

## **História como quebranto: destruir o território, enfraquecer o corpo<sup>1</sup>**

Fábio Zuker, doutorando no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (bolsista FAPESP)

### **1. Abertura. A força dos antigos**

Seu Puteiro conta com frequência que "os antigos eram muito fortes, porque só comiam carne de caça".

Puteiro é um daqueles contadores de casos que sentem um prazer singular em narrar, com direito a pausas dramáticas, suspense, e técnicas de indagar os ouvintes como forma de engajá-los no que conta. Não lhe faltam histórias sobre idosos que andavam quilômetros no mato, carregando, sozinhos, caças sobre os ombros. Velhos que apesar da idade avançada, de já estarem na casa dos 100, 120, 150 anos, seguiam voltando para casa com pacas, antas e veados sobre as costas.

O passado para Seu Puteiro, era um mundo em que predominava uma vigorosidade física, uma força corporal, uma saúde que há muito não existe entre os Tupinambá.

Ele parece não ser o único a pensar deste modo. Nas aldeias Tupinambá do Baixo Tapajós é comum escutar comentários similares. Na maioria dos casos, relacionam doenças e fraqueza com a incorporação da alimentação do branco. A comida que vem da cidade é compreendida em oposição à comida da mata e ao peixe dos rios: ela já vem "carbonizada", coloca Puteiro, a respeito da falta de propriedades positivas da comida da cidade.

Comida boa, para a nonagenária Nazaré, mãe de Puteiro e da Cacica Estevina, que infelizmente faleceu agora em agosto e a quem dedido este texto, está no mato ou nos rios: "anta, veado, caititu, pirarucu. Da cidade ainda não vinha comida. Era só daqui mesmo. Não era como agora que a gente compra as coisas na cidade: carne, peixe. Antigamente não se encontrava não", conta ela.

Atenta à conversa, a Cacica Estevina complementa: "quando eu me entendi [por gente], a gente não comia nada da cidade. O café não comprava na cidade, porque cultivava

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

muito. Açúcar também, a gente tinha as plantações de cana, não comprava da cidade. Na casa do meu pai, nunca faltava comida nem comprava nada na cidade. Nós fomos criados em um tempo muito bom ainda de carne de caça”.

“Já hoje tudo é industrializado. Antes tudo era plantado. No tempo nosso, a comida era mais substanciosa. A comida que vem industrializada, que vem beneficiada na cidade, já não nos dá aquele sustento. Parece que aplicam aquele formol no frango, pra durar mais”, continua Estevina. Este tempo “muito bom”, ao qual a cacica se refere, é um tempo de fartura gravado na memória, um tempo imediatamente anterior à entrada de empresas madeireiras em seu território.

Parece haver uma relação íntima entre a destruição do território e o enfraquecimento e adoecimento do corpo.

Dona Nazaré relata que a chegada da empresa madeireira aconteceu entre 1942 e 1943, pois ela se recorda que em 1944 trabalhava como cozinheira para os funcionários, preparando feijão, feijão com carne de gado, feijão com pirarucu, com carne de veado, caititu e anta - todas carnes de caça que os caçadores indígenas vendiam para os trabalhadores da madeireira. O patrão era Seu Pedro, que vinha de São Paulo. E a madeira, recorda Dona Nazaré, ia embora de jangadas, puxadas por cordões. Nem balsas existiam.

A memória mais marcante (talvez por ser mais recente) é a do território dilapidado pela atuação da empresa madeireira Santa Izabel. Com o aumento da população das aldeias e derrubada da mata, começa a escassez, até então inexistente. Surge a necessidade de pensar como fazer dinheiro para comprar na cidade. A abundância que antes existia no território se retrai a medida que avançam as atividades madeireiras, junto com a expansão de uma economia de mercado e da monetarização das trocas.

Aqui busco explorar como o efeito da destruição dos territórios é sentido no corpo, pelos indígenas Tupinambá, como uma forma de adoecimento.

Esse capítulo se insere no contexto desta tese, em que tento etnografar o avanço do neoliberalismo sobre a floresta Amazônica, a partir da centralidade do corpo. Ele se encaixa nesta tentativa de entender como entendem os indígenas da região, principalmente os Tupinambá, esse processo como uma forma de guerra. Guerra em seus aspectos identitários, como a negação de que indígenas seriam indígenas, e de que eles seriam uma população

cabocla sem direito à terra, como trabalhado no capítulo 1. Já no capítulo 2, a guerra é abordada em seus aspectos territoriais e paisagísticos, na medida em que a floresta é convertida em campos de soja: derruba-se a mata, queima-se o que sobra e então usa-se veneno para retirar os moradores remanescentes e espécies vegetais e animais danosos à monocultura.

Mas voltemos ao enfraquecimento dos corpos. À primeira vista, as falas de Seu Puteiro, Dona Nazaré e Cacica Estevina parecem nos causar pouco estranhamento. Em um mundo industrializado, no qual a alimentação urbana é dominada por produtos industrializados entupidos de sódio e açúcar, nosso imaginário cosmopolita também é marcado pela sensação de que “antes se comia melhor”. Compartilhamos, a primeira vista, com os Tupinambá do Baixo Tapajós, que no tempos dos antigos, a comida era mais saudável. Tanto é, que muitos nutricionistas, cansados de dietas complexas e nomes da moda, ao receitarem dietas simples àquelas pessoas interessadas em melhorar a alimentação, simplificam: "ao montar seu prato, imagine o que a sua avó comeria". Também podemos, de certa forma, compartilhar da opinião de que a alimentação que tem origem na floresta seja melhor para a constituição de nossos corpos do que aquilo que comemos diariamente nos centros urbanos.

Acredito, porém, que ao falarem do enfraquecimento de seus corpos com a chegada dos alimentos dos brancos os Tupinambá do Baixo Tapajós estejam falando algo a mais. Existe um incomensurável na tradução desta formulação, algo que excede a tradução dos termos. Pude perceber que os Tupinambá, quando falam desses efeitos da alimentação dos brancos, falam de modo similar a quando falam dos efeitos que o quebranto tem sobre seus corpos.

Ou seja, o estado de enfraquecimento gerado pela alimentação dos brancos possui algo em comum com as narrativas sobre o quebranto. E é justamente este algo em comum que trato, de explorar aqui. Nesse sentido, me parece central dizer que não se trata de quebranto como metáfora: do ponto de vista do corpo, seus efeitos são mais do que concretos. Em diversas falas em que se mencionam quebranto a alimentação é ressaltada.

Para entender como a história pode ser entendida como adoecimento, cabe, antes de mais nada, adentrar o mundo construído pelos Tupinambá em meio a destruição de seus territórios. Faço neste ensaio uma deambulação sobre formulações elaboradas pelos próprios

Tupinambá. Tento cruzar algumas de suas elucubrações teóricas acerca da maneira como entendem s acerca de corpos, adoecimento, território e quebranto.

## **2. Um pássaro grande, magro, magro magro... só osso**

Cacica Estevina raras vezes fala de seu pai. Como o cuidado com a sua mãe tomava grande parte de seu dia no período em que estive em campo, é mais comum escutá-la falando do tempo de juventude de Dona Nazaré. Quando fala de seu pai refere-se à cabana dele, localizada no meio do mato, na qual morou com Ezeriel, logo após o casamento. Certo dia, comentou::

*Apesar de já ter 70 anos, ele ainda caçava muito. Um dia ele caçou um porcão, mas viu um pássaro grande, magro, magro magro... só osso, que não deixou de olhar para ele. Ficou olhando direto. Até que uma semana depois, deu derrame nele.*

Proponho que este relato de Cacica Estevina acerca da morte de seu pai sirva como uma imagem para a costura deste texto. Este mundo que Estevina descreve, que correlaciona a morte de seu pai com o olhar de um pássaro, possui concepções de corpo e de doença que merecem uma reflexão atenta. Que formas de conceber a corporalidade, e as relações entre humanos e animais, permite que o olhar de um pássaro tenha algum tipo de efeito sobre o corpo de um homem? Quais são as formas de conceber doenças e suas causas, para que se passa relacionar a morte de um homem ao olhar de um pássaro cadavérico?

São estas algumas das questões que guiam este texto preliminar. Proponho um ponto de partida apropriado para adentrar estas relações.

## **3. A origem da Maniva**

“Me diga uma coisa”, perguntou-me Seu Puteiro. “Do que surgiu a nossa cultura, que hoje em dia nós se alimenta da nossa cultura, que hoje em dia é a mandioca? Da onde foi pra surgir? Daonde começou? Quem foi que fez ela, pra até hoje em dia dar esse alimento pra nós?”.

Com esse mesmo ímpeto brincalhão que instiga a participação de quem estava junto a ele, chamou sua mãe, Dona Nazaré: “mamãe, você não quer contar a história da maniva, que a menina morreu que nasceu o pé da maniva na cova dela?”. Retirou-a assim de um sono leve, embalado pelo vaivém da rede, para contar a história da origem da macaxeira. Tão logo

escutou o chamado do filho, levantou as costas, ajeitou-se, e sentada na rede começou a contar:

*Ela era uma moça, que era filha dos índios, né. Então o nome dela, se dava de Mani. Era filha dos índios. Uma moça muito bonita ela. Quando foi um belo dia, a Mani morreu. Os índios se desesperaram. Choravam muito por causa dela. Choravam muito. Até passou aquela tristeza deles. Eles foram enterrar ela. Eles enterraram ela.*

*Com um ano e um mês, nasceu uma planta na sepultura dela. Nasceu aquela planta, bonita. Eles iam lá olhar, e chorar em cima da sepultura dela. Eles choravam muito. Eles ficaram lá, iam pra casa deles. E aquela planta ficava lá. A planta nasceu e foi crescendo. Aí deu uma árvore muito bonita, em cima da sepultura dela. Aí eles velavam lá, limpavam tudinho por lá, aí a planta cresceu.*

*Daí mais uns dias, a planta cresceu embaixo da terra. A planta foi tufando, tufando, e eles foram cavar. Era uma batata. Muito grande. Aí eles foram tirar, cortaram o pé da rama. Aí eles foram arrancar. Era muita batata. Aí deu o nome da mandioca né. Aí disse: “mas olha essa mandioca!”. Aí disseram: “vamos tirar, vamos descascar e vamos ralar, e vamos fazer um Tarubá. Aí eles fizeram isso daí. Aí do Tarubá eles assaram aquela massa espremida, peneirada, que eles trabalhavam naquilo. Botaram no fogo e foram assar. Fizeram aqueles beiju assado, bem queimadinho. Aí deixaram esfriar e foram olhar. Aí fizeram a cama de palha e sentaram a massa tudo em cima, jogaram aqueles ingredientes tudo em cima do beiju do Tarubá.*

*Aí com três dias eles foram tirar aquela palha, e o Tarubá estava muito doce. Colocaram numa vasilha, deixaram ela pegar uns três dias. Quando eles foram ver, o Tarubá estava forte, e foram aguar e peneirar. Aí provaram e estava bom, adocicada.*

*Aí se entocaram os índios. Beberam todo aquele tarubá, e ficaram muito porre.*

*Aí deram o nome da árvore que estava em cima da sepultura da mani, deram o nome de maniva. Então era maniva. Até hoje, Seu Fábio, tem a Maniva. Toda as roças tem maniva, maniva, maniva... Mas o nome dela era Mani. Porque o nome da índia era Mani. Foi ela que nasceu em cima daquela sepultura.*

*- E antes não tinha maniva, então? - perguntei;*

- *Não senhor, antes não tinha. A maniva se gerou da sepultura dela. O nome dela era Mani né, aí deram o nome de Maniva. Mas já não é mais Mani, é maniva agora. Antigamente, no tempo dessas coisas, era Mani, porque era da sepultura dela.*

Estamos diante do mito de origem dos cultivares, em sua variação Tupinambá do Baixo Tapajós. Trata-se de um relato acerca da origem dos instrumentos da cultura e das técnicas agrícolas. Foi porque os antigos choraram em cima do túmulo da Mani, e porque eles “limparam” a planta, ou seja, se encarregaram de cultivá-la como fazem até hoje, que floresceu a maniva. É também relevante que no mito, conforme narrado por Dona Nazaré todos terminem embriagados: a origem da maniva permite a criação do álcool e da festa, compreendida como epítome da vida social.

Pode-se separar os elementos centrais deste mito da seguinte forma:

1. Morte: morre uma indígena bonita chamada Mani;
2. Luto: sua perda é tristemente sentida pelos indígenas;
3. Técnica do cultivar: estes choram sobre seu túmulo e “limpam tudinho por lá”;
4. Dominio da cultura: nasce e cresce uma planta que não existia antes, a Maniva, do corpo da Mani;
5. Festas: com o domínio que os índios possuem do plantio da macaxeira, surge a bebida para as festas, e terminam a história porres;

De alguma forma, o argumento desta apresentação emula a dinâmica interna deste mito de origem dos cultivares. Há, aqui, uma narrativa sobre como o cultivar (limpar a terra) e comer o que vem da terra (a maniva como alimento central) compõem os próprios corpos dos indígenas e cria o social (a festa, ficar porres). Sistema este particularmente afetado pela destruição dos territórios.

Em *O Cru e o Cozido*, Lévi-Strauss debruça-se longamente sobre os mitos de origem da cocção de alimentos, “operações culinárias atividades mediadoras entre o céu e a terra, a vida e a morte, a natureza e a sociedade.” (LÉVI-STRAUSS, [1964] 2004, P. 89). A cocção no mito Tupinambá que aqui trago está presente sobretudo no processo de fermentação da maniva, que dá origem aos fermentados alcoólicos. Assim, pode-se dizer que a passagem da

natureza à cultura opera através do domínio do cultivo da maniva e sua utilização para, uma vez fermentada, propiciar a bebedeira da festa-trabalho. Ou seja, do próprio coletivo.

Lévi-Strauss argumenta que os símbolos que constituem os mitos ameríndios não possuem significados autônomos e universais. Estes símbolos devem ser interpretados em relação ao contexto e as posições que ocupam em um sistema de oposições. Desta maneira, a transformação do corpo da bela índia Mani em maniva salta aos olhos, levando-se em consideração o contexto geral em que o mito foi narrado: uma conversa sobre o enfraquecimento dos Tupinambá pela ingestão de alimentação “de brancos”, advinda da cidade, e que tem se intensificado com o passar dos anos.

A comida boa, comida de verdade, que fortifica, provêm do corpo de uma indígena falecida, que pelo lamento e cuidado coletivo, vira Maniva. De seu corpo, do cuidado que a ele dão os índios tristes pela sua morte, surgem as técnicas agrícolas dos cultivares e o próprio social. São corpos fortes, corpos de Tupinambá, que emergem de um corpo transformado pela ação do coletivo em devir.

É significativo, assim, que o símbolo para alimento constitutivo do grupo seja a cerveja de mandioca. Anne-Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro em *Um Corpo Feito de Olhares (Amazônia)* (2019), apontam para a centralidade da cerveja de mandioca na socialidade amazônica. “ela é de fato um componente essencial de sociabilidade” (TAYLOR & VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 776-778).

Alimento obrigatório do humano, pode-se afirmar, sem exagero, que ser humano é sinônimo de ser bebedor de cerveja de mandioca. Tanto é, que um dos casos mais recorrentes na obra de Eduardo Viveiros de Castro para dar conta e explicitar o que é o perspectivismo, é que enquanto nós vemos a onça tomando sangue de sua presa, por se enxergar como humana, ela se vê a si mesma tomando cerveja.

#### **4. Comer junto**

Proponho agora acompanhar essas reflexões Tupinambá sobre comensalidade a partir de outro aspecto, que me foi elaborado com clareza por Seu Edno e Dona Marina. Para eles, ser indígena é comer as coisas boas do mato.

Perguntei a eles o que significa a valorização da identidade indígena. Importante ressaltar aqui que este meu campo se dá no contexto de povos que passaram pelo que a antropologia chama de emergência étnica, mas que eles criticam, dizendo que são um povo que despertou, que estava adormecido. Os Tupinambá têm a sua identidade enquanto indígenas constantemente negada pelos seus inimigos.

Seu Edno: *quando me entendi mesmo, que a gente vai reconhecer as raízes. No caso, eu reconheci minhas raízes. Minha mãe é índio. O pai era cruzado com índio em português. Aí, eu não tenho para onde pular mais, parceiro. Então pra mim, é muito bom saber que sou dessa tribo né?*

Dona Marina: *eu me considero, eu me criei. Meus avós eram índios puros. Meu avô era um curador, um índio mesmo, índio preto. Um curador muito bom. Ele vinha dessa descendência (sic) da minha mãe, que passou para nós.*

Seu Edno: *Nasceu no mato, se criou no mato, come as coisas do mato. Come uxi, come piquiá, come tudo que tem no mato. Não tem pra onde pular mesmo [ri longamente].*

Dona Maria [enumera, complementando]: *porque a gente faz farinha, bolinho de tapioca, bolinho de crueira, tudo nós faz, tudo nós sabe fazer. É beiju mole, é beiju duro, é beiju isso, beiju aquilo.*

Dona Maria: *e eu acho uma coisa muito bem, porque nós não podemos dizer que nós nascemos em São Paulo, que nós nascemos no Rio de Janeiro, que nós nascemos no Ceará... essas coisas. Nós não pode dizer essas coisas, porque talvez, se nós nascesse lá, talvez a gente pudesse dizer que não queria ser índio. Porque a gente ia comer só as coisas boas de lá. Então nós nascemos aqui no mato, e a gente está aqui com todas as coisas boas: curuá, corta aqui o curuá, mete o terçado nele e fica raspando aqui. Por isso que a gente é índio. Vão me dizer: a, você não é índio. Mas como se eu nasci aqui dentro do mato? Tudo eu como!*

É por terem nascido aqui, na mata, por comerem as coisas boas daqui (da floresta amazônica no Tapajós), e não as coisas boas de outros lugares (como São Paulo, Rio de Janeiro e Ceará) que são indígenas. Comer gera laços identitários duradouros entre aqueles que comem junto, e que comem coisas específicas do território. Há, desta forma, uma oposição entre a comida da mata e da pesca, que cria laços, fortifica e dá forma ao grupo

enquanto, e a comida que vem da cidade, enfraquecedora comida de branco, que deixa o corpo débil e faz com que os Tupinambá vivam menos.

Peter Gow (1991) em sua estimulante etnografia junto aos Piro do Baixo Urubamba, na Amazônia Peruana, chega à conclusão de que para os Piro, história é parentesco, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo. Importa, aos Piro, a busca pelo *viver bien*, que de modo sucinto, poderia ser caracterizado, a partir da etnografia de Gow, como viver com parentes, e comer "comida de verdade" ("real food", no texto em inglês). Comer comida de verdade, comida originada do roçado e da pescaria, permite às crianças Piro desenvolverem uma memória apta ao parentesco, que os bebês ou fetos não possuem. Assim, comer juntos converte-se em um dos instrumentos pelos quais o parentesco (e portanto a história) opera para os Piro do Baixo Urubamba.

Entre os Tupinambá do Baixo Tapajós também comer "comida de verdade" juntos mostra-se uma linguagem particularmente relevante na constituição das relações de parentesco. Como explicita Seu Edno, "nasceu no mato, se criou no mato, come as coisas do mato. Come uxi, come piquiá, come tudo que tem no mato. Não tem pra onde pular mesmo".

Proponho voltar, brevemente, a forma de incorporação de não-indígenas nas aldeias Tupinambá, por casamento. Remeto aqui ao Gaúcho, que menciono no primeiro capítulo da tese, o caminhoneiro que se casou com uma indígena na Aldeia São Francisco. É por ter aprendido a caçar, ter se tornado parceiro de caça estimado, por comer como os Tupinambá, que estes lhe consideram indígena. Vive entre eles no mato, e foi adotado como um guerreiro Tupinambá.

Fausto (2002) enfatiza o comer junto como forma de produzir-se mutuamente como parente. Persisto na antropofagia como modelo para conceber a relação com o outro. Borra-se a separação entre canibalismo metafórico ou real, entre figurado ou literal. O outro é incorporado ao grupo, tornado parente. Gaúcho transformou-se em alguém com quem se come junto, e que obtém comida para o grupo.

É, me parece, porque existe uma concepção específica sobre corpo, que se pode pensar na relação de co-formação entre pessoas (parentesco) e entre pessoas e territórios. Ou seja, esse "mutualidade de ser", essa noção de pessoa na amazônia, para usar uma expressão canônica na literatura americanista, essa experimentação coletiva da vida em que pessoas se

constituem mutuamente, está intrinsecamente relacionada a concepções particulares sobre o corpo.

## 5. Ser caçado - virar porco

Edno gosta de contar essa história do caçador se vê transformado em porco e acaba caçado. Aí vai:

*Tinha um homem que judiava muito de caça. Ele matava muita caça, queixada, veado, caititu. Mas ele botava muito pra ir embora<sup>2</sup>. Ele não matava todos. Quando foi um dia, pareceu um menino lá pra ele. Aí disse: “você não quer ir com ele, dar uma volta com ele? Disse: “não, não”.*

*Aí o menino bateu na cabeça dele. “Pá”, e amorteceu ele. E quando amanheceu, estava lá sozinho, e viu muita gente dormindo no chão, jogada. Era gente, gente, gente. Muita gente jogada no chão. Olhou assim, estendido, era muito couro. Couro, couro, couro. Muito couro de caça, de queixada. E ficou olhando. Passou a noite. Não viu mais o menino. Aí passou a noite, e acordou de manhã. Aí já viu o menino falando. “E você aí”, falou com ele, “bora! Levante aí, pegue uma camisa dessa, coloque nas costas e se enrola aí e vambora”.*

*Pegou um negócio daquele ali, enrolou nas costas, se enrolou no chão. E aí já saiu porcão, roncando. “Bora, tamo indo no rio”. Aí o menino bateu “pra cabeceira tal”. Aí vai, bando de porco.*

*Quando chega lá, já tinha os caçadores esperando. Aí os caçadores meteram chumbo: “pá! Pá! Pá! Pá!”. Meteram os porcos lá, e saíram.*

*E aí o menino disse: “bora, na cabeceira tal de novo”. Aí foram embora na outra cabeceira. Quando chega lá, os caçadores já estavam esperando de novo. Aí meteram bala nos porcos. Meteram bala. Aí foi entardecendo, e foram embora.*

*Quando chega lá na casa, aí o menino foi conferir quantos tinham matado, quantos tava aleijado, quantos tinham chumbeado. Tudo para ele conferir. E aí apareceu o homem*

---

<sup>2</sup> Pelo decorrer da história, subentende-se aqui que o caçador atirava nelas por diversão, e deixava-as ir feridas.

*que judiava muito das caças. E aí olhou: tinha dois bagos de chumbo que furou a orelha dele.*

*E outra bala acabou que errou, e pegou no dedão do pé.*

*Aí o menino disse: “olha você escapou. Você viu como é ruim, quando atira nos bichos e saem aleijados? Você escapou dessa. Agora você volte lá pro seu lugar. E nunca mais vai fazer o que você faz, judiar dos animais.*

*Escapou, mas chegou com a orelha e o pé furados.*

Vale a pena uma leitura mais detida desta trama narrativa. De maneira análoga à reflexão de Tânia Stolze Lima (1996), guio as reflexões ao redor da narrativa de Seu Edno a partir de uma questão: que mundo é este, em que se conta a história de um caçador particularmente cruel, que se transforma em um porco e passa a ser caçado? Gostaria de centrar esta leitura inserindo-a no contexto geral deste ensaio, o que acompanha as reflexões Tupinambá acerca de um mundo arruinado pela destruição do território pela atividade madeireira.

Se é certo que a caçada, e isso nos indica a literatura etnológica das terras baixas da América do Sul, sempre implica em perigo e a incerteza do resultado, este relato de Seu Edno explicita a sempre presente possibilidade de contra-predação. É relativamente comum escutar histórias quanto a humanidade dos porcos na Amazônia. Em *O Cruz e o Cozido*, Lévi-Strauss argumenta que para diversas populações indígenas, porcos do mato são, por suas funções gregárias, aproximados dos humanos. Refletindo acerca de três mitos ameríndios, provenientes de povos distintos (Kayapó, Tenetehara e Munduruku) sobre a origem dos porcos do mato, Lévi-Strauss afirma que “os antepassados dos queixadas foram humanos que se mostraram “desumanos”, que não se apresentaram como bons parceiros de troca. Caititus e queixadas são, portanto, semi-humanos.

Tânia Stolze Lima trata justamente da caçada de porcos selvagens pelos Juruna e do perigo imbuído em tal atividade. Para a autora, não se trata de dizer que o mesmo evento é visto pelos humanos como uma caçada, e para os porcos como guerra. Ao contrário, a caçada “põe um acontecimento para os humanos e um acontecimento para os porcos. Em outras palavras, ela se desdobra em dois acontecimentos paralelos (melhor dizendo, paralelísticos)” (idem, p. 35).

Assim, a caça é perigosa pois cada um quer impôr o seu ponto de vista ao outro. A captura dos porcos por humanos, impõe a sua condição de caça. A morte dos humanos quando de uma caçada, impõe a vitória da guerra do ponto de vista dos porcos.

Voltemos à narrativa de Seu Edno. Instaure-se aquilo que Lima demonina como um “plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais” (idem, p. 28). Este plano privilegiado implica um deslocamento da perspectiva do humano, e para deslocar seu ponto de vista, para se ver como um porco sendo caçado, ele deve passar por uma assustadora experiência de transformação corporal: na morada dos porcos, ele enxerga corpos humanos abatidos, onde usualmente veria porcos. Ao se levantar, lhe é imposto que vista uma pele de porco e passa a ser caçado. Temos aqui um dos temas centrais do perspectivismo ameríndio, em que os animais são humanos por dentro, e se vem a si mesmo como humanos, por debaixo da sua roupagem animal.

Essa leitura bastaria para inserir este mito como operativo no interior das categorias Tupinambá de compreensão da diferença entre humanos e animais. Mas cumpre ir além: o próprio mito foi trazido à tona num primeiro momento antes da saída para autodemarcação do território Tupinambá. Esta narrativa mítica, me parece, é uma das formas pelas quais os Tupinambá refletem sobre a destruição de seus territórios. Tento explicar minha percepção.

Uirá Garcia (2013) em *O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia*, trata justamente dos perigos de morte envolvidos na caçada a partir de seu trabalho de campo entre os Awá-Guajá do Maranhão. Garcia parte do relato de um caçador sujeito a um infortúnio: prestes a atirar a flecha para capturar os porcos, quando estendia a trança de fibras de tucumã para propulcionar a flecha, ela se rompe. O caçador volta aturdido para casa, triste e doente.

O caçador Awá-Guajá foi, segundo contaram os indígenas à Uirá Garcia, acometido por pequenas facas invisíveis atiradas pelos próprios porcos, e que não apenas romperam a corda do arco, mas também se alojaram no corpo do caçador, que, por isso, cai doente. Os porcos lhe impuseram a sua perspectiva quanto ao que estava acontecendo: decidiram não ser caça, e impuseram sua vitória na guerra.

Gostaria de chamar atenção para um dado etnográfico que Garcia levanta, mas que não aprofunda, em sua excelente análise. Trata-se de um ponto que permite uma aproximação a trechos que ainda não realcei na narrativa de Seu Edno. Após essa caçada malsucedida do

caçador Awá-Guajá, ele teve um sonho, enquanto passava os dias na rede, de repouso, recuperando-se das faquinhas que lhe haviam sido arremessadas pelos porcos. Recupero aqui a narração do sonho, tal como transcrita por Garcia:

“Eu andava pela floresta e encontrei os rastros de uma vara de porcos. Caminhei bastante e, ao segui-la, fui surpreendido por inimigos *karai* (não indígenas, “madeireiros”, neste caso) que, ao me verem, me deram um tiro, e me mataram” (GARCIA, 2013, p. 45-46)

Chama atenção que o caçador na floresta, ao se tornar caça, passa a ser caçado pelos *karai*, os madeireiros não-indígenas. E não apenas isso: mas que para experimentar narrar como a caça (no caso, os porcos) vêm os próprios Awá, os indígenas relatam à Garcia que os porcos vêm os indígenas que lhes caçam como *karai*, ou seja, como madeireiros não indígenas. Parece-me ser possível dizer, a partir da leitura de Garcia, que os Awá são, aos olhos do madeireiro, aquilo que os porcos são para os Awá: presas que estabelecem uma guerra para não serem capturados.

Os madeireiros ainda figuram na realidade dos Tupinambá do Baixo Tapajós. Eles foram devidamente expulsos dali com a criação da Resex Tapajós Arapiuns em 1998. Mas isso não impede que assombrem os Tupinambá. São constantes as ameaças de que retornem, incentivados pelo agronegócio que vê ali uma possibilidade de expansão das monoculturas de soja.

A transmutação de um inescrupuloso caçador Tupinambá em caça, acuada, correndo para lá e para cá com caçadores que se divertem com o seu aleijar-se, me parece poder ser lida como uma reflexão sobre a possibilidade de não mais haver caça.

A caça diminui ao longo dos últimos 50, 60 anos. “Foi embora”, colocam os Tupinambá. Sua ausência deixou os Tupinambá mais fracos, menos longevos. Refletir sobre a possibilidade do fim da caça, é refletir sobre a própria possibilidade de inexistência de seus traços como indígenas, impedidos de comer “as coisas boas daqui”, “as comidas de índio” que os definem como parentes, como Tupinambá, como humanos.

## 6. Etiologia Tupinambá: um corpo relacional

Quero agora aprofundar nas particularidades dos males que afetam este corpo constituído mais pela trama de relações com territórios, parentes e seres não humanos. Nesse sentido, a origem e as causas das doenças tem menos a ver com fisiologia e mais com a possibilidade de ser afetado. Na tese, trato do deslocamento da mãe do corpo, que muito afeta a integridade dos Tupinambá e pode ser recolocada em seu lugar mediante uma terapia conhecida como *puxação*, uma espécie de massagem e cura espiritual. Falo também um pouco do *espanto*, que pode gerar males especialmente em crianças, e da formação de pajés e suas transmutações em cobras grandes. São relatos fascinista, sobre os quais ainda estou escrevendo. Apenas por razões de tempo, proponho aqui tratar exclusivamente do quebranto.

Esta leitura sobre os males que afetam os corpos leva em consideração um traço comum à diversos povos indígenas amazônicos, para os quais as doenças são sempre geradas por outrem. Espécie de espelhamento que define o corpo a partir de olhares, e não de sua essência organicista: “os índios amazônicos não acreditam que a morte possa resultar de causas naturais; ao contrário, eles a enxergam como causada pela ação humana maligna” (TAYLOR, 2012, p. 213-4).

Não parece existir muitas variações sobre o que é o quebranto. Na verdade, entre os Tupinambá, e em outras comunidades tradicionais e de outros povos indígenas do Tapajós, fala-se em quebranto quando alguém volta da mata ou da roça, com fome, e pega a criança de outrem para brincar. A pessoa com quebranto fica fraca, sem a sua força usual. Apática e doente. Assim me explicou Seu Ezeriel, Tupinambá, e também Dona Maria, indígena Munduruku do Baixo Tapajós, da aldeia Marituba.

De modo similar a outros males, o quebranto se origina menos de um problema fisiológico, intrínseco ao organismo. Ele possui uma origem relacional, é causado pela ação de outrem. Alguém que volta com fome, sem alimento, e acaba por criar um mal à criança. Note-se que os termos parentesco, alimentação e fragilidade corporal encontram-se no quebranto relacionados em sua forma negativa.

Se comer junto é estabelecer criar parentesco, é tornar pessoas indígenas Tupinambá, a partir da comida da terra, o quebranto pode ser entendido como o seu inverso: o momento em que alguém trabalhando para buscar comida (caça) ou produzir comida (roça), não volta para a aldeia sem ter comido, e com isso, enfraquece o corpo de uma criança.

## **Considerações finais**

Tentei, ao longo deste texto, ainda um esboço do que pretendo desenvolver na tese, mergulhar nas concepções Tupinambá sobre corpos, transmutações, alimentação e origem das doenças, para entender como a destruição do território implica no adoecimento do corpo. Ou, de maneira similar, poder afirmar que a destruição do território, as ameaças sofridas pelos indígenas quanto a sua integridade, são elaboradas primordialmente a partir de uma gramática que se onstróis pelo corpo.

Caracterizar a história como quebranto significa aproximar os efeitos do passar do tempo aos do adoecimento. A história, o próprio transcorrer do tempo, é sentido como uma forma de adoecimento, a medida que implica destruição do território e cada vez mais alimentos vindo da cidade. Nesse sentido, cabe desenvolver um ponto ainda pouco claro no atual estado em que se encontra essa pesquisa: a própria organização do movimento indígenas como uma forma de cura. Ou seja, a movimentação política de indígenas como uma exigência por uma outra forma de tempo, cujos transcorrer seja menos adoecedor do que tem sido até então.

## **Bibliografia**

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, Oct. 2002.

Garcia, Uirá F., “O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia”, *Anuário Antropológico* [Online], II | 2012, posto online no dia 18 outubro 2013, consultado o 26 outubro 2020. URL: <http://journals.openedition.org/aa/127>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.127>

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*. (Mitológicas V.1). Editora Cosac Naify: São Paulo, [1964]2004.

LIMA, Tânia Stolze. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, 1996.

TAYLOR, Anne-Christine. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Cadernos De Campo (São Paulo 1991)*, 21(21), 213-228, 2012. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v21i21p213-228>

TAYLOR, Anne Christine, e Eduardo Castro. 2019. Um Corpo Feito De Olhares (Amazônia). *Revista De Antropologia* 62 (3), 769 - 818. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236>.