993-1995 *apud* Felipim, 2001: 6). Os povos Guarani teriam ocupado as bacias dos rios Paraná, Uruguai e Paraguai, entre o litoral por onde hoje se estende o sul e o sudeste do Brasil, o litoral do Uruguai (até a região de Misiones), além das áreas periféricas do Chaco oriental, as ilhas do delta do Rio de la Plata, até a parte do sul da Província de Buenos Aires.

Conforme Heléne Clastres (1978), antes da invasão europeia até o século XX, as migrações realizadas pelos povos Guarani e Tupi eram conduzidas por "líderes religiosos" chamados "karaí", espécie de "homens-deuses" que se orientavam pelo sol e justificavam suas andanças em busca da *Yvy Marã'ey*, a Terra Sem Males, como um verdadeiro "caminho espiritual" (nas palavras de Meliá, 1997).

As fontes de pesquisa arqueológica tomam por base documentos coloniais (registrados entre os séculos XVI e XVII), e nestes, o termo "Guarani" é mencionado indicando grupos que falavam línguas correspondentes. Eles são referidos, porém, com diferentes nomes. De acordo com Felipim (*idem*), Scatamaccia (1984; 1993-1995) e Schmitz (1991) identificam os nomes, dentre outros, "Aranchãs", "Chandris" ou "Chandules", "Carios" ou "Carijós", "Tapes". Heléne Clastres (1978), igualmente, nota diversos nomes com os quais os povos Guarani eram referidos: "Kainguá", "Cainguá" ou "Caainguá", palavras que, de acordo com a autora, denotavam "gente que habita as matas". É muito provável que as denominações atuais para os diferentes grupos Guarani derivem destas terminologias: "Kaiowá", "Nhandeva", "Mbyá".

O povo Kaiowá Guarani, como Ladeira (1992; 2001) explica, se concentram por aldeias espalhadas pelo Paraguai e pelo estado brasileiro do Mato Grosso do Sul; eles não se autodenominam "Guarani", utilizam-se somente do etnônimo "Kaiowá". O povo Nhandeva Guarani, por sua vez, espalha-se, atualmente, por aldeias pelo Paraguai, pelo estado brasileiro do Mato Grosso do Sul, pelos interiores dos estados do sul do Brasil, pelos interiores do estado de São Paulo (no Posto Indígena de Araribá), e em algumas regiões do litoral de São Paulo e Santa Catarina (ver Ladeira, 2001); muito semelhante aos Kaiowá, o povo "Nhandeva" se autodenomina apenas "Nhandeva", não utilizando tanto o termo "Guarani".

Em contrapartida, o povo Guarani Mbya é o único dos três que faz uso dos dois etnônimos, "Guarani Mbya", e eles se espalham por aldeias ao leste do Paraguai, nordeste da

Argentina, norte do Uruguai, e pelo litoral dos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo (proximamente ou literalmente nas regiões litorâneas); muitos agrupamentos mbya guarani também são encontrados pela região Norte do Brasil, pelos estados do Pará, Tocantins e Mato Grosso (ver *idem*).

Dentre os três grupos Guarani, os Guarani Mbya são conhecidos por serem os que mais fazem migrações, ainda hoje, pela *Yvyrupa* (/'y.wy.ɾu.pá/), a grande plataforma terrestre. Conforme explicações de Meliá (1990) e Ladeira (1992; 2001), as migrações, em primeira e última instância contemplavam uniões matrimoniais, visitas a parentes, troca de informações e experiências, cantos, técnicas de cura, troca de sementes e outros elementos que fortaleciam as relações sociais e as relações de reciprocidade entre diferentes famílias. Eram, portanto, migrações essenciais para a vinculação e o agregamento de novas pessoas numa determinada aldeia.

A plataforma da *Yvyrupa* para o povo Guarani Mbya é o trajeto das migrações. Em sua economia simbólica, o "mundo" é o plano terrestre por onde as migrações podem acontecer, e cada aldeia (a chamada "*tekoá*") é um suporte desta estrutura maior. Como Felipim (2001: 11), com base em Ladeira (1992) e Ciccarone (2000), "as migrações Mbya se processam como busca de locais onde possam ser reconhecidos sinais de passagem anterior de seus antepassados, sendo um processo de eleição de lugares reencontrados e nomeados".

A *tekoá* (/'te.kɔ.á/), dentro das dinâmicas socioculturais Guarani Mbya, consiste no espaço de integração entre pessoas e entre famílias. "É onde todos se reúnem, convivem, interagem, trocam experiências, compartilham de uma mesma identidade cultural e religiosa e realizam suas atividades tradicionais de subsistência" (Felipim, 2001: 52). Nas palavras de Karaí Nhe'ery (2020: 31), Guarani Mbya da aldeia Tenondé Porã, localizada em Parelheiros (no extremo Sul de São Paulo), Licenciado Intercultural Indígena, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC):

> Quando falamos de *tekoa*, estamos falando sobre aldeia, porque é onde vivemos a forma de ser guarani. Esse espaço é sagrado, pois é onde nossos antepassados viviam. Cada aldeia tem sua própria história para ser seguida. Também, a aldeia é onde nasce a vida, por isso se chama *tekoa*.

Os sábios e as sábias que mediam e conduzem os saberes aos mais novos, os conduzem através dos ritos, da agricultura tradicional, e das *ayvu porã* (/'aɪ̯.wu.po.rã/), as "belas palavras" ("palavras sagradas"), também conhecidas como *ayvu ete* (/'aɪ̯.wu.e.tɛ/), as "palavras verdadeiras", "palavras curativas", "palavras do espírito". Estes sábios e sábias, anciões, são chamados de, respectivamente, *xamõi* e *xaryi*. "Quando o *xamõi* fala sobre *teko*, a gente sabe que ele está falando sobre o nosso modo de viver" (*idem*). O termo "*teko*" aparece com forma modificada

numa expressão largamente utilizada pelos povos Guarani Mbya: *Nhandereko* (/ˈɲã.de.ɾe.kɔ/), que pode ser traduzida, literalmente, como "nosso jeito", "nossos costumes", "nossa cultura".

E para o *Nhandereko* do povo Guarani Mbya, tudo é habitado por *nhe'e* (/ˈɲɛ.ʔɛ/), é dizer, tudo tem alma, ou espírito; tudo está animado e estas almas se articulam, e se desarticulam, podem adoecer e se curar. palavra, o *nhe'e*, os seres, e os tempos da Terra, na cosmovisão Guarani Mbya, são coisas intimamente ligadas. O *nhe'e* é dinâmico, e ele é ritualizado durante o *Ara Pyau*, juntamente com a colheita do milho e da erva-mate; é o momento quando os batizados são realizados nas aldeias. De fato, o *Ara Pyau* é um tempo que, para o povo Guarani Mbya, anuncia uma série de transformações espirituais.

AQUELE *ARA PYAU* CHEGAVA COMO UM LEVANTE, na T.I. do Jaraguá. Era também um *Ara Pyau* de luta, de embate espiritual, e de renovação a todos os moradores da aldeia. Ao regressar da aldeia, fiquei inspirada e escrevi um poema que tinha como base vários cantos Guarani Mbya que, na época, eu vinha estudando. Era um poema sobre *Ara Pyau*, um registro poético daquele momento; logo mais, eu o musiquei e solicitei ajuda ao *xembo'ea* (/ˈʧẽ.ᵐbɔ.ɛa/, lit. "meu professor, meu mestre") Anthony Karaí Poty (grande mestre professor de língua Guarani da T.I. do Jaraguá) para a tradução daqueles versos.

No ano de 2019, estes versos foram gravados em estúdio, já durante o tempo em que estive realizando os trabalhos musicais com o Grupo Terra Livre na cidade de Tatuí, e agora é um canto-homenagem que se encontra disponível para ser escutado em todas as redes de *streaming*. Mas o mais importante deste breve relato que faço é poder dizer que entreguei este canto a David Karaí Popygua, como símbolo daquele dia que dava início a um novo ano, com luta por dias melhores; quando o fiz, David disse que ensinaria este canto a seus parentes para ser cantado como rezo na *opy*, porque era um canto que lembrava a força de *Ara Pyau* e a força que existe nas rezas – este fato me faz postular que os cantos de reza estão em constante atualização. O canto em Guarani Mbya se encontra na epígrafe que abre esta seção, e a versão em português se encontra na nota 80 de rodapé (pp. 193); as duas versões, em português e Guarani Mbya, encontram-se também, na íntegra, na página 51, onde narro que, quando estive no México em 2018, entoei estes cantos durante a *velada* que deu início a toda esta tese.

De fato, existe uma força agenciadora e transformadora no *Ara Pyau*. Quando perguntei se havia algum calendário que indicava o momento certo do início desta "estação que também era um ano-novo", me disseram que ali na aldeia não havia nada disso, e que geralmente era o *xamõi* quem informava que estava terminando *Ara Yma* e começando *Ara Pyau*. Em uma breve visita que fiz na aldeia de Tapiraí (interior de São Paulo), para conhecer o *xeramõi* José

Fernandes (*in memoriam*), tio de David, conversei um pouco com Williams, uma das lideranças locais, sobre *Ara Pyau* e *Ara Yma*. O tempo estava fresco, e o calendário ocidental já marcava a primavera; era possível sentir os raios de sol mais quentes sobre a terra úmida; ainda assim, porém, em certos momentos, surgia uma brisa fria no ar. Em um momento em que esta brisa fria nos tocou, Williams me disse: "É que estamos só no começo do *Ara Pyau*, ainda tem um pouco de *Ara Yma*; esse vento é *Ara Yma*".

Sobre a diferença entre *Ara Pyau* e *Ara Yma*, Maria Inês Ladeira (2001: 32) conta sobre uma de suas experiências de campo durante uma reunião com jovens Guarani Mbya, em que eles discutiam a respeito da palavra "geografia": ela conta que a "geografia", para eles, era uma ciência que descrevia tanto o espaço físico quanto o tempo cíclico que se vivencia; e neste sentido, eles descreviam assim as estações do ano:

> "(...) Para nós, existem somente duas estações: tem *Ara Pyau* e *Ara Yma*. O dia em *Ara Yma* é diferente do dia em *Ara Pyau*... A época de plantio. Porque antes os Guarani não tinham o dia da semana, como hoje. Os Guarani não conheciam a semana, o dia da semana… Mas eles sempre conheciam a época exata do tempo de plantio. Tem um bichinho, quando o bichinho canta, aí já sabem que o tempo do plantio chegou e, assim, *Ara Pyau Mirim* é o começo do plantio. Quando a cigarra (*tokoiro*) canta é sinal que chegou *Ara Pyau*, chegou a época do plantio. Porque no sul, quando a cigarra canta, já não tem mais perigo de geada. Então, isso também faz parte da geografia. *Ara Pyau Mirim* é o comecinho do ano novo Guarani. É o tempo que começa a florir".

Conforme Ladeira (1992: 103) conta esquematicamente (ver tabela nº. 7):

Tabela 7. Diferenças entre de *Ara Pyau* e *Ara Yma* (adaptado a partir de Ladeira, 1992: 104)

ARA PYAU ("ANO NOVO") E ARA YMA ("ANO VELHO")	
ARA PYAU	▪ Tempos novos, "ano novo". É o período entre dezembro e fevereiro, aproximadamente (não existe uma data certa para o início e o fim; os sinais são dados de acordo com variantes climáticas e regionais). Época de chuvas fortes e de calor (verão). ▪ *Ara Pyau* é a época da colheita do milho novo; dos ventos novos (*yvytu pyau*) das tempestades ou das chuvas novas (*oko pyau*); época de colher *yvaĩ* (semente preta utilizada como conta nos adornos rituais) e *yvyra'a* (planta para beleza e tingimento dos cabelos); época de *guyrai nheẽ pyau* (novos cantos dos passarinhos). ▪ É a época do batizado do *ka'a* (erva mate) e do milho novo e propicia à atribuição dos nomes das crianças.
ARA YMA	▪ Tempos antigos, "ano velho". É o período que se estende do fim ao começo de *Ara Pyau*, aproximadamente entre março e novembro. É o tempo do frio (inverno). ▪ Em *Ara Yma*, os pássaros botam os ovos, que nascem em *Ara Pyau*.

Como Ladeira (*idem*) expõe, seus interlocutores Guarani Mbya disseram existir uma época muito boa para o plantio de milho nativo-crioulo-fértil, e essa época se dá entre os meses de agosto e setembro (no máximo) durante a lua minguante ("*Jaxy Pytu*", lit. "lua escura"), para que possam ser colhidos em *Ara Pyau* durante o período das chuvas de verão.

Aliás, esta observação não se resume apenas ao cultivo do milho: a lua é um fator importantíssimo para as decisões dentro da agronomia Guarani Mbya. Ladeira (*op.cit.*: 103), igualmente, faz um apanhado geral das técnicas agronômicas ligadas à lua, descrevendo as atividades melhor realizáveis dependendo das fases em que se encontrarem (ver tab. 8 a seguir).

Tabela 8. Ciclo das atividades agrícolas do povo Guarani Mbya de acordo com as diferentes fases da lua (adaptado a partir de Ladeira, 1992: 103)

Fases da Lua e Atividades Agrícolas	
Jaxy Pyau ("Lua nova"), corresponde à lua nova	▪ A partir do quarto dia do desaparecimento da lua, várias atividades, principalmente as que implicam corte, não podem ser realizadas. A suspensão dessas atividades continua durante *Jaxy Ray* ("lua crescente") e perdura durante todo o período de *Jaxy Endy* ("lua cheia", "lua brilhante"). ▪ As atividades proibidas nesse período são: preparar a terra para o plantio, ou carpir; confeccionar artesanatos, se já dispuserem das matérias-primas, e construir casas, se as madeiras já estiverem cortadas – deve-se esperar, depois, a época própria para cortar o sapé ou as folhas para cobri-las; caçar e pescar.
Jaxy Pytu (Lua escura), corresponde à lua minguante	▪ Desde que a lua começa a diminuir, perdendo seu brilho, até o quarto dia após o seu desaparecimento *Jaxy Pyau*, os Mbya podem se dedicar a todas as atividades: podem plantar, cortar madeira, taquaras, cipós, sapés e folhas de *pindó*. ▪ Podem colher os produtos da roça e matéria-prima para o artesanato. Podem cobrir as casas, caçar e pescar.

Previamente à *coivara*, a derrubada da mata e a queima do espaço dedicado ao plantio, o trabalho de capina e roçado, conforme Felipim (2001: 66) explica, pode ser feito durante todas as luas; mas as atividades de plantio e de colheita, principalmente aquela que se destina à seleção e separação de sementes para o próximo plantio, devem ser feitos durante a lua minguante. De modo geral, como afirmam Ladeira (1992; 2001) e Cadogan (1997) *apud idem*, as fases da lua são em Guarani Mbya são expressas das seguintes formas: *Jaxy Pyau* ("lua nova"), *Jaxy Ray* ou *Endy Mbyte* ("lua crescente"), *Jaxy Rovaguaxu* ou *Ouaguaxu* ("lua cheia") e *Jaxy Nha Pytu* ou *Ynhypytum* ou *Ndymbte* ("lua minguante"). E é nesta última lua, a minguante, que se concentra o período de maior trabalho dentro das aldeias: além do plantio e da colheita, é a lua propícia para "coleta de materiais para construção das casas (madeira, palhas e cipós)" bem como "para a confecção de artesanato (taquara, caixeta)", e também para saídas noturnas ligadas à caça e à agricultura".

Felipim (2001: 66), quem se dedica a estudar, em sua Dissertação de Mestrado, o "sistema agrícola" Guarani Mbya e seus cultivares de milho, restringindo seu campo pelas aldeias localizadas na Ilha do Cardoso, município litorâneo de Cananeia (interior de São Paulo), observa que a consideração das fases da lua nas atividades agrícolas, de acordo com seus interlocutores Guarani Mbya, estão totalmente ligadas à "qualidade, à durabilidade e a resistência do material ao ataque de pragas como, por exemplo, o caruncho do milho". Nas palavras do Cacique Miguel, da aldeia Paraty Mirim, no rio de Janeiro (*apud* Felipim, 2001: 66):

> "Plantar na lua nova caruncha os grãos, a mandioca fica amarga, a cana caruncha, o arroz falha. Para gastar dá, mas não dá para guardar. A semente de *avaxi eteí*, *manduvi eteí* e todas as plantas Guarani duram muito tempo sem carunchar se plantadas e cohidas na minguante e a batata-doce (*jety eteí)* você pode cortar na minguante e guardar que ela não apodrece. Agora, se plantar na crescente não enche as espigas de milho, as vagens de feijão falham e a batata-doce e a mandioca fica miúdas".

A derrubada da mata e da realização da queima do material orgânico para a feitura da *coivara*, de acordo com Felipim (*op.cit.*: 67) constitui uma atividade coletiva e majoritariamente

masculina, feita em forma de mutirão ou puxirão, "inter e intrafamílias". O plantio, por sua vez, não é majoritariamente masculino e ele sempre se inicia com o plantio do milho.

"*AVAXI ETE'I*" (/'awa.ʧi.ɛ.tɛ.ʔi/) É A EXPRESSÃO QUE O POVO GUARANI MBYA UTILIZA PARA FALAR SOBRE O MILHO TRADICIONALMENTE CULTIVADO. Esta expressão pode ser traduzida pelas expressões "milho verdadeiro", "milho supremo", ou em traduções menos literais, por "milho sagrado". De acordo com o *xembo'ea* Anthony Karaí Poty (2020), a expressão "*ete'i*" aparece em palavras como: "*Nhanderuete*", lit. "Nosso Pai Sagrado e Verdadeiro"; "*mbaraete*", lit. "fortalecer-se verdadeiramente" ou "nutrir-se de força sagrada"; "*aguyjevete*", lit. "transformação (física, psíquica, de ingresso a um novo território) verdadeira", "transformação sagrada" ou "agradecimento pela transformação – que deve sempre ser direcionado a Nhanderu"; "*mandio ete'i*", lit. "mandioca/macaxeira verdadeira ou sagrada"; seu sentido sempre circunda "algo que articula forças e almas" – nas línguas latinas, esta expressão sói ser traduzida como "algo que é verdadeiro", "que exige muito respeito" ou "algo sagrado". Como veremos, *ete'i* é uma linguagem própria, ao mesmo tempo em que é a própria agência dessa linguagem.

Chama-se de *avaxi ete'i*, ou "milho verdadeiro", aquele que é cultivado nas *tekoá kuery* (nas aldeias). Quando colhidas, principalmente aquelas espigas cheias de grãos que serão debulhados (seja para feitura de farinha, seja para plantio), devem ser colocadas para secarem: elas são penduradas no teto, na parte superior, justamente em um ponto onde possam tomar bastante fumaça do fogo de chão. Este milho deve ser rezado: cada família leva suas sementes à *opy* e ali as deposita em uma *ajaká* (/'a.ʤa.ká/, lit. cesta feita de taquara e cipó imbé), que deve ser deixada no *amba'i* (/'am.ba.í/, lit. "altar feito de madeira de cedro", onde se coloca água sagrada – a "*yy karaí*"); o *xamõi* ou a *xaryi* ("ancião sábio" ou "anciã sábia") da aldeia, logo em seguida, faz suas rezas sobre elas, e depois de seu benzimento, estas sementes podem ser levadas para serem plantadas nas *maety* (/'ma.ɛ.ty/, lit. as áreas de roça para milhos rezados) (ver Felipim, 2001: 68, Heckler, 2006: 11). A reza consiste em um pedido de proteção a *Nhanderu Tupã*, para que aquelas sementes não sejam atacadas por insetos, predadores ou doenças (ver Felipim, 2001: 68).

O plantio acontece, no geral e como já foi comentado, em época de *Jaxy Pytu* (lua minguante) durante o *Ara Yma*, especificamente durante os meses de junho e julho, para que possa ser colhido durante o *Ara Pyau* proximamente à celebração do *Nhemongaraí*. De acordo com interlocutores Guarani Mbya com quem Felipim (*op.cit.*: 69) trabalhou em campo, as espigas de *avaxi ete'i* plantadas nesse período, por mais que demorem maior tempo para crescer, ficam maiores em comparação àquelas plantadas durante meses mais quentes como setembro ou

outubro. Cadogan (1997: 209 *apud* Felipim, 2001: 67) explica que há muitas razões para que o plantio seja feito nos referidos períodos:

> "(…) *Maíz que se siembra en luna nueva no prospera; al endurecerse el cogollo, se llena de gusanos. En caso contrario, aunque produzca buenos granos, éstos se llenan pronto de gorgojos. Debido a estos hechos es que se dispuso que no se sembraba maíz en luna nueva. Únicamente lo sembrado en menguante prospera. Con la mandioca también pasa lo mismo; la que se planta en luna nueva da a menudo tubérculos podridos. En cuanto a la batata, las hojas de las plantadas en luna nueva son enseguida atacadas por el gusano* ngaruru*. Y si se libra de ellos, los frutos se llenan de gusanos. Ninguna clase de semilla debe ser sembrada en luna nueva* (…)*".*

Com base na literatura técnica agronômica sobre a cultura do milho, Felipim (2001: 69-70) observa que o fato de os Guarani Mbya plantarem justamente em épocas de frio difere muito do calendário agrícola mais amplamente adotado por outros agricultores da região Sudeste, até mesmo pelo fato de a cultura do milho ser bastante termo sensível: "a temperatura e a precipitação pluvial são os fatores climáticos mais utilizados para se avaliar o desenvolvimento da cultura e o não comprometimento de seus processos metabólicos" (Fancelli, 1990 *apud idem*). Por ser "uma planta de dias curtos", quando plantada em dias mais longos, o seu ciclo de desenvolvimento é forçado a "promover o aumento de sua fase vegetativa e número de folhas", sendo levada, com isso, a ter o seu florescimento retardado. O resultado disso é que elas são levadas a produzir maiores infrutescências. Afinal, para as ciências agronômicas sobre o cultivo do milho, "são as condições climáticas que determinam a duração do período vegetativo da planta e o florescimento do milho" (Goodman & Smith, 1987; Fornasieri Filho, 1992; Fancelli, 1990 *apud* Felipim, 2001: 69-70).

Felipim (2001: 70) nota, porém, que há momentos em que, em certas aldeias, ocorre a adoção de calendários agrícolas regionais, e nestes casos, há a "experimentação" de executar o plantio ao final do mês de agosto e início de setembro; contudo, ainda que isto seja feito, a grande preocupação das famílias Guarani Mbya é a de garantir que haja colheita de *avaxi ete'i* para a celebração do *Nhemongaraí*.

Na Terra Indígena *Tenondé Porã,* no bairro de Parelheiros (extremo sul da cidade de São Paulo – capital), pude participar de um mutirão para construção de uma *maety*. Foi no mês de outubro do ano de 2019. Já haviam realizado a queima da matéria orgânica, que estava misturada à terra. Sua coloração era escura. O que era necessário fazer, naquele mutirão, era armar caminhos para o roçado, separando as ruas entre os berços para plantio, ademais de roçar a terra misturando um pouco de cal e um pouco mais de uma matéria orgânica que estava separada (basicamente, folhas em decomposição). Estavam participando deste mutirão pessoas da aldeia *Tekoá Kalipety* e alunos do Curso Livre de "Divisão de Formação em Educação Ambiental e Cultura de Paz" da UMAPAZ (Universidade Aberta do Meio Ambiente e Cultura de Paz –

centro de estudos que constitui uma iniciativa da Política Municipal de Educação Ambiental a cidade de São Paulo, capital), que estavam presente em peso.

A aldeia *Tekoá Kalipety* vem mesclando técnicas de plantio tradicional Guarani Mbya com técnicas agronômicas da Agroecologia Biodinâmica (trazida por "*juruá kuery* parceiros"), em função do seu histórico que se vincula a trabalhos de recuperação do solo feitos com o auxílio de análises realizadas pelo Coletivo Apetê Caapuã, da UFSCar-Sorocaba. De fato, o solo daquela aldeia é um solo em processo de recuperação, afinal, toda a área da aldeia havia sido, antes da regularização da situação fundiária como terra demarcada, local de monocultura de eucalipto (plantas do gênero *Eucalyptus*). Depois de bem remexida aquela terra, com a cal já posta e misturada, chegou o momento do plantio: uma mulher de nome Pará Mirim agarrou um recipiente transparente trazendo diversas sementes de milho, e começou a colocar, de duas em duas, aquelas sementes nos bercinhos abertos; foi então que me contaram que as pessoas que recebem o nome "Pará Mirim" são abençoadas com o dom de possuírem "as melhores mãos para plantarem milho". Logo que distribuía de duas em duas aquelas sementes, vinham pessoas atrás dela fechando os bercinhos com terra.

A terra, ou *yvy* em Guarani Mbya, como os interlocutores da Ilha do Cardoso explicam a Felipim (2001: 70), precisa estar macia, constituindo-se de uma mescla de "areia e barro", uma característica que é mais facilmente encontrada nas "proximidades dos cursos d'água (lomba de rio ou lombada)"; o solo ideal é aquele que é denominado por "*yvy ü*", lit. "terra escura". No geral, muitos dos solos das aldeias, hoje em dia, apresentam uma composição de solo de área com cobertura florestal de regeneração, os chamados "capoeirões". Capoeira é a mata plantada, aquela que se semeia também com a função de barreira para auxiliar no plantio.

Entre cada ciclo agrícola nestes *yvy kuery*, é necessário realizar o pousio antes de ingressar a próxima cultura no local, e sua duração está totalmente ligada ao tempo de uso que foi dado ao determinado ciclo agrícola anterior (ver *op.cit.*: 72). Dentre as culturas plantadas, em toda *maety*, a planta predominante é o *avaxi ete'i* – além dele, planta-se *kumandá* (feijão), *jety* (batata-doce), *ka'a* (erva-mate), *mandio ete'i* (mandioca/macaxeira), *manduvi ete'i* (amendoim), *taquare'é avaxi* (sorgo sacarino, chamado também de "cana guarani") –, mas o milho é sempre o predominante. E o que o torna predominante é a sua capacidade de articular as pessoas e as almas das pessoas.

3.2.2. *O MILHO VERDADEIRO (*AVAXI ETE'I*) E SUA VEGETALIDADE DISCURSIVA ENTRE O POVO GUARANI MBYA*: *SOBRE O NHEMONGARAÍ E OS "NOMES-ALMAS"*

"Sem milho o *mbya* não existe"
(Garlet, 1997)

DE ACORDO COM AMIGOS GUARANI MBYA DA *ALDEIA KALIPETY* (Terra Indígena Tenondé Porã em Parelheiros, São Paulo), às vésperas do *Nhemongaraí*, rito em que os Guarani Mbya recebem seus nomes, as mulheres (as *kunhangue*) confeccionam *mbojape* (/'m.bo.ʤa.pɛ/), bolinhos de milho feitos a partir do milho pilado e moído, utilizando-se como liga a água e a fervura (ele é assado nas cinzas, no fogo de chão); enquanto os homens (*avakue*), se comprometem em conseguir *ei'i jateí* (/'ɛi̯.ʤa.tɛ.í/), mel de abelha jataí (*Trigona jaty*).

Nhemongaraí é o rito em que as crianças recebem seus "nomes espirituais", podendo saber de onde vieram suas almas (ver Karaí Nhe'ery, 2020). Partindo de seus relatos registrados em campo, Felipim (2001: 43) demonstra que é também durante este rito que se consome, mais fortemente, comida tradicional Guarani Mbya, como a *mbyte* (/'m.by.tɛ/), pamonhas feitas a partir de *avaxi ete'i* , ou o *kaguyjy* (/'ka.gu.y.ʤy/), espécie de cerveja elaborada com milho verde, água, e com fermentação feita a partir da amilase da saliva de *kunhataingue'i* (/'kũ.ɲã.taĩɳ.gwe.ʔi/, lit. "jovens moças") meninas de 13 e 14 anos (elas se põem a mastigar os grãos de milho e os cospem em um jarro onde acontece a fermentação), uma bebida que, tem a propriedade de purificar e fortalecer o corpo. Há, porém, que tomar sério cuidado com a menstruação; de acordo com Karaí Nhe'ery (2020: 32):

> Até hoje as crianças e os mais velhos gostam de comer milho assado, o *kaguijy*, *mbojape* e *mbyta*, que são alimentos tradicionais guarani, derivados do milho. *Kunhague* que prepara os alimentos e ensinando as *kunhataingue'i* junto com as mães, ou seja, com as mais velhas. As mulheres não podem preparar os alimentos no período da menstruação porque isso afeta a saúde. Tudo isso as *kunhataingue'i* aprendem desde meninas. É por isso que nós não podemos deixar esquecidos esses rituais, que estão ligados a todos esses alimentos e ao *nhemongaraí*.

Quando uma criança nasce forte, ela pode vir a receber seu "nome verdadeiro" logo aos quatro ou cinco meses de idade, pois "o espírito da criança ajudará a revelar rapidamente o *teryete*" (/'tɛ.ɾy.ɛ.tɛ/, lit. "nome verdadeiro"); porém, quando ela nasce doentinha, seu nome não pode ser completamente revelado, mesmo depois de completar um ano, pois "ela não vai aceitar ficar nesse mundo considerado cruel, pois ficaria sofrendo" e seu próprio espírito fica impedindo esta revelação aos *xamõi* e às *xaryi*. De acordo com Ladeira (2001: 207):

> "Durante o ritual do *Nheemongaraí*, os *Nheeruete* ('os pais das almas') revelam ao dirigente espiritual (*yviraija*) da cerimônia o *mitã renoi* (o que o 'nomeia' a criança), o nome-alma que corresponde a cada criança. Também é feita a confirmação e benção aos que já possuem seu nome-alma. *Nhee*, a alma, é revelada em forma de nome que define as características da pessoa. O nome é a própria condição da pessoa, indica a origem de sua alma e o papel que se vislumbra que desempenhe na família e na comunidade".

Quando o *yviraija* (/'y.wi.ɾaɪ̯.ʤa/, lit. "nome verdadeiro") (seja *xamõi* ou *xaryi*) que guiou o *Nhemongaraí* de determinada pessoa falece, esta pessoa passa por uma transformação e precisa renovar o seu nome, recebendo outro *teryete* que revela seu *nhe'e* transformado; caso contrário, ela pode ficar enferma. E mesmo que não aconteça a morte do/da *yviraija*, muitas das doenças que principalmente as crianças possam vir a apresentar, igualmente, estão ligadas a um nome-alma que já não lhe está servindo, sendo necessário trocá-lo. É por isso que Felipim (2001: 46-47) aponta que, é sempre necessário às famílias ter sementes de *avaxi ete'i* guardadas em casa, pois somente com elas é possível fazer acontecer o *Nhemongaraí*. Caso alguém precise ser urgentemente rebatizado, essa nova atribuição de "nomes-almas" pode ocorrer em período não coincidente com o *Ara Pyau*. Como Kuaray Mirim, liderança da Aldeia Ribeirão Silveira explicou a Felipim (*op.cit.*: 47) quando de seu trabalho de campo:

> "Toda família tem que ter um pouco da semente de *avaxí eteí* guardada. Caso alguma criança ficar doente e o pajé falar que tem que batizar de novo, a mãe tem que fazer um *mbojapé*, mesmo que não for no tempo do *Nimongaraí*. E aí vai fazer o *mbojapé* só pra ela. Aí ela ganha o seu outro nome. Aí ela começa a ter mais saúde".

O *Nhemongaraí* já foi tema de muitas monografias etnográficas, como a de Schaden (1974), as de Ladeira (1992, 2001), a de Garlet (1997), a de Chamorro (1998), a de Felipim (2001), a de Benites (2015), a de Karaí Nhe'ery (2020). Consistindo em um rito complexo, o *Nhemongaraí* se compõe de várias etapas, todas elas coletivamente elaboradas nas *tekoá kuery*, e uma destas etapas é a chamada *avaxi'i nhemongaraí*, a etapa em que acontece a utilização ritual do "milho verdadeiro". Sendo o *Nhemongaraí* um rito imprescindível à ecomonima simbólica dos Guarani Mbya, o *avaxi ete'i* toma uma importância ritual ainda mais gigantesca, para além do seu uso culinário.

No geral, os Mbya Guarani *kuery* fizeram e fazem uso de uma grande variedade de milho, e esta foi afetada, fortemente, pela monocultura de patentes, de milho híbrido e transgênico comerciais, desde a década de 1990, fazendo com que as variedades cultivadas nas aldeias perdessem suas características férteis. A perda de variedades de milho nativo e crioulo (*avaxi ete'i*) pela contaminação com o *pólen* das variedades patenteadas tem afetado muito estas populações, levando-as ao esvaziamento da práxis agrícola e, sobretudo, ritual.

Sem "milho-verdadeiro", falta nutrição do corpo, falta articulação de alma para a possibilidade de serem entregues nomes às pessoas, e além de tudo isso, falta também, como a/o/x leitor(a) verá nas próximas páginas, nutrição de palavra oracular. Todas estas faltas têm levado o povo Guarani Mbya a uma agronomia que se dedica ao resgate de variedades de *avaxi ete'i*, lançando mão, inclusive, de estratégias que os *juruá kuery* estudiosos e guardiões de sementes nativas e crioulas, têm tomado.

O Engenheiro florestal, Dr. Fernando Silveira Franco, professor da UFSCar, *campus* Sorocaba (SP), por exemplo, tem trabalhado, orientando seus discentes através do Núcleo de Pesquisa NAAC (Núcleo de Estudos de Agroecologia Apetê Caapuã) mediante realização de investigações e práticas de campo integrados, direcionados à recuperação de sementes nativas e crioulas dentro das aldeias Guarani. A *Tekoá Kalipety*, da T.I. *Tenondé Porã* de Parelheiros (extremo sul de São Paulo, capital), é uma das aldeias-piloto. Nela, a liderança feminina Jerá Guarani informa que, através da abertura para o cultivo de roçados mediante integração com Sistemas Agroflorestais (SAFs), levados até as aldeias pelos *juruá kuery*, pelo menos oito variedades de *avaxi ete'i* foram recuperadas. Algumas delas são as seguintes (ver fig. 31):

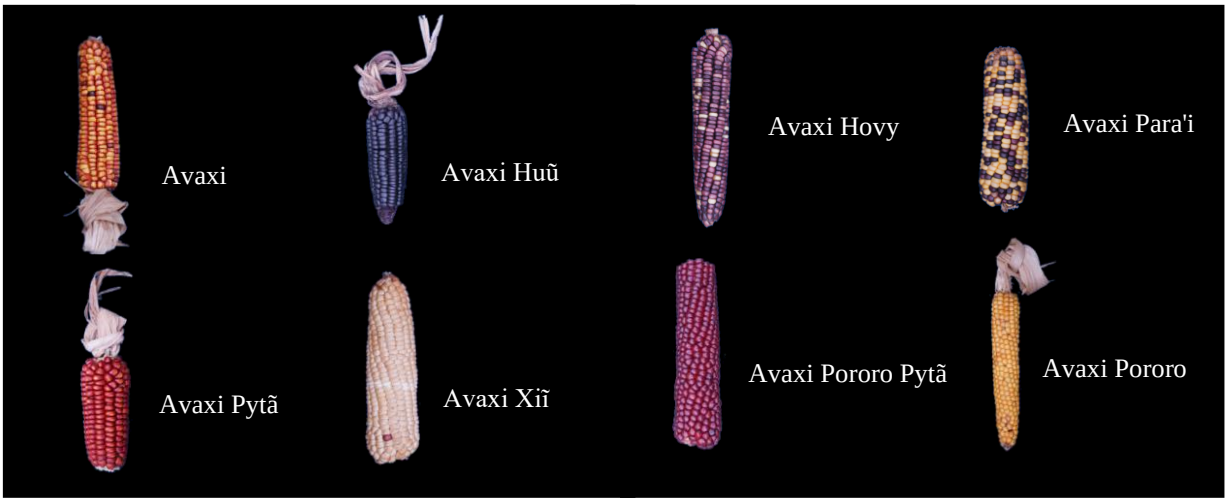


Figura 31. *Avaxi ete'i* ("milho verdadeiro"). Fonte: Keese, Lucas (2018), "Ava Pyau" / Programa Aldeias.

Cada *avaxi ete'i* tem uma utilidade, seja ritual ou gastronômica, e é conservado de formas específicas. Ele pode ser cozido, *avaxi ky* (/'a.wa.ʧi.ky/), ou assado, *avaxi maibé* (/'a.wa.ʧi.maɪ̯.bɛ/), ou apenas moído no pilão para que seja utilizada a sua fécula, *avaxi kui* (/'a.wa.ʧi.kuɪ/). Com base em Felipim (2001: 43-44) disponibilizo uma tabela a seguir apresentando o nome de variedades de *avaxi ete'i* e suas utilidades na economia Guarani Mbya:

Tabela 9. Estudo de variedades de *avaxi ete'i* e seus usos rituais e culinários, com base em Felipim (2001: 43-44).

VARIEDADES DE AVAXI ETE'I E SEUS USOS RITUAIS E CULINÁRIOS

VARIEDADE	**CARACTERÍSTICAS E USOS**
AVAXI OVY	▪ Feitura de ***kaguyjy*** (bebida fermentada); ▪ Feitura de ***kangui*** (/'kã.ŋgi/, mingau de milho com *jety* – batata doce).
AVAXI XI	▪ Feitura de farinha de milho (***avaxi kui***); ▪ Feitura de ***mbojape*** (bolinho de milho com água, assado as cinzas do fogo de chão); ▪ Feitura de ***xipá*** (/'ʧi.pá/, espécie de pão-folha assado no fogo de chão, feito de farinha de milho e água); ▪ Feitura de ***rora*** (/'ɾo.ɾa/, canjica); ▪ Feitura de ***reviro*** (/'ɾe.wi.ɾɔ/, espécie de pãozinho feito à base de farinha de milho, água e gordura animal, deve ser assado no fogo de chão).
AVAXI JU	▪ Consome-se como milho verde.
AVAXI PITÃ	▪ Aproveita-se o sabugo (que apresenta coloração avermelhada) para fazer chá com propriedades diuréticas – é bom para a bexiga.

AVAXI Ü	▪ Serve de alimento para mulheres que acabaram de dar à luz; ▪ Faz-se um chá com as palhas (de coloração avermelhada) que têm propriedade diurética.
AVAXI PIXINGÁ	▪ Consome-se estourado.
AVAXI TAKUÁ	▪ Trata-se de um milho mais doce, consumido assado no espeto.
AVAXI MITAI	▪ Alimento que serve de dieta para crianças pequenas, com idade de 2 a 3 anos.

Apesar das especificidades que apresento na tabela acima, como numa resenha da pesquisa feita por Felipim (*idem*), estas relações não são rígidas ou paradigmáticas, principalmente quando as sementes de *avaxi ete'i*, sejam elas da variedade que forem, vêm se mostrando cada vez mais escassas por conta do avanço do modo de vida dos *jurua kuery*, com a possibilidade da contaminação por variedades híbridas ou transgênicas trabalhadas em laboratórios, e com a redução dos espaços para a preparação da *maety*. De acordo com os Guarani Mbya que foram interlocutores de Felipim (*ibidem*), o que importa é que a semente seja de *avaxi ete'i* e jamais de *avaxi tupi* (/'a.wa.ʧi.tu.pi/), o milho comercial dos *jurua kuery*. Conforme lhe explicou o Cacique Agostinho, da aldeia de Araponga (*op.cit.*: 44)

> "O *avaxí ovy* é o milho certo para fazer o *kaguijy*. Se não tem *avaxí ovy* pode fazer o *kaguijy* com o *avaxí pytã*, mas se também não tem, pode fazer com o *avaxí xï*. Com o *avaxí xï* você faz farinha de milho, que dá pra fazer *mbojapé*, *xipa*, *rora*. Se também não tem *avaxí xï* para fazer farinha, pode fazer com o *avaxí ju*".

De todas as formas, pela fala do Cacique Agostinho, o *avaxi xï* (na grafia utilizada por Felipim, *ibidem*) ou *avaxi xiĩ* (na grafia de Keese (2018), mostra-se como uma "variedade-coringa" para se elaborar outras preparações, e na sua ausência, é utilizada outra "variedade-coringa" que é o chamado *avaxi ju* (/'a.wa.ʧi.ʤu/, lit. "milho amarelo", "milho dourado", é popular "milho verde"). Em última instância, portanto, o *mbojape*, alimento essencial para o *Nhemongaraí*, pode ser feito com *avaxi xi* ou *avaxi ju*, mas estes *avaxikue* devem sempre ser *avaxi ete'i*, pois é ele que media as relações com os espíritos.

Dada a tamanha importância do *avaxi ete'i* para o povo Guarani Mbya, suas ritualizações, e sua vinculação com o *nhe'e* (a alma, o espírito), vale um estudo detalhado a respeito das etapas do *Nhemongaraí*, dando especial foco à parte em que o milho entra em cena como vegetal agenciador.

O TERMO "*NHEMONGARAÍ"*, muitas vezes descrito com o "e" duplicado, "nheemongaraí", tem dentro de si a palavra "*nhe'e*". "*Nhe'e*", como já descrevi anteriormente, denota "espírito, alma, anima". É durante o *Nhemongaraí* que são revelados e atribuídos os nomes às crianças (de pelo menos um ano de idade) ou a jovens/adultos que precisam ser renomeados; como vimos, estes nomes não são apenas "nomes", eles atendem a outra economia simbólica: são, na realidade, "verdadeiras almas", "nomes-almas". A onomástica Guarani Mbya, portanto,

associa o *tery* (/'tɛ.ɾy/, lit. "nome") ao *nhe'e*, o que eles chamam de "*teryete*" (/'tɛ.ɾy.ɛ.tɛ/, lit. "nome verdadeiro") (ver Karaí Nhe'ery, 2020: 18 e 22), e esse "*teryete*" se compõe de um *tery* e um *teryapy* (/'tɛ.ɾy.a.py/, lit. "sobrenome").

De acordo com Karaí Nhe'ery (2020), o *Nhemongaraí* é o "batismo do *nhe'e*", o batismo do "espírito", para que ele possa receber o "nome verdadeiro". Ele acontece dentro da *opy'i*, durando no mínimo três dias, e tem início com a colocação de velas de cera de abelha, as chamadas "*tata rendy*" (/'ta.ta.rẽ.dy/, lit. *tata* = "fogo" *rendy* = "aceso") no *amba'i* o altar. Estas velas são preparadas na própria aldeia a partir do derretimento da cera de abelha, com a qual, depois, são cobertas as linhas de algodão. Cada vela simboliza um espírito vivo de cada família guarani mbya. A confecção segue uma divisão de gênero: homens preparam velas para filhos, irmãos e pais; mulheres preparam velas para filhas, irmãs e mães. As velas são levadas à *opy'i*, e ali são dispostas sobre o *amba'i*, em meio à fumaça do *petyngua* e entre cantos e rezas comandadas por um *xamõi* ou uma *xaryi*.

> Através das velas acesas, o *xamõi* reza para nos fortalecermos espiritualmente e para que nossos filhos e nossos pais que moram longe também recebam forças espirituais por meio das *tata rendy*, porque nelas estão representados os nomes. Também através da *tata rendy* o *xamõi* busca a revelação dos nomes das crianças.
>
> (Karaí Nhe'ery, 2020: 25)

A chama do *tata rendy* identifica o estado de saúde dos espíritos que elas simbolizam: quando a vela queima normalmente ou com fogo forte, o espírito está bem; porém, quando a chama se mostra "pequena ou vai queimando devagar, é porque o espírito está enfraquecido" (*idem*). Esta prática oracular que se dá pela observação das chamas é apenas o início do *Nhemongaraí*. Ela atua na limpeza e no fortalecimento espiritual coletivo:

> […] Dessa forma que nós Guarani buscamos saber como estão nossos parentes que estão longe. Então *tata rendy* é como um aviso, uma notícia. Por isso, essa prática de rituais é sagrada na cultura guarani. É também com essa conexão que a gente se fortalece cada vez mais. Não é um fortalecimento individual, mas coletivo.
>
> (Karaí Nhe'ery, 2020: 25)

Ao mesmo tempo em que ocorria o *tata rendyrã* (/'ta.ta.rẽ.dy.rã/, lit. "preparação das velas de cera de abelha"), o *xamõi* ou a *xaryi* preparava a *yy a'e yary pire* (/'ỹ. æ.ya.ɾy.pi.ɾɛ/, lit. "água e casca de cedro", já que *yy* = "água", *a'e* = "e", *yary* = "cedro", *pire* = "casca"). Esta água, que consiste em uma mistura medicinal entre água e cascas de cedro (*Cedrela fissilis*), é deixada no *amba'i* para a realização de banhos de limpeza durante o batismo em si: ela é utilizada para banhar as crianças que estão recebendo seus primeiros nomes e para lavar a cabeça dos adultos; sua função é de eliminar impurezas do corpo para que este possa receber novos *nhe'e kuery* ou novos nomes (ver fig. 32). É por isto que a árvore de cedro, típica da mata atlântica, tem grande importância para a cosmovisão do povo Guarani Mbya.

Figura 32. *Tata rendy nhemongaraí* e *yy a'e yary pire nhemongaraí*, rito com velas de cera de abelha e com água benta, com cascas de cedro. Na foto, é possível ver o *amba'i* (o altar) com velas acesas e grudadas sobre ele, e um balde grande onde repousa a água com cascas de cedro. Fonte: Karaí Nhe'ery, 2020: 30.

É então que se inicia o *Avaxi'i Nhemongaraí*, a parte que envolve o milho em toda a celebração do *Nhemongaraí*. Logo que todas as velas estão acesas e as pessoas estão com suas cabeças lavadas com a água de casca de cedro, o *mbojape* entra em cena. Como Karaí Nhe'ery (2020: 31) explica, neste momento é feita a cerimônia do *mbojape'i*: consagra-se este bolinho de milho que fortalece e enche de saúde, física e espiritual, a todas as pessoas que o consomem, crianças ou adultos. Como já pontuei anteriormente, a realização do *Avaxi Nhemongaraí* apresenta uma divisão de gênero com respeito à preparação dos itens que devem ser utilizados, e essa divisão recai sobre o *mbojape*. Nas palavras de Karaí Nhe'ery (*op.cit.*: 33):

> O *mbojape'i* e *mbyta* são preparados pelas mulheres. Assim era feito antigamente. As mães ensinavam as filhas. Enquanto isso, os homens iam cedo à mata para colher o mel *ei'i*. Cada *mbojape* representa o *nhe'e* – o próprio espírito, o da mãe, da irmã ou da tia. Dessa forma que se fazia o ritual do *avaxi nhemongaraí*. Antigamente, o *mbojape* sempre era acompanhado pelo mel. O *ei'i* era colocado em um recipiente feito de Porongo chamado *hy'akua'i*, que representava o *nhe'e* de cada homem – o próprio, o do pai, do irmão ou do filho. Nessa cerimônia as crianças também podem receber o nome, por isso que o *mbojape* e o *ei'i* representam cada espírito. O *mbojape* representa o feminino e o *ei'i* representa *avakue*.

No primeiro dia de cerimônia de *avaxi'i nhemongaraí*, o *mbojape* e o *ei'i* são rezados. Os pais de cada criança que participará do batizado precisa levar os elementos rituais que lhes sejam correspondentes: caso seja uma menina, as mulheres da família precisam produzir o *mbojape* que corresponda à *nhe'e* da bebê, criança ou moça – e esse *mbojape* só terá força ritual se for feito com *avaxi ete'i* rezado, batizado na casa de reza, e do contrário, ele não servirá ao *Avaxi'i Nhemongaraí* –, deve levar também um instrumento musical feito de madeira ou taquara, o chamado *takuapu* (/'ta.kwa.pú/); caso seja um menino (bebê, criança ou moça), a família precisa levar um pequeno pote (feito de taquara) contendo mel de abelha jataí, ademais

de uma *uy* (/'u.y/), isto é, uma pequena flecha, e de um *mbaraka* feito com *yakua* (/'ya.kwá/, "cabaça"), e sementes de kapiá (/'ka.pi̯á/, nome científico *Coix lacryma*, conhecida popularmente como "Lágrimas de São Pedro").

Thiago, grande liderança da *Tekoá Kalipety*, explicou-me que os bolinhos e o mel, antes de serem ingeridos – no primeiro dia do *Avaxi Nhemongaraí* –, são comunicadores oraculares: cada bolinho de *mbojape* se conecta com as almas femininas de parentes distantes, podendo informar ao *yviraija* como estas mulheres se encontram; enquanto as almas masculinas de parentes distantes podem ser acessadas mediante a utilização e o consumo do mel das abelhas jataí. Como ele deixou bem claro, as mulheres e os *mbojape* têm uma ligação profunda, da mesma forma que os homens estão muito ligados ao mel. No segundo dia do *Avaxi Nhemongaraí*, e depois de passada essa comunicação oracular, o *xamõi* ou a *xaryi* que estiver conduzindo, deve orientar a todos os participantes para que juntem o *mbojape* ao mel para poderem consumi-los; uma vez consumidos, os *Nhe'eruete*, os "verdadeiros pais das almas", revelam o nome das crianças que estão sendo batizadas.

Enfim, o milho com o qual se confecciona os *mbojape*, esses bolinhos comunicadores de nomes e de estados de alma, são *avaxi ete'i*, milho verdadeiro. O milho precisa estar em qualidade fértil, tendo sido rezado, fumaceado[80] e cultivado na aldeia, ou não terá esta propriedade comunicadora. O milho e o mel são ferramentas condutoras de linguagem utilizadas pelos sábios e pelas sábias, mediante intensas visões, sobre os nomes que determinada pessoa deve receber (seja ela criança ou uma pessoa mais velha que precisa trocar de nome); também sobre possíveis enfermidades ou danos de quaisquer tipos que parentas e parentes distantes possam estar enfrentando (em Guarani Mbya, "*mbara'á*" denota, lit., "estar enfermo"), enfermidades que podem ser desarticuladas, sob o trabalho dos sábios e sábias, mediante cantos e rezas. O final do rito do *Avaxi Nhemongaraí* é marcado pela ingestão dos bolinhos junto com mel, e a sensação coletiva é de uma grande nutrição física e espiritual:

> No dia seguinte à cerimônia esse alimento é compartilhado. Consumir esse *mbojape* com mel fortalece o *nhe'e* do *xondaro* e da *xondaria*, para serem saudáveis. Porque o alimento sagrado, quando consumido, torna a pessoa feliz e fortalecida fisicamente e espiritualmente. Para isso que a cerimônia é feita, para as mulheres fazerem o alimento sagrado. Essa é uma forma de passar o conhecimento aos jovens porque, por meio dessa prática, se aprende com os pais e com as mães. É através dessa cerimônia que os *xamoi kuery* vão passar os ensinamentos. Nessa cerimônia, os *mitã* [lit. "os bebês] ainda sem nome podem receber o *tery* pelo *Nhemongaraí*.
>
> (Karaí Nhe'ery, 2020: 33-34)

[80] Nas palavras do Cacique Marcílio, da Ilha do Cardoso – interior litorâneo de São Paulo), "o milho, para durar bastante, tem que ser bem esfumaçado" (ver Felipim, 2001: 84).

Os "nomes-almas", conforme Karaí Nhe'ery (*op.cit.*: 40) explica, informam a direção de onde vieram os *nhe'e* da criança ou da/do jovem que será batizada/o. Ele explica, de acordo com reflexões que faz juntamente de Anthony Karaí Poty, que as direções estão totalmente associadas aos pontos cardeais da Terra. Enquanto para os *jurua kuery* a direção norte é a direção referencial, para os Guarani Mbya, a direção leste é a mais importante[81], que é a direção onde o sol desponta e nasce: trata-se da direção de *Nhamandu* (o próprio Espírito do Sol), ou, em língua guarani, "*Nhamandu amba*" (/ˈɲa.mã.du.am.bá/), e é voltado para este *amba* que a *opy'i* é construída. Enquanto para os *jurua kuery* o sul dá as costas para o norte, para os Guarani Mbya, o oeste dá as costas para o leste, *ka'araru re* (/'ka.ʔa.ɾa.ɾu.ɾɛ/, lit. "o poente"): eles denominam essa direção de *Nhande kupe* (/ˈɲã.de.ku.pɛ/, lit. "nossas costas") que é a direção de *Tupã* (o Espírito do Trovão), é *Tupã amba* (/'tu.pã.ã^{m}.ba/).

Cada *amba* é responsável por determinar uma personalidade, e essa personalidade se manifesta pelo *nhe'e* que o nome identifica: é assim que o *teryete* se revela, ele é o próprio "nome-espírito". Sandra Benites (2015: 40), a esse respeito, explica que:

> *Nhe'e kuery* estão no *amba*, em quatro *amba* na realidade, partes que são lugares sagrados de onde vem o *nhe'e*. O *amba* é divino, limpo, de onde vem o *nhe'e porã*. Ele está acima de *yvy rupa* – nosso leito, suspenso, está no plano espiritual.
> (Sandra Benites, 2015: 40)

Partindo das reflexões e esquematizações de Karaí Nhe'ery (2020), proponho o seguinte resumo: para a direção de *Nhamandu amba*, temos aquela que aponta para (1) o nordeste, *Karaí amba* e (2) para o sudeste, *Kuaray amba*; para a direção de *Tupã amba*, temos aquela que aponta para (3) o noroeste, *Tupã amba* e (4) para o sudoeste, *Jakaíra amba*; ademais destas direções, há o norte e o sul, e os *nhe'e kuery* que vêm de ambas as direções nomeiam aqueles que o recebem de "*Jekupe*", que apresenta o sentido de "pessoa mestiça".

Os "nome-almas" não se apresentam sozinhos. Eles vêm seguidos de um sobrenome, um *teryapy*, que especifica e confirma características da personalidade da pessoa que o recebe. Se o *nhe'e* de uma criança vem da parte nordeste de *Nhamandu amba*, encaixando-se no eixo *Karaí amba*, e ela tem o sexo masculino, ela pode receber o *tery* Karaí, nome que indica que a

[81] As direções referenciais dos pontos cardiais são refletidas por Karaí Nhe'ery em conversa com Anthony Karaí Poty: "Se *jurua kuery* ficar no meio da mata, para se localizar, sempre procura a direção norte. Nós, Guarani, procuramos as direções leste e oeste para encontrar a aldeia ou se mover para outra aldeia" (Karaí Nhe'ery, 2020: 40). A direção leste é, de fato, o principal referencial para o povo Guarani Mbya, assim como o caminho de *Nhamandu* (o próprio Sol). Todos os ritos realizados nas *opy'i kuery* seguem o sentido do caminho do sol; nas palavras de Karaí Nhe'ery (*idem*): "é por isso que o corpo guarani mbya se move da esquerda para a direita quando está dentro da *opy'i* praticando a cerimônia, principalmente a dança, o canto ou fumando o *petyngua* durante a reza". Relembro aqui que, muitas das teorias que postulam que o caminho do Peabiru tenha sido feito em direção ao oriente, conectam-se profundamente com esta atenção que o povo Guarani Mbya entrega ao leste como ponto cardeal da Terra: é nesta direção que *Nhamandu* nasce e renasce todos os dias, e é, portanto, para esta direção que se encontra a *Yvy Marã'ey*, a "Terra Sem Males".

pessoa possui domínio de conhecimentos diversos e saberes de cura; caso ela receba um *teryapy* como Poty (/'po.ty/, lit. "flor"), ela será uma profunda conhecedora das flores; assim, Karaí Poty é uma pessoa que tem profundos conhecimentos sobre as flores, de remédios ou soluções que podem ser feitas com flores, ou mesmo de soluções que possam curar as flores.

Com base nas reflexões e estudos onomásticos de Karaí Nhe'ery (2020), montei a seguinte tabela explicativa sobre os *teryetekue* (ver tab. 10):

Tabela 10. Estudo onomástico Guarani Mbya com base em Karaí Nhe'ery (2020: 39-42).

TERY* E *TERYAPY*: O *TERYETE E SEUS SENTIDOS

DIREÇÃO	NOME DA DIREÇÃO	SEXO	NOMES E EXEMPLOS
NHAMANDU AMBA ***(direção leste)***	**KARAÍ AMBA** **(direção nordeste)**	masc.	**Karaí** – Pessoa que domina conhecimentos diversos e saberes de cura. Exemplo: "*Karaí Poty*", pessoa sábia, conhecedora das flores / pessoa que cuida da flor sagrada no céu. Outros exemplos: *Karaí Mirim, Karaí Tata-endy, Karaí Nhe'ery, Karaí Popygua*.
		fem.	**Kerexu** – Pessoa com personalidade forte. Exemplo: "*Kerexu Mirim*", pessoa com muita sensibilidade e sentimentalismo; "*Kerexu Poty*", pessoa que cuida das flores; "*Kerexu Mimbi*", pessoa dominadora das flautas.
	KUARAY AMBA **(direção sudeste)**	masc.	**Kuaray** – Nome da divindade Criadora das mentes e dos pensamentos. Exemplo: "*Kuaray Mirim*", pessoa sensível para entender pensamentos e mentes alheias.
		fem.	**Jera** – Significa "criação". **Yva'i** – Significa "céu". Exemplo: "*Yva Mirim*", pessoa sensível e vulnerável; "*Yva Poty*", pessoa que cuida das flores; "*Yva Rete*", simboliza o "corpo do céu".
TUPÃ AMBA ***(direção oeste)*** ***NHANDE KUPE (lit. "nossas costas")*** ***KA'ARUA (lit. "onde o sol se põe")***	**TUPÃ AMBA** **(direção noroeste)**	masc.	**Tupã** – Nome do Espírito do Trovão, criador dos céus, da terra e dos mares. Exemplo: "*Tupã Retã*", "*Tupã Mirim*", "*Tupã Xondaro*". **Vera** – Nome da Espírito do Relâmpago. Exemplo: "*Vera Mirim*", "*Vera Poty*", "*Vera Tupã*", "*Vera Popygua*".
		fem.	**Para –** Significa "mar, oceano". Exemplo: "*Para Mirim*", pessoa muito sensível, boa para plantar *avaxi ete'i*; "*Para Poty*", pessoa boa e habilidosa para cuidar das flores; "*Para Rete*", pessoa que traz o aspecto da transformação do corpo.
	JAKAÍRA AMBA **(direção sudoeste)**	masc.	
		fem.	**Jaxuka** – Pessoas sensíveis e dóceis. Exemplo: "*Jaxuka Mirim*", pessoa que tem muita sensibilidade e doçura; "*Jaxuka Poty*", pessoa que cuida das flores com doçura; "*Jaxuka Hendy*", pessoa que simboliza a luz. **Ara** – Como substantivo, o termo "*ara*" simboliza o "dia", ou o "tempo". Exemplo: "*Ara Poty*", pessoa que tem habilidade com plantas; "*Ara Mirim*", pessoa que tem muita sensibilidade em sentir o tempo; "*Ara Rete*", nome que simboliza o "corpo do dia".
JEKUPE ***(direção norte/sul)*** ***AMBA JURUA KUERY***		masc.	**Jekupe** – Significa "pessoa mestiça", pois "*kupe*" denota lit. "costas". As direções "norte" e "sul" são direções dos *jurua kuery*, pois é por elas que eles se orientam.

Além da cerimônia do *Avaxi Nhemongaraí*, acontece também a *Ka'a'i Nhemongaraí*, o batismo da *ka'a* (/'kaʔa/), a erva-mate (*Ilex paraguaiensis*). Assim com o *avaxi ete'i*, a *ka'a* contribui para a identificação dos *nhe'e* e a atribuição dos *teryete* (ver Karaí Nhe'ery, 2020: 35-

37). Trata-se de uma cerimônia que se divide em dois dias, o primeiro dedicado aos *xondaro kuery* e o segundo dedicado às *xondaria kuery*, iniciando-se no segundo dia de *Nhemongaraí*.

Na manhã do segundo dia de *Nhemongaraí*, os homens vão à mata atrás de galhos de *ka'a* – eles devem estar repletos de folha de erva mate (ver *idem*). Quando o sol está no zênite, marcando meio-dia – *Ara Mbyte* –, os rapazes amarram seus feixes de galhos de erva-mate colhidos em um pedaço de taquara, dentro da *opy'i*. Eles dispõem estes feixes um ao lado do outro, próximo ao *amba'i*, ao que o/a *yviraija* passa abençoando, cantando e fumaceando com seu *petyngua* – é neste momento que os ritos com *mbojape* e o *ei'i* vêm acontecendo também. Durante a noite, cada *xondaro* agarra seu feixe de folhas de erva mate e o carrega durante as danças e os cantos na *opy'i*, enquanto dançam e cantam, eles fumaceiam aquele feixe de folhas com o *petyngua* como o/a *yviraija* havia feito anteriormente (ver *ibidem*): é esse o momento que muitos *nhe'e* podem ser revelados como *teryete*, para os nomes de *mitã kuery* e *avakue*.

No dia seguinte, é a vez das *xondaria kuery*. Pela manhã, a erva mate que estava presa em feixes é posta pelo/a *yviraija* para secar até começarem a estralar. Quando elas atingem o ponto ideal de secura, são retiradas do fogo e amassadas em um pano. Depois disso, são levadas ao pilão para serem trituradas. A tarefa é dividida entre as mulheres mais jovens e mais velhas; enquanto umas trituram o *ka'a*, outras preparam o *hy'a* (/'hy.ʔa/), um recipiente feito de porongo (uma "combuca"). Ao meio-dia, as mulheres entram com a erva-mate moída dentro do porongo, em dança circular pela *opy'i*, e levam cada recipiente ao *amba'i*. Os *xondaro kuery* as acompanham em canto, dança e uso de *petyngua* com o objetivo de fortalecer o *nhe'e* de cada mulher. Conforme Karaí Nhe'ery (*op.cit.*: 37) explica, "*Nhanderuete* deixou o feixe para os homens e o pó de erva-mate foi deixado por *Nhandexyete* para as mulheres".

Todas as etapas *Nhemongaraí* participam na definição do *nhe'e*, mas é o *Avaxi'i Nhemongaraí* que propicia o acontecimento de tudo. Nas palavras de Bento Oliveira (1989 *apud* Felipim, 2001) "Sem *avaxi* não pode batizar a criança", e como Garlet (1997) aponta:

> "[…] O milho não só é o elo que possibilita a conexão entre os dois mundos, mas também fator propiciário da introdução das pessoas na sociedade. Dito de outra forma, o milho é imprescindível para que o Mbya receba seu nome, que passe a ser pessoa e se inscreva no círculo das relações sociais".

Para o povo Guarani Mbya, o milho guarda uma profunda importância que responde à articulação e integração de almas humanas, servindo também como elemento que aproxima e mantém as redes de parentesco entre pessoas de diferentes aldeias, ou entre os Mbya e os Guarani Nhandeva, Kaiowa e/ou Avá. Todas as relações sociais são, antes de tudo, relações entre os *nhe'e* manifestados nos *teryete*. Em outras palavras, cada "nome-alma" expõe para o seu receptor-guardião (ou sua receptora-guardiã) o papel que poderá exercer dentro de seu grupo,

ademais informar com quem poderá se unir matrimonialmente e onde poderá construir sua morada (ver Ladeira, 1992 *apud* Felipim, 2001: 53).

Os matrimônios estão intimamente ligados à mobilidade dos Guarani Mbya entre aldeias diferentes. Como sociedade matrilocal, os homens noivos se mudam à casa das mulheres noivas, estabelecendo relações de troca com seus sogros; estas relações de trocas envolvem, igualmente, a possibilidade da troca de sementes de *avaxi ete'i* e de muitos outros vegetais; ademais de estabelecerem relações de trocas entre *nhe'e*.

Os Guarani Mbya, de modo geral, têm enfrentado dificuldades para a elaboração de *maety* onde podem cultivar seus grãos de *avaxi ete'i*, e consequentemente, têm enfrentado muitos impasses inclusive para a realização de seus *Nhemongaraí*. Isso se deve à invasão crescente dos *jurua kuery* aos diversos territórios, "cujo modo de vida também contribui para o empobrecimento do solo" com a implantação das monoculturas, e para o envenenamento da terra e das sementes. Unido a isso, a "falta de *xamõi kuery* nas aldeias", os únicos que podem guiar as cerimônias de batismo do *nhe'e* – muitos *xamõi kuery* e muitas *xaryi kueri* vêm morrendo e são poucos os/as indígenas jovens que procuram seguir caminhos espirituais à risca como os mais velhos (ver *idem*) –, vem também impactando as dinâmicas rituais do povo Guarani Mbya.

3.2.3. *OS VÁRIOS ROUBOS DO MILHO, OS VÁRIOS ROUBOS DA TERRA: SOBRE TÉCNICAS DE PROTEÇÃO AO* AVAXI ETE'I, *SOBRE TRANSGENIA E VIOLÊNCIA*

> "Para seguir puro, o milho tem que ser plantado onde
> uma qualidade não possa enxergar a outra"
> (Guarani Benito Oliveira *apud* Garlet, 1997: 100)

NOS TERRITÓRIOS GUARANI MBYA, por mais que haja muitos cultivares consorciados, os termos "*maety*" ou "roça" indicam o milho verdadeiro como cultivo predominante; isso se parece muito com o que acontece com o povo Munduruku e seus cultivos de mandioca, como Frikel (1959 *apud* Felipim, 2001: 59) aponta: "o termo absoluto 'roça' é aplicado essencialmente à plantação de mandioca, mesmo que nessas áreas (ou mesmo em outras) estejam plantados vários outros cultivos como cará, batata-doce, entre outros".

As roças Guarani Mbya, portanto, têm o milho como cultura predominante, por mais que ele esteja consorciado com outros vegetais, como o feijão, a abóbora, o amendoim, a batata-doce, sorgo sacarino, e tantas outros (que já mencionei anteriormente).

Depois de feita a colheita, os parentes selecionam e guardam sementes de seus cultivares. No entanto, conforme explica Felipim (2001: 83), não são todas as sementes que são guardadas: sementes de "*avaxi ete'i*, *kumandá ete'i* (feijão), *taquarëe ete'i* (sorgo sacarino) e *manduvi ete'i* (amendoim)" são armazenadas dentro de casa em potes fechados; por outro lado, no

caso de raízes como *mandio ete'i* (mandioca/macaxeira) e *jety ete'i* (batata-doce), os Guarani Mbya soem deixá-las na terra, "armazenadas na própria roça para serem colhidas aos poucos".

O plantio do *avaxi ete'i* acompanha uma preocupação lógica que considera, absolutamente, a característica alogamia desta planta, característica bastante descrita por muitos autores especialistas que observam no milho a sua grande capacidade de combinação mediante cruzamentos. Dita alogamia faz o milho ser uma planta que não fixa "combinações gênicas muito específicas" (ver Paterniani, 1983). O que acontece é que, em função da "contínua recombinação genética", típica do milho, este vegetal acaba não guardando genótipos constantes. O que ocorre é o oposto: é justamente "a frequência gênica com que ocorrem os diversos genes que é estável". Como Felipim (2001: 83) explica, o resultado é que, cada espiga de milho "só se parece com outras espigas de variedades homólogas". Seria quase como dizer que o milho tem, como característica imanente, a capacidade da diversidade própria, e é essa diversidade que permite fazer a sua tipologia; e ao mesmo tempo, esta mesma característica imanente é a que permite com que novas variedades surjam.

Tendo conhecimento, por experiência prática, que o *avaxi ete'i* se contamina pelo *pólen* do *avaxi tupi*, o milho dos *juruá kuery*, muitos parentes Guarani Mbya têm feito uso das barreiras protetoras dos capoeirões, plantando árvores nativas ao redor das aldeias e das roças, e procurando, igualmente, observar o desenvolvimento das plantas para que elas cheguem em épocas diferentes ao período reprodutivo: uma técnica bastante antiga para evitar os cruzamentos consiste em evitar que a floração das plantas de *avaxi ete'i* cultivadas se sincronize com as do latifúndio – técnica também bastante utilizada por Maria Rodrigues e seu companheiro no Assentamento Horto Bela Vista, município de Iperó (SP), conforme apresento no capítulo anterior.

A junção da elaboração de uma faixa de mata alta, o capoeirão, e as técnicas de evitar a sincronização da floração, como diriam os Guarani Mbya entrevistados por Felipim (*op.cit.*: 77), seriam suficientes, para "evitar cruzamentos indesejáveis". Mas a própria autora, que esteve em campo, relata em sua dissertação que, esta técnica nem sempre dava certo: ela pôde observar que aconteceram cruzamentos com outras variedades de milho, algo que inclusive os levou a perder algumas sementes férteis, crioulas ou nativas.

Esta técnica de evitar a sincronização da floração, muito antes do advento dos organismos híbridos e transgênicos, já era utilizada pelos Guarani Mbya para procurarem manter características específicas na infrutescência: a coloração dos grãos, afinal, lhes é bastante importante, como anteriormente demonstrei, para definir a sua variedade e seus usos. Ao mesmo tempo, porém, eles não se importam tanto com as recorrentes misturas: a total pureza, para eles,

seria impossível. A este respeito, Felipim (2001: 86) recorda de um de seus interlocutores Guarani Mbya, um ancião que dizia que desde pequeno ele havia conhecido o *avaxi ete'i* já todo "misturadinho", e que mantê-lo assim não era um problema.

Ademais disso, é justamente nessa mistura – esse tipo de hibridação crioula, intraespecífica – que algumas variedades foram surgindo. Quando surge uma variedade bastante diferente, resultante de cruzamentos inesperados, os próprios Guarani Mbya atribuem a *Nhanderu Tupã* o trabalho da criação, da surpresa e da entrega daquela infrutescência naquele determinado formato. Felipim (2001: 96) traz um retrato disso através da narrativa da Senhora Agostinha, da aldeia Sete Barras – quem antigamente morava na aldeia da Ilha do Cardoso (SP) –; ela conta sobre o *avaxi takuá*, uma variedade que, como ela explica, antes não existia:

> "Por que *avaxí takuá*? *Takuá* porque no tempo do meu avô só plantava milho com taquara, igual hoje se usa máquina para plantar e para sair 2 grãozinhos de cada vez na terra. Um dia nasceu um tipo de *avaxí* diferente, o *avaxí takuá*. *Takuá* porque diziam que ele veio da taquara. *Nhanderu* mandou desse jeito, sem ninguém saber, por isso o nome de *avaxí takuá*".
>
> (Agostinha, aldeia de Sete Barras – antiga moradora da aldeia da Ilha do Cardoso *apud* Felipim, 2001: 96)

Nhanderu Tupã seria o grande espírito que entrega as sementes à humanidade: as sementes de milho, de fumo, de batata-doce. E é ele quem compõe as sementes e as entrega sem avisar: por isso elas aparecem apesar da chuva, apesar das geadas. Com ele, portanto, é necessário manter uma relação de conversa diária e constante, através das rezas. Foi um interlocutor de Garlet (1997: 100), de nome Benito Oliveira, em seus trabalhos de campo pelo Rio Grande do Sul, quem lhe explicou que, para o *avaxi ete'i* manter-se "puro", ele precisava ser plantado num local "onde uma qualidade" não pudesse "enxergar a outra". De fato, se o distanciamento se fizer em um raio die 500 metros, de uma variedade a outra, elas não se verão, e seu *pólen* provavelmente não será capturado pelos dutos das inflorescências femininas. E é neste sentido que se uma variedade diferente surge, ela é um presente de *Nhanderu Tupã*.

As espigas "diferentes", para os Guarani Mbya, são conscientemente mantidas e reproduzidas para as demais gerações (ver Ladeira, 1992 e 1999); e essa manutenção do "diferente" se liga, intimamente, à busca da *Yvy Marã'ey*, a "Terra Sem Males". Afinal, nesta terra sem imperfeições, os cultivos mais variados surgem de modo espontâneo nas roças (ver *idem*); como Felipim (2001: 96-97) explica, se na Yvy Marã'ey os cultivos surgem espontaneamente, nas roças Guarani Mbya, no plano terreno, elas são consideradas, de fato, "presentes de *Nhanderu Tupã*".

As migrações Guarani Mbya, de fato, se encaixam muito bem dentro de toda esta economia: a mobilidade humana é também a mobilidade das sementes, e é também a promessa da

variedade, e dos presentes de *Nhanderu Tupã*. É uma forma de estar, cada vez mais perto, de *Yvy Marã'ey*. As variedades de *avaxi ete'i* Guarani Mbya carregam esta história nômade, movimentada, muitas vezes, por laços matrimoniais ou grandes deslocamentos coletivos.

Autores como Ballée (1989), Felipim (2001), Bustamante (2005), provocam o pensamento ocidental que se prende no paradigma de que somente as sociedades sedentárias possam ter tido a possibilidade de haver domesticado de fato o cultivo do milho. Ballée (1989), por exemplo, compara as sociedades Guarani Mbya às sociedades Araweté, Hetá, Aché, Avá-canoeiro, Guajá e Xetá, que igualmente fazem agricultura nômade.

Este modo de vida e este tipo de agronomia tem sido amplamente violentado por parte do Estado e das empresas do agronegócio. O modelo de vida desenvolvimentista, urbano e capitalista não aceita multiplicidades, nem sementes-nômades, e não respeita territorialidades.

O CASO DE YVYRATY PORÃ: VIOLÊNCIA CONTRA SEMENTES, TRADIÇÕES E TERRITÓRIOS

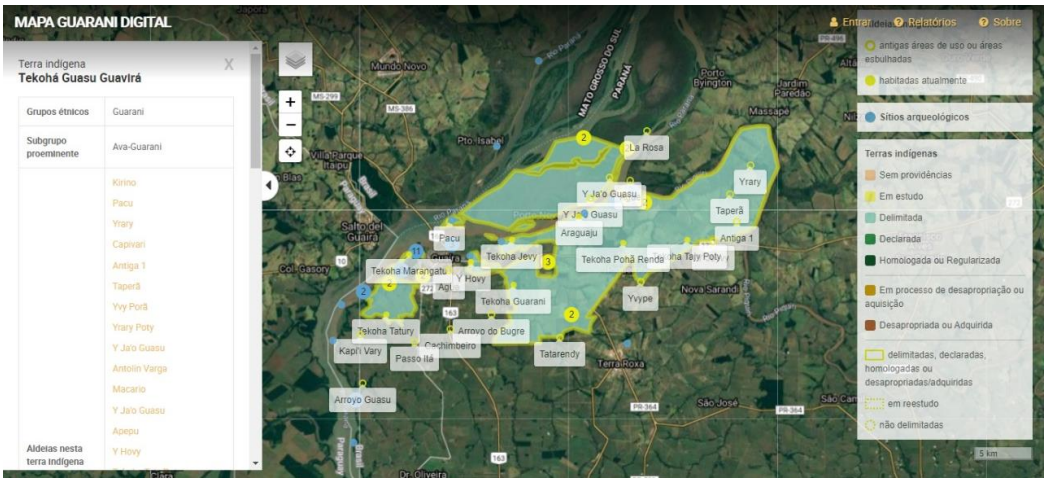
> "Não somos invasores, invasores são aqueles que plantam monoculturas e jogam veneno sobre o nosso território sagrado, desmatando nossas matas, poluindo nossos rios, expulsando os animais e contaminando nossas crianças".
> (Comissão Guarani Yvyrupa, CGY, em nota por seu perfil de Facebook, dia 31 de agosto de 2020).

No dia 31 de agosto de 2020, em plena pandemia de COVID19, a coordenação da Comissão Guarani Yvyrupa – organização indígena autônoma que articula a luta política da porção territorial nacional que constitui a chamada *Yvyrupa*, "grande plataforma de existência Guarani", correspondente aos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo – lançou uma nota de repúdio em todas as redes sociais a que se vincula, comunicando que a liderança e cacique de nome Crídio Medina, da aldeia *Tekoá Yvyraty Porã* (ver mapa 13), uma das 14 (catorze) aldeias da Terra Indígena *Guasu Guavirá* (extensão que abrange os municípios de Guaíra[82], Altônia e Terra Roxa, do extremo oeste do Paraná – ver mapa 14), foi levada à prisão por ter realizado e dirigido, de modo considerado ilegal, um suposto crime de furto de dez sacos de milho no dia 26 de agosto de 2020. As espigas "roubadas" consistiam em sobras, caídas no chão, logo após o trabalho das grandes máquinas colheitadeiras, dentro de um latifúndio que colida com a aldeia; e o tal "roubo", de acordo com

[82] Como descrevo no capítulo 3.1, na página 185, o município paranaense de Guaíra foi parte das antigas rotas ameríndias do Peabiru. Nos dias de hoje, neste município que faz fronteira com o estado do Mato Grosso do Sul e com o Paraguai, localiza-se a T.I. *Guasu Guavirá*, com uma extensão aproximada de 24.028 hectares, e com habitantes pertencentes às etnias Avá-Guarani (em maior número) e Guarani Mbya. Esta T.I. foi muito invadida por ruralistas do *agrobusiness*, e nos espaços onde há resquício de mata atlântica, a especulação imobiliária é absurda, caso da própria *tekoá Yvyraty Porã*.

o proprietário do latifúndio, teria sido feito com participação de crianças guarani sob o comando da liderança e cacique Crídio.

Mapa 13. Mapa da Aldeia *Tekoá Yvyraty Porã*. Como é possível ver, esta aldeia é rodeada áreas desmatadas dedicadas ao latifúndio. Fonte do mapa: Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) – website: yvyrupa.org.br.



Mapa 14. Mapa da Terra Indígena Guasu Guavirá, localizada entre os municípios de Guaíra, Altônia e Terra Roxa, no Paraná. Fonte do mapa: Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) – website: yvyrupa.org.br.

As espigas de milho que foram roubadas eram de monocultivos que se estendiam por grandes territórios que circundam a aldeia; de fato, elas faziam parte de todo o arsenal típico do pacote tecnológico adquirido pelas empresas agropecuárias que dominam aquela região. Esse milho não era *avaxi ete'i*, era milho comercial, e certamente carregavam, em seus genes, dispositivos biotecnológicos que atendiam a todas as prerrogativas padronizadoras: como verdadeiras *commodities*, esse milho era no mínimo geneticamente híbrido, e no máximo transgênico; e de fato, esse milho exigia o uso de agrotóxicos específicos (provenientes das mesmas multinacionais que o hibridizaram ou que modificaram suas sementes em laboratório – pois é assim que funciona o pacote biotecnológico, que depende inclusive de maquinários como estas colheitadeiras que foram utilizadas).

O suposto "roubo" teria acontecido justamente durante os preparativos para a celebração do *Nhemongaraí* logo ao início do *Ara Pyau*, momento em que, como descrevi anteriormente, ao milho é entregue uma importância central em ritos de batismo dentro das casas de reza pelas aldeias. Em primeira instância, algo que se prevê na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)[83], ao fazer fronteira com a T.I. *Guasu Guavirá*, o latifúndio tecnicamente já estaria ocupando, irregular e criminalmente, um território que havia sido reconhecido e estava em processo de demarcação. Entretanto, alguns meses antes da prisão de Crídio, a FUNAI entrava com uma portaria (Portaria nº 418/2019), publicada em Diário Oficial no dia 26 de março, que declarava a nulidade do processo administrativo de identificação e delimitação da Terra Indígena Guasu Guavirá.

O Juiz Gustavo Chies Cignachi sentenciou, no dia 17 de fevereiro de 2020, a suspensão de qualquer ato de demarcação de terras indígenas dentro dos municípios de Guaíra e Terra Rocha, ademais da anulação do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Guasu Guavirá. A violação desta determinação implicaria numa multa diária de 75 mil reais à FUNAI (ver nota publicada em 20 de fevereiro de 2020 pela Assessoria de Comunicação do CIMI – Conselho Indigenista Missionário).

O cenário, previamente ao roubo, portanto, já era repleto de insegurança política aos povos indígenas daquela T.I. inteira. Juntamente a isso, somavam-se denúncias dos próprios indígenas que diziam estar sendo agredidos fisicamente, e ameaçados com ataques a tiros dentro de suas próprias aldeias. A decisão vinha da Justiça Federal de Guaíra, no Paraná, por parte do mesmo juiz, um ano atrás, havia atendido a pedidos por parte da Advocacia-Geral da União, definido a proibição de toda e qualquer manifestação indígena no município; a violação desta medida poderia levar à aplicação de multas de 5 mil reais, por hora, aos indígenas manifestantes, bem como o recolhimento de "crianças e menores indígenas" pelo Conselho Tutelar caso elas fossem vistas participando de algum protesto – decisão que, conforme a nota da Assessoria de Comunicação do CIMI (20 fev. 2020), foi suspensa com ação extinta em julho de 2019 pela 2ª Vara Federal de Umuarama.

E na própria *Tekoá Yvyraty Porã*, em plena pandemia, inúmeros relatos de violência e genocídio (de acordo com a nota da Assessoria de Comunicação do CIMI – 20 fev. 2020): "Eles ameaçam, falam que ali não é lugar dos índios, que índio é vagabundo, que não trabalha…". Tentativas de invasão nas aldeias pelas estradas; tentativas de atropelamento; violência de forasteiros contra mulheres indígenas (casos de estupro, inclusive defendidos pelos

[83] A Convenção 169 da OIT, foi uma resolução adotada em 26 de junho de 1989 pela Conferência Internacional do Trabalho, em sua 76ª sessão.

agropecuaristas). E os próprios indígenas reconhecem: "Isso acontece porque estamos reocupando nossos *tekoá*; Eles querem fazer a gente desistir da luta, do nosso território", e resistem: "Essa decisão do juiz de nenhuma maneira vai fazer com que a gente abandone as terras que estamos ocupando".

Diante deste cenário de violência racista, machista, genocida, e diante de ameaças de especulação imobiliária por parte das infaustas políticas do Estado, do capital e do agronegócio, (que incluem também a contaminação por agrotóxicos, ressecamento e desertificação do solo, sem falar nos impactos climáticos), fica mais fácil de entender como foi prático para as autoridades a composição de todas as evidências para que a prisão de Crídio Medina se concretizasse.

FORAM INÚMERAS AS DIFICULDADES QUE FIZERAM COM QUE AS *MAETY KUERY* DA *TEKOÁ YVYRATY PORÃ* NÃO DESSEM CONTA DE PRODUZIR OS *AVAXI ETE'I* PARA OS RITOS TÍPICOS DO *ARA PYAU*, e mesmo sob tentativas, provavelmente os parentes possam ter enfrentado o problema da contaminação genética conduzida pelos grãos de *pólen* das plantas híbridas ou transgênicas do latifúndio ao lado, que poderiam ser capturados pelos túbulos gaméticos femininos das suas plantações de milho tradicionais. A única saída mais imediata, de fato, para a realização do *Nhemongaraí*, foi a de procurar fazer o resgate de espigas de milho que teriam sido dispensadas no latifúndio ao lado, mesmo que para as cerimônias fosse imperativo que sempre se procurasse utilizar *avaxi ete'i* e nunca *avaxi tupi*, o milho dos *jurua kuery*.

No próprio texto publicado pela Comissão Guarani Yvyrupa, na aldeia *Tekoá Yvyraty Porã* são contabilizadas aproximadamente 2850[84] pessoas. Como os próprios relatores da nota afirmam, mesmo que houvesse um real "furto de sacos de milho", "este deveria ser enquadrado como furto famélico, que no sistema de justiça *juruá*, é conhecido como conduta que nem se encaixaria como crime, visto que em situação de fome não há como se condenar alguém que se apropria de comida". As espigas que levaram Crídio Medina à cadeia seriam desprezadas pelos latifundiários.

A demarcação da Terra Indígena Guasu Guavirá, neste sentido, como aponta a Comissão Guarani Yvyrupa, torna-se absolutamente imprescindível para poder proporcionar um quadro de maior autonomia quanto a sua política cósmica e quanto à soberania alimentar. A saber, nas palavras dos coordenadores da Comissão Guarani Yvyrupa, em texto circulado nas redes:

> "Exigimos a imediata demarcação da Terra Indígena Guasu Guavirá para que nosso povo possa produzir e consumir o que planta, para que a nossa

[84] Repito: o dado de 2.850 pessoas é da Comissão Guarani Yvyrupa (Censo de 2020). No mesmo ano, a SESAI havia feito um censo que informava que a aldeia contava com 337 pessoas (Censo da SESAI, 2020). Não consegui encontrar dados que expliquem a disparidade destas duas informações.

> medicina tradicional e para que nosso *Nhandereko* possa ser plenamente vivenciado. No nosso tempo, na nossa cultura, agora é um momento muito especial, que é o *Ara Pyau*, e o *avaxi*, milho, é um elemento central do momento que estamos vivendo, para a realização dos rituais de batismos e de recebimento do ano novo Guarani. É inadmissível que qualquer um dos nossos parentes sejam presos por "catar" o milho que sobra da colheita dos latifundiários da região que inclusive estão no nosso território".
>
> (Comissão Guarani Yvyrupa, CGY, em nota por seu perfil de Facebook, dia 31 de agosto de 2020).

Entre o roubo dos sacos com espiga de milho geneticamente híbridas nas aldeias localizadas nos municípios do extremo oeste paranaense, e os roubos da fertilidade das sementes de milho feitos mediante modificação genética em laboratórios (advertido pela curandeira mazateca), residem as contingências dos dispositivos progressistas, desenvolvimentistas, capitalistas e Estatais, dispositivos que trabalham na via daquilo que Escobar (2014: 21) chamara de "*Mundo-Uno*", um mundo para o qual "o consumo individual e a competitividade de mercado se convertem na norma e na medida da ação humana".

As experiências múltiplas, neste sentido, são apagadas, silenciadas, criminalizadas, modificadas geneticamente e esterilizadas. O ato de procurar espigas que restaram no chão do latifúndio, para suprir a ausência de espigas de milho que pudessem ser suficientes para o momento experienciado na aldeia *Ywyraty Porã* durante o mês de agosto, respondendo à falta de políticas estatais de demarcação de terra e de conservação ambiental das áreas correspondentes, demonstra que o mesmo Estado que não demarca é o que criminaliza atendendo às necessidades do grande latifundiário, do posseiro, do grileiro, do grande senhor de terra.

Nas palabras de Escobar (2014: 103-104), o território se concebe como "*algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas*". O território inclui políticas de reciprocidade, de relacionalidade e pagamentos com seres não-humanos, excedendo a questões políticas étnicas ou identitárias, ou mesmo a questões políticas ambientais (como aborda De la Cadena, 2015, quando se refere às propostas de reocupação indígena das categorias do Estado-Nação, como forma de pensamento político). Território é um mundo múltiplo, onde cabem muitos mundos, como aqueles enunciados e reivindicados pelos Zapatistas em 1994 quando de seu "*¡Ya Basta!*", em luta por autonomia (Escobar, 2014: 100). É notável que estamos em um "mundo-uno" em vez de um "mundo-múltiplo".

Na época em que tudo isto aconteceu, embora estivesse em meu projeto de pesquisa, infelizmente não pude visitar Guaíra, Altônia e Terra Roxa (SC) por conta da pandemia de COVID19. Estive, porém, conectada com diversas lideranças, e com muitas bibliografias a respeito dos diferentes tipos de roubo e extirpação que a sociedade do *agrobusiness* faz com relação às sementes tradicionais e às práticas tradicionais.

SEMENTES PARA A TERRA, SEMENTES PARA A MÚSICA: "#FORATENDA!"

> "Através da gravação dos cânticos, a gente vai estar apresentando, também, quinhentos anos de resistência à dominação dos povos brancos. Através da gravação, a gente vai estar em forma de protesto".
> (Álbum "*Nhande Reko Arandu*", 1998: 2)

DEPOIS DE MINHA PRIMEIRA VISITA À T.I. DO JARAGUÁ, e de ter presenciado a luta em forma de rezo, contra a tese do Marco Temporal, passei a cantar, em vários lugares, em homenagem ao povo Guarani Mbya, sempre comentando o que havia presenciado na aldeia. Cantei em centros religiosos de consagração da Ayahuasca, também em salas de aula (durante minhas aulas pelas Escolas Técnicas, entre Sorocaba, Tatuí e São Paulo), em apresentações agroecológicas, e… na FATEC de Tatuí.

Para essas tocadas, eu havia feito uma versão musical para o canto tradicional "*Nhamandu Mirĩ*" (/ˈɲa.mã.du.mi.ɾĩ/, lit. "sol pequeno", sendo "*Nhamandu*" o nome do "espírito do Sol"), canção tradicional havia sido gravada e registrada como faixa de número 12 no álbum musical "Nhande Reko Arandu" (/ˈɲã.de.ɾɛ.kɔ.a.ɾã.du/, lit. "nossa memória viva").

Este álbum musical integrava o Projeto Memória Viva Guarani, dirigido por Antônio Maurício Fonseca, e gravado por José Henrique Mano Penna, tendo como um dos idealizadores a liderança Timóteo Verá Popyguá. O CD tem 73:39 min de duração e apresenta 15 faixas, as quais foram gravadas no ano de 1999 na aldeia *Tekoá Jaexáa Porã*, localizada na cidade litorânea de Ubatuba, São Paulo.

Esta coletânea de músicas reunia cantos entoados por cerca de 180 pessoas de quatro aldeias Guarani Mbya, que haviam viajado até *Tekoá Jaexáa Porã* especialmente para este evento. Portanto, além de contar com os moradores da *Tekoá Jaexáa Porã*, participaram do álbum parentes das aldeias de: *Tekoá Sapucaí*, da cidade de Angra dos Reis; *Tekoá* Rio Silveira, da cidade de São Sebastião; e *Tekoá* Morro da Saudade (da T.I. *Tenondé Porã*), da cidade de São Paulo.

A versão que compus, com base no canto tradicional "*Nhamandu Mirĩ*", contava com a inclusão da tradução dos versos em Guarani Mbya à língua portuguesa; para tanto, utilizei como base a tradução proposta por Campos, Godoy e Santos (2017: 174)[85], que apresento abaixo:

Língua Guarani Mbya	Língua Portuguesa
Nhamandu mirĩ	Pequeno Sol
Ogüêrô pu'ã	Levando sua luz
Ojexaka oguêro guatá	E caminhando com sua sabedoria
Oguêro guatá	E com seu raio eterno

[85] Temos aqui apenas uma possível interpretação deste canto Guarani Mbya. Mais que uma tradução, é uma equivocação. "Nhamandu" é um espírito do Sol, um espírito criador; o termo "mirĩ" é uma marcação de carinho ao espírito do Sol. "Guatá" é a caminhada; "ogüero" sugere uma caminhada com "sabedoria" e "habilidades".

Na composição que eu fiz, a qual chamei de "Pequeno Sol", utilizava apenas o violão com capotraste na terceira casa, um chocalho de pés, e *guapeos* (gritinhos) ao estilo andino. O ritmo era uma mescla do toque que eu escutava ser feito no *mbaraká* (o violão) pelos Guarani Mbya, a uma levada de *huayño* peruano, num ritmo marcado com o chocalho de pés, e com um canto bastante melódico. Sempre ao iniciar o canto eu dizia: "Que viva o povo Guarani"; e ao finalizar: "O Jaraguá é Guarani! Demarcação Já!". Eu ficava deveras impressionada com a forma como recebiam este canto, e em cada lugar ele surtia um efeito diferente nos ouvintes.

Nos espaços dos eventos agroecológicos, este canto tinha uma força sumamente política. As palavras de ordem que iniciavam e fechavam a canção eram aplaudidas de pé, e até repetidas. Nas salas de aula, o estranhamento das primeiras palavras cantadas em Guarani Mbya logo se quebravam quando entrava a parte cantada em língua portuguesa, e depois os alunos não paravam de cantarolar aqueles versinhos, e até diziam: "Que legal, prô! Quero conhecer as aldeias do Jaraguá um dia!".

Eu ficava assustada, porém, com a reação das pessoas ao escutarem este canto, principalmente quando o ambiente era o dos Centros Ayahuasqueiros. Havia um centro, em especial, que eu frequentava com o trabalho de fazer uma espécie de "ambientação musical" especial para os picos de estados não ordinários de consciência – eu ficava sem tomar ayahuasca para tocar para os que haviam tomado. O público era majoritariamente formado por pessoas que viviam nos bairros mais abastados da cidade de São Paulo: empresários/as, donos/as de banco, advogados/as, economistas formados/as na USP, escritores "gurus" (…). E era impressionante como se emocionavam quando entravam os versos cantados em português. Não faltaram comentários como: "Nossa, eu sou do signo de Leão, e quando você cantou 'Pequeno Sol', senti pulsar forte o Sol que habita em mim! Namastê!".

Quando toquei a canção para colegas na FATEC de Tatuí, a emoção foi igualmente compartilhada, quase numa mescla das três reações que citei anteriormente. Mas foram essas emoções mescladas que me aproximaram dos músicos Gabriel Strozi e Lucas Antônio Felipe.

Com eles, iniciei o Projeto Grupo Terra Livre, um projeto que liderei de músicas de protesto, que traziam uma proposta de musicalizar as lutas dos povos da terra, levando para a linguagem musical, mediante técnicas metodológicas que eu utilizava na Antropologia, algumas vegetalidades discursivas. Tocamos na FATEC-Tatuí juntos, numa apresentação que homenageava o povo Guarani Mbya e os *Ara Pyau kuery* de luta.

Dentre todas as canções entoadas, "Pequeno Sol", o canto que se iniciava em Guarani Mbya era visto como muito especial. Houve alunos que quiseram fazer dela o material de análise em seus trabalhos de conclusão de curso. E houve professores que quiseram dar suas

avaliações sobre a canção que igualmente lhes parecia emocionante, diferente, polirítmica, exótica. O que me preocupava, porém, era que quando o assunto tocava o tema da produção fonográfica, eles simplesmente ignoravam que aquela canção tinha muitos anos de história, e que havia sido gravada em um CD (1999), fazendo parte de um grande projeto, que tinha Timóteo Verá Popygua como uma das lideranças. Alguns professores me diziam: "Quando você for gravar essa música em estúdio com a sua banda, acho que você pode registrá-la como obra de 'domínio público'".

Preocupada com tantas reações diferentes, procurei a orientação dos *xamõi* e lideranças que conheci na T.I. do Jaraguá. Todos eles gostaram de ouvir a versão de "Pequeno Sol", cantarolavam junto, e disseram ser importante que os *juruá kuery* a escutassem, pois, quem sabe assim, não poderiam entender que o povo Guarani Mbya existe e resiste.

Não demorou muito, alguns alunos que finalizavam seus cursos na FATEC-Tatuí estenderam a mim o convite de gravação de um CD pelo Estúdio Experimental, com aprovação do Coordenador do Curso de Produção Fonográfica que na época era o Prof. Dr. José Carlos Pires.

Com o convite para gravação de CD, montamos uma grande equipe que contava com os integrantes oficiais e participantes especiais para a organização dos cronogramas e dos trabalhos. Notei que se iniciava uma sensação coletiva muito forte de ansiedade por parte dos integrantes e participantes dessa equipe: todos queriam participar da definição dos arranjos ou opinar a respeito delas, em todas as músicas… E a base de que se utilizavam, eu notava, não refletiam as questões que as canções em si se propunham a refletir (como num choque de discursividades).

Aquele processo todo foi bastante misógino: praticamente me vi sendo ignorada por todos os integrantes (eu era a única mulher entre todos), e houve movimentos em que, simplesmente ignoravam a minha liderança (as sociopolíticas dentro dos espaços musicais são deveras machistas, e isto é um fato!). Também foi um processo que acabou por externalizar, da parte de vários integrantes e participantes, os preconceitos a respeito de cantos e culturas indígenas de modo geral.

Cheguei ao ponto de negar a gravação do CD se não houvesse um estudo respeitoso e uma articulação com os parentes indígenas, principalmente das canções que serviam de homenagem ao povo Guarani Mbya, e "Pequeno Sol" era uma destas canções. Foi então que Gabriel Strozi e Lucas Antônio Felipe se manifestaram com vontade de viajar até a T.I. do Jaraguá para conhecer os parentes homenageados.

DURANTE A VIAGEM À T.I. DO JARAGUÁ, que aconteceu pelo mês de setembro de 2019, propus reflexões a respeito da canção "Pequeno Sol", e comecei sugerindo que em Grupo pensássemos possíveis diferenças entre os ofícios do "xamã" *versus* o do "produtor/engenheiro musical de estúdio". Contei a eles algumas experiências que havia vivido com alguns *chjota chjine* pela Serra Mazateca, e li para eles uma pequena reflexão que havia escrito em meu diário de campo, no ano de 2018, quando ainda estava no México conhecendo o que seria o tema desta tese de Doutorado:

> O xamã empresta o corpo. Ele vomita, treme, geme, suga a dor do paciente (que pode ser apenas um, ou uma comunidade inteira). O xamã, que é um produtor de sons, jamais canta por cantar, porque o canto não é dele: o canto é da planta que ele ingeriu, é dos seres que ele invoca, é das narrativas que ele aprende desde pequeno. Para o xamã, o canto não pode ser cortado: ele deve vir inteiro, e a tosse, a risada, o gemido, o som do zumbido dos mosquitos e de outros seres nesse ambiente aberto, é extremamente importante para o seu ato de cura. E seu ato de cura é pessoal, social e político.
>
> O produtor/engenheiro musical, por outro lado, já age com bastante higiene. E essa higiene é extremamente exaltada pelos ouvidos, principalmente urbanos. Ele, em sua profissão, dentro de um estúdio totalmente fechado, jamais empresta o corpo para aqueles que escutarão sua música. Ele não vomita, não treme, não geme, não suga as dores de ninguém. Ao contrário, muitas vezes ele trabalha na amortização de sua dor individual (tomando sua aspirina, seus narcóticos, pra evitar dores de cabeça, ou seus enteógenos favoritos), e muitas vezes trabalha na amortização das mentes ou para trabalhar na via da dor de quem escuta seus trabalhos musicais (música para distração, para "dor de corno", para "dor de amor", para "amor romântico e ideal" – um amor que atende a toda e qualquer convenção inventada e promulgada aos moldes de um bem-estar ideal).
>
> Seria possível fazer "música" como os xamãs ameríndios fazem, trazendo para o corpo aquilo que é alheio?

Esta reflexão parece ter iniciado um outro tipo de trabalho musical. Foram muitos os debates, questionamentos, e quebras de preconceitos com relação ao modo de vida indígena e às plantas de poder. E a visita às aldeias *Tekoá Ytu*, *Tekoá Pyau* e *Tekoá Itakupé* também foram muito decisivas para a elaboração dos estudos e arranjos musicais. A liderança David Karaí Popygua foi quem nos recebeu e nos guiou pela T.I. do Jaraguá, comentando sobre a pressão que ali eles estavam sentindo desde a entrada de Bolsonaro no poder. Outra liderança, Sônia Ará Mirim, contou-nos um sonho que havia tido aquela noite, depois de um trabalho espiritual muito profundo, um sonho que havia lhe causado muito susto (contarei mais adiante).

Havia levado algumas sementes nativas-crioulas-férteis às aldeias, sementes de milho, feijão, abóbora, tomate, e de tantas outras plantas, que tinha conseguido no Curso de Formação para Professores, "Biblioteca de Sementes Crioulas" (ocorrido em Jales – SP). David Karaí Popygua nos guiou até a *Tekoá Itakupé* para entregar as sementes a um parente que trabalhava a terra com agroecologia e sistemas agroflorestais; entramos todos na *opy'i* e ele recebeu aquelas sementes, baforando-as com seu *petyngua*; logo, agradeceu e as guardou.

Naquele mesmo dia, deixei algumas sementes para Gabriel Strozi e Lucas Antônio Felipe para que eles plantassem na horta experimental agroecológica da comunidade onde viviam, Comunidade Vale da Lua.

Não demorou muito, recebemos uma nova integrante no Grupo Terra Livre, a baiana Andresa Rassis, percussionista e saxofonista, e finalizamos todos os arranjos para a gravação do CD. A gravação aconteceu no Estúdio Experimental da FATEC-Tatuí durante o mês de novembro de 2019, e tendo passado esses dias na Comunidade Vale da Lua, pude ver os brotinhos, que já cresciam fortes, das sementes de milho que Gabriel Strozi havia plantado na horta agroecológica da comunidade.

Entre os meses de novembro de 2020 a fevereiro de 2020, o fonograma "Pequeno Sol" passou por estudos de pós-produção musical; justamente no mesmo período em que estive preparando meu texto de Qualificação para o Doutorado. Quando a canção "Pequeno Sol" fica pronta, recebo juntamente com ela três fotos de Gabriel Strozi mostrando as variedades de milho que haviam sido plantadas na horta agroecológica (ver fig. 33).

"SONHEI QUE HAVIA QUATRO CAVALEIROS VINDO EM DIREÇÃO À ALDEIA: um deles portava um *popygua*, o outro segurava um *mbaraká mirĩ*, o outro trazia um arco e flecha, e o outro não possuía rosto – no lugar do rosto dele só tinha luz e fogo", contou-me a liderança Sônia Ara Mirim no dia da visita que fiz à T.I. do Jaraguá juntamente dos integrantes do Grupo Terra Livre. E ela prosseguiu: "Eu sinto que esse sonho anuncia que muitas coisas ruins estão por vir; a gente precisa ficar bem forte e unido mesmo".

Figura 33. Variedades crioulas de milho, cultivadas na Comunidade Vale da Lua, em Tatuí (interior de São Paulo). Fotografias de Gabriel Strozi, 2019.

Um terreno, que se estendia por uma área de mata atlântica aos pés do Pico do Jaraguá, terreno vizinho à T.I., antes pertencia a um clube: o Clube Sul Riograndense. Ainda que fosse uma área privada, como conta Thiago Jekupe, uma das lideranças Guarani Mbya do Jarabuá,

aquele clube nunca impedia a entrada dos parentes indígenas para nadarem no rio, pescarem, procurarem plantas medicinais ou brincarem nas árvores; a administração do clube tomava dita postura, como Thiago afirma, considerando o fato de que os povos Guarani Mbya estavam ali muito antes da chegada dos *juruá kuery* e da invasão daquele território (ver Sato, 3 de mar. 2020).

O Clube, porém, veio a falir, e uma empresa de nome Tenda Negócios Imobiliários, que tem como principais acionistas a AMBEV e o Itaú, comprou aquela área, com o projeto de construírem 11 (onze) torres de apartamentos a 200 metros da T.I. do Jaraguá. No final do mês de dezembro de 2019, a Tenda procurou as lideranças da T.I. do Jaraguá para comunicarem que construiriam "cinco torres para 800 habitantes" e que para tanto, precisavam "derrubar 4 mil árvores" daquele terreno (ver Sato, 3 de mar. 2020, pela mídia dos Jornalistas livres).

Nessa visita, que Thiago atendeu, a empresa Tenda informou ainda que os indígenas não precisavam se preocupar, pois tudo já estava encaminhado e devidamente licenciado, contando com alvará da prefeitura, autorização da FUNAI, e que eles apenas estavam avisando os moradores das aldeias. Thiago Jekupe, em nota (*idem*) afirma:

> Argumentamos, então, que não estávamos ali para negociar terra, mas sim a vida das árvores e queríamos um esclarecimento do Ministério Público, porque dentro de uma área de 8 km de uma terra indígena, nenhum tipo de especulação ou obra pode ser feita sem um estudo de impacto ambiental e sóciocomponente indígena. Estamos a 200 metros desse empreendimento. Esse estudo determinaria quais seriam os impactos dentro da terra indígena e de que forma esses impactos podem ser minimizados ou compensados e se há a possibilidade de serem compensados, porque existem impactos que não têm como serem compensados.

Este empreendimento feria com definições expostas pela Portaria Interministerial 060 aprovada em 2015, feria com definições da Convenção 169 da OIT (criada em Genebra no ano de 1989 e aprovada em Congresso Nacional pelo Decreto Legislativo 143 no dia 20 de junho de 2002), ademais de ignorar que a área já era classificada como ZEPAM (Zona de Preservação Ambiental), enquanto a empresa Tenda classificava a região como ZEIS (Zona Especial de Interesse Social). O empreendimento também simplesmente ignorava que o local fazia parte de um projeto de lei, protocolado na Câmara Municipal de São Paulo, que propõe transformar a área em questão em Parque Municipal.

Foi no final do mês de janeiro de 2020 que a empresa Tenda invadiu a área, mesmo sem o consentimento da liderança e dos moradores das aldeias e derrubou um total de 522 árvores nativas da Mata Atlântica, árvores seculares, causando a morte de abelhas sem ferrão, pássaros, pequenas cobras e outras espécies nativas (ver fig. 34). Foi então que os Guarani das aldeias ao redor do terreno se reuniram em grupo e ocuparam a área, com o objetivo de reflorestar o

terreno, e fiscalizar que não derrubassem mais uma árvore sequer. Como Thiago explicou à comunicação dos Jornalistas Livres (*idem*):

> Quando ocupamos a área descobrimos que eles mentiram – não têm autorização para a derrubada de 4 mil árvores, mas estão pleiteando essa derrubada. Falaram na implantação de cinco torres para 800 moradores, mas quando vimos o projeto da Tenda, descobrimos que estão pleiteando um total de onze torres, divididas entre a parte da frente e de trás do terreno, dividido por um rio. Por isso o total dá 4 mil árvores. Só que as pessoas da Tenda que vieram falar com a gente chegaram todas desinformadas, mesmo sendo da empresa. E acabaram expondo que seriam 4 mil árvores sem querer. Foi quando nós, da comunidade Guarani, começamos a entender que a Tenda estava agindo com a mentira.

Figura 34. Sonia Ara Mirim sentada sobre uma das 522 árvores que foram tombadas no terreno que a Tenda invadiu. Esta fotografia me foi enviada por ela.

A ocupação durou quarenta dias (uma quarentena inteira), dias de intensas atividades no terreno, com reflorestamento feito com a participação de crianças indígenas, com artistas consagrados convidados, atividades que duravam o dia inteiro. O convite para a participação foi aberto a toda a população. O projeto dos Guardiões da Floresta (ver fig. 35 e 36), como ficou chamado esse movimento, tinha como objetivo a construção de um Centro Ecológico ao qual chamariam Yary Ty (CEYTY), em homenagem a muitas das árvores que foram derrubadas, visto que "*yary*" em Guarani Mbya denota "cedro".

Como foi descrito anteriormente, o cedro é uma árvore imprescindível para a realização do *Nhemongaraí*. Das cascas e das folhas dela se produz a água com a qual se faz a limpeza do corpo para a recepção das almas. Karaí Nhe'ery explica (2020: 30):

> Cedro é a árvore mais sagrada na nossa cultura. O altar *amba'i* que fica na casa de reza é sempre feito de pau de cedro. Na cerimônia de batismo *Yy karaí* são mais utilizados a casca de cedro com água e folhas de cedro. As folhas de cedro são o remédio mais sagrado que serve para dar banho nas crianças e lavar a cabeça dos adultos. Por isso que na cultura guarani a árvore do cedro é bastante valorizada.

A morte de várias árvores, sendo muitas delas da espécie dos cedros, não poderia jamais ser banalizada dentro da economia simbólica da cultura Guarani Mbya. Matar uma árvore de cedro era como cortar os canais de limpeza que elas abrem para a recepção dos *nhe'e*. A morte do cedro era um apagamento e um silenciamento aos "nome-almas" que seriam revelados no *Nhemongaraí*.

Figura 35. Thiago Jekupe em protesto, junto com os Guardiões da Floresta, diante do escritório da empresa Tenda na cidade de São Paulo (SP). Foi o próprio Thiago Jekupe quem me enviou esta foto.

Figura 36. Reunião dos Guardiões da Floresta no dia 10 de março de 2020, logo que o acordo foi feito junto à Polícia Militar e esta se retirou do local. Foto igualmente enviada pelo próprio Thiago Jekupe.

A empresa Tenda havia agendado com a Prefeitura da cidade de São Paulo que eles retornariam ao terreno no dia 10 de março para derrubarem as 4 mil árvores previstas para a construção das tão cobiçadas torres que dariam vista para um rio e para o Pico do Jaraguá. Os Guardiões da Floresta, então, se reuniram em rezo durante as vésperas do dia 10 de março, que seria o dia da "reintegração de posse", dia em que seriam "obrigados a saírem do local".

No dia 10 de março de 2020, muitos parentes de outras aldeias, ativistas, jornalistas, estudantes, políticos parceiros, se reuniram no local em apoio aos Guarani Mbya. Dançaram a dança do *xondaro* e formaram uma grande corrente de rezo na entrada do terreno; a medida que

a Polícia Militar vinha chegando, toda equipada com escudos, capacetes e armas, eles cantavam e cantavam cada vez mais forte. Thiago Jekupe, quem liderou o coletivo dos Guardiões da Floresta se colocou diante da polícia quando esta se aproximou na direção de fazer um acordo. A polícia pediu para que eles desocupassem o terreno, e Thiago, emocionado e com firmeza, colocou sua condicionante: sairiam desde que a empresa Tenda não invadisse mais o local, e desde que as árvores fossem protegidas.

> A única coisa que a gente diz para a Tenda é: a partir de agora vocês não vão cortar mais nenhuma árvore, nenhum empreendimento vai ser feito. E o caminho para vocês agora é aceitar o termo de transferência de potencial construtivo da prefeitura e construir em outro lugar e aqui ser feito um parque para a população, visando o meio ambiente, a ecologia, a permacultura, a agroflorestal, a criação de abelhas nativas sem ferrão.
>
> (Thiago Jekupe *apud* Sato, 03 de março de 2020 – Jornalistas Livres)

No dia seguinte, a ocupação dos Guardiões da Floresta deixou a área do terreno, mas estabeleceu locais de vigília aos arredores, mais proximamente à entrada das aldeias que se localizavam ali perto. Desde então, a Tenda não tem cumprido com o acordo feito no dia 10 de março, ingressando ao local com tratores e caminhões (acontecimentos que têm sido denunciados pelos próprios indígenas ativistas em suas redes sociais). E é nesse sentido que a luta pelo Centro Ecológico Yary Ty continua.

NÃO PUDE PARTICIPAR DE TODA A OCUPAÇÃO, por motivos acadêmicos – precisei me dedicar ao texto da Qualificação de Tese justamente durante esse período. Mas estive acompanhando através de vídeos e notícias que amigos indígenas e ativistas me enviavam.

Logo em seguida à desocupação do terreno, o comércio e os estabelecimentos públicos decretaram fechamento e atividades remotas por conta do avanço da pandemia de Covid19. Iniciavam-se as determinações de isolamento físico, de uso de máscaras e utilização de álcool em gel. Não demorou muito, começaram a ser relatados os casos de Covid19 dentro das aldeias da T.I. do Jaraguá. Para fins de tratamento, médicos da SESAI estabeleceram, dentro da escola indígena na *Tekoá Ytu*, um centro de isolamento físico para pacientes que haviam contraído Covid19. Houve casos letais, que os parentes não gostam de falar muito. “Essa doença é a natureza passando no corpo da gente, e dizendo como ela é forte, e como o modo de vida dos *juruá kuery* tem dado as costas pra ela” (David Karaí Popygua).

Em meio ao avanço dos contágios por Covid19, e relatos de invasão por parte da Empresa Tenda ao terreno ao lado das aldeias, fui informada que a canção “Pequeno Sol” estava pronta, e que poderíamos lançá-la como *single* nas plataformas digitais e construir um videoclipe para ela. Foi então que conversei com várias lideranças da T.I. do Jaraguá sobre a

possibilidade de manter viva a memória da Ocupação Yary Ty, em forma de um videoclipe-documentário que contava o que havia acontecido desde janeiro de 2020, com a invasão da empresa Tenda e a morte de mais de 500 árvores seculares. Com a aprovação dessa ideia por parte das lideranças Guarani Mbya, montei uma campanha que se dedicava a reunir fotografias e vídeos registrados durante a ocupação que durou 40 dias, e no momento da reintegração de posse.

Transmiti a ideia a todo o Grupo Terra Livre, que agora tinha como membros fixos Gabriel Strozi, Lucas Antônio Felipe e Andresa Rassis, e iniciamos uma campanha de reunião de arquivos audiovisuais, de autoria de parentes indígenas, ativistas ou jornalistas parceiros.

Neste processo, conheci Richard Werá Mirim, cineasta Guarani Mbya da T.I. do Jaraguá, quem cedeu grande número de imagens de alta qualidade, gravadas durante o trabalho de reflorestamento do terreno. Através dele, conheci Thiago Carvalho, quem me encaminhou também para o cineasta Caio Tupã. Caio Tupã se comprometeu a fazer a montagem audiovisual inicial do videoclipe, e depois convidou Natália Lopes, outra cineasta indígena, para dar prosseguimento, finalização e fazer a correção de cores do material. Outres, outras e outros colegas e parceires/as/os das aldeias do Jaraguá se uniram ao movimento doando fotografias que guardavam em seus celulares e câmeras.

Formou-se assim o Coletivo de Cineastas Indígenas, que atuou em parceria com o Grupo Terra Livre, para registrar aquelas imagens em um material audiovisual misto entre videoclipe musical e documentário. Os estudos, as reuniões e a montagem aconteceram durante o ano de 2020 inteiro, e a utilização de cada imagem foi bastante ponderada e discutida, pensando-se a ética e o impacto que elas poderiam causar. Como todas as imagens já circulavam pelas redes sociais e pelas mídias, e foram doadas, não foi preciso solicitar autorização de uso. Chegamos, inclusive, a ponderar se usaríamos ou não o "#foratenda" nas divulgações do vídeo, já que a Tenda possui forte, violento (e criminoso) poder político (ver fig. 37).

O lançamento do videoclipe-documentário se deu no início do mês de maio de 2021, ainda durante a pandemia de COVID19. Este videoclipe está disponível pelo YouTube, e foi bastante divulgado pelas redes sociais na época. Chegou a fazer parte, igualmente, da Mostra Semana Arte, na Sessão 33 – "Afetos da Terra que habito", sob curadoria de Bella Tavares, entre os dias 18 e 25 de maio, contando com a apresentação de mediante *live* de Natália Lopes, cineasta membro do Coletivo de Cineastas Indígenas.

Quando assisti ao videoclipe-documentário completamente editado, pela primeira vez, transportei-me para o momento em que um senhor *chjota chjine* mazateco fez o *juego de maíz*, lendo os grãozinhos que atirava sobre o tecido disposto em cima do seu altar (acontecimento

que relato na abertura do primeiro capítulo desta tese). As disposições dos grãozinhos de milho (*nájme*) informavam-lhe que a morte de uma árvore com a qual eu possuía grande conexão havia me causado uma séria enfermidade de coluna, e trazido um grande desânimo com relação a *mis paisanos*, e que eu precisava trabalhar pela conscientização de que cada árvore guarda um espírito, e que sua morte, portanto é um crime. Quando estendi estes relatos aos colegas do Coletivo de Cineastas Indígenas, também aos amigos Guarani Mbya da T.I. do Jaraguá, recebi a seguinte frase que já não me lembro de quem foi: "As plantas não estão separadas umas das outras, elas conversam e falam sobre si".

Figura 37. Mensagem "Fora Tenda" sendo projetada no Pico do Jaraguá desde os acampamentos da Ocupação Yary Ty. Esta fotografia foi bastante circulada pelas mídias indígenas no Instagram (@midiaguaranimbya e @midiaindiaoficial).

Todo este processo foi bastante intenso. Não houve acolhimento das autoridades da FATEC-Tatuí durante a feitura deste videoclipe-documentário, e muito menos durante a sua divulgação, pelo motivo de que as imagens continham "conteúdo político forte" e poderiam "mexer com a instituição negativamente". Houve também receio de parte dos integrantes do Grupo Terra Livre na divulgação do vídeo, justamente por conta da falta de acolhimento de sua instituição-*máter*.

Toda esta situação lembrou-me muito, também algumas reflexões que um grande companheiro músico *callejero* mexicano, trovador, músico popular, tocador de *son jarocho*, e formado em Ciências Políticas, Francisco Javier Luna, me dizia a respeito da ditadura dos algoritmos sobre os sons. Ele, quem escreveu um grande ensaio onde discutia sobre os Sistemas de Entretenimento Massivos que dominam as megalópoles pelo mundo todo, criticava largamente as formações musicais dos Conservatórios, identificando nelas o problema do corte, da higienização, e de uma monotonização midiática, monolinguística, monocultural, afeita a padrões eurocêntricos:

> *"Así que escuchar música acústica y popular con arraigo social en las megalópolis se vuelve un verdadero milagro, un subversivo acto de resistencia en el mundo; porque cada vez que encuentre música será exclusivamente en espacios autorizados (legal o ilegalmente), con estancias establecidas, horarios determinados y bajo*

> *excluyentes controles de selección. Hallará, pues, música popular por todo el mundo; pero condenada a existir en guetos o reservas musicales".*
> (Francisco Javier Luna, 2019: pp. 5-6)

O canto "Pequeno Sol" ocupa espaços de *streaming* ao lado de tantos outros cantos de protesto de muitos outros artistas indígenas. Ele integra uma coletânea de músicas chamada "Cantos de Terra" (ver fig. 38), lançada em novembro de 2021, que tem como conceito a vegetalização dos discursos, dos sons, e das políticas.

Figura 38. Capa do álbum "Cantos de Terra", do Grupo Terra Livre. O lançamento do álbum aconteceu dia 30 de novembro de 2020, e atualmente se encontra disponível em todas as plataformas digitais de *streaming* musical. A autora da capa foi a artista Juliana Gatto (Instagram: @juligatto.art), e a proposta conceitual foi a de colocar numa mesma tela diversas plantas sagradas (mandioca, milho, erva mate, alecrim, guaco, louro, chacrona, mariri, folhas de coca, tabaco, ololihuqui).

Dou-me conta, enquanto escrevo estas páginas, que falar de canções é muito parecido a falar de territórios e de sementes crioulas. As especulações de domínio, higienização e esterilização são muito comuns a todos estes mundos transformadores, principalmente porque são mundos onde a multiplicidade e a coletividade lhes são, imanentemente, acolhedoras.

3.3. QUANDO O MILHO SE CALA? – SOBRE INVENÇÃO E VOZ, EXTIRPAÇÃO E SILENCIAMENTO

> "*A ganância da civilização*
> *Que sangrou gentes com cruz e espada na mão*
> *Tenta até hoje calar a voz destes grãos:*
> *Levou com frieza as sementes*
> *Para a mesa cirúrgica que faz silenciar*
> *Inoculando doses tóxicas de extirpação*".
> (Trecho de poema que declamei no Congresso Brasileiro de Agroecologia, o CBA, em Aracaju – Sergipe, novembro de 2019)

RETORNO À SERRA MAZATECA, depois desse longo percurso pelo Assentamento Rural Horto Bela Vista, pelo Peabiru e pelas aldeias Guarani Mbya do Estado de São Paulo. E faço deste retorno mais um caminho que procura finalizar os rumos, por enquanto, desta tese. Nesta

seção, convido a/o leitora/leitor a refletir, especificamente, sobre a transgenia. Depois de tantos ritos, inicio minhas palavras com um mito.

NANJ-ME, de acordo com Chano Moreno (s/d: 55), para o povo Mazateco, é o nome da própria *Madre que alimenta*, filha de *Padre Tierra* (*Na'in Sonde*) e de *Madre Tierra* (*Nanj Kin*). Ela se encontrou com *Chjota Tjen*, o Labrador, e fizeram um lindo casal. Tiveram vários filhos, que se espalharam por vários povoados, e por muitas terras; mas não demorou muito tempo, os humanos começaram a despreciar a *Madre que alimenta* e começaram a pisoteá-la… com isso, se enfermaram.

Nanj Kin, la Madre Tierra, escondeu sua filha no alto de um monte, *Ninga*, para protegê-la, na casa mais alta, onde os humanos não conseguiam chegar. Por mais que seu genro, o Labrador, lhe suplicava à *Madre Tierra* para que não escondesse sua filha e não a prendesse, esta não lhe dava ouvidos; sua ira contra os humanos era muito grande.

Na'in Sonde, el Padre Tierra, ficou bastante preocupado com a decisão de *Madre Tierra*, ficou preocupado com *Nanj Me* presa e com os humanos ficando doentes; vendo que *Madre Tierra* não estava mesmo disposta a ceder, ele tomou uma decisão: a de enviar *Chikon Tokoxo* para a Terra, com a missão de levar consciência aos humanos, pedindo-lhes que não fizessem nenhum dano a sua filha. Mas nem mesmo isso conseguiu aplacar a ira da *Madre Tierra*.

Chikon Tokoxo, então, pediu à *Tuza* (marmota, animal da família dos geomiídeos) que lhe ajudara. Ligeira, ela conseguiu chegar rapidamente à casa onde *Nanj Me* estava prisioneira. Ao chegar, ela fez de tudo para liberar *Nanj Me*, mas por haver passado tanto tempo ali, ela havia criado raízes muito profundas. Sabendo disso, *Chikon Tokoxo* pediu, então, ajuda aos corvos (*nrjat*), para que ajudasse a libertar *Nanj Me* libertando os seus filhos. Os corvos sobrevoaram seu corpo e foram capturando seus filhos, e espalhando-os por todas as partes.

Os grãos, filhos de *Nanj Me*, entretanto, caíam sobre a terra, mas não nasciam com força, alguns duraram poucos dias e morreram; nasceram poucos de seus filhos. Preocupado com esta situação, *Chikon Tokoxo* pediu ajuda a seu pai, *Padre Tierra*, e seu pai lhe aconselhou: "Fale com *Na'in Tsui* (*Padre Fiesta* – o Sol) e com *Na'in As* (*Padre Luna*), eles indicarão o que fazer". E assim o fez *Chikon Tokoxo*.

Conversando com *Padre Fiesta* e *Padre Luna*, *Chikon Tokoxo* formulou e reorganizou os dias, dividindo-os em vintenas, e os chamou de "*chan*".

HÁ UM CONTO, também de Chano Moreno (s/d: 57), que conta a mesma história de uma outra maneira. Chama-se "*Hambre*":

> *Desde su aposento, el Padre de la Tierra veía sufrir y muriéndose de hambre su pueblo, los humanos. Donde encontraban un grano de maíz, amarraban con un poco de hilo de bejoco, y comía con todo hilo. Cuando se calmaba el hambre, volvían a jalar el hilo con grano de maíz para conservarlo. Y así era todos los días, a los humanos que no resistieron al hambre y fueron muriéndose.*
>
> *Entonces, Padre Tierra envió Chikón Tokoxo en forma humana a la Tierra. Su misión principal era salvar al pueblo de los humanos que sufrían de hambre. Chikón Tokoxo, agradecido con Padre Tierra por confiar en él, le decía: "¡Padre mío, sabré cumplir esta difícil misión!".*
>
> *Una vez, ya en la Tierra, el Chikón Tokoxo cumplió su misión, primeramente se dirigió a Madre Tierra (Nanj Kin), para suplicarle que compartiera maíz, que tenía almacenada en una Casa Alta (Ninga), coscomate, como castigos a los humanos por haber despreciado, pisoteado, cuando había abundancia.*
>
> *A pesar de la súplica de Chikón Tokoxo a Madre Tierra (Nanj Kin), ella nunca cedió pues estaba muy molesta.*
>
> *Chikón Tokoxo vio la manera de rescatar al maíz, donde estaba almacenado. Pidió apoyo de la Tuza (niyo), para que fuera a la casa de Madre Tierra, para que tumbara la Casa Alto. La Tuza cumplió su misión, tumbó a la Casa Alta, se regaron el maíz, y una vez cumplida su misión, la tuza se quedó viviendo bajo la tierra (por eso se le conoció con el nombre de Niyo Kinde, donde permanece y permanecerá para toda la humanidad).*
>
> *Una vez regado el maíz, Chikón Tokoxo pidió ayuda al cuervo (Nrjat), para que repartiera por toda la Tierra. El maíz, donde cayó, volvió a brotar nuevamente, y los humanos volvieron a ser felices. Así terminó el hambre.*

A variedade da língua Mazateca que Chano Moreno fala é um pouco diferente da de Huautla de Jiménez. "Mãe", na variedade que utiliza Chano e seus paisanos, é "*nanj*", enquanto "pai" é "*na'in*". Na variedade de Huautla de Jiménez, "*na*" tem sentido de "mãe", e para a palavra "pai" se utiliza "*nain*".

A ira de *Madre Tierra* com os humanos se deve à forma com que eles trataram sua filha que tanto lhes dava, pois ela lhes dava em abundância. O milho e a fome são diametralmente opostos um ao outro. Onde há milho, filho direto de *Nanj Me* (ou *Nájme*) com o labrador (*chjota tjen*), a fome não se faz presente.

Com a organização do calendário agrário, que baseia seus ciclos no cultivo do milho, a valorização e o cuidado com o milho, os filhos de *Nanj Me* com o senhor Labrador, voltaram a crescer fortes *por los pueblos*.

COMO É POSSÍVEL PERCEBER, dentro deste mito, "cada ser aparece aos outros seres como aparece para si mesmo", é dizer, "como humano" (ver Viveiros de Castro, 2004: 229): *la Tuza* e *los cuervos,* são animais que atendem a pedidos de *Chikon Tokoxo,* e que tomam as atitudes mais decisivas. Graças a eles, o milho voltou a ser espalhado na plataforma terrestre.

Somente a distribuição das sementes, e a organização das atividades agrícolas e rituais pelos calendários, foram as responsáveis por aplacar a fome. A personagem da *Madre Tierra,*

neste mito, acaba sendo a responsável ficar furiosa com a humanidade pelo fato de esta haver desrespeitado as próprias sementes de milho, que sua filha *Madre que alimenta*, produzia junto ao Labrador. Se tomarmos que "[…] o mito fala de um estado de ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo pré-subjetivo e pré-objetivo", um "meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar" (*idem*), parece estarmos falando de algo que é simetricamente consequente à questão mazateca que mobiliza a necessidade de se cuidar bem das sementes: a fome é uma séria doença.

Os movimentos presentes nos dois mitos aqui trazidos, de fato, se recordarmos todas as descrições etnográficas até agora estudadas nesta tese, sobre o povo Mazateco, permitem entrever um caráter recursivo entre o mito e o rito, que se manifesta com e ao redor do milho como planta de poder oracular, articulador e relacional. Muito provavelmente, a pré-existência destes mitos tenham sido também decisivas para a solicitação que a *chjota chjiné* me revelou, durante a velada, sobre a realização do COINMA.

3.3.1. *ENTRE A INVENÇÃO E A EXTIRPAÇÃO:*

"*Sin maíz no hay país*".
(Caravana em Defesa do Milho Nativo,
Caracol Mazateco, 2019)

DENTRE AS PLANTAS SAGRADAS UTILIZADAS PELO POVO MAZATECO, é fato que o que para os mazatecos é o *ndi naxo*, a *hierba de La Pastora* e são as *semillas de La Virgen*, na bioética ocidental, a sua intensão se dá de outra forma. Em vez de proporcionarem um caminho para a linguagem (ou para discursos de erudição) específicos logo de cruzarem todo o percurso da ingestão humana, para os não-indígenas, muitas vezes já no trato bucal ou estomacal o cogumelo psilocíbico, a *Salvia divinorum* e a *Turbina corymbosa*, liberam substâncias dotadas de potencial psicoativo[86]. Entre os séculos XVI e XVII, os planos de imanência conceituais que

[86] No caso dos cogumelos psilocíbicos, os tratados médicos ocidentais definem a "psilocibina" (que, após quebrada pelos líquidos peptídicos se torna psilocina) como um alcaloide da classe das triptaminas: trata-se de uma substância que apresenta uma estrutura química com morfologia semelhante à da serotonina e a da dimetiltriptamina (encontrada em outros compostos com potenciais psicoativos, como a bebida cerimonial da ayahuasca e o vinho da jurema) (ver Lin, 2014). Como qualquer triptamina, a psilocibina funciona como um neurotransmissor, que, ao ser decodificada pelo receptor 5-HT_{2a} (5-hidrotriptamina), tem a capacidade de dinamizar a visão e a linguagem, apresentando efeitos colaterais quase nulos e, sendo, então, considerada "muito eficaz" no tratamento médico das enfermidades ocidentais que recebem os nomes de "ansiedade" e "depressão" – aliás, desde 2010, tratamentos psicodélicos para estas doenças vêm sendo realizados nos EUA, como é narrado no documentário "DMT: The Spirit Molecule", 2010). Por sua vez, a *hierba de La Pastora*, ou *Salvia divinorum*, tem como princípio ativo, de acordo com Schultes & Hoffmann ([1979] 2000: 165), a salvinorina A, uma substância que, diferentemente da psilocibina, não apresenta a estrutura de um alcaloide, sendo assimilada pelo receptor opióide *kappa* (receptor de substâncias anestésicas), como um neuropeptídeo; já as *semillas de La Virgen*, apresentam a ergina (ou LSA) como substância psicoativa, um alcaloide ergolino, que é assimilado pelo receptor 5-HT_1 (a ergotamina), caracterizado por trazer visões psicodélicas juntamente de efeitos anestésicos (*op.cit.*: 170).

serviam de base para os julgamentos e constituição de valores eram outros, e o consumo destes elementos, que para os mazatecos são instrumentos rituais, foi proibido e condenado pelos extirpadores de idolatrias como objetos geradores de "prática demoníaca" (Benítez, [1964] 2012: 11). Até a atualidade, através dos dispositivos estatais anti-entorpecentes que incluem os três citados itens na lista das "drogas ilícitas", seu uso se sujeita a duras penalidades quando fora de contextos considerados "religiosos" (Lino, 2017: 49).

O cacau, nos tempos pré-hispânicos, era consumido em forma de uma bebida com propriedades energéticas: depois de moídas, mesclava-se o pó das sementes de cacau na água fervente já borbulhante com "*chile, almizcle y miel o harina de maíz*" (Côte *et al*, [1992] 2005: 61). As sementes do cacau, que biologicamente apresentam grande quantidade de serotonina (sobre esta triptamina ver figs. 6 e 14), tiveram seu uso limitado e modificado no período colonial, por conta dos efeitos caracterizados como "afrodisíacos" que a bebida despertava no corpo (*op.cit.*: 62):

> *Las primeras monjas se encargaron de 'cristianizar' la bebida indígena. Remplazaron las especias y los perfumes, que según ellas olían muy feo, por la vainilla, el azúcar y la crema. Transformado de esta manera, el chocolate ganó el corazón de las damas españolas, que no solamente lo bebían durante el día sino que además hacían que lo llevaran a la iglesia.*

O milho, por sua vez, cereal cuja classificação os manuais ocidentais biológicos apontam como dotado de grande quantidade de niacina (quimicamente descrita na fórmula $C_6H_5NO_2$, e vulgarmente chamada de vitamina B3, vitamina PP ou ácido nicotínico – vitamina hidrossolúvel que atua sobre o metabolismo energético celular e na reparação do DNA –), jamais teve seu consumo por ingestão proibido tal como ocorreu com as outras plantas citadas; sem embargo, as práticas de *juegos de maíz* passaram, muitas vezes, pelo julgo da proibição colonial, sendo intimamente vinculadas a práticas de "feitiçaria" ou "magia negra" (González-Torres, 2014: 217), e as bebidas fermentadas de milho (bastante consumidas entre outras populações pela Mesoamérica), igualmente sofreram represália ou desaprovação colonial (*idem*). Ainda assim, porém, estas práticas resistiram ao tempo, ocultas e arredias ao campo de visão dos colonizadores e extirpadores de idolatrias, ao passo em que o milho se espalhava pelos países da Europa, aplacando a fome e auxiliando na erradicação da peste negra e da pelagra (enfermidade de pele que se manifesta em feridas e descamamento, por deficiência na absorção de niacina).

A "FOME" É "DOENÇA" NA DESCRIÇÃO DO MITO MAZATECO, mito que abre esta seção. A falta do milho, graças à ira da *Madre Tierra*, foi responsável por gerar uma espécie de epidemia de fome nos tempos antigos para o povo Mazateco. A extensão do estado somático "faminto"

para o estado somático "enfermo" se combina, e só se desarticula quando o milho volta a fazer presença entre os humanos, que precisam reaprender a cultivá-lo. E é neste sentido, que no mito, *Chikon Tokoxo* juntamente com o Sol e com a Lua, elabora o calendário mazateco.

Relacionando o caso mítico mazateco com os casos analisados em toda a minha tese, torna-se possível evidenciar que a elaboração de calendários e métodos de plantio e cultivo do milho, atendem a suas especificidades fenológicas na mesma medida em que todas as suas especificidades fenológicas são organizadas ritualmente. No plano da arqueobotânica, este processo recebe o nome de "domesticação":

> A domesticação de plantas se refere ao ato humano de trazer para dentro, de dominar a planta, isto é, puxar para o *domus* psicossocial os conhecimentos relativos àquela espécie. Durante milhares de anos, as plantas foram conhecidas, selecionadas e consumidas, acumulando-se, desta forma, um cabedal de conhecimentos sobre suas peculiaridades que possibilitou o passo à frente, de retirá-las do domínio natural e trazê-las para o domínio social: de fora do espaço doméstico (do campo, do cerrado ou da floresta), para dentro (para a roça da aldeia). Algumas vezes isso é feito com um mínimo de diferenças, mas outras vezes, altera-se de tal forma a organização genética do vegetal que este não tem mais como se reproduzir sozinho, sem a ajuda do homem, como é o caso do milho.
>
> (Bustamante, 2005: 05)

A domesticação do milho, assim como conta a narrativa mítica, atendeu às necessidades básicas da rearticulação somática diante da desarticulação da fome. Este organismo complexo, que-é-em-diferentes-intensões (milho nativo, milho crioulo, *nájme*, *avaxi ete'i*), é relacional. Seu relacionismo demonstra que sua simbiose com a humanidade é uma condicionante, afinal, suas espigas não caem de suas palhas e suas sementes não se inserem sozinhas na terra, para que possa vir a nascer novamente. É nesta simbiose entre milho e humanidade que se verifica uma sorte de "invenção da cultura", como aquela proposta por Roy Wagner ([1975] 2010).

Roy Wagner ([1975] 2010) em sua obra "A invenção da cultura", reflete sobre as implicações da "convenção" e da "diferenciação" (op.cit.: 88), e a respeito disso, Goldman (2011: 207), em um artigo que resenha esta obra de Wagner, faz uma reflexão analítica: ele considera que sobre a preposição "da", que mediatiza os termos "invenção" e "cultura" ("invenção da cultura"), há a possibilidade de um duplo movimento, a saber, de "cultura que é inventada" e de "cultura que inventa" (ou cultura "inventante", em suas palavras), e estende a ditos movimentos uma correspondência:

> "A cultura 'inventada' corresponde, basicamente, ao que Wagner denomina 'convenção'; a cultura 'inventante' ao que ele chama de 'diferenciação' — talvez os conceitos centrais do livro [de sua autoria]".

Para Goldman (idem), o que Wagner pretende com esta explicação é defender que "simbolizar é sempre utilizar de forma 'diferenciada' símbolos que fazem parte de uma 'convenção', e é apenas o peso respectivo de cada procedimento em cada ato simbólico que varia". Em outras palavras, a "diferenciação" e a "convenção" viriam a ser duas caras de uma mesma moeda dentro de um ciclo inteiro de vida, repleta de intempestividades.

Se aplico estas definições heurísticas de Goldman (*idem*) às diferentes intensões do milho, pensando-as como "invenções das culturas" (aqui coloco no plural pensando os dois movimentos prepositivos nessa expressão), posso obter uma série de aspectos igualmente heurísticos que permitem uma reflexão no mínimo proveitosa de tudo o que já descrevi até agora nesta tese (para fins de economia analítica, focarei os exemplos no caso do *nájme* mazateco)[87]:

> (1) O milho pode ser uma "**diferenciação**" quando é um ser "agenciante", "pessoalizante" (que permite a construção da pessoa mazateca), "nutriente" (que permite o fortalecimento do corpo da pessoa mazateca), "falante" (que permite a "palavra-florida-do-milho" nos *juegos de maíz* mazatecos), "desenfermizante" (que permite a desarticulação das enfermidades mediante a articulação de almas que foram desconexas).
>
> (2) Ao mesmo tempo, ele pode ser uma "**convenção**" quando é um ser "agenciado", que pode ser "pessoalizado" (ao permitir que a pessoalidade mazateca o elabore através dos mitos ou do plantio na *milpa*, imprimindo-lhe características de acordo com o solo, a presença de cultivos de outras variedades de milho fértil e de outras espécies ao seu redor), "nutrido" (ao permitir que os mazatecos nutram seu corpo, através da irrigação e da implementação de matéria orgânica para fins de adubagem), "falado" (ao permitir que a pessoa mazateca estabeleça comunicação com e sobre o seu organismo), "desenfermizado" (ao permitir que as mãos dos cultivadores lhe cuidem durante o cultivo, evitando contaminação por enfermidades à qual a planta pode estar sujeita, uma delas, a transgenia – que a silencia).

Ambas as caras da moeda, estão em constante movimento, um movimento que atende a períodos sazonais, e que se renova, reelabora e refaz, iterativamente.

Goldman (op.cit.: 203) também chama a atenção para o fato de que Wagner apresenta uma preocupação profundamente enfática sobre a lógica da "vida", que ele define como diferente da lógica presente naquilo que se usa chamar de "aculturação". Tratando de refletir esse "vitalismo" wagneriano, Goldman o descreve com outras palavras: "o que falta" nos lugares que promovem a aculturação "é vida, e o antropólogo deveria falar em desvitalização em vez de aculturação":

> "A monotonia que encontramos em escolas de missão, em campos de refugiados e às vezes em aldeias 'aculturadas' é sintomática não da ausência de 'Cultura', mas da ausência de sua própria antítese — aquela 'magia', aquela imagem insolente de ousadia e invenção que faz cultura, precipitando suas regularidades na medida em que falha em superá-las por completo"
>
> (Wagner, 2010: 146)

Esse relacionismo inventivo, que se estende à atividade do cultivo das sementes, portanto, também se estende ao uso do milho em situação ritual (terapêutica ou culinária). Para Wagner (op.cit.: 61), a "cultura é criatividade", no sentido de que "cada estilo de criatividade é um estilo de entendimento".

[87] Utilizo o particípio presente e o particípio passado, na nomeação dos diferentes aspectos heurísticos, criando, em certos casos, alguns neologismos. O particípio presente indica uma ação que está em curso, enquanto o particípio passado indica uma ação já terminada.

À mencionada "criatividade", opõe-se a "monotonia". Não é mera coincidência conceitual: seria possível dizer com base nas definições heurísticas que Goldman descreve a partir de Wagner, que toda a engrenagem fundada nos laboratórios de Biotecnologia sob o interesse das multinacionais é responsável pela elaboração de sementes monótonas, imperialistas, que contaminam e convertem o ser-milho numa mercadoria, obcecadamente fetichizada, uma patente. O estatuto dessa "monotonia" se intensifica no caso da transgenia, pois atua no sentido da extirpação das diferentes vegetalidades discursivas intensionais do milho em cada caso, impondo a ele um dominante aspecto anti-tonal, que silencia: o milho transgênico é "silenciante" e "silenciado". É assim que o milho se cala.

A linguagem oracular, que aparece consonantemente em muitas outras culturas, só funciona nos casos em que o milho é "invenção"; a "monotonia" lhe extirpa, lhe cala a voz, lhe corta a articulação. A técnica de leitura dos grãos de milho também aparece nos Andes, entre povos Quéchua e Aimara, descrito por vários autores com o nome de "*socyac*" (ver Arriaga, 1621: 34; González-Torres, 2014: 222; Griffiths, 1998: 118; Egoavil, 2012: 106), e é amplamente utilizado, juntamente da leitura de folha de coca (chamada de "*chakchado*" ou "*akulliku*" – ver Feldman-Gracia, 2011 e Flores, 2017). Para o povo Guarani Mbya, como vimos, esse potencial oracular também aparece na feitura dos chamados "*mbojape*", bolinhos de milho, que são confeccionados para o rito do *Nhemongaraí*, o "batismo do *nhe'e*", realizado com participação de toda a aldeia, na casa de rezas.

AS SEMENTES DE MILHO CHEIAS DE FERTILIDADE, enfim, tiveram e têm papel crucial na vida de inúmeros povos ameríndios, e isso é muito antigo e atual à sua vez, remontando às dinâmicas de migração-caminhada-dispersão e invenção, desde que as mãos dos antigos habitantes destas terras espalharam essas sementes por entre as roças, as matas e os caminhos que interligavam todo o continente antes da invasão europeia, até os dias de hoje. São sementes-palavras, que levam narrativas consigo.

Atualmente, com a pressão das multinacionais que confeccionam patentes híbridas e transgênicas, a legislação de muitos países passou a supervalorizar as sementes produzidas em laboratório, em detrimento daquela milenarmente inventada por indígenas e camponeses; há muitos relatos que contam sobre a invasão de "polícias genéticas", a mando da Monsanto e da Syngenta, em roça populares com o fim de coagir os cultivadores de sementes crioulas de milho a entregarem-lhes algumas espigas para fins de verificação laboratorial (ver Colectivo por la Autonomía, Grupo ETC y GRAIN, 2014), ademais de relatos de inúmeros processos e indenizações que estas multinacionais abrem contra os agricultores caso seja identificado em suas

culturas algum padrão genético de patente. Diante deste cenário, muitas sementes "sem patente" acabam sendo classificadas como "sementes-clandestinas", por não possuírem registros.

Estas ocorrências de identificação de códigos genéticos híbridos e transgênicos, têm levado, tanto os indígenas quanto os camponeses, em todo o continente, a se desviarem das rotas comerciais estabelecidas pelas lógicas do desenvolvimentismo e do mercado capitalista, confeccionando diferentes tecnologias de proteção ao cultivo de suas sementes nativas e crioulas (conforme apresentei em todo o corpo da tese até agora): as sementes crioulas são guardadas, trocadas e, só são plantadas em momentos que, como lhes é de conhecimento, o milho híbrido ou transgênico, plantado em monoculturas vizinhas, ligadas ao agronegócio, não estejam em período reprodutivo; as barreiras naturais feitas com a manutenção e cultivo de plantas arbóreas nativas de grande porte, igualmente, permitem gerar microclimas que auxiliam no ciclo da água e na renovação do solo – algo que a monocultura, a *plantation* e o agronegócio, apostando no latifúndio, destroem com seus inúmeros fertilizantes químicos, venenos, e plantas geneticamente modificadas (resistentes a altas quantidades de veneno).

Já é de conhecimento comum que as práticas da agricultura e do manejo da terra se interligam intimamente às questões climáticas. De fato, o latifúndio, a monocultura, o desrespeito a uma sazonalidade idiossincrásica às culturas vegetais (de base tradicional), o uso de fertilizantes e adubos químicos (lotados de materiais pesados), de agrotóxicos[88], e de sementes geneticamente modificadas que contam com a introdução de genes de outros seres vivos na estrutura de seu DNA (as sementes que passaram pelas técnicas laboratoriais da transgenia), consistem em práticas muito agressivas por trabalharem na via da contaminação dos biomas terrestres.

Dita contaminação, conduzida por ação antrópica, afeta diretamente os processos físicos mais básicos da Terra (ver Oreskes *apud* Chakrabarty, 2009: 09) – processos que inclusive permitem a nossa permanência e sobrevivência como espécie neste planeta. O historiador indiano, Dr. Chakrabarty (2009), em profunda análise reflexiva sobre marcas constituintes do Antropoceno, defende que pensar as crises climáticas e seus efeitos, de modo geral, como resultantes das potências antrópicas sobre o planeta, significa pensar a queda do muro que separa a "natureza" da "cultura", tão fundantes na metafísica ocidental.

As "sementes nativas" e as "sementes crioulas" separaram-se enfaticamente da ordem da "cultura" respondendo a uma bioética que passava a enquadrá-las na "natureza",

[88] No Brasil dos anos 2018 e 2019, esta nomenclatura foi modificada para a expressão "defensores agrícolas": e essa mudança concretização encontrou uma obsessiva iniciativa nas parcelas mais conservadoras, abastadas e bolsonaristas, que defendem o Agronegócio como "pop, tech e tudo".

principalmente após os impactos da chamada Revolução Verde (ocorrida no México e no Brasil, coincidentemente, na década de 1940); portanto, graças à iniciativa de corporações industriais que passavam a apostar nas modificações das arquiteturas genéticas, as sementes e o solo tornaram-se objeto de experimentação e manejo que pudessem trazer resultados rápidos, práticos e "modernos", ainda que apagassem todas e quaisquer discursividades que lhes fossem íntimas.

3.3.2. *"O PIORAMENTO GENÉTICO": SEMENTES DE MILHO GENETICAMENTE MODIFICADAS*

> A semente é o lugar onde a forma não é um conteúdo do mundo, mas o ser do mundo, sua forma de vida. A razão é uma semente, pois, diferentemente do que a modernidade se obstinou em pensar, não é o espaço da contemplação estéril, não é o espaço da existência intencional das formas, mas a força que faz existir uma imagem como destino específico de tal ou qual indivíduo ou objeto. A razão é o que permite a uma imagem ser um destino, espaço de vida total, horizonte espacial e temporal. É necessidade cósmica e não capricho individual.
> (Emanuele Coccia, 2018: 21)

QUANDO A *CHJOTA CHJINÉ*, com quem cultivei grande interlocução durante dois períodos de trabalho de campo (um em 2016 e outro em 2018), sonha, idealiza e manifesta, durante o momento de uma intensa *velada* cogumélica, a necessidade de se organizar e realizar, na Serra Mazateca, conversações sobre o milho-fértil, crioulo e nativo, incluindo experiências de outras populações ameríndias e camponesas, sua preocupação foi imediatamente direcionada à necessidade de se trocar saberes e técnicas de cultivo de milho entre vários outros povos ameríndios e camponeses, com o claro objetivo de proteger as sementes nativas e crioulas deste vegetal contra a contaminação transgênica.

Muito provavelmente, ao falar da transgenia, ela se referia às sementes vendidas pela multinacional Cargill. Esta empresa é responsável por vender milho geneticamente modificado aos moedores de milho entre os povoados, bem como, às empresas que utilizam derivados de milho para a confecção de produtos processados e semiprocessados, consumidos nos grandes e pequenos centros urbanos (incluindo a região central de Huautla de Jiménez), desde o estabelecimento do império multinacional da empresa Gruma, fundada em 1949 por Roberto González Barrera e seu pai Roberto M. González Gutiérrez, sob o nome de Molinos Azteca S.A., um primeiro barracão que produzia farinha de milho *nixtamalizado*, na cidade de Cerralvo, estado mexicano de Nuevo León.

Em 1950, a empresa Gruma funda o GIMSA, Grupo Industrial Maseca S.A., que teve como foco o processo da desidratação da farinha de milho para *nixtamal* (por isso o nome "*maseca*", que é uma abreviação de "massa seca"). GIMSA tomou expansões extranacionais,

chegando a Costa Rica e aos Estados Unidos, e ampliando seu território de atuação através da implantação de franquias, e filiais, com uma produção que passou a enriquecer a massa com proteína de soja, com outros nutrientes sintetizados e com substâncias conservantes. Para além da massa desidratada, a multinacional apostou também em máquinas de alta velocidade para produção de *tortillas* (produção de mais de 50 *tortillas* por minuto), e na produção de embalagens de plástico para comercializá-las em grandes redes de supermercados (como Walmart, Mega Comercial Mexicana, *tiendas* Oxxo, Seven Eleven) e, também através de empresas paraestatais, caso da Diconsa.

A massa seca, que apenas basta molhar para obter o *nixtamal* e as *tortillas* embaladas, têm como matéria-prima, desde a década de 1990, milho hibridizado em laboratório ou modificado geneticamente. Ou seja, nos grandes e pequenos centros urbanos, onde os sistemas agroalimentares ligados ao agronegócio são hegemônicos, o milho crioulo ou nativo está em detrimento daquele que em si é um produto das Biotecnologias. Os primeiros experimentos laboratoriais com as sementes, aconteceram após a Revolução Verde e, mais especificamente, remontam à década de 1950, tempos da "descoberta do DNA e do RNA" e, também ao advento da tecnologia do "DNA recombinante" que aconteceu em 1973.

Retomo, aqui, por motivos essencialmente analíticos, um estudo terminológico que fiz logo ao início desta tese: por "sementes nativas" entendemos aquelas sementes típicas e endêmicas de um lugar específico; as "sementes crioulas", por sua vez, são sementes que já passaram por alguma hibridação (já passaram por trocas genéticas com outras sementes da mesma espécie). Em outras palavras, esta hibridação acontece nas sementes cuja fecundação se faz mediante cruzamento entre variedades diferentes de sementes nativas e/ou crioulas.

Portanto, não necessariamente dita "hibridação" é feita em laboratório, ela pode ser feita no campo. Por exemplo, se um milho vermelho cruza com um milho palha-roxa (que tem os grãos amarelados), o resultado da fecundação gerará espigas dotadas de sementes alternadas entre vermelho e amarelo, ou até mesmo em grãozinhos alaranjados ou pintados; mas se, em um novo ciclo, o agricultor plantar uma destas sementes híbridas, e plantar apenas sementes nativas ou crioulas de milho da variedade palha-roxa ao seu lado, as sementes que eram híbridas poderão voltar a ter qualidade nativa ou crioula de acordo com sucessivos cruzamentos.

Essa "hibridação" que no campo leva muitos ciclos para acontecer, quando feita em laboratório, ocorre de um modo extremamente veloz, porque o material trabalhado é o próprio DNA, e a semente passa a levar o nome da empresa como patente; ela ganha um registro, torna-se *commodity* e ganha um preço por unidade. Não obstante, as sementes "híbridas laboratoriais" podem regressar a determinada variedade crioula com sucessivas fecundações induzidas, bem

como aquelas "hibridadas no campo". Isso, porém, não é o que acontece com as sementes transgênicas (ver Jovichelevich, 2019).

Produtos confeccionados em laboratórios biotecnológicos (que recebem a marca de empresas multinacionais) e recobertas de interesse de aspecto sumamente mercadológico, portanto, as "sementes híbridas" são aquelas que passaram por "melhoramentos genéticos" com materiais intracelulares da própria espécie; por sua vez, as chamadas "sementes transgênicas", são organismos que passaram por "melhoramentos genéticos" com materiais intracelulares de espécies diferentes à da planta em questão.

As empresas multinacionais que patenteiam organismos geneticamente modificados (OGM), referem-se a estes organismos pelo termo "evento", e os indicam por códigos específicos. Além do "evento", cada OGM tem um nome fantasia (uma marca).

A PRIMEIRA TRANSGENIA DO MILHO FOI COMERCIALIZADA PELA MONSANTO, patenteada com o nome "Milho *Roundup Ready*" (ou Milho-RR), código do evento NK603, caracterizado por suportar grandes quantidades de glifosato (herbicida *Roundup Ready*). Dita alteração genética se dava pela transferência da cepa CP4-EPSPS de bactérias do gênero *Agrobacterium*, bactérias que produzem tumores em plantas. Este gene, nos eventos NK603, inibe a ação do glifosato sobre a planta, permitindo, de acordo com os grandes-produtores, eliminar diversas outras plantas, insetos, animais ou quaisquer outras pragas que pudessem representar perigo ao cultivo comercial principal. O pacote tecnológico vendido pela Monsanto incluía o Milho-RR, o glifosato e fertilizantes químicos que acelerariam os processos de crescimento da planta. Fica evidente que a dispersão do glifosato sobre o plantio não permanece apenas no plantio, mas o sobrevoa, contamina lençóis freáticos e outras plantas, provocando morte de muitos outros organismos, como a dos polinizadores (abelhas, vespas, marimbondos, borboletas, beija-flores e tantos outros) (ver Cruz, 2013).

Logo em seguida, a Bayer CropScience lançou uma versão geneticamente modificada de milho resistente a agroquímicos compostos de glufosinato de amônio (veneno da marca *Liberty*), utilizando-se das bactérias *Streptomyces viridochromogenes*, com o nome "*Liberty Link Corn*"; segue Pioneer Hi-Bred com a marca "*Clearfield*", resistente a herbicidas que contêm imidazolina. Em 2011, estas marcas já possuíam variações com implementação de cepas de outros genes, e já eram cultivadas em mais de 14 países (James, 2011).

Monsanto já vinha fazendo testes desde 1996 até 2007 com a bactéria *Bacillus thurigiensis*, transportando cepas genéticas dela ao milho, para obter um organismo transgênico que

pudesse erradicar insetos do gênero *Lepdoptera* (classe biológica que inclui borboletas, lagarta-do-cartucho-do-milho, lagarta-da-espiga-do-milho, e até a broca-da-cana-de-açúcar, lagarta-elasmo e lagarta-militar – ver Embrapa, 2011). Com código de evento MON810, sendo popularmente conhecido por "Milho-Bt", seu nome fantasia é "*YieldGard*". Com experimentos em plantios, notou-se que o Milho-Bt também afetava besouros do gênero *Coleoptera* e abelhas. Os genes Bt, nos organismos transgênicos que os contêm, no geral, trazem consigo a capacidade de produzir toxinas proteicas, as chamadas *Cry*, que paralisam o sistema digestivo dos insetos acima citados, levando-os à morte (ver Cruz, 2013).

No Brasil, as sementes transgênicas de Milho-RR e estas outras variedades resistentes a agroquímicos, ademais das variedades Bt, tiveram seu comércio aprovado pela CTNBio em 2007 (ver *idem*). No México, a entrada dos transgênicos se deu de modo silencioso, com registros de ocorrências na Serra Norte de Oaxaca, em 1999; a aprovação do comércio das sementes transgênicas se deu com a chamada "*Ley de Bioseguridad*", que entrou em vigor no ano de 2004 (ver Greenpeace-México, 2019).

Como demonstra análise realizada por Cruz (2013), estas alterações biotecnológicas que ocorrem no código genético do milho, foram sendo recombinadas de modo a atender interesses do agronegócio: há marcas que combinam as cepas de diversas bactérias (anteriormente citadas) – ver foto ilustrativa (fig. 39) de uma embalagem de amido de milho geneticamente modificado, que pode ser encontrada nos mercados comuns pelo Brasil inteiro.

Figura 39. Embalagem de amido de milho transgênico, marca Quero. Lote: 059011-T1.

No Brasil, a rotulagem dos organismos geneticamente modificados, segundo a Lei de Biossegurança e o Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor (IDEC, uma ONG fundada em 1987), foi aprovada em 2004 com a premissa de que as empresas deveriam informar a presença de ingredientes transgênicos em seus produtos, caso estes apresentassem até 1% de material transgênico. A rotulagem no Brasil é feita com a informação do ícone "T", dentro de um triângulo amarelo (ver Decreto 4680/2004, e ver fig.40 a seguir). Ultimamente, porém, durante o governo de orientação extremamente ruralista de Jair Bolsonaro, a decisão pela rotulagem tem passado por votação no Congresso Nacional, sobre a qual os ministros discutem a flexibilização

desta medida, uma flexibilização que fere o "princípio da precaução" (este que diz que, caso não haja provas suficientes de que alguma substância seja danosa, a sensatez está em não utilizá-la) e simplesmente ignora o impacto da transgenia sobre a saúde das pessoas[89], dos ecossistemas e dos agroecossistemas tradicionais e familiares.

Figura 40. Símbolo que informa a presença de organismos geneticamente modificados (OGMs) na embalagem de produtos.

Já no México, durante os governos de Felipe Calderón (2006 a 2012) e de Enrique Peña Nieto (2012 a 2018), nunca houve preocupação alguma com rotulagem; ao contrário, sempre houve uma política de dispersão muito clara, unida a uma atitude abertamente voltada a uma "aposta na confusão" problematizando se México seria detentor de "centros de origem" do vegetal (Colectivo por la Autonomía, Grupo ETC y GRAIN, 2014:19).

OS MELHORAMENTOS GENÉTICOS, de acordo com Jovchelevich (2019), que têm o objetivo de obter tanto organismos híbridos quanto transgênicos, geram produtos com patentes, padronizados, que podem ser comercializados (*commodities*), tendo um valor de compra imposto sobre a semente; a definição desse valor cabe às empresas detentoras das patentes, e fica mais caro se a semente for transgênica. Ainda de acordo com Jovchelevich (*idem*), no caso das "sementes híbridas" (não-transgênicas[90]), sua arquitetura se constitui de um melhoramento genético feito em laboratório que, conforme a evolução dos ciclos agrícolas, pode regressar à sua forma crioula original (ou seja, elas são "sementes-férteis"). O cruzamento com "sementes transgênicas", por outro lado, não permite esse regresso à forma crioula, visto que o código genético do organismo resultante da fecundação se altera. Em outras palavras, na relação entre

[89] De acordo com Lazzarini & Lazzarini (2004: 676-677), os organismos geneticamente modificados podem causar: (1) um aumento ou potencialização de efeitos de substâncias tóxicas; (2) o aumento de alergias alimentares; (3) o aumento da resistência bacteriana a antibióticos, visto que há genes marcadores bacterianos que podem ser transferidos a bactérias que promovem estados infecciosos em humanos e animais; (4) possibilidade de aumento de resíduos de determinados agrotóxicos nos alimentos e nas águas de abastecimento, por conta do uso em quantidade muito maior dessas substâncias em plantas transgênicas. Faço um adendo: os agrotóxicos que acompanham estes organismos, quando ocorre uma exposição prolongada, igualmente têm potencialidade de causar doenças crônicas, como paralisias, lesões cerebrais e hepáticas, tumores, alterações comportamentais, infertilidade, problemas na gestação (incluindo malformação de fetos e abortos) e inúmeros danos respiratórios, que podem evoluir para cânceres e tumores (ver Leão, 2018).

[90] Visto que o termo "híbrido" pode ser utilizado tanto para "sementes híbridas de materiais genéticos de uma só espécie", ou "sementes híbridas de materiais genéticos de espécies diferentes" (Jovchelevich, 2019).

sementes híbridas e crioulas, as crioulas são dominantes; ao passo que, na relação entre sementes transgênicas e crioulas, as transgênicas dominam, sobrepondo-se a e, portanto, eliminando o gene crioulo[91].

A esterilidade das sementes transgênicas ocorre da seguinte forma: no segundo ciclo, as sementes "se suicidam", obrigando os agricultores a comprarem mais sementes; em outros casos, as sementes simplesmente não brotam, a não ser que sejam estimuladas por um agente químico produzido pela mesma "empresa patenteadora", podendo, em ambos os casos, contaminarem as demais sementes crioulas que estão ao seu redor[92]. As sementes da chamada "*Genetic use restriction technology*" (GURT) são de dois tipos: V-GURT, programada para não reproduzir na segunda geração (consistindo em uma semente-estéril); T-GURT, programada para ser reproduzida mediante indução por agente químico produzido pela mesma empresa patenteadora (ver Tubino, 2015).

No caso, a agricultura do milho é uma das mais afetadas pela contaminação por organismos transgênicos, já que o *pólen* da planta viaja pelo vento, sendo liberado pelo pendão e capturado pela inflorescência feminina (no Brasil, popularmente conhecida por "boneca"), fecundando-a. Em outras palavras, infrutescência do milho que resulta dessa fecundação com *pólen* transgênico, é repleta de sementes que respondem a uma mercadologia explícita e instituída, que obriga obstinadamente o agricultor a entrar em relações mediatizadas pela compra e pelo dinheiro, para poder obter estes grãos[93]. Esse deslocamento de plantio de "sementes férteis" para "necessidade de compra de sementes transgênicas", acaba por causar abismáticos esvaziamentos em aspectos muito caros à administração cosmopolítica das lógicas simbólicas que vários povos estabelecem em relação ao milho, caso manifesto dos mazatecos.

Em outras palavras, as populações ameríndias e camponesas, que têm o milho como base ou parte de sua lógica agroecossistêmica, passam a depender, nessa lógica agroindustrial, da compra das sementes, perdendo a autonomia própria de suas "sementes crioulas". Pelo motivo dessa "extirpação da autonomia", muitos Engenheiros Florestais brasileiros, engajados na produção participativa de bibliotecas de sementes crioulas, e na soberania dos sistemas

[91] Jovchelevich (2019) afirma que, pelo fato de o México ser detentor do centro de origem do milho, a entrada do plantio transgênico foi contundentemente criminosa, uma violência à biodiversidade e às etnovariedades do milho.
[92] Em campo com os mazatecos, era muito frequente escutar dos agricultores, de modo geral, que "*las semillas modificadas son malas pues no nacen y matan a otras*".
[93] De acordo com Jovchelevich (2019), o suicídio das sementes pode se dar mediante um processo denominado "macho-esterilização", que consiste no amortecimento logo que ocorre a fecundação com o *pólen* da planta transgênica sobre outra planta. Este *pólen*, aliás, que se dispersa no ar, carrega veneno, e pode causar a morte de insetos *lepdopteros*.

agroalimentares populares (indígenas e camponeses), costumam se referir à transgenia pela expressão "pioramento genético".

Esta "extirpação" de sementes acaba trazendo consequências graves a todos os cultivadores que têm o milho não apenas como sua base alimentar, mas que o concebem como eixo contundente em suas economias simbólicas, caso dos mazatecos, de outros povos indígenas do México e de outros países da América Central, de muitos povos andinos, dos guarani (seja mbya, nhandeva, avá), de muitos povos ameríndios das terras baixas, povos quilombolas e, também de camponeses sem-terra que lutam por Reforma Agrária (como os do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST).

Como afirma o arqueólogo Dr. Pérez-Suárez em entrevista concedida à *Revista La Biodiversidad* (21 de janeiro de 2010):

> "*Las semillas del maíz transgénico son estériles e implican que todos los campesinos tendrían que comprar semilla a las empresas transacionales, [lo que significa]: perder la paternidad del maíz y dejar que haya monopolios de las semillas, lo que provocará un sometimiento de la población para comer. A los grandes empresarios les conviene, porque el transgénico rinde más toneladas, pero el* polen *de este tipo de maíz contamina y puede acabar con los maíces criollos, por lo que debemos cuidarlo, empezando por conocerlo*".

As sementes-férteis de milho, portanto, apresentam vegetalidades discursivas que a lógica ocidental do capitalismo-imperialista-agroindustrial está fazendo desaparecer. Para aportar ao contexto das relações mazatecas e ameríndias/camponesas (de um modo geral) com o milho, algumas reflexões de Bonfiglioli (2010: 464) – quem trata sobre a dança praticada pelos rarámuri da Serra Madre Ocidental –, as atitudes do plantio, da alimentação e das práticas oraculares ligadas ao milho, constituem uma "cosmo-práxis". Neste sentido, plantar, comer ou fazer um rito com o milho, não atende apenas a uma necessidade de nutrir o corpo, "senão de transformá-lo" (*idem*).

A propósito, em um breve *survey* que realizei em campo juntamente com Bonfiglioli pela Serra Tarahumara, no início do ano de 2018, no *ejido* de Tehuerichi (localizado no município de Carichí, estado mexicano de Chihuahua – México), não era possível observar, pelo menos ali naquele *ejido*, a prática do cultivo de milho. A terra extremamente arenosa que beirava o rio Concho já não permitia plantio, principalmente durante o tempo do inverno, que foi quando visitei aquela região. O milho utilizado para fins da produção de *tesgüino* – bebida ritual fermentada – nas festas rituais de encaminhamento das almas de pessoas que faleceram, era crioulo, mas vinha de outros lados sendo trazidos por familiares que vinham participar das

festas. Para a confecção de *tortillas*, havia uma *tienda* Diconsa[94] (loja social de abastos, de implantação governamental) no meio do *ejido* que proporcionava produtos como Maseca, açúcares e… Coca-Cola.

É assim que, para explanar que neste ponto, em que coincidem o caso mazateco e o caso guarani mbya, sementes estéreis e suicidas barram a possibilidade da pessoalização do ser, da articulação das almas, e por fim, silenciam a "voz", essa discursividade que o vegetal carrega. No caso dos camponeses sem-terra, as sementes estéreis e suicidas retiram a possibilidade de manutenção da soberania alimentar, e da soberania de produção agrícola, fato que afeta diretamente as necessidades mais básicas de vida, até as necessidades de articulação que o milho promove entre estas pessoas, através do alimento, do lúdico, do aconchego, e da festa.

3.3.3. *A TRANSGENIA, O ESTADO E O VÍRUS*

> "Eles aplicam partículas de ouro carregadas com genes. Como o processo não é confiável eles aplicam marcadores contra biorresistência e promotores virais. Toda semente geneticamente modificada é uma mistura de bactérias, toxinas e promotores virais. Ao removermos as barreiras entre as espécies, misturando genes e vírus, nós abrimos caminho para a propagação de novas doenças infecciosas".
> (Vandana Shiva em documentário "Semente: a história nunca contada", de 2016)

NO MÉXICO, o milho foi considerado patrimônio biocultural, assim como a sua gastronomia (que a UNESCO condecorou como patrimônio da humanidade em 2010). Órgãos como a UNESCO e a CIMMYT (Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo) regulam e conservam as características do milho e a inserem na "sociedade". A CIMMYT, em específico, guarda germoplasmas arqueológicos de variedades de milho nativo, servindo como uma espécie de banco museológico-laboratorial de uma sabedoria que acompanha a humanidade na Mesoamérica há milênios.

As sementes transgênicas impulsionadas por empresas multinacionais estrangeiras como Monsanto, Novartis, DuPont e Aventis, desde os anos 1992 (ver González-Torres, 2007), com entrada no México logo após tornar-se signatário do Tratado de Livre Comércio com os Estados

[94] Diconsa é uma rede de abasto social ligada à Secretaria de Desenvolvimento Social do Governo do México. Ela é implantada em muitos *ejidos* de cultura indígena tradicional, sendo responsável por levar, até eles, produtos das cidades. Conforme apontou Bonfiglioli (em comunicação pessoal) durante o breve *survey* que realizei em Tehuerichi junto a ele, a presença da *tienda* Diconsa no *ejido* de Tehuerichi tem trazido impactos muito caros à toda a comunidade. Primeiramente, o povo Rarámuri, conhecido por sua exímia habilidade atlética de serem grandes corredores, ao terem acesso a produtos que têm grandes proporções de açúcar, alimentos processados e ultraprocessados, ademais da presença de *maseca* composta de milho transgênico, acabaram sofrendo com duas doenças nutricionais: a desnutrição e a obesidade. Estes fatores também se unem ao grande desmatamento que ocorreu naquela região devido à retirada de pinheiros que beiravam toda a região oriental do alto rio Concho, fato que modificou bastante o ecossistema empobrecendo bastante o solo.

Unidos, têm sido tema de debates que acessam as micro e macro políticas republicanas, mesoamericanas e continentais de modo geral. Foi tema central, de muitos diálogos e embates com o Exército Zapatista por Libertação Nacional (EZLN), de Chiapas; também, por exemplo, de discursos durante campanhas presidenciais da candidata indígena de etnia nahua María de Jesús Patricio Martínez (internacionalmente conhecida como Marichuy), e da fala de posse presidencial de Andrés Manuel López Obrador[95] (chamado por "AMLO", filiado ao partido MORENA – Movimiento de la Regeneración Nacional) em dezembro de 2018.

As políticas promulgadas por "AMLO", que compõem o que ele chama de "Quarta Transformação", proferidas durante seu discurso de posse no Zócalo da Cidade do México, não agradaram aos zapatistas, de modo geral. Os zapatistas defendem que AMLO é apenas mais um estadista desenvolvimentista, um presidente como tantos outros, e até pior: porque levanta voz dizendo-se de "esquerda", quando suas decisões atendem a interesses de empresas multinacionais, estrangeiras e de lógica extrativista, chamando a quem está contra suas decisões de "conservador" – como AMLO o fez contra os zapatistas. Até agora não houve uma proibição clara da dispersão de sementes transgênicas pela região e, ademais disso, a política econômica que seu governo tem apresentado promete uma série de "violências de exploração extrativista": a saber, "o Trem Maia, o corredor transístmico, o projeto integral Morelos, petróleo, mineração, megaturismo, zonas econômicas especiais", ademais do apoio à "Guarda Nacional, que nada mais é que a militarização do país" (Reyes & Accioly, 2019: 211).

Com López Obrador, as políticas do agronegócio continuam vigentes no México, e se dão em todos os estados da federação, principalmente nos estados do norte do país, onde estão implantados enormes latifúndios. Conversando com uma amiga indígena do povo Totonaco (de Veracruz), quem trabalha no campo sob contrato de empresas do *agrobusiness*, ditas empresas arregimentam trabalhadores de origem indígena, como uma massa de mão de obra mais barata, e os transferem a acampamentos por determinadas épocas, para mandá-los a trabalho nos grandes latifúndios.

Na Serra Mazateca, os debates mais efervescentes e pragmáticos são liderados pelo Caracol Mazateco, um centro administrativo inspirado no zapatismo, autônomo, que responde a decisões do EZLN, mas que não se estabelece diretrizes exatamente idênticas ao que se realiza

[95] Parte do discurso de posse do Presidente da República Mexicana, Andrés Manuel López Obrador, dia 1º de dezembro de 2018, no Zócalo da Cidade do México: "*Impulsaremos prácticas agroecológicas que aumenten la productividad sin dañar a la naturaleza. No se permitirá la introducción y el uso de semillas transgénicas. No usaremos métodos de extracción para el petróleo para el gas, para cualquier materia-prima que afecte a la naturaleza y agoten las vertientes del agua como el* fracking*. No se permitirá ningún proyecto económico, productivo, comercial o turístico que afecte al medio ambiente. Se evitará la contaminación del suelo, del agua, del aire. Se protegerá la flora y la fauna. No se va a privatizar el agua*".

nos Caracoles em Chiapas. Ultimamente, o Caracol Mazateco tem organizado Caravanas em defesa do milho nativo (ver Carrizosa, 2019 e Gutiérrez-Rodríguez, 2019) por diversos povoados de toda a região das terras altas de *La Cañada*, levando discursos, experiências práticas de campo, e um museu itinerante sobre o milho nativo (milho que carrega "sementes férteis"); eles chegaram a passar, inclusive, por diferentes instituições de ensino, básico e superior, incluindo a Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); mas estes movimentos deixaram de ser presenciais durante a pandemia de Covid19.

NO BRASIL, por outro lado, as eleições presidenciais no Brasil ocorridas em 2018, terminaram com o triunfo de um candidato da extrema-direita que, já em sua campanha, prometia a liberação do uso de inúmeros agrotóxicos, expansão do agronegócio (com o uso de sementes transgênicas), o aumento da extensão das queimadas na Amazônia e de outras reservas naturais, o fim da demarcação de terras indígenas, a criminalização de diversos movimentos de luta pela Reforma Agrária e, também, de diversos movimentos ambientalistas, além da militarização dos espaços públicos e da liberação da arma de fogo: Jair Bolsonaro, foi eleito com pouco mais da metade dos votos em toda a República[96]. Todas as suas promessas continuam em curso, além do seu negacionismo criminoso (que se contabiliza em mais de 600 mil mortos na pandemia) e do atraso com relação às políticas fitossanitárias de campanhas de vacinação em prevenção à Covid19.

Antes de Bolsonaro, e mesmo antes do golpe parlamentar efetuado por Michel Temer (concretizado em 2016), os governos petistas de Lula[97] e Dilma seguiram padrões estadistas e desenvolvimentistas[98]– e, diga-se de passagem, bastante anti-indigenistas – que, ao mesmo

[96] Ao mesmo tempo em que Bolsonaro passa a ocupar o cargo de presidente, a América Latina inteira passa a presenciar um cenário repleto de governanças baseadas em políticas de exceção: além do Brasil, Equador, Chile, Bolívia, Peru, Paraguai passavam por esta mesma política, com tendência fascista e etno-eco-cida. Mais recentemente, aquilo que por muito tempo se definia como "governo progressista de esquerdas" (um modelo político baseado no desenvolvimentismo, pautado em alianças políticas e econômicas em nome de uma aparente "preocupação social") se diluía em meio a protestos patrióticos, pró-ditadura militar, das classes mais abastadas e também da massa popular de manobra, iludida e encantada pelas *fake news* circuladas através das luzes das mais diversas mídias (visto que, desta vez, não somente a televisão teve seu papel principal: os "grupos de família", "grupos de empresa", "grupos de fofocas" formados nas redes de *WhatsApp*, os vídeos, áudios e postagens circuladas, também pelo *Facebook* ou pelo *Instagram*, tiveram um papel expressivamente decisivo).

[97] Destaco alguns pontos do discurso que Lula apresentou em sua "Carta ao povo brasileiro", em 2002, logo de sua eleição: "Há outro caminho possível. É o caminho do crescimento econômico com estabilidade e responsabilidade social. As mudanças que forem necessárias serão feitas democraticamente dentro dos marcos institucionais. […] O Brasil precisa navegar no mar aberto do desenvolvimento econômico e social. É com essa convicção que chamo a todos os que queiram o bem do Brasil a se unirem em torno de um programa de mudanças corajosas e responsáveis".

[98] Segue o quarto ponto do discurso de Harry Truman, no dia 20 de janeiro de 1949, com o qual inaugurou o seu segundo mandato como presidente dos Estados Unidos, fundando as bases do desenvolvimentismo: "Devemos embarcar em um novo programa que disponibilize os benefícios de nossos avanços científicos e nosso progresso industrial para a melhoria e o crescimento das regiões subdesenvolvidas. Mais da metade da população mundial

tempo em que elaboravam inúmeros programas sociais e de políticas públicas voltadas ao campo – como foi o PAA, Programa de Aquisição de Alimentos, que incentivava a guarda e circulação de sementes crioulas visando fortalecer sistemas agroalimentares de pequenos agricultores trazendo-lhes autonomia e articulações coletivas, instituído pelo art. 19 da Lei nº 10.696, em 02 de julho de 2003, no âmbito do Programa Fome Zero –, permitiam o plantio e os experimentos com sementes transgênicas no campo, através de sua liberação em 2003, mediante aprovação pela CTNBio[99], sob firma da, então Secretária do Meio Ambiente, Marina Silva. Em 2011, sob gestão presidencial de Dilma, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) sofreu uma série de alterações que o burocratizavam, deslocando o protagonismo dos agricultores para o Estado; em 2014, ainda com Dilma no poder, aliás, o Congresso Nacional contava uma bancada ruralista que perfazia 64% do total de deputados, além de 21 parlamentares afinados com o agronegócio brasileiro (ver Britto, 2015).

Tanto no Brasil, como no México, estas práticas desenvolvimentistas promulgadas por seus líderes, demonstram que não há uma preocupação factual dos governos pela guarda das sementes crioulas, e demonstra como, de fato, todo o conhecimento botânico sobre elas teria servido apenas para levantar muralhas ainda maiores entre o que é da ordem da "natureza" *versus* a "cultura". As sementes híbridas e transgênicas, patenteadas, *commodities* lucrativas, fundam, para essa lógica do "progresso", uma ontologia que consiste no mais avançado ponto de "controle da natureza pelas mãos humanas", ainda que implique no silenciamento de todas as discursividades que as sementes nativas e crioulas carregam consigo e em si – um outro tipo de extirpação de idolatrias, pós-colonial, com outro tipo de gradação.

A RESPEITO DA PANDEMIA DE COVID19, vírus causador da doença da Síndrome Respiratória Aguda 2 (Sars-CoV-2), há algumas relações breves e interessantes a serem feitas com a questão da transgenia do milho. Parto das reflexões propostas por Narby (2018: 114), em suas proposições bicognitivistas, em que ele afirma o seguinte:

está vivendo em condições que se aproximam da miséria. Sua alimentação é inadequada. Elas são vítimas de doenças. Sua vida econômica é primitiva e estancada. Sua pobreza é um lastro e uma ameaça tanto para eles mesmos quanto para as regiões mais prósperas. Pela primeira vez na história, a humanidade possui conhecimentos e habilidades para aliviar o sofrimento dessas pessoas. […] Nosso propósito teria de ser o de ajudar os povos livres do mundo para que, através de seu próprio esforço, produzam mais alimentos, mais vestimentas, mais materiais para suas casas e mais potência mecânica para aliviar suas cargas. […] Tem de ser um esforço global para obter paz, plenitude e liberdade. Com a cooperação das empresas, do capital privado, da agricultura e da mão de obra deste país, este programa pode aumentar a atividade industrial em outras nações e melhorar substancialmente seus padrões de vida. O velho imperialismo – exploração para benefício estrangeiro – não tem lugar em nossos planos. O que vislumbramos é um programa de desenvolvimento baseado em conceitos de uma relação limpa e democrática" (Truman *apud* Acosta, 2016: 52-53).

[99] Comissão Técnica Nacional de Biossegurança.

> Tudo que está vivo – bactérias, cenouras ou seres humanos – contém DNA. Enquanto substância, este último não varia de uma espécie a outra: muda apenas a ordem das suas letras. É precisamente por isso que a biotecnologia é possível. Por exemplo, pode-se extrair a sequência do DNA do genoma humano que contém as instruções para o fabrico da proteína insulina e introduzi-la no DNA de uma bactéria – que começará então a fabricar insulina semelhante àquela que é normalmente produzida pelo pâncreas humano. De fato, as máquinas celulares, chamadas ribossomos, que montam as proteínas dentro da bactéria, compreendem exatamente a mesma linguagem de quatro letras que os ribossomos nas células pancreáticas dos seres humanos e utilizam rigorosamente os mesmos vinte aminoácidos que eles, como blocos para a construção. A biotecnologia prova, pela sua própria existência, a unidade fundamental da vida.

As técnicas da transgenia, convém explicar, não reduzem suas aplicações práticas aos alimentos. Elas também são feitas dentro da medicina convencional, e são responsáveis, como exposto no excerto acima, pela "invenção" da insulina, e acrescento, pela invenção de vacinas preventivas, caso das vacinas contra Covid19. E a imunização mediante aplicação de vacinas constitui uma necessidade de ordens fitossanitária, ética e social, que se justifica por ser a única ferramenta segura de combate à transmissão e ao contágio deste vírus, e de prevenção ao desenvolvimento da doença em sua forma mais grave (como acontece com muitos outros vírus).

Em outro texto, Narby (2021), sugerindo-o como um "ser-vivo", explica que o vírus da Covid19 se constitui de um pacote que guarda por um filamento de RNA (uma única fita de informações genéticas, que guarda uma sequência de proteínas, e que diferentemente do DNA está sem a sua cópia (o seu duplo), o que facilita a sua invasão e acoplamento ao DNA e, consequentemente, a infecção), incluindo dispositivos que acionam, uma vez dentro do DNA, um mecanismo que impede a ativação imediata do sistema de defesa no organismo celular.

O autor propõe, diante disto, pensar no vírus da Covid19 como uma forma de linguagem que está "tratando de dizer algo"; esse vírus é tão invisível quanto os seres invisíveis que o povo Ashaninka da Amazônia peruana afirma existir e orienta a tomar cuidado – caso dos "*virotes*, espécies de flechas invisíveis que os xamãs lançam a distância" (*op.cit.*: 6) –, e ambos são reais nas discursividades e no corpo, estão presentes, e possuem potencial de enfermar. Muito paralelo à *Madre Tierra* do mito Mazateco, muitos dos "seres invisíveis" do povo Ashaninka que Narby conheceu, têm a característica de serem perigosos, e de demandarem negociação.

O texto de Narby (2021) é um convite, neste sentido, a perceber como a biotecnologia é ancestral. Ela sempre esteve presente nas práticas de melhoramento genético popular, nos diversos cruzamentos entre variedades diferentes dentro dos agroecossistemas tradicionais. Contudo, sendo capturada por empresas multinacionais que têm como foco primeiro o lucro, todas as questões que circundam as atividades de sua produção passam primeiro pelo gerenciamento de sua mercadologização, da sua apresentação no mercado, e da sua venda, do que pela questão de aplacar a fome (outra doença). Aliás, há 16 anos as estatísticas da fome vêm subindo

no planeta inteiro, e nos últimos três anos, elas dispararam absurdamente em contexto de pandemia; em 2021, um relatório da ONU () registrou que pelo menos 811 milhões de pessoas passavam fome no mundo em 2020 (o equivalente a um décimo de toda a população global). Dados obscenamente exorbitantes indicam que são duas pandemias ocorrendo ao mesmo tempo, na verdade: a do vírus e a da fome. E a da fome é mais antiga.

As multinacionais, embora produzam vacinas, produzem transgênicos. E o problema da transgênese, tomando o caso do milho, é que ela asfixia as relações e, consequentemente, as vegetalidades discursivas tradicionais, acabando por fazer desaparecer, em segundos, milênios de evolução biotecnológica e de consolidação e troca destas sabedorias, uma "evolução" feita com as mãos na terra.

ESTA SORTE DE ASFIXIA ETNO-ECO-CIDA QUE ATENDE A INTERESSES INTERNACIONAIS CONDENANDO TODO TIPO DE LÓGICA QUE TENHA NA "NATUREZA" A SUA BASE INVENTIVA (*A LA* WAGNER), teria seu fundamento conceitual questionado no rito de um "Congresso Internacional Indígena sobre o Milho", em que o tema central se opõe precisamente aos padrões desenvolvimentistas, principalmente por propor uma realização em que seus "participantes-inventores" levem as narrativas sobre suas sementes de milho nativo e crioulo, possibilitando-lhes a troca direta com outros "participantes-inventores" que também as cultivam e cuidam.

Na *velada* de que parte a presente tese, a *chjota chjiné* que a guiava teve uma visão que procurou comunicar aos demais participantes: ela se ajoelhou no chão e, com os olhos cheios de lágrimas, falou do milho, em sua língua: "*nájme*". Nos dias seguintes à *velada*, ela chegou a enfatizar que os *ndi naxo* falavam que o "*nájme*" era "o corpo", era "a comida", era "a voz", era "a vida de todos os mazatecos", e que "empresas como a Monsanto, DuPont, Bayer, Syngenta", estavam despojando todas estas características desse "vegetal-alimento-voz", deixando doente todo o seu povo e, também, muitos outros povos indígenas pelo México e por todo o continente. A ideia do COINMA não era dela, senão dos *ndi naxo* – ela me transmitiu o pedido.

E o COINMA seria um grande rito. Através dele, seriam conectados povos indígenas e camponeses das Américas, os diversos "caminhos do milho", das terras altas às terras baixas; e seriam articuladas as vozes, comidas e corporeidades, que pudessem comunicar suas vivências, experiências, sementes e realidades. Intercomunicar e intercambiar as variedades, os cantos e as cosmopolíticas, a partir de um objetivo que também consistia em uma causa comum: aquela que buscasse combater toda e qualquer cultura extrativista, extirpadora e etno-eco-cida.

O pedido daquela senhora *chjota chjiné*, de fato, prezava por se opor às problemáticas que se intensificavam com o efeito dos (des)governos estatais desenvolvimentistas que

remontavam às lógicas colonialistas. Seu pedido cruzava as fronteiras entre diferentes países, há muitas décadas submetidos a um "desesperado progresso hegemônico e unívoco"[100] em moldes estrangeiros e imperialistas; seu pedido se preocupava com a atenção em suprir as necessidades de soberania alimentar e as necessidades da disseminação e preservação dos conhecimentos sobre o cultivo, o manejo do solo, a manutenção das sementes e os usos culinários e rituais ligados ao milho.

Quando o milho se cala? Como se cala? Para que e para quem se cala? De antemão, seu silêncio é político, etno-eco-cida, é uma marca do Antropoceno. As empresas têm pressa, e as sementes-*commodities* são seus instrumentos de controle e dominação. Elas criam redes de emudecimento, silenciando profundamente as relações entre humanos e não-humanos. É uma guerra genética, e também anímica, um abuso íntimo que impossibilita restauros.

[100] Como comentado na nota nº. 99, foi o, então presidente dos Estados Unidos, Henry Truman, quem cunhou a dicotomia "desenvolvimento" x "subdesenvolvimento", através do discurso que deu no dia 20 de janeiro de 1949, ao Congresso Nacional estadunidense. Em seu discurso, ele definia, como analisa Acosta (2016:53) recordando as palavras do sociólogo alemão Wolfgang Sachs, que as nações industrializadas estariam no "topo da escala social evolutiva", devendo as demais nações seguirem a mesma trilha. E para efeitos, nesse caminho, as bases conceituais a serem seguidas se firmavam sobre o "desenvolvimentismo", essa nova forma de imperialismo.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

• *Considerações Finais* •

PALAVRA DE MILHO

O oráculo anti-monocultura

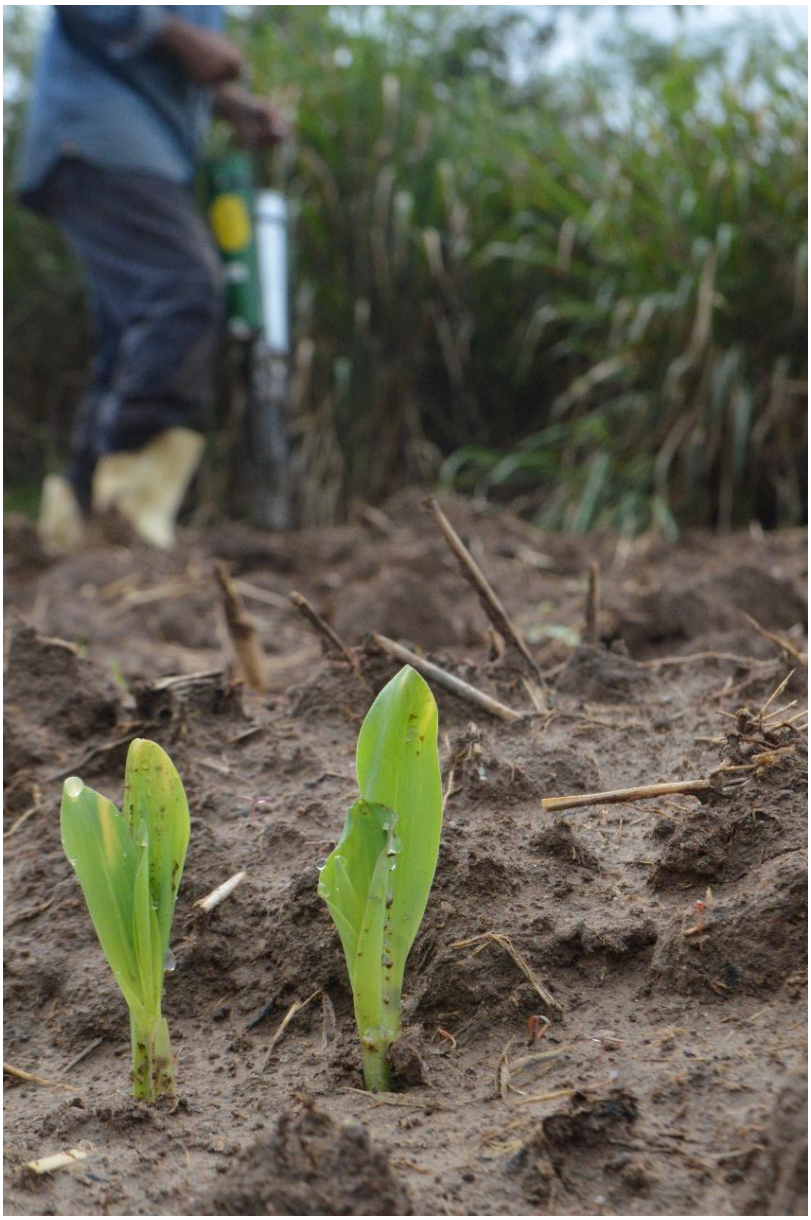


Figura 41. Brotos de milho crioulo despontando, enquanto William de Almeida planta outros grãos em outras ruas utilizando sua máquina de plantar. Sítio Mãe Terra, Assentamento Horto Bela Vista, município de Iperó (SP).

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

CONSIDERAÇÕES FINAIS

PALAVRA DE MILHO: O ORÁCULO ANTI-MONOCULTURA

"Nací em tierra nativa / con poder de dar comida,
Mis espigas acarician / mis raíces hacen vida…
Me celebran em los pueblos / pa' que crezca sano y fuerte,
¡Miles de años de cosecha / que mejoraron mi suerte!
Un día llegó el demonio / lleno de veneno
Sembrando mentiras / cosechando miedos…
Un día llegó el demonio / cambió mi semilla
Mis espigas de oro / crearon pesadillas…
Disfraces de santos / cosechas de llanto"
(Paloma del Cerro, trecho da canção "*Nos habla el maíz*", 2015)

A CAMINHADA COM O MILHO, também é uma caminhada que se faz pelo milho. Falar sobre o milho com indígenas e camponeses, durante todos estes anos de trabalho de investigação doutoral, sempre se mostrou uma atividade íntima, secreta e profunda.

Em suas narrativas, desde a Serra Mazateca de Oaxaca até as terras baixas sul-americanas, notei que os discursos sobre o milho eram também trocas de sementes, modos de plantio e de cultivo, demonstração e degustação culinária, recordações lúdicas da infância, ademais de seu uso medicinal e ritual. O milho, como assunto, já aparecia no início dos discursos como um ser extensamente múltiplo.

Muito parecido ao que acontece com os cogumelos psilocíbicos utilizados pelos mazatecos da *Sierra Madre Oriental* de Oaxaca, para que o milho possa ser fértil, para que possa ter voz oracular (sendo articulador de almas e desarticulador de doenças), ou para que o milho se "acrioulize", e/ou como diriam os guaranis, para que ele seja de fato "*ete'i*" ("supremo, tradicional, verdadeiro"), ele imediatamente deve repudiar qualquer generalização monocultural, seja genética ou agronômica.

Este seu caráter rizomático é o que o nomadiza, tornando-o múltiplo. Justamente na possibilidade do milho-múltiplo (o "n-1" de Deleuze e Guattari – ver abertura do livro de Preciado, 2014) é onde reside a sua vegetalidade discursiva. Aliás, é na plasticidade das suas infrutescências e na dança do vento que a mistura se concretiza, sincronizando a planta e sua vida com a formação das almas, dos corpos e das palavras.

ENTRE O MILHO E A HUMANIDADE HÁ UMA "SIMBIOSE PARASITÁRIA", de fato. Afinal, o milho precisa de gente para se produzir e se reproduzir; e as pessoas precisam do milho para se produzir e se reproduzir. Entre o povo Mazateco e todos os outros povos que plantam o milho e interagem com ele culinária e ritualmente, ocorreu uma espécie de "domesticação recíproca": eles domesticaram o milho e o milho os domesticou, ou, mais especificamente, o que ocorre é

uma "domesticação-incorporação" (uma atividade que traz o milho para a casa e para o corpo ao mesmo tempo), já que o milho percorre diversos territórios: a horta, o *domus* (a casa) e o *soma* (o corpo).

Durante a Revolução Neolítica, essa "domesticação-incorporação" permitiu que o milho passasse por inúmeros melhoramentos. A Revolução Verde foi um segundo tipo de domesticação, uma "domesticação-laboratório", que em vez de trabalhar com o melhoramento, trabalhou com o pioramento genético da botânica do milho em todos os sentidos, exceto em um: a de ser mercadoria. Os transgênicos, assim, com o seu poder paradoxal de ser fecundante no sentido da esterilização, permitem o controle da venda, da compra e do lucro, de maneira extensionalmente capitalista. Tornar-se produto (ou *commodity*), no caso do milho, é perder a possibilidade de se vegetalizar discursivamente.

A VEGETALIDADE DISCURSIVA, este conceito que ao mesmo tempo em que é um tipo de discurso, também cumpre uma ferramenta conceitual. Para colocá-la em prática é necessário levar em conta que nas diferentes intensões do milho, ele se manifesta como "milho-palavra", como "milho-corpo" e como "milho-oráculo", ao mesmo tempo: ele é responsável por fazer "almas", fazer "corpos", e por "animá-los". E é por isso que ele troca e articula.

Em outras palavras, o milho possui linguagem. Essa linguagem se movimenta, se conecta e mistura. E a sua linguagem é a própria troca e a articulação: (1) de palavras quando serve de oráculo e (2) de pessoalização, conectando as almas no corpo. A transgenia e outras biopolíticas do antropoceno são responsáveis por silenciar essa linguagem, porque a subvertem, a contorcem, a esquecem.

O TERRITÓRIO DO MILHO É COMO O TERRITÓRIO DOS SEXOS, o território dos cortes: afinal, é o território das flores: ele se faz de "risco, invenção, experimentação" (Coccia, 2018: 107). As mãos humanas inventaram e inventam o milho. Inventaram e inventam seu cultivo, sua viagem, suas trocas, suas cores, seus sabores e ritos. Inventaram e inventam suas narrativas, e seus discursos curativos. Ao passo que a desinvenção silenciadora própria da transgenia, do latifúndio, da monocultura, dos dispositivos das Engenharias Biotecnológicas, apoiadas nas políticas do capital sob interesses privados e estatais desenvolvimentistas, lhe roubem tudo isso. O repúdio à generalização transgênica dos dispositivos do *agrobusiness* não tem outra saída senão na articulação dos agenciamentos e discursividades humanas e não-humanas: "é preciso fazer o múltiplo", e se faz subtraindo "o único da multiplicidade a ser constituída".

É preciso falar-e-fazer o milho.

O COINMA, solicitado em *velada* mediante as palavras que a *chjota chjiné* me transmitiu, é ainda um projeto imaginativo que esta tese apenas inicia. E é um projeto que se torna tanto mais possível de acontecer quanto mais se avança no combate à Covid19 no planeta (vírus que impõe a necessidade do isolamento e da evitação da aglomeração); afinal, a presença, neste evento, seria de extrema importância para a prática de oficinas de plantio, trocas de sementes, trocas gastronômicas, trocas artísticas diversas e rituais (e/ou conversas sobre trocas rituais). Apesar disso, vejo possibilidades de iniciar sua montagem e preparação virtualmente nos próximos meses, já com algumas palestras e rodas de conversa virtuais e convidativas. Este grande rito que coloca a semente nativa-crioula-fértil do milho no centro das atenções e dos estudos, é um chamado que problematiza os silenciamentos de sua vegetalidade discursiva.

O milho não vive sozinho, não nasce sozinho, e não é plantado, utilizado ou consumido sozinho: em todas as suas intensões dentre as diferentes culturas, sua presença articula palavras, corpos, pessoas, ritos inteiros entre si. E por extensão, ele se realiza junto com as pessoas que se realizam com ele. E o COINMA se propõe a exatamente trazer estes discursos para o seu centro de vegetalidade. Os silenciamentos são um tipo de doença que contribuem para a instalação e o avanço de outras doenças como a própria fome.

OS TRANSGÊNICOS GERAM SEMENTES SUICIDAS. A fome aumenta suas cifras em vez de baixar, mesmo com tantos avanços agronômicos, tantas ampliações e roubos de terras que passam a ser dedicadas à soja-milho-gado transgênicos (*commodities* que não alimentam e que não têm função de alimentar – servindo mais amplamente à exportação). A transformação do milho em *commodity* é um dentre tantos outros sintomas deste modelo de vida, e ele se manifesta com o sintoma do silenciamento de suas diversas vegetalidades.

O milho fala, e sua voz articula.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

• *Post Scriptum Amazônico* •

O RIO E A COBRA GRANDE

Sobre a garganta, o milho e a terra

Figura 42. Cacique Jó remando pelos campos alagados da Aldeia Boará de Cima (T.I. Boará/Boarazinho, município de Tefé – Amazonas). Fotografia autoral, 2021.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

POST SCRIPTUM AMAZÔNICO

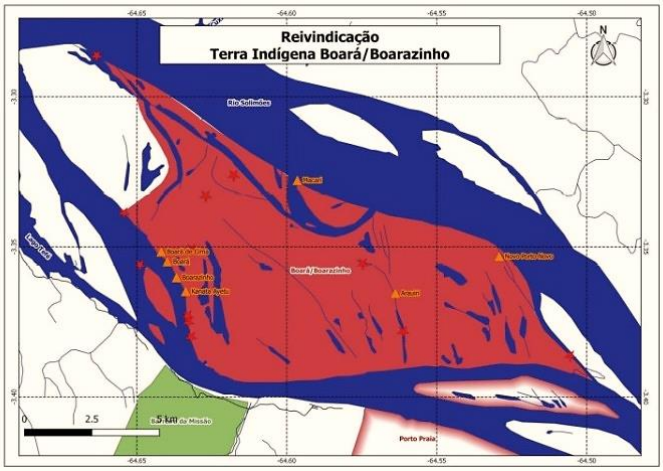
O RIO E A COBRA GRANDE: SOBRE A GARGANTA, O MILHO E A TERRA

"Vem comer, depois tu brinca". Disse-me Dona Raimunda,
chamando pra que eu deixasse meu computador de lado e
fosse me alimentar, para voltar a escrever depois"[101].
(Diário de campo, Tefé – Amazonas, 14 de julho de 2021)

O RIO ESTAVA INUNDADO. Era uma cheia sem igual, que havia ultrapassado a marca da cheia mais alta ocorrida em 2012. Quase dez anos depois, uma nova cheia nos rios amazônicos fazia algumas casas, mesmo pernudas, de madeira, quase desaparecerem. Era julho de 2021, estávamos em plena pandemia, já vacinada, levava sementes de milho em minha bolsa, para trocar com parentes indígenas que também tinham se vacinado. Os protocolos de cuidado fitos-sanitário foram mantidos o tempo todo durante o encontro.

"A cobra grande boia onde a água não seca. Ela é guardiã das águas", disse-me Valcidhece, dedicada professora de língua Kokama, quem se tornou uma grande amiga. "Ela boia aqui no Lago de Tefé, e boia em alguns lagos aqui nas aldeias. Temos grande respeito por ela". Valcidheice me levava para conhecer sua aldeia, Aldeia Boará de Cima e, também, os caciques de lá, Cacique Jó, Tuxaua Vanusa, representantes de caciques de outras aldeias próximas dali, de etnias diferentes.

Estas aldeias formam um conglomerado multiétnico por toda a Ilha do Panamim, localizada às margens esquerdas do Rio Solimões (ver mapa 15).



Mapa 15. Localização da área reivindicada e indicação das aldeias indígenas. Fonte: CIMI-Regional Norte I, Manaus, 2019.

[101] Frase que mais ouvi no município de Tefé (interior do Amazonas). Dona Raimunda, uma senhora de mais de 90 anos, quem havia vivido em aldeias Kanamari quando criança, e quem tinha trabalhado toda a sua vida como parteira, hospedou-me em sua casa. Ela ficava preocupada em me ver diante do computador escrevendo, e o que me parecia interessante é que ela associava a minha escrita com uma brincadeira. Essa frase era repetida a cada pausa para refeição: café da manhã, almoço, café da tarde e janta, com horários rigorosamente definidos e seguidos.

Disseram-me os indígenas que eles estavam em processo de reconhecimento da própria identidade, e que tudo havia começado a se formalizar com a chegada de uma antropóloga por lá, a Dr.ª Andrea Prado que os auxiliou neste trabalho. Antes da chegada dela, em 2001, muitos deles viviam por ali como ribeirinhos e trabalhavam com o gado nas terras de uma fazenda localizada na ilha. O coordenador da FUNAI, na época, orientou a antropóloga para que fizesse um abaixo-assinado que confirmasse a presença dos indígenas locais, e que por meio desse abaixo-assinado solicitasse um Grupo Técnico que trabalhasse na demarcação do território. Solicitação que já tem mais de 20 anos sem ser atendida[102].

A TI Boará/Boarazinho é constituída por indígenas dos povos Kokama, Kambeba, Kaixana, Kanamari, Ticuna, Apurinã, e Madja Kulina, que se distribuem pelas aldeias Boará de Cima, Boará do Meio, Boarazinho, Kanata Ayetu e Nova Esperança do Arauiri. Nesta T.I., vivem 339 indígenas, distribuídos entre 79 famílias, conforme registro de identificação feito pela FUNAI, mediante a CGID. A conclusão do processo administrativo de reconhecimento e demarcação de suas Terras seria a única saída para a resolução de problemas de violências que enfrentam há anos no local, como conflitos agrários, crimes ambientais (como retirada de madeira, areia, caça e pesca predatórias) e invasão indiscriminada (como invasão de lagos).

A região conta com inúmeros lagos, de grande extensão, e com mata nativa. Esta mata tem sido invadida, para a extração ilegal de madeira, que serve a empresas estabelecidas em Tefé. São os furos e os paranãs que permitem o acesso dos invasores ao local. Uma nota do relatório do CIMI-Regional Norte I é bem explicativa (CIMI-Regional Norte I, 2019: 4):

> A Terra Indígena reivindicada Boará/Boarazinho se localiza entre as latitudes 3,28º e 3,40º ao Sul, e longitudes 64,67º e 64,49º ao Oeste. Grosso modo, compreende toda a extensão jusante (leste) da Ilha do Panamim, abaixo do furo do Aratamã e do Lago do Sanguessuga, que servem também de marcadores físicos de limite entre a Terra Indígena e a porção da Ilha de ocupação ribeirinha. […] Acresce-se a isso as ilhas "dos Boarás" e "Saborosa", a sudoeste da Ilha do Panamimm, em frente à foz do Lago de Tefé; e a ilha formada pelo Paranã do Macari, à norte da Ilha do Panamim, onde se encontra a comunidade de mesmo nome. Ao todo, a Terra Indígena Reivindicada Boará/Boarazinho compreende uma área de superfície de pouco menos de dez mil hectares e, por se tratar de ilhas, não faz limites diretos com outras Terras Indígenas já reconhecidas ou Unidades de Conservação. Não obstante, encontra-se em proximidade, separada apenas pelo rio Solimões, da Terra Indígena Barreira da Missão, reconhecida oficialmente, e da Terra Indígena Reivindicada Porto Praia de Baixo.

[102] Quando estive por lá, os parentes da T.I. Boará/Boarazinho solicitaram que eu os ajudasse na redação de uma carta que fosse endereçada à FUNAI. Nessa carta, eles procuravam questionar o silêncio de mais de 20 anos diante da reivindicação que haviam feito, ademais de solicitar que eu fosse contratada como representante oficial do Grupo de Trabalho técnico para dar continuidade ao trabalho de regularização e demarcação da T.I. Para essa redação, nos reunimos entre várias lideranças nas aldeias.

Neste cenário todo, de causar indignação, porém, os indígenas resistem realizando seus roçados e entoando seus cantos. Na aldeia Boará de Cima, contaram-me que o milho é uma das culturas mais plantadas por eles. Plantam milho branco, amarelo e avermelhado.

"Quando a pessoa está com uma tosse de guariba[103] e muita dor de garganta, a gente usa o cabelo do milho pra fazer um xarope. A pessoa precisa estar em rezo e tomar esse xarope o dia todo, e ficar descansando", disse-me uma senhora do povo Kokama, moradora da ilha. "Mas pra comer, também fazemos pamonha, fazemos doce". Disseram-me que para que o milho nasça e cresça forte, bonito e vistoso, é necessário plantá-lo com "o bucho cheio"; plantar o milho com fome trará apenas espigas vazias, ou com poucos grãos, porque "o milho percebe que o bucho está vazio e não dá semente".

Enquanto conversávamos eu, essa senhora, Valcidheice e seu companheiro, o Cacique Jó e tantos outros moradores da T.I., um senhor da etnia Kambeba levantou sua mão e começou a dizer que, no caso do povo Kambeba, ele tinha ouvido de seus avós que, as melhores espigas de milho nasciam apenas quando seus plantadores estivessem desnudos: "Pra que o milho cresça forte, é importante plantar sem roupa" – todos começaram a rir. Perguntei se ele plantava milho, e ele me respondeu que sim! – e todos riram mais!

Não havia plantação naquela época nas aldeias, devido à cheia, e por isso me explicaram: "a melhor época pra plantar é quando tudo tá seco, lá por setembro ou outubro, e geralmente a gente planta junto com feijão, mandioca, macaxeira, tomate".

Perguntei mais sobre o xarope para tosse de guariba, como é que milho ajudava a aplacar a tosse e a dor de garganta nesses casos. A senhora me contou que quando ela faz esse xarope, ela reza o milho, conversa com ele, e pede a Deus que ele ajude a restaurar a garganta das pessoas. "Teve gente que pegou covid19 e tomou esse xarope por alguns dias… Eles ficaram ruim-ruim-ruim… Mas não chegaram a ter que ir pro hospital ser internado", contou-me. Tanto os parentes Kokama quanto os Kambeba não possuíam exemplares de milho para me mostrarem, não haviam conseguido guardar da última colheita.

A fazenda onde os indígenas, antigamente, trabalhavam com gado, continua lá na ilha. Ela não invade os limites da T.I., mas os fazendeiros sim a invadem. Também há comunidades ribeirinhas que não estão dentro das delimitações da T.I., e contaram-me os indígenas que com os ribeirinhos eles mantêm uma relação muito boa de troca. Questionei se nessa fazenda eles plantavam milho também. Disseram-me que não, que o trabalho lá era sumamente ligado à pecuária.

[103] Guariba (*Simia belzebul*), também conhecido como bugio ou macaco-uivador, é um animal que habita as matas das florestas de toda a região amazônica. Ele é bastante conhecido por seu uivo, muito grave, rouco e constante.

Como foi um *survey* muito rápido, não pude perceber mais elementos a respeito do milho nestas aldeias. Mas já consigo levantar a hipótese da existência de uma vegetalidade discursiva com o milho que se dirige no sentido de sua utilização terapêutica que desarticula estados somáticos de enfermidade. E ademais, é um milho que sente se a plantadora ou o plantador estão bem alimentados. Um milho com o qual se fala, e que exige a força, o estômago cheio, e que restaura a garganta e todo o trato respiratório, desarticulando as exigências da tosse. Um verdadeiro antídoto às malezas que causam a "tosse de guariba".

EM TEFÉ, estive hospedada na casa de uma senhora de mais de 90 anos, Dona Raimunda, quem havia nascido no Acre, pelo rio Juruá, e crescido em aldeias do povo Kanamari. "Eu dormia em tapiri, e via 'os *caboco*' dançando Arapikon", ela conta.

Ela se casou com um senhor que vinha de Pernambuco, senhor Waldemar (*in memoriam*), pela década de 1940, "nos tempos da Guerra" (como ela diz); ele chegava à região para trabalhar como "soldado da borracha", cortando seringa. Waldemar, era um grande defensor do cangaço, acreditava na luta de Lampião.

Eles foram migrando pelo rio Juruá até atingir o Rio Solimões, por onde acessaram a cidade de Tefé. Tiveram 14 filhos juntos, e no lugar onde se estabeleceram, que hoje fica em um dos bairros periféricos de Tefé, fizeram o seu roçado.

> "*Nóis* plantava milho, feijão, jerimum e arroz com máquina de plantar. Milho a gente plantava pra comer. O arroz dava bem. Sempre precisava juntar gente pra apanhar o arroz, e passava tempo, semanas e semanas apanhando arroz. Também plantava mandioca pra fazer farinha, plantava banana, ananá, cana. Plantava banana comprida, banana maçã, banana prata, banana baié. Plantava inhame vermelho, inhame branco, plantava caju. Plantava na terra preta, ou na terra de todo jeito, misturada com areia".

Dona Raimunda, que quando chegou em Tefé trabalhava como parteira, explicou-me que algumas culturas eram próprias para vender e outras para o autossustento. O milho era uma das culturas voltadas ao autossustento familiar. Era uma cultura rápida e fácil, que quando precisavam, estava ali para matar a fome.

Perguntei o que ela sabia fazer com o milho, e ela simplesmente me passou uma receita:

> "Sei fazer pamonha, sei fazer bolo. Pra fazer bolo de milho, tu bota milho moído na panela, bota um *cadinho* d'água, bota leite, tiquinho de sal, mexe-mexe-mexe, quando ele cozinha fica duro, tu bota num prato. Deixa esfriar, e quando esfria, tu come. Bota manteiga. Fica bom-bom-bom mesmo! Toma com café. Via a mamãe fazer, eu era pequena e aprendi".

Há uma doença muito complicada que uma de suas netas, Gisele (filha da caçula das mulheres de seus 14 filhos), enfrentou durante sua tenra infância. "Ela ficou sem comer, e eu pelejava pra fazer ela comer, ela não comia. Pra sarar doença de criança, tem que levar pro

rezador, rezador reza e a criança fica boa". Ela disse que, se uma criança enfrenta uma doença como esta, ela pode ficar muito sensível emocionalmente depois de grande.

Não pude obter mais informações sobre este tipo de enfermidade, neste breve *survey*, mas notei que seria possível fazer um paralelo muito interessante com o *ndikon* mazateco. Trata-se de uma enfermidade muito referida por diversos moradores da região de Tefé.

A vegetalidade discursiva do milho, neste caso se mostra bastante ligada com a nutrição, com a desarticulação da fome. Não tenho dados suficientes, mas provavelmente há questões anímicas que se encontram nesta nutrição, questões que se desarticulam com doenças como a "doença de criança".

NESTA MESMA REGIÃO, fui visitar uma comunidade ribeirinha localizada no Distrito de Caiambé (distrito ligado à cidade de Tefé). Ali vivia um neto de Dona Raimunda com sua esposa: Emesson e Kelen eram dois agricultores que tinham três filhos e haviam se casado não fazia muito tempo. Eles me levaram a conhecer Tefé e a casa de farinha onde trabalhavam com mandioca. Tudo estava muito alagado, então haviam perdido a plantação que faziam, onde também cultivavam milho. "O milho que *nóis* cultiva é o milho amarelo… Ele só dá uma vez, não dá pra plantar de novo". Perguntei se faziam uso de veneno, e ele me respondeu que sim, embora não gostasse disso.

Aquele milho, certamente era transgênico contando com gene *terminator*. Ele me disse que nem consumiam muito daquele milho, que plantava atendendo ao pedido de um senhor, o mesmo que o pagava pelo trabalho. A base da alimentação de Emesson e Kelen não incluía o milho, senão o pescado e a farinha e a goma da mandioca, que eles mesmos produziam também para vender e que retiravam uma parte para autoconsumo.

A relação que eles possuíam com o milho era puramente comercial, não notei uma vegetalidade discursiva, neste caso, que ultrapassasse a relação [grãos oferecidos pelo comprador] → [agricultor] → [cultivo] → [venda]. O relacionismo do milho era direto e claro, um relacionismo de objeto.

ESTE BREVE *SURVEY* PELO AMAZONAS LEVOU-ME A PENSAR NA VEGETALIDADE DISCURSIVA DO MILHO POR ESTA REGIÃO COMO UMA VEGETALIDADE INTEGRADA A CULTURAS AGRÍCOLAS QUE INCLUEM A MANDIOCA E A MACAXEIRA[104] COMO ALIMENTO PREDOMINANTE. Assim

[104] Todos os interlocutores com quem conversei por esta região utilizavam os dois termos, "mandioca" e "macaxeira" para vegetais de variedades diferentes. O termo "mandioca" era utilizado como referência à "mandioca-brava" (*Manihot esculenta Crantz*), alimento tóxico, que contém ácido cianídrico, e que precisa ir ao forno para

como nos Andes o milho competia com a batata, em toda a extensão do Amazonas, tubérculos do gênero *Manihot* são os mais consumidos.

Contudo, há quem diga que nem sempre tenha sido assim. Roosevelt (1992: 74), por exemplo, propõe que as colheitas de sementes de milho possam ter "penetrado nos sistemas de subsistência das várzeas da Grande Amazônia durante o primeiro milênio a.C.". Ela explica que a população indígena teria crescido muito durante esse momento e o milho teria sido uma cultura bastante vantajosa para a "exploração intensiva dos ricos solos, comparáveis aos da várzea do Nilo" e que, com as sementes, seria possível "produzir e estocar uma maior quantidade de amidos e proteínas do que com as roças de raízes e a coleta da flora e da fauna nativas".

> Durante muito tempo, os antropólogos acreditaram que a mandioca, a pesca e a caça, padrão da subsistência dos índios de hoje, também constituíam o principal sistema de todo o período pré-histórico. Entretanto, este pressuposto se baseava em duas ideias agora tidas como incorretas: que o padrão etnográfico atual é representativo do padrão antigo, e que o ambiente amazônico era muito pobre para sistemas agrícolas de tipo mais intensivo. O que algumas das novas descobertas arqueológicas mostram é que muitas das sociedades pré-históricas das várzeas amazônicas possuíam sistemas de subsistência de agricultura intensiva, baseados no cultivo de plantas e sementes como fontes básicas tanto de proteína quanto de amido.
>
> (Roosevelt, 1992: 74)

A autora explica que, pela Amazônia, as evidências arqueobotânicas mais antigas do cultivo de milho foram encontradas "na Fase Corozal da região de Parmana, no médio Orenoco" (*op.cit.*: 75). O milho mais primitivo apresentou uma datação correspondente a 800 a.C, e que já na era cristã, esse milho teria sido substituído por dois tipos mais modernos especialmente aquele do tipo Chandelle, do Caribe. Aos 400 a.C., "o colágeno dos ossos dos indivíduos pré-históricos apresentou as porcentagens mais baixas de carbono estável e as mais altas de isótopo de nitrogênio, características dos comedores de milho".

Bustamante (2005: 56), quem também pesquisa o cultivo de milho nas regiões amazônicas, aponta que há microssatélites característicos e indiciais da existência do milho antigo de regiões andinas no Acre:

> A presença de microssatélites característicos das regiões andinas no Acre também pode evidenciar algum tipo de contato entre os povos da floresta tropical e os povos das terras altas do continente. Trabalhos realizados por historiadores e arqueólogos (Pärssinen *et al*., 2003 e Ranzi, 2003) naquela região revelam a presença de geóglifos, grandes sítios com formas geométricas – círculos, quadrados, hexágonos e diversas outras composições – que variam entre 150 e 350 metros de diâmetro – situados na tríplice fronteira Brasil/Bolívia/Peru.

Há uma teoria, porém, levantada por Roosevelt (1992: 73), de que na Grande Amazônia antiga (a.C.) havia "muitos cacicados de diversas línguas, e os estilos de horizonte da Amazônia

que o calor quebre as moléculas que representam toxicidade à ingestão humana; por sua vez, "macaxeira" era o termo utilizado para fazer referência à "mandioca-mansa" (*Manihot esculenta*), que não apresenta a referida toxicidade.

atual não estão restritos a nenhum grupo linguístico particular"; nas várias páginas em que Roosevelt descreve com muito afinco e dedicação sobre os povos indígenas pré-históricos e sobre os povos indígenas pré-invasão europeia, ela associa, nas entrelinhas, a possibilidade de o milho ser uma metonímia das grandes instituições, ou do poder.

Mas, longe de ser um vegetal que se mimetiza com o Estado, o milho não tem nada a ver com hierarquia. Aliás, aqui concordo com Clastres (1974) e com Morim de Lima *et al* (2020: 301), quando demonstram que a cultura do milho não foi responsável por possibilitar o "desenvolvimento de uma 'forma-Estado'" levando-se em conta a recusa de muitos povos que o cultivam "em desenvolver mecanismos de centralização do poder e em fazer uso coercitivo dele".

Porém, muito mais do que pensar numa espécie de "competição entre cultivos" (cultivo "x" compete com "y" ou "x" é predominante em relação a "y"), o que mais me importou durante a pesquisa (assim como em toda a pesquisa de minha tese) foi buscar entender a vegetalidade discursiva do milho. O que o milho diz e como ele diz nos locais onde ele brota e se relaciona, junto às pessoas que o cultivam e que com ele se relacionam. Diante dos dados deste *survey*, concluo que a região Amazônica tem milho, assim como tem mandioca, macaxeira, inhame, e tantos outros vegetais e plantas de poder, e que a vegetalidade discursiva do milho, nestas regiões, existe e pode ser analisada.

Figura 43. Milho para plantar, *nájme ntje* em Huautla de Jiménez. Fotografia autoral, 2016.

¡Espero haberles aportado algo!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABE WAKAHARA, Julio. "Patrimônio e Paranapiacaba", Captação e edição: Thiago Simbol; Aula ministrada em 24 de março de 2018.

ACOSTA, Alberto. "O Bem Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos". Trad. Tadeu Breda. São Paulo : Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, Aluísio. "História de Sorocaba". São Paulo: Cupulo, 1969.

ARRIAGA, José de, "Extirpación de la idolatría del Piru", Perú, Gerónimo de Contreras Impresor, 1621.

BALDAUF, S.L. & PALMER J. D. (December 1993). "Animals and fungi are each other's closest relatives: congruent evidence from multiple proteins". Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 90 (24): 11558–62.

BARABAS, Alicia M. "Impactos de la práctica de la Teología India entre los mazatecos de Oaxaca". ILHA, vol. 17, n. 1, pp. 5-31, jan/jul. Centro INAM, Oaxaca – México, 2015.

BARROS, Cristina & BUENROSTRO, Marco. "El maíz, nuestro sustento". Revista Arqueología Mexicana. Volumen V, nº 25. Mayo-Junio de 1997: 8.

BEADLE, G.W. "Teosinte and origin of maize". Journal of Heredity, v.30, p.133-138, 1939.

BELLAN, Rafael Rodrigues de Souza. "A mística no MST: Mediação da práxis formadora de sujeitos históricos". Orientadora: Drª. Maria Orlanda Pinassi, UNESP – Araraquara (SP), 2012.

BENITES, Sandra. "Nhe'ẽ, reko porã rã: Nhemboea eoxakarẽ – Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): O olhar distorcido da escola". Monografia de graduação, Florianópolis, 2015.

BENÍTEZ, Fernando. "Los hongos alucinantes". Ediciones Bolsillo Era: México, [1964] 2012.

BENZ, B. "Racial systematics and the evolution of Mexican maize". *In* Manzanilla – Ed. Studies in the urban revolutions. B.A.R. International Series 349, Oxford, England, p. 121-136. 1987.

BELWOOD, Peter (2005). "The first farmers: the origin of agricultural societies". Blackwell.

BIRD, R.McK., DIAS JR., O.F.; CARVALHO, E.T.de. "Subsídios para a arqueobotânica no Brasil: o milho antigo em cavernas de Minas Gerais, Brasil". São Paulo, Revista de Arqueologia, v. 6, p. 15-32. 1991.

BLACKING, John. "¿Hay música en el hombre?". Edición española. Traducción: Francisco Cruces / Prólogo: Jaume Ayats. España : El libro de bolsillo, Música, Alianza Editorial, [1973] 2006.

BOEGE, Eckart. "El proyecto de desarrollo dominante, la economía de subsistencia, y el manejo de los ecosistemas por los mazatecos" *in* Leff, Enrique; Carabias, Julia & Batis, Ana Irene. "Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo". Serie: Seminarios. 1ªed. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, 1990.

BONFIGLIOLI, Carlo. "Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo". *Apud* María Eugenia Olavarría, Saúl Millan & Carlo Bonfiglioli (coord.), "Lévi-Strauss: un siglo de reflexión". pp. 463-491. UAM, México : Juan Pablos Editor, 2010.

BRISSAC, Sérgio Góes Telles. "Mesa de flores, missa de flores. Os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo". Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFRJ/MN, Rio de Janeiro, 2008.

BRITTO, Débora. "Sementes crioulas x transgênicos: a agricultura familiar e o agronegócio nos próximos quatro anos". Centro Sabiá. Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), 04 de fevereiro de 2015.

BRUNS, T. (October 2006). "Evolutionary biology: a kingdom revised". Nature. 443 (7113): 758–61.

BUSTAMANTE, Patrícia Goulart. "Estudo genético-evolutivo de etnovariedades de milho (*Zea mays mays L.*): Conciliando dados biológicos e dados arqueológicos". Rio de Janeiro, UFRJ / ICB, 2005.

CAMPBELL, Lyle (1997). "American Indian languages: the historical linguistics of Native America". Oxford: Oxford University Press.

CARRERA-GARCÍA, Silvio, Hermilio Navarro-Garza, Ma. Antonia Pérez-Olvera, Bernardino Mata-García. "Calendario agrícola mazateco, milpa y estrategia alimentaria campesina en territorio de Huautepec, Oaxaca". ASyD 9, pp. 455-475, 2012.

CARRERA-GUZMÁN, Celso. "Acercamiento gramatical a la lengua mazateca de Mazatlán Villa de Flores, Oaxaca". México: INALI, 2011.

CAVALVANTI-SCHIEL, Ricardo. "Música andina". São Paulo: Memorial da América Latina, coleção "Memo". Link: http://www.memorial.sp.gov.br/memorial/ContentBuilder.do?open=sub-memoPu&ma=pu&pagina=memoPu, 2005.

CHAKRABARTY, Dipesh. "O clima da história: quatro teses". Revista Sopro 91, 2009.

CHANO MORENO, Leonardo. "Mito mazateco y sus leyendas", s/d.
_____. "Historias mitos y leyendas de *Nanj Ngaa* – Madre con alas", s/d.

CIMI (Assessoria de Comunicação). "Indígenas Guarani Mbya chegam a acordo com a PM e Ocupação Yary Ty segue em outro ponto de área sob litígio", 10 de março de 2020.

CIMI (Assessoria de Comunicação) – Regional Sul. "Em meio a ataques e agressões contra indígenas, juiz anula demarcação em Guaíra e Terra Roxa", 21 de fevereiro de 2020.

CIMI (Assessoria de Comunicação). "Indígenas Guarani Mbya chegam a acordo com a PM e ocupação Yary Ty segue em outro ponto de área sob litígio", 10 de março de 2020.

CIMI – Regional Sul. "Cacique Avá Guarani é preso em plena pandemia acusado de roubo de espigas

CLASTRES, Pierre. "A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política". Trad. Theo Santiago. São Paulo : Cosac Naify, 2003.

COCCIA, Emanuele. "A vida das plantas: Uma metafísica da mistura", 2019. Série Pandemia, n-1 Edições, 2020.
_____. "A virada vegetal", julho de 2018. Tradução por Felipe Augusto Vicari de Carli; Revisão por Fernando Scheibe. Série Pandemia, n-1Edições, 2020.

Colectivo por la Autonomía, Grupo ETC & GRAIN. "¡No toquen nuestro maíz! (El sistema agroalimentario industrial devasta y los pueblos de México resisten)". Distrito Federal, México : Editorial Itaca, 2012.

Comunicado de imprensa – UNICEF. "Relatório da ONU: ano pandêmico marcado por aumento da fome no mundo". https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/relatorio-da-onu-ano-pandemico-marcado-por-aumento-da-fome-no-mundo, 12 de julho de 2021.

CÔTE, Louise; TARDIVEL, Louis & VAUGEOIS, Denis. "La generosidade del indígena: Dones de las Américas al mundo". Adapt. Socorro Arías, Denis Vaugeois. México : Fondo de Cultura Económica, 2003.

CRUZ, Ivan. "Impacto das plantas geneticamente modificadas no manejo fitossanitário". Congresso Brasileiro de Fitossanidade, UNESP - Jaboticabal. São Paulo, v. 2, 2013.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Um mundo de gente" *in* "Há um mundo por vir?". Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DAHM, R. (2005). "Friedrich Miescher and the discovery of DNA". Developmental Biology 278 (2): 274-88.

DECRETO 4680. *Link*: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4680.htm, de 24 de abril de 2003.

DE LA CADENA, Marisol. "Natureza incomum: histórias do antropo-cego". Brasil : Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n.69, pp. 95-117, abr./2018.
_____. "Earth-Beings: Religion, but Not Only". Chapter 02, s/d.

DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. "Introdução: Rizoma" *in* "Mil platôs (Capitalismo e Esquizofrenia), vol. 1. Editora 34, 1ªed., Trad.: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, 1995.

DESSOTTI, Fabiana Rita; SANTOS, Fabio Luis Barbosa & FRANZONI, Marcela (orgs.). "México e os desafios do progresismo tardio". São Paulo : Elefante, 2019.

DOEBLEY, J. "Molecular evidence and the evolution of maize". Economic Botany, v. 44, p.627. 1990.
_____. "The genetics of maize evolution. Annual Review of Genetics", v. 38, p. 37-59. 2004.

DOEBLEY, J.F.; GOODMAN, M.M.; STUBER, C.W. "Excepcional genetic divergence of Northern Flint Corn". American Journal of Botany, v.73, p. 64-69, 1986

ECHEVARRÍA, Nicolás. "María Sabina: Mujer espíritu". Ficha técnica DVD, Centro de Produc-ción de Cortometraje: México, 1979.

EGOAVIL, Aroldo T. "Los Yauyos: Historia olvidada, cruces y muerte" Peru, Biblioteca Nacional del Perú, 2012.

EMBRAPA – Milho e Sorgo. "Milho: o produtor pergunta, a Embrapa responde". Ed. técnicos: José Carlos Cruz, Paulo César Magalhães, Israel Alexandre Pereira Filho, José Aloísio Alves Moreira. Brasília, DF : Embrapa Informação Tecnológica, 2011.

ESTRADA, Álvaro. "Vida de María Sabina, la sabia de los hongos". 13ª ed. Siglo XXI. México, D.F., 1977.

EVANS-PRITCHARD, Eduard E. "Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande". Edição resumida e introdução: Eva Gillies; Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Jorge Zahar Editor : Rio de Janeiro, 2005.

FELDMAN-GRACIA, Leonardo. "Coca y wachuma: Sus prácticas y significados en la cultura andina y en Lima". Asesor: Rodrigo Montoya Rojas. Lima, Perú : Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Postgrado, 2011.

FELIPIM, Adriana Perez. "O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP". Dissertação de Mestrado área de Engenharia Agrônoma – UNESP/ESALQ. Orientador: Prof. Dr. Oriowaldo Queda. Piracicaba, SP, 2001.

FERNANDES, Alexandre Martins; CONCEIÇÃO, Fabiano Tomazini; SPATTI JUNIOR, Eder Paulo; GUEDES JÚNIOR, Edvaldo; SARDINHA, Diego de Souza; MORTATTI, Jefferson. "Avaliação dos fluxos das principais espécies químicas dissolvidas no Rio Sorocaba (SP)".

FLANNERY, K.V.; PIPERNO, D.R. "The earliest archaeological maize (*Zea mays L.*) from highland Mexico: new accelerator mass spectrometry dates and their implications". Proceedings of the National Academy of Sciences, v.98, n. 4, p. 2101-2103. 2001.

FLORES, Eugenia. "Las artes de leer e interpretar las hojas de coca". Campinas : Artigos PROA: Revista de antropologia e arte, n.06, pp.141-160, 2016.

FRANCHETTO, Bruna. "Falar kuikuro: Estudo etnolinguístico de um grupo Karíbe do Alto Xingu", vol.II. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), 1986.

FREIRE, Paulo. "Pedagogia do Oprimido". 67ªed. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Paz e Terra, 2019.

FREITAS, F.O. "Descrição e análise de material vegetal de sítios arqueológicos da região de Januária, Minas Gerais". Piracicaba, ESALQ/USP, 1996. 83p. (Tese de Mestrado).

_____. "Estudo genético-evolutivo de amostras modernas e arqueológicas de milho (*Zea mays mays L.*). e feijão (*Phaseolus vulgaris, L.*)". Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz 125p. 2001(tese de doutorado)

FREITAS, F.O. BENDEL, G., ALLABY R.G., BROWN T.A. "DNA from primitive maize landraces and archaeological remains: implications for the domestication of maize and this expansion into South America". Journal of Archaeological Science v. 30 p.901-908 2003

GALDINO, Luiz. "Peabiru: os Incas no Brasil". Editora Estrada Real, 2002.

GALINAT, W.C. "The origin of maize as shown by key morphological traits of its ancestor". Maydica, v. 28, p. 121-138. 1983.

GARCÍA CERQUEDA, Osíris. "Huautla: tierra de magia, de hongos y *hippies*" – 1960-1975. Puebla, México: Colección Historia / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1ªed., 2014. GARIBAY, K. María. "Historia de la literatura náhuatl. Editorial Porrúa": 2 vol., México, 1953-1954.

GARIBAY, K. María. "Historia de la literatura náhuatl". Editorial Porrúa: 2 vol., México, 1953-1954.

GELL, Alfred. "A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas". Arte e Ensaios - Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais. Escola de Belas Artes, UFRJ, ano VIII, nº 8: pp. 174-191, 2001.

_____. "A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia". Tradução: Jason Campelo. Revisão técnica: Roberto Conduru. Rio de Janeiro : Concinnitas, ano 6, volume 1, número 8, julho 2005.

GLIESSMAN, Stephen R. "Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável" – 2ª ed. – Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.

GODDARD, Jean-Christophe. "Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert". Revista de Antropologia da UFSCAR, 9 (2) (suplemento), jul./dez., pp.29-38, 2017.

GOLDMAN, Márcio. "O fim da antropologia". Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 89, p. 195-211, março. Resenha de "A invenção da cultura" (Roy Wagner), 2011.

GOLOUBINOFF, P.; PÄÄBO, S.; WILSON, A.C. "Evolution of maize inferred from sequence diversity of Adh2 gene segment from archaeological specimens". Proceedings of the National Academy of Sciences, v. 90, p. 1997-2001. 1993.

GONZÁLEZ-TORRES, Yólotl. "Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos" apud Dimensión antropológica, Año 14, septiembre-octubre, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 45-79, 2007.

_____. "La adivinación por medio del maíz". 2014.

GREENPEACE - México. "Greenpeace documenta 20 anos de lucha contra los transgénicos en México". 6 de noviembre de 2019.

GRIFFITHS, Nicholas. "La Cruz y la Serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial". Trad. Carlos Baliñas Pérez. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1998.

HARNER, Michael. "The sound of rushing water". Natural History Magazine, 77(6): 28-33, 60-1; 1968.

HOLBRAAD, Martin. "Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana". Revista MANA, 9(2), pp.39-77, 2003.

HOUAISS, Antônio. "Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa". Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

INCHÁUSTEGUI, Carlos. "Relatos del Mundo Mágico Mazateco". SEP : Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Centro Regional, Puebla-Tlaxcala, 1977.

INDURSKY, Freda. "O ritual da mística no processo de identificação e resistência". Revista Rua, Edição Especial – 20 anos : Campinas, 2014.

JAMES, C (2011). "ISAAA Brief 43, Global Status of Commercialized Biotech/GM Crops: 2011". ISAAA Briefs. Ithaca, New York: International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications (ISAAA). Retrieved 2012-07-27.

JAMIESON, Carole. "Gramática mazateca (mazateco de Chiquihuitlán de Juárez)". Gramáticas de Lenguas Indígenas de México, (7.) Mexico: Instituto Lingüístico de Verano, 1988.

JOVCHELEVICH, Pedro. "Biblioteca de Sementes Crioulas e Agroecológicas". Curso de Capacitação para Professores do Centro Paula Souza, em Jales-SP. CETEC – Apoio Administrativo, período de 07 a 09 de agosto de 2019.

_____. "Curso de Formação para Professores: Biblioteca de Sementes Crioulas". Escola Técnica Estadual (ETEC), Centro Paula Souza (CPS), realização em Jales-SP, 2019.

_____. "Curso de Planejamento Astronômico", Associação Biodinâmica (Botucatu), realização remota, 2021.

JUGENHEIMER, R.W. "Maíz, variedades mejoradas, métodos de cultivo y producción de semillas". Limusa. México. 841p, 1988.

JUNQUEIRA, Antonio Hélio & MORETTI, Sérgio Luiz do Amaral. "Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA): tecnología social de venda direta de alimentos e de revalorização das identidades alimentares territoriais", 2018.

KARAÍ NHE'ERY, Darci da Silva. "Nhemongaraí: Rituais de batismo Mbya Guarani". Monografia – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica / Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina - Florianópolis, 2020.

KATO, T.A. "Chromosome morphology and the origin of maize and its races". Evolutionary Biology, v. 17, p. 219-253. 1984.

KATO, T.A., C. MAPES, L.M. MERA, J.A. SERRATOS, R.A. Bye. "Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica". Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. 116 pp. México, D.F., 2009.

LADEIRA, Maria Inês. "O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano". Dissertação de Mestrado em Antropologia - Pontifícia Universidade Católica (PUC). Versão Online. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 2014.

LAGROU, Els. "A fluidez da forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)". PPGSA – UFRJ. CAPES. TopBooks : Rio de Janeiro, 2007.

LAZZARINI, Marilena & LAZZARINI, Andrea. "Os transgénicos e os riscos à saúde". Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito/UFRGS, v.2, nº. 5, 2004.

LEÃO, Natália. "As 12 doenças mais perigosas causadas por agrotóxicos" *in* gq.globo.com, 16 de agosto de 2018.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. "Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares". México, DF: Fondo de Cultura Económica, [1961] 1983.

LEY, Saulo Vander. "A grande review de fones: a teoria", Acesso: https://musicaemercado.org/grande-review-de-fones-parte-1-a-teoria/, 08 de outubro de 2019.

LINNEO, Carlos. "Species plantarum". Tomo II, 1753.

LIN, Tao. "DMT: You cannot imagine a stranger drug or a stranger experience". Vice, 5 de agosto de 2014. *In*: http://www.vice.com/read/dmt-you-cannot-imagine-a-stranger-drug-or-a-strangerexperience-365 (acesso: 13 de novembro de 2015)

LINO, Ana Paula de Jesus. "O milho, a comida e a voz: caminhando entre os Mazatecos de Oaxaca, México". Tese de Doutorado em Antropologia Social (em andamento) pelo PPGAS / Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ), 2019.

_____. "Palavra florida: Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México". Dissertação de Mestrado pelo PPGAS / Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ), 2017.
_____. "María Sabina y la palabra chismosa en la Sierra Mazateca de Oaxaca, México". Congreso Plantas Sagradas en las Américas, Ajijic-Guadalajara (México), 13 de marzo de 2018, acesso: https://drogaspoliticacultura.net/psa/maria-sabina-la-palabra-chismosa-en-la-sierra-mazateca-oaxaca-mexico/.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas", tomo I, IIA/UNAM, México, 1984.

LÖWY, Michael. "A guerra dos deuses: religião e política na América Latina". Petrópolis: Vozes, 2000.

LUKÁCS, György. "Arte e Sociedade: escritos estéticos 1932-1967". Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.
_____. "Prolegômenos para uma ontologia do ser social". São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

LULA, Luiz Inácio da Silva. "Carta ao povo brasileiro". 22 de junho de 2002.

LUPO, Alessandro. "El maíz es más vivo que nosotros": ideología y alimentación en la Sierra de Puebla. Scripta Ethnologica, Vol. XVII, Buenos Aires; pp. 79-85, 1995.

MAACK, Reinhard. "Sobre o itinerario de Ulrich Schmidel através do sul do Brasil (1552-1553)". Instituto de Biologia e Pesquisas Tecnológicas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná, 1959.

MACNEISH, Richard S. "Los orígenes de la civilización en el Nuevo Mundo". *Apud* "La ciudad". Madrid : Blume, Noviembre, 1964.

MANFREDINI, Fábio Navarro; GUANDIQUE, Manuel Enrique G.; ROSA, André Henrique. "A história ambiental de Sorocaba". Instituto de Ciência e Tecnologia, Campus Sorocaba / UNESP, 2015.

MANGELSDORF, P.C. "Teosinte the closest relative of maize and the genetic nature of teosinte". *In* Mangelsdorf, P.C. (ed.) "Corn, its origin, evolution and improvement". Cambridge, Belknap Press, 1974.
_____. "The origin of corn". Scientific America, v. 254, p. 80-86, 1986.

MANGELSDORF, P.C. & REEVES,R.G. "The origin of corn and its relatives". Texas Agriculture Experimental Station Bulletin, v. 574, 1939.

MANON, Simone. "Platão". Trad. Flávia Cristina de Souza Nascimento; revisão da tradução Marina Appenzeller. São Paulo : Martins Fontes, 1992 (Universidade hoje).

MARIÁTEGUI, José Carlos. "Sete ensaios da interpretação da realidade peruana", São Paulo: Expressão Popular, Clacso, 2008.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. "Perspectiva acústica Ticuna (Magüta) e os perigos de se 'ficar no silêncio'". Revista Antropologia da UFSCar (R@u), 13 (1), jan./jun., pp. 60-74, 2021.

MATSUOKA, Y; VIGOUROUX, Y.; GOODMAN, M.M.; SANCHEZ, J.G.; BUCKLER, E.; DOEBLEY, J. "A single domestication for maize shown by multilocus microssatellite genotyping". Proceedings of the National Academy of Sciences, v. 99, n. 9, p.60806084. 2002.

MCCLINTOCK, B.; KATO, T.ªY.; BLUMENSCHEIN, A. "Chromosome constitution of races of maize". Colégio de Postgraduados, Chapingo, México,. 517p. 1981

MCKENNA, Terence. "El manjar de los dioses: La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal; una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana". Buenos Aires: Edi-ciones Paidós Ibérica, 1.ed, 1993.

MENEGUSSO, Maquieli Elisabete. "Os ceramistas Tupiguarani e Itararé-Taquara: Ocupação, história e presença em Londrina/PR". Universidade Estadual de Londrina, VII Congresso Internacional de História, 2015.

MENEZES BASTOS, Rafael José de; PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. "Sopros da Amazônia: sobre as músicas das sociedades tupi-guarani", Rio de Janeiro : Revista Mana, 5(2), pp. 125-143, 1999.

MIRANDA-TRIGUEROS, Ernesto. "La etnopoética – Cantos de María Sabina, una aproximación". Monografía (Antropología Social). UNAM, México, D.F., 2010.

MONTEMAYOR, Carlos (org.) et al. "Diccionario del náhuatl en el español de México" – Nueva edición corregida y aumentada. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2009.

MUNN, Henry (1973). "The Mushrooms of Language", *in* Michael Harner, "Hallucinogens and Shamanism". London : Oxford University Press.

NANNI-ÁLVAREZ, Ángela. "El maíz y la noción Mazateca de persona: el caso de Mazatzongo de Guerrero, Puebla". Tesis de Licenciatura / Facultad de Filosofía y Letras – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013.

NARBY, Jeremy. "A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber". Rio de Janeiro : Dantes, 2018.

_____. "Invisibilidade e onipresença: O caso Covid-19". Tradução: Bia Pinheiro; Revisão: Sâmia Rios. Cadernos SELVAGEM, Dantes Editora : Biosfera, 2021.

NEIBURG, Federico. "Identidad y conflito en la Sierra Mazateca: el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango". Colección Divulgación. Instituto Nacional de Antropología e Historia, ENAH. Ediciones Cuicuilco, 1ª.ed. México, D.F., 1988.

OLIVEIRA, José Eduardo. "Monitoramento participativo de sistemas agroflorestais nos assentamentos do município de Iperó – SP". Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural, UFSCar/Araras.

PAVLOVNA, Valentina Wasson & WASSON, Robert Gordon. "Mushrooms, Russia and History", Pantheon Books, New York, 1957.

PENAGOS-BELMAN, Esperanza. "El consumo del maíz en la construcción de la persona mazateca". Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Distrito Federal, México : Cuicuilco, vol.7, núm.18, enero-abril, 2000.

PERALES, R.H.; BENZ, B.F.; BRUSH, B.S. "Maize diversity and ethnolinguistc diversity in Chiapas, Mexico". Proceedings of the National Academy of Sciences, v. 102, n. 3, p. 949-954. 2005.

PÉREZ-SUÁREZ, Tomás. "Afirma especialista que sin el maíz, Mesoamérica no se habría desarrollado como lo hizo". Entrevista La Biodiversidad, 21 de janeiro de 2010. Link: http://www.biodiversidadla.org/Principal/Prensa/Afirma_especialista_que_sin_el_maiz_Mesoamerica_no_se_habria_desarrollado_como_lo_hizo

PINHEIRO, Davison Cardoso. "Geometria, matéria e percepção". Orientador: Prof. Dr. Jorge Baptista de Azevedo. Escola de Arquitetura e Urbanismo (UFF), Rio de Janeiro, Editora MM, s/d.

PIPERNO, D.R. "On maize and the sunflower". Science, v. 292, p.2260-2261. 2001.
_____. "The application of phytolith analysis to the plant subsistence and environments in prehistoric Panama". Temple University. 1978. 459p. (Phd Tesis).

PIPERNO D. & FLANNERY K.V. "The earlist archaeological maize (zea mays L.) from Highland mexico: new accelerator mass spectrometry dates and their implications". Proceeds of Natural American Society. V. 98 p.2101-2103. 2001.

RANDOLPH, L.E. "Cytogenetic aspects of the origins and evolutionary history of corn". *In* Sprague, G.F. (ed.) Corn and corn improvement. Academic press. 1955

RAVAGNANI, Marialina C.; KRULL, Karen N.; FRANCO, Fernando Silveira. "Vivência Agroflorestal Indígena com os Guarani Mbya na Tekoa (aldeia) Kalipety, em Parelheiros – SP: implantação de Sistema Agroflorestal como garantia de biodiversidade, segurança alimentar e conservação do solo". XI Congresso Brasileiro de Agroecologia, Aracaju-Sergipe, 2019.

REYES, C. P. "El maíz y su cultivo". AGT-EDITOR S.A. México, DF, 1990.

REYES, Alejandro & ACCIOLY, Luciana. "Como está o zapatismo?". Apud Fabiana Rita Dessotti, Fábio Luis Barbosa dos Santos & Marcela Franzoni (orgs.), "México e os desafios do progressismo tardio". São Paulo : Ed. Elefante, 2019.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. "Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas". SP, Loyola, 1986.

RODRIGUES, João Barbosa. "Mbaé kaá, o que tem na mata: A botânica nomenclatura indígena". 2a.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro : Dantes, 2018.

RODRÍGUEZ, Citlali Venegas. "La ilusión turística: mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca". Tesis de Maestría, Tutor Dr. Johannes Neurath Kugler, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, 2015.

_____. "Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca". 1ª.ed, Ciudad de México, México : Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Estudios de Posgrado, 2017.

_____. "Faena para el 'progreso', Huautla de Jiménez (Oaxaca)". Estudios Mesoamericanos, Edición digital, n.º 2, julio-diciembre, 2019.

ROEDERER, Juan G., 1929. "Introdução à Física e Psícofísica da Música", 1ªed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

ROHDEN, Humberto. "O quinto evangélio: A mensagem de Cristo" – Apóstolo Tomé. Tradução e comentários: Humberto Rohden, 2011.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. "Arqueología Amazónica", Tradução: John Manuel Monteiro *in* "História dos Índios no Brasil", 2ª ed., Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, São Paulo, 1992.

ROVIRA MORGADO, Rossend. Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural. Revista sobre Arqueología en Internet, Universidad Complutense de Madrid, Madrid-España, 8(2), enero 2007.

SATO, Fernando. "Entenda a luta do povo guarani pelo Parque Ecológico Yary Ty no Jaraguá – SP", Jornalistas Livres, 03 de março de 2020.

_____. "Centro Ecológico Yary Ty do Jaraguá. Um sonho possível", Jornalistas Livres, 10 de abril de 2020.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. "Deuses do México Indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas". Palas Athena : São Paulo, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. "Curso de Linguística Geral", Organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye, com colaboração de Albert Riedlinger; prefácio à ed. Brasileira Isaac Nicolau Salum; trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. Ed. Cultrix : São Paulo, 2006.

SCHMIDEL, Ulrich. "Al Río de la Plata", 1552-1553.

SCHULTES, Richard Evans & Hoffman, Albert. "Las plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas". FCE. México, [1979] 2000.

SIL. "Vocabulario mazateco". Versión facsimilar, 400e., 1957.

SIMEÓN, Rémi. "Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana". Trad. Josefina Oliva de Coll. Siglo Veintiuno / América Nuestra: México, [1885] 2002.

SMITH, B.D. "Emergence of Agriculture". Scientific American Library, 1994

STRATHERN, Marilyn. "O Gênero da Dádiva". Campinas: Editora da Unicamp, [1988] 2006.

_____. "Entrevista: no limite de uma certa linguagem". Mana, Rio de Janeiro, 5 [2], 1999, pp. 157-75.

SWIGONOVA, Z.; LAI, J.; MA, J.; RAMAKRISHNA, W.; LLACA, V; BENNETZEN, J.L.; MESSING, J. "On the tetraploid origin of the maize genome". Comparative and Functional Genomics, v. 5, p. 281-284. 2004.

TUBINO, Najar. "Transgênicos: a estratégia da inovação de exterminadores e traidores". Carta Maior, MST, 3 de novembro de 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo relativo". Revista MANA 8(1): 113-148, 2002.
_____. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". EUA: Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). Vol. 2 (1): pp. 03-22, 2004.
_____. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". O que nos faz pensar, nº.18, setembro de 2004.
_____. "Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural". Trad. Stella Mastrangelo. Editora Katz Conocimiento, Buenos Aires – Argentina, [2009] 2010.

WAGNER, Roy. "A invenção da cultura". Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. Cosac Naify: São Paulo, [1975] 2010.

WASSON, Robert Gordon. "Seeking the magic mushroom", Artigo na revista *Life*. 1957.
_____. "El hongo maravilloso Teonanácatl: Micolatría en Mesoamérica". Traducción Felipe Garrido. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

WEATHERWAX, P. "Early history of corn and theories as to its origin". *In* Sprague, G.F. (ed.) "Corn and corn improvement", Academic Press. 1955.

WEISSHEIMER, Marco. "Primavesi rompeu monopólio de conhecimento do agronegócio e abriu um mundo para a agroecologia". Notícias, Do Sul 21, 20 de janeiro de 2020.

VÍDEOS

"Pequeno sol" – Grupo Terra Livre e Coletivo de Cineastas Indígenas (2021). Colorido. Diretores: Caio Tupã, Nathália Lopes, Richard Werá Mirim. Direção executiva: Anita Lino. Música: Grupo Terra Livre (Anita Lino, Gabriel Strozi, Andresa Rassis, Lucas Antônio Felipe). Lançamento: maio de 2021.

"Semente: a história nunca contada" (2016). Colorido. Diretores: Jon Betz & Taggart Siegel. Música composta por: Taggart Siegel trilogy off *Food documentaries*. Lançamento: 22 de Agosto de 2016.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

APÊNDICE 1

SONS DA LÍNGUA MAZATECA E SUAS REPRESENTAÇÕES GRÁFICAS[105]

CONSOANTES				
GRAFIA	**DESCRIÇÃO**	**IPA**	**EXEMPLO**	**GLOSA**
b	Oclosiva bilabial (sonora)	[b]	*bakú*	(ele/a) ensina
ch	Africada pós-alveolar (surda)	[tʃ]	*chuva*	medida
chj	Africada pós-alveolar (pré)aspirada (surda)	[tʃʰ]	*chjota*	gente
d	Oclusiva alveolar (sonora)	[d]	*ndava*	sua casa
f	Fricativa lábio-dental (surda)	[f]	*fi*	ele anda
g	Oclusiva velar / Fricativa pós-alveolar (sonora)	[g] / [ʒ]	*ngu*	um (numeral)
h	Fricativa glotal	[h]	*hasu*	morno
j	Fricativa velar	[x]	*jo*	dois
k	Oclusiva velar (surda)	[k]	*kixí*	direito (lado)
l	Aproximante lateral alveolar	[l]	*langa*	meninos (crianças)
m	Nasal bilabial	[m]	*mati*	morcego
n	Nasal alveolar	[n]	*nachja*	banana
ñ	Nasal palatal	[ɲ]	*ñú*	forte
p	Oclusiva bilabial (surda)	[p]	*pañu*	reboço
r	Tap alveolar	[ɾ]	*sera*	abelha
s	Fricativa alveolar (surda)	[s]	*sá*	lua
t	Oclusiva alveolar (surda)	[t]	*tosán*	lima-limão
ts	Africada alveolar (surda)	[ts]	*tsini*	tio
v	Fricativa lábio-dental (sonora)	[v]	*vichi*	gato
x	Fricativa pós-alveolar (surda)	[ʃ]	*xka*	folha
xr	Fricativa retroflexa (surda)	[ʂ]		
y	Deslizada (semivocal) palatal (surda)	[y]	*yamá*	abacate

VOGAIS				
	GRAFIA	**FONEMA**	**EXEMPLO**	**GLOSA**
Simples	a	[a]	*najme*	milho
	e	[e]	*jeya*	devagar
	i	[i]	*lijí*	pasto
	o	[o]	*oxó*	alho
	u	[u]	*niñu*	estrela
Alongadas	aa	[a:]	*yaa*	aí
	ee	[e:]	*tiee*	baila
	ii	[i:]	*jii*	tu (2ª pessoa)
	oo	[o:]	*chjoo*	ovo
	uu	[u:]	*tju*	brotar
Nazalisada	-an-	[aⁿ]	*an ku chjadintsié niskajen*	eu e meu irmão jogamos
	-in-	[iⁿ]	*makjú in nikjiñaa bikikleta*	é muito difícil andar em bicicleta
	-on-	[oⁿ]	*on pexu chjíra ngú ndaxi*	um refresco vale cinco pesos
	-un-	[uⁿ]	*un tsukua ata kitsiska ngujña*	meu pé dói porque joguei ontem
Rearticuladas	a'a	[aʔa]	*tsa'a*	bigode
	e'e	[eʔe]	*tsie'e*	preguiçoso
	i'i	[iʔi]	*chi'i*	bêbado
	u'u	[uʔu]	*xu'u*	ombigo

REPRESENTAÇÃO DOS TONS VOCÁLICOS	ALTO	MÉDIO	BAIXO
	á, é, í, ó, ú	a, e, i, o, u	a, e, i, o, u
EXEMPLOS	xá (trabalho)	xa (tigre)	xa (suicídio)

[105] Consultas: Jamielson (1988), Carrera-Guzmán (2011), e aulas na escola bilíngue de Loma Chapultepec (Huautla de Jiménez, no estado mexicano de Oaxaca).

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Tese de Doutorado em Antropologia Social

APÊNDICE 2

PARES MÍNIMOS TONAIS NA LÍNGUA MAZATECA

(Variedade de Huautla de Jiménez, Oaxaca – México)

Adaptado de SIL, 1957

PARES MÍNIMOS	ESCRITA EM MAZATECO	GLOSA
en^{1}	*en*	racimo / cacho
en^{1}	*en*	palavra
je^{1}	*je*	pecado / culpa
je^{2}	*je*	ele, ela, eles, elas
jno^{1}	*jno*	*tecolote*
jno^{4}	*jnó*	*milpa*
jta^{4}	*jtá*	voz
jta^{4}	*jtá*	sabor
jti^{1}	*jti*	será cortado
jti^{4}	*jtí*	pescado
jtsa^{1}	*jtsa*	*gusano* / *oruga*
jtsa^{1}	*jtsa*	galhos de laranja
nai^{3}	*nai*	patrão, chefe
nai^{42}	*naí*	diabo
na^{4}tse	*nátse*	coelho
na^{4}tse^{4}	*nátsé*	mosca
na^{4}xin^{1}	*náxin*	cavalo
na^{4}xin^{4}	*náxín*	semente
na^{3}xo^{1}	*naxo*	flor
na4xo4	*náxó*	plano
ni^{3}jña^{1}	*níjña*	sono / sonho
ni^{3}jña^{3}	*níjñá*	*petate* (tapete de palha)
ni^{3}nto^{3}	*ninto*	montanha / *cerro*
ni^{3}nto^{3}	*ninto*	agulha
ni^{3}nto^{2}	*ninto*	escorregadio
ni^{4}nto^{3}	*nínto*	grão

ntia^{42}	*ntía*	caminho
ntia^{4}	*ntiá*	planta / botânica
xa^{1}	*xa*	trabalho
xa^{3}	*xa*	leão / tigre
xa^{4}	*xá*	lama
xca^{1}	*xka*	calções / roupas íntimas
xca^{3}	*xka*	lagarto / crocodilo
xca^{4}	*xká*	folha
xo^{4}ño^{3}	*xóño*	sua orelha
xo^{3}ño^{3}	*xoño*	sereno
xrjao^{1}	*xrjao*	folha de milho
xrjao^{3}	*xrjáo*	música
‘vi^{1}	*‘vi*	bate
‘vi^{3}	*‘vi*	contagioso
‘vi^{43}	*‘ví*	(ele/ela) bebe