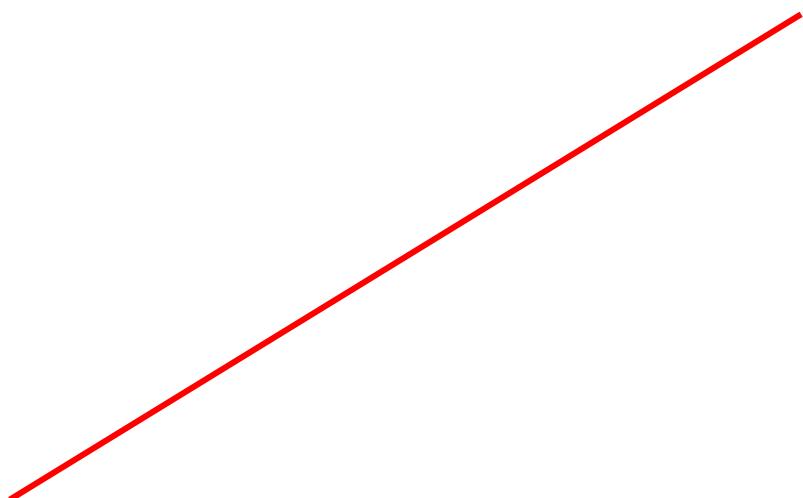


**Fazer mundos,
destruir mundos**



e refazê-los

**Ensaios de antropologia
política no Baixo Tapajós**

Fábio Ozias Zuker

Universidade de São Paulo
2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los

Ensaio de antropologia política no Baixo Tapajós



Fábio Ozias Zuker

São Paulo

2022

FÁBIO OZIAS ZUKER

Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los
Ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo,
para obtenção do título de Doutor em Antropologia
Social, sob orientação do Prof. Dr. Renato Sztutman.

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Zuker, Fábio Ozias
2022 Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los
Ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós. / Fábio Ozias Zuker; orientador Renato Sztutman - São Paulo, 2022. 385f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Neoliberalismo. 2. Baixo Tapajós. 3. Amazônia. 4. etnologia. 5. Plantations. I. Sztutman, Renato, orient. II. Título.

Em Tchernóbil, pode-se dizer que estão presentes todos os sinais da guerra: muitos soldados, evacuação, locais abandonados. A destruição do curso da vida. As informações sobre Tchernóbil nos jornais estão cheias de termos bélicos: átomo, explosão, heróis... E isso dificulta o entendimento de que nos encontramos diante de uma história nova: teve início a história das catástrofes... Mas o homem não quer pensar nisso, porque nunca ninguém pensou nisso antes. Esconde-se atrás do que já é conhecido. Atrás do passado. Até os monumentos aos heróis de Tchernóbil parecem militares...

Svetlana Aleksiévitch, Vozes de Tchernóbil

O que se come aqui é sempre relação; relações comendo (relacionando) relações, consumindo incorporais - canibalismo “espiritual”, isto é, canibalismo ritual. É assim que a distinção entre canibalismos literais e figurados (imaginários, simbólicos) acaba se verificando tão problemática quanto aquele entre exo e endo-canibalismo

Eduardo Viveiros de Castro, na Introdução ao livro *Comendo Como Gente*, de
Aparecida Vilaça

Aqui basta enfatizar que todas elas são máquinas de diferir; a igualdade, nesses sistemas, qualquer que seja a sua acepção, é a morte

Beatriz Perrone-Moisés, em *Festa e Guerra*

Morte e vida das hipóteses. Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia. Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo. Nunca fomos catequizados.

Oswald de Andrade, Manifesto Antropofágico

Resumo

Essa tese é uma etnografia que acompanha o avanço do capitalismo neoliberal sobre a floresta amazônica. Ela está centrada na região do Baixo Tapajós (oeste do Pará), e segue de perto as formas pelas quais populações indígenas (principalmente os Tupinambá) compreendem a expansão dessa fronteira, marcada pela transformação da floresta em campos de soja e desenvolvimento da infraestrutura necessária para exportação. Este processo é frequentemente descrito pelos indígenas como uma guerra, que opera em diversos níveis, entre os quais esta tese destaca três aspectos: a) identitários: na medida em que nega-se a identidade indígena para avançar sobre seus territórios e os Tupinambá articulam suas próprias teorias sobre o que significa ser indígena hoje, uma outra teoria da colonização; b) corporal: a maneira como a colonização é sentida pelos Tupinambá como um enfraquecimento e adoecimento do corpo, diante da intensificação da destruição dos territórios, com efeitos similares aos do quebranto; c) territorial-paisagístico: o espaço criado pelo avanço da soja no Planalto Santareno, marcado pela toxicidade dos pesticidas, esvaziamento de comunidades e uma ecologia propensa à emergência de novas doenças, ou seja, um território adoecido e que gera doenças. Importa, aqui, pensar tanto o que a expansão do capitalismo faz com o Baixo Tapajós como o que as pessoas que ali vivem fazem diante dessa destruição. Assim, é dada especial ênfase às formas de resistência e criação de mundos por parte dos indígenas Tupinambá, em aliança com os outros povos da região, em meio às ruínas geradas pelo capitalismo contemporâneo.

Palavras chave: Neoliberalismo; Baixo Tapajós; Amazônia, etnologia; plantations

Abstract

This thesis is an ethnography that follows the advance of neoliberal capitalism over the Amazon rainforest. It is centered on the Lower Tapajós region (western Pará), and closely follows the ways in which indigenous populations (mainly the Tupinambá) understand the expansion of this capitalistic frontier, marked by the transformation of the forest into soybean monoculture fields and the development of the necessary infrastructure to export the grains. This process is often described by indigenous peoples as a war, which operates at different levels, among which this thesis highlights three aspects: a) identity: insofar as indigenous identity is denied, so that agribusiness can seize their territories. Here I focus particularly on how the Tupinambá articulate their own theories about what it means to be indigenous today, an alternative theory of colonization; b) corporal: the way in which colonization is felt by the Tupinambá as a weakening and illness of the body, in the face of the intensification of the destruction of territories, with effects similar to those of the witchcraft; c) territorial-landscape: the space created by the advance of soybeans in Santarém is marked by the toxicity of pesticides, the emptying of the communities and an ecology prone to the emergence of new diseases; that is, both a sicken territory and one that generates diseases. It is important, here, to think both about what the expansion of capitalism does to the Lower Tapajós and the people who live there, and what these people do in the face of the destruction. Thus, special emphasis is given to the forms of resistance and creation of worlds by the Tupinambá, in alliance with other peoples in the region, in the midst of the ruins generated by contemporary capitalism.

Key-words: Neoliberalism; Lower Tapajos; Amazon, ethnology; plantations

Siglas

CEAGESP: Companhia de Entrepastos e Armazéns Gerais de São Paulo

CITA: Conselho Indígena Tapajós Arapiuns, que representa 13 etnias e 18 territórios indígenas do Baixo Tapajós

CPT: Comissão Pastoral da Terra

DSEI: Distrito Sanitário Especial Indígena

Flona: Floresta Nacional do Tapajós

MPF-PA: Ministério Público Federal no Pará

Resex: Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns

Tapajoara: Associação Tapajoara (Organização das Associações e Moradores da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns)

UFPA: Universidade Federal do Pará

UFOPA: Universidade Federal do Oeste do Pará

Lista de fotos

Figura 1. Foto da capa: vista aérea da divisão entre a área destinada ao plantio de soja e a Floresta Nacional do Tapajós. A estrada que se vê no meio é a BR-163, que liga Cuiabá (MT) a Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly.

Figura 2. Cacique Braz conduzindo sua embarcação, saindo do rio Tapajós e adentrando o Igarapé do Amorim para darmos início a autodemarcação do território Tupinambá, no início de 2017. Foi minha primeira visita ao território Tupinambá. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 3. Cacique Braz conduz uma fala e canto antes da subida para a autodemarcação. Janeiro de 2017. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 4. Manifestação Munduruku em Itaituba (PA), 2016. Foto: Fábio Zuker

Figura 5. Caminhada abrindo picada para fiscalização do território Tupinambá, em 2017. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 6. Cacica Estevina na casa de farinha. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 7. Cacique Braz. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 8. Frames do vídeo realizado pelo Instituto Socioambiental junto a populações Baniwa do alto rio Negro, como parte da campanha #MenosPreconceitoMaisÍndio

Figura 9. Durante a autodemarcação, em 2017. Da esquerda para direita: Cacique Braz, Seu Ezeriel (atrás), Seu Pedrinho (a frente), Cacique Raimundinho (Guariba) e Seu Roque. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 10. Cacique Raimundo (Guariba) abrindo caminho na mata para autodemarcação Tupinambá. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 11. Dona Mercedes, posando para foto junto à sua coleção de cerâmicas encontradas na aldeia São Francisco. Foto: Fábio Zuker.

Figura 12. Cacica Estevina, no porto da aldeia Cabeceira do Amorim. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 13. Dona Nazaré, na sacada de sua casa, contando histórias. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 14. Seu Puteiro, analisando mapa do território Tupinambá e traçado da autodemarcação. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 15. À esquerda a Floresta Nacional do Tapajós (FLONA), separada de um descampado de soja à direita pela BR-163, que liga Cuiabá (MT) a Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly.

Figura 16. Seu Antônio Alves (conhecido como Seu Macaxeira), colhendo mandioca em seu terreno cercado pela soja, na comunidade Santos da Boa Fé, à beira da Rodovia Curuá-Una, que cruza o Planalto Santareno. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Figura 17. Seu Macaxeira na sua roça “acochada” pela soja. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center)

Figura 18. As “farsas”: conceito utilizado por Seu Macaxeira para refletir sobre as diversas formas de violência compõem a transformação das paisagens no Baixo Tapajós. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Figura 19. Casa em que Seu Curica vive com sua filha, Sônia Maria Guimarães Sena, na comunidade Boa Esperança, Rodovia Curuá-Una (Santarém). Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 20. Seu Curica junto as folhas de seu cajueiro, na comunidade Boa da Boa Esperança: “Dão tudo sementes. Floresce, mas não nasce”, reflete o agricultor. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 21. Sônia Maria Guimarães Sena, na horta de sua casa cercada pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 22. Seu Curica junto ao cemitério onde está enterrada sua falecida esposa, Maria Dercy Godinho. O cemitério está, ele próprio, cercado pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 23. Seu Curica mostra a foto de sua falecida esposa, Maria Dercy Godinho. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 24. Casa abandonada, tomada pela vegetação e cercada pela soja no Ramal da Moça, comunidade Boa Esperança, Rodovia Curuá-Una, Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 25. Casa abandonada e destruída, cercada pela soja no Ramal da Moça, comunidade Boa Esperança, Rodovia Curuá-Una, Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center)

Figura 26. Entrada da comunidade Boa Esperança, pela Rodovia Curuá-Una, vindo de Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 27. Escola Vitalina Mota, município de Belterra (PA), cercada pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 28. A professora indígena Heloíse Rocha, na hora da escola Vitalina Mota, no município de Belterra (PA), cercada pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Figura 29. Certidão Negativa emitida pela Funai em 1974, negando existência de indígenas no território de Marãiwatsédé Fonte: TAVARES, Paulo. Memória da Terra: arqueologias da ancestralidade e da despossessão do povo Xavante de Marãiwatsédé (MPF: Brasília, 2020)

Figura 30. Produção de farinha remanescente, na comunidade Santos da Boa Fé, à beira da Rodovia Curuá-Una. O local foi importante polo produtor que abastecia a cidade de Santarém, até ser tomado pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Figura 31. Área de plantio de soja, com resquícios de floresta, na cidade de Belterra, no Planalto Santareno. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Figura 32. Porto de exportação de soja da Cargill no centro da cidade de Santarém. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Figura 33. Visão aérea do quilombo do Bom Jardim (Bonja) na beira do Lago do Maicá. Os quilombolas clamam pela titulação e expulsão dos sojeiros que invadiram o território. No lago também estão sendo construídos dois portos: um para o escoamento da soja e outro de combustíveis. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center)

Figura 34. Silos para armazenamento e exportação de soja na cidade de Santarém. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Figura 35. Cacica Estevina, na cidade de Santarém, em uma de suas idas à cidade durante a pandemia de Covid-19 para reuniões do movimento indígena. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 36. Seu Pedrinho e eu ao redor do GPS verificando traçados possíveis para a autodemarcação. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 37. Auricélia Arapium. Coordenadora executiva do CITA. Foto: Thomaz Pedro.

Figura 38. Cacique Braz delimitando os limites do Território Indígena Tupinambá durante a autodemarcação. Foto: Thomaz Pedro.

Lista de mapas

Mapa 1. Mapa dos principais rios amazônicos, com destaque para o Tapajós, localizado no oeste do estado do Pará. Fonte: Wikipedia (Kmusser - Own work using Digital Chart of the World and GTOPO data., CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4747565>)

Mapa 2. Mapa indicando as localidades da Floresta Nacional do Tapajós (Flona), da Reserva-Extrativista Tapajós Arapiuns, e do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande. Fonte: Projeto Saúde e Alegria/IBGE/ICMBIO

Mapa 3. Anexo ao Caderno Nova Cartografia nº01: Resistência e Mobilização dos Povos Indígenas do Baixo Tapajós (2015).

Mapa 4. Mapa-etno histórico do Brasil e regiões adjacentes, de Curt Nimuendajú
Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, 2017 (anexo 1)

Mapa 5. Desmatamento no Planalto Santareno. Fonte: PRODES/INPE, 09/11/2022.

Mapa 6. Comparativos de área de floresta e de desmatamento entre 1985 e 2021.

Fonte: Mapbiomas.

Mapa 7. Mapa mostra concentração de casos de Hantaviroses ao redor da BR-163, que liga Cuiabá à Santarém. Retirado de A Dinâmica do Uso da Terra e a Hantavirose na Amazônia Legal-Brasil. Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde - <http://www.seer.ufu.br/index.php/hygeia> (Dez/2012).

Mapa 8. Imagens de satélite mostram a intensificação do desmatamento no Baixo Tapajós, entre 1984 e 2020 . Fonte: Google Earth Timelapse.

Sumário

Primeiro fragmento-ensaio: mundos em guerra

Cena-imagem: um começo alvissareiro

Introdução. Sobre a tentativa de narrar a destruição de mundos (e as formas de refazê-los)

O Baixo Tapajós como um Território Multiétnico.....	36
Os povos indígenas do Baixo Tapajós: convenção e diferença.....	41
Plano da tese.....	50
Narrar o antropoceno para além da política moderna.....	62
Entrada em campo e estadias.....	73

Cena-imagem: desembaraçar-se do passado

Parte 1. Indigenizar os outros.....	80
1.1 Falsos índios.....	82
1.2. Ainda.....	90
1.3. Sociedades contra a história.....	92
1.4. Da costa à Amazônia.....	93
1.5. A temporalidade antropofágica.....	100
1.6. Nossos inimigos.....	109
1.7. Bahia que não me sai do pensamento.....	114
1.8. Caboclização.....	117
1.9. Incorporando o outro.....	121
1.10. Refestança.....	128
1.11. Fazer parentes como guerra produtiva.....	134
1.12. Devir outro/voltar a si: etnografias em comparação.....	145
1.13. Lampião na Amazônia.....	154
1.14. Uma pequena coleção de cerâmicas tapajônica.....	155

Segundo fragmento-ensaio: Um rio tóxico e suas pessoas-anfíbias

Cena-imagem: Pajés, puxadoras, rezadoras e parteiras vistas da cozinha

Parte 2. História como quebranto: destruir o território, enfraquecer o corpo

2.1. A força dos antigos.....	167
2.2. Um pássaro grande, magro, magro magro... só osso.....	171
2.3. A origem da Maniva.....	173
2.4. Comer junto, comer as coisas boas daqui.....	179
2.5. Ser humano, ser boto.....	184
2.6. Macaco prego é gente.....	188
2.7. Ser caçado, virar porco.....	192
2.8. Recobrar a força dos antigos: ser pajé.....	197
2.9. Etiologia Tupinambá: um corpo relacional.....	205
2.10. História: feitiço e adoecimento.....	209
2.11. Costurando o argumento: mudança na tessitura do mundo.....	220
 Terceiro fragmento-ensaio: Sertões multiespécies	
Cenas-imagens: Paisagens destroçadas	
 Parte 3. Compondo paisagens de doenças: uma etnografia indiciária da destruição da floresta tropical e criação de campos de soja	
3.1. E se tudo virar soja?.....	237
3.2. Experimento etnográfico: a soja como ator.....	245
3.3. Rastro 1: a farsa e a criação do vazio.....	255
3.4. Antropologia das toxinas e dos agrotóxicos.....	262
3.5. Expulsão por asfixia: interações soja-veneno-fazendeiros.....	277
3.6. Esvaziar o território: patógenos, colonização e agrotóxicos.....	297
3.7. Agrotóxicos como experiência coletiva.....	306
3.8. Breve reflexão sobre plantocracia e neoliberalização da floresta amazônica.....	308
3.9. Rastro 2: Hantaviroses e dinâmicas neoliberais de produção de doenças.....	314
3.10. Nota expandida: a poética destrutiva das infraestruturas: logística, desmatamento e vírus.....	339
 Epílogo. Tecendo um território vivo.....	348

Bibliografia.....	367
--------------------------	-----

Anexo 1. Mapa-etno histórico do Brasil e regiões adjacentes, de Curt Nimuendajú

Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, 2017

Anexo 2. Caderno de imagens

Agradecimentos

A realização desta pesquisa só foi possível com a colaboração de diversas pessoas, principalmente indígenas Tupinambá do Baixo Tapajós, que depositaram em mim uma confiança que espero aqui honrar, abriram suas casas e vidas. Algo não trivial, já que esta tese foi desenvolvida em meio ao acirramento de um cenário político de extrema direita, racista e anti-indígena.

Agradeço especialmente às duas famílias que me hospedaram com maior frequência, sempre com muito carinho e disposição para troca: Cacica Estevina e Seu Ezeriel (na aldeia Cabeceira do Amorim) e Cacique Braz e Dona Mercedes (aldeia São Francisco). Dona Nazaré (*in memoriam*), falecida durante a pandemia de Covid-19, foi uma presença constante, fonte inesgotável de histórias, reflexões e ternura - junto à sua varanda, no entardecer, nos reunimos um sem número de vezes, a ponto de poder dizer que foi ali, em sua varanda, de verdade, que pude elaborar o grosso desta pesquisa.

A Seu Puteiro, Seu Edno e Zé Roque: filhos de Dona Nazaré, são exímios contadores de histórias dos antigos, ou que acontecem nas matas e fundos dos rios. A Seu Pedrinho, companheiro de andanças pela autodemarcação e de pesca. Josiscley, pelas remadas nos finais da tarde. Tupi, primorosa cineasta, militante do movimento indígena e amiga querida. À Eluídes e Dona Elisa, pelas tardes de conversa em sua casa, e tantas narrativas potentes.

Aos demais povos indígenas do Baixo Tapajós, que também me aceitaram para acompanhar momentos chaves do movimento e desenvolver esta pesquisa. Especialmente Auricélia Arapiuns, Maura Arapiuns e Luana Kumaruara e demais coordenadores do CITA - o Conselho Indígena Tapajós Arapiuns. E Priscila Tapajowara, pela parceria de trabalho e reflexões.

Ao meu orientador, Renato Sztutman, em quem encontrei mais do que um leitor e comentador do meu trabalho de pesquisa, mas um amigo querido, sempre apoiando ideias do que poderia vir a ser este trabalho, e que espero levar para vida.

Às e aos meus colegas de orientação e trajetória acadêmica, com os quais sempre mantive debates e conversas estimulantes, em meio às ansiedades de um processo de pós graduação enquanto o país passava por sua mais grave crise democrática desde o fim da Ditadura Civil-Militar: Karen Shiratori, Marina Ghirotto, Lucas Maciel, Diana Gomes, Gabriel Bertolin, André Lopes, Rita Natálio, Hélio Menezes, Lucas Bulgarelli, Arthur Fontgaland, Paola Gibram, Otávio Penteado, Camila Galan de Paula.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), por garantir os recursos para condução desta pesquisa, campo e período de pesquisa no exterior.

À ou ao meu parecerista anônimo/a da FAPESP, cujos relatórios sempre constituíram um retorno fundamental para o bom andamento desta pesquisa.

À excelente banca de qualificação, cujos comentários valiosos me auxiliaram a recalibrar ideias muito abstratas, e avançar na pesquisa: Mauro Almeida e Marina Vanzolini.

À tão atenciosa, estimulante, generosa e rigorosa banca de defesa. Um enorme privilégio encontrar em Florêncio de Almeida Vaz, Marcela Stockler Coelho de Souza e Guilherme Moura Fagundes uma leitura atenta, com comentários e reflexões que espero conseguir desenvolver nos próximos anos.

Às amigas e aos amigos em Santarém: cidade por onde entrava e saía de campo, e onde acabei desenvolvendo parte desta pesquisa. Luisa Girardi (quem primeiro me sugeriu o Tapajós como possível área de estudos, e me incentivou a prestar o doutorado), Lucibeth Camargo de Arruda, Juliana Sampaio e Diego Amoedo Martinez (que me apresentaram o Cacique Braz e a Cacica Estevina para acompanhá-los na autodemarcação), Marcela Branco, Cristiane Vieira, Miguel Aparício, Fábio Ribeiro, Kandy Medina, Leonardo Braga, Ítala Nepomuceno, Érika Berenguer, Rodrigo Magalhães de Oliveira, Claudiomar Gomes, Brenda Cardoso de Castro e Ricardo Silva.

Ao professor Alex Nading, que me recebeu na Universidade de Cornell por um semestre, para desenvolvimento da terceira parte desta pesquisa, e Bill Phelan, quem tornou essa visita real.

Ao Bruno Kelly e Thomaz Pedro, que em duas ocasiões distintas me acompanharam pelo Baixo Tapajós, em momentos que vieram a constituir meu campo e produziram fotografias e vídeos primorosos, que enriquecem esta pesquisa com um conteúdo visual acerca da destruição e das formas de luta e resistência.

Aos e às comentadoras desta pesquisa durante os congressos em que fiz apresentações públicas sobre ela: Guilherme Moura Fagundes, Diógenes Cariaga, Salvador Andrés Schavelzon, Cíntia Liara Engel, Rosana Castro, Rogério Azize. Os generosos retornos que recebi, a atenção da leitura, foram sempre estimulantes e me auxiliaram a melhor entender os caminhos a serem seguidos.

Aos amigos e às amigas com os quais troquei a respeito deste processo de pesquisa, e que foram fontes inestimáveis de estímulo: William Zeytounlian, Ilan Schleif, Paula Hilsdorf, Amanda Massucci, Natália Teixeira de Mendonça, Alana Moraes, Gabriela Nardy, Jorge Sallum, Suzana Salama, Benjamin Seroussi, Marcos Campos Lopes, Bruno Pegorari, Jean Tible, Otávio Penteado, Cícero Pedrosa Neto, Pedro Berezin, Luana Vanucchi, Luiza Sigulem, Janaína Wagner, Paula Ordóñez, Patrícia Mourão, Francesco Restuccia, Martina di Stefano, Daniel Jablonski e tantas outras pessoas que tenho certeza ter esquecido, mas que ocuparam lugares importantes nesses seis anos de pré-campo e pesquisa.

Como jornalista, fazendo um trabalho de freelancer aqui e outro ali, pude também colocar em um contexto mais amplo o que acontece no Baixo Tapajós em relação às formas de destruição, violência e resistência em outras partes da Amazônia. Agradeço assim também às editoras e editores que tive neste período: Tatiana Merlini, Juliana Mori, Luís Brasilino, Bianca Pyl, Ana Bonomi, José Orenstein, Kátia Brasil, Elaíze Farias, João Peres, Laurie Goering, Jumana Farouki, Megan Rowling, Cristiano Navarro, Marina Amaral, Natália Viana, Thiago Domenici, Bruno Fonseca, Ana Druwe, Rob Soutar, Verónica Goyzueta entre outros. E repórteres amigos e amigas com os quais estabeleci trocas significativas, acompanhando momentos tensos e tristes que foi a cobertura socioambiental enquanto a extrema direita subia ao poder no Brasil: Elisângela Mendonça, Izabel Santos, Avener Prado, Rodrigo Pedroso, Maria Fernanda Ribeiro, Daniel Camargos, Sam Cowie, Júlia Dolce,

Leonardo Milano, Andrew Wasley, entre outros que certamente estou esquecendo neste momento.

Ao grande poeta Ismar Tirelli Neto, com quem pude trabalhar e reescrever alguns dos trechos desta pesquisa, com um olhar certeiro para melhor descrever o que vemos, ouvimos, sentimos e que sempre nos faltam palavras para colocar no papel.

E claro, ao eterno apoio e amor de minha família: minha mãe Beatriz, meu pai Jean, e meu irmão, Eduardo, e meus avós, Frida e Júlio. Sem esta família tão linda, que desde pequeno me incentivou no mundo dos livros e instigou curiosidade, esta pesquisa, meu interesse pela antropologia, pelas leituras e pela escrita, provavelmente não existiria.

Primeiro fragmento-ensaio: mundos em guerra

Até os mortos - que, nessa época, não eram enterrados - se levantavam para perseguir os vivos.

Todavia, nenhum espírito era mais terrível e despertava maior terror que os anhangas - que são as almas dos primeiros homens, mortos no incêndio.

Ainda hoje, os anhangas vivem no fundo das águas.

Mas às vezes vêm até a terra, invisíveis, ou aparecendo sobre as formas mais estranhas para atormentar, espancar e matar.

E para fazer sexo, à noite, com animais

Mito Tupinambá adaptado por Alberto Musa

Queria começar essa pesquisa com um breve comentário sobre os filmes *Tio Boonmee Que Pode Recordar Suas Vidas Passadas*, do diretor tailandês Apichatpong “Joe” Weerasethakul e *Los Silencios*, de Beatriz Seigner. Estes filmes podem ser aproximados em diversos aspectos, entre eles, a maneira como ambos se constroem na tensão entre mundos distintos, mundos em choque. Mundos que, compostos por realidades sobrepostas, em conflito, embora não mutuamente excludentes, esgotam as pretensões de uma narrativa monolítica.

Tio Boonmee está doente. Um problema no rim lhe demanda um constante cuidado e tratamento diário de hemodiálise. O filme é um retrato da passagem da vida para a morte, um presente expandido no qual confluem tanto futuro quanto passado. Mortos que lhe eram próximos voltam, prenunciando a sua própria passagem, recontando suas histórias, narrando o mundo para o qual foram, e falando da expectativa de um reencontro efetivo em breve. Moribundo, seu passado também irrompe, assombrando-lhe talvez até mais do que a presença

fantasmagórica de seus entes falecidos. Tio Boonmee, descobrimos, pelo seu cotidiano, é um proprietário de terras no Nordeste da Tailândia, próximo à fronteira com Laos e Camboja, onde, descobrimos por suas próprias palavras, combateu e assassinou militantes comunistas nos idos de 1970.

Já em *Los Silencios*, Amparo e seu casal de filhos formam uma família de *desplazados* (deslocados) pelos conflitos armados no interior da Colômbia. O pai da família, brasileiro, está morto e seu corpo se encontra até então desaparecido. Eles buscam refúgio na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. O filme narra a tentativa de estabelecimento da família em uma ilha fluvial, ela mesma ameaçada por projetos de “desenvolvimento”, que para se efetivarem pretendem retirar a população local. Os mortos-vivos aparecem constantemente, presentificam-se, originados de um passado próximo ou remoto, tornando incerto ao espectador quem está vivo e quem está morto. Ou, colocado de maneira mais filosófica, questionando o que é estar vivo e o que é estar morto. Realidades espetrais que compõem a experiência de violência e da destruição.

Tudo se passa como se as técnicas de montagem reforçassem a percepção de mundos incompatíveis, por ela aproximados. O que esses dois filmes trazem para narrativa a ser montada é a existência de um *outro estrato de realidade*. Complexifica-se a ideia da redução a uma única narrativa. Temas e procedimentos originados de mundos há muito em destruição - mundos que há muito narrativas modernizantes tentam fazer desaparecer. Um novo surrealismo cinematográfico, que conta com nomes como Tsai-Ming-Liang, Carlos Reygadas, Lucrecia Martel, Nuri Bilge Ceylan explora um real composto por muitos mundos. Ou melhor, uma realidade marcada pelo estatuto volátil do real. Essas contra-narrativas como formas particulares de sabotarem o real unívoco. Como se frustrassem a possibilidade de uma narrativa una. Uma narrativa subterrânea. Feito guerrilha. Capaz de inviabilizar a própria lógica bélica da terra-arrasada, própria à uma narrativa que a todas almeja se sobrepor.

Onde o modelo historiográfico não dá conta de narrar esses mundos em suas múltiplas camadas, o *storytelling* filmico contamina narrativas. Como se contrabandeasse para o interior de uma narrativa consagrada elementos que simplesmente não podem existir no interior de uma determinada explicação histórica. Seres não-humanos, por oficialmente não existirem, não cabem na explicação historiográfica usual. Nenhuma parte lhes cabe no relato do assassinato de dissidentes comunistas na segunda metade do século XX na Tailândia ou o

fenômeno dos *desplazados* na Colômbia, entre final do século XX e início do século XXI. As narrativas oficiais, ou melhor, oficiosas, modernas, matam os mortos uma segunda vez, excluindo-os de seus poderes de ação, de sua potência de se fazerem presentes mesmo quando são passados.

Esses seres não-humanos, mais-que-humanos, extra-humanos, da Tailândia, da Amazônia e alhures, porém, ensinam que as realidades espetrais não raro irrompem sobre o ordenamento de um mundo construído com amarras demasiado seguras de tempo e espaço. A articulação entre tempo e espaço cria realidades, faz mundos. Walter Benjamin, em ensaio dedicado ao esfacelamento das possibilidades de narrar no mundo moderno diante da violência, atenta justamente para como o ato de narrar ergue-se sobre uma temporalidade e uma espacialidade do distante. “Era uma vez”, “naquela época”, dizem os camponeses, figuras prototípicas da narrativa com ênfase na distância temporal. “Lá”, no “além-mar”, dizem os marinheiros, figuras de um modo de narrar cujo acento se dá na distância espacial. O “era assim”, o “estive lá” como indicadores de verdade.

A incursão de seres não-humanos no plano sensível desordena a demarcação espaço-temporal de uma narrativa histórica que, em seu afã explicativo, de tudo faz para eliminar esses seres incômodos. Desdenha: são fantasmas, credices populares, folclore, quando muito. O aparecimento destes outros seres é a insubmissão daquele mundo que se queria destruído diante do que lhe arrebata.

A proliferação de pontos de vista cria seus próprios mundos e seus próprios relatos. Em determinado momento de *Tio Boonmee...*, Boonsong converte-se em um macaco-fantasma. Ele tenta desvendar uma figura estranha que apareceu na paisagem de uma fotografia que revelara em seu laboratório - cena que é citação a *Blow Up*, de Michelangelo Antonioni, outro filme em que convenções de um gênero detetivesco são constantemente posta em causa por aparições inauditas. Essa obsessão o transforma: Boonsong transmuta-se em um macaco-fantasma que, para ver, precisa da escuridão. Ainda em *Tio Boonmee...*, uma princesa envelhecida, trajada com roupas e adereços tradicionais, admira seu reflexo jovem na água, entristecida por já não mais ser como a imagem que lhe aparece no reflexo. Um bagre lhe interpela, elogiando sua beleza, ao que ela contesta que seu olhar,

por debaixo d'água, é distorcido. Em seguida, segue uma das cenas mais expressivas do filme, em que o bagre enorme consuma uma relação sexual com a princesa.

Também em *Los Silencios* os mortos nos convocam para o seu mundo. O mistério do filme reside na dúvida entre quem está vivo e quem está morto, como já disse, mas também entre quem pode ver e se comunicar com os mortos e quem não pode. Os mortos se reúnem para debater suas vidas, bruscamente interrompidas por violências desmesuradas. Até o momento que um passado indefinido arrebata o presente: na cena em que se enterram restos mortais finalmente encontrados, é um ritual indígena que toma forma, comungando mortos e vivos.

Como afirmou o crítico Eduardo Escorel sobre *Tio Boonmee...* é “um filme que recusa deliberadamente as convenções narrativas usuais”. Recusa-as, como faz *Los Silencios*. Uma recusa ao predomínio de um relato que teria um ponto de vista privilegiado sobre o mundo, um ponto de vista total, o que equivale a destruir a própria ideia de ponto de vista.

Operam incorporando a fantasmagoria não apenas como tema, mas como procedimento narrativo.

Cada fato, cada acontecimento, cada cena parece acompanhada de uma realidade espectral, convidando-nos, enquanto espectadores, a questionar a própria pretensão de verosimilhança, a reivindicação de realidade. O real permanece como fonte inesgotável de reflexão e confabulação narrativa, incitado pelo desafio de complexificar as formas de fazer ver, levantando dúvidas sobre o conjunto de pressupostos e asserções sobre o que existe.

Todo o descrito acima parece fazer sentido para contextos longínquos, não-modernos, amazônicos e tailandeses. Essas dúvidas, porém, os extrapolam. Elas dizem algo a respeito da própria forma da explicação histórica, alicerçada sobre um único ponto de vista, sobre uma única realidade, operar. A história moderna, enfim, como afirma Lévi-Strauss, no muito citado e pouco compreendido último capítulo do *O Pensamento Selvagem*, é a nossa própria mitologia, ela mesma sujeita à sua variação mítica. A história como nossa própria endo-antropologia, como já disse, certa vez, Eduardo Viveiros de Castro.

Cena-imagem: um começo alvissareiro

“Se você escrever alguma besteira sobre nós, faço questão de, pessoalmente, cortar seu pescoço”. O recado estava dado. Após uma reunião marcada pelo clima de desconfiança com relação a minha proposta de pesquisa, os Munduruku de Belterra terminaram por aceitar que eu passasse alguns dias na Aldeia Marituba como pesquisador. A desconfiança devia-se sobretudo às ameaças que sofrem em seu território: invasões para retirar madeiras ilegalmente e um antropólogo próximo ao agronegócio que andou pelas suas terras questionando-os, afirmado que seriam falsos índios. Tais desconfianças não se mostraram infundadas. Alguns meses mais tarde, na metade de 2019, uma outra ameaça viria a ser somada: o governo de Jair Bolsonaro incluiu a Floresta Nacional do Tapajós na lista de unidades de conservação ambiental a serem extintas.

Parte do apoio que recebi na assembleia veio do Tuxaua da aldeia de Marituba, Naldo, que ficou muito entusiasmado com a minha decisão em trabalhar na região. “Entre tantos lugares que o Fábio poderia ter escolhido para a sua formação, foi justo conosco que ele escolheu, aqui no Baixo Tapajós”. Acredito que esse tenha sido o argumento definitivo para convencer os demais membros da conversa a aceitarem a minha presença e proposta.

Almoçamos todos juntos e saímos de canoa, pelo Rio Tapajós. Quinze minutos depois, já sob as costumeiras chuvas de inverno, e sem água potável, a rabetá quebrou. Não tinha dúvidas de que Rui, que me conduzia de Marituba à Piquiatuba, conseguiria consertá-la rapidamente. Depois de vinte minutos de tentativas malsucedidas, percebi que estávamos à deriva. O rio nos estava sugando para dentro.

“Rui, vamos remar de volta pro Igarapé”, disse eu. “O problema é esse, não trouxe remo”, respondeu ele. “Vamos remar com chinelo”, sugeriu, sem segurança e com receio de parecer idiota. Ele aceitou a ideia. Remamos uma hora, sob chuva. Conseguimos atracar a canoa em um porto. Mais duas horas de caminhada na mata e estávamos de volta à comunidade de Piquiatuba.

Parece que a advertência verbal que me fez o senhor Munduruku, cujo nome, em meio a assembleia, eu não consegui identificar, não era um alerta suficientemente claro quanto à minha presença ali. “Não vai escrever besteira”, também o rio Tapajós me falava.

(extraído de meu Caderno de Campo, 29/03/2019)

Introdução. Sobre a tentativa de narrar a destruição de mundos (e as formas de refazê-los)

Walter Benjamin, em suas Teses sobre o conceito de história, busca desconstruir o discurso moderno do progresso. O avanço da história entendido como barbárie estaria representado no Angelus Novus, de Paul Klee, que ao avançar mantém seu olhar para trás, observando de soslaio o rastro de destruição que deixa. O anjo parece ser a própria história. Na Amazônia, a experiência de Benjamin observando a Europa iluminada tomada pelo nazifascismo se encontra com a de indígenas às voltas com o desenvolvimento. Nesse (mau) encontro, progresso é sinônimo de destruição.

Cacique Braz nos levou em uma rabetá da aldeia São Francisco, às margens do Rio Tapajós para a aldeia Cabeceira do Amorim. Havíamos cruzado o Tapajós no dia anterior: da sede do município de Santarém (Oeste do Pará) rumo à Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, onde estão localizadas ambas as aldeias. Passamos a noite na casa de Seu Braz. O teto estava chamuscado e repleto de buracos pelos quais se podia observar o céu estrelado. Ele havia sido incendiado poucas noites antes, por aqueles que Braz denominava inimigos - provavelmente pessoas da comunidade que não concordavam com a auto-identificação de Braz e seus aliados quanto Tupinambá.

Na embarcação, estávamos Seu Braz, então presidente do Conselho Tupinambá, Dani Lie e eu. Nos organizávamos para subir a mata rumo a autodemarcação do território Tupinambá. Seu Braz, Guariba, Ezeriel, Seu Pedrinho e Roque abririam o caminho com terçados, marcando árvores grandes dentro do território, evitando entrar em áreas pertencentes a outras aldeias, e retirando a mata rasteira. A ideia era abrir caminhos para permitir que os próprios Tupinambá fizessem rondas de fiscalização de seu território com motos. Estevina, Cacica da aldeia Cabeceira do Amorim, se ocuparia da logística. Eu estava encarregado de fazer uma reportagem sobre a empreitada e coordenar os movimentos com o GPS. Dani faria os desenhos, Thomaz Pedro e Verônica Monachini, que chegaram no dia seguinte, os vídeos.



Figura 2. Cacique Braz conduzindo sua embarcação, saindo do rio Tapajós e adentrando o Igarapé do Amorim para darmos início a autodemarcação do território Tupinambá, no início de 2017. Foi minha primeira visita ao território Tupinambá. Foto: Thomaz Pedro.

Com a primeira saída para autodemarcação teve início um novo momento da minha vida. Uma confusão produtiva entre a pesquisa antropológica e reportagens jornalísticas. A auto demarcação foi meu primeiro grande momento etnográfico e também minha primeira reportagem na Amazônia. Esta tese reflete essa sobreposição. Alguns trechos dela foram elaborados no contexto de reportagens jornalísticas sobre o Baixo Tapajós, que aqui são retrabalhados com o arcabouço reflexivo da antropologia. Outros trechos, a maioria, vale dizer, são fruto de intenso trabalho de campo precocemente interrompido pela pandemia de Covid-19 que entre 2020 e 2022 impediu meu retorno a campo (onde passei cerca de 18 meses desde 2016).

Viagens para cobertura jornalística de conflitos em outras partes da Amazônia, me permitiram encarar de maneira mais complexa aspectos do que é a vida - as tensões e receios que a compõem - frente às ameaças de destruição nesta parte do mundo chamada Baixo Tapajós. A reportagem que fiz pelas corredeiras do Alto Rio Negro, acompanhando o antropólogo e pesquisador indígena João Paulo Barreto Tukano em retorno à sua aldeia, por

exemplo, me ajudou a entender o modo como tramas narrativas, grupos indígenas e paisagens se co-constituem no Baixo Tapajós. Ao investigar os impactos de agrotóxicos na Ilha do Marajó, a breve fala de um Procurador da República sobre a maneira como empreendimentos empresariais não levam em conta a vida prévia existente nos locais onde são instalados, me levou a rever formulações sobre o veneno que havia colhido em minha própria etnografia. Tenho mais a dizer sobre essa dupla atuação como jornalista e antropólogo ainda nesta introdução, mais abaixo.

Por ora, voltemos ao Tapajós.

O Igarapé do Amorim é particularmente sinuoso. Entra-se nele para aceder à aldeia Cabeceira do Amorim. Suas curvas contrastam com os ângulos majoritariamente retos do Tapajós. Fazia sol, e o rio já estava cheio, com sua superfície coberta por largas plantas aquáticas verdes, amarelas, e de um vermelho alaranjado. Apesar de ser início de janeiro (2017), choveu pouco - para nossa sorte, pois janeiro nesta parte da Amazônia costuma ser um mês chuvoso. Eu estava substituindo Cássio Beda, que trabalhava para o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e desenvolveu problemas de locomoção. Na mata, conta Seu Pedrinho, ele teve de arrastar o jovem para cima e para baixo, pois este não mais conseguia mexer suas pernas.

Eu não sabia o que esperar da subida à floresta, nem da minha chegada na aldeia. Não imaginava que em alguns meses passaria boa parte do meu ano refazendo este trajeto, entre as duas aldeias Tupinambá. Também não imaginava o destino de Cássio. Contaminado por mercúrio, ele desenvolveu uma doença degenerativa. Vegetariano, alimentou-se exclusivamente de peixes nos três anos que esteve no Tapajós, entre os Munduruku e os Tupinambá. Trabalhou incansavelmente promovendo a autodemarcação dos territórios destes povos. Veio a falecer alguns anos depois.

No dia seguinte à nossa chegada, começamos as gravações do vídeo. Em determinado momento, Thomaz perguntou a Seu Braz: “desde quando vocês se consideram indígenas?”. Seria um exagero dizer que o cacique ficou bravo. Seria também leviano não atentar para a mudança no tom da conversa. Braz rebateu, prontamente: “sempre fomos índios!”.

Parece que algo sempre surge em meio à destruição. Outras formas de vida florescem. Em meio às ruínas da vida, algo (re)surge, algo toma forma como potência disruptiva. Anna Tsing (2015) chama atenção para os cogumelos silvestres indomáveis: os mastutake, espécie

que surge em meio à desflorestação. O cogumelo questiona as ficções modernas sobre natureza e cultura e também a domesticação humana de plantas. No Tapajós, por sua vez, a destruição das formas de vida, o avanço da derrubada de árvores, a transformação da floresta em campos de soja, trouxe como força correlata a reafirmação identitária indígena. Incitou a luta dos Tupinambá e outros povos indígenas da região pela busca da autonomia, pela gestão de suas vidas, seus corpos e seus territórios. Thomaz e eu, em nossas ficções temporais modernas, não entendíamos de imediato o que o Cacique Braz nos dizia: nunca haviam deixado de ser indígenas, mas passaram a reafirmar com força sua identidade em um momento preciso.

“Êeeee Fábio, imagina tudo isso aqui virando soja?”. Lembro ainda hoje do tom da voz do Cacique Braz, enquanto caminhávamos pela floresta, receosos. Esta fala sobre o medo da floresta virar soja, e a resposta do Cacique Braz a Thomaz me marcaram. Acredito que sejam desses momentos etnográficos que reverberam durante anos. Em sua resposta, quando Braz afirmou “sempre fomos índios”, tornou-se clara a existência de um desentendimento, no sentido forte do termo. A pergunta de Thomaz e a resposta do cacique indicam que não entendíamos do mesmo modo o que significa ser indígena. Tampouco compartilhávamos a mesma compreensão sobre o que significava o passar do tempo. Thomaz e eu estávamos imbuídos, pode-se dizer, de uma concepção historicista do passar do tempo, que coaduna com um discurso colonial: a história nas Américas como supostamente capaz de destruir as culturas alheias, de diluí-las em um caldeirão abrangente, a cultura branca. O cacique Braz apparentava cultivar outra versão do que significam transformações culturais em meio à violência secular da colonização.

Ao longo desta pesquisa, voltei com frequência a estes momentos que precederam a saída pela autodemarcação. É sempre sedutor, e um pouco equivocado, defender uma coerência na trajetória à luz do que transcorreu no futuro. Ainda assim, não consigo deixar de ver naqueles dias os principais temas desta tese: a luta pela autonomia política, as concepções sobre identidade e o passar do tempo, a ameaça do avanço da soja e a destruição da floresta, os mitos e narrativas de um território constituído por seres e entidades não-humanas, mais que humanas. Também as pessoas de alguma forma se mantiveram: Cacica Estevina e seu esposo Ezeriel, Cacique Braz, e sua esposa Mercedes, Seu Pedrinho. Outras surgiram com o

tempo, como a jovem cineasta e militante indígena Raquel Milena Tupinambá. Essas pessoas marcaram minha experiência no Tapajós e compartilharam comigo um pouco de suas artes de fazer mundos em meio a destruição.

Sigo aqui a reflexão de Luisa Molina (2017) sobre a autodemarcação, como uma luta pelo território que excede, e cria realidades e formas de vida, para além de um fundamental reconhecimento pelo Estado - como espero demonstrar ao longo das próximas páginas. Molina acompanha os processos de invisibilização da ocupação Munduruku especialmente em Sawré Muybu, no médio Tapajós. Por isso, entendo as lutas políticas para reconhecimento de seus territórios e formas de vida “não é apenas da garantia de sobrevivência numa terra demarcada que se trata a luta - como se sobreviver bastasse e qualquer terra servisse; é, antes, pela existência do coletivo como tal e a persistência de seu modo de vida, indissociável da vida em sua terra. A autodemarcação como autodeterminação indígena: eis a potência dessa iniciativa” (MOLINA, 2017, p. 19-20).

Trata-se, assim, defende Molina, cujo argumento retomo no epílogo desta tese, de entender “a luta como forma de habitar a terra e como modo de vida - como constituição de possibilidades de vida, que tem na terra sua própria condição de existência” (idem, p. 22).



Figura 3. Cacique Braz conduz uma fala e canto antes da subida para a autodemarcação. Janeiro de 2017. Foto: Thomaz Pedro.

Em meados de 2019, mais de dois anos depois da primeira saída para autodemarcação, fiz uma longa entrevista com o Cacique Braz. Nos preparávamos, novamente, para subir para autodemarcação, que avança devagar. É difícil organizar um grupo grande de pessoas para entrar na mata. É necessário apoio logístico de motos, gasolina e água. Com a caça que lá se obtém e a farinha que levamos garantimos a alimentação na floresta. Mas a falta de recursos impossibilita que famílias enviem pessoas acostumadas com o mato - geralmente homens responsáveis por sair em busca do alimento diário, seja na pesca, seja na caça. Foi neste contexto de dificuldades, que Cacique Braz voltou a falar desta relação entre identidade e o transcorrer do tempo:

Muita gente diz que somos um povo ressurgido. Na verdade, nós não somos ressurgidos, nós somos um povo resistente. Por isso que temos o espaço de nos manifestar. A partir desta data que paramos de ser um povo adormecido. Passamos a procurar nossos direitos e buscar nossa autonomia. É por isso que temos a forma de nos manifestar pela nossa terra de novo. Nós vivíamos na terra e ninguém não podia dizer que era nosso. Agora temos a autonomia e soberania para demarcar nosso território.

Braz parece ter aversão ao termo etnogênese, utilizado por alguns antropólogos para se referir ao que ele chama de povos resistentes¹. As críticas são muitas. Foram feitas mais de uma vez e por diversos Tupinambá. Vou tratar mais detidamente desta relação entre tempo e apagamento, que estrutura uma certa perspectiva política colonial anti-indígena, na primeira parte desta tese.

¹ No que pese a existência de diversas críticas, tanto por indígenas do Baixo Tapajós (e alhures) como no campo da antropologia, o termo etnogênese é historicamente utilizado, desde pelo menos meados dos anos 1980 para descrever e atribuir sentidos movimentos de resistência contra processo de apagamento colonial. De acordo com Pacheco de Oliveira (1998), o termo foi utilizado para se opor à ideia de etnocídio, e descrever o aumento do número de povos indígenas no Nordeste, que passou de 10 etnias em 1950 para 23 em 1994. Apesar da sua importância analítica e como instrumento no indigenismo e na luta política, colocando em cheque uma certa “etnologia das perdas e das ausências culturais”, como afirma Pacheco de Oliveira, ao longo desta tese me afasto deste termo, buscando a partir dos diálogos e reflexões formuladas pelos Tupinambá, uma alternativa tanto à uma visão essencialista e fetichista de antropólogos em relação aos indígenas, quanto à esta interpretação da etnogênese, centrada em termos pouco significativos na prática, como etnicidade e as fronteiras que lhes definiram. À luz de Gow (1991), debato com mais minúcia as dinâmicas identitárias no Baixo Tapajós ao longo da primeira parte desta tese, e os motivos para me afastar do modelo centrado na ideia de emergência étnica. Em suma, parece mais relevante questionar as separações entre “índios tradicionais” e “índios ressurgidos”, de modo a considerar que as transformações históricas não se iniciaram com a colonização, e não implicam qualquer tipo de falseamento de uma identidade que, obviamente, jamais foi inerte e imutável.

A reflexão de Braz atribui centralidade à guerra travada pelos antigos Tupi na costa brasileira, sua fuga para a Amazônia e a resistência da Cabanagem (em breve, uma reflexão mais detida sobre este momento histórico). Para falar do presente, da demanda pela autogestão de suas vidas e seus territórios, Braz combina, sobrepõe camadas temporais distintas:

Os portugueses dominaram, e quando dominaram botaram os Tupinambá pra trabalhar pra eles: ir na mata buscar castanha, buscar o látex e fazer a coleta da copaíba e da andiroba, para que os portugueses fizessem seu comércio. Com a chegada dos portugueses, muitos deles se embrenharam na mata. Muitos foram pro Amazonas e de lá se misturou a guerra com outros povos, e eles foram deixando as raízes.

Em seguida, o cacique continua:

O povo tupinambá é taxado de um povo brigão, porque a gente briga. Mas a gente briga pelos nossos direitos. Essa é a nossa forma de vida, de conquistar nosso espaço. E nós temos no sangue, já dos nossos ancestrais, por isso nós temos essa guerra de novo. Mas somos um povo muito hospitaleiro. A gente comprehende as situações. Já com o governo, a gente não pode ser muito hospitaleiro porque eles invadem nossos territórios de vez em quando.

Gostaria de contrastar essa fala do Cacique Braz com uma visão geral que se tem da Amazônia, e que atravessa o espectro político moderno da direita à esquerda. Tomo como exemplo elucidativo a postagem do jornalista alemão Philipp Lichterbeck.

Correspondente da agência alemã de notícias Deutsche Welle no Brasil, Lichterbeck tornou-se reconhecido por artigos opinativos críticos ao governo Bolsonaro, em especial à pasta de Meio Ambiente do ministro Ricardo Salles. Após uma viagem pela Amazônia, escreveu uma postagem em sua página na rede social facebook, em 29 de maio de 2019, acompanhada de belas fotos. Cito em inglês, já que considero que algumas partes funcionem melhor nesta língua que na tradução:

A journey through Amazonia is a journey full of contradictions. The biggest forest of the world is still breathtakingly beautiful but it's hardly an untouched wilderness anymore. It has become an industrious region, and it is

under imminent threat. Cattle ranchers, gold diggers, loggers and the agricultural industry are advancing at high speed destroying not only nature but also transforming what's left of indigenous culture...(grifos são meus).²

O ponto central de Lichtenbeck é que a Amazônia está sendo destruída. Para sustentar sua perspectiva, invoca o velho imaginário de uma região selvagem intocada. Mas intocada por quem, caberia perguntar? Em sua postagem, parece que as populações indígenas surgem como alheias aos seus próprios territórios. Quem os toca são os europeus. Não importa a maneira como pessoas e territórios se co-constituem. Neste breve texto, os indígenas são também colocados fora do tempo, suas culturas reduzidas a “sobras”. Aqui o imaginário é de que essas populações não mudavam, não se transformavam antes da chegada dos europeus. Faz coro a uma concepção totalizante da cultura indígena, à imagem de uma mònada, que teria se desfeito e se falsificado com a colonização.

Lichtenbeck, por mais crítico que seja à destruição da Amazônia, o faz desde uma perspectiva de fora, do alto das generalizações do repertório crítico moderno em cima de uma realidade alheia. Sua visão sobre cultura e conhecimento indígenas remete àquilo que Manuela Carneiro da Cunha (2009) chama de *thesaurus*: um corpo de saberes transmitidos desde tempos imemoriais, sujeitos a serem perdidos. Poderia dizer que Lichtenbeck promove uma reflexão alienígena ao território amazônico sobre a sua destruição. De modo inverso, cabe mergulhar em como o conhecimento dos Tupinambá, em contato com outros povos indígenas do Baixo Tapajós, possui seus próprios procedimentos, suas próprias formas de fazer mundos indígenas neste local. Artes de fazer mundos, poderia-se dizer, que são atualizadas e transformadas, diante de um mundo em constante mutação, hoje marcado por ameaças sem precedentes.

Não tenho outro objetivo, aqui, nesta tese, senão o de investigar a destruição a partir dos receios e medos compartilhados por pessoas deste território multiétnico que é o Baixo Tapajós. Trata-se de buscar compreender como compreendem as formas de expansão dessa

² Em português: “uma jornada pela Amazônia é uma jornada cheia de contradições. A maior floresta do mundo ainda é de tirar o fôlego, mas dificilmente é uma região selvagem intocada. Tornou-se uma região industrial e está sob ameaça iminente. Pecuaristas, garimpeiros, madeireiros e a indústria agrícola avançam em alta velocidade, destruindo não apenas a natureza, mas também transformando o que resta da cultura indígena ...”

fronteira do capitalismo neoliberal sobre seus territórios como destruição de seus mundos, como imposição violenta de outro mundo sobre os seus. Mas também aquilo que os Tupinambá e demais povos do Baixo Tapajós fazem diante desta destruição; suas formas de resistência e de reinvenção da vida. Em uma frase, trata-se de uma pesquisa sobre o que a expansão do capitalismo neoliberal faz com o Baixo Tapajós, mas também o que fazem as pessoas que ali vivem em intenso contato com a floresta e a terra, com este avanço em forma destruição, que toma a forma de inserção da região em um circuito global de produção. Neoliberalismo não como uma forma dada, em expansão por todos os lados da mesma forma, mas ativa e violentamente produzido em conflitos localizados, como tento argumentar na terceira parte desta tese - momento em que melhor específico o que chamo de neoliberalização da floresta amazônica.

Para tanto, ainda que esta pesquisa esteja ancorada em minhas estadias em duas aldeias Tupinambá - aldeia Cabeceira do Amorim e aldeia São Francisco - também incorporo momentos em que passei junto a comunidades ribeirinhas não-indígenas e quilombolas³ do Baixo Tapajós. Isso se deve a dois motivos fundamentais:

a) É impossível compreender o receio que possuem os Tupinambá, localizados na margem esquerda do Tapajós, de que a floresta em que vivem se transforme em soja sem olhar para o que ocorre na margem direita do rio. Por um motivo fundamental: os próprios Tupinambá estão atentos ao que acontece na margem direita (e em outros locais ao redor de seu território). No Planalto Santareno, aldeias indígenas Munduruku, comunidades quilombolas e comunidades ribeirinhas não-indígenas encontram-se já cercadas pela soja. Assim, decidi desenvolver parte da minha pesquisa nesta região já tomada pela soja, uma vez que ela compõe, ainda de modo espectral, um receio compartilhado pelos Tupinambá de que este mundo regido por soja, veneno e desmatamento poderá em breve se tornar o seu;

³ Além das organizações indígenas, de ribeirinhos e da igreja, uma parte importante da vida política e cultural de Santarém gira ao redor das comunidades remanescentes de quilombos que existem no município. Estas estão organizadas ao redor da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), e em parceria com a Coordenação das Associações das Comunidades de Remanescentes de Quilombos do Pará - MALUNGU e da Coordenação Nacional de Quilombos - CONAQ. São pelo menos 13 comunidades: Pérola do Maicá, Patos do Ituqui, São José, Vila Marco, Nova Vista, São Raimundo, Saracura, Arapemã, Surubiu-Açu, Tiningu, Bom Jardim, Murumutuba e Murumuru. Tive a oportunidade de visitar o Quilombo Bom Jardim, e passar uma tarde com Dileudo Guimarães dos Santos, presidente da associação de moradores e que luta para retirada da invasão ilegal pela soja e pela titulação de suas terras ancestrais.

b) Aspectos das formas de vida e cosmovisões compartilhados entre indígenas, quilombolas e comunidades ribeirinhas não-indígenas tornam necessário que esta pesquisa se debruce e incorpore momentos etnográficos vivenciados junto a estes outros grupos.

O Baixo Tapajós como um Território Multiétnico

A construção de cerca de 40 usinas hidrelétricas na bacia do Tapajós. Garimpo Ilegal. Contaminação por mercúrio. Desmatamento. Intensificação da monocultura da soja. Invasão de reservas florestais. Construção de portos de escoamento de soja. Contaminação por agrotóxicos. Aumento da dependência de alimentos da cidade. Acusação por parte de setores ligados aos sojeiros de que populações em luta por seus territórios e modos de vida seria “falsos índios”. Ódio racial. Assassinatos. Doenças. No leito do rio Tapajós e de seus subsídios, no oeste do Pará, a vida de quem depende da floresta e dos rios para viver não tem sido nada tranquila.

O que acontece no Tapajós é, em parte, uma das facetas do projeto chamado Arco Norte, que visa transformar parte da região Norte do Brasil - em especial Pará e Maranhão - em grandes portos escoadouros da produção do Centro-Oeste. Com mais portos, importante notar, cria-se a infraestrutura para mais desmatamento e acelera-se a conversão da floresta em campos de soja. Envolve megaprojetos em outros rios, como Tocantins e Xingu. Mas é ao redor da BR-163, que por ora liga Cuiabá a Santarém e acompanha o Tapajós, que concentra as atenções. Digo por ora, pois já há planos de expandi-la pela Calha Norte, e assim chegar ao Suriname. Impossível realizar esta etnografia dos conflitos na região do Baixo Tapajós sem descrever a dinâmica pela qual a infraestrutura de exportação de grãos transforma a paisagem regional.

Disse alguns parágrafos acima que meu trabalho de campo no Baixo Tapajós está ancorado nos Tupinambá. Trata-se de pensar o Baixo Tapajós, os conflitos na Amazônia, a destruição da maior floresta tropical do mundo, junto aos Tupinambá que residem em sua maioria nas aldeias Cabeceira do Amorim, junto à Cacica Estevina, seu marido Ezeriel e sua extensa família, e na aldeia São Francisco, junto ao Cacique Braz e à Dona Mercedes. Assim, se, por um lado, esta pesquisa é ambiciosa, por outro, ela está centrada em momentos

vivenciados junto a um número relativamente pequeno de pessoas. Até mesmo quando cruzo para o Planalto Santareno, para etnografar o avanço da soja, faço-a partir de momentos com pessoas com as quais ali convivi, como Seu Macaxeira, Seu Curica e sua filha Sônia Maria (falecida ela também em 2022, por conta de um câncer provavelmente originado pela contaminação de agrotóxicos).



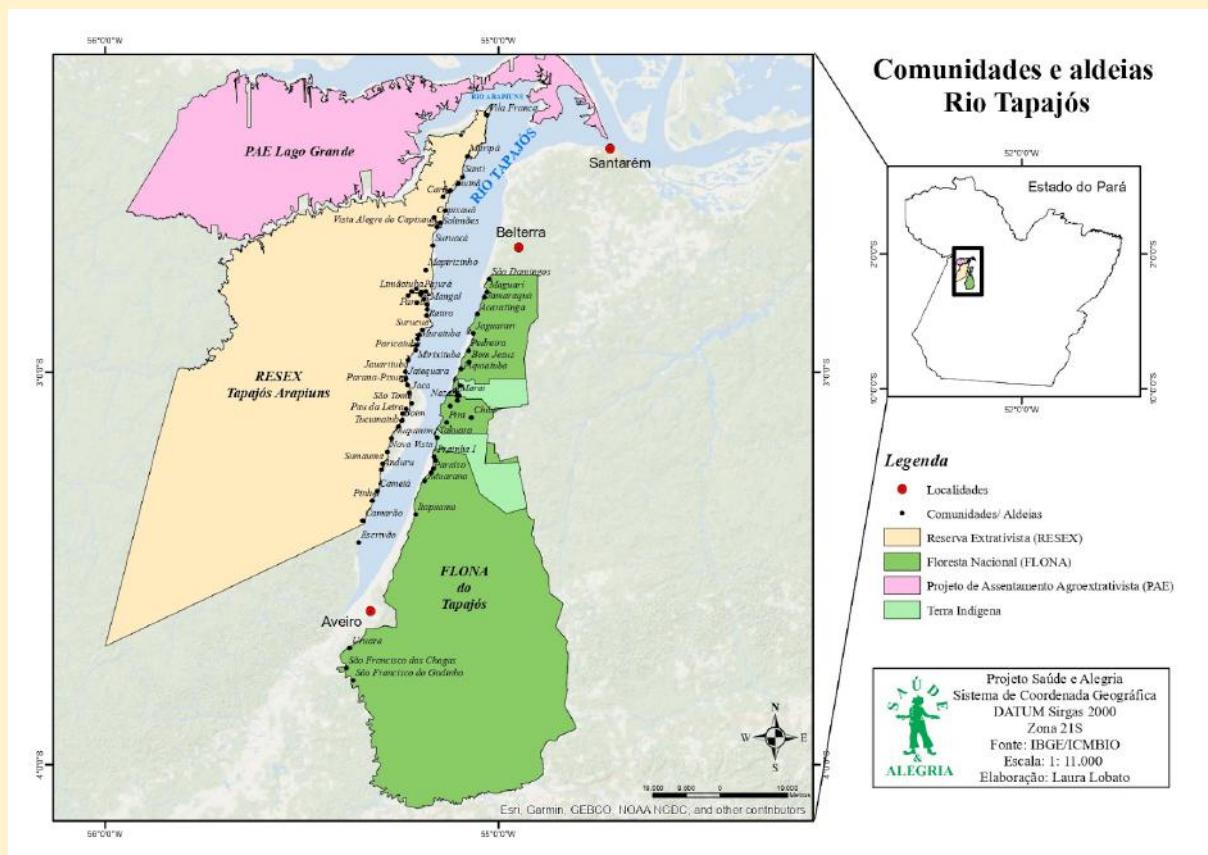
Mapa 1. Mapa dos principais rios amazônicos, com destaque para o Tapajós, localizado no oeste do estado do Pará. Fonte: Wikipedia (Kmusser - Own work using Digital Chart of the World and GTOPO data., CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4747565>)

Existem 20 aldeias Tupinambá na região. Todas elas situadas dentro da Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns⁴, às margens do Rio Tapajós ou em um dos igarapés que nele desaguam, como o Igarapé do Amorim. Todas essas aldeias eram, até cerca de quinze, vinte anos, chamadas de comunidades. Nem todas as pessoas que vivem nestas aldeias se *assumem* indígenas, para utilizar o termo usado na região. Há vinte e tantos anos, poucos se assumiam indígenas. Mas a valorização da identidade, por parte de movimentos como o Grupo de Consciência Indígena (GCI), do qual o antropólogo indígena Florêncio Vaz de Almeida é um dos líderes e pensadores, mudou esta realidade. Um processo por muitos chamado de etnogênese, de emergência étnica - termos dos quais tento me afastar. *Levo a sério*, ao longo desta tese, as falas de reivindicação identitária que pude colher ao longo de uma experiência de campo que vem desde 2016. Entendo as falas dos Tupinambá sobre serem *índios misturados*, *índios civilizados* em oposição aos *índios puros*, menos como signo de uma irrupção, de gênese ou formação étnica (que acarretaria na ideia de um início ou começo). Vejo esse *assumir-se* indígena, pois acredito que eles o vejam assim, mais como um processo de organização social, uma forma de luta contra as categorias discriminatórias simultaneamente de embranquecimento e de negação da identidade indígena.

Assim, claro está, esta não é uma monografia clássica, sobre um povo específico. Evitei o modelo monográfico não por falta de apreço, e sim por acreditar que um formato de ensaios e crônicas me permite melhor descrever, e eventualmente melhor elaborar uma teoria etnográfica (GOLDMAN, 2016) das dinâmicas e tensões políticas na região. Teoria esta que parte dos Tupinambá, mas incorpora reflexões de outras populações afetadas pelas formas de destruição no Baixo Tapajós, notadamente, ribeirinhos e indígenas Munduruku que vivem na Floresta Nacional do Tapajós - a Flona⁵, localizada no Município de Belterra.

⁴ Localizada no município de Santarém, abrange as terras existentes entre a margem esquerda do rio Tapajós e a margem direita do rio Arapiuns. A Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns foi criada após intensa mobilização de seus moradores para retirar as madeireiras que atuavam no território. Foi criada pelo Decreto nº de 06 de novembro de 1998 e possui 677.513,24 hectares. Após a pandemia de Covid-19, quando retornei em outubro de 2022, o número de aldeias Tupinambá havia saltado para 23.

⁵ Já a Floresta Nacional do Tapajós é uma Unidade de Conservação Ambiental e possui uma área de 527.319 hectares, que abrange os municípios de Belterra, Aveiro, Placas e Rurópolis. Foi criada através de Decreto nº 73.684, de 19 de fevereiro de 1974. Na época houve muita mobilização, pois o governo militar queria uma floresta sem pessoas, e os moradores recusaram-se a sair.



Mapa 2. Mapa indicando as localidades da Floresta Nacional do Tapajós (Flona), da Reserva-Extrativista Tapajós Arapiuns, e do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande.
Fonte: Projeto Saúde e Alegria/IBGE/ICMBIO

São importantes, desta forma, momentos que vivenciei junto aos indígenas na cidade de Santarém, local de encontro dos mais diversos povos indígenas da região. Os encontros do Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiuns (que ocorrem em diversas aldeias e envolvem os 13 povos indígenas do Baixo Tapajós), são sempre momentos privilegiados de reflexão por parte dos indígenas acerca do momento que vivem. Acompanhar a organização do movimento indígena local foi central para esta pesquisa. Estive com frequência também em comunidades Munduruku da margem direita do Tapajós (Takuara, Bragança e Marituba), localizadas na FLONA e sua vizinha ribeirinha (Piquiatuba). São estes os locais em que uma floresta estrangulada pela soja assombra os Tupinambá da outra margem do rio. Além disso, momentos junto a populações ribeirinhas e quilombolas ao redor da Rodovia Curuá Una compõem esta tese: lá a floresta já se transformou em soja.

Com estas pessoas, pude construir uma visão complexa acerca dos significados da destruição, para além do nosso vocabulário político moderno (DE LA CADENA, 2015).

Estes são, assim, ensaios sobre formas de fazer mundos, sobre a destruição de mundos e as artes de refazê-los.

Os povos indígenas do Baixo Tapajós: convenção e diferença

Aquelas parentadas, grupos de parentes com certas crenças e formas específicas de se constituírem junto ao território, dispersas pelos rios Tapajós, Arapiuns e seus subsidiários se concebiam a si mesmos e eram tidos até meados dos anos 1990 como caboclos. Hoje, compõem 13 povos indígenas. Estão em plena luta pelos seus direitos, contra as ameaças que lhes assolam. São eles: os Tupinambá, os Tupaiú, os Arapium, os Tapajó, os Maró, os Cumaruara, os Borari, os Munduruku, os Munduruku da Cara Preta e os Maitapu, os Arara Vermelha, os Jaraqui e os Apiacá. Reivindicam etnônimos, explicitando vínculos de co-formação entre corpos, comunidades e territórios étnicos.

A obra de Roy Wagner é uma das referências centrais desta pesquisa. Embora não explore a fundo seu léxico nem faça uma revisão teórica do autor ao longo da tese, sua obra auxilia na formulação de um paradigma ontológico-inventivo acerca das formas de fazer mundos.

Wagner se afasta de duas facetas da antropologia que compartilham uma mesma necessidade em comum. Como coloca Goldman (2011) em sua resenha de *A Invenção da Cultura* (2010), antropologias naturalistas ou naturalizantes atribuem poder determinante à natureza, que estabelece um rigoroso controle sobre a cultura; inversa e simetricamente, antropologias culturalistas atribuíram todo o poder à cultura. É o conceito de invenção que permite a Wagner “escapar” desta armadilha da oposição entre cultura e natureza tal como se vislumbra nestas duas vertentes.

“Isso significa que a “invenção” de Wagner não consiste nem na imposição de uma forma ativa externa a uma matéria inerte, nem da descoberta de uma pura novidade, nem na fabricação de um produto final a partir de uma matéria-prima qualquer (...) a invenção wagneriana é, antes, da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente. Ponto que acarreta uma série de consequências. A primeira é o fato de que esse conceito

de invenção-criação tem mais a ver com arte do que com ciência e técnicas” (GOLDMAN, 2011).

O ato de invenção confunde-se com o de criação e este é sempre uma forma de diferenciação. Como observa Wagner no *Post-Scriptum* à edição Brasileira, também ressaltado por Goldman: “em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de *obviação*” (WAGNER, 2010, p. 240).

Goldman considera Wagner o mais original antropólogo desde Lévi-Strauss por ter colocado uma questão que ainda faltava ao debate de sua época: os modos pelos quais outros povos investem sua criatividade. A resposta estaria “num enorme esforço para se singularizar diante de uma convenção dada” (GOLDMAN, *Op. Cit.*). Desta forma, poderia dizer que me interessa aqui menos entender como os Tupinambá e outros povos do Baixo Tapajós representam e atribuem sentido ao seu mundo, e sim deslocar o enfoque para como constroem seus mundos singulares em meio a destruição: seus esforços inventivos, suas formas criativas.

Daí a outra lição de Wagner: a criação do antropólogo depende necessariamente da criação daqueles com os quais decide passar parte de sua vida. O antropólogo, na leitura de Goldman sobre Wagner, “se assemelha, assim, a um desses demiurgos das mitologias que estuda, aqueles que criam um mundo lá onde outro mundo já existia e sempre existiu. Nesse processo, há duas tentações às quais deve resistir: imaginar que está apenas “representando” o que existe em si e por si mesmo; pretender estar criando a partir do nada” (GOLDMAN, *Op. Cit.*).

Este território multiétnico do Baixo Tapajós, composto por múltiplas comunidades indígenas, quilombolas e populações ribeirinhas, é também o território para onde muitos migrantes se estabeleceram, estimulados pelas promessas da borracha e fugindo das secas no Nordeste, principalmente do Ceará entre o final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, foram de algum modo incorporados às redes de relações no Baixo Tapajós. Há também migrantes recentes, vindos do Maranhão e do Ceará, e que mantêm um constante fluxo entre nordeste e esta parte da Amazônia brasileira.

Seria uma falha desta pesquisa pensar tais grupos como mônadas autônomas, grupos sem relação entre si. Compartilham traços culturais, e, mais importante, na forma como aqui

tento elaborar, formas de fazer mundos. Assim, ao decidir trabalhar com os Tupinambá do Baixo Tapajós, e incorporar momentos vividos junto aos Munduruku de Belterra e das comunidades ribeirinhas não-indígenas do Planalto Santareno, opto por manter uma tensão não resolvida nesta tese. Não resolvida, pois qualquer forma de resolução seria falsear e apaziguar esta tensão, e acredito que ela é constitutiva do contexto etnográfico do Baixo Tapajós.

Gostaria de tentar elaborar uma imagem, que me parece condizente com a maneira pela qual tais tensões são ali vividas. Uma imagem que permita uma aproximação a como identidade e diferença são pensadas de maneira distinta no Baixo Tapajós. Em “A Pessoa Fractal”, Roy Wagner empreende a busca por uma ciência social nativa dos povos das terras altas da Papua Nova Guiné, capaz de eliciar os próprios pressupostos sociológicos das empreitadas antropológicas na região. Ele afirma “simplesmente definirei o conceito de uma pessoa fractal em contraposição à singularidade ou pluralidade” (WAGNER, [1991] 2011, p. 4). Para tanto, Wagner se vale da imagem da holografia:

“a fractalidade, assim, relaciona-se ao todo, converte-se nele e o reproduz, e é algo tão diferente de uma soma quanto de uma parte individual. Uma forma holográfica ou que estabelece sua própria escala difere, portanto, de uma “organização social” ou de uma ideologia cultural na medida em que ela não é imposta de modo a ordenar e organizar, explicar ou interpretar, um conjunto de elementos díspares. Ela é uma instanciação dos próprios elementos” (idem, p. 7, grifos meus).

Sua proposta de pensar uma forma própria às terras altas da Papua Nova Guiné, para elaborar um conceito de pessoa fractal como oposta à contraposição existente entre singularidade e pluralidade, pode ser pensada em relação a leitura que Marylin Strathern faz em *Conexões Parciais do Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway. Haraway propõe entender “o ciborgue como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos” (HARAWAY, 2009 [1985] p. 38). O ciborgue emerge como uma imagem, capaz de articular e fazer pensar a confusão de fronteiras entre corpos tidos como naturais e corpos construídos: “o ciborgue pula o estágio da unidade original, da identificação com a natureza, no sentido ocidental. Essa é sua promessa ilegítima (...) com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra (idem, ibidem, p.

Gostaria de propor essa reflexão acerca das relações entre indígenas e populações ribeirinhas que não se assumem indígenas no Baixo Tapajós a partir do problema colocado por Roy Wagner. Não cabe transpor de maneira direta a imagem da holografia e da fractalidade, mas sim, buscar uma imagem análoga, capaz de traduzir a maneira como relações e identidades são pensadas e refletidas, de maneira distinta à oposição entre essência e falsidade. Como categoria de conhecimento, falas sobre “índios que nem a gente, tudo misturado” e “sempre fomos índios”, como ouvi de um guia turístico Munduruku, que atua na Flona, e também nas aldeias Tupinambá, questionam a forma moderna ocidental de compreender partes divisas como formadoras de um todo coeso - daí a importância da crítica a ideia de mestiçagem, conforme esmiuço mais abaixo, em diálogo com Goldman (2015) e Kelly (2016).

Proponho tomarmos o Jurupari como esta imagem-categoría de conhecimento. O jurupari é um ser extra-humano dotado de força estrondosa, que ameaça caçadores na mata à espreita de animais e sobre quem muito se fala entre os Tupinambá e demais populações na região. Ele está presente nos relatos quinhentistas e seiscentistas acerca dos Tupi da costa quando da chegada-invasão portuguesa. Seu corpo, segundo Seu Puteiro, indígena Tupinambá do Baixo Tapajós, é composto por múltiplos animais: cobras, escorpiões e uma capa animal dura, impenetrável. Cada animal distinto entre si e que ao mesmo tempo dão forma ao Jurupari. O Jurupari é alto, tem barba longa e está sempre babando uma substância viscosa e pegajosa. Por dentro da crosta impenetrável, vive um velho índio puro: “puro, puro puro! Que nem os antigos”, conta Puteiro. O caçador Tupinambá gosta de relatar o encontro de um parente seu com o Jurupari, tendo que gastar diversos disparos de espingarda até matá-lo.

O Jurupari que invoco é uma espécie de *Chtulu*, tal como o concebe Donna Haraway (2016) mais recentemente. Seres da terra, não divindades celestes, nem pertencentes ao Olimpo. Criaturas terrenas, lamacentas, que vivem no lodo, cujo mundo se constitui no brejo. Criaturas femininas e temidas, como as Górgonas e a Medusa, os *Chtulu* retomados por Haraway ajudam a questionar o excepcionalismo humano, a ficção de uma humanidade separada e dominadora do mundo em que vive. No Chtuluceno de Haraway, nós somos húmus, e não Homo; compostos multiespécies, e não pós-humanos. O Chtuluceno é feito de

“histórias multiespécies que seguem acontecendo e práticas de tornar-se com” (HARAWAY, 2016, p. 55⁶). Os humanos não são mais vistos como os únicos atores importantes no Chtuluceno “A ordem é refeita: os seres humanos estão com e da terra, e os poderes bióticos e abióticos desta terra são a história principal” (*idem, ibidem*⁷).

Nesta imagem que proponho, caboclo é o termo geral, indiferenciado, a figura de fundo, a imagem total composta por elementos diferenciais que ao mesmo tempo o reproduzem em outras escalas e dele se diferenciam. O Jurupari como ser equivale ao caboclo. Frente a esta imagem, processos de auto-afirmação identitária obviam suas diferenças sem por isso deixar de compô-la: indígenas e quilombolas negam um processo de pasteurização identitária, pela diluição da diferença no termo componente abrangente “branco” que a apagaria.

Assim, a diferença é evidenciada pela reivindicação, pela reorganização do movimento indígena, pelo enfrentamento de preconceitos e racismos, e na recuperação e reelaboração de traços distintivos (rituais e língua). O termo caboclo é composto por partes que o produzem e reproduzem, mas que são incapazes de evidenciar sua diferença relacional, dele se afastando. Nesse sentido, é significativo que o termo caboclo seja comumente utilizado como sinônimo de “humano” ou “pessoa”, como em frases, nas quais se conta uma história sem determinar o agente: “já morreu muito caboclo neste rio”. Ou: “quando o caboclo chega da mata”. Ou mesmo “tem caboclo muito mais competente do que o Eduardo Bolsonaro pra ser embaixador nos Estados Unidos” - todas frases que ouvi nas aldeias Tupinambá.

Reivindicações identitárias, ou o “assumir-se” como utilizam largamente os indígenas do Baixo Tapajós, são formas de obviação de uma diferenciação latente que é entãoativamente positivada por um movimento em reorganização política. Algo como “já éramos indígenas, mas agora nos assumimos⁸”. A criação, para Wagner, é, como citado acima, uma forma de obviação: distinção e singularização. Ou seja: apresentar oposição a algo, e sem cessar a distinção. Neste sentido, “caboclo”, em termos wagnerianos, pode ser tido como

⁶ Livre tradução do original em inglês: “ongoing multispecies stories and practices of becoming-with”.

⁷ Livre tradução do original em inglês: “with all other beings able to simply react. The order is reknitted: human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story””

⁸ Talvez seja possível comprar esta formulação “já éramos indígenas, mas agora nos assumimos” com movimentos análogos no campo da sexualidade, como o assumir-se gay (“come out”, “sair do armário”), no sentido em que se positiva uma identidade de gênero ou orientação sexual antes existente de modo sorrateiro/escondido por camadas diversas de repressão e violência?

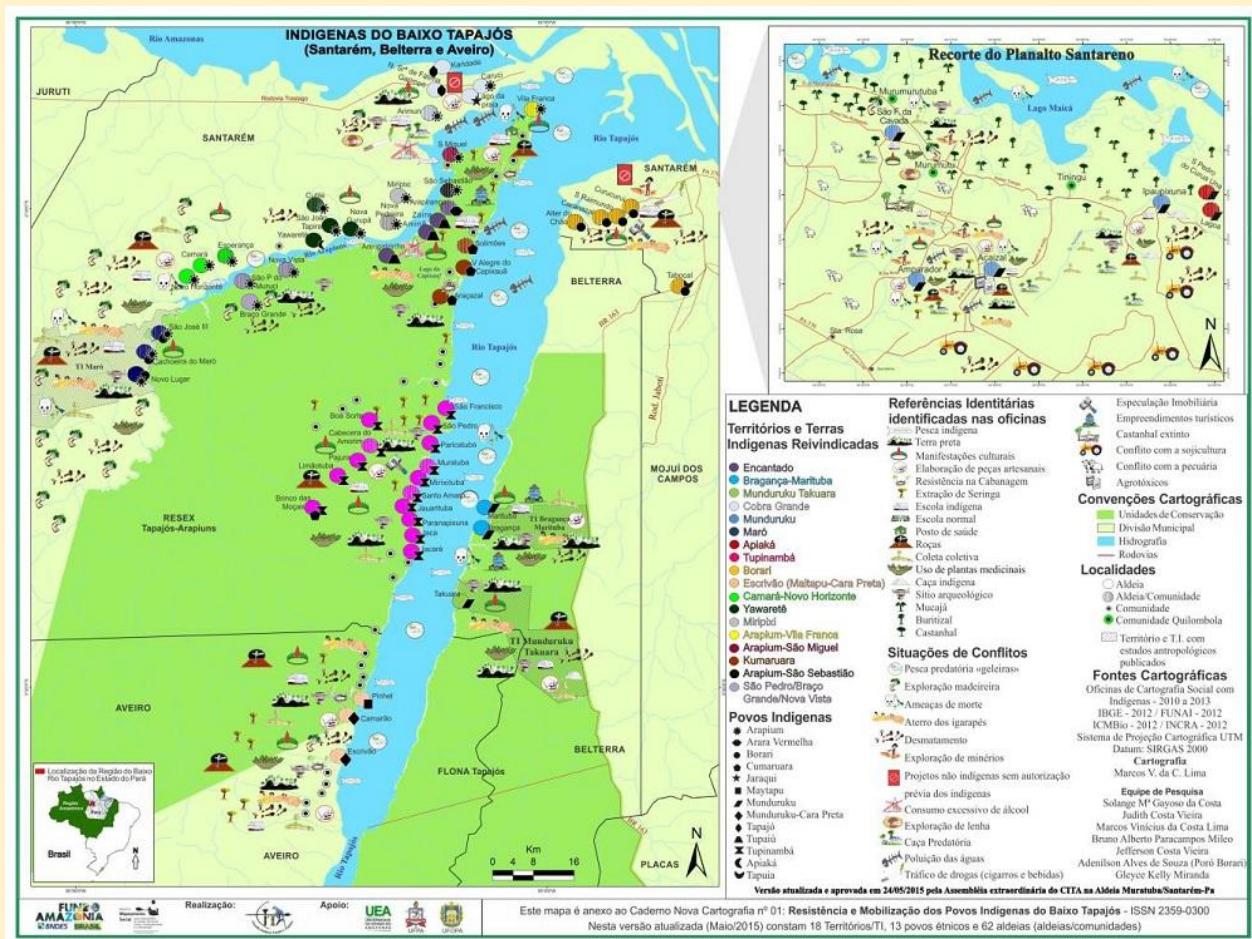
“convenção”, e assumir-se indígena, e indígenas específicos (como Tupinambá, como Kumaruara, por exemplo) um ato propriamente criativo diferenciante. Nos termos de Wagner, acredito que esse assumir-se possa ser considerado uma forma de obviação, entendendo com o autor que obviação é uma forma de dialética infundável - diante de cada síntese, sempre se opõe uma antítese. Obviação é o que fazem os mitos, em suas distinções estruturais um em relação ao outro, negando e superando a si mesmos.

Assim, a obviação do início é quando se diferencia a diferenciação, e o resultado desta diferenciação é também ele diferenciado. Da síntese-convenção caboclo, se diferenciam os indígenas, e da síntese indígena, se diferenciam cada um dos treze povos do Baixo Tapajós, e assim por diante. A obviação aqui é política e ontológica no sentido mais preciso do termo: a diferenciação como luta pelo reconhecimento da existência. Vale lembrar, que nada se cria do nada, certamente não no Tapajós nem em lugar algum. O movimento indígena no Baixo Tapajós positiva formas de vida que existem de forma encoberta, prensada pelo peso do colonialismo (VAZ FILHO, 2010), pelas tentativas de embranquecimento, de transformar a floresta em soja e indígenas em pobres trabalhadores urbanos.

Em outro momento de sua obra, Roy Wagner ([1974] 2010b) questiona a existência concreta de grupos sociais. Sua questão teórica é o modo como a antropologia, em suas mais variadas vertentes, projeta uma coesão social, uma ideia de unidade, dando por certeira a existência de grupos sociais concretos. Preocupado com o caráter criativo da antropologia e dos coletivos que estuda, cabe ao antropólogo refletir acerca das próprias formas indígenas de socialidade, evitando a projeção do que seriam grupos sociais no próprio repertório cultural do antropólogo. Importa, assim, entender as formas pelas quais aqueles com os quais o antropólogo estuda *fazem sociedade*.

Desta forma, parece adequado conceber as formas de coletividade indígenas no Baixo Tapajós a partir dos termos de Wagner: elas são eliciadas, isso é expelidas de um todo convencional caboclo a partir de atos de obviação. Na prática, essa diferenciação implica a retomada de rituais, da língua (nheengatu ou munduruku), da formação de conselhos indígenas, de encontros e valorização dos conhecimentos dos pajés (até pouco chamados de curandeiros ou benzedeiros) e processos de auto demarcação de seus territórios. É *no*

movimento indígena e em movimento que ocorrem os atos de criatividade e obviação. Formas de cura, talvez, diante da destruição como adoecimento imposta pela neoliberalização da floresta como uma atualização da violência colonial. Fazer sociedade, valorização identitária, lutar pela floresta e rios andam, no Tapajós, de mãos dadas. São formas de criar mundos.



Mapa 3. Mapa mostra a existência de 18 territórios/TI, 13 povos étnicos e 62 aldeias/comunidades. Do momento da confecção da cartografia (2015) para hoje, o número de aldeias se multiplicou - e tudo indica que continuará se multiplicando. As aldeias Tupinambá estão destacadas em bolas roxas, na margem esquerda do Tapajós. Fonte: Anexo ao Caderno Nova Cartografia nº01: Resistência e Mobilização dos Povos Indígenas do Baixo Tapajós (2015).

A fala da Cacica Estevina não poderia ser mais significativa. Certa tarde, após retornarmos de uma caminhada a parentes seus que vivem numa *colônia* a uma hora de caminhada da aldeia Castanhal Cabeceira do Amorim, estávamos falando sobre a vida dos antigos, a relação com os territórios e a exploração que fizeram dele pessoas de fora. Em

determinado momento, a Cacica disse que eles, os Tupinambá, diferente dos antigos, sabem das coisas “e a gente pode agora criativar a nossa cultura”. Como demonstra a tese de Leandro Mahalem (2015), a auto-identificação de grupos indígenas como Arapium, Jaraqui e Tapajós possui forte lastro em dinâmicas de parentesco de indígenas amazônicos amplamente estudados pela bibliografia antropológica. Florêncio Vaz (2010) se refere a esse processo de assumir-se indígena como "descaboclização". Tento seguir um caminho sutilmente diverso, valendo-me do acúmulo de reflexões destas que considero as duas grandes etnografias da região do Baixo Tapajós. Para mim, o desafio é entender a caboclização e indigenização como fluxos, como vetores, que atuam em direções opostas e que coexistem. Ao assumir-se aquilo que já se é, o fluxo em direção à caboclização é colocado em suspensão, e se intensifica o da indigenização.

O problema é que um certo pensamento político moderno, assimilacionista, no qual se baseiam grupos políticos-empresariais locais e nacionais, a favor da expansão da soja e da mineração na região, acreditam que apenas o fluxo que vai do índio ao caboclo seja válido; desprezam e ridicularizam o fluxo caboclo - índio, considerando aqueles que evidenciam a sua indianidade como “falsos índios” (mais sobre isto na primeira parte desta tese). Quando utilizado por tais atores políticos, o termo caboclo nega a existência das partes diferenciais que o compõem: caboclo seria a mistura do índio com o branco e influência do afro-brasileiro, que teria como resultado ofuscar a indianidade do índio.

Assim, se existe um caldo comum compartilhado pelos ribeirinhos de Piquiatuba e Maripá com os Tupinambá de Castanhal da Cabeceira de Amorim e os Munduruku da Flona em Belterra, também existe um vetor de diferenciação, embora eu não me centre aqui em explorar com precisão o cromatismo entre os distintos povos. Optei por não me focar nas especificidades detalhadas e idiossincrasias de cada grupo ou etnia da região⁹. Para a pajé Tupinambá Eluiídes, a principal diferença entre os povos é o grafismo e as formas rituais. Já para Ezeriel, Tupinambá com quem convivi em diversas situações ao longo da pesquisa, era

⁹ Em conversa com o antropólogo Miguel Aparício, a quem ao longo dos anos tive a oportunidade de encontrar com alguma frequência em Santarém, entre as idas e vindas às aldeias, debatemos mais de uma vez este tema. Para Aparício é digno de curiosidade que, enquanto no Purus, onde possui longa trajetória de pesquisa, toda a vida social e cultural dos povos indígenas diga respeito às distinções e cromatismos entre as diferentes etnias e grupos, no Baixo Tapajós observa-se outra dinâmica, na qual o mais importante parece ser considerar-se indígena, e estar em luta, no movimento. Ou seja, o acento, o enfoque, está mesmo em considerar-se indígena, em colocar em suspensão a matriz embranquecedora da colonização que subsume a indigeneidade a um todo indiferenciado pelo embranquecimento. Ainda que existam momentos em que o acento está sim na diferenciação, como nos Jogos Indígenas do Baixo Tapajós.

ele mesmo relutante em apresentar diferenciações claras e unívocas entre os Tupinambá e os Maitapu ou Kumaruara, por exemplo. Para ele, o mais importante era que todos se unissem para enfrentar o “governo”, termo vago, é certo, que não necessariamente diz respeito apenas ao grupo político a frente do aparelho estatal por determinado período, mas uma concepção ampla, sinônimo das mais variadas ameaças por empresas, indivíduos ou Estado. Assim, atribuo nesta pesquisa uma maior centralidade às narrativas indígenas acerca do conflito, reverberando, acredito, um importante aspecto por eles sempre levantados - “tudo o que conseguimos é com muita luta”, ouvi com frequência da Cacica Estevina.

Para seguir com a imagem que tento construir a partir do problema levantado por Wagner, a reivindicação identitária dos Tupinambá e Munduruku, por exemplo, ressalta-os, positivam e enunciam a diferença do plano de fundo que é a cultura cabocla, das partes que a compõem. É uma luta contra o poder centrípeto de diluir as formas de vida indígena em uma cultura englobante, branca, que acredita poder anulá-las. Uma luta contra uma tentativa de integrar os indígenas na vida urbana das cidades brasileiras em seus estratos mais baixos e periféricos. Essa luta, passa por manter a terra, a floresta, os rios e a valorização dos atributos culturais. O erro grosseiro que tento evitar é transpor as nossas próprias concepções de sociedade aos povos da floresta. A falha da qual tento escapar é não impor nossas próprias concepções sobre o significado da diferença para indígenas e caboclos. A proposta aqui, é prestar atenção aos “pedaços que são recortados do tecido da experiência diferentemente do que nós poderíamos esperar” (WAGNER, *Op. Cit.*, p. 12).

Inspirado por Peter Gow, em *Of Mixed Blood* (1991), e pela bela apropriação feita por Miguel Aparício entre os povos Arawá do Purus em seu doutorado, meu interesse é tensionar a separação entre “índios tradicionais” e “índios aculturados” ou “índios ressurgidos por etnogênese”. Tal separação, defendo, só pode existir tendo como pressuposto de que antes essas populações indígenas não se transformavam; que sua história teria apenas começado com a colonização, com a chegada dos brancos, evento que teria alterado de maneira definitiva e fatal a sua essência - um pensamento a respeito do transcorrer da história traz como pressuposto uma concepção de cultura como *thesaurus*, como algo que se perde.

Entre caminhadas, caçadas, pesca, contação de casos, reflexões sobre identidade, e familiarização, alimentação, corpo, feitiço, mitos e histórias de pessoas magnificadas e destruição da paisagem, talvez o desafio aqui seja conseguir fugir da projeção dos anseios

controladores acerca do que seria a identidade alheia - e do que se entende por política. Importa aqui o modo como os povos estudados pelos antropólogos refletem sobre o mundo não-indígena que lhes é imposto. Essa pesquisa toda, aliás, não passa de uma tentativa de tentar entender como os conflitos no Baixo Tapajós são, para indígenas e ribeirinhos, radicalmente distintos daquilo que significam em uma perspectiva ocidental moderna.

Estes conflitos que aqui trato de etnografar excedem o arcabouço imagético e lexical da política moderna e demandam um mergulho nesses outros mundos tapajônicos.

Plano da tese

Em meu projeto inicial de pesquisa, a temática da guerra tinha tanta centralidade que figurava no próprio título “Tempo de Guerra no Baixo Tapajós”. Não é o fato de ter limado a palavra “guerra” do título que a torna menos importante. Justo pelo contrário. Senti que se trata de toda uma tese sobre os significados que podem assumir a guerra enquanto destruição de mundos. Trato de explicar.

Esta pesquisa é composta por três partes. Cada uma delas é concebida como um exercício de pensamento, a partir de momentos etnográficos precisos, que acompanham um conflito, ou melhor, um aspecto dos conflitos vivenciados no Baixo Tapajós. São ensaios sobre formas de fazer política, sobre lutas por autonomia, sobre maneiras de minar a lógica e o exercício do poder de mando, que extrapolam o que entendemos por política como conceito moderno; reverbero aqui os questionamentos Tupinambá sobre um apagar da identidade indígena pressuposto pela passagem do tempo, ou a maneira como destruição do território é sentida como uma forma de adoecimento do corpo algo similar ao quebranto. São também ensaios sobre a destruição de mundos, o modo como esta destruição é feita e sentida no corpo e no território, como a neoliberalização da floresta depende do uso de toxinas para criar um vazio sobre os quais campos de soja possam se expandir. Mas também são ensaios sobre como estes mundos são refeitos.

Em uma frase, esta é uma etnografia sobre a destruição de mundos que a constituição do capitalismo neoliberal na região do Baixo Tapajós acarreta; mas é também uma tese sobre as artes de refazê-los. Uma destruição que é sempre criativa, na medida em que se impõe um único mundo, sobre outros mundos diversos - em termos menos abstratos e informado

pela realidade tapajônica, o neoliberalismo como uma forma de destruição de teias e redes de vida a partir da implementação de *plantations* fornecedoras de soja e sua respectiva infraestrutura de exportação para uma cadeia global de produção de alimentos, como argumento na terceira parte desta tese com mais clareza.

Para tanto, o desafio é fazer dialogar campos distintos da antropologia: uma literatura própria à etnologia americanista (ALBERT, 1992; FAUSTO, 1992, 1999, 2002; GOW, 1991, 1997; LIMA, 1996, 2002, 2012; SZTUTMAN, 2012; TAYLOR, 2007, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002, 2004, 2014, 2017; entre tantos outros e outras), pesquisas antropológicas sobre como pensar os impactos do capitalismo neoliberal a partir de etnografias elaboradas junto com povos indígenas (TSING, 2005; DE LA CADENA, 2015; POVINELLI, 2016;) e subcampos da antropologia política especificamente no que diz respeito à relação entre Estado e infraestrutura (SCOTT, 2017) e à expansão de *plantations* (HARAWAY & TSING, 2019) e as formas de adoecimento que as compõem (NADING, 2020; WALLACE, 2020).

Em *Friction: an ethnography of global connection* (2005), Anna Tsing aborda o desmatamento na Indonésia. Em sua análise multiescalar, que oscila entre pontos de vista distintos (de povos indígenas da Indonésia sujeitos à violências, às contradições do mercado internacional de commodities), a autora propõe uma particular concepção de fronteira, marcada mais pela temporalidade do que pela espacialidade. Fronteira, defende Tsing, diz respeito a um processo de expansão do capital, marcado simultaneamente por um “ainda não” integrado/desenvolvido e “em processo de” integrar-se/desenvolver-se. A expansão das fronteiras, argumenta a autora, é também um processo em que atores tidos como legítimos e ilegítimos se mostram indissociáveis. Neste interstício, predomina a violência:

“Fronteiras são desreguladas porque surgem nos espaços intersticiais feitos por colaborações entre atores legítimos e ilegítimos: exércitos e bandidos; gangsters e corporações; construtoras e destruidores. Eles confundem os limites da lei e roubo, governança e violência, uso e destruição. Essas confusões mudam as regras e, assim, permitem novas economias extravagantes de lucros, bem como de perdas”. (TSING, 2005, p. 27-28¹⁰).

¹⁰ Livre tradução do original, em inglês: “frontiers are deregulated because they arise in the interstitial spaces made by collaborations among legitimate and illegitimate partners: armies and bandits; gangsters and corporations; builders and despilers. They confuse the boundaries of law and theft, governance and violence,

Essa maneira de conceber as fronteiras em expansão do capitalismo neoliberal permite adentrar algumas das dimensões dos conflitos do Baixo Tapajós. Antes de mais nada, cabe precisar o meu entendimento acerca do que acredito ser possível denominar um processo de “neoliberalização da floresta”. Ao falar em “fronteiras em expansão”, e este é o modo como leio Tsing, não se trata de pressupor a existência de um *fora* do capitalismo¹¹. Seria uma leitura demasiado simplista, e equivocada, afirmar que uma região como o Baixo Tapajós não integrasse uma determinada forma de capitalismo até poucas décadas atrás, com as suas próprias estruturas de comércio, de geração de valor e criação de desigualdades.

O ponto não é este. E sim entender que nova forma de economia é esta, cuja expansão na região vem atrelada a uma *outra* tecnologia de transformação da paisagem e constituição de espaços por sobre territórios multiétnicos - espaço este no qual tudo deve ser inserido em uma cadeia de produção de valor. Dos fundos dos rios, a serem dinamitados para permitir a passagem de embarcações com soja originada da região Centro-Oeste, à conversão das florestas em campos de monocultura ou mesmo a manutenção da floresta visando a rentabilidade originada do mercado internacional de créditos de carbono, o que importa à neoliberalização do Tapajós é a inserção de tudo e todos em cadeias de geração de valor. *Plantationceno*, como diriam Haraway & Tsing (2019) e Wolford (2021), mas também uma Plantocracia: a ordem política, social e cultural regida por uma determinada forma de geração de valores produzidas pelas plantations, fazendeiros e mercado financeiro (HARNEY & MOTEN, 2021).

Este processo de neoliberalização da floresta é composto e vivenciado na prática por conflitos que envolvem aspectos identitários, corporais e sanitários-ecológicos, como esmiuço em um instante. Assim, esta é também uma tese, e este é um dos dois argumentos antropológicos que costura os capítulos da abordagem que proponho, sobre a feição do neoliberalismo. Neoliberalismo não se reduz ao seu binômio muitas vezes reivindicado com orgulho por seus defensores: menos estado e mais competição. Há uma ampla bibliografia nas ciências sociais (BROWN, 2015; DARDOT e LAVAL, 2016, FOUCAULT, 2004a,

use and destruction. These confusions change the rules and thus enable extravagant new economies of profit-as well as loss”.

¹¹ O *fora*, o *contra* pode ser entendido justamente como a luta por autonomia das populações indígenas, mas deixo isso para as considerações finais.

2004b; entre tantos outros) que pensa o neoliberalismo como uma forma particular de gestão da sociedade.

Aqui, cabe descrever como a feição do neoliberalismo decorre de uma multiplicidade de situações como esta vivenciada ao longo do rio Tapajós. Algumas características marcam este processo de neoliberalização da Amazônia, entre elas a relação entre atores tidos como legítimos (Estado, mineradoras multinacionais e corporações do agronegócio) e atores tidos como ilegítimos (madeireiros, grileiros, garimpeiros ilegais). Relendo a obra de Tsing na Indonésia, é a própria cadeia de produção de bens exportáveis, como a soja, que evidencia esta sobreposição entre atores legítimos e ilegítimos constituintes de um mesmo processo produtivo. Por um lado poderia, em um primeiro momento, fazer sentido pensar que fundos internacionais de investimento e grandes *traders* de soja atuantes na região, como a Cargill, são atores legítimos, uma vez que reconhecidos pelo mercado internacional, bolsa de valores e por pretender atuar dentro da legalidade. Por outro, uma perspectiva junto ao chão mostra como as exportações da Cargill no Baixo Tapajós envolvem uma série de violências, desde cercamento de comunidades indígenas por fazendeiros que vendem soja à empresa até a construção de portos de escoamento do grão que impactaram na vida de comunidades pesqueiras, tais quais ribeirinhos e quilombolas e a expulsão de comunidades ribeirinhas cuja vida próxima ao veneno aplicado nas plantações de soja se torna impossível.

Assim, considerar a existência de atores legítimos ou ilegítimos parece fazer pouco sentido quando se debruça sobre o modo como o capitalismo neoliberal é produzido em determinadas partes do mundo. E esta, acredito, seja uma das grandes contribuições de Tsing em *Friction* para pensarmos as fronteiras do capitalismo. Esticando a linha argumentativa da autora, o capitalismo neoliberal não existe como algo autônomo, hipostasiado e igualmente aplicável em todas as partes do mundo. Ele só existe em *fricção*, em tensão com determinados territórios. Uma etnografia da neoliberalização da floresta no Baixo Tapajós é uma etnografia que reflete sobre as técnicas de produção do neoliberalismo: pensá-lo no campo significa pensá-lo como uma prática que pretende transformar territórios, e construir determinadas espacialidades; destruir mundos e fazer outros mundos. Defini-lo por aquilo que ele faz, e por aquilo que ele faz fazer, objetivando a criação de valor. Em outras palavras, é não “dar de barato” (tradução simplificada de *take for granted*) a existência do capitalismo neoliberal. E sim debruçar-se sobre a produção do capitalismo neoliberal, a partir do modo

como este funciona em atrito, em tensão. Ou seja, etnografar como o capitalismo contemporâneo se constrói também na neoliberalização da floresta amazônica.

E aqui emerge outro ponto estruturante desta etnografia, e que é o segundo traço eminentemente antropológico dessa investigação: refletir, e tentar entender, principalmente como populações indígenas (na maior parte do tempo, os Tupinambá), mas também ribeirinhos do Baixo Tapajós formulam aquilo que vêm vivenciando nas últimas décadas. Entendo que para muitas dessas pessoas é possível afirmar que o desenvolvimento de uma fronteira do capitalismo contemporâneo pelas plantations de soja, mineração (legal e ilegal) e a correlata expansão de infraestrutura do Estado e de mercado que este processo demanda é vivido como uma forma de guerra.

O enfoque na gramática belicista, devo explicar, não é meu. Se proponho a ênfase no termo *guerra* é para reverberar aquilo que formulam os que mais sentem os efeitos desse processo em suas vidas. “Estamos em guerra”, coloca o Cacique Braz. “Adversário não! Inimigo!”, afirmava exaltado o Padre Edilberto Sena, durante a Segunda Caravana em Defesa do Rio Tapajós, Seus Povos e suas Culturas, em 2016 - que acompanhei em minha primeira visita ao Tapajós. “Adversário”, continua o padre, “é o Flamengo do Botafogo, nós somos inimigos desses projetos.” “Estamos em luta, eu morrerei lutando”, finaliza ele.

Mas esta é apenas uma faceta da tese. Como toda a guerra, a expansão do capitalismo contemporâneo no Tapajós traz como consequência direta a destruição de mundos e o correlato imperativo de refazê-los. Importa, assim, tanto pensar o que a expansão dessa fronteira do capitalismo faz com a região e seus povos, como o que estas pessoas fazem, como agem, se reinventam e resistem a esta brutal destruição de mundos. Não tenho outro objetivo nesta pesquisa senão o de investigar a destruição a partir dos receios e medos compartilhados por pessoas deste território multiétnico que é o Baixo Tapajós. Compreender como compreendem os seus mundos em destruição, e suas formas de refazê-los constantemente. Assim, cada uma das três partes que constituem esta tese, aborda diferentes aspectos de como esse processo de neoliberalização da floresta é compreendido como forma de destruição de mundos. A primeira parte tem como centro os aspectos identitários neste processo. A segunda parte concentra-se nos aspectos corporais. Já a terceira, aspectos propriamente territoriais e paisagísticos.

Sempre foi evidente para mim que esta era uma tese em antropologia política, que esmiúça formas indígenas de fazer política, adentra conflitos ambientais, e se insere num campo em estreito diálogo com a ecologia política. O que foi ficando claro ao longo da pesquisa, e da escrita - poderia dizer, para onde o campo foi me levando - me fez perceber que esta é também uma tese centrada nos cruzamentos, nas intersecções da pesquisa antropológica e práticas de alimentação, na medida que as três partes são permeadas pela temática da alimentação: seja ela uma reflexão sobre as transformações estruturais da antropofagia (que no final das contas, diz respeito a alimentação pela incorporação do outro), na parte um; sobre comida vinda da cidade, história e adoecimento, na parte dois; ou sobre a forma como a neoliberalização da floresta amazônica se dá pelo avanço de *plantations* de soja sobre a floresta, na parte três. Cabe, agora, esmiuçar cada uma destas partes, ainda que brevemente:

Parte 1. Indigenizar os outros

Esta primeira parte da tese se centra nos conflitos identitários do Baixo Tapajós. A proposta aqui é valer-se de uma gama de falas e práticas de indígenas da região para contra-analisar o recorrente discurso, de que, com o passar do tempo, os indígenas do Baixo Tapajós teriam se tornado caboclos; ou seja, que teriam deixado de ser indígenas. Este argumento *assimilacionista* é defendido por atores políticos locais e nacionais, e também está presente em um certo senso comum na região.

De acordo com este argumento, o passar do tempo veio acompanhado de um inexorável processo de integração dos indígenas em um modelo produtivo capitalista e uma sociedade nacional que negaria a identidade indígena. A decisão da Justiça Federal de que não existiriam mais indígenas no Tapajós torna juridicamente válida esta narrativa. Ela vem imbuída de um certa concepção antropológica da integração à sociedade envolvente: indígenas teriam se aculturado, e assim “perdido” suas características sócio-culturais distintivas. No contexto do Baixo Tapajós, isso significaria assumir que, portanto, não teriam direito a terras indígenas. Ou seja, trata-se de guerra ontológica no sentido mais forte que esta palavra pode ter, em que a própria existência dos indígenas enquanto indígenas é negada. Ou seja, nega-se a própria existência dessas pessoas.

Por mais que o projeto de integração dos indígenas à sociedade envolvente - para utilizar os termos de um debate algo marcado - tenha deixado de ser a política oficial do Estado brasileiro (CARNEIRO DA CUNHA, 2019), o imaginário persiste e é politicamente reivindicado por determinados grupos. Na medida em que implicaria a negação ao direito da terra, os efeitos reais desse imaginário integracionista não se restringem ao preconceito, como quando se fala que “falsos indígenas” estão andando de pickups e calças jeans por aí para conseguir direito à terra. Este preconceito faz parte do arcabouço de argumentos reivindicado por agentes do agronegócio locais e pelos antropólogos que lhes dão subsídios. “Integrar o indígena” como política de Estado é visar a integração de suas terras no sistema produtivo capitalista contemporâneo e os seus corpos como mão de obra assalariada nas periferias das cidades brasileiras (VIVEIROS DE CASTRO, 2017). Nesse sentido, e aos olhos destes atores políticos, a miscigenação surge mais como uma constatação de que indígenas estariam deixando de ser indígenas, do que exatamente uma política assimilaçãoista de Estado. Em todo caso, seja como constatação ou como proposta, a ideologia da mestiçagem importa enquanto estratégia jurídica para grupos interessados em seguir a toma de terras indígenas.

Mas a Constituição de 1988 criou marcos institucionais que permitiram novos ressurgimento, que derrubaram por terra o argumento de que indígenas estão inexoravelmente fadados a deixarem de existir com o transcorrer da história. Assim, ao levar a sério as falas dos indígenas no Baixo Tapajós, esta tese se afasta tanto deste argumento de “falsos índios”, quanto das reflexões caras ao campo da antropologia sobre “emergência étnica” e “etnogênese”. Parece existir uma outra perspectiva, que escapa desta alternância entre duas possibilidades representadas pelos pólos “falsos índios” e “índios ressurgidos”. Tento escapar deste dualismo, pois acredito que os próprios Tupinambá escapem, já que narram sua própria história recente como aquela de um povo que estava adormecido, e que agora acordou¹². Esta abordagem implica também buscar entender os sentidos de uma teoria Tupinambá acerca da violência, da resistência e das transformações culturais ao longo do tempo. Teoria esta que vem acompanhada de leituras do passado muitas vezes sobrepostas ao presente - elementos

¹² No Nordeste do Brasil, indígenas de ao menos 43 povos, como os Pankará (SILVA, 2017), preferem a utilização do termo “povos resistentes”. “Não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”, escrevem no documento elaborado no I Encontro Nacional de Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, realizado em maio de 2003, Olinda, Pernambuco (RAMOS, 2008). Trago este paralelo com mais detalhes, nesta primeira parte da tese, evidenciando os contrastes com os Tupinambá de Olivença (Sul da Bahia), e o arcabouço de pesquisas desenvolvidas na região.

que constituem um cronotopo próprio, uma forma específica de articular o passar do tempo e de criar temporalidades. Cabe, nesta parte, mergulhar nessa antropologia Tupinambá, que coloca em xeque a narrativa acerca de uma assimilação desenraizadora, um discurso histórico embasado em uma concepção de que eles estariam deixando de ser indígenas com o passar do tempo. Aqui, a antropologia emerge com toda a sua potência de narrar outras histórias. Ou, mais precisamente, a antropologia se revela como contra-história.

Um dos dados etnográficos que mais me instiga nesta primeira parte desta etnografia é a grande presença de cearenses, maranhenses e seus descendentes nas aldeias do Baixo Tapajós. Em uma conversa na aldeia munduruku de Marituba, um homem de meia idade, nascido no Ceará, comentava sobre como foi ter aprendido a caçar entre os indígenas do Tapajós. Mostrava com orgulho as fotos de sua esposa e seus filhos, com traços indígenas. Seu Edno, da aldeia Tupinambá Cabeceira do Amorim, do outro lado do rio, resume bem: “meu pai é de origem portuguesa, minha mãe é índia. Eu nasci e cresci na mata, comendo caça, peixe e farinha. Eu sou índio, não é não?”. A centralidade da alimentação na construção de mundos indígenas, que reaparece em diversos momentos da tese, se evidencia aqui. Incorporar o outro: familiarizar, fazer do outro parente como uma estratégia de sobrevivência.

Assim, neste primeira parte, tento explorar, com base nestas falas e na ampla bibliografia sobre as transformações do ritual antropofágico de povos Tupi, uma hipótese acerca da transformação da antropofagia: essa forma outra de pensar a alteridade, deve ser compreendida como uma forma própria de articulação temporal. As populações nordestinas que imigraram ao Tapajós, certamente trouxeram importantes formas de vida, mas foram também indigenizadas. Daí a trazer o debate sobre sobre familiarização, sobre fazer parentes a partir de outros, sobre constituir o grupo a partir do outro. Esta outra versão sobre os sentidos da história cultivada pelos Tupinambá envolve a negação da matriz do embranquecimento. Não teriam sido os de fora indigenizados, transformados em indígenas, e inseridos em uma teia de relações de parentesco e com determinados territórios?

Os cronistas da colonização e os escritos dos jesuítas asseguram que eliminar a antropofagia não foi tão difícil quanto eliminar a lógica do sistema de vinganças (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Nem literal, nem literária, a antropofagia parece ter se transformado como modo de operacionalização da passagem do tempo. “Só me interessa o que não é meu”, resume Oswald de Andrade em seu Manifesto Antropófago. Uma forma diversa de conceber

a diferença, que nas suas próprias formas de transformação, atualizam o “si” a partir da incorporação do “outro” Longe do “ou isso, ou aquilo”, oposição purificadora de identidades do pensamento moderno a identidade como profusão de composições “e isso, e aquilo”, “índios e em contato direto com o mundo branco”. “Índios que nem a gente, tudo misturado”, como coloca um indígena Munduruku do Baixo Tapajós que trabalha guiando turistas pela selva, reflete a potência da antropofagia como máquina de produção de pessoas, articulando, de maneira não excludente relações entre diferentes ao longo do tempo. A antropologia/antropofagia como uma contra-história do integracionismo estatal que vê na mestiçagem um dos instrumentos para o arresto dos territórios dos indígenas. A incorporação do outro às redes de parentesco como contra-mestiçagem, pois.

Parte 2. História como quebranto: destruir o território, enfraquecer o corpo

A partir de falas dos Tupinambá que relacionam alimentação “da cidade” com problemas de saúde, essa segunda parte da tese aproxima a percepção dos efeitos da história com o estado de enfraquecimento do corpo quando objeto de quebranto. Para tanto, tomo como base a centralidade do corpo nas formas ameríndias de relacionar-se com o mundo.

Seu Puteiro, filho de Dona Nazaré e irmão de Cacica Estevina, conta que “os antigos eram muito fortes, porque só comiam carne de caça. Viviam 100, 120, 150 anos”. Nas aldeias Tupinambá é comum escutar comentários similares, que também relacionam doenças com a incorporação da alimentação do branco¹³. O território Tupinambá, à medida que ali se implanta e passa a atuar a madeireira Santa Izabel, em meados dos anos 1950, é paulatinamente destruído pela retirada de madeira. Aos poucos, os Tupinambá percebem que já não se obtém mais caças como antes. Cresce a dependência com relação à cidade, e a isso atribuem a fraqueza de seus corpos. Com o tempo, o território adoece. E parece que com ele, também adoecem as pessoas.

Em todos os momentos que se fala de discursos sobre quebranto vem à tona a alimentação. A pessoa com quebranto fica fraca, sem a sua força usual. Fica doente. Diversas pessoas contaram que o quebranto acontece quando alguém volta da roça com fome, e pega

¹³ Esta é uma interpretação clássica no mundo indígena. Ao longo desta segunda parte da pesquisa, farei um comparativo com o modo como populações guarani-mbya na Terra Indígena Jaraguá relacionam comida industrializadas, vindas da cidade, como “alimento morto” - possivelmente adoecedor, uma vez que as relações com os donos ou espíritos destes alimentos são desconhecidas (MACEDO, 2019).

na criança de algum parente, que então adoece. Para embasar essa aproximação entre os efeitos da história com os efeitos do adoecimento (no mundo ameríndio sempre relacional, vale lembrar), cabe, antes de mais nada, adentrar o mundo construído pelos Tupinambá em meio a destruição de seus territórios. Faço nesta segunda parte da tese, uma deambulação sobre formulações e teorizações elaboradas pelos próprios Tupinambá acerca da maneira como entendem seus corpos e como os constróem: a instabilidade inerente a esses corpos, que em sonhos viram porcos, histórias de botos que viram gente; de pessoas que adoecem na caçada ou que vêm animais festejando como gente; as relações entre corpo, alimentação e território. Adentro também narrativas míticas sobre as origens dos cultivares (sobretudo a mandioca) e sobre encantados que tomam corpos de pajés, e os pajés-sacaca, que viram cobras. Ou seja, uma teoria etnográfica das concepções e práticas Tupinambá relacionados ao corpo, à comida, à alimentação, à doença e acerca do quebranto.

A principal referência teórica para a elaboração deste capítulo é o artigo *Sick of History*, de Anne Christine Taylor (TAYLOR, 2007), que associa, de maneira muito mais refinada do que serei capaz, como a história é sentida como forma de adoecimento, entre povos indígenas Jivaro, Runa (Quechua) e Achuar da Amazônia equatoriana. O que acredito adicionar a esta formulação de Taylor, é, precisamente, a centralidade da alimentação na percepção deste enfraquecimento corporal que constitui o próprio passar do tempo, a própria história.

Parte 3. Compondo paisagens de doenças: uma etnografia indiciária da destruição da floresta tropical e criação de campos de soja

Por fim, nesta terceira e última parte da tese, decidi cruzar para a margem direita do rio Tapajós, e buscar entender o que acontece no Planalto Santareno que tanto receio causa nos Tupinambá, de que suas florestas sejam convertidas em campos de soja. Trata-se de etnografar as maneiras pelas quais a paisagem no Tapajós é transformada pela cadeia da soja. A soja e sua infraestrutura de exportação são os dois fios que costuram esta terceira parte da tese - e talvez sejam a principal ameaça vivenciada pelas populações indígenas, quilombolas e ribeirinhas cujas formas de vida se entrelaçam à floresta na região do Baixo Tapajós.

A proposta aqui consiste em etnografar as técnicas pelas quais a destruição é feita. De maneira análoga ao modo pelo qual a antropologia entende a complexidade da construção de

territórios, importa aqui refletir acerca das múltiplas camadas implicadas no fazer destruir. Ou seja, a destruição da floresta enquanto feição, enquanto tecnologia particular de transformação da paisagem; o modo próprio pelo qual a neoliberalização da floresta amazônica passa pela produção de uma nova paisagem, um novo espaço engendrado a partir das tecnologias utilizadas na destruição. O movimento eminentemente antropológico é, tal como proponho em relação ao capitalismo, não entender a destruição como dada. E sim entendê-la como um processo de feição. Não um processo que significa coisas diversas para atores diversos, como tenderia um certo relativismo cultural. Mas sim entender como determinadas práticas engendram (MOL, 2002) esta realidade múltipla e diferencial que se pode chamar de destruição.

Não existe, é claro, apenas um modelo de etnografia. O modelo malinowskiano, tido como uma das referências canônicas da prática etnográfica, é, ele mesmo, fruto de um imponderável: a eclosão da Primeira Guerra Mundial que obrigou Malinowski “a um internamento forçado num arquipélago melanésio, resultando no formato etnográfico do exílio-de-dois-anos-na-ilha-de-coral” (ALMEIDA, 2004, p. 63). E esta tese é atravessada por outro imponderável, que terminou por moldá-la: a emergência sanitária gerada pela pandemia de Covid-19, que, por um lado, interrompeu minha programação de retorno ao campo, e, por outro, me chamou a atenção para temas que vieram a compor esta terceira parte da tese e que não estavam de todo em meu projeto original de pesquisa.

Feita esta reflexão, nesta terceira parte da tese tento incorporar a teorização quanto a um paradigma indiciário (GINZBURG, 2007) no contexto de uma pesquisa em antropologia pós-social. Trata-se de uma antropologia da prática na medida em que esta prática de transformação do espaço gera sinais, traços e rastros. Destes rastros deixados pela transformação da floresta em campos de soja, persigo, nesta parte da tese, dois: a) com maior peso: as farsas, como formulado pelo agricultor familiar Seu Antônio Macaxeira, entendendo por este termo os resquícios de florestas e comunidades que permanecem na beira da estrada, escondendo ampla área desmatada; b) com menor peso: a grande incidência de casos de hantaviroses - família de vírus transmitidos por roedores que se proliferaram com intensidade em áreas florestais recentemente desmatadas e cujo uso do solo foi transformado para produção em larga escala de grão. Nesse sentido, dou especial atenção aos pesticidas (notoriamente glifosato), utilizado como uma tecnologia política de esvaziamento do espaço,

obrigando as comunidades ribeirinhas que ali vivem a sair de seus territórios, em um processo que denomino “expulsão por asfixia”. No sentido concreto que asfixia pode ter, e não metafórico, já que abundam relatos de que devido ao glifosato utilizados pelos monocultivos de soja, agricultores tradicionais não conseguem mais plantar e respirar em suas casas e plantios. Uma simplificação ecológica, de uma floresta tropical para campos de monocultivo, onde vírus se proliferam (WALLACE, 2020). Trago também nesta terceira parte momentos etnográficos relevantes, que permitem uma descrição sobre as infraestruturas da soja se desenvolvendo na região. Forma privilegiada pela qual ocorre a espacialização do Estado e do mercado, estas infraestruturas criam demandas para que mais soja seja produzida na região, estabelecendo assim uma relação mutualística com agrotóxicos, vírus, fazendeiros e soja.

Sigo o argumento do geógrafo marxista Jason Moore (2011), que o capitalismo é, ele mesmo, um regime ecológico, para etnografar nesta parte da tese o modo como a neoliberalização da floresta amazônica depende da expansão de plantations e sua infraestrutura. Processo este que traz consigo sua própria ecologia e condições sanitárias degradantes, visíveis em uma dialética de territórios ao mesmo tempo adoecidos e produtores de doenças. Em uma frase, trata-se, nesta parte da tese, em etnografar o processo mesmo de constituição do neoliberalismo enquanto *plantocracia*, enquanto regime (geo)político, ecológico, sanitário e cultural regido pelas demandas e geração de valor almejados pelos donos de *plantations*. Uma etnografia interrompida pela pandemia de Covid-19, mas cujo enfoque nestes temas é um desvio para entender um aspecto espectral, de um assombroso futuro em potencial que ronda os Tupinambá, os mobiliza no presente, e me foi apresentado como um receio concreto em inúmeras ocasiões por eles. Aquilo que os Tupinambá observam acontecer e os relatos que escutam sobre as violências que acompanham a conversão da floresta em campos de soja, é, certamente, mais um motivo para a luta pela demarcação de seus territórios.

Epílogo. Tecendo um território vivo

Nas considerações finais, retorno aos Tupinambá e ao seu modo de conceber e compor territórios. Após um balanço das partes anteriores, a tentativa desta parte final consiste em refletir sobre as formas de fazer política e a luta pela demarcação de seus

territórios por indígenas do Baixo Tapajós. Acredito ser possível revisitar o acúmulo de reflexões dos três ensaios que compõem o corpo da tese, de modo a elaborar estas considerações sobre autonomia e contra-poder, no sentido que se a destruição do território parece ser sentida como adoecimento do corpo, termino este capítulo com a ênfase que os indígenas dão a sua atuação política pela autodeterminação de seus territórios. Afinal, não se separam corpo e terra, como brada o movimento indígena pelos quatro cantos do país: “nós somos a terra”.

Assim, a reorganização do movimento indígena no Baixo Tapajós, o assumir-se indígena frente ao discurso de embranquecimento emerge como forma de cura. Trago nestas considerações finais uma reflexão, a partir de importantes momentos etnográficos, acerca desta relação de constituição mútua entre coletivos humanos, território e tramas de narrativas de seres não-humanos, ou de histórias prodigiosas de pessoas magnificadas, como os pajés, que se encantam em pontas de areia. Proponho encerrar esta parte da tese trazendo uma reflexão Tupinambá sobre o que é estar vivo, e em luta pela autodeterminação de seus territórios.

Narrar o antropoceno para além da política moderna

As transformações e formas de exploração econômica pelas quais o Tapajós vem passando nas últimas décadas (ALARCON, D. F.; MILLIKAN, B.; TORRES, M.; Orgs.; 2016), são processos que implicam a destruição de territórios e formas de vida humana e não humana. O momento pode ser caracterizado como um novo ciclo desenvolvimentista, ancorado em parcerias entre empresas nacionais e multinacionais e marcado por diversos ilegalismos. Entre as populações mais vulneráveis, e consequentemente mais mobilizadas, estão os diversos povos indígenas que vêm se articulando contra essa (nova) afronta às suas formas de vida. Cabe à pesquisa antropológica, debruçar-se sobre estas formas de luta política indígena.

As duas principais etnografias sobre a região do Baixo Tapajós centram-se, ainda que a partir de repertórios conceituais distintos, na rearticulação dos grupos indígenas locais após mais de um século de negação identitária. Depois da Cabanagem, revolta popular de caráter indígena, que aconteceu na primeira metade do século XIX, entre 1835 e 1840 (MAHALEM DE LIMA, 2008), convencionou-se dizer que os indígenas teriam deixado de existir no Baixo

Tapajós. Na expedição realizada em 1920 por Kurt Nimuendajú à região, por exemplo, o autor declara que não mais existiam indígenas na região, passando a utilizar um vocabulário “moderno” para designá-los: “a população quase inteira é formada por rancheiros pobres, freqüentemente de raça indígena pura. Da cultura original eles não preservaram mais nada, até onde pude me certificar em minha curta visita a eles” (NIMUENDAJÚ apud MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 100). Grosso modo, é a partir deste momento que passa a prevalecer essa narrativa histórica que afirma que a cultura indígena na região do Baixo Tapajós e Rio Arapiuns teria deixado de existir com as revoltas indígenas e a consequente repressão que marcam a Cabanagem.

Essas pessoas, entretanto, não deixaram de existir com a Cabanagem. Escamotearam seus traços culturais mais distinguíveis. Em diálogo com um certo imaginário folclorizado do que significa ser índio no Brasil, pode-se afirmar que adotaram o português como língua, roupas como vestimentas, mas transformaram suas formas de relacionar-se umas com as outras e com o território, a partir de um padrão próprio de transformação (SAHLINS, 1997), que nada tem a ver com a fixação moderna do fim da cultura, ou com a ideia de aculturação ou de mesmo assimilação. Encontraram formas de resistência, como conta o Cacique Braz em um dos trechos com os quais abri esta introdução, e ao qual voltarei na primeira parte desta tese, entendendo por isso formas de permanecerem vivos, em territórios específicos que fazem parte de suas narrativas míticas, com seus parentes, e incorporando recém-chegados às redes de relações existentes.

Desde meados dos anos 1990, muitos desses grupos de pessoas, grupos de parentes, passaram a reivindicar a categoria administrativa utilizada pelo Estado para se referirem à populações autóctones. Um processo identificado como “etnogênese”, ou de “emergência étnica”, embora os próprios indígenas questionem estes termos: nunca deixaram de ser índios, argumentam. Suas sociedades mudaram, como estratégia de sobrevivência ao longo da colonização, incorporaram os diferentes e a diferença, a partir de suas formas próprias de efetuar tais mudanças. A reflexão antropológica sobre a reorganização do movimento indígena na região foi realizada, de maneira magistral, por Florêncio de Almeida Vaz Filho. Também o trabalho de Leandro Mahalem de Lima, a partir de outro referencial teórico, aborda a identidade dos grupos indígenas no Rio Arapiuns tecendo uma reflexão sobre parentesco e história. Outra importante pesquisa na região foi desenvolvida por Emilie Stoll,

acerca dos mitos e formas de feitiçaria constitutivas da vida às margens dos rios Tapajós e Arapiuns (STOLL, 2014). A autora propõe pensar as lógicas sociais pressupostas no que são entendidos como conflitos identitários, enfocando na contraposição entre famílias de uma mesma comunidade ou comunidades vizinhas, em que umas se identificam enquanto indígenas, outras enquanto comunidades tradicionais, resguardando um lugar central em sua análise para a feitiçaria-bruxaria. Na perspectiva da minha pesquisa, entretanto, me parece fundamental notar que Stoll incorre em alguns problemas em sua obra, principalmente ao tratar dos conflitos regionais envolvendo populações indígenas como conflitos de pessoas pobres por suas terras, o que acaba minimizando a importância que tais atores atribuem a sua identidade indígena.

Em sua tese de doutorado, Florêncio de Almeida Vaz Filho, frei, indígena, professor de antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e militante do movimento indígena local, centra-se no processo histórico de transformação de indígenas em caboclos, “porque teriam perdido a cultura dos seus antepassados indígenas porque estão mestiçados, biologicamente, com brancos e negros principalmente” (VAZ, 2010, p. 17-18). É neste contexto marcado pela pretensão totalizante de uma narrativa de embranquecimento da população que se encontra o seu avesso: uma lógica de diferenciação, de criação de rupturas e interstícios frente a força centrípeta homogeneizante do Estado (CLASTRES, 2003), que seriam as comunidades locais “se descaboclizando e se indianizando” (VAZ, Op. Cit., p. 19).

Leandro Mahalem de Lima, por sua vez, é autor de duas importantes pesquisas sobre a região. Em sua tese de doutorado, retoma a reflexão de Gow (1993), em sua etnografia no Baixo Urubamba da Amazônia peruana, que realiza um giro no modo como a antropologia vinha tratando das questões de identidade indígena em relação às “sociedades nacionais”. Ao centrar sua pesquisa no modo como os próprios nativos operam as classificações e identificações de si mesmos e de seus próximos, Gow percebe a inoperância da oposição entre cultura tradicional e a cultura moderna em sua etnografia (GOW, 1991). Desta forma, Mahalem de Lima revisita o trabalho de Gow, incorporando a recusa do autor em pensar modelos históricos a partir de uma lógica de culturas puras e originárias: “antes de estabelecer, de antemão, um grande divisor tipológico entre índios e caboclos, se faz necessário, ao plano do método antropológico, testar o tipo de questões propostas pela

antropologia desenvolvida entre “sociedades tribais”, para daí então, eventualmente, constatar a existência de notáveis descontinuidades” (MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 118).

Esta é a reflexão que nos leva à obra de Marisol De la Cadena, referência incontornável desta tese, que retoma o argumento das conexões parciais (STRATHERN, 2004) e a proposta lógica de John Law, para quem “o argumento é que ‘isso’ (não importa o que ‘isso’ seja) está incluído ‘naquilo’, mas não pode ser reduzido ‘àquilo’” (LAW, 2006, p. 64¹⁴) para construção de sua abordagem em que indígenas e mestiços aparecem uns nos outros, e simultaneamente permanecem distintos. Assim, De La Cadena retoma alternativas ao modo pelo qual a política estatal pensa a identidade indígena através da alternância entre semelhanças e diferenças. De maneira próxima, acredito ser possível trazer a reflexão de De La Cadena para o contexto do Baixo Tapajós: caboclos e indígenas se misturam uns com os outros, mas não se excluem entre si. Como tenho tentado argumentar, o rendimento para uma abordagem não essencialista pode estar em considerar caboclos e indígenas como categorias relacionais: vetores de caboclização e vetores de indigenização. Uma visão purificadora de identidades culturais inertes parece não se sustentar diante das dinâmicas e fluxos ameríndios.

Nesta tese, proponho seguir um caminho próprio, e em diálogo com as pesquisas realizadas anteriormente, centrando-me em uma reflexão sobre os conflitos atualmente vivenciados pelas populações indígenas do Baixo Tapajós, nas suas formas de fazer política em relação ao território. Desta forma, esse trabalho não é uma tese monográfica clássica, sobre um determinado povo, explorando certos aspectos culturais, sociais, de parentesco, de língua, como usualmente costumam ser as teses em etnologia. Nesta etnografia da expansão do capitalismo neoliberal nesta região da Amazônia brasileira, o Baixo Tapajós, trata-se de indagar sobre as formas de destruição da vida humana e não humana, e os processos de resistência indígena que este processo de expansão de fronteira acarreta, levando em consideração as formas ameríndias de compreender e fazer política. Em suma, interessa-me uma dimensão eminentemente ontológica da política: a maneira como mundos são feitos, como estão sendo destruídos, e de que maneira são recriados.

Em *La Sorcellerie Capitaliste* (2005), Isabelle Stengers e Philippe Pignarre propõem uma definição do capitalismo não a partir de sua essência, daquilo que ele é ou representa, e

¹⁴ Livre tradução, do original em inglês: “the argument is that ‘this’ (whatever ‘this’ may be) is included in ‘that’, but ‘this’ cannot be reduced to ‘that’”

sim daquilo que ele faz. Ou melhor, daquilo que ele *faz fazer*. Para além das falas e dos discursos, que certamente possuem uma centralidade nesta pesquisa, busco olhar para a política ameríndia enquanto formas de fazer mundo. Um paradigma ontológico da política enquanto forma de criar realidades. Uma certa ecologia pragmática da construção de mundos, que em inglês recebe o belo nome de *worlding*.

Cada uma das três partes desta tese, são assim, ensaios que tentam expandir, instigar, alargar e provocar o nosso próprio imaginário político moderno, confrontado aqui com as formas indígenas de fazer mundos, de conceber e fazer política. A etnografia realizada no Baixo Tapajós como base para um experimento de pensamento. E, portanto, me parece importante refletir sobre a escrita, sobre o que significa narrar estes conflitos.

Marisol de la Cadena (2015) faz menção ao célebre texto de Walter Benjamin (1986), *O Narrador*, acerca da perda da habilidade de narrar frente às dificuldades de compartilhar experiências, em uma sociedade cada vez mais industrializada, individualizada e desestabilizada pela violência da Primeira Guerra Mundial. Para Benjamin, a guerra esfacela as possibilidades de compartilhamento de uma experiência comum, a qual as pessoas que a vivenciaram não conseguem atribuir sentido. Há um interdito também nas possibilidades de se contar a quem não esteve no *front* os horrores da guerra. Para De la Cadena, o modelo do narrador de Benjamin surge como figura que a autora ao mesmo tempo se aproxima e se distancia para pensar as narrativas indígenas acerca de um mundo povoado por seres-terra, formações geológicas que para os povos Quechua dos Andes peruanos excedem o que para o vocabulário moderno seriam montanhas, e que possuem poder de agência política:

“Curiosamente, isso nunca foi afirmado como um fato, pois não há evidências para apoiar tais afirmações. A interpretação de Walter Benjamin parece apropriada aqui: tais histórias não podem virar história porque não são contadas com informação. Como não podem ser verificadas, são implausíveis para ouvidos historicamente treinados. Em vez disso, eles soam como se estivessem vindo de longe: de uma crença cultural pertencente a um tempo diferente.” (DE LA CADENA, *Op. Cit.*, p. 112, tradução minha¹⁵).

¹⁵ Do original, em inglês: “Intriguingly this has never been asserted as a fact, for there is no evidence to back up such claims. Walter Benjamin’s interpretation seems appropriate here: such stories cannot become history because they are not told with information. Since they cannot be verified, they are implausible to historically trained ears. Instead, they sound as if they were coming from afar: from a cultural belief belonging to a different time.”

A autora chama atenção para outros regimes de contação de histórias (*stories*) que não podem se tornar histórias (*history*) por não cumprirem os requisitos de verificação que embasam o pensamento historicista (CHAKRABARTY, 2000). Em um contexto de destruição como aquele vivenciado pelas populações indígenas do Baixo Tapajós, a reflexão sobre como narrar deve levar em conta as complexas formas de violência e destruição. Destrução do território, do rio, das formas de vida humana e não humanas, demandam uma reflexão sobre violência e escrita no campo da própria etnologia - tema este que marca parte do debate filosófico contemporâneo (DIDI-HUBERMAN, 2012; BUTLER, 2009; MBEMBE, 2018). Assim, a questão que estrutura essa investigação se coloca com maior clareza: como narrar os conflitos por territórios no Baixo Tapajós a partir da perspectiva dos povos indígenas locais? O que significa, para essas populações, aquilo que no vocabulário político moderno seria um conflito por terras? Que outras dimensões políticas, de concepção de vida, de território, de corpo, de transformações ao longo do tempo estão imbricadas na forma como esses conflitos são vividos pelas populações indígenas em questão, principalmente pelos Tupinambá? Como escrever sobre a destruição de um mundo, que para outras pessoas, é outro mundo? Um mundo complexo, no qual o desmatamento ou a poluição de um rio significam mais, e significam outras coisas, do que árvores sendo cortadas, ou mesmo águas sendo contaminadas. Um mundo no qual pessoas e territórios estão em constante processo de composição mútua. Um mundo em que a reivindicação identitária, o “assumir-se indígena”, se revela como possibilidade de existência.

Cristina Rivera Garza, escritora mexicana, conhecida em seu país pela facilidade com que transita entre poesia e ensaio, romance e contos, questiona-se, em *Dolerse: textos desde un país herido*, sobre o horror experienciado pelos mexicanos no começo do século XXI. Realizei uma leitura atenta deste livro em outro lugar (ZUKER, 2020). Rivera Garza entende o horror, como a incapacidade de articular uma experiência diante do que acontece; o horrorismo mexicano como profusão de corpos dilacerados, em putrefação, tornados pedaços irreconhecíveis nas ruas, nos canais, nos descampados, que visa quebrar toda e qualquer forma de ato comunicacional possível.

“Cuando todo enmudece, cuando de los hechos rebasa con mucho nuestro entendimiento e incluso nuestra imaginación, entonces está ahí, dispuesto, abierto, tartamudo, herido, balbuceante, el lenguaje del dolor. De ahí la importancia de dolerse. De la necesidad política de decir “tú me dueles” y de recorrer mi historia contigo, que eres mi país,

desde la perspectiva única, aunque generalizada, de los que nos dolemos (...) quiero, de hecho dolerme. Quiero pensar con el dolor, y con el dolor abrazarlo muy dentro, regresarlo al corazón palpitante con el que todavía tiembla este país” (GARZA, 2011, p. 14-15).

As formas de violência vivenciadas pelo México impõem à Cristina Rivera Garza uma reinvenção da linguagem - senão da própria língua espanhola. Seu livro pode ser entendido como uma tentativa de elaboração de uma linguagem da dor - a única apropriada para lidar com o grau de violência e destruição que emudece os mexicanos. Diante da violência que dilacera corpos, uma forma de resistência emerge como uma escrita do próprio corpo doído.

O ato de narrar constantemente desafia a violência que visa torná-lo impossível.

“Possui o mundo sendo destruído uma linguagem capaz de narrar sua própria destruição?”, me perguntou, não exatamente nestas palavras, minha colega de turma de doutorado Lucas Maciel - a quem agradeço a instigação, e cuja resposta não cabe entre um sim ou um não, mas na tentativa de busca dessa linguagem, partindo da complexa forma de fazer mundos, de criar realidades, de resistir à destruição, dos povos indígenas do Baixo Tapajós. O mundo em vias de destruição é ele mesmo criativo, nos mostra Tsing. Os povos do Baixo Tapajós, em meio a destruição, promovem um verdadeiro *despertar*, na linguagem do Cacique Braz.

Essa pesquisa é, assim, uma investigação acerca de uma linguagem da destruição e da resistência. Um experimento para narrar as formas de destruição no antropoceno¹⁶, esta era geológica em que os humanos se converteram em uma força geológica, tamanha a alteração promovida na superfície terrestre, seus mares, camadas subterrâneas e atmosfera. As formas indígenas de conceber e compor mundos são um ponto de vista privilegiado para esta empreitada, já que parece impossível, ou muito pouco frutífero, etnografar suas formas de vida tendo em mente um grande divisor entre natureza e cultura - de certo modo, as pesquisas abertas pelo conceito de antropoceno possuem afinidade com uma consolidada prática da etnologia, para a qual uma descrição atentiva dos mundos indígenas implica compreender os

¹⁶ Apesar do estar ciente da disputa ao redor do termo, e concordar com os argumentos (HARAWAY, 2016) de que justamente se trata de questionar o lugar dos humanos modernos (*anthropos*) e seu imaginário de exclusividade e separação do mundo ao seu redor, permaneço com o termo pelos diálogos que ele proporciona junto a pesquisadores de outras áreas, e por entender que seu uso em determinado campo de conhecimento já implica uma postura crítica. Desta forma, considero igualmente apropriado como subtítulo desta seção “narrar o capitaloceno para além da política moderna”, ou “narrar o plantationceno para além da política moderna”.

modos como outros seres-mais-humanos possuem uma agência ativa na constituição do real.

Trata-se assim da busca de uma linguagem que tente trazer ao plano etnográfico traços da perspectiva de indígenas Tupinambá acerca dos conflitos políticos que vivem. Não se trata de replicar, ou de cair na ilusão de que seja possível reproduzir o mundo Tupinambá e dos outros povos indígenas com os quais estive. Tampouco de reproduzir a minha experiência individual e afetiva nos momentos em que com eles convivi. Antes disso, essa etnografia é fruto de um encontro de perspectivas. Tento construí-la na fricção entre mundos distintos, a partir do choque e por meio dele. Nesse sentido, esta tese está atravessada pelas reflexões de Márcio Goldman acerca da antropologia como uma fecundante corrupção:

“(a antropologia) é capaz de expandir e enriquecer nossa própria cultura, trazendo à luz variáveis que certamente estão aqui presentes, mas que quase não nos aparecem, seja porque estão ocultas ou reprimidas, seja porque nos encontramos em uma posição que não nos permite enxergá-las. Trata-se, pois, de tentar explicitar essas variáveis através das experiências que temos com outras culturas, de fazer com que funcionem de alguma maneira também entre nós” (GOLDMAN, 2016, p. 41)

A antropologia como uma teoria etnográfica, uma descrição profunda do modo como a realidade é diferencialmente produzida, que provoca experimentos no modo como pensamentos o mundo a partir dos modos pelos quais este mundo é pensado por outros coletivos, como diz o autor ao se referir a Clastres (*idem, ibidem*, p. 97).

“Strathern usa a inadequação da aplicação dos discursos familiares do observador para expandir os conceitos antropológicos. Tomando noções propostas por Latour — rede e híbrido, por exemplo —, o problema de Strathern é simular o que ocorre quando eles atravessam o material melanésio ou são por ele atravessados. Tudo é um problema de direção e de aplicação: aplicamos simplesmente o conceito de rede aos melanésios — este é o procedimento tradicional na antropologia —, ou, diferentemente, fazemos o que faz Strathern, que é justamente o contrário, ou seja, aplicar os melanésios sobre a noção de rede?” (*idem, ibidem*, p. 142)

De maneira análoga, e um pouco pretensiosa, apesar de se tratar mais de uma referência que pretendo cultivar e menos uma tentativa de comparação com uma autora tão proeminente no campo da antropologia. Mas dizia, de maneira análoga, esta tese busca emular este movimento que Goldman identifica em Strathern: não aplicar a análise de que o

neoliberalismo se expande sobre a floresta amazônica, e entender que conflitos gera. Mas, inversamente, fazer emergir, a partir de uma minuciosa descrição junto aos Tupinambá, outros povos indígenas da região e populações ribeirinhas, os modos como compreendem, suas próprias teorias e reflexões críticas, sobre o que vêm vivendo; os conflitos que dão forma ao neoliberalismo em formação e expansão. O modo como estes coletivos e suas reflexões atravessam um processo geopolítico e multifacetado tão complexo como o avanço das fronteiras neoliberais¹⁷.

Entre os diversos conflitos que constituem a realidade no Tapajós, decidi centrar a minha atenção em um específico: a transformação da floresta em soja. Certo é que as hidrelétricas propostas para a região e o garimpo são uma ameaça aterrorizante, e com efeitos concretos para as populações que vivem e constituem estes territórios. E todas essas iniciativas, incluindo o avanço da soja, compõem uma tentativa de impor à região um novo modelo de desenvolvimento baseado na transformação da paisagem e territórios multiétnicos em espaços inseridos em uma cadeia global de produção de valor. Processo este que venho tentando caracterizar como a neoliberalização da floresta. Mas é preciso ter um ponto de vista, um ângulo a partir do qual narrar este amplo e violento processo. Escutando os Tupinambá do Baixo Tapajós, tive a impressão de que o receio do avanço da soja - e toda a infraestrutura que ela demanda como a construção de hidrovias, ferrovias e portos, possuía para eles uma centralidade. Afinal, as madeireiras rondam seu território. E uma vez extraída a madeira, a questão que me foi colocada pelo cacique Braz ganharia em concretude: “e se tudo virar soja?”.

Cabe ainda refletir sobre uma *contaminação* pouco usual nesta tese: as aproximações e os distanciamentos entre duas formas distintas de escrita, que emergiram quase simultaneamente ao meu trabalho de campo na região do Baixo Tapajós. Faço referência à minha atividade de jornalismo, profissão em que desenvolvi uma expertise ao longo dos anos de realização desta tese, em grande medida a partir de demandas dos próprios indígenas do Baixo Tapajós, que solicitavam que as histórias e situações pelas quais estavam passando passassem a circular na mídia. Neste sentido, tive a oportunidade de ser iniciado no jornalismo na Amazônia por Kátia Brasil e Elaíze Farias, editoras da plataforma de

¹⁷ Apesar de ser este o esforço, tento, especialmente no último momento da parte 3 que dedico à entender como a dinâmica de mudanças de uso na terra cria ambientes propícios para disseminação e emergência de hantaviroses, estabelecer também um diálogo com produções científicas do campo da epidemiologia crítica.

jornalismo centrada na realidade das populações amazônicas, conflitos ambientais, violações de direitos humanos e questões de gênero. Minha primeira reportagem, quase um ensaio, foi justamente um relato da saída para a autodemarcação Tupinambá, no início de 2017. Nesta dupla função como jornalista e antropólogo, uma atividade nutre a outra. Como jornalista, consigo chegar a lugares onde me seria mais difícil como antropólogo. Como antropólogo, consigo incorporar momentos da apuração jornalística em minha etnografia de longa data, dando um desdobramento etnográfico e teórico-crítico para o qual a prática da reportagem mostra-se menos aberta. Desta forma, alguns dos momentos que narro aqui, vieram à tona em reportagens, como foi o caso de entrevistas que realizei para a agência Amazônia Real com Florêncio Almeida Vaz Filho no momento em que o juiz federal (cuja sentença negava a existência de indígenas no Baixo Tapajós) era condecorado com uma medalha de honra em Santarém. Outro projeto jornalístico que realizei, e que acabou incorporado à terceira parte desta tese, foi a longa reportagem sobre os efeitos dos agrotóxicos na expulsão de populações ribeirinhas do Planalto Santareno, que publiquei junto com o fotógrafo e documentarista Bruno Kelly no *Le Monde Diplomatique Brasil*. Faço a devida referência a estes textos no momento em que aparecerem ao longo da tese.

Por outro lado, também cabe ressaltar diferenças significativas entre a prática jornalística e a antropológica. Há diferenças fundamentais, que decorrem do tempo de relação estabelecida: telefonar para alguém para fazer uma entrevista de uma hora é radicalmente distinto de frequentar as mesmas pessoas ao longo de anos – e gera formas de conhecimento distintas, originadas de formas de se relacionar distintas. Uma prática não pode se reduzir à outra, visto que cada atividade cultiva práticas diferenciais de se relacionar com o concreto: enquanto para a antropologia importa pensar em questões como a desnaturalização de determinados acontecimentos sociais, políticos e culturais, o modo como seus agentes os interpretam e as práticas que ensejam determinadas realidades, uma apuração jornalística tem em seu cerne investigar, analisar e apresentar ao grande público determinados acontecimentos aproximando-os da verdade. Isso implica posicionamentos éticos distintos, com as pessoas entrevistadas ou junto às quais a etnografia se desenvolve. Enquanto a pessoa que pratica jornalismo possui um compromisso com o relato verdadeiro dos fatos, aquela que se propõe a uma empreitada antropológica usualmente se debruça sobre como culturas, fatos e situações políticas são produzidas. Para o antropólogo, e especificamente para os etnólogos, o

compromisso é com aqueles junto aos quais estabelece o estudo, as pessoas que o (me) receberam. Afinal, é na relação que surge o fazer antropológico. Não um debruçar-se sobre o real, mas neste interstício que constitui as relações. E é nessa tensão, nesse campo não sem contradições, que esta tese incorpora em um registro propriamente etnográfico (ou, melhor colocado, de teoria etnográfica) trechos de reportagens jornalísticas que escrevi e que, a bem da verdade, nasceram desta minha longa etnografia no Baixo Tapajós.

Estive no Tapajós provavelmente uma dezena de vezes - ou mais. Por períodos mais longos (trabalho de campo de quatro meses) e períodos mais curtos (reportagens de uma semana). Rodei bastante a região: as aldeias e comunidades ribeirinhas na Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns e na Floresta Nacional do Tapajós; a expansão da soja sobre o Planalto Santareno, ao longo da BR 163 e da Rodovia Curuá-Una; a realidade política da cidade, entre o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a Universidade Federal do Oeste do Pará e a Comissão Pastoral da Terra. Quis narrar com pessoas de carne e osso tanto as formas de destruição às quais estão sujeitas como as formas de resistência. Para mim tão importante quanto produzir um conteúdo antropológico e politicamente relevante, eticamente implicado com aqueles com os quais convivi momentos importantes que aqui trago, é buscar escrever bem e evitar um texto enfadonho. É uma forma de guerra dura que enfrentam as populações do Tapajós, mas também cheia de alegria. Tentei trazer um pouco também do humor e do clima agradável que tantas vezes vi surgir em meio a situações difíceis e conflituosas. Fugindo dos moldes de uma monografia acadêmica sobre um determinado povo, decidi também experimentar uma escrita narrativa. Quero tentar fazer uma etnografia centrada em fragmentos, um pouco errante, como esses pedaços de mundos me são apresentados, e nas reflexões que deles podem emergir. A forma de escrita que tenho perseguido é a de fragmentos etnográficos, influenciados por uma ideia de *crônica*¹⁸ como uma compilação de

¹⁸ A palavra “crônica” para descrever um gênero textual é, ela mesma, imprecisa. Não se encontra no escopo desta tese uma discussão aprofundada sobre as distintas concepções de crônica. Mas cabe apontar os sentidos diversos atribuídos ao termo, como quando, por exemplo, se pensa no gênero desenvolvido por Rubem Braga, Fernando Sabino, Stanislaw Ponte Preta, Lima Barreto, João do Rio, Clarice Lispector, Cecília Meirelles, Otto Lara Resende, Mário Prata, entre outros (e com importantes releituras contemporâneas, como Antonio Prata, Fernanda Torres, entre outras pessoas). Neste sentido, a crônica, essencialmente urbana, e algo elitizada (principalmente aplicável para os cronistas da Zona Sul carioca), descreve acontecimentos curiosos, às vezes inauditos, que ocorrem na cidade, na política, na mídia ou, mais recentemente nas discussões online. Na historiografia, crônica tem um sentido um pouco diverso, relacionado mais aos chamados “cronistas da colonização”, muitas vezes padres ou religiosos em geral, vinculados a Igreja Católica, ou mesmo comerciantes, que fizeram relatos sobre as situações sociais, políticas e culturais que testemunharam em suas viagens. Muitas vezes imbuídos de visões colonizadoras, racistas e eurocêntricas, são fontes que usualmente passam por uma releitura crítica, quando utilizadas em estudos históricos ou mesmo antropológicos. Já na antropologia, é

fatos e relatos sobre acontecimentos que emergem nesta relação entre o antropólogo e o contexto etnográfico. Fragmentos esses que pouco a pouco, entrelaçados por argumentos e reflexões teóricas e de revisão da bibliografia existente, compõem os três ensaios multifacetados e que formam as partes desta etnografia.

Caberá a quem tiver a paciência de se debruçar por essas páginas, julgar se consegui ser bem sucedido nesta escrita.

Entrada em campo e estadias

Foi Luisa Girardi quem primeiro me recomendou o contexto indígena do Baixo Tapajós para realização da minha pesquisa. Para subir o Rio Trombetas rumo às aldeias Kaxuyana, onde desenvolvia seu doutorado, ela passava alguns dias na região de Santarém, onde, me parece, lhe chamava atenção a potência do movimento indígena. Luísa me recomendou ler a tese que Leandro Mahalem havia então acabado de defender, sobre parentesco e espaços do político entre populações indígenas do rio Arapiuns. Mergulhei algum tempo depois em seu mestrado, fundado em fontes históricas acerca da Cabanagem na região. Luísa também me apresentou alguns conhecidos seus que poderiam me auxiliar a conhecer pessoas e entender melhor a região onde queria começar uma pesquisa - momento sempre estranho e temerário.

Felipe Santos, indigenista paulista radicado no Oeste do Pará, me recomendou ir para a *II Caravana em defesa do Rio Tapajós, seus Povos e suas Culturas*, organizada por setores progressistas da igreja católica, indígenas e movimentos sociais do Tapajós. Aproveitei das minhas férias no emprego que então tinha, na equipe curatorial de um projeto de restauro no centro de São Paulo, e empreendi minha primeira viagem ao Tapajós em Setembro de 2016, que envolveu três barcos de Santarém a Itaituba e mais diversos ônibus da região do Sul do Pará e Norte do Mato Grosso.

possível que o mais bem acabado exemplo de crônica tenha sido escrito por Pierre Clastres, em sua *Crônica dos Índios Guayaki* (1994), que se vale de algumas características da crônica (relato em tom narrativo, personagens, cenas, etc...), para sua etnografia. O sentido de crônica do qual mais me sinto próximo, como modelo de escrita que tento aqui emular é, ainda, outro, embora certamente influenciado por essa acepção de Clastres: uma prática muito específica do jornalismo narrativo em espanhol (vide a compilação de JARAMILLO AGUDELO, 2012) e dos *essays* e *new journalism* norte americano, com descrição, personagens, dinâmicas cenas e citações de falas. Algo entre a reportagem narrativa e o ensaio, alternadas com reflexões - que no contexto desta tese, são certamente mais teóricas do que no caso das crônicas a que me refiro e em diálogo com a literatura existente de cada debate no qual me insiro.



Figura 4. Manifestação Munduruku em Itaituba (PA), 2016. Foto: Fábio Zuker

Deixo aqui alguns parágrafos deste relato, fresco pois escrito no calor dos acontecimentos, sem grandes reflexões, e ao mesmo tempo velho, após tantos retornos ao Tapajós. Ele transparece uma certa inocência, que ao mesmo tempo me envergonha e agrada, com referências veladas às leituras de Bruno Latour (2007).

“Itaituba (Pará) é uma cidade estranha, uma cidade pós-garimpo no Alto Tapajós, coração da Amazônia, que, durante o boom da busca pelo ouro chegou a ter o aeroporto de aviões de pequeno porte mais movimentado do mundo. Hoje a presença do garimpo é tamanha que restam poucas dúvidas sobre a contaminação dos rios por metais pesados, tais como o mercúrio. Entretanto, é a presença dos portos de escoamento de soja nas margens do Rio Tapajós ao redor da cidade que são as que mais chocam quem na cidade de barco chega. Suas ruas largas, cheias de terra, com uma infinidade de comércios sobrepostos, deixam marcado que estamos em uma pequena cidade latino-americana inundada de mercadorias as mais diversas, como tantas outras no continente. Foi nesta cidade, no final de agosto de 2016, que indígenas, ribeirinhos e militantes da região do sudoeste do Pará e do norte do Mato Grosso se reuniram para a II Caravana em Defesa do Rio Tapajós, seus Povos e suas Culturas.

Distante vinte quadras da orla onde havíamos desembarcado, e na qual estavam atracados os barcos nos quais dormíamos, as poucas árvores da praça onde nos concentrávamos para o início da Caravana tornavam difícil a permanência no local. Apesar do horário já avançado, pois a concentração estava marcada para às 17h, o sol e o calor eram insuportáveis: com cerca de 65% de umidade e 37 graus celsius, a sensação de estar em uma sauna aberta era avassaladora tanto para os que não vinham de lá, quanto para pessoas de outras regiões de clima mais ameno do próprio Pará.

(...)

Foi, entretanto, a caminhada, ou melhor, a marcha encabeçada pelos índios Munduruku que mais marcaram a mim e à minha namorada e companheira de viagem, Natália. Ao primeiro sinal de que a caminhada se iniciaria, os índios prontamente pararam a dança e saíram andando a passos ligeiros e determinados para a frente do grupo, deixando clara a sua importância ali. Não era um corpo similar ao dos inúmeros atos em que estive presente, caracterizado por um certo molejo e apreensão, preparado o tempo todo para fugir diante de uma agressão policial. Não. Ali era um corpo da caça e da guerra, dirigindo-se veloz por caminhos tortuosos, em uma direção que desconhecíamos, e apesar de estarmos os dois habituados a práticas físicas, tínhamos muita dificuldade em acompanhar.

Devemos levar a sério o vocabulário bélico utilizado todo ao longo da caravana, e nas conversas mais comezinhas do dia a dia com diversos moradores do Rio Tapajós: “adversário não! Inimigo!”, afirmava exaltado um dos padres organizadores da conferência, jurado de morte diversas vezes. “Adversário”, continuava, “é o Flamengo do Botafogo, nós somos inimigos desses projetos.” “Estamos em luta, eu morrerei lutando”, afirmava um cacique do baixo Tapajós, que se reconhece como indígena há vinte anos.

(...)

A região da Bacia do Rio Tapajós está na nova fronteira da expansão agrícola e industrial do país. Cerca de 43 hidrelétricas estão planejadas, além de mineradoras, madeireiras, e desmatamento para o plantio de soja. O número de projetos, e as volumosas cifras monetárias envolvidas, parecem corroborar a tese de que existe uma guerra sendo travada ali, em que a destruição da natureza e dos modos de vida de milhares de pessoas diretamente dela dependentes visa despovoar a área, torná-la rentável para os interesses de poucos, e criar corpos aptos a trabalharem e consumirem no modelo capitalista ocidental. Uma guerra que muitos podem não ver como tal, mas que tem uma dimensão eminentemente pedagógica: só o ocidente-moderno-capitalista conhece verdadeiramente o mundo, e ensinará, à força, todos a enxergá-lo e nele viverem do mesmo modo”.

Após esta viagem iniciática minha vida foi sendo pouco a pouco tragada pelo Tapajós. Regressei no final de 2016 a Santarém, tendo pedido demissão do meu trabalho e já planejando prestar o exame de ingresso no doutorado no ano seguinte. Fiquei três meses na região, realizando um pré-campo. Nesse período, Florêncio Vaz soube de meu interesse em trabalhar na região por intermédio da também antropóloga e colega de departamento na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) Luciana França, e me convidou para participar da virada de ano indígena que o Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns, o CITA, estava organizando na aldeia do povo Tupaiú, em Aningalzinho. Em seguida, Diego, esposo da também professora de antropologia da UFOPA Lucibeth Arruda, e mãe da Juliana Sampaio (minha colega de graduação em ciências sociais na USP a quem devo a ponte por este contato) me chamou para substituí-lo, auxiliar no uso do GPS em uma saída dos

Tupinambá para dar início ao processo de autodemarcação. Ficamos uma semana na mata, compartilhando das dificuldades impostas pela caminhada e pela falta de água. Acredito que foi ali que se criaram os meus primeiros laços com a Cacica Estevina, Ezeriel, Pedrinho e Cacique Braz. Mais do que terem se convertido em personagens centrais desta tese, eles se tornaram pessoas importantes na minha vida.

Desde 2016, passei cerca de 18 meses na região. Ora mais centrado nas aldeias Tupinambá dentro da Resex (as aldeias Tupinambá nas quais mais tempo estive são Castanhal Cabeceira do Amorim e São Francisco), ora acompanhando a intensa mobilização indígena em Santarém, e em outras aldeias indígenas do Baixo Tapajós, ora realizando reportagens de poucas semanas. Devo também mencionar, novamente, que o trabalho de campo foi brutalmente interrompido pela pandemia de Covid-19 que parou o mundo no início de 2020. Planejava retornar ao campo naquele ano, para duas estadias de 3 meses cada, alternadas com momentos de trabalho no material, e escrita. O cronograma original, evidentemente, foi por água abaixo, mediante a seriedade da situação sanitária do país. Por isso, fui obrigado a reler com atenção, e buscar outros desdobramentos ao material de campo que já tinha, e também do pré-campo que realizei entre 2016 e 2018, antes do ingresso no programa de doutorado propriamente dito.

Cena-imagem: desembaraçar-se do passado

Certo dia, no início de 2019, peguei uma carona de moto com um homem de meia idade, morador de uma comunidade ribeirinha, às margens do Tapajós. Decidi, deliberadamente, não mencionar seu nome nem a comunidade a qual pertence.

Na moto, percorremos custosamente colinas barrentas rodeadas por uma densa floresta. Durante o trajeto, ele me contava sobre a relação conflituosa que entretém com as aldeias indígenas vizinhas. Eu tinha dificuldade em prestar atenção ao relato algo macabro que ele desfiava. O sol abrasador do início de tarde, em que as cores parecem esmaecer com tamanha luminosidade, impossibilitava uma visão precisa de toda e qualquer imagem. Além disso, e de maneira mais prosaica, receava também um belo tombo da moto, que derrapava com frequência.

Segundo ele, durante escavações para construções domésticas, como casas de alvenaria ou mesmo para o escoamento de esgoto no rio, é comum encontrar corpos de indígenas há muito enterrados em posição fetal, dentro de urnas funerárias. Com receio de má sorte, ou de que a circulação da informação acerca da urna encontrada possa desencadear reivindicações dos indígenas sobre os territórios ribeirinhos, tratam de se desfazer rapidamente do corpo. Jogam-no, sem demora, no rio e assim apagam os vestígios sem criar grande alarde.

Na praia da comunidade ribeirinha é comum tropeçar em cerâmicas indígenas antigas. Alguns dos ribeirinhos têm uma relação afetiva com esse material. Dizem: é “a cultura de nossos antepassados”. Conjecturam que ali haveria existido - quem sabe quando - um porto, de onde os indígenas saíam para pescar, cruzar o rio, trocar com parentes, fazer festa ou guerrear.

São pessoas e artefatos do passado que invadem, subitamente, o cotidiano. Não pedem licença. Esses momentos disruptivos convidam a uma reflexão sobre a passagem do tempo. Ainda que negadas, ainda que não aceitas, essas aparições, e as reações que causam, dizem algo a respeito do que pretendo colocar aqui como uma certa narrativa oficial do embranquecimento, uma maquinaria estatal da integração, que se imagina capaz de produzir caboclos a partir de um processo de desindigenização. Discurso esse constantemente

confrontado pelos indígenas do Baixo Tapajós, cujas formas de reivindicação identitária são verdadeiras contra-forças de produção de corpos, socialidades e modos de ser indígenas.

Parte 1. Indigenizar os outros

¿Qué haría para detener el tiempo?

No quiero detener el tiempo, esa especie de hijo extraño de la eternidad; mientras esta parece ser blanca y infinita, el tiempo semeja tener algo de huesos y sangre y vivir y latir con nosotros. Hay que jugarse con él y en él

Marosa di Giorgio

O *leitmotiv* desta primeira parte da tese é uma reflexão sobre dois estratos de tempo: um discurso que paira sobre a superfície, e portanto mais fácil de se perceber, o discurso histórico enquanto prática de apagamento da diversidade. Este é confrontado, por outro, um estrato menos aparente, menos levado em consideração, de uma contra-narrativa, avessa ao apagamento histórico. Uma anti-mestiçagem dependente da incorporação do outro para produção de si.

Começo por analisar uma peça jurídica produzida pelo Estado brasileiro que determina a inexistência de indígenas na região. Também acrescento ao longo do texto reflexões públicas de um antropólogo próximo ao agronegócio, que se notabilizou por afirmar que ali, e em outras regiões do Brasil, existiriam “falsos índios” clamando por direitos territoriais, a serviço de interesses estrangeiros que impediriam o desenvolvimento do país. Esse discurso, algo lunático quando fazia o pré-campo desta tese, em 2017, converteu-se, vale notar, em uma verdade amplamente aceita por setores do bolsonarismo nos anos seguintes.

A proposta aqui consiste em contra-analisar essas teorias da identidade tal como pensadas pelo Estado, embasadas em uma teoria histórica dura da mestiçagem, ou melhor, de uma visão integracionista dos indígenas a uma ideia de nação. Faço esta contra-análise em favor de um olhar mais detido e atento às dinâmicas das formas identitárias indígenas. Assim, esse ensaio é entendido como uma contribuição visando uma “antropologia menor” (GOLDMAN, 2016) das concepções modernas de identidade e história.

O principal dado etnográfico que esmiuço ao longo desta primeira parte da tese, e que mais me instigou a escrevê-la, é, justamente, a grande presença de descendentes de migrantes nordestinos, principalmente cearenses e maranhenses, nas aldeias Tupinambá e Munduruku do Baixo Tapajós. O tempo, o convívio, a socialização nos modos de vida indígena da relação com a floresta, indigenizou-os.

A antropofagia como prática de comer os outros é um constante objeto de reflexão para estas populações. Cacique Braz gosta de pensar na antropofagia como uma forma de guerra que utilizavam no passado, mas da qual prontamente se distancia em seus discursos, afirmando que eles não comem *mais* outras pessoas. Raquel Milena Tupinambá, a Tupi, formula com frequência o seu aprendizado no mundo dos brancos em termos de antropofagia, como mídia ativista e cineasta. Além disso, o procedimento de confrontar dados etnográficos atuais acerca de populações Tupi da Amazônia com escritos do passado ou dados arqueológicos é algo que vêm sido feito pela etnologia contemporânea (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; FAUSTO, 1992; SZTUTMAN, 2012)

Vale ler o importante comentário de Fausto:

“No caso dos Tupi da costa, ao contrário, as crónicas deixam entrever um inegável “ar de familiaridade” com os grupos tupi contemporâneos, a despeito das flagrantes dis-similaridades demográficas. Como se verá ao longo deste capítulo, a continuidade que sugerimos existir não é da ordem das tipologias sociais, mas da compreensão da lógica do funcionamento dessas sociedades, em particular de uma relação específica entre estrutura e evento. Não pretendemos afirmar que os Tupinambá eram tão “simples” quanto os pequenos grupos amazônicos atuais, mas, ao contrário, que eles eram tão “não elementares” quanto estes últimos” (FAUSTO, 1992, p. 381).

O “ou isso ou aquilo” de um pensamento rígido, substancialista, moderno, é confrontado por uma robusta prática e teoria da anti-mestiçagem no Baixo Tapajós, que nada tem a ver com essencialismo. Assim, indigenizar os outros, defendendo, pode ser entendido como uma versão alternativa da colonização. Para fazer sentido, tal conjectura merece um mergulho pelo tema de fazer parentes: enredar os outros nas redes de parentesco do Baixo Tapajós, torná-los gente com quem se caça, com quem se casa e com quem se come junto.

São entendimentos radicalmente diversos sobre identidade, diferença e alteridade que estão em jogo nestas formas políticas ameríndias: incorporar o outro, tornar-se diferente, para permanecer o mesmo, para se transformar.

1.1 Falsos índios

Um juiz federal de Santarém, em sentença promulgada no dia 26 de novembro de 2014, declarou a inexistência, ou melhor, a extinção da população indígena do Baixo Tapajós. No território onde indígenas pleiteavam a demarcação da Terra Indígena Maró, o Ministério Público Federal havia solicitado “como tutela de urgência, o imediato andamento do processo de demarcação da Terra Indígena Maró na Gleba Nova Olinda I”. Madeireiros ilegais dilapidam, diariamente, o território indígena. Tal pedido foi indeferido pelo Juiz Federal, cuja argumentação merece leitura:

“Declaração de nulidade do processo administrativo de demarcação da suposta terra indígena ora debatida, que se assegure a regularização das suas áreas pelo Estado do Pará, “sem qualquer possibilidade de objeção dos falsos índios”, “a inexistência de vínculo étnico com a improvável etnia borari ou extinto povo tapajó” declarando as comunidades que buscam conversão em indígenas como eminentemente cabocla tradicional da região, como também o são as autoras. Nesta, a liminar foi indeferida.” (BRASIL, 2014, p. 3).

O magistrado, para justificar a sua decisão, não hesita em entrar em argumentos próprios ao campo antropológico. O juiz questiona em sua sentença com autores que são referência nos estudos da região, como Florêncio Vaz e empreende uma análise das falas de indígenas acerca das suas identidades. Sugiro ler outro trecho de sua própria sentença:

“A afirmação de Odair José de que seu avô e seu pai fugiram dos “colonizadores portugueses”, conforme se extrai dos autos, na verdade reproduz um passado artificialmente elaborado pela “catequese etnogênica” do antropólogo e religioso Florêncio Vaz (que como já referimos é ideólogo local do movimento de “etnogênese”), à medida que evidencia uma tentativa de contrafazer a realidade histórica, introduzindo novos participantes e novos protagonistas para assim construir uma base factual para a “emergência étnica” dos borari e arapium. Nesse sentido, Florêncio Vaz, em sua tese de doutoramento, de uma forma reducionista e sob uma perspectiva artificial, posto que posicionada apenas sobre bases ideológicas, assim vexando e subvertendo as conclusões historiográficas colhidas em mais de um século de

pesquisas, registra que na revolta da Cabanagem os “índios puros” combateram os legalistas, quando não tendo sido eles próprios quem lutaram como cabanos. Confira-se por conduto de suas próprias palavras:

[Segundo Florêncio de Almeida Vaz Filho]: “No esforço para dar sentido à sua reivindicação identitária, os indígenas também dão uma importância especial à sua memória histórica, que se apresenta como um dos principais recursos para demonstrar a ligação histórica com os antepassados, os índios de antigamente, como se pode observar mediante as lembranças sobre a Cabanagem (1835-1840). Assim como os índios puros dos tempos imemoriais são trazidos para um tempo mais próximo, os cabanos também são descritos como indígenas que viveram há poucas décadas, e lutaram pela liberdade e pelos direitos de permanecer na terra e viver ao seu modo. No passado, os índios puros e os cabanos enfrentaram os portugueses, e a causa pela qual eles lutaram é quase a mesma travada pelos indígenas de hoje. A Cabanagem é uma guerra que ainda não finalizou, e o seu desfecho depende dos novos atores sociais envolvidos””. (BRASIL, 2014, p. 41-42).

A sentença termina com determinações significativas, em um plano não exatamente circunscrito ao judicial. Em se tratando de uma sentença que declara a inexistência/extinção de povos indígenas na região, a ordem “Intimem-se. Cumpra-se”, com a qual o magistrado finaliza a decisão, é dotada de uma eficácia performativa direta, da qual se poderia inferir um silogismo básico. Segundo a decisão do Juiz:

- a) já que os índios estão extintos do Baixo Tapajós;
- b) não existe direito à demarcação de terras para não indígenas;
- c) portanto: “cumpra-se!”.

O cumpra-se permanece, então, como a grande incógnita. Circunscrito ao plano jurídico, o “cumpra-se!” é uma ordem direta para não demarcação da referida Terra Indígena. Mas cabe lê-lo também como uma ordem expressa para atualizar, presentificar a extinção dessas populações. Desta forma, a decisão do juiz poderia ser assim resumida: não existem indígenas na região, estão extintos, e a minha sentença não apenas declara essa extinção no passado, mas também a presentifica. A continuidade de conflito é evidente. Ao apagar a existência de indígenas atuais, a sentença tenta tornar a luta do movimento indígena atual impossível, no sentido atribuído por Trouillot (1995) ao termo: impensável, inconcebível. Para o historiador e antropólogo haitiano, a Revolução Haitiana desafiou aquilo que os mais radicais revolucionários europeus consideravam possível de acontecer. Foi uma revolução impossível para aqueles que lhe foram contemporâneos e silenciada pelos historiadores que

lhe sucederam. De maneira análoga, para o juiz simplesmente não pode haver demarcação da Terra Indígena Maró pois é impossível que ali existam indígenas.

O raciocínio decorre de uma concepção específica de tempo, um cronotopo historicista, para se valer da leitura que faz o mesoamericanista Federico Navarrete (2004) da obra e do termo cunhado por Mikhail Bakhtin:

"Los cronotopos históricos, como los artísticos, no proporcionan únicamente un marco espacio-temporal para localizar los eventos y los personajes de la narración, es decir, no son simples cronologías, sino que, al darles forma y sentido al tiempo y al espacio, les dan forma y sentido a los eventos mismos y a las acciones humanas y divinas dentro de la historia." (NAVARRETE, 2004, p. 35).

O cronotopo historicista cria realidades, e para o que aqui interessa, estrutura uma antropologia oficial do Estado brasileiro. Eventos compõem este cronotopo e só fazem sentido a partir de sua lógica. Este pensamento historicista, de um tempo que transcorre à imagem de uma flecha sobre um espaço vazio, é a base de uma antropologia assimilacionista, que alinha passagem do tempo e apagamento da diversidade cultural. Conforme esta perspectiva, os indígenas do Baixo Tapajós teriam sido eliminados no passado pela miscigenação.

Mas parece existir um cronotopo próprio aos indígenas do Baixo Tapajós, uma forma precisa de articular e atribuir sentido à ocorrência de eventos no tempo. Vale seguir na proposta de Navarrete, a respeito do modo como as transformações culturais são percebidas pelas populações Maias da América Central. O autor aponta para um importante aspecto do cronotopo mesoamericano:

"El cronotopo de los turnos permite recibir e incorporar lo nuevo sin que esto implique la desaparición o la sustitución de lo viejo, y de esta manera establece una relación diferente entre pasado, presente y futuro que la que existe en nuestro cronotopo lineal" (NAVARRETE, 2004, p. 44). Daí Navarrete tira uma conclusão histórico-política que não se restringe a análises sobre o período da conquista: "me parece que no podremos entender cabalmente los complejos procesos de cambio cultural que han experimentado y protagonizado las sociedades indígenas *desde la* Conquista española si no tomamos en cuenta el funcionamiento de esta *lógica cultural aditiva y plural*, basada en el cronotopo de los turnos" (idem, p. 45 - realces são meus).

Velho e novo, passado e presente, se entrelaçam de formas distintas para povos distintos. É exatamente nesse sentido que outras formas de conceber o passar do tempo nos permitem uma perspectiva *outra* acerca dos modos como a história funciona (ZUKER, 2017).

Vale citar a reflexão de Chakrabarty acerca do conceito de historicismo, a partir da retomada do debate entre Runajit Guha e Eric Hobsbawm. Este último teria classificado a revolta dos movimentos camponeses indianos como pré-política. Mas:

“As ações dos ‘camponeses’, organizadas – na maioria das vezes – ao longo dos eixos de parentesco, religião e casta, e envolvendo deuses, espíritos e agentes sobrenaturais como atores ao lado dos humanos, permaneceram para ele sintomáticos de uma consciência que ainda não havia chegado completamente aos termos de uma lógica secular-institucional do político” (CHAKRABARTY, 2000, p. 12, tradução minha¹⁹).

Na ação política dos camponeses indianos participam entidades não-humanas, organizadas em eixos como parentesco, religião e casta, excedendo assim a gramática daquilo que na história ocidental pode ser entendido como formas de ações políticas. De certa maneira, Chakrabarty argumenta que Guha pretende retirar a narrativa histórica acerca das revoluções camponesas da Índia colonial da esfera que inicialmente lhe era definitiva, enquanto uma questão de segurança de Estado a ser reprimida. Trata-se de recuperar as revoltas camponesas indianas do sequestro efetuado pelo colonialismo britânico:

Tal como na compreensão dos conflitos anti-coloniais na Índia, o modo como o pensamento historicista entende as transformações culturais no Baixo Tapajós deixa de lado a perspectiva indígena sobre estes conflitos. Enfoca-se o processo de destruição ao longo do tempo, de *caboclização* (mais sobre em breve), desatento às estratégias indígenas de sobrevivência e de transformação de suas formas sociais e culturais, incorporando outras pessoas - dinâmicas que são resumidas, de modo racista, como *perda da indianidade*. Compreender como compreendem os indígenas as transformações culturais ao longo do tempo a partir de seus próprios termos, é tentar escapar do sequestro efetuado pelo Estado acerca das próprias dinâmicas culturais indígenas.

Cabe, acredito, mergulhar no que seria essa maneira própria de articular os eventos no tempo no Baixo Tapajós. Em suma, trata-se de se debruçar sobre outras formas de compreender a mudança (FAUSTO e HECKENBERGER, 2012). De algum modo, esse primeira parte da tese, este primeiro ensaio, é uma tentativa de seguir o “chamado” por uma “antropologia da história” (PALMIÉ & STEWART, 2016), na medida em que a investigação

¹⁹ Do original, em inglês: “‘peasants’ actions, organized – more often than not – along the axes of kinship, religion and caste, and involving gods, spirits, and supernatural agents as actors alongside humans, remained for him symptomatic of a consciousness that had not quite come to terms with the secular-institutional logic of the political” (CHAKRABARTY, 2000, p. 12).

sobre outras formas de temporalidade, nos abre a possibilidade de uma antropologia reversa da história tal como concebida no Ocidente moderno.

“A tarefa que uma antropologia da história tem diante de si envolve, portanto, não apenas apreciar “outros passados” deslegitimados, subordinados ou subsumidos pela historiografia acadêmica Ocidental. Precisamos também de uma antropologia reversa em que o próprio historicismo ocidental, como surgiu e triunfou no curso do século XIX sobre formas e princípios anteriores ou rivais de geração de conhecimento acerca do passado, merece atenção como uma um fenômeno histórico e culturalmente específico - embora hoje em dia próximo de ser um fenômeno globalmente difuso” (Idem, ibidem, p. 225, tradução minha²⁰).

Tive a oportunidade de entrevistar Florêncio Vaz sobre a decisão do juiz federal que o cita nominalmente. “A decisão dele para nós foi uma negação da nossa existência enquanto povos indígenas. Negação da nossa história, negação dos nossos processos próprios. Só que essa sentença dele chegou em um momento em que nós já tínhamos toda uma organização, toda uma consciência, o que tornou que a gente não aceitasse, como não aceitamos essa sentença”, afirmou Florêncio Vaz, diretamente citado na sentença como responsável por uma “catequese etnogênica”. Florêncio, segundo o Juiz Federal, estaria criando falsos índios na região do Baixo Tapajós.

Fiz uma pequena reportagem²¹ em 2019 sobre a decisão do Juiz, e incorporo alguns trechos dela, retrabalhados aqui no contexto desta tese. Em junho de 2019, o prefeito de Santarém Nélio Aguiar (DEM), no bojo das comemorações pelo 358º aniversário da cidade, concedeu ao juiz federal a medalha Padre João Felipe Bettendorf. A medalha é uma forma de homenagear pessoas importantes no desenvolvimento da cidade, considerada a maior honraria do poder executivo municipal.

“A condecoração dada ao juiz pelo prefeito significa que a prefeitura de Santarém, na pessoa do prefeito Nélio Aguiar, concorda com essa política de negação dos povos indígenas

²⁰ Do original, em inglês: “The task at hand for an anthropology of history thus involves not solely appreciating “other pasts” delegitimated by, subordinated to, or subsumed under Western academic historiography. We also need a reverse anthropology where Western historicism itself, as it arose and triumphed in the course of the nineteenth century over earlier or rival forms and principles of generating knowledge about the past, comes into focus as a historically and culturally specific, if nowadays near globally diffused, phenomenon” (Idem, ibidem, p. 225).

²¹Link para matéria:

<https://amazoniareal.com.br/prefeito-de-santarem-condecora-juiz-que-sentenciou-como-inexistente-o-territorio-maro-no-pará/>

do Município de Santarém”, conclui Vaz. A condecoração aconteceu em um momento particularmente difícil para os povos indígenas do Baixo Tapajós. No final de 2018, a câmara legislativa realizou uma manobra, ignorando a consulta popular do plano diretor do município ao disponibilizar praticamente todas as áreas que não estejam em Unidades de Conservação federais como aptas a serem exploradas pela monocultura de grãos - ou seja, soja.

Para Ib Sales Tapajós, mestre em Ciências da Sociedade, com ênfase em Direitos Humanos e Cidadania Ambiental pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), a sentença do juiz é controversa, já que envolve um território reivindicado por indígenas e em conflito com empresas madeireiras. “Esses dois povos [Borari e Arapium] vêm lutando há muitos anos pela demarcação do território e proteção das suas terras diante da ofensiva dos madeireiros, que se iniciou nos anos 2000”, rememora Ib Sales. Ele escreveu sua dissertação de mestrado sobre a decisão do judiciário e a reação do movimento indígena e consequente anulação da sentença pela Justiça Federal. Segundo Ib Sales, a decisão do juiz “comprometeu a identidade deste território indígena. E talvez mais grave do que isso, seja o fundamento que ele usou na sentença. O fundamento que ele utilizou foi a negativa, a negação de que os Borari e os Arapium são povos indígenas”.

A pedido do Ministério Público Federal, Eduardo Viveiros de Castro foi chamado para emitir um parecer sobre a sentença do Juiz, do qual destaco um trecho:

““Tradicionalidade” é precisamente o signo de um vínculo histórico com paisagem cultural pré-colombiana, tanto quanto é testemunho da transformabilidade e adaptabilidade intrínsecas a toda cultura humana. Continuidade histórica não é identidade imóvel, tradição não é clonagem, indianidade não é genética, e mistura cultural não invalida o direito à escolha de referências culturais privilegiadas. Em poucas palavras, e para repetir o mote que certa feita lancei, cuja natureza enganosamente *outrancière* pretendo justificar nas páginas que seguem, “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. Tomando a liberdade de interpretar a mim mesmo, esclareço que esta frase é uma simples tradução aforismática da essência antropológica do conceito de “direitos originários”” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 6).

Em outro momento igualmente importante de sua argumentação, Viveiros de Castro ressalta que sempre subjaz, por trás de tais processos, o interesse por esvaziar a terra de seus

habitantes, “de modo a que elas entrem no mercado fundiário e sejam objeto de valorização por agentes econômicos não-índios públicos e particulares” (idem, p. 2).

Mas vale nos centrarmos aqui especificamente em outro aspecto da sentença do juiz, o seu arrazoamento acerca do processo histórico de miscigenação:

“Tal movimento de “ressurgimento” tem a miscigenação no Brasil e na América Latina como mal a ser combatido (classificando-a como mito) e disso tem se servido muitos ativistas ambientais, que vislumbram na figura do indígena ‘ressurgido’ uma função ambiental protetiva mais eficaz que aquela desempenhada pelas chamadas populações tradicionais, e assim, não por outra razão, passaram a incentivar o repúdio a designações que julgam ‘pouco resistentes’ tais como ‘caboclos’, ribeirinhos, ‘mestiços’, entre outras que rotulam como ‘autoritárias’ e ‘instrumentos de dominação oficial’” (BRASIL, 2014, p. 15).

É digno de nota a semelhança entre os argumentos do governo de Jair Bolsonaro e sua visão de desenvolvimento da Amazônia e o posicionamento de políticos santarenses ligados ao setor do agronegócio, e que, de alguma forma, está em sintonia com os trechos acima da sentença. A acusação de que são “falsos” os indígenas do Baixo Tapajós, de que atrasam o desenvolvimento do país, se replica em outras partes do território nacional, inclusive para além da Amazônia. Velha tese colonial-civilizatória que insiste em reencarnar.

A afirmação de Carol Greenhouse de que “os conceitos antropológicos de tempo e cultura estão de fato unidos com as fórmulas de espaço-tempo de Estados, nações e formas de cidadania” (GREENHOUSE, 1996, p. 3, tradução minha)²² pode ser pertinentemente trazida para analisar isso que venho chamando de uma antropologia oficial do Estado, no caso, o Estado brasileiro.

“De fato, muito do que aparece na antropologia do tempo como “conceitos de tempo” são, na verdade, representações do tempo apresentadas por elites governantes ou aspirantes a enfrentar problemas de autolegitimação de vários tipos”. (idem, ibidem, p. 82, tradução minha²³)

Elites e Estado compartilham concepções temporais que legitimam seu poder.

²² Do original, em inglês: “Anthropological concepts of time and culture are indeed wedded to the time-space formulas of states, nations and citizenship”.

²³ Do original, em inglês: “Indeed, many of what appear in the anthropology of time as “time concepts” are actually representations of time as put forward by ruling or aspiring elites faced with self-legitimation problems of various kinds”.

No Baixo Tapajós, a concepção historicista que vê “falsos índios” na reivindicação identitária de indígenas serve, indubitavelmente, ao interesse daqueles que querem transformar as terras junto às quais se co-formam os indígenas, através de caminhadas, caçadas, pesca e tramas de narrativas dos encantados, em objeto de acumulação de capital. Retirar a terra de seus legítimos proprietários, cabe lembrar a argumentação de Viveiros de Castro em *Involuntários da Pátria*, como o primeiro passo na tentativa de transformar indígenas em trabalhadores pobres (VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

Vale aqui mencionar, mais uma vez, a obra de Peter Gow. O autor identifica três modelos majoritários na análise de povos “aculturados” da Amazônia - aos quais se contrapõe:

a) modelo da aculturação: preconizado por autores como Wagley e Galvão, centram a análise antropológica no modo como nativos assimilam-se à massa de camponeses, perdendo, então, sua cultura. Gow afasta-se desse modelo por nunca ser claro quem está aculturando quem;

b) modelo do contato como relação de dominação: autores como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira analisam as formas pelas quais o contato significa uma forma violenta de incorporação dos indígenas à sociedade nacional, tendo na categoria de dominação o seu ponto central. Um dos principais problemas deste modelo, segundo Gow, seria a impossibilidade de distinguir quem pertence à “sociedade nacional” e quem pertence à “sociedade tribal”;

c) modelo da etnicidade: autores influenciados pelas reflexões de Barth acerca da manutenção de fronteiras étnicas ao longo do tempo. Esses estudos questionam a ideia de assimilação, ao revelar que indígenas podem, simultaneamente, se transformar e manter traços distintivos. O ponto frágil dessa abordagem seria a dificuldade de compreender quais seriam essas fronteiras a serem mantidas.

Assim, a crítica de Gow a esses três modelos reside na transposição que fazem de concepções modernas a respeito de que seria uma cultura originária e suas transformações ao longo do tempo, que se impõem nas análises sobre os contextos coloniais. Esses três modelos pressupõem que os diversos povos amazônicos antes da colonização eram imutáveis - indígenas colocados como selvagens fora da história, e as transformações teriam começado

apenas a partir da chegada dos brancos. Neste que pode ser entendido como um dos pontos estruturantes do pensamento historicista sobre a colonização da região Amazônica, toda e qualquer mudança seria entendida como perda de uma essência ou falseamento de determinada cultura.

1.2. Ainda

Certa noite, saí da aldeia Tupinambá de Cabeceira do Amorim para pescar com Josiel e Pedrinho, acompanhado de seu filho e seu sobrinho - “duas lontras”, como se referiam aos jovens. O trajeto para a pescaria demorou cerca de quarenta minutos de canoa, em direção à praia do Quena, onde armariamois acampamento e teria início a pescaria. No caminho, Pedrinho apontava as aldeias Tupinambá ao redor do Igarapé do Amorim. Não deixava de mencionar aqueles que considerava como “os nossos inimigos”, vizinhos que se recusavam a assumir a identidade indígena e acusavam a Pedrinho e seus próximos de serem “falsos índios”. Perguntei quem eram esses seus inimigos. Pedrinho respondeu: “rapaz, tu olha pra eles, e são mais índios que a gente. Tudo indiozinho, vivem no mato”.

Ao longo do caminho, Pedrinho enumerava as comunidades, explicitando quais já haviam se assumido indígenas e quais não. “Esta aqui *ainda* não é indígena”, dizia. “Essa daqui *já já* vai ser”, refletia, com expectativa, acerca dos movimentos políticos internos à tal e tal comunidade.

Chamou minha atenção o uso dos advérbios *ainda* e *já* neste contexto. Usualmente, na Amazônia ou referindo-se a povos indígenas, o advérbio *ainda* é utilizado para dar sentido a um movimento oposto àquele descrito por Pedrinho. “*Ainda* tem índio aqui?”, não raro se escuta de viajantes curiosos para entender mais das realidades amazônicas. Essa frase aparece pronunciada por viajantes intrigados com a ausência de pessoas às quais facilmente poderiam atribuir um imaginário folclorizado de indígenas nus, cobertos de penas e pinturas corporais. A pergunta “*ainda* tem índio aqui?” depende de um pressuposto, dessa concepção da história como apagamento: com a miscigenação, com o contato cultural, índios foram deixando de existir, foram sendo diluídos pela cultura nacional brasileira, foram se embranquecendo.

Na ficção/fixação moderna por categorias identitárias de controle, alguns grupos de parentes, com relações definidas com certos territórios, ainda que (ou principalmente) em movimento, com crenças e hábitos marcados, foram chamados pelos brancos de índios. Com

o tempo, com o contato com o mundo branco, moderno, teriam deixado de sê-lo. Já a frase “esta [comunidade] daqui *ainda* não é indígena”, por sua vez, depende de um pressuposto inverso. O reconhecimento e identificação enquanto indígenas por parte de grupos de pessoas e parentelas que mesmo sob a violência da colonização permanecem indígenas.



Figura 5. Caminhada abrindo picada para fiscalização do território Tupinambá, em 2017. Foto: Thomaz Pedro.

O advérbio *ainda* intensifica a percepção da passagem do tempo. Em “ainda tem índio aqui?” o, “ainda” é utilizado no sentido de “até agora” ou “até o presente momento tem índios aqui?”. Denota um certo espanto, ou surpresa. Têm implícito que o passar do tempo, e a violência colonial, desindigeniza os indígenas. Já “esta [comunidade] daqui *ainda* não é indígena”, coloca a ênfase em um processo de reivindicação identitária em formação, modo de compreender a resistência em plena consolidação.

Gostaria de trazer dois outros momentos, situações que ajudam, senão a compreender, pelo menos a situar este “ainda”.

Em uma tarde de março de 2019, acompanhei de catamarã uma comitiva de indígenas para a inauguração do microssistema de fornecimento de água potável na aldeia Munduruku de Takuara, na Flona Tapajós. A aldeia é de grande importância na região do Baixo Tapajós.

Lá viveu o poderoso pajé Laurelino, que propulsionou a reivindicação identitária dos indígenas da região, antes tidos por caboclos, ao falar, pouco antes falecer, que ele era um pajé indígena, filho de índios puros, e não um curandeiro popular. O poder de cura de Laurelino é reconhecido por toda a região, e a ele voltarei com a devida atenção em outros momentos desta tese.

Esse momento e o processo que dele se desdobrou é relatado de maneira detalhada na tese de doutorado de Florêncio Vaz Filho (2010), com quem me sentei por boa parte do trajeto de cerca de três horas entre Santarém e a aldeia Takuara. Enquanto conversávamos sobre a pesquisa que eu então começava, Florêncio comentou que há alguns anos, chamar alguém de índio era ofensivo, poderia terminar com briga, ou até mesmo virar caso de facada. Desde o final do século XX, porém, teria havido uma mudança. “Agora as pessoas até se identificam, mas vir a participar do movimento indígena, organizado, já é outra coisa”, refletiu Florêncio. Havia, e em alguma medida para algumas pessoas ainda há, certa vergonha em se considerar indígena. Florêncio, o Grupo de Consciência Indígena (GCI) e o Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiuns (CITA) lutam há décadas contra essas formas de preconceito, positivando a reivindicação identitária.

Poucos dias antes da ida à Takuara, aproveitei um final de semana para conhecer a comunidade ribeirinha de Maripá, na Resex Tapajós-Arapiuns. No momento da minha visita à comunidade eles estavam dando início a um projeto turístico - na verdade, estava com um grupo, e fomos os primeiros a inaugurar o passeio. Um casal de irmãos, Dona Isolina e Seu Leó, se encarregou de nos mostrar a comunidade. O itinerário incluiu a visita a um Angeli, árvore centenária, um passeio de barco pelo lago, pesca e piracaia (peixe assado na praia). Pela noite, logo após a pescaria e enquanto esperávamos o peixe assar, perguntei se tinha muitos indígenas na região. Dona Isolina me respondeu que tinha muitos índios sim, índios que nem eles.

E continuou: “nós somos índios, mas *ainda* não nos reconhecemos”.

1.3. Sociedades contra a história

O interesse pelo novo, a incorporação do outro na formação de si em nada se contrapõe a ser indígena. Daí, talvez, um melhor entendimento da famosa controvérsia

lévi-saussiana acerca das sociedades quentes e sociedades frias. Em sua leitura acerca dos sentidos da história na obra de Lévi-Strauss, Marcio Goldman caracteriza as nossas sociedades modernas como “a favor da história” (GOLDMAN, 1999), uma sociedade que coloca a história como motor de seu desenvolvimento, restando entender o significado do “contra a história”. Para Sztutman, retomando Goldman, “a sociedade contra o Estado é também contra a história - ou melhor, contra o histórico -, pois recusa tanto a presença de um poder separado como de um regime de historicidade ancorado na idéia de que não é possível reverter os efeitos do tempo” (SZTUTMAN, 2012, p.116). Assim, as sociedades amazônicas talvez sejam sociedades mais próximas da *supressão dos efeitos* do tempo que da supressão do tempo em si. Ou seja, são sociedades contrárias ao pressuposto do apagamento cultural que estrutura uma certa narrativa histórica, e não contrárias à história. Por isso não se pode dizer que as reivindicações identitárias indígenas sejam conservadoras ou mesmo essencialistas - uma postura contra a passagem do tempo.

Quero propor um exame mais detido da antropofagia como princípio operador da diferença, uma maneira distinta de pensar como opera a diferença. Um princípio similar àquele que regia o ritual antropofágico parece ainda existir nas estratégias que permitem que indígenas absorvam outras formas culturais hegemônicas sem a ela se subsumirem, marcando as suas diferenças no interior do próprio Estado que promove e narra a destruição dessa diferença.

Para adentrar este princípio antropofágico como contra-narrativa da destruição, a maneira como ela segue, transformada, em guerra produtiva, criadora de pessoas e sociedades, vale a pena uma incursão no que fora o ritual antropofágico dos Tupi da costa, para pensar a ampla teoria produzida sobre ele, suas formas de articulação temporal e suas transformações ulteriores. Antes, porém, proponho uma pausa nesta argumentação, para atentar ao relato do Cacique Braz acerca da relação dos Tupinambá do Baixo Tapajós com aqueles da costa, já que é neste relato que guerra, tempo, identidade e deslocamento são articulados.

1.4. Da costa à Amazônia

Em sua narrativa, Cacique Braz se centra em como os Tupinambá teriam chegado no Tapajós guerreando e fugindo dos Portugueses. Pertencentes aos povos Tupi que dominavam

a costa no período colonial, teriam subido em direção ao Pará, entrando na Amazônia pelo Arquipélago do Marajó e descido até o Tapajós e outras localidades amazônicas. Existem relatos de cronistas que vão nesta mesma direção, apresentando uma presença Tupi tardia do Pará e do Maranhão (FAUSTO, 1992).

Para esta pesquisa, me parece mais proveitoso entender os sentidos atribuídos à narrativa dos deslocamentos Tupinambá tal como relatada por um de seus principais caciques do que adentrar nos estudos arqueológicos. É a narrativa de luta, de fuga e de guerra que o cacique reivindica para si e para o seu povo que chama atenção. Ao fazê-lo, parece colocar em suspensão marcos temporais definidos. O tempo dos antigos se mistura com o tempo presente, embaralhando os conflitos de hoje pela luta por autodeterminação com aqueles do passado, como as guerras com os portugueses na costa e a Cabanagem.

Vale a pena ler o relato de Seu Braz, que transcrevo aqui praticamente na íntegra. Deixo o leitor com a potência da sua narrativa:

“A história dos Tupinambá lá da costa, da chegada dos portugueses, é uma história muito delicada. Dizem que Cabral descobriu o Brasil. Cabral não descobriu o Brasil porra nenhuma. Cabral, quando chegou aqui, nós já existíamos. Ele já encontrou gente aqui. Aqueles indígenas da costa, quando avistaram aquelas esquadras chegando, aquilo foi uma admiração muito grande para eles.

Em cima daquilo, os portugueses se aproximaram deles e fizeram deles reféns. Tentando dizimar para que eles tomassem conta do território dos indígenas. Os indígenas foram praticamente sequestrados pelos portugueses, para fazer guerra com os franceses, holandeses... como os índios sabiam como manejá-los, foram muito massacrados. Por isso eles foram indo para dentro da mata, assim como aconteceu aqui no Pará, aconteceu também nas costas oceânicas de Porto Seguro.

Dizimaram bastante eles. Chegou praticamente uma fase de sumiço. Porque os indígenas não tinham arma com poder de fogo como tinham os invasores. Foram expulsos da serra deles. Mas retomaram. Fizeram retomada, e estão lá. Lá na aldeia Paraguassu, na Baixa Alegre, também foi reconquistada pelos indígenas depois que eles saíram da costa.

Esses Tupinambá, depois que eles aprenderam a fazer as embarcações dos portugueses, ou talvez tenham até sequestrado alguma, foram saindo pela costa, procurando terra. Os Tupinambá foram os primeiros índios a guerrear com os portugueses, quando eles chegaram no Estado do Pará. Que nem era Estado ainda, era vilarejo. E lá em Belém tem o forte, aonde na frente da cidade de Belém, na Bahia, os Tupinambá se alojaram, fizeram aldeia. Belém

teve muita aldeia lá: Coqueiro, Pedreira, Marambaia, Educandos, Marituba, Ananindeua... ali tudo era indígena, e os nomes todos são indígenas.”

A reflexão de Braz sobrepõe passado e presente, atribuindo centralidade à guerra travada na costa pelos Tupinambá, sua fuga para a Amazônia e a resistência da Cabanagem na Amazônia. Para falar do presente, da demanda pela demarcação da terra indígena, combina camadas temporais distintas:

“Já Belém, era o nome de uma cidade em Portugal. Tinha um comandante da esquadra portuguesa, que era o caçador de cacique. Porque na época se eles dizimassem o cacique, praticamente eles dominavam toda a etnia, toda a aldeia... porque ficavam sem líder, não tinham para onde correr e se rendiam.

Quando o forte foi tomado pelos portugueses, os Tupinambá entraram no Marajó, depois que saíram, pegaram o Rio Amazonas e entraram aqui para o Tapajós. Aqui travaram uma guerra muito feroz, que foi na época dos Cabanos, e nesta época tinham aldeia onde hoje é Boim, que tinha 2770 e poucos Tupinambá. Eles guerreavam numa ponta de praia que tem lá, que ficou batizada como Pau da Letra, né?

Cabanagem era uma guerra de exército dos portugueses, querendo dominar de uma vez por toda o território, implantar suas fazendas. Por isso houve a guerra da Cabanagem. Houve o conflito de 1835 a 1838. De lá para cá os portugueses dominaram parte do território, tanto do Amazonas quanto do Tapajós, para fazer comércio, trabalharem e tirarem a matéria prima. O Pau da Letra é onde os Tupinambá guerreavam, onde tinham melhor visão do inimigo. Com a chegada dos portugueses, foram entrando na mata adentro.

Os portugueses dominaram, e quando dominaram botaram os Tupinambá pra trabalhar pra eles: ir na mata buscar castanha, buscar o látex e fazer a coleta da copaíba e da andiroba, para que os portugueses fizessem seu comércio. Com a chegada dos portugueses, muitos deles se embrenharam na mata. Muitos foram pro Amazonas e de lá se misturou a guerra com outros povos, e eles foram deixando as raízes. Alguns fugiram para o Amazonas, e foram para uma ilha chamada Parintins. Lá eles têm uma dança que é tupinambarana; tupinambarana pra gente aqui, quando se fala em “rana”, é uma coisa que já não é pura... quase falso. Lá eles fazem uma dança dos tupinambarana, que não é o nosso caso.”

Cacique Braz continua, em seguida, falando sobre a violência, em especial contra as mulheres indígenas na forma de estupro, que embasa a miscigenação:

“Porque aqui quando os portugueses chegaram, eles estupravam as mulheres e foram nascendo as famílias. E muitos deles foram embora, já deixavam filhos aqui.

Nós temos os Tupinambá que começam na aldeia Castanhal e vai até a aldeia Jacaré, lá próximo a Pau da Letra. Infelizmente Boim, onde eles eram aldeados, infelizmente eles até agora não se auto-identificaram²⁴. E também pudera: lá ainda existem muitos filhos de invasores daquela época, que ainda atuam lá. Devido a essa resistência, eles ficam adormecidos, muitos deles com vontade de se auto identificar. Nós temos uns aldeados de lá aqui. Inclusive o Marcílio, que é ex-padre, e hoje estuda antropologia na UFOPA.

Também os Tupinambá eram considerados canibalistas, os Tupinambá que vieram pra cá, porque eles se alimentavam também de carne humana. Mas eles matavam aqueles invasores, e aqueles invasores eles comiam como uma forma, assim, de se vingar deles, comendo eles.

Em Belém, lá no forte, em um mural muito bonito que conta a história dos Tupinambá. Tem também uma imagem de uma perna assando em um espeto. Então aquilo significava que os Tupinambá se alimentavam também de carne humana. Mas não é o nosso caso aqui (ele ri), agora ninguém não faz mais isso.

O povo tupinambá é taxado de um povo brigão, porque a gente briga. Mas a gente briga pelos nossos direitos. Essa é a nossa forma de vida, de conquistar nosso espaço. E nós temos no sangue, já dos nossos ancestrais, por isso nós temos essa guerra de novo. Mas somos um povo muito hospitaleiro. A gente comprehende as situações. Já com o governo, a gente não pode ser muito hospitaleiro porque eles invadem nossos territórios de vez em quando.

A retomada se deu por conta de que agora nós somos livres. A partir de [19]73 nós somos livres para entrar na justiça e reivindicar nosso direito. Desde a década da ditadura militar. Para trás de 73 não era possível. Com a chegada da igreja, dos jesuítas, catequizando os indígenas, eles fizeram com que a gente esquecesse a nossa língua, dizendo para você trocar seu nome. E houve a retomada da língua desde 73, que é a língua geral, a língua que todos os povos falavam, que é nheengatu. E agora com a Constituição de 88 temos nossos direitos.

Foi essa liberdade que nos levou a ter coragem, e afirmar que somos um povo resistente. Muita gente diz que somos um povo ressurgido. Na verdade, nós não somos ressurgidos, nós somos um povo resistente. Por isso que temos o espaço de nos manifestar. A partir desta data que paramos de ser um povo adormecido. Passamos a procurar nossos direitos e buscar nossa autonomia. É por isso que temos a forma de se manifestar pela nossa terra de novo. Nós vivíamos na terra e ninguém não podia dizer que era nosso. Agora temos a autonomia e soberania de demarcar nosso território.”

Além da evidente sobreposição de camadas temporais, gostaria de salientar um dos pontos que considero fundamentais na fala do cacique Braz: a relação entre luta pela autonomia, pela gestão autônoma de seus territórios, e a positivação da identidade indígena,

²⁴ Quando retornoi, em outubro de 2022, Boim havia se identificado como indígena, ao lado de duas outras novas aldeias que passaram a integrar o território Tupinambá.

que se mostram inextricáveis. Se, na sentença do juiz federal com o qual dei início a este ensaio, é porque são falsos índios, porque a colonização apagou os seus traços característicos enquanto indígenas, porque suas culturas foram pasteurizadas, embranquecidas e diluídas em um todo cultural indistinguível, que os indígenas no Baixo Tapajós não possuem direito ao seu território; para os Tupinambá, como formula o cacique Braz, é por estarem saindo de um adormecimento, de uma violenta tentativa de apagamento criada pela colonização, que a afirmação identitária é indistinguível da luta pelo território.

O relato do Cacique Braz fala por si só. É a narrativa sobre a ocupação Tupinambá do território tapajônico, que remonta a meados do período colonial. Segundo o Mapa Étno-Histórico de Curt Nimuendajú (anexo 1.) data de 1737 a chega dos Tupinambá ao Baixo Tapajós. O mapa indica ainda os movimentos dos Tupinambá (e povos Tupi em geral), adentrando a Amazônia ao longo do século XVII, escapando da colonização portuguesa.

É certo que cabe à antropologia entender este relato não apenas como legítimo, mas também como uma narrativa central da identidade dos Tupinambá do Baixo Tapajós. Parece que, para Braz, tão importante quanto remontar os fatos, está refletir sobre o que significa ser Tupinambá. Não seriam necessárias outras fontes históricas para comprovar aquilo que o Cacique Braz narra. Ainda assim, e levando em consideração a constante deslegitimização da identidade indígena dos Tupinambá e de outros povos do Baixo Tapajós por atores políticos locais próximos ao agronegócio e mesmo pelo judiciário, como venho discutindo aqui, acredito que vale a pena indicar a existência de fontes históricas que corroboram a factualidade histórica da narrativa do Cacique Braz. Para usar um termo caro à historiografia contemporânea, nesse paradigma indiciário (GINZBURG, 2007), que aproxima o historiador do detetive, existem “pistas”, “sinais” deixados por cronistas da colonização indicam a migração e presença de povos Tupi na região. São relatos de cronistas como Gabriel Soares de Sousa, Claude D’Abbeville, Bettendorf e La Condamine que falam de uma ocupação Tupi tardia do Pará e do Maranhão, fugindo da perseguição colonial.

Lê-se no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Sousa:

CAPÍTULO CLXXXIII

Que trata da terra que os tapuias possuíram e possuem hoje em dia

Até agora tratamos de todas as castas de gentio que vivia ao largo do mar da costa do Brasil, e de algumas nações que vivem pelo sertão, de que tivemos notícia, e deixamos de falar dos tapuias, que é o mais antigo gentio que vive nesta costa, do qual ela foi toda senhoreada, desde a boca do Rio da Prata até a do Rio das Amazonas, como se vê do que está hoje povoado e senhoreado deles; porque da banda do Rio da Prata senhoreiam ao longo da costa mais de cento e cinqüenta léguas, e da parte do rio das Amazonas senhoreiam para contra o sul mais de duzentas léguas e pelo sertão vêm povoando por uma corda de terra por cima de todas as nações do gentio nomeadas, desde o Rio da Prata até o das Amazonas, e toda a mais costa senhorearam nos tempos atrás, de onde por espaço de tempo foram lançados de seus contrários; por se eles dividirem e inimizarem uns com os outros, por onde se não favoreceram, e os contrários tiveram forças para pouco a pouco os irem lançando na ribeira do mar de que eles eram possuidores.

Atrás fica dito como foram lançados os tapuias da Bahia e seu limite pelos tupinaés, os quais se foram recolhendo para o sertão por espaço de tempo, onde até agora vivem divididos em bandos, não se acomodando uns com os outros, antes têm cada dia diferenças e brigas, e se matam muitas vezes em campo; por onde se diminuem em poder, para não poderem resistir a seus contrários, com as forças necessárias; por se fiarem muito em seu esforço e ânimo, não entendendo o que está tão entendido, que o esforço dos poucos não pode resistir ao poder dos muitos. (SOARES DE SOUSA, 1587, p. 338, grifo meu).

Lê-se na *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*, de Claude d'Abbeville, publicado em 1614:

CAPÍTULO XLIII

Dos índios Tupinambás da Ilha do Maranhão e suas circum-visinhanças e como principiaram a habitar esses lugares.

Convém saber-se em primeiro lugar, que os Índios do Maranhão julgam haver no Trópico de Capricórnio uma bonita terra a que chamam *Cayeté - "Floresta Grande"* -, por ali haver muito arvoredo e florestas repletas de árvores de grossuras incrível e de admirável altura. É onde habitaram desde tempos imemoriais os mais valentes e os maiores guerreiros de todas as nações tinham o nome de Tupinambás, que conservaram até hoje.

Apoderando-se desse lugar, os portugueses quiseram também sujeitá-los às suas leis. Porém, os Tupinambás, livres por natureza e inimigos da sujeição, preferiram deixar e abandonar sua terra antes do que se entregarem e sujeitarem-se a eles, e assim o fizeram embrenhando-se nos matos e no mais recôndito das florestas.

Não se julgando ali muito seguros, visto seus inimigos persegui-los por todas as partes e por todos os meios até a morte, resolveram atravessar campos e desertos

(...)

Foram ainda alguns residir nas margens do Tabucuru, e por isso se chamaram Tabucuru euguare, habitantes do “Tabucuru”, outros no do Miary, por isso chamados de Miary Eugimre “habitantes do Mearim”, e finalmente em Commã, a Leste e Oeste do Pará, e em Cayté, à beira-mar, espalhando-se por ali algures, e derivando seus nomes dos lugares de suas residências, porém conservando sempre o de Tupinambás, que serve para qualificá-los até hoje” (D'AUBBEVILLE, [1614] 1874 , p. 308 - 310, grifos meus).

Se as obras de Soares de Sousa e d'Aubbeville relatam o modo como a colonização da costa motivou a migração de populações Tupinambá para o Pará e Maranhão, a obra do jesuíta João Felipe Bettendorff, *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão João Felipe Bettendorff*, no final do século XVII, abundam relatos de encontros com populações Tupinambá no Pará, incluindo o Tapajós e as ilhas de Tupinambarana - no leste do hoje estado do Amazonas. Trago este trecho dos escritos de Battendorff, sobre o tamanho da dispersão Tupinambá, que, segundo o religioso, chegou até a impressionante distância das cabeceiras do rio Madeira no Peru, fugindo da colonização portuguesa na costa atlântica brasileira:

“Vinte e oito léguas da boca do rio da Madeira, está uma formosa ilha de sessenta léguas de largo e consequentemente mais de cem de circuito, povoada antigamente de tupinambás, muito valentes descendentes dos que das conquistas do Brasil e terras de Pernambuco saíram fugindo do rigor dos portugueses e foram tantos que despovoaram oitenta e quatro aldeias, não deixando criatura viva, chegaram alguns deles a encontrar-se com os castelhanos do Peru em as cabeceiras do rio da Madeira, com os quais estiveram algum tempo, e porque um espanhol açoitou um por lhe ter morto uma vaca, se ausentaram todos pelas correntezas primeiras do rio da Madeira; vieram dar nesta ilha que habitavam ainda quando os portugueses vieram de volta de Quito no ano de 1639; disseram ao padre Cristóvão da Cunha que como saíram tantos, não podendo se sujeitar juntos por aqueles sertões, se foram repartindo por todo o rio abaixo que pelo menos terá mais de novecentas léguas, ficando uns em umas terras outros em outras” (BATTENDORF, 2010, [século XVII] p. 64, grifos meus)

Por fim, é na obra de La Condamine que se lê sobre a presença dos Tupinambá no curso do rio Tapajós, como uma persistente presença deste povo, em outros lados, acredita o explorador francês, extintos:

“Dos restos do aldeamento de Tupinambara, situado outrora numa grande ilha, na foz do rio da Madeira, formou-se o de Tapajós, e seus habitantes são quase que tudo o que resta da valente nação dos tupinambás, dominante há dois séculos no Brasil, onde deixaram a língua. Pode-se-lhe ver a história e a longa peregrinação na Relação do P. d’Acuña” (LA CONDAMINE, [2000] 1745 p. 97-98)

1.5. A temporalidade antropofágica

O ritual antropofágico dos Tupinambá ao qual se refere o Cacique Braz é um dos temas clássicos da etnologia brasileira. Despertou a atenção e instigou reflexões variadas. Sobre ele, refletiram gerações de antropólogos, brasileiros e estrangeiros. Alfred Métraux, Florestan Fernandes, Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Renato Sztutman, entre outros. O ritual antropofágico já havia despertado o interesse dos cronistas quinhentistas e seiscentistas que sobre ele se debruçaram, produzindo uma ampla literatura a respeito do tema: André Thevet, Manuel Nóbrega, Hans Staden, Jean de Léry, José de Anchieta, Claude D’Abbeville, Yves d’Évreux, entre outros. Como prática, instigou também a elaboração do ensaio “Dos Canibais”, de Michel de Montaigne, acerca da antropofagia e da conquista da América. Foi também força motriz de dois dos mais originais movimentos culturais brasileiros, o Modernismo e o Tropicalismo.

Proponho confrontar alguns pontos da reflexão sobre a antropofagia Tupinambá do início da colonização (tanto pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas como por antropólogos nos séculos XX e XXI), com momentos etnográficos por mim vivenciados no Baixo Tapajós e com certas referências bibliográficas sobre comensalidade e predação na Amazônia contemporânea. Existe um ponto específico que me parece relevante para repensar as possíveis transformações do princípio de articulação da diferença que regia a antropofagia dos Tupi da costa. No ritual antropofágico, “consumia-se um corpo-outro para produzir-se como corpo de parentes” (FAUSTO, 2002, p.29). A antropofagia não mais sendo praticada pelos Tupinambá da Amazônia, desprovida de suas características formais-rituais mais

marcantes, alguns de seus mecanismos talvez tenham permanecido e se transformado ao longo do tempo. Entre os Tupinambá do Baixo Tapajós, argumento, integra-se o outro ao grupo para produzir um corpo de parentes ao qual ele passa a fazer parte. Minha leitura está embasada em um dado etnográfico de peso: a forte presença de nordestinos e seus descendentes, tornados parentes nas aldeias do Baixo Tapajós.

Para dar prosseguimento a esta reflexão, elenco aqui quatro pontos centrais nas análises sobre o ritual antropofágico:

- a) uma temporalidade própria do ritual, marcada pelas dinâmicas de vingança e guerra (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 1985);
- b) formas particulares de formação e magnificação de pessoas e coletivos (SZTUTMAN, 2012);
- c) as transformações da antropofagia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002);
- d) a incorporação do outro e a predação familiarizante (FAUSTO, 1999, 2002).

Gostaria de partir destes quatro elementos para adicionar um quinto: um possível desdobramento do mecanismo antropofágico como base de uma versão outra da colonização, uma forma de articulação do passar do tempo e máquina de produzir pessoas que cria entraves, torna ruidosa a narrativa oficial do embranquecimento, da diluição das populações indígenas em um todo uniforme - a antropofagia como contra-mestiçagem (conforme esmuço abaixo, em diálogo com GOLDMAN, 2015). Para além da dicotomia entre literal e literário, seja ela material ou simbólica, a antropofagia como forma diferencial de articulação da diferença cria uma temporalidade própria, avessa ao apagar da história: guerra produtiva que estrutura uma contra-narrativa da miscigenação, produzindo corpos e relações com um território ao devorar o outro, incorporando-o a redes de parentesco.

Vale adentrar a descrição do ritual antropofágico, ainda que brevemente. Capturado em guerra, o cativo não era morto de imediato. Tocava-lhe, antes disso, ser socializado pelo grupo inimigo, familiarizado em teias de relações. Fazer dele um cunhado. Raspavam-lhe os cabelos na frente e todo seu corpo era pintado de jenipapo, tornando-se todo negro. Assim também o fazem as mulheres, jovens e velhas. Estas últimas “deitadas em leitos pendurados ao redor das redes deles, começam a cantar assim que eles chegam e não param toda a noite sem jamais dormir. Os prisioneiros dificilmente conseguem dormir, ouvindo a melodia dessas

doces prosépinas. Para se rirem deles, elas os obrigam a escutar que nem eles, nem os da sua nação tinham conseguido matar os amigos delas, que o tempo era chegado de eles pagarem a dívida, que eles seriam comidos naquela mesma noite” (THEVET *apud* MUSSA, 2009, p. 101-102²⁵). O canto ritual articula uma temporalidade própria da vingança - ela deve ser rememorada, ao mesmo tempo que estrutura o porvir.

Às mulheres cabia simultaneamente cativar o prisioneiro e precisar o movimento da vingança. “As mulheres que têm o governo deste pobre e bárbaro prisioneiro, o mantêm exatamente do mesmo modo que mantinham seus defuntos maridos, até que seja chegado o dia de o matar e comer” (THEVET *apud* MUSSA, 2009, p. 108). Na ausência de viúvas de guerreiros mortos por inimigos, recorria-se às esposas ou irmãs. Caso também não houvessem, eram as de seus amigos destinadas ao inimigo prisioneiro “pois a maior alegria que esperam é receber um inimigo, e aquele que o tem é muito estimado entre eles” (idem, p. 108).

Uma grande festa tinha então lugar, com duração de cerca de três dias. Membros de diferentes aldeias aliadas convergiam em banquetes e caiunagens com vistas a confraternizar, e repartiam entre si as partes do corpo do prisioneiro a serem comidas. “Algum tempo depois da chegada do pobre prisioneiro, ou prisioneiros, todos os parentes e amigos são chamados para escolher que membros terão, quando o matarem, a fim de que esses amigos e parentes tragam ao captor do prisioneiro algo para comer, como é seu costume. E com esse fim fazem um grande e solene banquete” (idem, p. 108). O ritual canibal é um momento de reafirmar alianças.

No dia anterior à execução, ao anoitecer, o prisioneiro é levado para o centro da aldeia para dançar. Os cronistas contam que o capturado de grupos inimigos não teme a morte, e a encara de bom grado, com firmeza e determinação. Aos guerreiros mortos em combate ou aos prisioneiros sacrificados no ritual antropofágico é resguardada a vida na mítica terra-sem-mal, cujo caminho os antigos tinham perdido depois de um dilúvio, ao qual, segundo as fontes, apenas um casal sobreviveu. Lá, na terra-sem-mal, a vida seria de festa e dança, sem a necessidade de atividades diárias para produzir alimentos na roça. As fontes parecem incertas, mas reconhecem que aqueles que morrem de morte natural, de velhice, em

²⁵ Trago as citações diretas que Mussa de Thevet, no estudo que compõe *Meu destino é ser onça* (2008), e não a transcrição do mito Tupinambá que o autor faz a partir das fontes

sua rede, ou fugitivos acovardados pelo terror das batalhas, têm a sua ida à terra-sem-mal dificultada. Seu destino poderia ser junto a figuras que os cronistas identificavam como o demônio: Jurupari (figura temida entre os Tupinambá do Tapajós) ou Anhänga. Mais difícil ainda era o destino dos *maném*: “aquele que jamais matou um inimigo, e que portanto não era iniciado, não possuía estatuto de homem maduro e não poderia resistir à couvade, era considerado *maném*, covarde” (SZTUTMAN, p. 57, 2007).

No dia da execução, o prisioneiro é trazido de volta ao centro da aldeia, onde será morto. Assemelha-se a um cortejo ou procissão - ou mesmo, dado o tom da festividade, a um cordão carnavalesco, com a aldeia fazendo música e tocando instrumentos ao redor do prisioneiro.

“Imediatamente as mulheres que ornamentaram as espadas as trazem e as oferecem para que todos as toquem, um por um. É uma grande alegria para quem as toca. Isso para eles é presságio de que matarão seus inimigos. Isso feito, a espada é apresentada a um dos principais, que a oferece ao homem designado para fazer a execução. Depois que a recebe, ele se chega ao prisioneiro, mostrando a espada, e - fingindo querer atingi-lo - diz: “o tempo é chegado em que tu deves morrer, para que sejam vingados nossos amigos mortos por ti e teus amigos”. O prisioneiro, firme como um rochedo, responde que não tem medo da morte, estando bem seguro de que seus amigos tirarão vingança mais tarde ou mais cedo” (idem, p. 106).

Trata-se do notório diálogo entre o assassino e o cativo no qual são presentificados assassinatos passados e a expectativa da vingança futura. Hans Staden, viajante e artilheiro alemão que lutou junto aos portugueses e foi feito prisioneiro pelos Tupinambá da costa, assim o narra: “A seguir retoma o tacape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: ‘Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos’. Responde-lhe o prisioneiro: ‘Quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me’” (STADEN *apud* Viveiros de Castro, 2002).

Inversamente, os Tupinambá sobrevidentes de uma emboscada dos inimigos Tremembé, ao contrário daquilo que poderia ser esperado, foram recebidos, segundo Florestan Fernandes, com indignação pelos seus: “tanta indignação, que todos, voz em grita e chorando, especialmente as mães e as mulheres, insistiram pela vingança, ao que aquiesceram os principais” (D’EVREUX *apud* FERNANDES, p. 46)

O prisioneiro é morto com um golpe de borduna na nuca que lhe esfacela o crânio. “O sangue e tudo o que cai dos miolos não ficam muito tempo na terra, porque são

imediatamente recolhidos numa cabaça por uma velha, que tira toda a areia e bebe tudo cru” (THEVET, *op. cit.*, p. 106). Já o assassino é magnificado (SZTUTMAN, 2012). Recebe mais um nome, mais marcas, mais escarificações. Ganharia em prestígio. A promessa de vida futura na terra-sem-mal. Escarificações. Mas é o único a não comer a carne do morto. Esta lhe é interditada - detalhe não sem importância. O assassino vai para um resguardo, com restrições alimentares e de trabalho. Cabe-lhe uma espécie de luto.

“Isso fazia a opção canibal ser urgente” (MUSSA, *Op. Cit.*, p. 73), afirma o escritor Alberto Mussa a respeito do ritual antropofágico. Mussa realizou um trabalho ímpar: cotejou as principais fontes históricas a respeito dos Tupinambá, confrontando-as com os estudos antropológicos consagrados sobre os mitos dos povos indígenas das terras baixas, com o objetivo de restabelecer o que teria sido o mito dos Tupinambá quinhentistas e seiscentistas sobre a origem do mundo. A solução urgente, a que se refere o escritor, teria uma origem mítica: “a aniquilação do mundo era provável e iminente: a onça poderia comer a Lua qualquer momento, a qualquer momento a pedra celeste poderia ser destruída” (idem, *ibidem*, p. 73). O ímpeto de matar como um bravo guerreiro tantos inimigos quanto possível e enfrentar a morte ritual com altivez lhe asseguraria a terra-sem-mal. “O destino do Tupinambá era ser onça, era ser canibal, porque já não era possível atingir a terra-sem-mal em vida” (idem, *ibidem*, p. 73).

A vingança teria ela mesma uma origem mítica. Os filhos do velho caraíba Sumé, grande pajé, “um chamado Tamanduaré, e outro, Guaricuité, os quais eram de distintas compleições e naturezas; e portanto se odiavam até a morte” (THEVET *apud* MUSSA, p.84/85). De Guaricuité descendem os Tobajara, que era o nome pelo qual os Tupinambá, descendentes, por sua vez, de Tamanduaré, chamavam seus inimigos.

“Quando um Tupinambá matava, sabia que fazia o mal, porque sua atitude dava à parte contrária um direito legítimo de vingança. Todavia, se no plano imediato um homicídio tinha um valor negativo, o canibalismo o transfigurava, simbolicamente, em algo positivo. No jogo canibal, cada grupo depende totalmente de seus inimigos, para atingir, depois da morte, a vida eterna de prazer e alegria. O mal, assim, é indispensável para a obtenção do bem; o mal, portanto, é o próprio bem (MUSSA, *Op. Cit.*, p. 73).

Manuela Carneiro e Eduardo Viveiros de Castro, (1986), em um importante ensaio sobre as formas de guerra Tupinambá, identificam na vingança e na antropofagia papéis estruturantes na socialidade ameríndia:

“A antropofagia é essencial para garantir esta forma permanente da vingança: sem ela, não se produz, no que chamamos acima o átomo da vingança, a qualificação de “inimigo” em escala suficiente para que a vingança possa continuar. O canibalismo é, assim, a condição de perpetuação do sistema: não diziam outra coisa os Tupinambás quando faziam dele o instrumento da ‘perpetuação dos ódios’, requentados, à falta de novas vítimas, graças a banquetes com carnes de inimigos de conserva” (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 66).

Para os autores, a vingança é a força motriz de produção da própria sociedade Tupinambá. Ela não diz respeito unicamente ao passado, mas também ao porvir, na medida em que essas vinganças são herdadas e constituem bases para a formação de alianças. Assim, “dependente do que lhe é exterior, a sociedade Tupinambá faz da morte em terreiro e com devoração a morte honrosa por excelência: é ela quem garante a memória” (idem, ibidem, p. 71). Tornando a guerra coextensiva à própria sociedade, jamais estável, sempre em mutação, os autores definem a vingança, e portanto a antropofagia, como uma verdadeira máquina do tempo: da ordem da produção e da criação e não da reprodução, da manutenção do mesmo.

A vingança antropofágica é entendida, portanto, como uma forma particular de articulação da alteridade, de relação com o outro. Seja o outro entendido como mortos do passado (aqueles em nome de quem eu me vingo), seja o outro entendido como pessoas que ainda não existem (aqueles descendentes que poderão me vingar) ou o outro entendido como pessoas de grupos inimigos (aqueles junto aos quais eu vingo meus mortos). Assim, trata-se de um mecanismo no qual o outro tem um papel na definição da identidade do grupo, a antropofagia produz pessoas (como trato mais abaixo), produz grupos; forma particular de criação do *socius*.

A vingança como técnica mnemônica, para Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, produz futuros. Entre os Tupi da costa, as gerações vindouras não herdam de seus antepassados nomes ou funções ceremoniais, mas a memória de pessoas a serem vingadas. “Não se trata, como faz Pierre Clastres (1977), de pensar uma sociedade primeira que a guerra se encarregaria de manter indivisa. Trata-se, ao contrário, de perceber em que medida a vingança produz uma sociedade que não existe senão por ela” (idem, ibidem, p. 70). Ou como coloca Eduardo Viveiros de Castro acerca do exocanibalismo guerreiro Tupinambá, este “projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si - o exterior estava em processo incessante de

interiorização, e o interior não era mais do que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mònada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220)

Em sua tese de doutorado Renato Sztutman confronta as fontes históricas sobre os Tupi da costa brasílica com etnografias contemporâneas com o objetivo de entender as formas políticas ameríndias em seus próprios termos. O pano de fundo de sua tese é um aprofundado diálogo com Helène e Pierre Clastres. Isso implica, de certa forma, em fugir da ideia de representação política. A produção de pessoas magnificadas não forma representantes de uma sociedade coesa - a ideia de uma sociedade una não passando de um fruto da projeção de nosso imaginário político moderno por sobre formas políticas alheias a ele. Trata-se, na bela formulação de Sztutman, de uma *economia política do prestígio*, em que a fabricação de grandes guerreiros não pode ser compreendida fora do ritual antropofágico:

“o ritual antropofágico oferecia a oportunidade para os rapazes se iniciarem como guerreiros e constituírem a sua singularidade na ausência ou instabilidade de grupos corporados. Por outro lado, abria a possibilidade à acumulação de prerrogativas guerreiras e, assim, para a aquisição de uma posição privilegiada dentro da própria sociedade. Em suma, essa singularidade produzida poderia ser distendida e, acompanhando-a, também a sua parentela, que passava a apresentar contornos mais delimitados. A fabricação dos guerreiros e a oportunidade para que eles ocupassem lugares de destaque acabavam por delinear uma socialidade política que se colocava como alternativa ao domínio do parentesco” (idem, ibidem, p. 241).

O ritual antropofágico não é uma exceção na organização da vida coletiva de povos indígenas. Ele deve ser compreendido como um, entre outros modos, pelos quais povos indígenas das terras baixas compreendem mecanismos de geração de vidas, ou seja, ele é *life giving*. Por isso pode-se falar, como coloca Fausto, em uma economia da predação. Uma economia da predação específica, em que aquilo que os rituais antropofágicos geram não são alimentos, mas pessoas: nome, fama, linhagem. Vale retornar à reflexão de Sztutman:

“Nos três casos destacados [o autor se refere aos Tupi antigos, ao contexto alto-xinguano e alto-rio-negrino], para produzir pessoas singulares é preciso buscar, por meio de rituais públicos ou privados, subjetividades no exterior humano ou não humano, o que representa um risco e um perigo. E para magnificar essas singularidades, para produzir grandes homens, é preciso intensificar, potencializar esse movimento de busca. Esse processo de diferenciação pode ser concebido como sucedido de duas etapas de magnificação. Na primeira, a produção de pessoas depende de procedimentos

de fusão ou comunicação com uma subjetividade externa - humana, sobrenatural ou ancestral. Aquele que se submete ao rito, noviço ou veterano, empresta seu corpo como lugar de uma relação com essa subjetividade estranha e, nesse sentido, coloca em risco a sua própria subjetividade. Ele é, sobretudo, feito vítima, seja servindo de suporte para mutilações, escarificações, aplicações de formigas, contaminação com o sangue do inimigo etc., seja submetendo-se a viagens e transes com alucinógenos que o transportam para um outro mundo. Em todos os casos, trata-se de experiências que têm em vista "mortes episódicas", alterações psicofísicas que colocam em risco a sua posição e integridade de sujeito dada a ameaça de sujeição pelo outro. O que Viveiros de Castro (2002f) argumenta a respeito do xamanismo poderia ser generalizado para esses mecanismos rituais de "iniciação": uma espécie de sacrifício de si em nome da apropriação de uma subjetividade outra. E isso revela um aspecto importante da personitude ameríndia: que ela será sempre cindida ou mesmo híbrida, jamais afeita à unificação" (idem, ibidem, p. 273).

Em *Banquete de Gente*, Carlos Fausto focaliza as relações entre comensalidade e predação na Amazônia. Segundo o autor, a comida na Amazônia não deve ser apenas comida, mas formas de adquirir qualidades:

"Para desenvolver a capacidade onírica dos jovens parakanã, os adultos davam-lhes para comer certas partes assadas da ariranha, equiparada na Amazônia a um jaguar aquático. Já os homens kaxinawá consumiam cru o coração e a língua da jibóia (as mulheres comiam os olhos), para adquirir suas capacidades (Lagrou 1998: 62). Entre os Yágua, um homem que matasse um jaguar deveria comer seu coração ainda pulsante para adquirir força e coragem (Chaumeil, inf. pessoal)" (FAUSTO, *Op. Cit*, p. 21.)

Fausto resume seu argumento, ao apontar para a diferenciação entre comer alguém (canibalismo) e comer com alguém (alimentação, que faz parentes). Em ambos os casos, trata-se de adquirir as qualidades do outro, de se produzir ou magnificar a partir da incorporação do diferente:

"Há dois modos de produzir identidade e diferença por meio do comer: de um lado, come-se com e como alguém para identificar-se com esse alguém e produzir-se mutuamente como parente; de outro, come-se alguém para capturar algo deste alguém, sem no entanto se tornar inteiramente outro. Essas duas operações devem ser distinguidas prática e teoricamente, embora estejam articuladas em um mesmo movimento de reprodução social: a captura de algo de alguém abre caminho à familiarização, que se processa, entre outras coisas, pela comensalidade. Sugerí ainda que existem índices sensíveis, bem como práticas culinárias e rituais, que indexam essa distinção. Assim, por exemplo, a oposição entre cru e cozinhado (ou, em bemol, assado e cozido) é central

para marcar a diferença entre canibalismo (comer alguém) e alimentação (comer com e como alguém)" (idem, ibidem, p. 27).

A última característica da antropofagia que gostaria de chamar atenção, e que se faz de grande importância para este ensaio, são suas formas de transformação. Em *O Mármore e a Murta: Sobre A Inconstância da Alma Selvagem*, Viveiros de Castro (2002) empreende uma leitura dos textos produzidos por religiosos durante o início do período colonial sobre a dificuldade de catequizar e controlar os indígenas. O texto é, para mim, dos mais belos da antropologia brasileira, mas como já me alongo no tema, não posso me deter nele com a minúcia que merece. Logo no final de seu ensaio, Viveiros de Castro retoma a reflexão de Lévi-Strauss sobre o canibalismo como condição geral da vida social, para questionar se o abandono de tal prática teria, de fato, implicado a perda uma dimensão “essencial da sociedade Tupinambá: sua “identificação” aos inimigos, entenda-se, sua *autodeterminação pelo outro*, sua essencial *alteração*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 263). O autor segue, questionando se o abandono relativamente veloz pras práticas antropofágicas não teria decorrido principalmente da chegada dos europeus:

“Não apenas ou principalmente, porém, porque estes a abominavam e reprimiram, mas antes porque vieram ocupar o lugar e as funções dos inimigos na sociedade tupi, de uma forma tal que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários. A persistência da vingança guerreira e de suas consequências onomásticas continuou a ocupar os Tupinambá por algum tempo ainda. Atesta também que, como o atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos, *não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes da própria substância social, substância que não era mais que essa relação canibal aos outros*. De qualquer modo, se o canibalismo é mesmo uma forma lábil e instável por excelência - eu ia dizer inconstante -, então ele não pode ter sido mais emblemático dos Tupinambá, gente admiravelmente constante em sua inconstância” (idem, ibidem, p. 263, grifos meus).

Como modo inconstante de relação, como forma instável e diferencial de relacionar diferentes, não parece fora de lugar pensar que o princípio relacional que o rege, tenha se transformado a partir de um fluxo próprio. Tal transformação foi etnograficamente verificada pelo próprio Eduardo Viveiros de Castro em sua tese de doutorado (1986), em que reflete sobre as relações cosmológicas dos Arawetés com os *Maï* divindades celestes devoradoras

das almas dos recém-chegados ao céu. Temidos pelos *Maï*, os matadores Araweté são similares a eles, já que temidos e canibalescos.

“A partir da sociologia Tupi do século XVI, os Araweté desenvolveram uma escatologia não menos canibal; os inimigos se transformaram em deuses, ou, antes, os humanos ocupamos agora o lugar dos inimigos, enquanto esperamos ser, com a morte, transformados em nossos inimigos-cunhados, os deuses. Os *Maï* são, de certo modo, os Tupinambá divinizados. Como se vê, a alma selvagem dos Tupi continua implicada em histórias de canibalismo” (idem, ibidem, p. 264)

A partir da sociologia Tupi do século XVI, para parafrasear Viveiros de Castro, os Tupinambá do Baixo Tapajós parecem ter adaptado seu aparato guerreiro na incorporação do outro, na figura de cearenses e maranhenses migrados para a região, domesticando-os, tornando-os cunhados, transformando-os em gente como eles, com quem se vive, se caça e *se come* junto. Verdadeira estratégia de sobrevivência, ao incorporar os outros às aldeias. Meus dados de campo para sustentar esta afirmação estão centrados em alguns casamentos de homens vindos de fora, com mulheres indígenas (além do caso do Arigózinho, e de um imigrante cearense que se casou com uma mulher Munduruku do Baixo Tapajós), cito também o caso do Gaúcho (na aldeia Tupinambá São Francisco que, é claro, não é nem cearense nem maranhense e constitui uma exceção, já que gaúcho, a gauchada é, na região, sinônimo de sojeiro). Não colhi dados exaustivos sobre esta dinâmica de parentesco, mas, baseado nestes casos, e na literatura etnológica que reviso nas próximas páginas, acredito que a hipótese desta domesticação/familiarização de migrantes pelos indígenas se sustente. Importante também mencionar que, na segunda parte desta tese, retorno a esta dinâmica de incorporação do outro a partir da comensalidade. Fazer parentes a partir do outro, indenizá-los, aparece então como uma teoria da antimestiçagem, o avesso do discurso colonizador de desaparecimento das culturas indígenas diluídas pelo embranquecimento.

1.6. Nossos inimigos

Cacica Estevina se formou em meio a uma história de lutas. Durante uma boa parte do meu campo, era comum escutá-la entre as exaustivas atividades cotidianas de cuidado da casa e de sua então octogenária mãe, Dona Nazaré (falecida durante a pandemia de Covid-19), contando casos de embates políticos. São anos e anos entre reuniões dentro e fora da aldeia,

viagens para assembleias e ocupações de sedes de órgãos públicos. Entre as ocupações, a Cacica relembra com frequência momentos em que os indígenas do Baixo Tapajós deixaram suas aldeias, rumo a edifícios públicos, como as sedes das secretarias da Educação e de Saúde da prefeitura de Santarém, ou mesmo Justiça Federal, na época em que foi proferida a decisão do juiz federal com a qual abro este ensaio, e que negava a existência de indígenas no Baixo Tapajós. Ela conta essas histórias com sabor, descrevendo detalhes e deixando aqueles que lhe escutam curiosos pelo desfecho. Parece se orgulhar, e cultivar um certo prazer em lidar com as adversidades, perigos e ameaças que sua militância no movimento indígena implica.

Em 2017, a Cacica Estevia conduziu o nosso ritual antes da entrada na mata para a autodemarcação e preparou beijuzinho para o nosso retorno. Nos meses seguintes que passei em sua casa, junto ao seu marido Ezeriel, fui me acostumando com o ritmo frenético de suas atividades. Estevina é uma pessoa muito respeitada, possui grande prestígio na aldeia Cabeceira do Amorim e entre outras Aldeias Tupinambá. Parece que muito do que acontece na Cabeceira do Amorim passa pela sua varanda, e consequentemente pela sua casa de farinha e cozinha.

“Eu não estou sempre, porque tenho que cuidar da minha mãe. Mas eu gosto de sair pra lutar”, afirma a Cacica. Ela enumera postos e cargos que exerceu, e os considera parte de uma mesma luta, até chegar aos três anos que leva como Cacica. Ela consegue alternar com destreza momentos de cuidado com a mãe, prosas cotidianas com parentes, rápidos encaminhamentos políticos junto aos demais aldeados, e uma intensa atividade culinária: além do almoço, merenda e jantar, quase sempre peixes e carnes de caça ensopados, uma vez por semana prepara farinha ou beiju.



Figura 6. Cacica Estevina na casa de farinha. Foto: Thomaz Pedro.

Fazer política e fazer comida parecem se entrelaçar na aldeia Cabeceira do Amorim.

Nos dois casos que contou, moradores de territórios Tupinambá que não se consideram indígenas lhe criaram problemas e acusações envolvendo entes do governo. Seu Puteiro, seu irmão, afirma que existem 68 famílias na aldeia. Delas, 48 se assumem como indígenas, e vinte não. Ele se refere a estes que não se assumem de maneira parecida àquela utilizada por Pedrinho: “mas se você for olhar, são mais índios do que nós”. Pergunto a Seu Puteiro então porquê eles não se assumem indígenas, o que lhes impediria. Ele menciona uma senhora, de origem baiana, que costuma dizer: “não existe esse negócio de índio, não vou ficar andando nem nua, nem toda furada por aí”. “É por causa de preconceito”, conclui Seu Puteiro.

Josiel, sobrinho de Puteiro e Estevina, aproveitam da conversa para me contar que foi professor de *nheengatu* na escola. Aprendeu com o professor Miguel. Eu mesmo reencontrei Miguel em mais de uma ocasião, em diferentes locais do país. Nos conhecemos em uma reunião no Rio Arapiuns, durante a virada de ano indígena de 2016 para 2017. Nos

reencontramos em São Paulo, em um seminário organizado pelo Departamento de Antropologia da USP e, coincidentemente, cerca de 8 meses depois, em São Gabriel da Cachoeira, quando passei dois dias na cidade antes de subir o rio Tiquié, para fazer uma reportagem sobre os *Kumuã* do Alto Rio Negro. Queriam mandar Josiel para lá, para se aprimorar em *nheengatu*, mas ele não quis. Josiel refletiu longamente sobre a importância de recuperar a língua dos antigos, citando exemplos de formulações comuns no dia a dia Tupinambá originadas do *nheengatu*. Ele possui uma fina análise linguística sobre o uso da língua hoje: “muitas vezes a pessoa fala *nheengatu* e nem sabe”, diz, com a concordância de Seu Puteiro, ao se referirem a palavras de origem indígena muito presente no vocabulário cotidiano. Dona Nazaré também falava *nheengatu* quando criança. A partir da reflexão de Josiel, podemos pensar que o português falado nesta extensão do território brasileiro, assume formas particulares, a ponto de fazer sentido elevar a sua afirmação a um nível teórico que ela merece: o português falado já não é o mesmo de outros lugares; fala-se, poderíamos dizer, um português-*nheengatu*.

As vinte famílias mencionadas por Seu Puteiro por viverem ali e negarem se reconhecer como indígenas são aquelas chamadas por Pedrinho, Estevina e seu núcleo familiar mais próximo de “nossos inimigos”. Trago aqui dois dos casos narrados por Estevina - aqueles mais elucidativos, e sobre os quais ela mais fala, para se referir aos conflitos com “seus inimigos” na aldeia.

O primeiro dos casos aconteceu pouco após a comunidade se *assumir* como uma aldeia Tupinambá. Diante do movimento de diversas famílias, que passaram a se identificar como indígenas, não apenas a comunidade mudaria de nome, mas eles passariam a demandar uma escola indígena. Tal reivindicação gerou descontentamento entre aqueles que não se assumiram, que passaram a questionar a instalação da escola indígena. Demonstraram sua insatisfação ao convocar uma reunião para a qual vieram representantes do Ministério Público Federal, da Secretaria Municipal de Educação, do ICMBio e da Associação Tapajoara (que representa os moradores da Resex, mas com a qual os indígenas entretém uma relação conflituosa). Ao saber da convocatória para a reunião, Cacica Estevina encheu-a de aliados. Preparou também refeição e alimento para todos. Serviu um verdadeiro banquete, com bolo de macaxeira, café, frutas, beiju e enfeitou a mesa para receber os participantes de fora para a reunião. Os comunitários que “não se assumem”, como a eles se referem os

indígenas, receberam os convidados para a mediação do conflito sem nada a lhes oferecer. Poucas semanas depois, começava a funcionar a escola indígena da aldeia com aula de *nheengatu* e de notório saber.

Já a segunda história que Estevina gosta de contar começa com um susto. Alguém avistou uma lancha de policiais militares se aproximando da aldeia. Em estado de alerta, todos esperaram apreensivos o desembarcar dos oficiais. Pega de surpresa, e acostumada às desventuras que sua posição como liderança indígena acarreta, a Cacica voltou para casa e começou a preparar café e beiju. “Tem que saber conversar com eles, saber fazer nossas falas bem com eles”. Para Estevina, tão importante quanto *falar bem* como forma de mediar os conflitos parece ser receber com comida; domesticar a agressão. Comer junto emerge aqui como forma fundamental de fazer alianças²⁶.

Assim que desembarcaram, os policiais vieram à sua casa enquadrá-la, alegando que ela teria retirado as câmeras que o ICMbio instalou na floresta. A denúncia fora feita por uma de suas inimigas. Decidi preservar o nome da comunitária que efetuou a denúncia, a fim de evitar maiores acirramentos neste que é um conflito latente. Para a denunciante, Cacica Estevina teria destruído e roubado as câmeras. A Cacica então convidou a todos, inclusive policiais e aquela que lhe imputara os crimes, a se sentarem em sua varanda para comer beiju e tomar café. Estevina explicou aos policiais que havia pouco os moradores da Resex recusaram a proposta de criação de um mecanismo de Crédito de Carbono para manter a floresta de pé. Tratava-se de uma proposta de REDD+, que implicaria a compra da reserva de Créditos de Carbono da Resex pela Finlândia. Os indígenas relatam que, caso quisessem derrubar uma árvore para reformar suas casas, construir a casa de um filho ou uma canoa, seria necessário pagar um determinado valor pela quantidade de CO2 emitida na atmosfera. Enquanto isso, pelo dinheiro investido no projeto, a Finlândia ganharia o direito de emitir o volume de CO2 correspondente àquele sequestrado pela floresta em pé.

Quando os moradores da Resex recusaram o REDD+, ficou acordado que a instalação de qualquer projeto dentro da reserva teria de passar pelo acordo dos moradores. O que não aconteceu neste caso e Cacica Estevina encaminhou as câmeras para o Ministério Público Federal. Aparentemente, era um projeto de pesquisadores para monitorar caças, mas os

²⁶ Para uma discussão sobre comensalidade e hospitalidade, remeto ao belíssimo ensaio-tese de Beatriz Perrone-Moisés (2015)

indígenas receavam que fosse na verdade um projeto para monitorar os caçadores. Estevina conta que encerrou a situação de maneira amistosa, recomendando aos policiais tratarem de verificar o paradeiro das câmeras junto ao MPF. Aproveitou a ocasião para dizer em bom tom que sua luta, pela demarcação do Território Tupinambá, era por todos, indígenas e não indígenas que ali residem, pois a derrubada da mata a todos afetaria.

1.7. Bahia que não me sai do pensamento...

Em uma das noites que passei junto ao Cacique Braz, ele fez também um breve relato de sua visita às aldeias Tupinambá e Pataxó do sul da Bahia. Seu relato da viagem é rico, e um momento privilegiado em que ele articula suas concepções de história e identidade entre os povos Tupinambá - um despertar Tupinambá da costa (baiana, mas também no sudeste, em Ubatuba e Paraty, à Amazônia, passando pelo cerrado maranhense). Além disso, este trecho tem também uma bela reflexão sobre festas e a retomada dos rituais no contexto da luta Tupinambá por seus territórios. Trago aqui o relato do Cacique Braz na íntegra:

“O Povo Tupinambá da Bahia ouviu falar do povo Tupinambá do Tapajós, no Acampamento Terra Livre em Brasília, em 2017 ainda. Nós tivemos contato com os Tupinambá de Olivença, principalmente da Serra do Padeiro, que é onde existe maior zona de conflito lá na Bahia. Inclusive onde o Cacique Babau atua, e ele andava com proteção policial por ele ser marcado pelos grandes fazendeiros.

Eles ouviram falar dos parentes do Baixo Tapajós, e mandaram quatro pessoas aqui no Pará para que eles fossem procurar os parentes Tupinambá do Baixo Tapajós. Eles passaram uma semana procurando, aqui em Santarém, mas não encontraram. Quando perguntavam, diziam que não conheciam. Aí eles se deslocaram de volta para Brasília. Ao chegar em Marabá, um ex-missionário do CIMI falou que o povo existia, que era seis horas de barco de Santarém para o local do território Tupinambá. Aí em Santarém, eles entraram em contato com o Geraldo, da Funai.

Eles me perguntaram qual era a possibilidade de eu ir lá visitar, e levar um falante da língua. Pois eles também querem retomar a língua, o nheengatu. Eles falam a língua, mas muito pouco... Esqueceram. Eu disse então que viria para a aldeia, e que conversaria com o povo aqui do território e daria a resposta assim que eu pudesse.

Eu e a Vitória [sua filha, também ela muito participante do movimento indígena] viajamos para Bahia. Fomos para Ilhéus, e fomos recebidos pelo cacique Arnaldo. Fomos para Aldeia Paraguaçu, onde tem Tupinambá e

Pataxós. De lá percorremos as outras aldeias. Fomos para a aldeia mãe Pataxó, Barra velha, lá na beira do Oceano, onde Cabral encostou a primeira vez.

Fomos bem recebidos pelo Cacique Suruí. Foi uma festa! Uma festa do povo Tupinambá da Bahia. Foi aquela aglomeração... fomos muito bem recebidos, éramos tratados como se fossemos uma criança. Não faltou nada.

Foi a primeira vez que vi o mar. A Vitória ainda provou da água: "Papai, é salgada!". O mar é azul. Você olha e não vê mata do outro lado, só dos lados, em algumas partes mais estreitas. Mas a diferença é muito grande. Cada povo tem a sua especificidade. Aqui temos contato com a natureza mais densa. Lá é mais serrana. Mas tem mata, mais longe um pouco. Mas é muito diferente daqui, aqui você anda horas e horas debaixo do mato. Lá não. Tem aquelas partes serranas onde tinha mato, virou campo, para boi, para plantação de café, de cacau. Tem as casas ainda das grandes fazendas, dos trabalhadores, dos donos do engenho.

Foi muito louvável, pois lá, fomos aprender a ver a cultura diferenciada. Que dentro do ritual, os pajés, eles recebem os encantes de luz. Essa foi uma das experiências maiores que trouxemos de lá. O ritual. Aprendemos lá. A gente já fazia, mas agora fazemos com mais segurança. Recompomos algumas músicas Tupinambá nossas, e agora incorporamos algumas músicas do ritual deles, aqui. Lá a gente cantou as músicas dos rituais dos 13 povos daqui.

Eles não param o ritual deles. É tão intenso, que se for pra passar noite eles passam. Fizeram o ritual e um churrasco, onde cantamos músicas nossas daqui, e isso foi muito importante. Tupinambá e Pataxós são muito próximos. Fizemos o toré duas noites lá. O ritual. O que modifica um pouco do povo Tupinambá da bahia pro do Tapajós é que o cabelo deles é mais agarrado. Mas nossa cor é quase igual. Nosso cabelo é mais solto. Mas eles se comportam com aquelas vestimentas, aqueles saiotes, que eles usam mais lá, a gente só usa o saiote aqui quando sai pro embate.

Eles vieram aqui no Pará. Ensaiamos bastante ritual. Fizemos duas assembléias, dois dias seguidos. Fizemos essa troca de intercâmbio. Eles plantam muito, café, algodão, tem as criações de peixes. E querem vir aqui também para nos ensinar mais sobre agricultura familiar.

Eles falam comigo, com uma consciência como se há anos a gente se conhecesse. O Cacique Babau me viu, e pegou no meu braço: "Quando nós vamos para o Baixo Tapajós?" E eu respondi: "quando vocês quiserem", conta Braz, com um amplo sorriso estampado no rosto".



Figura 7. Cacique Braz. Foto: Thomaz Pedro.

Gostaria de me deter em alguns pontos da fala de Braz. Pontos que estruturam o relato da sua viagem ao encontro dos Tupinambá de Olivença e Pataxós do Sul da Bahia. Existe uma ambiguidade que costura a sua fala: ao mesmo tempo que se trata de um encontro com o outro, é também um encontro com um outro-aliado, ou poderia dizer o encontro com um parente longínquo que não se conhece pela distância, mas cujas afinidades existem e se transformam de maneira distinta, mas não totalmente distante, ao longo do tempo. Assim, é neste olhar, que oscila entre o diferente e familiar, que Cacique Braz narra sua viagem. Se o conflito com os sojeiros é uma realidade no Baixo Tapajós, também chama a sua atenção que na Bahia persista um conflito com fazendeiros locais; se a ameaça à floresta lhe preocupa, salta-lhe aos olhos que aqui no Tapajós seja mais densa, e lá na Bahia mais serrana; acostumado às paisagens tapajônicas, seus rios e igarapés, também lhe foi marcante o contato com o mar e a água salgada.

Outro ponto relevante em seu relato. O encontro é ocasião para Braz refletir a respeito de traços culturais e uma temporalidade cruzada. Tento me explicar. Para Braz, o interesse dos Tupinambá de Olivença ao virem à sua procura estabelecer contato era recuperar o Nhengatu - língua que eles *esqueceram*, na bela formulação de Braz. Mas também os Tupinambá do Baixo Tapajós a *esqueceram*. O que talvez exista de diferente é essa

temporalidade cruzada. No Baixo Tapajós, os Tupinambá fazem um intenso trabalho de recuperação, ou poderia dizer em termos wagnerianos, de reinvenção do Nheengatu. Nesta empreitada, tomam parte indígenas Baniwa do Alto Rio Negro, que vêm às aldeias do Baixo Tapajós lecionar cursos intensivos de Nheengatu aos professores indígenas locais, então responsáveis por replicar o conhecimento. Forma-se, assim, uma relevante rede ameríndia de reinvenção do Nheengatu, tendo o Alto Rio Negro como pólo irradiador, seguindo para o Baixo Tapajós, que o reverbera ao extremo Sul da Bahia.

Seu Braz leva algo consigo para o encontro com esses parentes desconhecidos do Sul da Bahia: o relato e os esforços para retomada do Nheengatu. Mas estes também lhe recebem com algo: seus rituais, que chamam a atenção de Braz por sua intensidade (“eles não param”) e pelos Encantes de Luz. O cacique fala com franqueza, do modo como saiu mais seguro de lá, com relação aos rituais que eles mesmos estão recobrando no Baixo Tapajós. Incorporou aquilo que aprendeu no Sul da Bahia às aldeias Tupinambá, e espera que possa reverberar essa troca também para os outros 12 povos da região. As festas indígenas, como tem nos ensinado a ampla bibliografia etnológica que se debruça sobre o fenômeno e que pretendo explorar mais abaixo, são menos uma forma de reificação do grupo e mais um mecanismo transformacional, uma forma de devir outro. De maior importância é a forma como populações Tupinambá ao redor do Brasil que despertam de seu *adormecimento*, para manter a categoria analítica utilizada por Seu Braz, estabelecem uma rede de trocas entre si. São estratégias de recuperação de um passado destroçado pela violência colonial, que permanecem como fragmentos em constante transformação. Frente ao *adormecimento* e *esquecimento* gerado pela violência colonial, o *despertar* só pode ser coletivo²⁷.

1.8. Cabocliação

A introdução que Darcy Ribeiro escreve para o livro *Encontro de Sociedades*, de Eduardo Galvão é, antes de tudo, uma carta aberta que um amigo escreve a outro. Ou melhor, uma carta dirigida a terceiros, sobre um amigo que se admira, de quem se gosta, mas que já se foi. Nesta elegia em forma de introdução, Darcy fala de três causas às quais Galvão devotou sua vida. Entre elas, ressalta uma: “aos índios que ele amava e sofria ver se

²⁷ Não posso aqui me estender sobre isso, sob o risco de prejudicar o enfoque da tese. Mas acredito que valeria a pena uma pesquisa exclusivamente a respeito destas redes de trocas entre Tupinambá ao longo do território nacional em pleno despertar de seu repouso.

aculturando e se avacalhando. Quisera salvá-los, e nisso teria ocupado sua vida inteira se os mandantes destes brasis prestassem" (RIBEIRO *apud* GALVÃO, 1979, p. 13).

Além da problemática formulação que Darcy atribui a Galvão ("quisera salvá-los"), existe uma certa melancolia romântica que permeia o texto, e que pode ser de fato, reencontrada no pensamento de Galvão. Não apenas os índios não foram salvos por um antropólogo branco, por mais bem intencionado que pudesse ser, como se tornaram atores políticos de suas próprias batalhas - próximos à aliados brancos como Galvão e Darcy, é claro, embora em número infinitamente inferior ao de brancos inimigos que sitiavam os indígenas. Mas talvez, mais importante para este ensaio, os indígenas não se aculturaram, nem se avacalharam, como escreve Darcy a respeito das preocupações do amigo. Pelo contrário, souberam se reinventar de maneira original, como atores políticos donos de suas ações, resistindo ao mundo que lhes foi sobreposto. Os dois termos da formulação de Darcy estão, aliás, intimamente relacionados. É justamente por serem atores de suas próprias histórias que os indígenas das mais diversas partes do país souberem, eles mesmos, encontrar um caminho que não fosse um tudo ou nada. Ou seja, um caminho diferente daquele dado pela maneira como se pensa, de forma grosseira, identidade nos moldes da política moderna: entre a ortodoxia essencialista e a pulverização em uma cultura branca englobante, que anularia as outras matrizes.

Existe em Galvão uma certa teoria da engenharia social que permitiu a formação do caboclo: "o cruzamento entre portugueses e índios foi intenso. Porém se a cultura ibérica pôde implantar um sistema de comércio e economia, modos de organização, instrumentos de trabalho, absorveu por outro lado, inúmeros elementos culturais desses povos dominados" (GALVÃO, 1979, p. 57)". Trata-se de uma teoria sobre como pessoas e culturas são forjadas ao longo do tempo. Uma concepção de transformação cultural à imagem de uma massa que adquire forma de acordo com os ingredientes que a ela são acrescentados. Para Galvão, na formação do caboclo, existe forte, mas limitada influência dos ingredientes provenientes da cultura indígena acrescentados neste caldeirão. Ao adicionar aquilo que lhe é próprio, parece, indígenas vão também absorvendo os traços brancos, e se desindigenizando, perdendo seus traços distintivos, convertendo-se em uma massa indistinta e genérica de caboclos. Para Galvão, tudo indica, as transformações violentas às quais estão sujeitos os indígenas constitui-se como um jogo de soma zero: quanto mais elementos brancos adquiridos, menos

indígenas são. Neste sentido, esboça-se ali uma antropologia da miscigenação, da formação de corpos desindigenizados.

Perspectiva melancólica, certamente, já que entristecida diante de algo que se crê perdido, algo que se crê impossível recuperar. Mas Galvão é sagaz. É impossível reduzi-lo a apenas este aspecto. Apesar de concepções antiquadas e algo essencialistas de cultura - sejamos justos, escreveu de modo crítico, mas de acordo com aquilo que poderia ser entendido como crítico em seu tempo, antes das transformações “pós-modernas”, “pós-estruturalistas”, “pós-sociais” da antropologia - Galvão aponta também para uma potente linha de fuga:

“É bem possível que os Tenetehara em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que a de aderir à cultura cabocla a mesma que escolheram os indígenas do Nordeste e do Sul do país, onde atingida certa estabilidade de população e de relações com os brancos e a consciência da impossibilidade de integração na sociedade rural, exceto em seu degrau mais inferior, o índio resolva permanecer índio, categoria sócio-cultural que lhe garante condições de sobrevivência e de status social nas comunidades regionais” (idem, ibidem, p. 131).

Esse outro caminho, distinto do que subsumir-se a uma cultura cabocla geral, passa por processos de diferenciação, de uma recusa direta a isso que Galvão identifica como a integração dos índios à sociedade rural em seu grau mais inferior. Uma verdadeira contra-força: a recusa ao processo de transformação de indígenas em pobres é uma recusa à homogeneização, e uma opção em nome da diferenciação. Como coloca Ailton Krenak mais recentemente: “a gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos” (KRENAK, 2019, p. 31). A colonização tem uma marca temporal precisa. Aquilo que Walter Benjamin identifica, em suas *Teses sobre o conceito de história*, como uma seta que concebe o transcorrer do tempo à imagem de um espaço vazio em uma única direção. Esse outro caminho que Galvão vislumbra para os Tenetehara, povo Tupi que vive entre o Maranhão e Pará, é uma das trilhas (gosto da imagem de uma trilha, mais apropriada ao assunto que aqui se trata) traçadas pelos povos indígenas em sua busca sorrateira por frustrar o transcorrer unidirecional desta seta. São, certamente, similares às trilhas abertas pelos Tupinambá e

outros povos indígenas do Baixo Tapajós, para demarcar de maneira autônoma seus territórios e escapar desta lógica unidirecional da história.

Os frames do vídeo realizada pelo Instituto Socioambiental junto a populações Baniwa do alto rio Negro, no bojo da campanha #MenosPreconceitoMaisÍndio, são significativos. Como em uma montagem, cito-os enquanto imagens destas outras trilhas abertas por indígenas, e às quais Galvão nos chama atenção:





Figura 8. Frames do vídeo realizado pelo Instituto Socioambiental junto a populações Baniwa do alto rio Negro, como parte da campanha #MenosPreconceitoMaisÍndio

1.9. Incorporando o outro

Pedrinho e Ezeriel são duas das pessoas com as quais mais converso na aldeia Cabeceira do Amorim. Eles são muito diferentes entre si. Fisicamente, inclusive. Pedrinho é mais branco e baixo, usa óculos e cultiva um bigode não muito volumoso, já meio grisalho. Constantemente sem camisa, exibe uma redonda e avolumada barriga e apresenta marcas de queimaduras pelo sol em seu torso. Uma vez brinquei com seus familiares que ele era hiperativo, pois é praticamente impossível encontrá-lo em casa. Ora está caçando (e chega a passar três, quatro dias no mato), ora está pescando (atividade para a qual por vezes me convida), ora está em festas nas aldeias da região (bebendo uma cervejinha, e algo mais).

Ezeriel é mais moreno e alto. Tem um corpo longilíneo, e às vezes deixa uma barba rala, de dois, três dias, antes de voltar a se barbear. Ele fica mais em casa, faz farinha, limpa o quintal, vai por vezes ao mato colher algo que havia plantado, como uma batata doce ou cará, ou alguma fruta que cresceu. Todas as noites pesca pequenos peixinhos, como charutinho ou xaperema, que comemos fritos ou como caldeirada, antes de assistirmos ao Jornal Nacional. Temos um especial prazer em falar mal do governo Bolsonaro, e Ezeriel aprecia, com um leve sorriso, quando eu concordo com suas opiniões políticas - o que, na verdade, costuma acontecer em quase todas as vezes que falamos de política, em especial quando se trata da Amazônia.

Em conformidade com a visão estereotipada que invariavelmente carrego, sempre me intrigou a fisionomia dos dois, que pouco condiz com um certo imaginário corporal acerca

dos indígenas amazônicos. Fisicamente, eles destoam não só entre si como também da maior parte da aldeia. Não deixa de ser uma forma de preconceito minha, compartilhada por muitos brancos e não-indígenas - decerto parte de nossa herança de um romantismo nacionalista moldado por imagens como Iracema de José de Alencar. Embora veja com maus olhos a perseverança destes estereótipos, essa percepção chamou minha atenção também para uma disputa semântica e política que parece existir ao redor do termo “cara de índio” e dos próprios traços fisionômicos usualmente atribuídos aos indígenas no Baixo Tapajós.

“Cara de índio” é um termo usualmente utilizado de maneira pejorativa e discriminatória para se referir aos indígenas no Baixo Tapajós. Traços indígenas marcados, como a pele escura, o cabelo liso também escuro, os olhos puxados são características corporais que muitas vezes suscitam comentários racistas, ou no mínimo desdenhosos, por parte dos não-indígenas. Acredito que justamente por isso, “cara de índio” seja também reivindicado com orgulho, positivado pelo movimento indígena, o qual confere uma estética própria a modos indígenas de se vestir, pintar e cortar o cabelo. Há uma vaidade estética leve e bonita de se acompanhar. Passou a ser comum ver pessoas andando com grafismos, inclusive em Santarém e Alter do Chão, e existe toda uma moda de mulheres indígenas que exibem seus exuberantes e longuíssimos cabelos escuros. Raquel Milena Tupinambá, a Tupi, é uma jovem cineasta e também se autodenomina etno-modelo. Ela se empolga ao contar sobre o lançamento de uma coleção de moda indígena que está sendo elaborada por uma amiga sua, indígena Borari - constantemente fazendo postagens dos modelitos em sua conta no Instagram. Vejo nisso algo próximo, guardadas as devidas diferenças, ao “black is beautiful”, movimento político cultural iniciado por pessoas negras norte-americanas nos anos 1960, no contexto da luta pelos direitos civis e de valorização da beleza negra.

O Baixo Tapajós parece colocar em cheque mais uma de nossas fixações modernas: a equivalência entre identidade e fisionomia. Embora a maior parte dos indígenas das aldeias possua, de fato, “traços marcadamente indígenas”, a presença de um grande número de indígenas distante da fisionomia fenótipos usualmente atribuídos a eles é um caminho para tentar entender essa indigenização dos outros. A região do Baixo Tapajós recebeu um grande número de imigrantes cearenses entre o final do século XIX e início do século XX. Ainda hoje, existe um intenso fluxo entre a região de Santarém e o Ceará. Não é raro ouvir nos barcos rumo a Belém passageiros que relatam estarem indo à capital paraense, para de lá

seguirem a São Luís e então rumo à Fortaleza ou ao interior do Ceará. Há também intensa migração de maranhenses para a região.

Em uma tarde ensolarada, Pedrinho e eu fomos de moto à aldeia São Francisco, para um encontro com o Cacique Braz. Para atravessar o Igarapé do Amorim, é preciso transpor a moto em uma canoa. Enquanto um rema, o outro a equilibra sobre os frágeis bancos de madeira da canoa. Fiquei com o remo, com receio de derrubar a moto de Pedrinho na água. Uma vez do outro lado, aproveitei os cerca de quarenta minutos em que estive na garupa, entre barrancos, matas e pequenas aldeias tupinambá, para perguntar ao Pedrinho coisas mais íntimas, como sua origem familiar e histórias de feitiço. “Por parte de pai, cearenses, de mãe, índios do Pará”, me respondeu. Ele contou que seus avós mesmos são cearenses, mas ele não soube dizer de onde. Em seguida, para minha surpresa, ele disse que também era judeu, pois seu avô era. Eu brinquei, um pouco espantado: “uau, índio judeu?”. E resolvi dizer em seguida, continuando com o mesmo tom: “eu sou só judeu, mas não índio.”. Ele me contestou prontamente: “sim, índio judeu”, e ainda acrescentou que com o trabalho que eu estava fazendo “logo logo você vira índio também”. Pedrinho falou que seus pais já nasceram “na mata mesmo”, indicando assim sua condição de indígena.



Figura 9. Durante a autodemarcação, em 2017. Da esquerda para direita: Cacique Braz, Seu Ezeriel (atrás), Seu Pedrinho (a frente), Cacique Raimundinho (Guariba) e Seu Roque. Foto: Thomaz Pedro.

Poucos dias antes, quando cheguei à aldeia após pouco mais de dois meses que passei em São Paulo, Ezeriel e eu falamos sobre o meu retorno. Falei do meu interesse pelas histórias familiares, e tivemos uma conversa semelhante à que tive com Pedrinho. Perguntei onde ele havia nascido e o local de onde viera sua família. Ele respondeu que ele mesmo nasceu na comunidade Parauá. Sua mãe era daqui, mas seu pai veio ainda menino do Ceará. Expliquei que um dos enfoques da minha pesquisa consistia em entender melhor como pessoas que vieram de outros lugares e foram incorporadas no território e em certas famílias, ao que Ezeriel me interrompeu: “ah, sim, a importância de assumir a identidade”. Na manhã seguinte, enquanto conversávamos com Seu Puteiro, Ezeriel reformulou a sua resposta: “por aqui tem muito índio misturado com cearense e maranhense. O pessoal que ficou se reconheceu”.

Alguns dias depois, nesta mesma temporada, já na casa do Cacique Braz, na aldeia São Francisco reencontrei o Gaúcho, a quem havia conhecido num barco local semanas antes.

Ele chegou para caçar com Gozó, apelido de Andrerlei, esposo da filha de Braz e pajé da aldeia São Franscisco. Quando o conheci, num domingo pela manhã, estávamos os dois de regresso a Santarém. Gaúcho estava bebendo, animado com o trajeto e a vista deslumbrante que nos proporcionava - o rio apenas começava a baixar com a proximidade do verão, e pontas de areia tornavam-se visíveis, cobrindo o Tapajós de praias e penínsulas. Falava com graça, contando sobre os anos que passou como caminhoneiro, em que rodou o país. Garante ter percorrido todos os estados do Brasil. Quando lhe perguntei qual, para ele, era o mais bonito, ele respondeu sem hesitar: “Tocantins!”. Na tarde em que conversávamos na casa do Cacique Bráz, ele ficou constrangido de não poder me levar para caçar consigo e Gozó. Uma das motos estava quebrada, e Gozó iria na garupa de Andrerlei. Ficamos então papeando um pouco, enquanto Gozó se ajeitava. Ele me falou que já vivia ali fazia cinco anos. “E você é casado?”, perguntei. “Sim, a minha mulher é aldeada aqui...”, respondeu ele. “E você também mora na aldeia?”, questionei. “Rapaz, eu sou mais índio que muito índio aqui. Eu vivo no mato. Tu não vai me ver pescando nesse rio... só no mato”, afirmou, algo orgulhoso. Continuou, em seguida: “quando cheguei, nem comia isso daí”, disse o Gaúcho, apontando para um tracajá sobre a mesa. “Hoje, só como assim, assado e com sal mesmo”. O que se come, e com quem se come, defende, na segunda parte desta tese, são formas privilegiadas de fazer do outro um parente.

Alguns meses antes, desta vez na aldeia Munduruku de Marituba, na Flona Tapajós, na outra margem do rio, o almoço na casa de Seu Borges e Dona Maria estava escasso. Eu ainda estava tentando entender onde me fixar para realização da pesquisa, e passei alguns dias ali. Paralelo às preocupações estritamente acadêmicas, começava também a me inquietar com o que iríamos comer. A pescaria não tinha sido boa e o inverno tornava difícil a caça de animais. A verdade é que estávamos à base de farinha, e das barras de cereais que havia trazido comigo, e uns peixinhos pequenos. O rancho que levei comigo foi distribuído, e pouco sobrou. Para nossa sorte, chegou o filho do casal que me hospedava. Ele mora em Alter do Chão e veio com um amigo cearense (casado com uma mulher da aldeia) com um frango congelado para assar. O amigo do filho de Seu Borges e Dona Maria é todo orgulhoso, ao falar que aprendeu a caçar no Norte e que tem filhos indígenas. Mostra, apontando para as fotos, a sua esposa e seu filho.

Seu Edno, irmão da Cacica Estevina, também reflete com frequência sobre o que para ele é ser índio. Filho de Dona Nazaré, indígena da região e de um homem de origem portuguesa, ele atribui a sua identidade indígena ao fato de ter nascido no mato, e comer o que come: caça, farinha e peixe. “Se eu tivesse nascido em São Paulo, e comesse a comida de vocês, aí eu seria outra coisa”, resume, sem titubear, e com um leve sorriso no rosto - volto a este momento etnográfico na segunda parte desta tese, em que abordo a centralidade da comida na constituição de corpos e coletivo indígena. Por ora, basta lembrar que comer junto, dizia Gow em *Of Mixed Blood* (1991), é o que faz das pessoas parentes. E não por acaso, Anderlei e o amigo do filho de Seu Borges e Dona Maria tanto falavam da caça, e do comer junto em seu processo de indigenização.

Outro termo que chama atenção na região, de uso corrente, é “arigó”, usado para se referir aos cearenses recém-chegados, de uma maneira algo jocosa e levemente pejorativa. Por vezes, o termo chega a substituir o próprio nome dos indivíduos. Não é exatamente um xingamento, embora claramente um marcador de distância. Em dicionários, pode-se encontrar a definição de arigó como “roceiro” e “matuto”, mas também de trabalhador braçal inculto, sinônimo de “jacú”, de “jeca”. Na aldeia Cabeceira do Amorim, Arigó vive há anos ali, sendo hoje chamado mais carinhosamente de Arigózinho. É o processo de familiarização, a fórmula de fazer parentes, de incorporar o diferente ao grupo, em pleno funcionamento. Arigózinho casou e tem vários filhos na aldeia. A nenhum dos Tupinambá lhes ocorre questionar se seus filhos são indígenas.

Também em algumas brincadeiras fica evidente esse anseio socializante, ou melhor, de criação de laços de parentesco, essa forma particular de fazer do outro um seu. Um dos sobrinhos de Ezeriel e Estevina brincou comigo: “logo logo o Fábio vai querer levar uma mulher daqui. Mas o certo mesmo é ele vir morar para cá”. Ou seja, o certo é me incorporarem nas redes de parentesco local, me fazerem como pessoa Tupinambá, me ensinarem a caçar (algo para o que não tenho a menor aptidão) e vir a desenvolver eu mesmo uma rede de parentesco minha. Daí a importância do parentesco nesta que pode ser entendida como uma forma de resistência à guerra que lhes é imposta. Resiste-se à desindigenização colonial através de uma tecnologia própria de produzir pessoas. Fazer virar-índio, tornar o outro um parente parente, é uma forma de recriação do grupo a partir da incorporação da diferença.

É esta outra forma de conceber e relacionar a diferença que os Tupinambá do Baixo Tapajós nos convidam a pensar: uma concepção não-monolítica de ser, em que identidade e devir-outro não se opõem. Aparicio (2019) retoma a afirmação de Peter Gow, de que os Piro do Baixo Urubamba teriam inserido os padrões da borracha em suas próprias redes de troca, para pensar as redes de relações Banawá no Purus brasileiro:

“Traça-se uma dinâmica análoga à que Dal Poz, adotando a expressão do jornalista Mário Chimanovitch, identificou entre os Cinta Larga como *pacificação dos brancos* (Dal Poz, 1991, p. 73), categoria consolidada de modo definitivo na etnologia amazonista a partir da coletânea de Albert e Ramos: colocam-se em foco “dispositivos não apenas de representação, mas de domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e de neutralização dos seus poderes nefastos (pestilência e violência)” (2019, p. 10). Esta perspectiva de *pacificação às avessas*, ou “domesticação dos brancos” (KELLY, 2005), supera assim os limites das etnografias sustentadas nas teses do “contato interétnico” e da “problemática da aculturação” (APARICIO, 2019).

A pergunta levantada por Gow, e retomada por Aparício toca em um ponto fundamental: quem está aculturando quem? Estão os indígenas sendo aculturados pelos não-indígenas, ou estão os não-indígenas sendo indigenizados? - o que implica, de antemão, abandonar o termo aculturado, já que aculturar sempre teve o sentido de embranquecer.

Proponho entender essa pergunta como uma provocação, que nos leva a um outro problema: estamos diante de formas diferenciais de entender identidade e diferença. Como afirma De la Cadena (2015), o Estado, ou o pensamento ocidental moderno hegemônico, parece incapaz de conceber a identidade indígena para além da oposição entre essência e aculturação. O que as formas de relação ameríndias nos ensinam é que o surgimento de algo novo, pela incorporação do outro, gera algo simultaneamente distinto e garante a transformação dos coletivos indígenas. São coletividades que tomam forma neste *ser-em-transformação*. Ressurgem com ímpeto onde acreditavam-se extintos, no Sul da Bahia (onde proponho um desvio comparativo de maior fôlego nas páginas que seguem), ou no Oeste do Pará.

Cabe também pensar quem são esses outros incorporados, estes arigós indigenizados. Certamente, não são nórdicos europeus que caíram de paraquedas nas aldeias amazônicas e que não compartilham nenhum referencial cultural com aqueles que os receberam. Por quais

processos passaram estas populações no interior do Ceará, que permite o ressurgimento de sua indianidade latente em uma paisagem que a fomenta? Qual o processo de formação deste próprio campesinato sertanejo, ele mesmo fruto de uma miscigenação entre brancos, negros e indígenas, cujo último termo irrompe nesta chegada ao interior do Pará? A indigenização dos sertanejos cearenses se parece mais a um processo de positivação de um componente identitário antes *soterrado*, que encontra solo fértil na floresta paraense pela qual se luta para aflorar. Queria insinuar a possibilidade de ver na forma de incorporação do outro e fabricação de parentes, uma transformação ulterior senão do próprio ritual antropofágico, do princípio que o rege, desprovido de suas características estéticas, mas mantida a sua estrutura de funcionamento. Ou seja, a transformação da lógica da antropofagia, do cogito canibal (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), de uma metafísica canibal (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), em uma política da contra-mestiçagem. Para sustentar essa reflexão, temos, antes, que ir à festa.

1.10. Refestança

Hoje tem festa, e em dia de festa ninguém pensa muito em trabalho pesado, ainda que os preparativos demandem atividades as mais diversas. Organizar a festa toma dias: vender cartelas de bingo cujo prêmio são cestas básicas, contratar a banda, programar os jogos de futebol, comprar cerveja, preparar pratos a serem servidos (do tradicional tacacá ao churrasquinho de frango) e em alguns casos bebidas alcoólicas a base de fermentação da mandioca, como o Caxiri e o Tarubá.

A festa começa cedo. Primeiro, se bebe cerveja. É importante consumir na festa do anfitrião a mesma quantidade que estes, quando visitantes, consumiram na aldeia dos que hoje empreendem a visita. Em seguida, jogo de futebol. Primeiro o dos homens, que recebe maior atenção. Depois, o jogo das mulheres - é digno de nota, aliás, a quantidade de times indígenas femininos e torneios entre aldeias, que se entrelaçam aos ritmos e vaivéns das festas. São partidas disputadas sob o sol quente e se desenrolam ao longo da tarde. Tenderia a dizer que importa pouco vencer, mas entre aldeias nas quais pouco se produz visando a entrada de dinheiro, o prêmio recebido pelo time campeão não é de se desprezar. De todos os modos, sim, importa vencer, mas parece importar mais estar juntos. Importa mais estar juntos *disputando*.

Com o anoitecer, o ambiente se torna visivelmente mais jovem e descontraído, com shows ao vivo de tecnobrega e funks populares da região. Jovens gays dotados de uma estética *queer* própria com cabelos pintados de cores diversas chamam a atenção. De alguma forma, embalam a festa com pequenos grupos de movimentos coreografados - que antecederam ao aplicativo TikTok. Não estão, porém, isentos de preconceitos, e é comum ouvir comentários homofóbicos por parte de homens sentados meio de lado, bebendo, enquanto observam o desenrolar da dança. As festas duram o dia todo e podem continuar no dia seguinte com mais jogos de futebol e som de aparelhagem.

Existe uma rotatividade própria às festas, base da socialidade local: o “dono da festa” de hoje deverá “pagar visita”, no futuro, àqueles que hoje recebe. O movimento envolve uma memória de visitas passadas e cria dívidas futuras. Esta ética do *pagar visita* possui centralidade nas relações entre as comunidades e aldeias, e vem acompanhada de um complexo cálculo financeiro: aquele que hoje recebe uma visita está obrigado a fazer uma visita na qual consuma tanto quanto foi gasto por aquele que o visitara. Se em sua estética a festa se assemelha a uma tradicional *pelada* entre comunidades vizinhas, nas formas de socialidade que enseja, ela parece uma transformação estrutural de elementos do ritual antropofágico dos antigos Tupi da costa. Vale retomar trechos do ensaio já citado de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro sobre a vingança Tupinambá retratada pelos cronistas dos séculos XV e XVI:

“Na verdade, a vítima passa a ser objeto de uma rememoração e de uma projeção no futuro que nada parece ter de personalizado: rememoração e prospecção das relações devoradoras entre os dois grupos inimigos, grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir. Donde a cumplicidade, o partilhar da glória, entre matadores e vítimas, que deixou perplexos os cronistas. A memória de cada grupo, o futuro de cada grupo, se dá por inimigos interpostos” (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986, p. 69).

Os autores apontam para a vingança como mnemotécnica na produção do futuro. No contexto dos Tupinambá do Baixo Tapajós e suas relações entre si, com outros povos indígenas e com não-indígenas, o termo da vingança parece ter sido estruturalmente substituído pelo da dívida e do crédito a partir dos jogos de futebol. Aqui, também se criam relações a serem herdadas, e, portanto, constituem a base do *socius*. Informalmente, e

centrado no flerte, as festas são também momentos privilegiados para namorar alguém de outra aldeia. Geralmente, cabe ao homem que se casa com a mulher ir viver junto ao sogro.

O momento da festa é também um momento político. Festa e guerra, diria Beatriz Perrone-Moisés (2015), em sua tese de livre docência. O par conceitual da guerra, segundo ela, não é nem paz nem o comércio, e sim a festa:

“o ponto, aquilo que interessa aos índios e que reafirmam de vários modos, não é gastar, é dar (...) poderíamos dizer que entre os índios esbanjamentos em festa produzem sociedades, nada menos que isso. Deixo para mais adiante a questão da "sociedade" produzida. Vale aqui lembrar que a produção da Festa está inextricavelmente conectada à produção da Guerra, e a ‘maquinaria ritual’ opera ambas, de modo que a Festa não ‘produz sociedade’ sozinha (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 25).

A festa é eminentemente voltada à diferenciação. Nisto, vale citar aquilo que Perrone-Moisés denomina de “lógica da corrida de toras”:

“Um conceito de relação caracteristicamente ameríndio que eu gostaria de apelidar de “lógica da corrida de toras” ou algo assim: é a diferença o que relaciona, é a diferença (e só ela) que produz. Identidade é morte. Algo que facilmente poderíamos definir como da ordem da “política inter-grupos”, como os encontros entre Parakatejê e Krahô documentados no filme “Eu já fui seu irmão”, é formulado por eles em corrida de toras. Diz o chefe krahô que os convidados parakatejê vão logo chegar e talvez ganhem dos anfitriões na tora, ou talvez não. Se ganharem eles, completa, não há problema, “foi para isso mesmo que convidamos”. A corrida de toras não é nem política nem ritual: é a expressão timbira privilegiada da noção fundante de solidariedade entre oponentes. Alguém sempre ganha a corrida, de modo que não é um jogo “para empatar” imediatamente. O que importa é haver oponentes correndo simultaneamente, é haver corrida”. (idem, p. 48)

Sztutman (2006) propõe uma reflexão sobre as formas ameríndias de lidar com a alteridade (parentes distantes, outros índios, brancos, seres sobrenaturais, inimigos, entre outros) no contexto das festas e os encontros que elas ensejam. Para tanto, enfoca-se especificamente nos Wajãpi e em sua experiência de campo, em que pôde acompanhar um grande encontro festivo entre distintos grupos. Insere o caso Wajãpi em um quadro comparativo, em que faz uma ampla revisão das festas ameríndias contemporâneas. O autor aborda como a interpretação por parte dos brancos, acerca das festividades indígenas, muda ao longo do tempo: interpretada pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas como atos orgiásticos dionisíacos, é retomada e sistematizada por Florestan Fernandes (1970) - sistematização esta à qual Viveiros de Castro (1986) efetua uma série de torções que abre

todo um outro campo na etnologia. Em suma, e para não me estender, se para Fernandes o ritual antropofágico é um fator de coesão da sociedade, a busca por uma ordem “na festa e na guerra que a celebra” (SZTUTMAN, 2006, p. 139), para Viveiros de Castro trata-se, pelo contrário, de um devir-outro. Cito a bela leitura de Sztutman:

“Viveiros de Castro (1986) refuta a tese de Fernandes ao afirmar que o que o sacrifício do inimigo, literal ou figurado, não visa a restituição de um nós, mas antes um devir outro. Mais que um fator de coesão social, a guerra, cujo objetivo é o aprisionamento, cativeiro e assassinato do inimigo, revela uma ontologia que se define por um estado contínuo de incompletude. A vingança consumada não restitui o corpo social cindido, antes reafirma essa qualidade fraturada do social—e que não comportaria uma analogia com o corpo orgânico—, essa eterna abertura ao inimigo, necessidade e condição de existência da socialidade” (idem, ibidem, p. 140).

O que Viveiros de Castro questiona em Fernandes é a existência da projeção de uma ideia de religiosidade no autor, em que se restauraria a integridade do grupo pela morte de um inimigo. Desta forma, haveria, na leitura de Florestan, uma ligação com os ancestrais que permitiria o reforço da ideia de coletivo. Mas, inversamente, a antropofagia pode ser entendida como uma máquina voltada para frente, um “impulso adiante”. Torna-se central, na reflexão de Sztutman, e também aqui, o que diz Viveiros de Castro acerca da transformação da antropofagia. Na interpretação de Sztutman

“se antes era a devoração “literal” do cativo e guerra o fator que atualizava e produzia a memória das vinganças, o motor da vida social, as festas de bebida, realizadas muitas vezes no interior dos aldeamentos jesuíticos, acabavam por preencher de alguma maneira esse lugar, reencenando o contexto comunicativo dos festivais de outrora ainda que sem a presença física do inimigo” (SZTUTMAN, *Op. Cit.*, p. 141).

Festas em transformação, ainda que sem o sacrifício ritual do inimigo, não abandonam uma estrutura presente no ritual antropofágico. Sztutman mergulha nas cauinagens Araweté estudadas por Viveiros de Castro, em que embora não se realizem mortes rituais, os cantos remontam a assassinatos antigos e mitológicos: “o inimigo está lá, e o cauim ajuda a nos lembrar disso” (idem, p. 143).

Vê-se, assim, que aquilo que relato acerca das festas Tupinambá, e encontros com demais povos indígenas do Baixo Tapajós, encontra-se dentro de uma matriz de variações de formas de festas mais antigas, em que as festas contemporâneas recriam o ato guerreiro. Como ressalta Tânia Stolze Lima: “a cauinagem não tem necessidade de resvalar em

antropofagia, pelo simples fato de que, em certo sentido, ela já o é” (LIMA *apud* SZTUTMAN, *Op. Cit.*, p. 144).

Existem também outros traços característicos da dinâmica de festas no Baixo Tapajós que gostaria de pormenorizar. Chamam à atenção os Jogos Indígenas do Baixo Tapajós. Infelizmente, não consegui acompanhar nenhum presencialmente (em parte pelo próprio calendário do evento, em parte pela interrupção de meu campo devido à pandemia de covid-19), mas escuto com frequência os seus relatos, principalmente aqueles referentes à edição que a aldeia Cabeceira do Amorim recebeu, em 2016, organizado de perto por Cacica Estevina. Os Jogos Indígenas do Baixo Tapajós contam com competições em esportes como canoagem, arco e flecha, a tradicional corrida de toras e futebol.

Nesta situação, os jogos funcionam como momento diferenciante: jogos que diferenciam indígenas de não-indígenas, mas também indígenas entre si. Não um corpo de indígenas indistinto, mas cada um com suas características, territórios e territorialidades específicas. Munduruku da Cara Preta distintos de Kumaruará. Tupinambá distintos de Kumaruará e de Munduruku da Cara Preta. Maitapu distintos de todos estes. Os 13 povos do Baixo Tapajós distintos entre si, disputando entre si, e todos distintos dos não-indígenas. Jogos, me parece, são momentos de performar tais diferenças, de enfrentar o outro para afirmar a identidade de si.

Por fim, vale a pena um comentário sobre os rituais, neste contexto de festas ou de assembleias do movimento indígena, como por exemplo o ano novo de 2016 a 2017, que passei na aldeia Aningalzinho do povo Tupaiú, no Rio Arapiuns. Ou mesmo as duas assembleias das mulheres do Baixo Tapajós que pude acompanhar no início e final de 2019; uma na aldeia Novo Gurupá e outra em Takuara. Esses momentos explicitamente políticos são também momentos de celebração do estar junto, eles são a própria festa.

Geralmente em roda, canta-se em *nheengatu*, intercalando momentos de dança com as canções. Uma das mais usuais, repete em tom melódico o nome dos povos do Baixo do Tapajós. É comum ter algum tipo de “benção” também. Geralmente esse momento é conduzido por uma mulher mais velha, benzedeira, ou por Paulinho Borari. Paulinho é um jovem que conduz rituais e possui uma força espiritual única. Ele indica, com frequência, os elementos afro-indígenas dos rituais que conduz. Estes são recriados a partir de certos referenciais sobre pajelanças e benzimentos, defumação e banhos de ervas. Rituais de cura e

de proteção praticados por benzedeiros, puxadores, rezadores e pajés, cuja prática sobreviveu ao processo colonial de apagamento, são reafirmados e ganham uma dimensão pública nestes encontros.

Cada povo e, no limite, cada aldeia, recupera ou recria estes rituais a partir das práticas existentes em seus territórios. No contexto da reorganização do movimento indígena, o *nheengatu* como língua está sendo recuperado²⁸. “O branco nos faz esquecer as coisas”, coloca, como mencionei acima, o Cacique Braz. “O branco roubou nossa língua”, falou uma vez o Cacique Leonardo, dos Munduruku de Takuara.

Post-scriptum sobre a refestança: elaborando este trecho em uma São Paulo demasiado fria e chuvosa, tive dificuldades em adentrar minhas notas de campo sobre as festas no Tapajós. Senti ainda mais distância para delas elaborar o trecho acima. Constrito pelas circunstâncias, não pude vislumbrar outro caminho senão o de embalar a escrita com uma playlist de tecnobrega que embala os encontros festivos e tardes nas aldeias.

Não sou etnomusicologista, e há anos não toco nenhum instrumento. Apesar disso, não poderia terminar este trecho sobre festas sem uma referência à música. A música é onipresente no Baixo Tapajós. Não lembro de ter acordado sequer uma manhã no Pará sem escutar um brega paraense, um tecnobrega, um funk popular do momento, um carimbó ou um calypso - o gênero musical, mas também Calypso, a banda de Joelma e Ximbinha, tão viva entre os Tupinambá a ponto de exclamarem “tá Joelma” quando querem se referir a algo especialmente bom.

Acredito que existam três movimentos diferentes em relação às formas musicais na região. Um deles, uma investigação folclórica e de recriação de um Carimbó “tradicional”, que é ele mesmo o resultado do encontro entre ritmos africanos e indígenas. Este movimento é puxado por figuras como o mestre indígena Osmarino Kumaruará. O outro, o tecnobrega, fusiona carimbó, calypso, lambada, guitarrada, siriá a sons afrocaribenhos, batidas eletrônicas e guitarra elétrica. Já o terceiro, mais relacionado às festividades do Çairé, em Alter do Chão, move a região toda ao longo do mês de Setembro. É a festa anual na qual grupos folclóricos

²⁸ Este é um tema ao qual não pude dar a devida atenção, pelos recortes e enfoques da pesquisa. Mas me parece certo que, tão importante quanto a retomada de terras, é a retomada de línguas.

com toada carnavalesca disputam entre si, um grupo relacionado ao boto tucuxi, outro ao boto cor de rosa.

São movimentos que coexistem. Em Alter do Chão, talvez por conta do fluxo turístico, existe uma cena forte de Carimbó raiz e valorização cultural deste ritmo. Turistas se juntam a indígenas Borari e de outras etnias que estejam pelo balneário, para se arriscar nos passos de carimbó na praça central ou na Quinta do Mestre. Fora de Alter, parece existir uma clara preferência pelo tecnobrega. Seja carimbó ou tecnobrega, os ritmos musicais que mais circulam entre os indígenas do Baixo Tapajós são uma imagem que sintetiza bem esse movimento ao qual tenho tentado chamar atenção: a incorporação de referenciais outros como forma de ressaltar certos traços próprios distintivos.

Agora, após esta imersão na festa (que não deixa de ser guerra), coloca-se o desafio de entender os mecanismos de funcionamento do mecanismo de produção de parentes a partir do outro. Antes disso, gostaria de apresentar uma lacuna. Este ensaio, e poderia dizer, esta tese, refere-se majoritariamente a comunidades indígenas que vivem em aldeias cercadas por florestas, algo distantes do centro urbano de Santarém.

As dinâmicas identitárias dos indígenas na cidade são, certamente, outras. Pelo pouco que pude perceber no convívio na cidade, entre minhas idas e vindas às aldeias, essas dinâmicas envolvem circuitos urbanos e relações próprias, viagens ocasionais a territórios junto à floresta e passam, em grande medida, pela militância dentro do movimento indígena e por laços uma rede de parentesco na cidade. Entre os jovens, a Universidade Federal do Oeste do Pará é um importante polo de encontro. Desconheço uma pesquisa antropológica aprofundada sobre indígenas urbanos e suas formas identitárias em Santarém, e acredito que seja um caminho de pesquisa mais do que relevante.

1.11. Fazer parentes como guerra produtiva

Queria me deter aqui nessas falas que comumente escuto no Baixo Tapajós acerca dos conflitos vividos pelas populações indígenas e ribeirinhas como situações de *guerra* e de *luta*. Minha proposta é aproximar tais falas belicosas destes processos de incorporação do outro ao grupo, como no caso principalmente dos cearenses e maranhenses incorporados às aldeias

Tupinambá. Ou seja, apontar para um dos pontos em que dois dos temas amplamente explorados pela literatura americanista se encontram: a fricção entre guerra e parentesco.

Acredito que as falas do Cacique Braz acima citadas, sobre a maneira pela qual entende a história dos Tupinambá da costa à Amazônia, já dá uma dimensão da centralidade de conflitos e na construção dos mundos Tupinambá. Ele narra a história de seu povo, por tantos anos adormecido, como uma história de resistência à destruição de seus territórios e a luta pela autonomia. Nessa história, o cacique não se furta a salientar a presença de estupros de homens brancos contra mulheres indígenas. Este processo histórico relatado por Braz têm sido objeto de reflexões no campo da antropologia. Eduardo Viveiros de Castro lecionou uma aula pública no centro do Rio de Janeiro, em abril de 2016, que pouco depois se converteria em um pequeno livreto. *Involuntários da Pátria* é uma reflexão ensaística sobre as formas pelas quais o Estado brasileiro transforma “índios em pobres”

“Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena. O pobre é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa que tinha, de modo a fazê-lo desejar outra coisa que não pode ter. Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra, índio que, se insistir em ser índio, ou “voltar” a se reivindicar índio”, será um “índio falso”, um índio de jeans, um espertalhão. Um falso índio, ou seja, um subcidão, que jamais será um “branco”, mas um “mestiço”, esse prodígio de hipocrisia conceitual que define a “identidade brasileira” — que a define na cabeça, pois nascida da cabeça, dos Brancos brasileiros.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 5).

Indígenas e seus territórios formam uma relação de formação mútua: corpos da terra, na feliz expressão que Luisa Girardi utiliza de título em sua tese junto aos Kaxuyana. Apartar populações indígenas dos territórios junto aos quais se formam, destroçar a sua autonomia, e convertê-los em populações controladas pelo Estado é a própria história do Brasil. Para os Tupinambá, como fica evidente na fala do Cacique Braz, e para tantos outros povos indígenas do Baixo Tapajós e alhures, coletivos que decidem lutar por seus direitos, a busca pela autonomia na forma de gestão do próprio território deve ser lida como uma oposição frontal à pretensão do Estado de gerir (da maneira que bem entender, e com os parceiros que bem entender) seus corpos e territórios.

Esse processo de transformação de índios em pobres se confunde, como tenho afirmado, com a própria história do Brasil. Ele tem como base “varrer a terra de seus

ocupantes originários para implantar um modelo de civilização que nunca serviu a ninguém senão aos poderosos. Um modelo que continua essencialmente o mesmo há quinhentos anos” (Idem, ibidem p.5). É neste ponto que se torna importante entrar em uma esfera biopolítica, e para se aproximar da temática do parentesco. O Estado moderno, como explica Foucault de maneira magistral (FOUCAULT, [1976] 1997), se concebe como entidade apta a gerir populações e territórios. Por isso o ímpeto na desindigenização do indígena, de torná-lo um caboclo, sujeito a impessoalidade e força do Estado. Historicamente, o Estado tira sua força, e recursos financeiros para si e suas elites em um processo de acumulação primitiva: destroçar a autonomia indígena, dominando territórios e corpos dispondo-os a um modelo produtivo baseado na concentração de terras, de monoculturas e de renda concentrada e destinada a poucos.

Estou falando da própria formação do modelo de desigualdade social brasileira. É difícil não enxergar tal processo histórico como uma guerra de longa duração, em que a imposição de um modo de vida sobre outros passa por uma narrativa da mistura de raças, de fazer pessoas, pela via tão frequentemente violenta do parentesco. Do ponto de vista de um pensamento do embranquecimento, das narrativas estatais e próximas da elite, as misturas com indígenas e negros, os casamentos - e principalmente estupros, como salienta o Cacique Braz -, teriam como resultado, de acordo com esta narrativa, a desindigenização. Geram-se, acreditam, anseiam, corpos não-indígenas, caboclos, mestiços alheios à terra: pobres que passam a compor a massa indistinta de trabalhadores

Isto é mais do que claro nos trechos da decisão do juiz federal com a qual abri este ensaio, que negam a existência de indígenas no Baixo Tapajós: esta teoria da mestiçagem, da mistura que implicaria na desindigenização. Edward Luz, antropólogo formado na Universidade de Brasília (UnB) com ampla atuação junto aos setores mais retrógrados do agronegócio santareno na cruzada contra o movimento indígena local, afirma em um de seus textos para a mídia local:

“Líderes comunitários de quatro comunidades da região do Planalto Santareno, a saber Açaizal, Amparador, São Francisco da Cavada foram cooptados por membros de organizações não governamentais da esquerda santarena, tais como a CPT (Comissão Pastoral da Terra, dentre outras) e convencidos das evidentes vantagens de cederem à estratégia e se autodeclararem indígenas ainda que de forma ilegal, artificial e mentirosa já que a imensa maioria da população destas comunidades é resultante dos processos de miscigenação tão estudados por obras de antropólogos Gilberto

Freyre e Darcy Ribeiro e tantos outros que narram a formação do povo brasileiro. Resta apenas saber, se os técnicos do GT, sobretudo a antropóloga coordenadora, será procederá com e com o objetivo único de legitimar fraude etnicizante Munduruku do Planalto no Pará que pretende transformar em autodeclarados indígenas, estas tradicionais comunidades caboclas ribeirinhas e tapajônicas com interesses políticos espúrios e questionáveis. Ainda bem que, mais alertas e melhor assessorados, autoridades públicas de Santarém se articulam para assegurar que o resultado das investigações do GT da FUNAI, retrate a realidade sociocultural de forma a mais neutra e imparcial possível. O Prefeito Nélio Aguiar convidou os membros do GT para uma reunião na prefeitura. Pressionados, vereadores municipais acabaram de recriar a Comissão Especial de estudos sobre a criação e proliferação de grupos étnicos em Santarém que irá estudar, pesquisar, investigar este estranho e miraculoso processo de criação de grupos e territórios étnicos no município. A sociedade santarena aguarda ansiosa pelo resultado destes estudos.” (LUZ, 2019, artigo on-line).

Edward Luz reivindica uma teoria da mestiçagem, que seria capaz de demonstrar a “fraude etnicizante” dos indígenas do Baixo Tapajós, em especial daqueles no Planalto Santareno. Remeto a outro trecho da mesma aula de Eduardo Viveiros de Castro, que correlaciona essas forma de destruição de territórios e dominação de corpos com uma teoria da mestiçagem, uma certa antropologia oficial da perspectiva dos grupos dominantes: “a vulgata antropológica que acompanha a teoria da mestiçagem, no Brasil como provavelmente no resto da América Latina, funciona inicialmente segundo um modelo de soma-zero: quanto mais branco, menos índio; quanto mais índio, menos branco. Como se as “culturas” índia e branca se cancelassem, não pudessem ocupar um mesmo espaço concebido como limitado e exígua (a “cabeça”, talvez)” (VIVEIROS DE CASTRO, *Op. Cit.*, p. 6).

Mas existe uma recusa. Um movimento de “preferiria não”, no estilo do personagem *Bartleby, o Escrivão* de Herman Melville retomado por Isabelle Stengers (2007). Um desacordo, uma divergência ao caminho “civilizatório” oferecido pelos brancos aos indígenas. Uma negação daquilo que Ailton Krenak identifica como uma “roubada”:

“Eles não se renderam porque o programa proposto era um erro: “A gente não quer essa roubada”. E os caras: “Não, toma essa roubada. Toma a Bíblia, toma a cruz, toma o colégio, toma a universidade, toma a estrada, toma a ferrovia, toma a mineradora, toma a porrada”. Ao que os povos responderam: “O que é isso? Que programa esquisito! Não tem outro, não?”” (KRENAK, 2019, p. 30).

Esta recusa, ao menos pelo caso Tupinambá, mas também em outros casos, como mostrarei abaixo, passa pelo parentesco. Antes, porém, uma ou duas palavras sobre a anti-mestiçagem, procedimento de resistência e contrafeição, verdadeira guerrilha que mina teoria da mestiçagem como narrativa base dos estados latino-americano. É preciso levar a sério a reflexão de Kelly (2016) sobre a anti-mestiçagem como uma *máquina contra*, como forma de guerra. Cito Kelly, para então refletir com os Tupinambá sobre esta máquina de desindigenizar. Contra a mestiçagem, fazer parentes a partir dos outros funciona como dispositivo de uma silenciosa tática de guerra/guerrilha de resistência. Segundo o antropólogo venezuelano, “uma teoria da história que proclamava a fusão consumptiva de muitos (povos indígenas e afro-americanos) em Um (a nação) foi fundamental para a realização deste projeto. A mestiçagem é, assim, nos termos de Clastres (1974), uma teoria “a favor do Estado” bastante explícita e aplicável” (KELLY, 2016, p.79).

Kelly propõe ler o “anti-” como um “contra-”: procedimentos “contra a fusão”, “contra o Um”, e adicionaria, remetendo novamente a leitura de Sztutman e Goldman de Lévi-Strauss como “contra a história”, isto é, contra os seus efeitos de apagamento, e não exatamente contra a passagem do tempo. A mestiçagem pode ser entendida como uma teoria nacional da dissolução da diferença, ao subsumir a mistura, consubstancializar a diversidade ao Um - seja ela ativamente produzida pelo Estado, como argumenta Kelly, seja ela mais uma constatação celebratória de um processo histórico de violência, como acrediito ser o caso da sentença judicial sobre a inexistência de povos indígenas no Baixo Tapajós. Assim, nas palavras de Kelly, “a anti-mestiçagem – a manutenção da diferença branco-indígena – é uma defesa contra esta dominação” (Idem, ibidem p. 81).

Florestan Fernandes argumenta que “as armas constituem os instrumentos materiais do combate: os artefatos por cujo intermédio os grupos guerreiros antagônicos em luta decidem de fato o *curso militar* da guerra. Por isso, embora a “guerra” e os “instrumentos de guerra” sejam coisas distintas, é impossível compreender claramente a primeira sem conhecer, de modo preciso, o arsenal dos combatentes” (FERNANDES, 1952, p. 18). O meu problema com esta passagem é com a palavra material, a ideia de armas como algo alheio ao corpo. O que muda se pensarmos o corpo, tão central para as formas de fazer mundos dos povos indígenas da Amazônia, como materialidade da guerra na produção de parentes. O corpo como um engenho pouco visível, embora muito eficaz, de uma tática guerrilheira

anti-mestiçagem? Gow (1997) faz uma bela análise do sistema de parentesco Piro. O autor mergulha neste sistema de parentesco que considera “autopoietico”, ou seja, capaz de gerar as suas próprias condições de existência. Interessa a ele abordar o parentesco como um sistema de subjetividade, que implica a consciência de si, do grupo e da alteridade, da existência do outro. Ao se referir a um mito fundador da humanidade, segundo os Piro, Gow afirma:

“Os Piro são como Tsla. Como ele, eles fazem Humanos. Eles modelam novos viventes, animando-os com sua fala. Mas, ao contrário de Tsla, os Piro não modelam novos viventes através de poderes singulares, “miraculosos”, nem os animam por meio de um sopro poderoso. Eles dão origem a seu mundo através da multiplicidade, seguindo o conselho miraculoso de Tsla para “tornarem-se muitos”” (GOW, 1997, p. 56).

O nascimento de um ser é um momento disruptivo, como bem narra Clastres (1994) entre os Guayaki, naquele que talvez seja o mais belo início de etnografia das terras baixas da América do Sul. A humanidade daquele que vem ao mundo não está garantida: o fato de seus pais serem humanos, não é suficiente para garantir que sua prole também o seja. Essa necessidade de “fazer humanos” é um traço característico de diversas outras formas de parentesco amazônico, conforme explora Aparecida Vilaça (2002). Partindo de um amplo material etnográfico de sua pesquisa por décadas com os Wari’ de Rondônia, Vilaça se debruça sobre como o parentesco é concebido por diferentes povos amazônicos para argumentar que “o parentesco não pode estar relacionado exclusivamente ao domínio doméstico ou intratribal, pois o parentesco surge por meio de um diálogo constante com entidades não humanas” (VILAÇA, 2002, p. 347, tradução minha²⁹). Seu enfoque acerca de como “outros” são transformados em parentes na Amazônia parte, tal como faz, Gow com os Piro, da instabilidade ontológica do ente nascido - apesar dos diálogos possíveis entre os autores, vale mencionar que Vilaça se afasta da ideia do parentesco autopoietico, na medida em que o que faz o humano não é apenas o humano, mas o outro humano

A criança, no nascer, ainda precisa ser fabricada, moldada, como demonstram inúmeras etnografias amazônicas:

“Segundo Gow (1997: 48), no momento do nascimento, o bebê Piro é inspecionado para decidir se é humano ou não: pode ser um peixe, tartaruga ou outro animal. Entre os Piaroa, o bebê é chamado de ‘filhote dos animais’

²⁹ Do original, em inglês: “kin cannot be related exclusively to the domestic or intra-tribal domain, since kinship emerges through a constant dialogue with non-human entities” .

(Overing comunicação pessoal). Entre alguns grupos, como os Panará de língua Je (Ewart 2000: 287), os Araweté de língua Tupi-Guarani (Viveiros de Castro 1986: 442), Guayaki (Clastres 1972: 16) e Parakanã (Fausto 2001a: 396), o corpo da criança é literalmente moldado com as mãos após o nascimento, adquirindo assim a forma humana. Segundo Fausto (comunicação pessoal), os Parakanã explicam que a modelagem do corpo do bebê tem o objetivo de diferenciá-lo dos corpos dos animais. (idem, ibidem p. 349, tradução minha³⁰).

Em um mundo ontologicamente instável, existe dúvida quanto a humanidade do ente que vem ao mundo. Assim, cabe à alimentação a função de distinguir os corpos nascidos daqueles de animais. A humanidade, para povos indígenas da amazônia, é sempre uma posição, e uma posição instável que precisa ser produzida, argumenta Vilaça:

“Um exame crítico das restrições alimentares associadas ao nascimento mostra claramente que os corpos humanos são produzidos por processos que os contrapõem aos corpos dos animais. Isso não significa, como espero ter deixado claro, que o corpo humano seja um corpo animal culturalizado. Pelo contrário, implica uma naturalização ou 'especiação', com base num substrato cultural indiferenciado - ou num universo de subjetividades que inclui os animais. (idem, ibidem, p. 354-55, tradução minha³¹).

Já entre os Tupinambá do Baixo Tapajós é muito comum escutar histórias de *mioma*, cujos efeitos no corpo são narrados de maneira muito similar ao mioma uterino da medicina ocidental, mas que despertam, para os Tupinambá, uma série de reflexões sobre a humanidade do que está sendo parido. Dona Nazaré, conta que Lucineia, a mulher do Raimundinho, cacique da aldeia vizinha de Pajurá com quem me embrenhei na mata na época da autodemarcação em 2017, já teve muito mioma. Em suas palavras Raimundinho “fez um chá de casca de sucuba e casca de não sei mais o quê. Não parava de menstruar e lhe doía muito a barriga. Ela tomou esse chá uma vez, e lhe doeu muito. Aí então deu de novo, e saiu

³⁰ Do original, em inglês: “according to Gow (1997: 48), at the moment of birth the Piro baby is inspected to decide whether it is human or not: it could be a fish, tortoise, or other animal. Among the Piaroa, the baby is called 'the young of animals' (Overing pers. comm.). Among some groups, such as the Je-speaking Panara (Ewart 2000: 287), the Tupi-Guarani-speaking Arawete (Viveiros de Castro 1986: 442), Guayaki (Clastres 1972: 16), and Parakana (Fausto 2001a: 396), the body of the child is literally moulded with the hands after birth, in this way acquiring human form. According to Fausto (pers. comm.), the Parakana explain that the moulding of the baby's body has the aim of differentiating it from the bodies of animals. (idem, ibidem p. 349).

³¹ Do original, em inglês: “a critical examination of dietary restrictions associated with birth clearly shows that human bodies are produced by processes that contrapose them to animal bodies. This does not mean, as I hope to have made clear, that the human body is a culturalized animal body. On the contrary, it implies a naturalization or 'speciation', on the basis of an undifferentiated cultural substrate - or a universe of subjectivities that includes animals. (idem, ibidem, p. 354-55).

um bicho dela, tipo uma arraia. De tão duro que ele [Raimundinho] não conseguia nem mesmo furar com um pau. São mulheres que vivem menstruando. Parece que está grávida, mas nunca fica gestante. Esse mioma acontece muito. Tipo um bebezinho, uma bola, que fica indo e voltando de pessoas que são filhas de boto, e de mulheres que deram luz a miomas”.



Figura 10. Cacique Raimundo (Guariba) abrindo caminho na mata para autodemarcação Tupinambá.
Foto: Thomaz Pedro.

Em sua explanação, Dona Nazaré menciona a outra forma comum entre populações indígenas e ribeirinhas na região do Baixo Tapajós de se referem à instabilidade ontológica relacionada ao ato de procriar: ser filha de boto. Segundo a anciã, na aldeia de “Jaguarituba tem muita mulher filha de boto. Ela se gestava... uma delas era casada com Hernâni, chamado de Araçari”. Não sei ao certo o que ela quer dizer com “ela se gestava”, mas imagino que aponte para a existência de uma forma de procriação pouco comum, ou cujo pai seja um boto. Pois Dona Nazaré continua: “ela teve muitos filhos de boto. Dois. Eram muito brancos. Tinhiam olhos vermelhos. Um deles morreu. Eles deram para o [pajé] Laurelino os filhos, lá de Takuara. Para ser criado. Branco, branco, branco.... se saísse no sol, empipocava”.

Tratarei as histórias de boto e da instabilidade ontológica dos corpos com maior precisão na segunda parte desta tese, momento em que também dedicarei mais tempo para pensar a relação entre parentesco e comer junto. Aqui, entretanto, cabe explorar aquilo que Vilaça denomina como a “fabricação social do parentesco”. Viver junto, comer junto, *viver bem* parece, para muitos povos amazônicos, ser um instrumento na fabricação de laços de parentesco, mais do que a relação de consanguinidade, que, como vimos, também no caso Tupinambá, não garante por si só a existência de um laço parentesco:

“Deve-se frisar que não se trata de uma assimilação puramente formal ou terminológica, mas de um verdadeiro processo de consubstancialização, gerado pela proximidade, convivência íntima, comensalidade, cuidado mútuo e desejo de tornar-se parente. Para muitos grupos ameríndios, o corpo é produto de atos sociais particulares que o transformam continuamente. Isso implica uma diferença radical de foco: em contraste com nossas próprias ideias, informadas (pelo menos desde o final do século XIX) por uma concepção genética de parentesco, em que a substância determina as relações sociais. Na Amazônia, são as relações sociais determinam a substância” (VILAÇA , Op. Cit. p. 352, tradução minha³²)

Fazer parentes a partir de outros. Em inglês o título do paper de Vilaça soa ainda melhor do que em português. *Making kin out of others*. Talvez pela utilização da palavra *out*, que deixa claro a produção de parentes a partir daqueles que estão *fora* daquilo que determinado grupo considera como parente - e que em muitos casos é sinônimo de humano. A questão aqui é entender o que é o *fora*. Ou melhor, quem ocupa o lugar de forâneo apto a tornar-se parente. Na literatura americanista é comum refletir sobre as potencialidades ou não daquele/a que ocupa o lugar de fora do parentesco, como grupos indígenas vizinhos ou afins, seres extra-humanos, determinados animais ou demiurgos. No caso Tupinambá, acredito que este *fora* a partir do qual parentes podem ser fabricados, pelo menos no contexto do Baixo Tapajós, é, fundamentalmente, o outro entendido como branco, que emigra para a região; os outros como nordestinos a serem socializados e tornados parentes.

Se é na alimentação apropriada que para muitos povos amazônicos os bebês viram gente, vale reler algumas das reflexões sobre alimentação que aparecem, aqui e ali, nesta

³² Do original, em inglês: “it should be stressed that this is not a purely formal or terminological assimilation, but a true process of consubstantialization, generated by proximity, intimate living, commensality, mutual care, and the desire to become kin. For many Amerindian groups, the body is a product of particular social acts that continually transform it. This implies a radical difference in focus: in contrast to our own ideas, informed (at least from the end of the nineteenth century) by a genetic conception of kinship in which substance determines social relations, in Amazonia, social relations determine substance” (VILAÇA, *Op. Cit.* p. 352)

pesquisa. Quando Seu Edno afirma que seu pai era branco e sua mãe indígena, ele atribui à alimentação e à relação com a floresta o fato dele ser indígena. Quando o Gaúcho comenta sobre ser casado com uma indígena Tupinambá, ele se refere antes de mais nada a ter passado a comer a comida local, sobretudo a caça.

Entre os Tupinambá, prevalece a uxorilocalidade. Gilvan, filho de Cacica Estévina, me explica que o costume entre eles é que o jovem homem, ao casar, vá viver em alguma barraca que seu sogro tenha, não raro mata adentro, para onde os recém-casados se transferem a fim de trabalharem na plantação de macaxeira. Ele atribui este traço à necessidade financeira do jovem casal: “senão o cara não tem nem dinheiro pra comprar uma panela”. Também a Cacica Estévina rememora os anos duros em que morou com Ezeriel na colônia incrustada na mata, o sol quente embaixo do qual trabalhavam, o peso que levavam nas costas trazendo a macaxeira até a base da aldeia. Não raro, estes outros incorporados à vida na mata pelas regras da uxorilocalidade são forâneos. Cunhados, na literatura etnológica das terras baixas da América do Sul, inimigos em potenciais, são domesticados pela familiarização.

Para as populações indígenas fazer parentes é morar junto, comer junto, e caçar juntos; desta forma, os mecanismos Tupinambá de incorporação do outro são verdadeiras formas de sobrevivência em meio a uma guerra que lhes foi imposta. Uma alternativa à limitada concepção moderna da mestiçagem, que embasa a desindigenização. Este outro trecho de Vilaça é elucidativo a respeito da importância do outro na constituição dos laços de parentesco:

“Argumento aqui que o exterior é parte constitutiva das relações de parentesco na Amazônia, pelo fato de essas relações serem construídas a partir da alteridade. A produção de parentes relaciona-se com o universo supralocal não só pela necessidade de captar identidades e potências do exterior, como atestam numerosas etnografias amazônicas, mas também porque a humanidade é concebida como uma posição, essencialmente transitória, continuamente produzida a partir de um amplo universo de subjetividades que inclui os animais. A produção de grupos diferenciados concebidos como parentes se dá por meio da fabricação de corpos semelhantes a partir desse substrato de subjetividades universais” (ídem, ibidem, p. 349-350, tradução minha³³).

³³ Do original, em inglês: “I argue here that the exterior is a constitutive part of kinship relations in Amazonia as a consequence of the fact that these relations are constructed from alterity as a starting point. The production of kin is related to the supra-local universe not only because of the need to capture identities and potencies from the exterior, as numerous Amazonian ethnographies testify, but also because humanity is conceived of as a

Trata-se de uma estratégia de guerra nas antípodas daquilo que se entende por guerra no Ocidente moderno, em que, para usar a expressão de Elias Canetti, consiste na instauração de um “*tempo declarado da morte*”:

“Se se contemplam conjuntamente ambas as partes em guerra, o quadro que se obtém é o de *duas massas duplamente entrelaçadas*. Um exército o maior possível almeja produzir um amontoado o maior possível de inimigos mortos. O mesmo vale para o lado oposto. O *entrelaçamento* resulta do fato de que cada participante de uma guerra pertence sempre a *duas massas* ao mesmo tempo: para sua própria gente, ele pertence ao número dos guerreiros vivos; para o adversário, ao número dos mortos potenciais e desejáveis” (CANETTI, [1960] 2019, p. 87 - 88).

No contexto da colonização, a guerra toma forma na dominação de um território e de corpos, subjugados a uma nova forma de trabalho. Ou, como coloca Latour (2007), uma guerra de mundos que tem uma forte base pedagógica, em que só o ocidente moderno conhece o mundo e se vê na posição de ensinar aos outros povos a melhor forma de dominá-lo. A guerra Tupinambá é, e sempre foi, outra. A primeira característica desta guerra, guerra-festa, tal como vivida pelos Tupinambá, consiste num desacordo, um desentendimento acerca daquilo que guerrear é entendido pelos brancos. Guerra como consumo produtivo, para os Tupinambá, criadora de outras formas de vida, outros corpos, outros mundos. Vale a pena seguir a reflexão proposta por Fausto:

“Se na guerra, digamos, “moderna” os inimigos são coisificados ou animalizados, na guerra indígena, ao contrário, eles têm necessariamente o estatuto de sujeitos: a predação é uma relação social entre sujeitos (Viveiros de Castro, 1993, p. 186). Para que o consumo seja produtivo, ele não pode ser pura negação do outro: o inimigo não pode ser reduzido à condição de objeto ou de insumo. Isso significa que o movimento bélico respeita antes uma lógica da qualidade do que da quantidade. As operações guerreiras visam não apenas reconhecer a subjetividade do inimigo, mas qualificá-la, resgatá-la da indiferença para consumir sua diferença (...) ao contrário, porém, da guerra de conquista em que temos apropriação de corpos como força de trabalho abstrato e de riquezas cujo valor preexiste à sua apropriação, na guerra ameríndia os corpos de inimigos são antes suportes para um trabalho de produção social de pessoas (e não meio para produção de bens), e os objetos adquirem valor no próprio processo de sua absorção” (FAUSTO, 1999, p. 273-274).

position, essentially transitory, which is continuously produced out of a wide universe of subjectivities that includes animals. Production of differentiated groups conceived of as kin takes place by means of the fabrication of similar bodies from this substrate of universal subjectivities”. (idem, ibidem, p. 349-350)

Antropofagia, categoria fundamental da relação do grupo com o diferente, se transformou. Manteve sua estrutura de forma particular de guerra, articulando de maneira diferencial o tempo, colocando em suspensão o embranquecimento que sustenta a fundação do Estado brasileiro. Indigenizar o outro emerge como mecanismo político contra a história, contra a mestiçagem. Uma guerra silenciosa, na qual não se busca dominar territórios nem subjugar o inimigo, mas incorporar o diferente, ao fazer parentes.

1.12. Devir outro/voltar a si: etnografias em comparação

Raquel Tupinambá (a Tupi) me encaminhou uma mensagem pelo Whatsapp. Ela recebeu o texto pelo facebook do Coletivo Etnomídia Tupinambá, do qual faz parte. Tupi ficou intrigada, e indignada, com o que lera: o pedido de ajuda de uma jovem Tupinambá de São Luís, que teve a sua inscrição na Universidade Federal do Maranhão negada, sob alegação de que o povo Tupinambá não mais existiria. “Somos considerados extintos pelo Estado”, enfatizava com veemência a jovem indígena maranhense em determinado trecho, seguido de um pedido de auxílio. Ela queria filmar uma festividade tradicional de sua comunidade, e acreditava que o coletivo Tupinambá-tapajônico poderia auxiliá-la nesta empreitada. Sem recursos para se deslocar de Santarém para São Luís, Tupi imaginou que eu pudesse ter alguma ideia de financiarmos o projeto e participar dele. Infelizmente, tampouco consegui desenrolar algo a tempo.

O processo de reivindicação da identidade indígena, de despertar após um adormecimento, não se restringe ao contexto do Baixo Tapajós. Vale a pena adentrar, ainda que em sobrevoo, alguns outros contextos etnográficos, suas particularidades e diferenças. Enfoco, em um primeiro momento, no caso de povos Tupi, pelas afinidades que apresentam com o Baixo Tapajós. Em seguida, proponho uma ida ao Acre, e ao modo como seringueiros foram incorporados a redes de parentesco indígenas.

Um dos casos mais conhecidos é o dos Tupinambá de Olivença, no extremo Sul da Bahia, e estudado por diversos antropólogos e antropólogas ao longo das últimas décadas. Em sua Dissertação de Mestrado, Daniela Alarcon se debruça sobre as “retomadas de terras” dos indígenas. Seu campo se concentra na Serra do Padeiro. Para tanto, ela faz uma leitura

cruzada de fontes documentais diversas (como jornais de época, relatórios, informes sobre prisões e outros documentos do Estado) com uma rica etnografia de como os Tupinambá desta região compreendem sua história e seu território. A dissertação adentra, de maneira precisa e em tom jornalístico (entenda-se como admiração pelo que há de melhor na apuração jornalística), nos mecanismos de expropriação de terra dos indígenas mediante a chegada de não-indígenas ao longo do século XX.

Ressalto três pontos da dissertação de Alarcon, entre tantos outros, que possuem ressonâncias com a presente pesquisa:

a) a maneira como os Tupinambá de Olivença relacionam a doença do território expropriado ao adoecimento dos próprios corpos indígenas. Vale a pena ler a autora: “terra e índios aparecem intimamente conectados – a enfermidade da primeira desdobra-se na doença massiva que acomete os segundos – e que a doença da terra coincide com a intensificação da penetração de não-índios no território Tupinambá, já no século XX” (ALARCON, 2013, p. 107). Dedicarei mais tempo a uma reflexão sobre as formas particulares de compreensão da doença, e retornarei a este ponto, na segunda parte desta tese. Por ora, é suficiente prestar atenção nesta relação de co-formação entre pessoas e territórios - que talvez seja a grande diferença no modo como se pensa propriedade pelo sistema jurídico brasileiro;

b) o segundo ponto que queria ressaltar diz respeito à violenta captura de mulheres por homens de fora, e o estabelecimento de casamentos interétnicos, muitos ocorridos à força, como formas de chancelar a entrada de não-indígenas que já viviam na Serra do Padeiro ou mesmo chegados de fora. Remeto novamente ao texto de Alarcon: “já quando se tratava dos ascendentes do gênero feminino, a narrativa modelar girava em torno das índias “pegas a dente de cachorro”, isto é, índias “bravas” (“minha avó era índia, índia mesmo, o cabelão dela batia por aqui”), que viviam com os seus na mata, e que teriam sido “amansadas” por não-índios, dando origem a famílias “mistas”” (idem, ibidem, p. 27). Também no entre os Tupinambá do Baixo Tapajós vemos a histórica centralidade da violência de homens não-indígenas contra mulheres indígenas, como ressalta Cacique Bráz, ao falar dos estupros.

c) por fim, o terceiro ponto da dissertação de Alarcon para o qual gostaria de chamar atenção diz respeito à relação entre identidade e temporalidade. “O que diziam os Tupinambá é que na Serra do Padeiro nunca deixou de haver índios, e que a existência de vínculos específicos entre eles, o território e os encantados era a dimensão precípua da identidade

étnica, como se buscará detalhar em outra parte. “Aqui toda a vida foi aldeia, só não era reconhecido”, disseram-me. Desse modo, os indígenas enfatizavam a persistência dos Tupinambá como grupo etnicamente diferenciado” (idem, ibidem, p. 147). No Tapajós, como na Serra do Padeiro do Sul da Bahia, nunca se deixou de ser índio, para então voltar a sê-lo. “Só não era reconhecido”, formula o interlocutor de Alarcon, de modo similar ao que me dizem os Tupinambá do Tapajós: “ainda não se assumiram, mas já são”.

Alarcon cita, ao longo de sua tese, o comentário de um jovem indígena Tupinambá da Serra do Padeiro, que acredito constituir um ponto de vista importante. “Eu fui discriminado duas vezes: antes, era discriminado porque era índio, e, depois que vim para a luta, diziam que eu era um “índio branco”. Vai entender...”. (idem, ibidem, p. 147). O fenótipo, a aparência física, é um argumento do qual constantemente se valem os *inimigos* de populações indígenas que passaram a formalizar sua reivindicação identitária ao longo das últimas décadas. No caso do Baixo Tapajós, como apresentei no início deste capítulo, ruralistas e políticos a eles ligados acusam os Tupinambá e demais povos da região de serem “falsos índios”. Antes discriminados pelos ricos fazendeiros com interesse em suas terras como “caboclos”, sujeitos sem direito, o preconceito volta redobrado, a partir do momento em que “se assumem” indígenas em luta por seus direitos.

Suzana Viegas também realizou pesquisa etnográfica entre os Tupinambá de Olivença. Foi responsável, junto a Jorge Luiz de Paula, pelo relatório de identificação e delimitação da TI Tupinambá de Olivença - até o momento em que escrevo essas linhas, não demarcada. Em artigo intitulado *Depois da Diferença: Identificações Étnica e de Classe num Contexto Indígena do Sul da Bahia* (2000), traz, como pano de fundo histórico e teórico, a transformação do entendimento do Estado brasileiro com relação aos indígenas. A autora argumenta que ocorreu uma transição no âmbito do próprio indianismo, de uma fase “sertaneja”, que compreendia a condição indígena como um “estado transitório”, que logo seria incorporada ao projeto assimilação-civilizatório da nação brasileira para o entendimento da Constituição Federal de 1988 dos indígenas como detentores de “usos, costumes e tradições” distintos. Viegas adentra o movimento de reivindicação étnica a partir das suas tensões internas (relações com movimentos de trabalhadores, por exemplo) e a percepção dos não-indígenas com relação aos indígenas. Vou me centrar, aqui, nesta segunda tensão: a dissonância entre a expectativa da população não-indígena (que esperava que estes

correspondessem a um certo imaginário essencializado que a população brasileira possui de índio, com cocares, penas e fenótipos bem definidos) e as pessoas que de fato encontram, em uma apresentação ritual dos indígenas em uma escola local. Um índio exótico parece preencher a expectativa dos brasileiros não-indígenas com relação à população nativa. A autora aponta inclusive para a incorporação de uma imagética de indígenas norte-americanos, quando as crianças desta escola do Sul da Bahia se apresentam.

É neste sentido que o movimento indígena no Sul da Bahia coloca em cheque, tal como o do Tapajós, o próprio plano nacional-assimilacionista e as imagens que o compõem. É também a respeito de fenótipos e imagens essencializadas que trata Marcio Goldman (2015) no final de seu excelente texto "*Quinhentos Anos de Contato*": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem". O texto é a reprodução da conferência que proferiu quando de seu concurso para Professor Titular no Museu Nacional. Ele retoma o momento etnográfico vivido por Ana Cláudia Cruz da Silva, a quem orientou no doutorado, em um mercado de artesanato no Sul da Bahia. A cena é a seguinte: ao apresentar sua arte, o vendedor se apresenta ao turista como Tupinambá. Este fica desconfiado, e não receia em perguntar ao vendedor se ele é, de fato indígena, ao que este reitera o que já havia afirmado.

Não satisfeito, diz Goldman, conforme lhe disse Cruz da Silva, o turista dobra a aposta, e questiona mais um par de vezes o vendedor indígena. Permanece encafifado, decide compartilhar com este a origem de sua objeção, não sem uma boa dose de preconceito e descaso: "mas você não parece índio!", afirmou o turista. O indígena lhe rebate: "o que o senhor queria? São quinhentos anos de contato". Para Goldman, importa pensar as relações afro-indígenas e as trocas existentes entre estes estes coletivos, de maneira não-essencialista:

"os cerca de 4 milhões de pessoas que podem ter chegado ao que hoje chamamos de Brasil encontraram milhões de indígenas, vítimas de um genocídio paralelo à diáspora africana, processos que, nunca é demais lembrar, sustentam a constituição desse mundo chamado de moderno. É nessa história, que é a de todos nós, que coexistem os poderes mortais da aniquilação e as potências vitais da criatividade". (GOLDMAN, 2015, p. 645).

Entre a violência constitutiva do sistema colonial e a resistência dos coletivos a ela submetidas, trocas e vidas se proliferam. A proposta de Goldman passa por uma operação de *minoração* do polo dominante, conforme a concebe Deleuze a propósito da obra do dramaturgo italiano Carmelo Bene. Ou seja, Goldman se debruça sobre formas de vida e

perspectivas que denomina de “contra-mestiçagem”, não de recusa da mistura, mas de questionamento dos mitos que as classes dominantes brancas criam acerca da comunhão de raças na formação nacional, e que como mito “dominante”, possui o “têm o mau costume de produzir efeitos muito reais” (idem, ibidem, p. 645).

Goldman calca suas reflexões em dois contextos etnográficos: um no Sul da Bahia, o coletivo afroindígena de Caravelas; e o outro no extremo sul do Estado, novamente na Serra do Padeiro junto aos Tupinambá de Olivença, mas desta amparado pela Dissertação de Mestrado de Helen Ubinger (2012). Vale continuar entre os Tupinambá, para os quais a expressão afroindígena sequer parece fazer sentido, já que: “não veem nenhum problema em reconhecer que são “misturados” (...) uma vez que a mistura não anula o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas” (idem, p. 655). Isso não quer dizer que não reconheçam a presença de elementos de religião e cultura de matriz afro-brasileira, mas que não há contradição entre incorporar traços do outro e manter-se indígena. Segundo Goldman, relacionam, inclusive, alguns de seus rituais de cura à mais famosa mãe-de-santo da Bahia, Mãe Menininha do Gantois: o filho de um sertanejo que imigrou para Serra do Padeiro e lá se casou com uma índigena apresentava sinais de loucura e doença. Foi levado à mãe de santo, que disse não poder curá-lo, pois este já teria o dom da cura. Mãe Menininha do Gantois recomenda que ele volte à Serra do Padeiro e cumpra seu destino.

Em sua conferência, Goldman afirma que foi Gow (1991), quem primeiro atentou para este fenômeno indígena, encontrado em tantos outros contextos para além dos Piro da Amazônia peruana, como o tapajônico ou do Sul da Bahia: “o fato de que a diferença entre pessoas pode ser introjetada em cada uma não anula o fato de que, coletivamente, podem seguir sendo o que sempre foram”. (GOLDMAN, *Op. Cit*, p. 655). Goldman encerra essa parte da sua conferência, antes de se encaminhar propriamente às conclusões, parafraseando algo que lhe disse o antropólogo mexicano Pedro Pitarch no caso dos Maia mexicanos: “os Tupinambá da Serra do Padeiro não são os “descendentes” dos antigos Tupinambá: eles são aqueles Tupinambá que foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica devastadora” (idem, ibidem). Talvez se possa ir além, seguindo Darcy Ribeiro (1996). No diário que escreve sobre sua estadia entre os Kaapor, Darcy recai em uma espécie de fetiche antropológico, ao afirmar que está diante dos Tupinambá da costa que sobreviveram ao massacre e adentraram a floresta. No Baixo Tapajós, de acordo com os relatos trazidos pelo

Cacique Braz e evidências históricas, são os descendentes dos Tupinambá que fugiram da costa, e incorporaram a seus grupos levas e levas de imigrantes nordestinos para a região.

Por fim, cito um último contexto etnográfico deste universo Tupi que me parece aqui relevante - não o último existente, pois como vemos, há intensa proliferação de despertares Tupi, para seguir a bela imagem elaborada pelo Cacique Braz. Trata-se da Aldeia Renascer, em Ubatauba (SP). A aldeia tem uma origem curiosa: indígenas Tupi Guarani e Guarani Myba espalhados pelo litoral de São Paulo foram chamados para serem figurantes nas gravações do filme *Hans Staden*, de Luís Alberto Pereira. Foi construída uma aldeia cenográfica, tentando se aproximar do que teriam sido as aldeias Tupinambá da costa brasileira no século XVI. Terminada a filmagem, os indígenas decidiram ali permanecer, e criaram uma aldeia real. De acordo com Danaga (2012), que fez seu mestrado sobre a aldeia, o Cacique Awá, importante liderança local, lhe disse que o filme teve um papel secundário, pois já havia a intenção de reunir parentes dispersos e formar uma aldeia. Aparte as circunstâncias inusitadas em que a aldeia se formou, é relevante a autodenominação do grupo, segundo a autora, “até então desconsiderada pela literatura etnográfica da região: a Tupi Guarani” (DANAGA, 2012, p. 12). Os indígenas entendem a si mesmos como originados da mistura entre povos Tupi (dos quais destaca os Tupiniquins) com os Guarani que vieram ao litoral posteriormente.

O caso da Aldeia Renascer e a autodenominação dos indígenas como Tupi-Guarani torna patente uma lógica fluida de definição de grupos indígenas, em nada similar à maneira estanque e rígida pela qual identidade e pertencimento são concebidos pela política moderna. Há ainda outros povos Guarani Nhandeva no Sudeste, que se reivindicam como Tupi-Guarani, ou apenas Tupi. Como ressaltam Perrone-Moisés e Sztutman acerca dos etnônimos dos cronistas, missionários e viajantes:

“de certo modo, todos eles teimam em encontrar unidades sociopolíticas, tribos, etnias bem delimitadas e seus respectivos chefes provinciais, representantes políticos. No entanto, tudo o que têm é um processo de fissão e fusão constante, dado pelo jogo das vinganças e das alianças.” (PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN, 2010, p. 416).

Nem Tupinambá, nem Tamoio, ressaltam os autores, são identidades substanciais. Existem como contrários aos Tupiniquim. E os Tamoio definiam-se a si mesmos como inimigos mortais dos Tupiniquim (ao Sul) e dos Terminó (ao Norte). Algo da lógica destes

nomes, da maneira como grupos Tupi se distinguiam uns dos outros, parece atravessar séculos, em uma movimento particular sem-fim de estabelecer distinções entre si e o outro.

Eduardo Viveiros de Castro, no já clássico segundo capítulo de sua tese de doutorado dedicada aos Araweté do Ipixuna, na margem direita do Xingu, propõe menos uma teoria adequada para pensar os povos Tupi, e mais precisamente uma Tupinologia, uma Teoria sociológica Tupi. Em “Pontos e Linhas: Teoria e Tupinologia”, o autor observa que a:

“Constatação quase unânime da "fragilidade" Tupi-Guarani face ao impacto do mundo dos brancos - uma fragilidade que hoje estamos em condições de perceber ser mais aparente que real, e que parece derivar das formas especificamente Tupi-Guarani de concepção da sociedade e de reprodução social, que recebem uma codificação sociológica simples ou "frouxa", em favor de uma forte ênfase no plano mítico-cosmológico (ao contrário do que ocorre com os "conservadores" Jê)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 90).

É a forma de resistência desta estrutura social em transformação que lhe parece merecedora de reflexão. As sociedades Tupi recriam formas de fazer sociedade em meio às situações mais diversas e adversas, através da absorção de traços morfológicos outros:

“A estrutura social TG se mostra capaz realizações superficiais muito diversas, em termos de organização social concreta; ela resiste a situações demográficas e ecológicas radicalmente diferentes, e capaz de "absorver" traços morfológicos prevalecentes nas regiões em que se efetua, e de transferir funções básicas de uma instituição para outra. Isso significa creio que se possa dizê-lo, uma baixa especialização da estrutura social, capaz de reproduzir tanto na periferia da cidade de S. Paulo (Guarani) quanto no Oiapoque.” (idem, ibidem, p. 108).

Não cabe aqui se restringir exclusivamente ao tronco Tupi. O despertar de grupos Tupi, ainda que certamente dotado de lógicas particulares, deve ser lido em relação ao que acontece em outros territórios indígenas das Américas. Pois bem, proponho um desvio ao Acre. Almeida, Costa e Pantoja (2011) se debruçam sobre as auto-diferenciações interétnicas no Alto Juruá acreano. Os autores dão uma dimensão de um contexto etnográfico multiétnico, marcado por intensa violência e migrações. A partir do final do século XIX, com a exploração da borracha, há toda uma movimentação de povos indígenas na região. Os povos do tronco linguístico Pano são assolados pela violência e acabam fugindo, indo para as cabeceiras dos afluentes dos rios Juruá e Purus, alguns inclusive em território peruano para escapar daquilo que ficou conhecido como “correrias”:

“Os patrões dos seringais organizavam as chamadas ‘correrias’, expedições armadas que cercavam e invadiam as malocas indígenas a pretexto de retaliar ataques indígenas ou simplesmente para tomar seus territórios, dizimando seus moradores, mas também aprisionando mulheres e crianças.” (ALMEIDA, COSTA & Pantoja, 2011, p. 3).

É nesta mesma época, povos indígenas do Peru, de tronco linguístico Arawak, migram para o vale do Ucayali. No Acre, argumentam os autores, “caboclo” é sinônimo de “índio”, seja aqueles que se auto-identificam como tais, seja para aqueles descendentes das uniões conjugais entre povos nativos e nordestinos que para lá migraram em busca de sucesso com a borracha. Neste artigo, eles se debruçam sobre as demandas do povo Kuntanawa, no passado chamados de “caboclos de Milton”.

Os Kutuanawa possuem um tronco familiar comum: são todos descendentes de um indígena e uma indígena capturados por “correrias” no começo do século XX. Uma vez raptados de suas famílias, passaram a fazer parte da sociedade dos seringais. A mulher:

“A menina índia, batizada pelos ‘brancos’ de Maria Regina da Silva, viveu praticamente toda sua vida no rio Jordão sob a autoridade de patrões seringalistas, e deu à luz, em 1928, a mulher Kuntanawa mais velha hoje viva, dona Mariana. O menino índio, capturado nos idos de 1900, também cresceu no rio Jordão, onde se casou com uma filha de cearenses migrantes e faleceu em seguida. Desta união nasceu o líder mais velho dos Kuntanawa de hoje, seu Milton, que por volta de 1954 uniu-se conjugalmente com dona Mariana” (idem, p. 8)

Com o processo de criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá (1990), os seringueiros passaram a ser identificados “não apenas como um grupo profissional, mas como um ‘povo da floresta’ que compartilhava um modo de vida similar ao dos povos indígenas” (idem, p. 7). A extensa prole gerada deste encontro são “os Miltons”, que hoje se reconhecem como Kutuanawa. Vale ainda atentar para aquilo que dizem os autores, acerca das lógicas de parentesco do grupo, em que predominam duas forças em direções opostas: importa ser descendente “de uma índia pegada a laço” (idem, p. 15), mas esta genealogia não é um fator absoluto, pois importa também pertencerem ao grupo dos “Milton” “aqueles que foram criados por seu Milton e por dona Mariana, aqueles que compartilharam a vida cotidiana e cresceram juntos, geograficamente ou não, e que foram formados por laços de amor e afeto” (idem, p.15).

É possível identificar aqui, em pleno funcionamento, a maneira pela qual migrantes de outras partes do país que vão à Amazônia são incorporados nos hábitos nativos e redes de

parentesco. Cristina Scheibe Wolff (2011), em reflexão acerca de seu livro *Mulheres da Floresta: uma história* (1999), chama atenção para o apagamento das mulheres no discurso historiográfico. Sua pesquisa diz respeito à *escrita da história* como um todo, embora se aancora precisamente no mesmo Alto Juruá acreano, entre 1890 e 1945.

A autora trata da violência contra as mulheres no processo histórico de formação das sociedades locais, frequentemente baseado no estupro e na captura de mulheres indígenas no formato de “correrias”. Se os primeiros migrantes cearenses vinham para fazer “seu pé de meia”, como coloca a autora e regressar para a sua terra, as circunstâncias, o mecanismo de endividamento criado pelos patrões, e mesmo a decadência da economia da borracha, fez com que eles ficassem. Casamentos interétnicos foram incentivados pelos patrões, afirma a autora:

“é inegável que foi com os índios, e talvez até principalmente com as índias que, capturadas, acabavam por se integrar à vida do seringal, que os seringueiros aprenderam táticas de caça e pesca, o uso de espécies vegetais e animais variadas, e até técnicas agrícolas adaptadas ao meio” (WOLFF, p. 2011, p.33).

De um lado confronto e violência, do outro, assimilação, como explicita Alarcon (2013) em sua leitura da obra de Wolff (1999). Processos que caminham algo paralelos, em tensão. A autora, em sua etnografia na Serra do Padeiro, vale-se da obra de Wolff para adentrar na violência que subjaz aos casamentos entre homens vindos de fora e mulheres indígenas. Segundo comentam seus interlocutores Tupinambá, “é porque mataram tudo os índios machos”. Ou mesmo: “sempre quem é índio é a mulher, porque eles estupraram, fizeram um monte de coisa”, disse outra indígena. “Muitos índios com os quais conversei enfatizaram o papel de suas antepassadas indígenas na adaptação dos não-índios ao território e na construção dos modos de vida que seriam continuados por filhos e netos” (ALARCON, *Op. Cit.*, p. 141-142). É a violência do estupro de mulheres indígenas, que funciona como instrumento para a mestiçagem; enquanto a resistência indígena, estaria, também, neste papel que Alarcon menciona, das mulheres na construção dos modos de vida indígenas no território, adaptando os não-indígenas ao mundo indígena. Fazendo dos outros parentes como uma estratégia de guerra.

1.13. Lampião na Amazônia

Lampião, o cangaceiro pernambucano, é uma figura muito presente no imaginário dos Tupinambá. Seu Puteiro gosta de contar as histórias de Lampião na cidade de Belterra, na outra margem do Tapajós. O Rei do Cangaço seria o responsável por inúmeras mortes e por jogar carros desfiladeiros abaixo. Nestes relatos, Sertão e Amazônia se confundem.

Aquilo que menos pretendo neste momento, e nesta tese como um todo, aliás, é apontar incongruências históricas nestes relatos. Como antropólogo, procuro formas de entender o modo como os próprios Tupinambá compreendem esses relatos sobre Lampião na Amazônia. Ou seja, os sentidos que lhes atribuem. Ouçamos duas das histórias que Seu Puteiro conta sobre Lampião na Amazônia. Transcrevo aqui a fala dele:

“Lampião estava comendo com seus homens. Um deles reclamou da falta de sal na comida. Lampião então perguntou: “Tem uma venda aberta aqui?”. Seus homens lhe disseram que sim, havia uma bodeguinha”. “Bom, então vai lá e me traz uma saca de sal”. Assim que chegou a saca, Lampião obrigou o homem que reclamara do sal a comer tudo. “Come desgraçado! Não tava era faltando sal? Come!”. O homem comeu até morrer. Lampião o abriu por dentro, e ele estava todo estourado pelo sal”.

Seu Puteiro terminou a narrativa com olhar inquisitivo, esperando uma reação minha. Tive dificuldade em decifrar se ele esperava um riso ou um comentário de espanto. Todos ao seu redor ouviam em silêncio, na varanda de sua mãe, Dona Nazaré. Escolhi responder com um neutro “ahhhh...”, e pedir outra história.

Ele então contou que certo dia, Lampião ficou enraivecido com um de seus homens que não acordara. Ele passara a noite toda com “umas caboclas por aí”. Ordenou então que atirassem nele, na rede em que estava dormindo. Metralharam a rede, mas não conseguiram acertar nenhum tiro no cangaceiro. Este ficava se mexendo dentro da rede, conforme as balas vinham em sua direção, desviando delas e impedindo que fosse alvejado. “Tudo história dos antigos”, confirma Seu Puteiro.

Historiograficamente, imagino que uma explicação possível para a dispersão dos relatos de Lampião no interior da Amazônia decorra, justamente, da influência que os cearenses incorporados às aldeias tiveram no imaginário local, ao contar tais histórias. Do ponto de vista antropológico, aponto apenas para afinidades entre tais histórias e um

repertório cultural próprio ao Baixo Tapajós. É comum ouvir histórias sobre situações extraordinárias, sejam elas na caça ou na pesca - como possibilidade de ser surpreendido por animais ou seres extra-humanos, que borram as fronteiras entre humanidade e animalidade -, e também histórias de valentia e artimanhas.

Histórias sobre encontros com esses seres ontologicamente instáveis, relatos de artimanhas e proezas de *pessoas magnificadas* (grandes caçadores, homens fortes, mulheres conhecedoras) permeiam o dia a dia nas aldeias e comunidades ribeirinhas do Baixo Tapajós. São contadas e ouvidas com prazer, no momento do cafezinho da tarde, quando alguns voltam da roça, e no papo após o jantar, enquanto funciona o gerador a diesel. Decidi transpô-las na segunda parte desta tese não apenas como forma de ambientar a leitura. Acredito que por elas, através delas, ou precisamente *nelas* mundos diversos são compostos. São histórias que simultaneamente compõem mundos e compelem à uma reflexão sobre essa própria criação. São teias de narrativas que talvez importem menos pelo que elas representam, ou o que elas vêm a reforçar, do que pela sua potência performativa em criar realidades.

Lampião na Amazônia é uma figura tão instigante que foi tornada local. De certo modo, Lampião também foi indigenizado.

1.14. Uma pequena coleção de cerâmicas tapajônica

Comecei este ensaio com uma negativa. Não é incomum ribeirinhos se depararem com urnas funerárias de índios antigos ao escavarem a terra para a fundação de casas ou expansão da tubulação de banheiros. Com receio de mal agouro, ou de que a área venha a ser reivindicada por indígenas, preferem se desfazer dos corpos, jogando-os no rio.

Dona Mercedes tem outra forma de se relacionar com os vestígios do passado que encontra na terra. Agente Indígena de Saúde e esposa do Cacique Braz, ela também é uma mulher com grande prestígio entre os indígenas. Sustenta a casa, seu marido (que dedica a maior parte do tempo ao conselho indígena e a função de cacique) e é uma das principais articuladoras do movimento indígena. Neste momento da conversa, ela está com manchas de grafismo de tinta de jenipapo no corpo, já se apagando. Formas indistinguíveis, perdendo a geometricidade precisa que deveriam ter alguns dias antes, quando a tinta estava mais fresca,

por ocasião de algum ritual ou reunião importante. Quando digo que gostaria de gravar uma entrevista com ela sobre a sua coleção de cerâmicas antigas, ela sorri envergonhada e leva as mãos ao rosto. Depois de uma breve insistência da minha parte, ela me pede um tempo para arrumar as coisas. Fala para eu ir me banhar no rio e voltar em seguida. Retorno depois de quinze minutos à sua casa-maloca, onde filhos, netos e afilhados dividem o espaço. Mercedes havia organizado a sua coleção em uma mesa baixa, forrada com um lençol branco, como para destacar os objetos. Vaidosa, colocou também seu grande cocar de penas azuis, que apenas utiliza em ocasiões especiais.

O seu relato chama a atenção pela singeleza e beleza. Por isso, transcrevo-o na íntegra.

“São produtos da nossa cultura, antiga, dos nossos antepassados. Como eles usavam as louças deles. Hoje nós encontramos só os pedaços. Mas para mim é isso: isso é importante para nós, pois é a prova que eles viveram aqui, de que eles passaram por aqui, e deixaram essa lembrança para que a gente pudesse tá vendo e vivendo a realidade junto com nossos antepassados hoje.

São pedaços de panela, de tigelas, nas quais eles faziam o preparo da alimentação deles. É muito importante para mim juntar e cuidar isso. Principalmente quando chove, a água vem lavando e eles vêm aparecendo. Aqui atrás tem muito, logo aqui na estrada. Deve ser onde eles moravam.

Tem uma terra preta aqui pra cima. Quando começam a cavar encontram muita coisa. Lá onde eles viviam, onde os antigos viviam. Plantavam o que hoje a gente chama de macaxeira e eles também usavam os barros pra fazer o ligamento das lanças deles.

Fui eu que recolhi todos. Logo nos primeiros anos, quando começamos a nos auto-identificar, com a criação da aldeia, eu tinha muita vontade de encontrar. Eu e minhas filhas, a gente sentia amor por isso, então a gente procurava e encontrava. Na praia também. De 2013 para cá. Já vai pra seis anos que tenho essa coleção.

Buscar isso, pra mim é o mesmo que eu salvar uma pessoa doente. Recolher é como salvar uma pessoa. Porque eles estão lá perdidos. De repente eu encontro, e trago, e tenho maior carinho. Até quando, eu não sei [ela ri, referindo-se à morte]. Antes de eu me reconhecer como indígena, eu não via. Não tinha. A partir do momento que começamos a trabalhar sobre a nossa aldeia, o nosso resgate... foi encontrando. Veio uma pesquisadora, a Denise, e levou muita coisa daqui. Daí, você não sabe, a razão maior que sustentou a vontade de eu me identificar indígena... Porque indígena minha avó era... Era Tapuia, o meu avô era Tapuia, minha mãe era Tapuia”.

- Foi tipo um chamado dos objetos - perguntei.
- Sim, sim, tipo um chamado.”

Mercedes se refere provavelmente à arqueóloga Denise Maria Cavalcante Gomes, com ampla pesquisa no Baixo Tapajós. A cerâmica tapajônica possui um capítulo próprio na história da arqueologia. Sou incapaz de mergulhar nele, embora considere fascinantes os debates entre Gomes e Roosevelt sobre a complexidade das sociedades tapajônicas antigas, e as leituras discordantes que fazem em seus estudos.

A fala de Mercedes correlaciona dois estratos de realidade que teriam ficado para trás, que teriam sido enterrados. Diante do “desenvolvimento” que se quer sobre a Amazônia, desenvolvimento para o qual os indígenas são travas, melhor seria que eles permanecessem à imagem destas cerâmicas; destruídos, soterrados.

Na obra de Walter Benjamin (1986), as coleções não são apenas temas sobre os quais se pode refletir. Benjamin torna o ato de colecionar uma forma de se relacionar com o mundo, e para ele, coletar e colecionar são metodologias próprias de trabalho e investigação. Seus escritos não são senão coleções de reflexões, quebrando uma ideia de todo orgânico e abrindo-se para uma multiplicidade de caminhos. Tudo aquilo que ao mundo parece fútil, em desuso, sem lugar, é pelas coleções pessoais reorganizado e valorado. São pequenos atos de subversão, de reorganização da ordem do mundo. Para Mercedes, se é certo que sua coleção subverte os padrões de ordenação, ela parece ter um significado inaudito, para além daqueles elencados por Benjamin: as peças que coleciona são maneiras pelas quais se produz corpos e subjetividades coletivas.

Mercedes, antes de *se assumir* enquanto indígena, antes de decidir levantar-se contra a narrativa de embranquecimento que paira sobre si, não via as cerâmicas. Estas lhe eram invisíveis. Simplesmente não existiam. Diferentemente do significado que possui para a arqueologia, porém, a coleção pessoal de Mercedes parece lhe ser menos um indício de como teria sido o passado no local onde hoje ela vive. É um indício, e ela o fala com clareza, ao se referir aos objetos que comprovam a existência de seus antepassados ali. Mas a atenção e carinho que dispensa aos fragmentos de cerâmica, potes e panelas lhe abrem, antes de tudo, uma possibilidade de devir. Um devir-outro, que é ao mesmo tempo uma reafirmação identitária de si, de um eu indígena apagado, reelaborado. Mas diferente.

Vale voltar a ideia de estratos de tempo. Tudo se passa como se nas aldeias Tupinambá do Baixo Tapajós o tempo transcorresse em dois estratos distintos. Um tempo histórico, aquele tempo imaginado pela modernidade, constituído à imagem de uma linha reta por sobre um plano vazio. Este é o tempo histórico do apagamento, o tempo em que impera o embranquecimento e seus efeitos de dominação sobre as populações Tupinambá, o tempo que membros do agronegócio e do judiciário local reivindicam operante sobre as populações indígenas. Um tempo que ao transcorrer, deixa para trás, e apaga. Um tempo visível, e facilmente mensurável. O cronotopo historicista do qual nos fala Navarrete (2004), e que trouxe no início desta parte da tese. Outro tempo, que se desenrola em uma camada geológica mais profunda, é um tempo de vais-e-vens, de um adormecimento secular e do despertar do qual nos fala Braz. É um tempo cheio de percalços, em que algo há pouco vivido se confunde com aquilo que se contava de há muito. Trata-se de um tempo difícil de ser percebido, e cuja possibilidade de mensuração não está imediatamente dada. Perceber este outro tempo necessita de escuta, observação, abertura e, principalmente, de tempo. Uma temporalidade outra, que demanda uma outra postura diante do tempo, para que ela possa se fazer perceber.

Tentei aqui, nesta primeira parte da tese, descrever aspectos deste tempo de vai-e-vem que os Tupinambá nos convidam a perceber, marcado por um transcorrer em que as características culturais não se perdem, não são apagadas, em contraposição ao tempo do discurso histórico da mestiçagem. Desperta-se de um adormecimento, fala Braz. Dedico a próxima parte desta tese a uma leitura atenta a outro ponto que me parece válido acerca desta forma de temporalidade enquanto violência colonial: com a destruição do território, e a dependência de alimentos da cidade, a passagem do tempo é sentida no corpo como um processo de enfraquecimento, algo similar ao adoecimento gerado pelo quebranto.



Figura 11. Dona Mercedes, posando para foto junto à sua coleção de cerâmicas encontradas na aldeia São Francisco. Foto: Fábio Zuker

Segundo fragmento-ensaio: um rio tóxico e suas pessoas-anfíbias

Em seu escritório, a procuradora Marina Pinat se mantém firme diante do policial Cuesta. Ela lhe oferece uma cela junto ao pavilhão evangélico na prisão, caso ele coopere na investigação que o acusa de jogar dois jovens do alto de uma ponte em um rio poluído. O inquérito de Pinat concluía que dois jovens do empobrecido bairro de Villa Morena haviam sido jogados no Riachuelo por Cuesta e outros policiais bêbados, logo depois de espancarem os jovens que voltavam a pé de uma festa sem dinheiro para pagar o ônibus. O corpo de um deles, Yamil, apareceu a um quilômetro da ponte. O motivo do corpo não ter se deslocado tanto é que o rio, de tão cheio de químicos e plásticos, não se move. Ainda assim, “a autópsia estabeleceu que o menino havia tentando nadar entre a gordura escura”. O corpo do outro menino, Emanuel, nunca foi encontrado. Mas seus pais atestam que ele havia saído naquela noite com Yamil. Além disso, seus tênis caros, roubados para impressionar as garotas da festa, foram encontrados na beira do rio.

Assim se inicia um dos contos mais instigantes da escritora argentina Mariana Enriquez. A história parece enveredar por essa acusação, pelo sadismo de policiais que se divertem ao torturar e executar jovens pobres.

Mas o tom é outro. Ao lado da crônica jornalística, como se ela apresentasse em detalhes a vida como ela é em diferentes locais de Buenos Aires, Enriquez cria uma atmosfera *dark*, sombria, gótica, com um pouco de terror, suspense e distopia política. A autora nos conduz pelas páginas de *Las cosas que perdemos en el fuego* com sutileza, em que o irreal, o macabro ou o bizarro surgem de maneira quase imperceptível, criando uma sensação de que é necessário reler os parágrafos e páginas anteriores para entender como a maré virou tão rápido. Às vezes é a ditadura argentina e as ossadas de desaparecidos que assombram pontes ou são soldados que se sobrepõem à imaginação de crianças brincando em uma casa abandonada outrora ocupada por militares. Em outros, o cenário é a Argentina desolada pela crise econômica, inflacionária e de apagões, em que jovens punks se envolvem em um assassinato. No último, a tenebrosa história de mulheres que criam um ritual de auto-imolação como forma de protesto à violência de companheiros que as queimavam para que elas fossem só suas.

Em *Bajo el Agua Negra*, a própria personagem Marina Pinat é levada por situações macabras que parecem estar para além de seu controle. Enquanto ela tenta se convencer que tudo o que está acontecendo é real - triste, violento, desigual, mas real - o mundo que visita se torna outro. O bairro de Villa Morena é um território adoecido. O Riachuelo que o corta é um rio-morto, no qual, durante décadas, se jogavam os restos de gado que saíam sem utilidade do abatedouro. Plásticos, esgotos, dejetos industriais; tudo aquilo que Buenos Aires não sabe onde jogar fora, com tratamento adequado, parece ir parar ali. A contaminação é tanta que por mais que as mães tentassem fervor a água para retirar as toxinas que a compunham, começam a nascer crianças com más-formações, que nem os médicos sabem nomear, e diante da qual dizem apenas: mutações. “Braços a mais (às vezes até quatro), narizes largos como os de felinos, olhos cegos e próximos às têmporas”.

Uma jovem grávida e viciada em crack dá um jeito de atrair a procuradora para o bairro. Diz que Emanuel está de volta, que saiu da água.

A partir daqui, tudo se torna terror. Marina decide ir a Villa Morena sozinha, depois de um pesadelo com uma criança com dedos se desintegrando. O taxista se nega a entrar no bairro, e pede para que ela desça na entrada - não sem antes questioná-la, de que estaria louca em entrar ali sozinha. Na igreja, o padre caridoso que ali prestava auxílio para a população, enlouquecera, e se suicida ao tomar a arma da procuradora. A própria igreja estava transfigurada: despossuída de decoração litúrgica, com as paredes grifadas por letras que não formavam sequer palavras, e uma cabeça de boi ainda sangrenta pendurada onde antes jazia o altar. Marina segue o som dos tambores que acredita vir de uma ensaio de bloco carnavalesco. Almeja refugiar-se na multidão. Tenta se misturar ao grupo, mas não consegue. Percebe que não se trata de um bloco carnavalesco, mas de uma procissão. Ao tentar ver o ídolo carregado pelo grupo, uma senhora a empurra. É a mãe de Emanuel, o menino desaparecido que havia ressurgido do fundo do rio. Marina observou então uma mão podre, cinza, caindo para fora da cama, como se fosse o braço de um doente. Um braço similar aos dedos em decomposição que vira em seu sonho. Sai, correndo, ouvindo os tambores de fundo, e olhando a água de um rio que já não se move, tão podre e morto se encontra.

Não por acaso este conto de Mariana Enriquez tem a estrutura de um pesadelo. Parece esta a melhor forma para se aproximar destes territórios destruídos e do adoecimento dos corpos que os compõem.

Cena-imagem: pajés, puxadoras, rezadoras e parteiras vistas da cozinha

13 a 15 de dezembro de 2019

Reluto um pouco em começar assim, mas não vejo como dar início de outro modo. O encontro começa com uma paisagem.

Acordei às 5h da manhã em Piquiatuba, na Flona. Estava com uma amiga do Rio de Janeiro que veio passar três dias comigo na pequena pousada gerida pela comunidade, de frente ao Tapajós. Mariana pesquisa soja e segurança alimentar. Estava em Santarém por alguns dias de folga e veio me acompanhar, antes de seguirmos, juntos, ao encontro das pajés, rezadeiras e parteiras.

Rubi, filho de Dona Teca, nos conduziu naquele amanhecer em sua bajara: a lua cheia à margem esquerda do rio luzia envolta por um céu azul roxo-púrpura, enquanto o sol nascente na margem direita em tudo fixava um laranja-avermelhado. Como estávamos subindo o rio em direção à aldeia Munduruku de Takuara, também ela na Flona, a lua estava à nossa direita e o sol à nossa esquerda. Do rio, impossível avistar as aldeias e comunidades ribeirinhas. Apenas matas. Elas ficam escondidas, por trás dessa camada de vegetação. Geralmente localizadas em baías, por detrás dos igapós. Como que camufladas.

Resolvi fazer esta estadia em Piquiatuba antes de seguir para o encontro. Além da pesquisa em si, afinal parte dela começou em Piquiatuba, eu queria me afastar um pouco de Santarém. Poucos dias antes havia acompanhado de perto a prisão dos Brigadistas Voluntários de Alter do Chão e me sentia vulnerável na região. Minha dupla atuação profissional, como antropólogo e jornalista, me permite um trânsito singular. Estava terminando uma longa apuração sobre os impactos da soja na região, incluindo entrevistas com representantes do agronegócio e uso do agrotóxico, que viria compor a terceira parte desta tese, em que acredito também ter conseguido dar um tratamento propriamente antropológico ao material.

No último dia de nossa apuração, quando nos deslocávamos para a última entrevista planejada, ficamos sabendo da prisão dos brigadistas. Minha primeira reação foi não me envolver na apuração. Mas de uma certa forma, estava no local e hora certa para entender melhor o que ali acontecia; evento que chamou a atenção de todo o globo.

Apurei, como jornalista, junto a juízes, advogados, familiares dos brigadistas presos e até conversas *em off* com delegados da Polícia Civil. Tomado por medo e pesadelos, decidi que era melhor me resguardar. Sabia que não era exatamente alvo de retaliações – afinal não tinha feito nada além de ouvir todas as partes envolvidas. Ainda assim, sair um pouco de cena me parecia prudente; a mim e as pessoas com quem compartilhei essa angústia. Daí a ida para Piquiatuba, e daí tomar o barco, às 5h da manhã, entre lua cheia se pondo e sol nascente, rumo à Takuara para o Primeiro Encontro de Pajés, Rezadeiras, Benzedeiras e Parteiras do Baixo Tapajós.

O local possui uma importância única para os indígenas na região. É a terra do poderoso pajé Laurelino. Histórias dele, de sua capacidade de cura, de suas transmutações em cobra-grande, circulam com frequência na região. Ele é uma figura quase-mítica. O único motivo pelo qual hesito em me valer do termo mítico sem o “quase” decorre do excesso de conotações que “mito” possui, tanto na antropologia quanto na política contemporânea. Mas em uma acepção corrente do termo, Laurelino é uma figura mítica - sem quase nem aspas.

Muito velho, prestes a morrer, conhecido e reconhecido em toda região como poderoso curandeiro, Laurelino afirmou aos comunitários de Takuara que ele, na realidade, era um pajé indígena, filho de índios puros. Tal afirmação teve grande relevância na valorização da identidade indígena no Baixo Tapajós. Foi a partir daí que as pessoas começaram a “se assumir”. Sua morte foi motivo de imensa comoção. Praticamente todas as pessoas que conheci na região, fora dos centros urbanos, relatam alguma história de Laurelino - seja ela vivenciada pessoalmente ou por terceiros.

Foi com tudo isso em mente, a prisão dos brigadistas, a acolhida sempre calorosa de Piquiatuba, e a expectativa de voltar à Takuara, que observava as margens do rio se transformando baixo esse jogo de luzes e cores que o movimento da lua e do sol produziam. Atracamos a nossa bajara em frente à aldeia, junto ao barco no qual vieram as demais participantes de Santarém. Ao subirmos não foram necessários mais de vinte segundos para eu me desse conta de que se tratava de um encontro de *mulheres* indígenas. Havia apenas uns sete ou oito homens; eu o único não-indígena.

A eles me juntei no fundo do barco, próximo à cozinha. Alguns eram maridos ou parentes das participantes. Para minha sorte - pois estava envergonhado com a situação - estava Ângelo, filho do Cacique Braz. Jogamos conversa fora, enquanto as mulheres

ajeitavam suas redes, e davam início a pintura de grafismos indígenas. Aos poucos, cocares dos mais diversos tamanhos, coloridos brincos de penas passaram a compor suas figuras, por sobre shorts e calças jeans e camisetas do movimento indígena.

Logo entendi que na divisão de tarefas, cabia aos homens cuidar da cozinha. Despreocupadas dessa parte logística, elas poderiam mergulhar de cabeça nas trocas que o encontro propunha. Resolvi, sem pensar duas vezes, me juntar a eles. Não havia entendido que se tratava de um encontro apenas para mulheres indígenas. Do contrário, teria refletido se era o caso de ir ou não. Ou pelo menos, teria solicitado com mais cuidado à Auricélia Fonseca, uma das organizadoras, para participar. O fiz por uma simples mensagem de texto por WhatsApp, e ela gentilmente me disse para vir.

Descarregamos os alimentos do barco, e fomos ajeitar peixes e preparar os legumes. Alguns problemas técnicos, como a falta de gás na cozinha e de eletricidade, atrasaram tanto o almoço quanto a janta do primeiro dia.

Criou-se uma situação curiosa. As organizadoras, Eli Tupinambá, também filha do Cacique Braz e Dona Mercedes, sabem e apoiam minha pesquisa e a consideram importante. Também Auricélia sabe disso, tendo me autorizado para eu estar no encontro. Ainda assim, me sentia desconfortável e fora de lugar - pois realmente estava. Parecia indelicado me juntar às rodas e anotar suas falas. Por outro lado, não poderia, e nem quero, simplesmente excluir esse importante momento do movimento político indígena do Baixo Tapajós e o protagonismo da liderança das mulheres. Assim, este é um relato que toma forma a partir do pouco que acompanhei, nas conversas que ocorriam após almoço e jantar, ou ainda quando a cozinha estava adiantada, e apenas aguardávamos o tempo de cocção.

Algo que ouvi com frequência, e que foi formulado com clareza por Eli Tupinambá, é a importância desse momento para elas. O encontro, ainda que contando com poucas mulheres de cada aldeia, era entendido como uma forma de multiplicação dos conhecimentos para todo o território. Esperava-se que ele tivesse uma espécie de efeito polinizador. Elas concebiam o encontro como um momento de espiritualidade, fortalecimento e energização para as lutas que as esperam. 2019, primeiro ano do governo Bolsonaro, não foi um ano fácil. Para as indígenas do Baixo Tapajós, envolvidas na luta pela demarcação de seus territórios e garantias de direitos básicos, como saúde e educação, certamente foi ainda mais difícil. Duas semanas antes a perseguição, por parte de funcionários, a duas indígenas envolvidas no

movimento dentro da Universidade Federal do Oeste do Pará, havia deixado todas de sobreaviso.

No primeiro dia, após o fim das atividades, caminhamos pela aldeia. Uma das pajés reuniu um grupo de mulheres atrás de uma casa, para “puxá-las”. A puxadora é aquela encarregada de recolocar a mãe-do-corpo em seu lugar. A função também pode ser exercida por homens, mas ali, era o lugar das mulheres. Mais tarde descobri o nome da puxadora: Dona Maria José. Visitei-a em outras ocasiões em sua casa, em Santarém. Uma dessas visitas me marcou. Seu marido era uma liderança Kumaruara que morava na cidade. Estava com a boca arrebentada por um bêbado que lhe insultou numa noite na cidade. De todos os modos, ali, enquanto puxava as jovens indígenas, Maria José refletia em voz alta: “seu corpo está muito aberto”; “tudo pega em você”, ou mesmo, “precisa se fechar mais”. Não consegui deixar de pensar nisso quando a visitei e encontrei seu marido com o rosto inchado e sem dentes pela violência urbana em bairros periféricos de Santarém.

De volta ao encontro, no dia seguinte, com a cozinha mais tranquila, já estruturada e sem atrasos, consegui acompanhar mais das atividades. Pude ouvir as falas das participantes, que partilhavam sua preocupação em como transmitir práticas de cura ancestrais, quando muitas delas eram vistas como feiticeiras ou macumbeiras em seus próprios territórios. Outro motivo de inquietação diz respeito aos homens indígenas, não raro incomodados com o protagonismo das mulheres. Muitos apoiam, e elas são as primeiras a reconhecer, como fizeram questão de aplaudir aos cozinheiros ao final do encontro. Outros, porém, não gostam que suas esposas e filhas saiam para os encontros de mulheres. Sentem algum tipo de insegurança com essa forma de organização.

Pela parte da tarde, à sombra de uma ampla mangueira, teve lugar uma roda de troca de receitas. Achei curioso que eram justamente as mulheres mais velhas, aquelas que mais conheciam, que com mais afinco anotavam as receitas de outros territórios que lhes eram compartilhadas. Especial atenção foi dada aos cuidados relacionados à sexualidade, fertilidade e ciclo menstrual.

As mais velhas lamentavam o abandono do resguardo após o nascimento de um filho. À mãe havia recomendações indiscutíveis: cabia a ela ir para um local isolado, não banhar-se no rio, assim como a interdição de diversos alimentos. Do contrário, doenças poderiam acometer-lhe. Uma das principais condutoras das reflexões sobre sexualidade era, justamente,

Joelma, neta do Pajé Laurelino. Não raro a ouvíamos falar abertamente sobre o prazer do gozo, inclusive em momentos nos quais estavam presentes os cozinheiros homens em descanso, após limpeza da cozinha. Uma atmosfera leve e risonha, mas não por isso menos importante, era criada pela sua forma performática de falar. Por ser neta de Laurelino, ela tinha uma aura especial, visível a todas as presentes.

Pela noite, Joelma e sua irmã coordenaram um ritual de fortalecimento. Todas as mulheres em roda cantavam uma das músicas mais conhecidas da região, que entoa, em Nheengatu, o nome dos treze povos do Baixo Tapajós ao qual me referi anteriormente. Após a defumação usual e o banho de ervas coletivo, Eli Tupinambá e Maura Arapiun, organizadoras do encontro, foram conduzidas por Joelma ao centro do círculo. Foram, então, nas palavras de Joelma, que conduzia o ritual, “coroadas” por todas que ali estavam.

Uma das participantes, que não conhecia, quando voltamos à roda, formulou uma frase que imagino que não mais esquecerei: “cortaram nossas folhas; queimaram nossos troncos; mas não tiraram nossas raízes”.

Parte 2. História como quebranto: destruir o território, enfraquecer o corpo

“Essas velas me desbaratinam.

Toda a eletricidade do mundo pertence à burguesia, mas ela come à luz de tocos de vela.

Inconscientemente ela teme sua própria eletricidade.

Ela fica desconcertada como o feiticeiro que despertou espíritos e não pode com eles”

Vladimir Maiakovski, em Minha Descoberta da América

“Our stove is not only used to cook food, but also to create our identity

Darío Mejía Montalvo, líder indígena Zenú (Colômbia)

Citado em relatório da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura

(FAO)

2.1. 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 naquilo 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 é comum escutar comentários similares. Na maioria dos casos, também relacionam doenças e fraqueza

com a incorporação da alimentação da cidade. 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 Nazaré, mãe de Puteiro e da Cacica Estevina, que veio a falecer em 2020, 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 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 substancial. 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 a mudança na alimentação, de um lado, e o enfraquecimento e adoecimento do corpo, de outro.

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, de caititu, de anta. Carnes de caça ou peixes que os 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 nas comunidades 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 à medida que avançam as atividades madeireiras.

Nesta segunda parte da tese, busco seguir como o efeito da destruição dos territórios é sentido no corpo, pelos indígenas Tupinambá, como uma forma de adoecimento. Vale uma breve reflexão sobre como esta segunda parte da pesquisa se insere no contexto desta tese, em que tento etnografar o avanço do neoliberalismo sobre a floresta Amazônica. A tentativa desta tese é de entender como entendem os indígenas da região, principalmente os Tupinambá, esse processo de destruição de seus territórios como uma forma de guerra. Uma guerra de conquista que se desdobra em seus aspectos identitários, como a negação de que indígenas seriam indígenas, e de que eles seriam, portanto, uma população cabocla, sem direito à terra, e à qual se contrapõe uma guerra produtiva - conforme trabalhado na parte um. Já na terceira parte, 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. Aqui nesta segunda parte da tese, o enfoque é etnografar como se pensa essas formas de destruição do território pelo corpo, e o modo como são sentidas como adoecimento pelos próprios Tupinambá.

Por isso, 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 ultraprocessados entupidos de sódio e açúcar, nosso imaginário cosmopolita também é marcado pela sensação de que “antes se comia melhor”. À primeira vista, compartilhamos com os Tupinambá do Baixo Tapajós a sensação de que no tempo dos antigos, a comida era mais saudável. Tanto é que, muitos nutricionistas, cansados de dietas complexas e nomes da moda, ao receitarem regimes 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, principalmente quando se diz respeito a alimentos ultraprocessados.

Acredito, porém, que ao falarem do enfraquecimento de seus corpos com a chegada dos alimentos dos brancos - o que equivale a dizer que a alimentação dos brancos gera doenças - 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 descrever aqui. Nesse sentido, me parece central dizer que não se trata de quebranto como metáfora: do ponto de vista do corpo Tupinambá, seus efeitos são tão concretos quanto os da alimentação deficitária de acordo com uma visão da ciência e da medicina. Em diversas falas em que mencionam quebranto a alimentação é ressaltada. O quebranto ocorre, narram os Tupinambá, 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.

Proponho, assim, aproximar quebranto, adoecimento e história, a partir de uma pragmática dos efeitos do passar do tempo sobre os corpos dos indígenas. A história, o próprio transcorrer do tempo, é sentido como uma forma de adoecimento, a medida que está implicada na destruição do território e em cada vez mais alimentos vindos da cidade. Doenças, vale já lembrar, que nos mundos ameríndios, são sempre relacionais, como aprofundo abaixo.

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. Por isso, faço neste ensaio uma deambulação sobre formulações elaboradas pelos próprios Tupinambá. Tento cruzar algumas de suas reflexões e indagações acerca da maneira como entendem seus corpos e como os constróem; a instabilidade inerente a esses corpos, que em caçadas viram porcos ou encontram macacos comungando como gente; botos que viram homem, e levam pessoas para suas moradas no mundo subaquático. Adentro também as formulações sobre corporalidade, comensalidade e território. Além de narrativas sobre encantados que tomam corpos de pajés, e os pajés-sacaca, que viram cobras para melhor se locomoverem, submersos nos rios. Ou seja, proponho aqui mergulhar nas concepções e práticas Tupinambá relacionadas ao corpo, à comida, à doença e ao quebranto: uma antropologia Tupinambá das diferenças corporais, do que é ser humano, e da instabilidade desta condição.

2.2. Um pássaro grande, magro, magro magro... só osso

Em agosto de 2019 eu estava na aldeia Cabeceira do Amorim. Organizávamos naquele momento mais uma subida para a autodemarcação Tupinambá. Na segunda-feira em que estava marcado o início, poucos além do Cacique Brás apareceram. Pouco a pouco fui sendo dissuadido da ideia de subir para o mato no dia seguinte. Falava-se de um grande descampado, coberto apenas por vegetação arbustiva e tiriricas cortantes. Seu Pedrinho me garantia que esta subida não seria como a outra, que “estava muito feio para lá”, por conta de queimadas dos anos anteriores. “Muito feio” quer dizer algo como tomado de vegetação arbustiva, tiriricas e capins diversos. Dizia também que a partir das 09h da manhã ninguém mais aguentava a quentura. Ficaríamos escondidos, embaixo da lona, até o sol começar a baixar, as 16h. “É calor demais parceiro, nem nós aguenta”, comentou Seu Puteiro.



Figura 12. Cacica Estevina, no porto da aldeia Cabeceira do Amorim. Foto: Thomaz Pedro.

Com o atraso de um dia para a subida, me dediquei a entrevistar Dona Eluides e sua mãe Elisa, ambas poderosas pajés. Senti uma energia forte, que me deixou bastante impressionado. O motivo, o conteúdo de suas falas, que conto em detalhes mais abaixo, compõem trechos importantes deste ensaio. Com o risco de me adiantar, já ressalto o que me

deixou mais impressionado na entrevista: Elisa, em certas situações de festa, por vezes vira cobra, perde a consciência, me contou ela em conversa com seus parentes, e chega a abraçar bem forte quem dela estiver perto, como que estrangulando a pessoa, tal qual uma sucuriju. Depois que vira cobra, ou após incorporar encantados para curar, Elisa fica trêmula, se sente mal, enfraquecida. Logo após os rituais de cura, quando incorpora encantados para fazer a “puxação”, espécie de massagem terapêutica para realocar a mãe do corpo (conforme específico ao longo deste ensaio), é a curadora que precisa de cuidado.

Durante a noite, após ficar impressionado com essa entrevista, continuei ponderando se deveria subir para a autodemarcação ou não. Havia comprado a lona que me solicitaram da cidade, alimentos e outros itens necessários para a empreitada, mas diante de falas tão concretas de que eu não aguentaria o tranco, cogitei desistir. Estava em dúvida, acuado entre, de um lado, o comprometimento ético com aquelas pessoas somado ao interesse por esta pesquisa, e de outro, uma fala inequívoca de que eu não iria aguentar o tranco. Já havia explicado a Seu Pedrinho e mais alguns jovens como poderiam fazer uso do GPS. Passar esse conhecimento era, não há dúvidas, mais relevante do que a minha própria presença.

Foi em meio a esses pensamentos que o cachorro da Cacique Estevina, na sala de quem então dormia, começou a passar mal. Comeu veneno de rato na casa da professora da escola indígena. O desespero tomou conta da casa. Pensamos em colocar uma mangueira na boca do cachorro, para fazer uma lavagem estomacal rústica. Mas ele se debatia muito. Não resistiu. Passamos boa parte da noite em claro. Estevina e suas filhas chorando. De maneira nada racional, entendi o ocorrido como uma mensagem para não subir para a mata. A verdade é que sou pouco místico e afeito a superstições, mas havia sido um dia repleto de “sinais” para eu não ir.

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. Talvez tomada pela perda da cachorra, lembrou-se de como perdeu seu pai. E assim ela me contou:

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 ensaio. 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, e sobre as quais, cabe indagar: que possíveis relações existem entre o olhar de um pássaro magro, a obtenção de alimento e a morte? 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 idoso, mas ainda muito ativo? 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?

Proponho um ponto de partida apropriado para nos aproximarmos deste mundo construído pelos Tupinambá: o mito de origem da maniva.

2.3. A origem da Maniva

Seu Puteiro falava, ria, e se animava com suas próprias histórias, em uma das tantas tardes sonolentas em que nada fazíamos além de papear e esperar o calor baixar. Esse fazer nada engana, pois é na descontração, no papo solto, que surgem momentos riquíssimos para esta pesquisa. “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 dona Nazaré de um sono leve, embalado pelo vaivém da rede, para contar a história da origem da macaxeira. Tão logo escutou o chamado do filho, Dona Nazaré levantou as costas, ajeitou-se, e sentada na rede, ela 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. Todas as roças têm 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.



Figura 13. Dona Nazaré, na sacada de sua casa, contando histórias. Foto: Thomaz Pedro.

Acredito que seja possível afirmar que estamos diante do mito de origem dos cultivares, em sua variação Tupinambá do Baixo Tapajós. Trata-se de um relato acerca da origem 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 (tarubá, caxará, caium ou caxiri, como é chamado) e da festa, compreendida como epítome da vida social.

Volto à leitura do mito em alguns instantes. Queria apenas prosseguir no relato da conversa que se seguiu à narrativa de Dona Nazaré. Assim que finalizada a narração do mito,

que os Tupinambá chamam frequentemente de “história”, ou mesmo “histórias dos antigos”, Seu Puteiro emenda a conversar, e começa a enumerar a variedade de manivas que hoje existem: “agora tem vários nomes de maniva, mas é maniva. A inajazinha é uma maniva, a baixinha é uma maniva, a pretinha é uma maniva, mari ingosto é uma maniva; achadinha é uma maniva; a ladrona é uma maniva; a focinha é uma maniva; flor de breve é uma maniva. Tem vários nomes de maniva, mas tem só um nome: Mani. Tem até maniva Belterra, maniva Auari. Cada uma é uma espécie diferente. Os roceiros hoje plantam só quase a maniva amarela, que dá mais dinheiro.”

Seguimos a conversa. Dona Nazaré passa a contar receitas de tarubá (araroba, em Juruti - faz questão de precisar) e de caxará (caxirí em Juruti): “Espuma que só uma cerveja. Pode tomar. Ali é muito bom. O tarubá já é diferente, que é coado. Mas tudo eles embriagam. Do caxará e do tarubá, as pessoas ficam porres”. O beber junto, recorda Dona Nazaré, pode ser também um momento de trabalho. “Puxirum, só o que eles usam, os antigos, era tarubá e caxará”. Trabalho coletivo e festa não pareciam se distinguir de maneira radical, ou pelo menos, não como a divisão opera nas sociedades modernas. Dona Nazaré também conta que durante sua infância morou no Suruacá, com os indígenas Kumaruara, na colônia de sua irmã: “nós ía na roça, nós tirava quatro, cinco paineiros de mandioca. Nós fazia 15, 16 caçaba de caxará, pro puxirum. Quando era o dia do Puxirum, todos os Kumaruara, que era muita gente que se juntava para capinar, para plantação de roça. Acabava tudinho”. “O povo do Suruacá”, assim Dona Nazaré nomeia os Kumaruara. Segundo ela, “antigamente, eles já eram Kumaruara, e até hoje eles se chamam de Kumaruara”. Sua reflexão quanto à persistência do etnônimo é importante. Embora eu não deseje adentrar este debate a fundo nesta tese, cabe notar que a importância da permanência deste etnônimo ao longo do tempo pois, para os “inimigos” dos indígenas, pessoas que não os reconhecem enquanto indígenas, os etnônimos que os povos do Baixo Tapajós reivindicam seriam nomes “inventados”, para designar “falsos índios”.

Dona Nazaré lamenta, ainda, que os momentos de trabalho comunitário, que envolviam construções coletivas de casas, abertura de novas roças, já não ocorram mais. É comum escutar os Tupinambá reclamando que se perdeu um certo sentido comunitário, que tudo hoje custa, que tudo precisa pagar. Em meu olhar de antropólogo de fora, me pergunto, por vezes, se esse espaço da vida comunal, do trabalhar junto, não teria sido substituído pela

preponderância que ganhou o movimento indígena organizado, cujas reuniões, eventos, viagens à cidade e formação de lideranças ocupam uma parte significativa da vida destas pessoas. Mas sobre isso, pretendo falar nas considerações finais desta tese.

Em meio a essas conversas sobre alimentação e caça, Seu Puteiro decidiu me explicar o modo como cada espécie de animal adquire uma *qualidade*, um sabor distinto a depender do que come. Estávamos, como de costume, na varanda da casa de sua mãe. Como sempre em tom de brincadeira, não perdeu a oportunidade e lançou: “o caititu, tem esse sabor, porque come determinado fruto. A paca tem o sabor dela, porque come outro fruto, e assim vai”. Os animais, cada qual se diferencia e possui sua singularidade pelo que come; e consequentemente, pela posição que ocupa nas redes de predação. Daí ser possível aproximar botos de humanos, como argumento com mais precisão abaixo, já que ambos possuem hábitos alimentares similares, marcados pela alimentação de peixes.

Seu Puteiro continuou, com suas brincadeiras. “Você, por exemplo, Fábio. Olha só! Se a gente fosse comer você, teria só gosto de pipoca”. Todos ao nosso redor gargalharam. Puteiro brincava com um hábito alimentar meu, que a todos divertia: como se almoça cedo na aldeia (por volta das 11h) e se janta às 19h (não exatamente tarde, mas o suficiente para bater aquela fome), eu costumava fazer pipoca pela tarde, para dar uma enganada no apetite e para felicidade das crianças da aldeia.

Entre brincadeiras e mitos, o ato de comer, o comer junto, ganha relevo. Comer não é apenas alimentar-se, é formar-se como coletivo social e humano. Comer junto distingue os Tupinambá tanto dos animais, que estabelecem distintas relações de comensalidade com o mundo e com outras espécies, como distingue também os Tupinambá dos não-indígenas. No próximo capítulo adentro com calma este ponto acerca da identidade indígena e comensalidade, a partir de uma bela fala de Seu Edno e sua esposa, Dona Marina. Edno também é filho da Dona Nazaré, e irmão da cacica Estevina e do Seu Puteiro.

Queria, antes, como prometido, retornar ao mito de origem da Maniva, contado por Dona Nazaré. 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. Origem das técnicas do cultivar: os indígenas choram sobre seu túmulo e “limparam tudinho por lá”;

4. Domínio da cultura: nasce e cresce uma planta que não existia antes, a Maniva, do corpo da Mani;

5. Festas: com o domínio do plantio da macaxeira pelos indígenas, surge a bebida para as festas, e terminam a história porres;

De alguma forma, o argumento deste ensaio emula a dinâmica interna deste mito de origem dos cultivares. Há, aqui, uma narrativa sobre como o ato de cultivar (limpar a terra) e o ato de comer (a maniva é até hoje o alimento central), um alimento proveniente do corpo de uma indígena (da Mani brota a maniva) criam o social (festa, ficar porres). Um sistema particularmente afetado pela destruição dos territórios e que, senão inverte o mito, atualiza as relações entre corpo e território de forma negativa.

Em *O Cru e o Cozido*, Lévi-Strauss se debruça 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 operação culinária 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 às 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 alimentos advindos da cidade, e que tem se intensificado com o passar dos anos. A comida boa, comida de verdade, que fortifica, a comida autóctone, provém do corpo de uma indígena falecida, que pelo lamento e cuidado coletivo, vira, gera a 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), texto que vai e volta ao longo do presente ensaio, ao apresentarem a teoria do perspectivismo ameríndio, apontam para a centralidade da cerveja de mandioca na socialidade amazônica: “ela é de fato um componente essencial de sociabilidade. O conjunto de relações afetivas, de gestos, de modos de fazer, de modos de viver que se associa a esta bebida faz dela o índice por excelência da condição humana (TAYLOR & VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 776-778). Alimento obrigatório do humano, pode-se afirmar, sem exagero, que para diversos povos da Amazônia indígena (embora não todos), 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, teoria que revisito mais abaixo para tratar da caça, 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. Inexiste um mundo estável ao qual se referir de maneira unívoca; as coisas nunca são algo por si só. São sempre algo para alguém.

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.

2.4. Comer junto, comer as coisas boas daqui

Certa tarde, esperei baixar o calor para ir à casa de Seu Edno, um dos filhos de Dona Nazaré. Não tive sorte, dei de cara com as portas fechadas duas vezes. Voltei já no início da noite. Seu Edno acabara de voltar da roça. Estava cansado e suado. Não ousei perguntar sua idade, mas é certo que tem mais de 60 anos. Após a ducha, conversamos durante cerca de duas horas. Ele estava acompanhado de sua esposa, Dona Marina, que compartilhava conosco bolinhos de tapioca fritos, café e receitas de remédios tradicionais com ervas locais. Escutei

atento também às histórias sobre a estadia de Lampião na Amazônia, os encantados nas pontas de areia e memórias familiares relacionadas ao pajé Merandolino.

Transcrevo aqui na íntegra um trecho da conversa, tal como o escrevi em meu caderno de campo, naquela noite, e que me chama bastante atenção pelo modo como mobiliza identidade e alimentação.

Pergunto a Seu Edno o que significa, para ele, a valorização da identidade indígena.

- Seu Edno: quando me entendi mesmo, que a gente vai reconhecer as raízes. No caso, eu reconheci minhas raízes. Minha mãe é índia. 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 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 Marina 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. 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 daqui: 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!

As falas de Dona Marina e Seu Edno explicitam essa relação entre identidade indígena e a comensalidade. 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 é sempre mais do que ingestão de nutrientes. Se é possível a aproximação feita no início deste ensaio, de que tanto para “nós” como para os Tupinambá a comida dos antigos parece melhor, isso ocorre, acredito, por razões distintas. Por isso, cabe refletir sobre o que aquilo que se come *cria* para aqueles junto aos quais se come.

Peter Gow 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. “A história, se ela é alguma coisa, ela é sobre a memória do passado, e vimos que a memória constitui os laços de parentesco (...) os indígenas não vivenciam a história como externa às relações de parentesco que constituem sua vida cotidiana, mas como interna a elas” (GOW, 1991, p. 271, tradução minha)³⁴. 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:

“À medida que a criança cresce, suas demandas por comida são cada vez mais atendidas com 'comida de verdade' (aquele produzida por adultos por meio de jardinagem e pesca). Este é o processo crucial, pois é somente comendo comida de verdade que a criança desenvolverá *nshinikanu*, 'memória', a força motriz dos laços de parentesco Piro. Inicialmente, tanto no estado intra-uterino quanto na infância, o bebê não a desenvolve” (GOW, 1999, p. 238, tradução minha³⁵).

Assim, comer juntos converte-se em um dos instrumentos pelos quais o parentesco (e portanto a história) opera para os Piro do Baixo Urubamba, comendo junto, compartilhando caça e distribuindo a cerveja de mandioca, argumenta Gow, é o que transforma a floresta em espaço doméstico. 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”. 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

³⁴ Do original, em inglês: “History, if it is anything, is about memory of the past, and we have seen that memory constitutes kin ties (...) native people do not experience history as external to the relations of kinship which constitute their daily lives, but as internal to them” (GOW, 1991, p. 271)

³⁵ Do original, em inglês: “as the infant grows, its demands for food are increasingly met with 'real food' (that produced by adults through gardening and fishing). This is the crucial process, for it is only by eating real food that the child will develop *nshinikanu*, 'memory', the driving force of Piro kin ties. Initially, both in the intra-uterine state and in infancy, the baby does not” (GOW, 1999, p. 238).

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

Proponho voltar, brevemente, a forma de incorporação de não indígenas nas aldeias Tupinambá, por casamento, que mencionei na primeira parte desta tese. Remeto aqui novamente ao Gaúcho, o caminhoneiro que se casou com uma indígena na Aldeia São Francisco. É por ter aprendido a caçar, ter se tornado parceiro de caça de Gozó (genro de Seu Braz), é por comer como os Tupinambá, que estes lhe consideram indígena. Vive entre eles no mato, e foi adotado como um guerreiro Tupinambá. Segundo Fausto (2002):

Há dois modos de produzir identidade e diferença por meio do comer: de um lado, come-se com e como alguém para identificar-se com esse alguém e produzir-se mutuamente como parente; de outro, come-se alguém para capturar algo deste alguém, sem no entanto se tornar inteiramente outro. Essas duas operações devem ser distinguidas prática e teoricamente, embora estejam articuladas em um mesmo movimento de reprodução social: a captura de algo de alguém abre caminho à familiarização, que se processa, entre outras coisas, pela comensalidade. (FAUSTO, 2002, p. 27)

Persisto na reflexão sobre 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, ponto de extrema importância, alguém que obtém comida a ser compartilhada. Devidamente transformado em parente, hoje é reconhecido como um caçador de prestígio.

Sahlins (2013) faz uma brilhante discussão sobre os aspectos culturais do parentesco, que para ele, diz respeito a uma ““mutualidade do ser”: pessoas que são intrínsecas à existência do outro, portanto ““pessoa(s) mútuas”, “vida ela mesma”, “pertencimento intersubjetivo”, “existência transcorporal” e por aí vai” (SAHLINS, 2013, p. 2, tradução minha³⁶). Proponho uma leitura cruzada do livro de Sahlins, traçando um caminho para o debate que dá sustento a este ensaio: o modo como Sahlins comprehende parentesco a partir de uma determinada concepção da pessoa composta por outras pessoas, é uma chave para acompanhar como se concatenam território e corpos. O antropólogo norteamericano utiliza em seu livro uma série de exemplos etnográficos para defender esta ideia do parentesco como

³⁶ Do original em inglês: ““mutuality of being”: people who are intrinsic to one another's existence—thus “mutual person(s)”, “life itself”, “intersubjective belonging”, “transbodily being” and the like”.

construção cultural, no qual o nascimento seria uma metáfora das relações de parentesco, e não sua essência. Assim, com enfoque na alimentação, me parece possível afirmar que para Sahlins, existe uma capacidade da comida compartilhada gerar parentesco, o que ele denomina de “consumption production”, um consumo produtivo (termo também usado por FAUSTO, 2001).

Sahlins ressalta a importância de não confundir a “mutualidade do ser” (“mutuality of being”, no original) com uma dialética do indivíduo. Trata-se de uma concepção de pessoa diferente daquela de identidades relacionais. Estamos acostumados a exercer distintas identidades em nossas vidas, como “empregados”, “clientes”, “colegas de sala”, “companheiros de futebol”. São aspectos de uma mesma pessoa que se salientam em diferentes contextos sociais. Mas a reflexão de Sahlins trata de uma outra concepção de pessoa, marcada pela “incorporação de outros na pessoa, fazendo dela ou dele um ser composto em um sentido participatório” (idem, ibidem, p. 28).³⁷

Outro aspecto importante, também relacionado a esta concepção não-individualista de pessoa, é a própria ideia de feitiçaria. Sahlins relê Eduardo Viveiros de Castro (2009), e a aproximação que o autor faz entre os regimes do parentesco, da magia e da troca de bens: todas transações intersubjetivas. O feitiço, ou bruxaria, como coloca Sahlins, pode então ser entendido como análogo às falhas do parentesco, uma técnica transpessoal e coercitiva de penetração em outra pessoa com objetivos malevolentes. Aqui, mais abaixo, trataremos do quebranto, como uma forma pela qual uma pessoa, ainda que não intencionalmente, cria uma espécie de mal no corpo de outrem, ao voltar da mata com fome. É, me parece, porque existe uma concepção específica de corpo, que pode-se pensar na relação de co-formação entre pessoas (parentesco) e entre pessoas e territórios. Ou seja, essa “mutualidade do 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, ao alimentarem-se junto, depende de concepções particulares sobre o corpo. Comer junto cria identidade. Os corpos se alimentando conjuntamente, um fortalecendo o outro pelas trocas e circulação “das coisas boas daqui”. Comendo aquilo que os antigos aprenderam a cultivar,

³⁷ Do original, em inglês: “incorporation of others in the one person, making her or him a composite being in a participatory sense”

originado do “corpo da Mani”, espécie de endocanibalismo, em que o comer junto faz sociedade.

Taylor e Viveiros de Castro sintetizam bem as relações entre um parentesco não-biológico, alimentação e formação do corpo. O modo como um homem adquire o estatuto de “pai” junto a uma criança não decorre exclusivamente da concepção e sim de afetos e alimentos:

“oferecer regularmente alimento a outrem com sinais de afeição é um comportamento típico de congênere; é fonte de uma relação de parentesco (...) o parentesco não é dado por um laço biológico que lhe precederia: ele se constitui na construção mútua de uma corporeidade compartilhada” (TAYLOR & VIVEIROS DE CASTRO, *Op. Cit*, p. 785).

Outra característica deste corpo Tupinambá é a sua instabilidade ontológica. Não apenas um corpo que se forma no comer junto, entre parentes. Mas também um corpo cuja forma humana parece estar sempre em negociação.

2.5. Ser humano, ser boto

Certa tarde, Dona Nazaré contou, de sua rede, a seguinte história:

Uma mulher dormia separada, na casa. Sem porta alguma. Só uma casinha de palha mesmo. Todo dia vinha um homem à noite, ter com sua filha. Diziam que era o boto.

O pai então decidiu que iria ficar em cima do cajueiro, espreitando. Passou o homem. Na volta, lhe deu uma flechada, com o arpão. Nas costas. E então ouviu um barulhão do corpo caindo na água. Platummmm.

Dia seguinte, falaram para ele que ele tinha flechado alguém, que tinha um homem com uma faca nas costas. “Mah, como?! Eu num flechei ninguém”.

Então ele foi até a casa dos botos, no fundo do rio. Entrou no rio, de roupa. Os botos falaram para ele que era a casa da justiça, que era pra ele tirar o arpão das costas do boto que havia flechado. Então ele tirou esse arpão. “Agora você já tá bom, que eu tirei essa faca de você. Vou embora”.

“Mas não, você ainda precisa me levar pra casa e cuidar de mim”.

Que nada. O homem foi embora. No caminho, ficou berrando: “comissárioooo! Comissáriooo! Comissárioooo!” Era a tartaruga. Ele então levou pra casa e assou.

Todos gargalharam com essa história contada por Dona Nazaré, que tinha ela também, e não apenas Seu Puteiro, a sua pequena plateia vespertina. Confesso que tive dificuldade de entender o motivo do riso com o aparecimento da tartaruga, mas não deixei de rir junto. Nas aldeias Tupinambá, como em outras aldeias e comunidades ribeirinhas tradicionais do Baixo Tapajós, não faltam histórias de boto. A primeira vez que pude perceber que havia uma relação sobre a qual refletir entre botos e comensalidade foi quando estávamos na autodemarcação do território Tupinambá, em 2017. Ou seja, logo em minha primeira ida ao território Tupinambá. Subimos a mata com provimentos suficientes para ficar ao redor de uma semana. A encomenda que me fora feita consistia em sal, óleo, charque e bolacha. Passaríamos bem caçando, mas a água que levamos garrafas pet era um problema. Antes de mais nada, pois não havia fonte de água por todos os lados, e quanto mais adentrávamos a mata, mais subíamos o relevo, e mais longe dos igarapés ficávamos. Mas se fosse apenas isso, estaria dentro do previsto. O problema maior era outro: muitas das garrafas haviam sido utilizadas anteriormente para conter gasolina, e conservaram um peculiar sabor a combustível, que tornaram-nas inutilizáveis.

Além da encomenda básica feita pelos Tupinambá, comprei também latas de atum e sardinha. Nossas refeições consistiam em almoçar sardinha com farinha e pimenta por volta das 11h - era tanta a fome que criei um laço afetivo e de paladar difícil de explicar para um prato tão simples. O jantar, por sua vez, consistia em carne de caça, cujos pedaços menos nobres eram requestados ao fogo logo pela manhã, antes de retomarmos a caminhada. Em uma das pausas para o almoço, sugeri trocarmos a sardinha pelo atum enlatado. Seu Pedrinho, Ezeriel e os demais não se opuseram à ideia, até que deram a primeira garfada, para tão logo cuspirem tudo: “isso daí é carne de boto”, “o Fábio gosta de comer boto”, “esse peixe aí é um boto”, repetiam, rindo, simultaneamente dispensando minha singela contribuição e buscando nas mochilas as latas de sardinhas. Entendi de imediato que ficaria com as latas de atum só para mim pelo resto da subida e também que, definitivamente, a mistura de atum com farinha é menos apetitosa do que a de sardinha. Pequenos prazeres não são nada triviais quando se caminha 12h por dia na floresta fechada. Além de me contentar com meu prato mais insosso, algo ficou do episódio: os Tupinambá parecem ter aversão à carne de boto, e por comparação, à do atum.

Intrigado, anos depois, comecei a perguntar sobre comer boto. Josiclei, filho de Seu Puteiro, me respondeu sem hesitar, quando lhe perguntei sobre comer boto: “eca! Mesmo se tivesse não comia boto de jeito nenhum”. Simplesmente não lhe é concebível comer carne de boto - nem a ele, nem a ninguém a quem perguntei sobre o assunto. Acredito que a razão dessa aversão possa ser aprofundada. De maneira análoga ao que afirma Lévi-Strauss no início das *Mitológicas* ([1964]2004) acerca da onça, o boto aparece como um competidor com o humano, ele também em busca de comida, notadamente, o peixe. Assim, não é animal que se come, mas com o qual se compete por comida.

Não raro pescadores voltam frustrados para casa, pois o boto come os peixes que ficam presos nas redes de pesca. Mais de uma noite, na aldeia Cabeceira do Amorim, não tivemos proteína animal para o jantar. Ezeriel havia depositado a expectativa da janta na captura dos charutinhos - peixe comprido que abunda no igarapé que passa pela sua casa. Mas o boto furou a rede, e os peixes ou foram comidos ou escaparam, e tivemos que nos virar com arroz e feijão trazido da cidade. Para os Tupinambá, a comensalidade define corporalidades de um modo distinto das sociedades modernas-ocidentais. Por predarem os mesmos animais, por ocuparem posições similares nas cadeias predatórias, boto e humano apareciam-se. Aparentam-se nos dois sentidos da palavra: se assemelham e podem se fazer parentes, como refletido pela fala de Dona Nazaré, que trago na primeira parte desta tese, acerca das pessoas que são filhos de boto. Vale ler a argumentação de Anne-Christine Taylor e Viveiros de Castro sobre o regime alimentar e a predação na definição dos seres animados:

"Essas ontologias [amazônicas] qualificam a relação que faz a identidade do corpo em função de um esquema geral, a “predação”, fundado sobre uma amplificação metafísica da noção de cadeia alimentar: para crescer e existir, todo ser deve se alimentar de outros seres. A pulsão predadora é, portanto, inerente a todas as entidades vivas, sejam humanos, animais, plantas ou espíritos. Seguindo a grade de leitura das relações entre os seres que decorre dessa intuição, só é possível ocupar, em face de outra criatura, uma destas três posições: a de predador, a de presa, e a de congênere. Assim, de acordo com a posição na qual se encontra um outro do ponto de vista de um sujeito qualquer, a natureza do corpo por meio do qual esse outro aparece varia. Se sou suscetível de ser comido por outro, este se manifesta com um corpo de jaguar, de gavião real, ou de espírito canibal. Se, ao contrário, ele é uma presa para mim, eu o vejo como um pecari, ou um tatu, e tenho sobre ele o ponto de vista de um jaguar. Se o outro é semelhante a mim – se ele come como eu e comigo –, ele oferece a meus sentidos um corpo humano, e é representado como tal " (TAYLOR & VIVEIROS DE CASTRO, *Op. Cit.* p. 771)

Como afirma Eduardo Viveiros, o que perspectivismo ameríndio é um ponto de vista sobre a ideia de ponto de vista. Não se trata de indagações diferentes sobre como o este mesmo mundo é, mas mundos distintos, seres distintos, que emergem de maneira relacional. Em um exemplo muito citado, Viveiros de Castro aponta para as transformação de algo que para os humanos é um mero fato bruto em artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista da outra espécie: aquilo que vemos como sangue para a onça é cerveja; aquilo que vemos como antas em um lamaçal é para elas uma casa ceremonial; os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado. Se a ontologia moderna concebe a unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, “a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (idem, p. 349)

Daí ser possível uma melhor aproximação a esta que entendo como uma interdição alimentar em relação aos botoes. Por comer o mesmo que comem os humanos (peixe), e competir por ele, o boto ocupa uma posição única no mundo Tupinambá: um animal que se transmuta em humano com frequência muito maior do que outros. São fartas histórias de botoes. Relatos de pessoas que tiveram filhos de botoes e de pessoas que cruzaram com botoes em sua forma humana voltando da pesca, ou que o viram bem vestido, dançando carimbó. Um caboclo vistoso, como dizem, cheiroso e com seu chapéu de arraia, seduzindo e arrastando mulheres para a beira do rio. Entretendo com elas relações sexuais, não há dúvidas. Fazendo parentes.

Um dia pela noite, já próximo ao horário de dormir, caminhando para casa, fui interpelado por um senhor com quem até então ainda não havia conversado. Não tive tempo de perguntar seu nome. Ele, se referindo a mim como professor, me fez um pedido, um tanto quanto atormentado: “você que é estudado, que já andou por tudo que é canto, professor, me diga uma coisa. Por que é que a gente fica vendo essas aparições, esses botoes que nem gente por aí?”. Dei de ombros. Faltou-me espontaneidade suficiente para responder algo preciso. Desconversei com um vago “eu não sei”. Desejei boa noite, enquanto pensava que a possibilidade de compartilharmos e não-compartilharmos mundos, simultaneamente, é algo muito mais concreto, do que eu poderia imaginar pela leitura de inúmeros livros e artigos de antropologia.

2.6. Macaco prego é gente

“Olhe, eu já vi festa dos bicho no mato. Eu queria ter um bichinho desse daí, pra eu filmar tudinho”, disse Seu Puteiro, apontando para o meu celular, que estava ligado, gravando a nossa conversa. “Eu vi a festa dos macacos, no meio do mato. Dançando, gritando”.

- Como era a festa deles? -, perguntei

- Muito lindo parceiro, muito lindo. Eles vão de um em um no cipó se balançar, o resto fica tudo ali espiando. Tem cipó grande, que vem desde do rês-do-chão, tipo uma rede. Ele vem aqui, pega aqui, as duas mãos do cipó, e pisa no outro pau, do outro lado. E o cipó fica assim: *fepi-fepi*. Mas é de um por um também. Observei tudo isso no mato.

Seu Puteiro reflete: “até os animais têm o lazer deles”.

Ele estava indo caçar, lá pra uma “colônia” que tem para cima, quando escutou de muito longe “grito, grito, grito grito”, como ele mesmo coloca. Seu Puteiro então se perguntou quem era que estava gritando assim, aquela hora da noite. Decidiu ir rumo ao barulho e descobriu que os animais estavam em um “aniversário muito grande, uma festa. Eram os comes e bebes deles naquele dia”, conta seu Puteiro.

Com medo, achou por bem guardar distância, considerando imprudente se aproximar. A festa dos bichos estava envolta em um tipo de “tempestade”, como uma “ventania”, similar àquela que precede o aparecimento da curupira. Ou melhor, que anuncia a sua chegada. Em sua narrativa sobre este encontro inusitado na floresta, Seu Puteiro se perguntou “que é que tão gritando para cá, se acabando que só? Era macaco que estava gritando. Cantiga de papagaio, cantiga de jacu, cantiga de tudo quanto é espécie de animal e de ave também”. Neste encontro, os animais aparecem a Puteiro com características humanas, fazendo festa.

Em cima das árvores, porém, apenas macacos, em todas suas variedades. “Xunizinho, que dá aqui nessas capoeiras. Gozó-gozózinho que dá muito também. Era macaco guariba. Era macaco prego. Macaco velho, macaco caiará”, enumera Seu Puteiro. Ele relata também a presença de um bando de aves cantando em conjunto, como que em sinfonia, em comunhão à festa dos macacos. “Era jacu, era tucano, até mutum eu vi cantando esse dia, e fiquei com medo de atirar um bicho daqueles. Vendo aquela presepada. Tava mais de meia hora assistindo o show deles lá”, conta seu Puteiro. Quando eu ri, ele completou: “porque era show

deles mesmo. Era show dos bichos". Seu Puteiro prossegue o relato deste encontro para ele inusitado na selva, mas que remete a diversas histórias de caças compartilhadas por povos indígenas amazônicos. Ele ficou com medo de tudo aquilo, disso que chama de a "arte daqueles animais no meio do mato. Aí fui me embora pensando naquilo né". Reflexivo, a caminho de sua casa, topou ainda com um bando de cachorro do mato. "Um corria pro lado daqui, outro varava lá na frente". Esse encontro também lhe pareceu estranho já que "tinha oito cachorrinhos do mato, de toda cor. A gente não vê cachorrinho assim no mato".



Figura 14. Seu Puteiro, analisando mapa do território Tupinambá e traçado da autodemarcação. Foto: Thomaz Pedro.

"É muito interessante", reflete Puteiro, que, em seguida, formula: "olha, o macaco prego, ele não é macaco não. Ele é gente. Ele é ser humano. Eu gostava muito de comer aquele macaco prego, só o loló ali da cabeça dele, o miolo. Agora não faço mais isso não".

Ele descreve o que observou como sendo uma relação entre o macaco e a macaca, o modo como se abraçam, como se acariciam, como trocam carinhos e suas relações sexuais. "Dá a ventania, aí se atracam, se acariciam, e se chupam". Seu Puteiro descreve ainda como os macacos se escondem do bando, para terem relações性uais, para os outros não verem: "ela pegou uma forquilha de um pau, assim lá em cima, ela se deitou e se abriu, e o macaco

trepou em cima dela. Próprio ser humano” “Você sabe o que eu fiz desses dois bichos? Eu meti foi o chumbo em todos os dois. Páaaaa, dei um tiro, e caiu que dois. E agora venha... comi todinho os dois”, disse ele, sem muito parecer se incomodar com ter dito, apenas alguns minutos antes, que deixara de comer macacos por suas características demasiado humanas.

Ele continuou seu falatório, contando outros casos igualmente relevantes, e que aparecem em outros momentos desta pesquisa. Relatou também uma cobra grande velha, que vive em um lago, “rei dos lagos”, uma sururu de tamanho e idade descomunais. Dona Nazaré, que escutava o relato deitada em sua rede, participava da conversa com frases que aumentavam o potencial da narrativa de seu filho: “é mesmo, né?”, “foi mesmo, né?”, “é assim mesmo!”. Compartilhava a prosa de seu filho rindo. Juntos, compunham também uma sinfonia bonita de se observar.

Queria chamar a atenção para alguns aspectos do relato de Seu Puteiro. O primeiro diz respeito ao espanto, medo e centralidade que Seu Puteiro atribui à sonoridade. Devido à pouca visibilidade na floresta, o som é fundamental na caçada. Ele é o sentido mais utilizado, e, ousaria dizer, uma das porosas partes corporais que possibilitam a relação de co-determinação entre pessoas e território. Não se caça em noite de luar, com a lua cheia, explicam os Tupinambá, pois os caçadores se tornam facilmente visíveis aos olhos dos animais a serem caçados. Tampouco se caça em noites que sucedem dias chuvosos, já que a mata semi úmida é demasiado barulhenta, e afasta igualmente as caças. É pelo som que se caça:

“é compreensível que os caçadores amazônicos tenham adquirido não só um extenso conhecimento sobre os sons da floresta desde tenra idade, mas também que um concerto de sons animais que constantemente os rodeia informa de maneira profunda a linguagem e cosmologia desses povos (ALBERT, 2016, p.320).

Não parece ser nada casual que Seu Puteiro, em seu relato, fale da sinfonia animal ao se deparar com a festa dos bichos na floresta. O som, que permitiria ao caçador se guiar para abater sua presa, funciona aqui, ao menos momentaneamente, como espécie de instrumento de contra-predação paralisadora, que amedronta, o caçador. O ponto de vista envolvido no ato de caçar, o tornar-se efetivamente caçador e não caça, depende do som, mas evidentemente não se resume ao som.

De acordo com Uirá Garcia, “podemos dizer que etnografar a caça amazônica é se debruçar sobre um quase acontecimento. Sua concretização sempre estará no campo de uma possibilidade de sucesso” (GARCIA, 2017, verbete sem página). Há uma perigosa relação que se estabelece entre caça e caçador, e a situação pode se inverter, e o caçador ter o infortúnio de terminar caçado pelo animal, ou voltar doente para casa diante de uma presa que lhe escape. Assim, argumenta o autor, onde uns enxergam a caça, outros compreendem o evento sob a perspectiva da guerra.

“A caça, pensada sob o idioma da predação, como sabemos, é um modo de relação central para os povos amazônicos (...) a confrontação da caça experimenta duas situações em paralelo para caçadores e presas, e onde uns enxergam caça outros veem a guerra, como já foi discutido por diversos autores. Isso nos leva para uma questão fundamental da caça amazônica (e da caça em geral) que é da impossibilidade de reduzi-la a um simples ato de predação animal, uma vez que os animais também estão “engajados em atos predatórios contra o caçador humano” (GARCIA, 2017, verbete sem página).

Retorno logo abaixo, na próxima seção, aos perigos envolvidos na caça, na história contada por seu Edno, irmão de seu Puteiro, de um caçador que se transmuta em porco e termina caçado. Mas ainda sobre o relato de Seu Puteiro, algumas reflexões a mais valem ser feitas: ver os animais comungando, festejando, praticando sexo como humanos é um momento assustador, pois ele não deveria estar acontecendo. Puteiro parece estar em choque: na ordem normal das coisas, ele deveria vê-los como animais fazendo coisas de animais, e não como animais fazendo coisas como humanos. As coisas de humanos, aqui, são justamente a festa, que no mito narrado por Dona Nazaré, vale lembrar, é o próprio social que tem origem junto com os cultivares. Como fala Viveiros de Castro:

“o perspectivismo é a antropologia indígena, entenda-se, a antropologia feita do ponto de vista indígena (ela consiste no ponto de vista indígena sobre a noção de ponto de vista). Esta antropologia começa por partir de um conceito inteiramente diferente do que seja o “humano””. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 126).

O conhecimento diferencial do mundo decorre do fato de que o mundo só é algo para alguém pois seus corpos são distintos, como explicita o autor em outro momento de sua obra. Gostaria de prosseguir na incursão a essa antropologia Tupinambá acerca dos corpos e suas transmutações.

2.7. Ser caçado, virar porco

Por isso meu interesse na história que Seu Edno contou, na noite logo anterior à primeira saída para a autodemarcação, ainda em 2017. Era uma noite animada, em que todos se divertiam, ao contar histórias de caçadas e de encontros inusitados que a vida na floresta proporciona. Seu Puteiro ocupava um papel como de anfitrião, e se divertia com o palco que ao redor dele se formava. Era Jurupari, era veado, era onça que apanha de Tamanduá. Seu Edno, um pouco mais tímido, embora também loquaz e detentor de uma capacidade narrativa fabulosa, contou ele também uma história. Naquele momento, não consegui gravar o que ele disse, palavra por palavra. Lembro que era o relato de um homem que maltratava animais e, em um sonho, viu-se transfigurado em um porco do mato, sendo ele mesmo caçado.

Em uma de minhas estadias em 2019, bolei uma divertida roda de entrevistas. Quase como um programa de auditório, dada a quantidade de netos e bisnetos que a proposta congregou. A ideia básica era que Seu Puteiro, Seu Edno e Cacica Estevina entrevistassesem Dona Nazaré. Deu muito certo, e terminamos nos divertindo todos, em quase duas horas de conversa gravada, cujos trechos venho utilizando ao longo desta tese. Em determinado momento, embora Dona Nazaré já estivesse cansada, solicitei a Edno que recontasse a história do caçador que em sonho se vê transformado em porco e acaba caçado. Aí vai, com ligeiras diferenças em relação à primeira vez que a escutei:

“Aí meu pai contava essa história, que é aquilo que a gente vem pegando, dos antepassados para gente ir lembrando e contando sempre.

Tinha um homem que judiava muito de caça. Ele matava muita caça, queixada, veado, caititu. Mas ele botava muito pra ir embora³⁸. Ele não matava todos. Quando foi um dia, apareceu um pretinho lá pra ele. Aí disse: “você não quer ir com ele, dar uma volta com ele? Disse: “não, não”.

Aí o pretinho 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 pretinho. Aí passou a noite, e acordou de manhã. Aí já viu o pretinho falando. “E você aí”, falou com ele, “bora! Levante aí, pegue uma camisa dessa, coloque nas costas e se enrola aí e vambora”.

³⁸ Pelo decorrer da história, subentende-se aqui que o caçador atirava nelas por diversão, e as deixava ir feridas.

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 pretinho 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!”. Mataram os porcos lá, e saíram.

E aí o pretinho 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 pretinho foi conferir quantos tinham matado, quantos tava aleijado, quantos tinham chumbeado. Tudo para ele conferir. E aí apareceu o homem que judiava muito das caças. E aí olhou: tinha dois bagos de chumbo que furou a orelha dele.

[nesse momento, Dona Nazaré ri]

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

Aí o pretinho 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.”

Tenho quase certeza que esta é uma versão ligeiramente distinta da história que ouvi em 2017. Não sou capaz de afirmar com total segurança, por não ter gravado o primeiro relato, mas não me recordo de maneira alguma, na primeira vez que a ouvi, na roda de conversa antes da auto-demarcação, da existência deste personagem que Seu Edno chama de “pretinho”, e nem da marretada na cabeça do caçador. Me lembro, sim, que foi um sonho - elemento que desaparece na segunda versão. Um sonho no qual o caçador vira caça, e que desperta transfigurado em porco e passa a ser, ele mesmo, caçado.

Vale a pena uma leitura mais detida desta trama narrativa. De maneira análoga à Tânia Stolze Lima (1996), guio a reflexão 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 sonha ter ele mesmo se transformado em um porco e passa a ser caçado? A caçada, nos indica a literatura etnológica das terras baixas da América do Sul, implica em perigo e na incerteza do resultado. Neste relato, Seu Edno explicita a sempre presente possibilidade de contra-predação. É relativamente comum escutar histórias quanto a humanidade dos porcos na Amazônia. Em *O Cru 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 três povos distintos - Kayapó, Tenetehara e Munduruku sobre a origem dos porcos do mato, Lévi-Strauss afirma que:

“Os três mitos permitem compreender a posição semântica das duas espécies: elas são associadas e colocadas em oposição num par especialmente apropriado para traduzir a mediação entre a humanidade e a animalidade, já que um dos termos representa, por assim dizer, o animal por destinação, ao passo que o outro é animal por destituição de uma natureza humana original, desmentida, porém, por um comportamento a-social: os antepassados dos queixadas foram humanos que se mostraram “desumanos”” (LÉVI-STRAUSS, [1964] 2004, p. 113).

Mais adiante, na análise que faz de um mito Ofaié (m14), o antropólogo franco-belga estabelece uma relação entre os mitos de origem dos porcos do mato e do fogo para cozinhar. Se o jaguar ocupa a posição de tomador de mulheres do grupo humano, tornando-se um bom cunhado, já que em troca da esposa dá o fogo ou a carne assada, os porcos do mato são vistos como malevolentes e insolentes, pois pouco dão. Em uma tentativa de síntese a partir da análise de diversos mitos, Lévi-Strauss relata como a aliança é pensada a partir da oposição entre natureza e cultura:

“Jaguar, quando a natureza tende para a cultura, já que o jaguar é um cunhado que se comporta educadamente e que presenteia os homens com as artes da civilização. Porco, quando a cultura degenera em natureza, já que os porcos-do-mato são antigos homens que se comportaram grosseiramente e que, em vez de melhorarem a vida dos cunhados (em troca das esposas recebidas), apressaram-se a usá-las sexualmente; em outras palavras, em tomar segundo a natureza, em vez de dar segundo a cultura.” (idem, p. 121).

Lévi-Strauss também cita que para muitos povos indígenas, e camponeses não-indígenas do interior do Brasil, os porcos do mato, por atacarem em bando, são mais temidos do que a própria onça - que compete com os humanos pelas mesmas presas. O porco é geralmente a carne a ser caçada, mas a situação pode, e com certa frequência de fato acontece, de se inverter. No artigo seminal para o desenvolvimento da teoria do perspectivismo ameríndio, Tânia Stolze Lima trata justamente da caçada de porcos selvagens pelos Juruna e do perigo imbuído em tal atividade. “O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa” (LIMA, 1996, p. 27). Lima argumenta contra uma interpretação relativista. O mundo, e daí o perspectivismo, depende da posição de quem o vê: “o que existe, existe para alguém. Não há

realidade independentemente de um sujeito” (idem, p. 31). Dessa forma, não se trata de dizer que o mesmo evento é visto pelos humanos como uma caçada, e para os porcos como guerra:

“A caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela 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 do mato. Voltemos à narrativa de Seu Edno. Seja na primeira narrativa (um sonho), seja na segunda (um sequestro), instaura-se aquilo que Lima denomina 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, de que os animais são humanos por dentro, e se veem a si mesmos 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, e no segundo momento em uma conversa sobre as transformações do território no passado, pensada a partir da atuação das madeireiras e de como era farta a caça anteriormente. Esta narrativa mítica, me parece, é uma das formas pelas quais os Tupinambá refletem sobre a destruição de seus territórios.

Uirá Garcia 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 tucumuã para propulsionar a flecha, ela se rompe. O caçador volta aturdido para casa, triste e

doente. O caçador Awá-Guajá foi, segundo contaram os indígenas a 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 karaí (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 *karaí*, os madeireiros não indígenas: o branco como predador. 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 *karaí*, ou seja, como madeireiros não indígenas. Lima, em trecho também recuperado por Garcia, se afasta da ideia do sonho como premunição daquilo que lhe aguarda “o sonho não é um espelho onde o caçador veria o seu futuro, mas uma linha paralela de tempo onde a alma do caçador se engaja em um acontecimento novo” (LIMA *apud* GARCIA, p. 40). No sonho relatado pelo caçador Awá à Garcia, o acontecimento novo em que o caçador se engaja, neste plano privilegiado de comunicação entre humanos e animais, é o perigo de se tornar caça. Trata-se, como vimos, de um tema recorrente em sonhos e narrativas. Mas o sonho Awá acrescenta, ou de certo modo atualiza, este perigo, na figura do madeireiro, que caça os próprios Awá. 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.

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 e outros povos indígenas, como os Kumaruara. Eles ameaçam constantemente retornar, incentivados pelo agronegócio que vê ali uma possibilidade de expansão das monoculturas de soja, e também por outros grupos de comunitários não indígenas da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Um tema acalorado, de muitas disputas e que com frequência vem à tona. Além disso, madeireiras herdeiras das que atuaram no território Tupinambá ao longo de décadas estão envolvidas na derrubada da floresta de outros povos indígenas da região.

A transmutação de um inescrupuloso caçador Tupinambá em caça, acuada, correndo para lá e para cá com caçadores que se divertem com o seu extermínio, com o seu aleijar-se, me parece poder ser lida como uma reflexão sobre a possibilidade de não mais haver caça. A caça diminuiu ao longo dos últimos 50, 60 anos. “Foi embora”, colocam os Tupinambá. Sua ausência deixou os Tupinambá mais fracos, menos longevos, obrigados a comer “comida carbonizada”, que vem da cidade. 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, nesta complexa teia de predação e contra-predação, da qual fazem parte e criam em sua complexa relação com território, floresta e rios.

2.8. Recobrar a força dos antigos: ser pajé

Dona Elisa dos Santos é uma importante pajé Tupinambá. Sua filha Eluides, junto a quem conversamos, herdou os dons da mãe, e é a pajé da aldeia Cabeceira do Amorim. “Eu sou de nascença, sou de nascença. Trouxe esse dom de nascença: negócio de puxar, de pegar criança, de ser curandeira, que eu defumo né. Eu faço trabalho”, me conta Dona Elisa. “Puxar” é uma técnica corporal utilizada por “puxadores” e “puxadoras” para realocar a mãe do corpo em seu lugar devido, embaixo do umbigo. Uma espécie de massagem terapêutica. Entre os Tupinambá, mas também entre outros povos da região do Baixo Tapajós (VAZ FILHO, 2016), saber puxar é considerado um dom. Sobre a mãe do corpo, e o puxar, trato com mais retidão no próximo capítulo.

Logo no início da conversa, Eluídes instiga Dona Elisa a me contar aquilo que ela própria havia me relatado em uma conversa alguns dias antes: “que que eu falei pra você?

Que o espírito se transforma nela e fala no corpo dela!”, dá início Eluídes. Reproduzo aqui um trecho da conversa:

- Pergunto: a senhora recebe espírito para fazer defumação?
- É, recebo - diz Dona Elisa
- E quais espíritos são? - insisto
- Ih, são muitos - afirma ela. Tem um que o nome dele á Janjiro, outro é Sucuriju. E os dois, que eles trazem a sombra, quando a gente chama a sombra de uma pessoa que está espantado, é o Angararu e o Arapiru. Os outros é Mapinguari e aquele, como que chama, o nome do outro...[ela se esquece]. Mas o curador mesmo é o Janjiro. Ele que defuma, ele que benze, ele que canta, ele conhece a mulher quando ela é moça ainda, ele conhece...

Trazer a sombra de uma pessoa espantada é uma forma de curar uma enfermidade que acomete principalmente as crianças, explica Eluídes. Tratarei disso mais detidamente logo abaixo. Por ora, vale seguir a conversa sobre as transmutações corporais de Dona Elisa:

- Desde criança a senhora recebe esses espíritos? - pergunto
- Não, vim receber eu já estava com ele, já - explica Dona Elisa. Com meu marido. Quando nós estava com uns dez meses de casado, que nós já tinha uma filha, eu comecei. Eles me atacaram. Porque uma vez eu fui lavar roupa. Eu não sabia não. Bem uma hora dessa, eu baixei para lavar a roupa, era dia de sábado. Eu lavava roupa do meu tio. Ele gostava de ir em festa, ele estava solteiro. Ainda solteiro ele estava, mas já estava noiva para para casar com ele. Finado....

Aí eu fui lavar roupa. Aí estava lá ensaboando. Porque quando a gente é novo, a gente canta, ensaboando as coisas. Não está nem ligando pras coisas. aí quando eu vi, assim embaixo da ponte, da onde eu estava lavando, tinha um negócio que cantava igual uma guariba. Aí eu disse: "meu Deus do céu!".

Aí fiquei com medo. Mas só que aquilo cantava Guariba, mas ela não dobrava como uma guariba dobra uma catica. Aí eu mais queria era tirar em cima da ponte, espremer [inaudível]

Fui me embora. Cheguei lá e contei pro papai.

"É mentira, onde já se viu!"

"Se o senhor não acredita, papai. Vamos lá na beira"

Aí ele foi. Chegou lá, nós fomos calados, porque ela estava lá cantando. E o senhor sabe, que ela se mudou de lá, pra outro canto. Pra boca do [igarapé] do São João. Era São João o nome do lugar lá. Ela se mudou pra lá.

Toda vez que a gente ia lavar roupa lá, que tinha a casa do outro lado assim do igarapé, ela aparecia aquela cobra, ela aparecia essa cobra. E era uma cobra de lá. Eu tinha uma madrinha, que ela era curadeira também, finada Fausta. Ela fez um curamento lá, ela mandou eu enterrar a cara dela na lama, e

ela enterrou. Os sakakas dela enterraram a cara dela na lama. Nunca mais eu vi. Sumiu.

Fazem o trabalho. A gente manda eles fazer o trabalho nos outros defumando.

O nome desse bicho era guarimba-boia. Mas ela era uma cobra. A cabeça dela era de guariba, mas o rabo era tudo de cobra.

[todos riem]

- Bicho feio - digo eu
- É bicho feio! - concorda Eluides:

[todos caem no riso novamente]

- Imagina Fábio, você andando por aí no rio, e visse uma cobra com cabeça de macaco - brinca Eluídes.

[gargalhadas]

Os sacaca aos quais Dona Elisa se refere são Merandolino e Laurelino. Os mais conhecidos pajés-sacaca da região do Baixo Tapajós. No jargão da etnologia amazônica contemporânea, são xamãs, também chamados na região de curadores.

- E o que os espíritos lhe fazem quando a senhora recebe eles? - pergunto então

- Eu recebo eles, quando eu vou fazer o trabalho, eles chamam

- É assim, por exemplo - começa Eluides - pra ela né, eles não falam nada não. Eles falam, se ela for fazer um trabalho hoje, pra essa criança, por exemplo, que tá doente de espanto. Aí ela benze e descobre que a criança está espantada. Aí ela diz: 'olha, vou marcar um trabalho seis horas'. Aí na hora que está fazendo um trabalho, ela chama eles. Aí a criança vem, ela benze. Pega um ramo de pinhão roxo, ou de vassourinha. aí ela se benze tudinho, ela mesmo. Aí com uns dois minutos, ela cai. Aí quando ela já levanta do chão, já não é ela mais que está falando. É o espírito. Já é o espírito que está nela, que vem curar, que vem benzer ele. Passar o remédio, receitar o remédio pra ele. E aí a gente que está aqui, que estamos ouvindo, ele diz: "pode passar os remédios que é pra vocês anotar". Passa os banhos, a defumação... A gente que está ouvindo ele, que está no corpo dela, que a gente vai notar tudinho, os banhos, as defumações, os horários que é pra dar. A gente que faz, mas ela não está nela. É o espírito que está falando nela

- E a senhora não lembra de nada depois? - pergunto

- Não... - diz Dona Elisa

- Aí depois que eles vêm. Tem vezes que vem cinco, seis, sete, tem vezes que vem todinhos - explica Eluides. Mais de doze espíritos, mas o curador mesmo, o curador que benze as crianças, e até gente adulta, ensina remédio sobre pescaria, pra caçar...é o Janjiro. Janjiro é um espírito, de um índio velho, que já morreu há muito tempo e ele se transforma aí ele canta depois que para, pronto.

- E como ele canta?

- Canta pra ele mãe! - pede Eluídes. Só não vai se incorporar hoje aqui em casa!!!

[todos riem]

- Mas ele não faz mal pra ninguém - explica dona Elisa. Vocês não são pescador? Ele é pescador. Ele é dono de peixe, se eu fosse fazer um trabalho um dia na casa da minha filha, ele iria dizer muita coisa pra vocês. Quando a pessoa está bebendo, ele acompanha a pessoa. Quando a pessoa está pescando, ele acompanha a pessoa. Porque ele é do bem, ele não é do mal

- Pois é, cante logo a música do Janjiro - pede Eluides, algo impaciente,

- Até me esqueci da cantiga, diz Dona Elisa, rindo. E então começa: “Janjiro pau de ciênciаaaaa / ele mora por teus querer bem meu senhor / ele mora por teus querer bem meu senhor”. Aí ele dança. Ele dança... E aí ele torna a cantar de novo. “Janjiro pau de ciênciаaaaa / a memória por teus querer bem meu senhor”

É por meio de Janjiro que Dona Elisa exerce seu poder de cura. Como pajé, Dona Elisa é uma mediadora entre mundos. Os espíritos lhe atacam por meio de seu corpo. Como pajé, é ela quem consegue contê-los, e usar o seu poder de cura. Como em outros mitos amazônicos de espíritos de xamãs curandeiros que são os donos das águas (CHAUMEIL, 2002), Janjiro é o dono do Tapajós e dos peixes. Ele passa receitas de defumação e para fazer trabalho para que a pescaria renda frutos. Ele é, junto com os outros espíritos que atacam Dona Elisa, um dos espíritos auxiliares para cura. Preciso aqui apontar (mais) uma lacuna desta pesquisa, que me parece pertinente deixar indicada, pois acredito que o tema rende. Ao longo desta pesquisa, foi se configurando como um importante tema para futuros trabalhos uma reflexão detida sobre as formas de cura através da incorporação de espíritos de índios velhos a partir daquilo que Goldman (2015) denomina como relações afroindígenas - ou seja, uma investigação que opere por *minorar* a variável majoritária dominante branca para se debruçar sobre as trocas entre coletivos indígenas e afro-brasileiros. Ao reconhecer e apontar para a necessidade de se mergulhar nas trocas afroindígenas de uma localidade como o Baixo Tapajós, repleta de aldeias, quilombos e comunidades ribeirinhas tradicionais, não suponho nem a existência de uma pureza étnica indígena fora do tempo, nem tampouco que tais relações afroindígenas “falseariam” as formas culturais indígenas Tupinambá. Considero

apenas que a temática afroindígena se encontra para além da alcada desta pesquisa, e do problema que aqui coloco.

Pois bem, proponho voltar para Dona Elisa e seu poder de cura. Anne-Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro (2019), no já citado artigo *Um Corpo Feito de Olhares (Amazônia)* argumentam que é justamente pelo corpo do xamã ter um duplo pertencimento ontológico que ele pode curar as doenças, originadas de agressões invisíveis que acometem os corpos indígenas:

“A aptidão do xamã em curar as vítimas de uma predação invisível relaciona-se com a natureza particular de seu corpo – e do saber a ele associado. O xamã é um ser bifronte, capaz de aparecer como congênero a duas espécies ordinariamente estrangeiras uma para a outra e ligadas por uma relação de predação: por exemplo, a dos humanos e a dos animais de caça, ou, ainda, a dos humanos e a de uma dada categoria de espíritos canibais. (...) Enquanto para a maioria dos humanos o comércio accidental com não humanos termina tragicamente no consumo de um pelo outro, o xamã consegue apresentar-se com os não humanos” (TAYLOR & VIVEIROS DE CASTRO, *Op. Cit.* p. 809).

No caso de Dona Elisa, foi uma sururu que parece tê-la adotada no encontro de quando ainda era jovem e lavava roupa no rio. Essa cobra, por vezes, toma conta do corpo de Dona Elisa. Importante trazer seu próprio relato:

- É muito engraçado - retoma Eluídes. Quando eles param, quando eles terminam de sair dela, ela volta ao normal.

- Quando eles vem no corpo da gente, eles vêm com força. Eles vêm com muita força. Depois que ele sai, a gente fica muito fraco - explica Dona Elisa

- É por isso que eu peço - diz Eluídes - assim, nas minhas coisas, que eles não ataquem ela mais. Porque ela já está idosa, né? Mas também eu não quero que eles me ataquem não, que não me ataquem de jeito nenhum! Eu tenho esse negócio, mas não nasci para isso não.

- E tudo meus filhos são assim - continua Dona Elisa. Olha, eu tenho um filho, que tudo eles aprenderam benzer, puxar, defumar. Eu tenho uma filha, que ela é professora. ela puxa, costura rasgadura, defuma. Tudo ela sabe fazer. Uma vez, que eu não sei se esses meninos se lembram. Eu estava aqui numa festa, era festa do tempo das galinhas, da galinha caipira. Que o sururi-ju me atacou. Me carregou com [incompreensível] Me trouxe pra cá. Saiu do meu corpo. Ele dizia: ‘sai do corpo da minha mãe, filha da puta’ [ri]. Ele disse que era eu que tinha atacado nele, a mão assim nele. Vem cá meu filho - diz Dona Elisa para um de seus netos chamando-o para junto de si. Que na hora que ele passou, eu só via vulto de gente passar. E eu só via, assim ó, caiu lá. E que eu só fiz assim - ela simula enrolar o seu braço pesado no pescoço do seu neto, tal como fizera na festa. Atracar no pescoço dele. Enrolei

esse braço. Mas não fui eu, foi ele. Foi na hora que saiu do meu corpo que se atracou nele...é por isso.

- Foi o sururiju grande - explicita Eluídes. Depois eles cansa, e não se lembra.

- Quando esses espíritos atacam as pessoas, têm muita força né? - diz Josisclay, que até então só ouvia, entre afirmando e questionando

- Tem! - responde Dona Elisa

- Esse sururiju - continua Eluídes - tenho um tio, uma vez ele. Disse que era mentira. Que não acreditava. Porque ela tá bem sentada aqui, e ela começa a chorar. Dá uma tristeza, e aí eles invadem o corpo dela. Atacam nela, quando não é uma dor nas costas, uma dor no coração, uma dor de cabeça, qualquer coisa tem que atacar.

- Como eu nunca mais fiz trabalho, eles me perseguem - interrompe Dona Elisa. E isso que me ataca na minha cabeça, no meu corpo

- Eu ia contar - retoma Eluides. Quando foi nesse dia, o meu tio, ele não acreditava, aí eles se invocaram nela lá. Eles discutindo, porque ele dizia, que já vivia muito tempo no mundo, e nunca ele viu. Aí ela saiu, lá pra casa, quando foi nesse dia, ela saiu a tarde e ele [o sururiju] começou a atacar nela. E ele foi lá, quando eles avistaram ele, que ele viu lá na porta, esse sururiju que estava invocado nela, deu-lhe um negócio, com o braço assim, que jogou ele lá longe da casa. Eles bateram muito nele. Esse braço dela aí, é pequeno, mas ela botou aqui nele ó [mostra como sua mãe tomada pelo sururiju enrolou o braço no pescoço do seu tio]. Pra tirar foi preciso papai, Antônio, e o outro meu irmão, o pelado. Tudo fazendo força pra tirar o braço dela do gogó do meu tio. Se não ia matar. enrolou assim, só com esse negócio, no pescoço.

Dona Elisa, quando tomada por espíritos, é capaz de se transformar em cobra. Desde que ouvi esse relato, me chama atenção a maneira como seus parentes que a escutam se impressionam com a força que adquire o corpo de Dona Elisa. Ela é uma senhora já idosa, simpática, risonha, e de movimentos lentos por um corpo pesado, algo cansado. Tenderia a afirmar que ela readquire, ao incorporar espíritos, a força dos antigos, aquela que Seu Puteiro disse que os Tupinambá já não mais possuem. Mas prestando bem atenção na sua fala, a força sobre-humana que lhe arrebata vem exclusivamente da sururiju em que se transforma. A força dos antigos não vem exatamente para o seu corpo, e sim, é usada na cura, garantindo força e recuperação daqueles adoecidos. Seu corpo faz a mediação de mais de um ser. Ela não é uma pajé-sacaca, pois não vira sucuri para se transportar sob a água; mas é capaz de incorporar tanto o espírito de velhos índios curadores como o da sururiju. Taylor e Viveiros de Castro argumentam também para a presença da metamorfose “no coração da maneira

indígena de conceitualizar o corpo” (*Op. Cit.*, p. 810). Mas, diferente de um imaginário moderno, em que a ideia de metaformose é dominada pela transformação involuntária do corpo, como em Kafka ou Ovídio, argumentam os autores, no caso ameríndio, o corpo permanece humano:

“A metamorfose, tal como a concebem os índios, se refere a um processo inverso: é a interioridade que se transforma primeiro e dita uma mudança corporal mais ou menos literalmente expressa. O “devir jaguar” do guerreiro amazônico não consiste em disfarçar-se de jaguar e dar curso a uma raiva completamente humana, imitando eventualmente comportamentos de carniceiro. Trata-se, antes, de sofrer uma modulação da subjetividade, uma intensificação qualitativa da disposição predadora, de tal modo que o sujeito acessa por um tempo a interioridade de um corpo de um jaguar. Essa metamorfose pode permanecer invisível para os congêneres do “jaguarizado”, sem resultar em uma transformação paralela do corpo humano em corpo de felino e sem se manifestar senão por sinais indiretos (alteração da fala, do comportamento social) — em suma, por sintomas, como ocorre também no caso das doenças, essas metamorfoses involuntárias” (idem, p. 811).

No caso das mutações de Dona Elisa, em sua transformação em cobra, o seu corpo não se altera. Não é que ela ganhe pele de cobra e passe a rastejar. Mas diferentemente do descrito por Taylor e Viveiros de Castro, seu comportamento assume sinais inequívocos de sucuri: ela passa a agredir os seus parentes, tentando estrangulá-los, tal como uma cobra. Poderia me estender longas páginas com histórias que me foram contadas pelos Tupinambá, de cobras monstruosas, ou de pessoas que viram cobras. Para os propósitos deste ensaio, acredito que a narrativa de Dona Elisa seja suficiente, já que é aquela que formula de maneira mais complexa a centralidade da mediação do corpo da curadora no processo de cura, como capaz de receber um poder extra-humano para efetivar sua terapia Trago apenas outros dois relatos que me parecem relevantes.

Laurelino é o famoso pajé-sacaca de Takuara. Seu Puteiro conta que certa vez, Laurelino estava com seus filhos, voltando para sua aldeia, quando já na Ponta do Cururu, perto de Alter do Chão, resolveu mergulhar. Seus filhos ficaram desesperados, procurando-o por todas as partes - sem sucesso. O pajé havia desaparecido. Desconsolados, voltaram para casa, preparando-se para dar a notícia do afogamento à mãe. Quando começam a narrar o acontecido, eis que Laurelino ressurge, de dentro da casa: “que foi meus filhos? Pensa que eu não conheço esses caminhos?”, perguntou ele. Seu Puteiro continua, com outra história de Laurelino. Segundo ele, o pajé-sacaca Laurelino se trancou em seu quarto. Depois de horas,

preocupados, seus parentes espiaram pela fechadura, e viram que ele havia se transformado em um amontoado de cobras, enroladas em um pau.

Emilie Stoll (2016) dedica todo um artigo às transformações de Merandolino, outro renomado pajé-sacaca na região. Mais precisamente, devo dizer, Merandolino é originado do Arapiuns. “Ele adquiriu fama graças à reputação que ele tinha de se mover por debaixo da água em alta velocidade, envolto na pele de uma anaconda gigante” (STOLL, 2016, p. 25, tradução minha³⁹). Seu Edno, embora não mencione a transformação de Merandolino em cobra, retoma a sua capacidade de se transportar rapidamente sob a água. Com a palavra, Seu Edno:

Sei contar uma história do Merandolino, porque o finado meu avô trabalhava com ele. Só que ele morava aí no Arapiuns. Ele tinha dois filhos, um casal de filhos: um filho e uma filha. Só que esses filhos dele eram tudo encantado

Em algumas versões, os filhos são duas cobras gêmeas, uma boa, Honorato ou Norato, que com frequência visita os humanos, outra maligna, que passa o tempo a virar barcos, a Maria Caninana. Versões desse mito são encontradas em outras partes da Amazônia, como no Alto Rio Negro. Volto ao relato de Seu Edno:

Aí esse meu avô trabalhava com eles - continua Seu Edno - quando chegava lá no centro comunidade, lá no Arapiuns, e ele falava pros tripulantes da embarcação dele: “olha, vocês fazem assim, assim, que hoje, lá pras três horas, vai dar um temporal, e vocês se abrigam. Porque vocês vão chegar só amanhã lá pras tantas horas. E ele já vai”.

E aí quando eles chegavam lá, eles chegavam às três horas, ele estava de perna pra cima lendo jornal, no mesmo dia. Ele fazia viagem pra Santarém, ele era pajé-sacaca. Fazia as benzeção dele, curava.

Meu pai dizia, ele falava que o pai dele, que trabalhava com ele, que ele apareceu em 1948 lá no trapiche velho em Santarém. Já tinha falecido. Esse nem morre, já aparece.

Não apenas em encontros surpreendentes na caçada ou com botos que o corpo Tupinambá se mostra ontologicamente variável. Na cura, para efetuá-la, ou no transporte por debaixo dos rios, para realizá-los, é um corpo que oscila em suas próprias formas e que permite poderes extra humanos.

³⁹ Do original, em Francês: . Il s'est fait connaître grâce à la réputation qu'il avait de se déplacer sous l'eau à vive allure, enroulé dans une peau d'anaconda géant”

2.9. Etiologia Tupinambá: um corpo relacional

Quero agora me aprofundar nas concepções de doença das quais falam os Tupinambá. É o momento de mergulhar nas particularidades das doenças que afetam este corpo constituído pela trama de relações com territórios, parentes e seres não-humanos. Nesse sentido, a origem e as causas das doenças têm menos a ver com alterações fisiológicas e mais com a possibilidade de ser afetado. A partir da leitura cruzada entre o material etnográfico e outro artigo de Anne-Christine Taylor (2012), proponho aqui uma reflexão sobre o que acredito que possa ser determinada uma etiologia Tupinambá. Esta reflexão sobre a origem das doenças deve levar em consideração um traço comum a diversos povos indígenas amazônicos: são doenças geradas por outrem. Espécie de espelhamento que define o corpo a partir de olhares, e não de sua essência orgânica:

“os índios amazônicos não acreditam que a morte possa resultar de causas naturais; ao contrário, eles a enxergam como causada pela ação humana maligna. Sob tal perspectiva, a morte existe somente como uma forma de homicídio, evidente ou clandestino” (TAYLOR, 2012, p. 213-4).

Importante frisar que, similar a outros aspectos desta tese, ao falar de uma etiologia Tupinambá, não pretendo com isso afirmar que tais concepções de doenças não estejam também presentes em outros povos indígenas da região do Baixo Tapajós. Trago alguns dos males que afetam os corpos Tupinambá, como o deslocamento da mãe do corpo, o espanto e o quebranto. Deixo de lado outros, como a espinheira (mal estar localizado na boca do estômago) e a desmentidura (espécie de deslocamento de ossos causados por trombada ou queda). Essas doenças são aquelas sobre as quais escutei com frequência, mas me parece evidente que outros males possam acometer os Tupinambá. Portanto, sem mais delongas:

Mãe do corpo e puxar

É difícil de defini-la, como explicita Dona Elisa:

“A mãe do corpo é um lugar que a gente tem na gente. Mãe do corpo é um negócio que a mulher tem. Homem tem também. Agora eu não posso te dizer o que é a mãe do corpo: é a mãe do corpo, da gente. Ela é tipo um coração. Porque ela pula assim, ela começa a bater: "tique, tique, tique". Eu sentia quando ela batia, que ela estava bem aqui ó [aponta para a região do seu umbigo]. E eu sentia que ela queria varar pelo meu corpo”.

Alguns dias antes da entrevista com sua mãe, a pajé Eluídes me explicou um pouco mais sobre a mãe do corpo:

"A mãe do corpo ela é parte do corpo da gente. Que ela é acumulada no umbigo da mulher. Se ela sair daí, de onde é o lugar dela, e ir pro outro lado, por exemplo, pro estômago, pra parte do útero, pro lado assim da barriga, ela dá mal estar, dor de cabeça, ânsia de vômito, dor nas pernas. A mulher fica assim fraca, entendeu? Eu tenho uma irmã, que ela é a cacica ali da [aldeia] Boa Sorte. Ela não vivia bem. Aí pra mim botar a mãe do corpo dela no lugar, eu tive que puxar quatro vezes. Toda vez que a gente puxa, a gente não puxa assim, pra baixo, a gente puxa daqui pra cá. Todo tempo o corpo da pessoa tem que vir pra cima, as pernas, os braços, tudinho, pra poder a mulher, o corpo, vir pro lugar. Homem tem também, mas é muito difícil homem sentir. Mas tem! E quando vem aqui em casa, puxar a mãe do corpo, eu recomendo que faça o caribé: de farinha, manteiga. Um mingalzinho fininho que a gente faz de farinha. Ferve ela, e faz o caribé, bem fininho, pra pessoa tomar de jejum. De manhã cedinho, ao levantar a pessoa toma.

- E o que causa o deslocamento da mãe do corpo? - pergunto eu
- E qual a função da mãe do corpo, quando ela está bem? - pergunto eu.

- Eluídes responde: é a saúde da gente, a saúde boa. Ela estando no lugar certo, não acontece nada mas saindo, o corpo da gente, parece que ele está acelerado. É os pés, a cabeça, dá aquela vontade de vomitar. Não dá vontade de comer nada. E tudo o que a gente come, vai pro lugar errado. É isso que faz a mãe do corpo: ela é uma peça muito importante na vida da gente.

Na conversa com Seu Edno e Dona Marina, assim me explicaram o que é a mãe do corpo:

- Seu Edno: só sei que a mãe de corpo pode ser alguma coisa inflamada;
- Dona Marina: homem tem mãe de corpo, mulher tem mãe de corpo. É tipo uma carne, que a gente tem dentro da gente. Ela se acomoda embaixo do umbigo, de baixo do umbigo da gente. Quando ela sai do lugar, aí ela fica pra cá, pro lado, fica pra boca do estômago; aí a gente fica magro, dá febre, às vezes dá tosse seca. E também a espinheira dá isso também. Não deixa a gente engordar.

Pelos relatos selecionados acima, a mãe do corpo aparece como uma certa força coordenadora do bem estar do corpo. São fatores externos que estressam a mãe do corpo, deslocam-na e o corpo fica doente. Outro aspecto salientado por Eluídes são os cuidados com

a gravidez⁴⁰ e a limpeza pós-gravidez que, uma vez não levados a sério, podem causar o deslocamento da mãe do corpo. O seu deslocamento é considerado uma enfermidade capaz de ser curada por uma espécie de massagem, uma espécie de terapia corporal para realocar a mãe do corpo. Saber fazer esta massagem, é um verdadeiro dom de nascença, contra o qual não se pode lutar, como relata a pajé Eluídes e sua mãe, Dona Elisa, e também presente na bibliografia da região (VAZ FILHO, 2016).

Espanto

Dona Elisa dos Santos me explicou o que é o espanto:

- Dona Elisa: Espantado é quando a pessoa fica doente. Faz tanto do remédio e não fica bom, né? Teve uma netinha minha que estava espantada, a mãe dela um dia, aconteceu um problema pra enseada com o filho da mulher que faz merenda lá em casa. Ela saiu pra lá, e o sol estava, era umas duas horas, e o sol era quente. Ela levou a criança pra lá, e quando ela voltou de lá, já foi com a criança passando mal. Ela atravessou, e quando ela atravessou, não era a hora própria pra ela atravessar pra lá com a menina. E aí, pá! Tiraram a sobra dela.

- Eu: Mas quem fez isso com ela?

- Dona Elisa: Ah, os encantados de lá - me responde Dona Elisa - estava muito quente o sol, era hora dos espíritos estarem andando.

- Eluídes, emenda: é porque tem a hora dos espíritos estarem soltos, né? Por exemplo 6h da tarde, e 12h, por dia.

- Dona Elisa complementa: quatro vezes que eu fiz defumação nela...três vezes! E essa daqui defumou e disse que era pra ela trazer a menina de volta, e não trouxe, Mas está melhor agora. Parou da desinteria, parou o vômito.

- Eluídes então conta outro caso de espanto, apontando para um filho seu: esse daqui? Quando ele estava com dois anos, eu acho, ou mais. Ele foi tomar banho ali no porto do meu sogro. Quando ele ia chegando perto do porto, pra baixar pro porto, caiu uma árvore de ingazeiro. Entendeu? Caiu a árvore do ingazeiro, com toda aquela força. 'Ahhhhh...'. Aquela zoada doida. Ele ia chegando lá, só que ele se espantou. Ele se espantou com a zoada da árvore, e ele chegou gritando pra casa. Gritando, Fábio, gritando, gritando... Aí perguntei: 'que foi?'. Ele disse que tinha caído o pau, e que ele tinha se espantado. Tá, passou o resto do dia, ele não foi mais pra beira. Quando chegou umas cinco horas, a febre dizia que só aqui. Febre, febre, febre, febre... Que esse menino ficou todinho inchado. Sabe o que é inchado?

⁴⁰ Existem uma série de preceitos com relação à gravidez no Baixo Tapajós, como interdição de determinados alimentos, e de banhar-se em determinados momentos, além de uma espécie de resguardo após o nascimento do bebê. São elementos importantes, mas que ultrapassam o escopo desta pesquisa.

Inchou. Ele inchou...Aí levaram ele pro Everaldo, o homem daqui que é curador, profissional. Fizeram remédio mas não deu jeito. Aí tinha uma mulher que morava ali no Parauá, que ela chama Coruja. Ela também faz esse tipo de trabalho como a mamãe faz. Mas agora ela está velhinha, velhinha, velhinha... Muito magrinha. Não garante mais. Aí foram buscar ela. Quando chegou aí, ela benzeu ele. Ela disse que era espante que ia matar ele. Ele estava todo inchado. O espanto acontece mais com criança, a criança se espanta de alguma coisa ele se assusta, se for lá no rio não quer ir mais no rio. Aí tá, a velha veio. Fez a benzeção, fez a defumação, os banhos e tal. O moleque ficou bonzinho. Não careceu nem gastar o dinheiro com o remédio que o outro tinha receitado pra ele, que disse que era outra doença. Entendeu?

O espanto aparece assim como o momento em que, por estar no horário errado, em que os encantados estão à solta, ou por alguma perturbação no ambiente - como a queda de uma árvore - a criança adoece. Um mundo habitado por demasiados seres pode ser perigoso ao corpo.

Quebranto

Não parecem existir variações muito significativas sobre o que é o quebranto. 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 descritos acima, 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), volta para a aldeia sem ter comida, e com isso, enfraquece o corpo de uma criança.

Pensar a história como quebranto, como forma relacional de adoecimento a partir do corpo, é pensar esta ruptura, esta inversão da positividade do parentesco criada entre aqueles

com quem se come. Apontar as possíveis analogias entre história e quebranto é refletir sobre a negatividade e dificuldade de trocas e formação de corpos, formas de enfraquecimento e adoecimento, que advém da destruição do território e maior dependência de alimentação da cidade, que se intensificou ao longo dos anos, existindo um paralelismo entre os efeitos do quebranto e da história no corpo Tupinambá, que resulta no seu enfraquecimento relacionado à má ou à falta de alimentos. Como argumenta Anne-Christine Taylor (2007), tratam-se, tanto a história quanto o quebranto e o adoecimento, de formas negativas de experimentar as transformações.

2.10. História: feitiço e adoecimento

Vale situar as reflexões aqui propostas em um quadro etnográfico mais amplo.

O enfraquecimento dos corpos indígenas por conta da alimentação dos brancos é também um tema caro também ao mundo Guarani (MACEDO, 2019; PIERRI, 2018). Em sua etnografia na aldeia Tekoa Pyau, na Terra Indígena Jaraguá (São Paulo), Macedo reflete sobre as “práticas de conhecimento sobre alimentação e comensalidade, com ênfase para o modo como meus interlocutores distinguem o que chamam de “alimentos vivos” e “alimentos mortos”” (Macedo, 2019, p. 605). A antropóloga descreve as concepções Guarani acerca da potência *afectiva* dos alimentos, que não depende apenas do que (ou quem), se come, mas também de como e com quem: “Os alimentos fazem (e desfazem) parentesco, incidindo na composição dos corpos e na definição de com quem eles poderão compor-se.” (idem, p. 607)

“Alimento vivo” é, assim, para os Guarani, aquele que possui “espírito”, e daí a necessidade de se estabelecer uma relação com o dono-espírito do alimento para consumí-lo - ou mesmo antes, na coleta, no cultivo, na caça. “Por isso, o aprendizado dessas relações, muitas delas mediadas pelos *karai* (brancos), é fundamental para a vida nesta terra onde aquilo que se come é ou foi aquele que se come. São necessárias ações de dessubjetivação desses outros para que possam ser consumidos como alimento, entre os guarani protagonizadas por rezas e fumaça do petýgua (cachimbo com tabaco).” (Macedo, 2019, p. 613)

Já os alimentos embalados, industrializados ou processados são considerados “mortos” porque perigosos: desconhecendo-se a fonte, a origem, dificultam-se as mediações

necessárias de dessubjetivação. Macedo relata que com a proximidade do Jaraguá e a cidade de São Paulo, o consumo destes alimentos é mais intenso que em outros territórios habitados pelos guarani. Bolachas, refrigerantes, salgadinhos salsichas, macarrão, suco em pó e outros alimentos ultraprocessados são consumidos de modo frequente.

“A despeito de serem comumente apreciados pelo sabor doce ou por seus condimentos, dizem os guarani que esses alimentos fazem os corpos “pesados”. Tal peso não diz respeito a um excesso de adiposidade, e sim àquilo que chamam de “sujeira” (-ky’ā), vinculada a uma maior propensão à perecibilidade (*marã*) dos corpos. O corpo “pesado”, portanto “sujo”, diminui a capacidade de agir em conexão com os *Nhanderu* e *Nhandexy* (“Nosso Pai” e “Nossa Mãe”), deixando a pessoa suscetível a agenciamentos patogênicos. Desse modo, vinculam o aumento de doenças ao maior consumo da comida juruá. (Macedo, 2019, p. 613).

Por serem incertas as relações com os donos-espíritos dos alimentos industrializados, por estar dificultada a diplomacia necessária com esses outros seres, seus efeitos são também desconhecidos. Daí, segundo a autora, a associação Guarani entre os ultraprocessados e os espíritos dos mortos, que já tiveram sombra, corpo e agora vagam pelos locais e corpos dos vivos, podendo adoecer-los. Entretanto, a comensalidade entre parentes, o comer junto entre os próprios Guarani, pode atenuar estes efeitos patogênicos.

Voltemos, agora, para a Amazônia. O artigo *Sick of history* (TAYLOR, 2007), é, de certa forma, a grande inspiração para esta segunda parte da tese. Foi lendo-o que primeiro percebi a importância de dar maior atenção ao modo como o transcorrer do tempo, aquilo que se entende como história segundo as categorias modernas, é vivido no mundo Tupinambá como um processo de enfraquecimento do corpo, similar aos efeitos de doenças e quebranto. Foi a partir desta leitura, e de outras reflexões de Anne-Christine Taylor, que fui desdobrando e compondo analogias com outros termos que os Tupinambá me comunicavam: quebranto, alimentação e destruição do território. Taylor argumenta que muitos dos estudos sobre as formas ameríndias de construção do passado estão centrados na relação que estes coletivos estabeleceram com não indígenas, pessoas vindas de fora. Tais estudos enfocam em uma certa apropriação mimética de traços da cultura ocidental - o que implicaria em uma perda de “autenticidade”, ou em um processo de aculturação: “tal concepção estava sujeita a críticas

pois implicava uma visão estática e essencializadora de cultura, e porque negava aos indígenas qualquer forma de agência histórica” (TAYLOR, 2007, p. 134, tradução minha)⁴¹.

Em seu artigo, a antropóloga francesa se centra na relação entre os povos Jivaro e Quechua do Equador, e a maneira diferencial como cada grupo comprehende e lida com os não-indígenas:

“Ao invés de incorporar aspectos da cultura ocidental, para manter sua própria identidade pela transformação, os Jivaro parecem querer isolar sua tradição de influências externas e ignorar a história de suas interações com pessoas não-Jivaro (...) De fato, tornar-se um outro tipo de “outro” equivale, na sua visão, a adoecer, a experimentar uma indesejada metamorfose da personalidade” (idem, p. 134, tradução minha⁴²).

Taylor argumenta que ser Jivaro, ou ser Runa (Quechua) são como escolhas alternativas; maneiras distintas de construir *selfhood* (personitude) e de se relacionar com o passado. Para os Jivaro, a percepção do tempo, ou o regime de historicidade, para manter o diálogo com Navarrete (2004) que estabeleci na primeira parte desta tese, está relacionado com modos particulares de entender o que é lembrado e o que é esquecido e por quem. Ou seja, uma forma de historicidade relacionada com a produção de pessoas é fundamental para a identidade Jivaro: “esta forma de historicidade está, por sua vez, intimamente ligada à produção de certos estados de personitude (*selfhood*) considerados fundamentais para a identidade jivaroana, em oposição à identidade quechua” (idem, p. 146, tradução minha⁴³). Existe, de acordo com Taylor, um estado subjetivo Jivaro definido como saudável e moralmente apropriado. Ser um grande caçador e um grande guerreiro aumenta a percepção de que se trata de uma “pessoa forte”, ainda que seja uma concepção um tanto estereotipada da identidade Jivaro, pois, afirma Taylor, nem todos vivem todo o tempo numa condição de intencionalidade predatória.

Ainda segundo a antropóloga francesa, a falta de menções na história oral às relações com brancos estaria relacionada ao fato delas não se encaixarem nos ciclos de rixas e

⁴¹ Do original, em inglês: “such a conception was open to criticism because it implied a static and essentializing vision of culture, and because it denied the Indians any form of historical agency” (TAYLOR, 2007, p. 134).

⁴² Do original, em inglês: “Rather than incorporating aspects of Western culture to maintain their own identity by changing, the Jivaro seem intent on insulating their tradition from outside influences, and on ignoring the history of their interactions with non-Jivaroans (...) Indeed, becoming another kind of “Other” is tantamount in their view to falling ill, to experiencing an unwanted metamorphosis of personhood” (idem, p. 134).

⁴³ Do original, em inglês: “this form of historicity is in turn intimately linked to the production of certain states of selfhood considered fundamental to Jivaroan identity, as opposed to Quechua identity” (idem, p. 146).

vingança recíproca que compõem as relações interétnicas através das caças de cabeça. O dom da reprodução se obtém dos mortos na medida em que deles se esquece. Os rituais funerários Jivaro são, segundo Taylor, uma forma de esquecer os mortos e acabar com os traços de evocalidade, já que “as formas humanas são limitadas em número e precisam ser constantemente recicladas para que novas pessoas apareçam” (*idem*, p. 149, *tradução minha*). Entretanto, isso é apenas parte do quadro, pois, se por um lado, deve-se esquecer os parentes mortos para seguir produzindo crianças, por outro lado, nunca se deve esquecer que eles foram assassinados. Esquecer os seus mortos, mas lembrar que foram mortos por outros, herdar as suas relações de vingança com inimigos, é uma forma de temporalidade e de criação do *socius*, que remete àquela elaborada por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro a partir dos Tupinambá da Costa (conforme tratei na primeira parte da tese).

Como entre tantos outros povos indígenas amazônicos, entre os Jivaro, não importa a causa da morte. Ela é sempre atribuída a alguma intenção maligna humana.

“O sofrimento característico do tipo de doença que requer intervenção xamânica – dores internas essencialmente difusas e, mais geralmente, estados existenciais de mal-estar que chamaríamos de ansiedade ou depressão – está enraizado na degradação das relações que ligam uma pessoa ao seu ambiente social e moldam ele como sujeito. Tal modificação da personitude é experimentada como patologia. Isso significa que a doença é essencialmente uma experiência negativa de mudança qualitativa da personitude” (*idem*, p. 152)⁴⁴.

História e doença são assim aproximadas, do ponto de vista Jivaro: ambas são modos negativos de experienciar transformações: história como a memória de repetidas tentativas de conversão (e não apenas no sentido religioso), e a doença como algo que “desamarra do tecido de relações que garantem uma personitude saudável” (*idem*, p. 153, *tradução minha*⁴⁵).

Taylor aborda então os estudos de Carlo Severi (1993, 2000), acerca de como os xamãs Cuna do Panamá assimilam estrangeiros a doenças. Os Cuna inscrevem em seus rituais tradicionais para lidar com a dor e doenças o trauma da história do contato interétnico

⁴⁴ Do original, em inglês: “the suffering characteristic of the kind of illness requiring shamanic intervention - essentially diffuse internal pain, and more generally existential states of malaise that we would call anxiety or depression - is rooted in a degradation of the relations linking a person to his social environment and shaping him as a subject. Such a modification of selfhood is experienced as pathology. This means that illness is essentially a negative experience of qualitative change of selfhood”.

⁴⁵ Do original, em inglês: “illness is the perception of an untrammeling of the tissue of relations underpinning healthy selfhood”.

e violências que o acompanharam. “Além disso, o sofrimento do corpo e o sofrimento do mundo tornam-se intercambiáveis; assim, *experimentar a dor é perceber uma mudança na tessitura do mundo* em que o equilíbrio adequado entre o visto e o sentido ou ouvido é perturbado” (idem, p. 154, realces e tradução são minhas⁴⁶).

Taylor prossegue o artigo, aprofundando o modo como os Jivaro, mais introvertidos, centrados na guerra e no bem estar do ser, acabam buscando a cura junto a poderosos xamãs Quechua, cuja forma de temporalidade é marcadamente trans-étnica e extrovertida. São chamados de índios *mansos*, ou dotados de uma dupla identidade quechua. Ainda assim, o ponto que gostaria de manter e recuperar em Taylor, está centrado na experiência da história como uma forma dolorosa de doença:

“em suma, tanto para os Jivaro como para os Cuna, a doença é o modo principal de conceituar a história interétnica, porque é uma experiência marcante de temporalidade dolorosa e porque envolve a percepção de uma alteração negativa da teia de relações subjacente à personitude” (idem, p. 154, *tradução minha*⁴⁷)

Estão claros os paralelos com os Tupinambá, cujo passar dos anos, a destruição territorial e a dependência de mais alimentos da cidade é entendida como uma forma de adoecimento - com efeitos similares sobre o corpo aos momentos em que se fala de quebranto: uma alteração negativa no ser. Gostaria agora de apresentar, ainda que brevemente, outras referências que inserem um terceiro termo à história como adoecimento: o feitiço. Para tanto, queria apontar para um exemplo histórico da associação entre catequese e adoecimento pelos indígenas de São Paulo no início da colonização. Em seguida, adentrar o entendimento do adoecimento que o contato com o homem branco provoca a partir do feitiço, tal como elaborado pelos Yanomami.

John Monteiro (1994) em *Negros da Terra* se debruça sobre a formação da sociedade paulista a partir do tratamento dispensado por colonos e jesuítas aos indígenas. Segundo

⁴⁶ Do original, em inglês: “further, suffering bodies and the suffering world become interchangeable; thus, *to experience pain is to perceive a shift in the texture of the world* wherein the proper balance between the seen and the felt or heard is upset”.

⁴⁷ Do original, em inglês: “in sum, for the Jivaro as for the Cuna, illness is the major mode of conceptualizing interethnic history, because it is a striking experience of painful temporality and because it involves the perception of a negative alteration of the web of relations underlying selfhood”.

Monteiro, ao longo do século XVI, e até o início do século XVII, os colonos apoiavam a criação de aldeamentos como alternativa à escravidão.

"Em certo sentido, a política indigenista nos primeiros tempos visava desenvolver uma estrutura de trabalho na qual os colonos contratariam os serviços dos índios aldeados. O aldeamento proporcionaria uma estrutura de base para a reprodução da força de trabalho, preservando-se algumas características da organização social pré-colonial — tais como a moradia, a roça, a família e mesmo a estrutura política —, modificadas, é claro, pelo projeto cultural dos jesuítas." (MONTEIRO, 1994, p. 44)

Entretanto, Monteiro explica que o projeto foi um fracasso em diversos aspectos. E um dos principais motivos teria sido a propagação de epidemias entre os indígenas. "Já na década de 1560, os jesuítas temiam pela sobrevivência dos aldeamentos, freqüentemente assolados por surtos de contágios" (idem, p. 46). A alta taxa de mortalidade minava o próprio projeto de aldeamentos. Ela também fazia mover as missões em busca de novos grupos indígenas para compor os aldeamentos, e assim "contribuía para a estratégia jesuítica de homogeneização, porém por outro, desarticulava a sociedade indígena" (idem, p. 46-47).

Mas para o que importa na construção do argumento desta tese, cumpre entrar no ponto de vista indígena acerca do batismo católico. E para os indígenas, o ritual católico era associado à proliferação de doenças. Por isso, aliás, ofereciam resistência a ele - dificultando os planos dos jesuítas.

"A associação entre os contágios e a obra dos jesuítas estendia-se além das preleções dos pajés. Segundo um padre: "na Aldea com as velhas não há cousa que as move da nossa parte para quererem receber o baptismo, porque tem por muy certo que lhe deitão a morte com o baptismo". Este receio não deixava de ter algum fundamento, considerando que os padres muitas vezes se concentravam no batismo de índios à beira da morte. Curiosamente, os próprios padres guardavam suspeita quanto à eficácia do batismo" (idem, p. 48).

Em suma, tomar parte nos aldeamentos, ser batizado pelo catolicismo, era entendido por indígenas no início da colonização portuguesa como uma forma de adoecimento. Em *A Fumaça de Metal*, Bruce Albert (1992) propõe-se como exercício elaborar um quadro etnográfico com reflexões Yanomam acerca da origem das epidemias. Os Yanomam são um dos quatro grupos que compõem o conjunto cultural e linguístico Yanomami. "Os Yanoman têm interpretado os fatos e efeitos do contato através do crivo simbólico de sua teoria política dos poderes patogênicos, à qual subordinam a identificação dos brancos e dos objetos manufaturados" (ALBERT, 1992, p. 153), escreve o antropólogo francês.

Para tanto, Albert parte de uma teoria sobre os poderes patogênicos atribuídos a outros. “De acordo com o sistema etiológico Yanomam, os membros de um grupo local imputam genericamente aos das comunidades de cada uma das circunscrições políticas ao seu redor poderes patogênicos específicos. Ao exercício desses poderes são atribuídos quase todos os casos de doença e de morte que ocorrem entre eles” (idem, p. 156). Aqueles a quem se atribui o poder patogênico pode ser tanto no seio do conjunto multi comunitário dos aliados, podem ser inimigos atuais (próximos), podem ser inimigos antigos ou potenciais, ou podem ser de grupos situados nos confins de seu universo social.

Assim, pode-se afirmar que os Yanomam possuem uma etiologia das doenças geradas pelo contato, que varia de acordo com o momento, ou o estágio do contato. Estas teorias são interpretadas por Albert em “sua dinâmica pragmática (procedimento diagnóstico) e sua arquitetura cultural (teoria da alteridade), a lógica subjacente dessas concepções se inscreve ao mesmo tempo no campo da crônica histórica e no da filosofia social” (idem, p. 182). Ou seja, trata-se de acompanhar o modo como certas formas relacionais de compreensão das enfermidades e mortes como atribuídas ao feitiço de outro se transformam para dar sentido ao contato com a sociedade não indígena. “A teoria das agressões sobrenaturais intercomunitárias é um dos subsistemas fundamentais desse conjunto (...) Elas constituem o pano de fundo cognitivo e pragmático de todos os conflitos intercomunitários yanomam.” (idem, p. 156). São, assim, essencialmente políticas. Tanto é que quando não são políticas, a origem das doenças e das mortes deixam de ser atribuídas a poderes patogênicos humanos, e passam a ser relacionadas a seres sobrenaturais.

Albert separa quatro momentos distintos do contato. A cada um deles corresponde uma teoria etiológica não exatamente distinta, mas uma variação das teorias anteriormente existentes. Na fase do contato indireto, que teria durado aproximadamente de 1730 a 1930, em que povos vizinhos aos Yanomam entretêm contato com os brancos, mas os Yanomam não, afluem tanto objetos metálicos que passam a circular entre eles como ocasionais epidemias de doenças infecciosas. A teoria prevalecente para explicar estes novos fenômenos é, segundo Albert, a extensão da teoria da feitiçaria guerreira:

“Feiticeiros inimigos são acusados de conduzir incursões secretas (ðkara huu), para lançar, em fogos acesos nas proximidades das casas visadas, substâncias maléficas, cuja combustão solta uma fumaça patogênica (shawara

wakëshi, "epidemia-fumaça") capaz de causar a morte da maior parte de seus ocupantes" (idem, p. 163).

Já na fase dos primeiros contatos, durante as décadas de 1910 e 1940, dependendo dos grupos, os Yanomam passam a estabelecer seus primeiros contatos diretos e com eles, a proliferação de epidemias se intensifica. É então que as epidemias passam a ser chamadas de *boobë wakëshí*, “fumaças das ferramentas, fumaça do metal”.

“a inquietante estranheza dos brancos, sua manipulação compulsiva de objetos de troca e a relação recorrente entre contágio e aquisição dos objetos manufaturados, todos eram indícios próprios para favorecer a associação dos brancos com espíritos maléficos. Os Yanomam identificam, como vimos, os pertences dessas entidades com objetos patogênicos. O forte cheiro doce exalado pelas caixas dos brancos confirmava, além do mais, o caráter deletério dos objetos que continham. Os Yanomam atribuem tradicionalmente aos perfumes fortes (*riyéri*) propriedades perigosas, e, como vimos, já representavam a propagação das epidemias sob a forma de fumaça patogênica.” (idem, p. 167)

Para Albert, esse cheiro, associado a elementos com ações patogênicas, são provavelmente originados no papel oleado que envolvia os facões, ou das barras de sabão e tecidos de algodão que acompanhavam as ferramentas nos caixotes. O terceiro momento seria o do contato intermitente, entre 1920 e 1965, momento em que os Yanomam passam a trocar diretamente produtos vindos de fora por produtos da floresta ou agrícolas. Com contatos mais frequentes e a busca de materiais manufaturados, as epidemias se alastram, demandando uma adaptação da teoria da relação entre epidemias, brancos e objetos. Para Albert, perde crédito a teoria da fumaça de metal e a identificação dos forasteiros com espíritos maléficos, e ganha força associação entre brancos e epidemias.

“As epidemias por contaminação direta do período de contato intermitente obrigaram os Yanomam a conceber uma nova técnica de feitiçaria imputada aos brancos e adaptada aos contextos de interação que se supunha serem aqueles em que exerciam sua malevolência” (idem, p. 170)

Por fim, o quarto momento analisado por Albert é o do contato permanente, em que, a partir do final de 1950, início de 1960, estabelecem-se em territórios Yanomam uma rede de postos missionários. Com brancos vivendo permanentemente junto aos Yanomam, e auxiliando no tratamento médico das epidemias que causavam, eles deixavam de se encaixar no modelo que atribui a morte de responsabilidade humana à visita recente de inimigos. Ou seja, diferente dos brancos anteriores aos missionários, que vinham, faziam adoecer, e iam embora - podendo então ser considerados feiticeiros inimigos, estes permaneciam. Por outro

lado, tem início surtos epidemiológicos descontrolados. Indígenas são levados à Boa Vista para serem tratados, e voltam ao território trazendo mais doenças.

“O modelo epidemiológico Yanomam teve de voltar, assim, a trabalhar a partir de sua equação inicial entre brancos e espíritos maléficos. Assim, todos os brancos (*nabêbè*), independentemente de sua benevolência ou malevolência, e de sua situação geográfica, são, nessa versão, associados a duplos sobrenaturais maléficos, os *nabèribè*.” (idem, p. 179-80).

Albert argumenta que, embora prevaleça a associação entre brancos e espíritos maléficos, ela é feita em espiral, deslocando a identificação simbólica inicial: ou seja, trata-se de uma associação móvel, que ganha diferentes valores ao longo da história. Para o presente ensaio, interessa sobretudo salientar a centralidade da categoria de feitiço e agressões de espíritos maléficos, que se transformam, a partir de contingências históricas, no entendimento Yanomam do contato.

Para encerrar esse balanço bibliográfico acerca das possibilidades de compreender a articulação entre os termos feitiço, doença e história, gostaria de trazer aqui duas reflexões recentes. Marina Vanzolini (2018), em *O feitiço e a feitiçaria capitalista*, se coloca como questão refletir sobre qual a possível relação entre a feitiçaria e as recentes transformações no Alto Xingu, geradas pela afluência cada vez maior de dinheiro e mercadorias. Vanzolini pretende resistir à associação direta entre capitalismo e feitiçaria. Assumi-lo implicaria dizer que povos como os Aweti, junto aos quais a autora têm longa experiência de campo, não entenderiam a verdadeira natureza do problema que os afeta, acusando-se cegamente uns aos outros. Vale ler a descrição que faz a autora a respeito da centralidade da feitiçaria na explicação de doenças e mortes:

“Só se morre de feitiço no Alto Xingu. Fato comum em outras partes da Amazônia (e alhures), o adoecimento e a morte são entendidos ali como resultado da ação intencional de um sujeito, humano ou não humano. Quando alguém adoece, portanto, a pergunta pertinente é menos “o que o está matando?”, mas antes “quem o está matando?”. É para a identificação desse agente que se volta boa parte da atividade xamânica” (VANZOLINI, 2018, p. 328-329).

Talvez seja possível afirmar que, para Vanzolini, cabe entender a feitiçaria menos como a transposição de uma forma simbólica para compreensão de um fenômeno novo, e mais como uma estratégia de resistência. Daí o subtítulo da última seção do artigo: *a feitiçaria contra o capitalismo*. Assim, a feitiçaria não seria uma má-compreensão do problema que os afeta, e sim a maneira de melhor formular aquilo que lhes importa neste

novo fenômeno - e aqui sublinho novamente, dada a importância que tal formulação tem para este capítulo: “não creio que os Aweti estejam cegos à origem real do problema que estariam vivendo, mas que afirmem dessa forma em que termos as mudanças atuais lhes afetam e importam” (idem, p. 334)

Frente aos objetos manufaturados que passam a circular com maior frequência entre as aldeias e ao dinheiro, ambos associados à feitiçaria, os Aweti parecem indicar que importam menos como coisas em si, e mais pelas relações que ensejam: “é porque esses objetos suscitam expectativas e sentimentos similares àqueles mobilizados nas relações de parentesco em geral, ao mesmo tempo que talvez despertem o desejo de uma nova forma de relação entre pessoas e coisas, um outro tipo de posse” (idem, p. 334).

Existe, segundo Vanzolini, uma questão de perspectiva que constitui o fenômeno da feitiçaria xinguana - cujos traços, aliás, podem ser estendidos para outras realidades etnográficas das terras baixas da América do Sul. Assim, o que para uns é feitiçaria, para outros é vingança contra uma feitiçaria injusta, e para outros ataque de um espírito. Não se trata de com isso dizer que não existe o interesse em saber quem é o verdadeiro feiticeiro que está matando um parente. “Pelo contrário”, afirma a autora, “isso é quase tudo o que importa saber” (idem, p. 335). Ainda assim, a multiplicidade de versões, a possibilidade de especulação acerca da origem do feitiço, não gera embaraço: “o que parecia ser verdadeiro há pouco talvez agora não faça mais sentido, e não há nenhum escândalo lógico nisso” (idem, p. 335). Trata-se de um mundo que não criou instâncias de averiguação absoluta das coisas. Uma forma de pensamento, que em outros momento era sinônimo da irracionalidade e inferioridade evolutiva dos povos indígenas, pode ser compreendida, como propõe Vanzolini como uma verdadeira técnica de desenfeitiçamento (STENGERS & PIGNARRE, 2005) à lógica una determinada pelo capital e pelo Estado.

A última pesquisa que julgo pertinente apresentar, por tratar de maneira tão incisiva da relação entre a destruição do território e a feitiçaria, é um artigo escrito por Lucas da Costa Maciel (2019), a partir de sua experiência de campo entre os Mapuche do Sul do Chile. A proposta do artigo consiste em apresentar relações entre certas vertentes do “pensamento crítico” da esquerda ocidental ao colonialismo e as formulações Mapuche acerca do colonialismo e destruição de seu território como formas de bruxaria. Não se trata de tudo equivaler, como bem esmiúça Maciel, e sim de pensar pelo contraste. Nesse sentido, “A

intenção do contraste que operaremos é, também, o de apresentar a teoria Mapuche da doença e da saúde como uma prática política viável e eficaz para desarmar a espoliação e a colonialidade” (MACIEL, p. 271).

Quero aqui apontar para como Maciel se debruça sobre “uma antropologia reversa Mapuche, uma crítica ao mundo e à forma de vida dos brancos, consiste, entre outras coisas, na prática de cura xamânica” (idem, p. 278). Interessa-lhe, portanto, refletir sobre as práticas de descolonização Mapuche. Para entender o que são as práticas decoloniais Mapuche, cabe antes apresentar como esta população comprehende o colonialismo. E de acordo com Maciel, para os Mapuche do Sul do Chile, o colonialismo é entendido a partir das teorias nativas acerca do adoecimento e da bruxaria. Similar ao contexto amazônico, prevalece entre os Mapuche a feitiçaria como causa de doenças e da morte:

“a bruxaria é a causa primeira das doenças e da má sorte que acometem as pessoas (BACIGALUPO, 2007, p. 17). A *kalku*, a bruxa, quer que as famílias morram para que ela fique com a sua terra e os seus bens. Para tanto, ela separa o corpo (*trawa*) e as almas da pessoa, decompondo-a (BACIGALUPO, 2007). A *püllü* (alma destacável) é sequestrada e finalmente devorada por um espírito agressivo, enquanto sua *am*, a alma imperecível que resta depois da morte, é transformada em *wekuve* (um espírito agressivo e perigoso), em um morto ou em um *winka* (um não indígena, um chileno)” (idem, p. 279)

Segundo Maciel, o embruxamento tem como resultado a criação de conflitos dentro de um determinado grupo de parentes. Trata-se da perda de si mesmo, em que um mapuche deixa de atuar como uma pessoa de verdade, tornando-se agressiva. A pessoa Mapuche que padece de *awinkamiento* sofre, deixa de se conhecer, em relação ao seu grupo de parentes e território, ela deixa perder a capacidade de produzir parentesco por alianças afetivas - signo distintivo do humano. A pessoa embruxada assume o ponto de vista do outro “do afim potencial que é também um inimigo potencial, o espírito, ou *wekuve* - o espírito agressivo e perigoso. É neste sentido que o resultado da bruxaria é uma morte: morre-se como pessoa de verdade para tornar-se um morto, um chileno ou um espírito” (idem, p. 280). Por isso, *winka* é tanto um não-indígena, um não-Mapuche e se não tratada, a pessoa embruxada por *awinkamiento* passa a ver o mundo sob a perspectiva de chileno ou como *wekuve* colonial, próximo ao Estado. Tem seu corpo capturado.

É significativo, nesse sentido, que na análise de Maciel que os espíritos responsáveis pelos ataques que tornam mapuches embruxados são usualmente descritos como fazendeiros

brancos e sereias loiras. Um dos pontos mais importantes de seu artigo diz respeito ao fato do *awinkamiento* atingir tanto pessoas como territórios, pois o avanço do modo de vida chileno implica no desaparecimento dos donos dos bosques, das fontes e outras entidades não humanas que compõem o território Mapuche. As formas de vida, o ponto de vista *winka*, implica que os seres que compõem os territórios junto com as pessoas Mapuche deixem de existir mediante a destruição das florestas e contaminação das águas. Com o território embruxado, adoecido, adoecem os corpos Mapuche. Daí que a cura da pessoa Mapuche, que tradicionalmente passa por processos xamânicos precisos, emerge também como uma cura pelo território através da autonomia. A busca pela proliferação do múltiplo, onde o Estado busca constituir o igual, o um, o *winka*; uma contra-ação diante da subordinação colonial coloca Maciel, produzindo “um lugar produtivo desde o qual emergem e se recriam conhecimentos e outros possíveis que apontam para formas distintas de engajar-se e resultar de relações” (idem, p. 271).

2.11. Costurando o argumento: mudança na tessitura do mundo

Considero que terei sido bem sucedido neste longo ensaio que constitui a segunda parte da tese se tiver conseguido articular como, para os Tupinambá do Baixo Tapajós, a destruição de seus territórios e aumento da alimentação vinda da cidade, frequentemente narrados como efeitos do passar do tempo e comparados a outros momentos, são sentidos concretamente pelos seus corpos, enfraquecendo-os. Efeitos esses que são similares aos causados por males que acometem um corpo produzido de maneira relacional. Entre estes males, está o quebranto. Explorando a forma ensaística, trouxe aqui as maneiras pelas quais os próprios Tupinambá formulam o que é um corpo e sua instabilidade, a importância do comer junto na formação de parentes, a percepção da humanidade existente em animais e visível em determinados momentos, assim como uma teoria própria sobre a origem dos males que acometem o corpo. Esse acompanhamento, se por um lado peca pela sua não linearidade, por outro, permite abordar em suas diversas facetas e camadas inter relacionadas, a percepção levantada por Seu Puteiro, e que aqui transformo em questão: por que, afinal, os Tupinambá hoje vivem menos, e são mais fracos do que antes?

De maneira análoga ao que propõe Vanzolini (2018), ao aproximar os efeitos da história com os do feitiço, não pretendo afirmar que exista uma má compreensão por parte

dos Tupinambá acerca do que lhes ocorre - mesmo porque é de minha responsabilidade apontar que eles formulam os efeitos da destruição do território com o passar dos anos sobre o corpo de maneira muito similar aos efeitos do quebranto. Ainda seguindo Vanzolini, importa refletir sobre aquilo que lhes importa aos coletivos com os quais o antropólogo pensa. E o que parece lhes importar, na dor que a *mudança na tessitura do mundo* engendra, passa diretamente pelos enfraquecimento dos corpos e perda da longevidade decorrente da alimentação - vivida, para dialogar com a bela formulação de Anne-Christine Taylor, como alteração negativa na personitude, no ser e estar no mundo, já que a positividade da formação de parentes pelo comer junto dá espaço a negatividade dos alimentos que enfraquecem. Tento formular de outra maneira. Isabelle Stengers e Philippe Pignarre, em *A Feitiçaria Capitalista*, propõem, tal como os etólogos, que definamos as coisas pelos que elas fazem, e não pelo que elas são. Uma definição não essencialista. A percepção Tupinambá sobre os efeitos da história é sentida a partir daquilo que mais profundamente lhes importa: no corpo. A história do contato e as violências que a caracterizam convertem-se em um próprio regime histórico, uma forma específica de percepção do passar do tempo no qual este corpo, enfraquecido por uma alimentação da cidade e por um território adoecido que já não garante mais a composição substancial de outros tempos, risca não ser mais um corpo como era o corpo dos antigos. E para as populações indígenas amazônicas, como indica a rica bibliografia sobre corporalidade, da qual aqui trouxe apenas alguns poucos e bons exemplos, forjar-se um outro corpo equivaleria a tornar-se outro, que é, em muitas situações, sinônimo de adoecer, de afetar-se por males que provêm desta relação com o mundo e com outros, como o quebranto. Comer muita comida da cidade é, em suma, perigoso, pois cria outro corpo. E há potencial de torná-los não-Tupinambá, o avesso de comerem “as coisas boas daqui”, como bem formula Dona Marina.

Assim, acredito, caracterizar a história como quebranto significa aproximar os efeitos do passar do tempo aos do adoecimento. Nesse sentido, é dizer que as formas de compreensão do transcorrer do tempo, são qualificadas a partir da experiência de enfraquecimento dos corpos que o contato interétnico e a violência colonial gera; ou seja, a destruição territorial, a dependência de alimentos vindos de fora como negatividade das trocas e da comensalidade entre parentes gera o enfraquecimento com efeitos similares ao quebranto, e qualifica o próprio passar do tempo. Desta forma, a violenta história interétnica

é vivida como um doloroso regime histórico de destruição e que impulsiona despertares, sobrepondo camadas históricas do passado, as lutas e resistências como narradas por Cacique Braz (vide parte um desta tese), com a luta por seus territórios e corpos (como trato no epílogo).

Na próxima e última parte desta tese, proponho mergulhar em uma forma correlata de adoecimento, também ela relacionada à comida e à destruição territorial, e à qual os Tupinambá estão atentos. Refiro-me aqui aos mecanismos de adoecimento e de geração de doenças no Planalto Santareno e ao longo da BR-163, que compõem o processo transformação da floresta em campos de soja: Uma realidade que os Tupinambá repudiam, e que receiam poder se tornar a sua, caso não lutem pela demarcação de seus territórios.

Terceiro fragmento-ensaio: Sertões multiespécies⁴⁸

O martírio do homem, ali, é o reflexo de tortura maior, mais ampla, abrangendo a economia geral da Vida.

Nasce do martírio secular da terra...

Euclides da Cunha, em *Os Sertões*

O começo é puro cinema. Euclides faz um sobrevoo. Leva o leitor como pelas asas de um pássaro - ou deveria dizer, mais afim ao nosso tempo, pelas lentes de um drone. Mas um drone muito específico, dotado de uma câmera particularmente sensível às formações geológicas, montanhas e rios.

Descemos do planalto central do Brasil ao litoral. Chega-se a algum lugar, mais ao sul do Rio de Janeiro, sem que o autor especifique ao certo onde. A rota é sentido Norte, mais exatamente, em direção a Canudos.

Já na primeira página surge o conflito. Aquilo que cabe ser narrado, objeto último do livro, a Guerra de Canudos. O massacre da pobre população sertaneja à qual Euclides se afeiçoa é de imediato prefigurado. Não apenas pelo conflito entre homem e terra, que ganhará força na segunda parte da obra. Mas logo na primeira, *A Terra*. A morfologia do território nacional, a condição atmosférica, sua vegetação, tudo é visto sob o prisma de um combate, de um confronto. Assim, Euclides descreve a paisagem marítima entre o Rio de Janeiro e o Espírito Santo como repleta de serras desarticuladas, corroídas de angras, permeada de baías, repartidas em ilhas, ou mesmo desagregadas em recifes, desnudos como “os escombros do conflito secular que ali se trava entre os mares e a terra”.

Desta faixa litorânea, a imagem de cartografia aérea de Euclides nos leva de volta ao interior, para Minas Gerais, e então rumo aos sertões onde ocorrerá a Guerra de Canudos. É de tirar o fôlego a descrição deste outro declive: das cordilheiras e serras mineiras ao interior do Nordeste, se “cai para os terraços inferiores, entre um tumultuar de morros incoerentes e

⁴⁸ Agradeço à Patrícia Mourão por compartilhar comigo a intuição deste ensaio. Foi em uma conversa com Patrícia, contando desta pesquisa, e compartilhando nossa admiração por *Os Sertões*, que ela sugeriu que eu explorasse um sertão multiespécies.

esparsos”. É possível visualizar tal paisagem. Ainda do alto da encosta, podem ser avistados os três rios: o São Francisco, em semicírculo, o Itapicuruaçu, de curso tortuoso, e o Vaza-Barris, que corre quase paralelo aos outros dois, em direção ao oceano.

É às margens do Vaza-Barris que se erige e se subleva o arraial de Canudos. Mas diferente do que a imagem de um drone cartográfico pode levar a crer, Euclides diz que não há “notícias exatas ou pormenorizadas” sobre o local. *Terra ignota*, escreve. Desconhece-se a geografia. Mas de lá pouco se sabe, não apenas do ponto de vista geológico. Também a respeito do conflito a impressão que se tem no Sudeste sobre o que lá ocorre é pouco apurada. Não se pode conhecer tudo do alto. O drone pelo qual nos leva Euclides entre relevos e rios, tem seus limites. E Euclides bem o sabe. É preciso descer ao chão, andar, deixar-se tocar, sentir o calor, o cheiro, a secura do ar e a textura das plantas para então interrogar as complexas relações entre pessoas e territórios; em uma palavra, o modo como a vida se constrói nesta parte do planeta.

Geologia da política

Parece impossível para Euclides conceber o conflito político, a contenda entre pessoas, o massacre do sertanejo desprovido de meios para viver, sem entender os conflitos da própria terra, e a luta que caracteriza a relação entre pessoas e território. Há consenso entre críticos e especialistas em Euclides: fala-se sempre em determinismo e ponto. Este já estaria presente na própria estrutura do livro, separado em três partes de pesos desiguais: A Terra, O Homem, A Luta. Walnice Nogueira Galvão, em excelente posfácio a uma nova edição do livro não hesita em afirmar: “o esquema é decididamente determinista” (GALVÃO, 2019, p.622). Fala-se de antropomorfização da natureza, ou mesmo de uma particular prosopopeia euclidiana. Prosopopeia, relembro, é a figura de linguagem pela qual o orador ou escritor empresta sentimentos humanos e palavras a seres inanimados, a animais, a mortos ou a ausentes.

Gostaria de propor uma torção. Um outro ponto de vista sobre Euclides é possível. Em *Os Sertões*, não se trata de prosopopeia, nem mesmo de metáforas vegetais, geológicas ou climáticas utilizadas para ambientar a guerra entre sertanejos e exército que ali ocorre. Se há uma figura de linguagem adequada, esta se aproxima da metonímia, da continuidade entre os domínios do mundo natural, humano e social. E o que permite esta continuidade é a

centralidade do *conflito* na obra. As estruturas geológicas, suas formações minerais, hidrológicas e vegetais não são um palco em sobre o qual as batalhas ocorrem. São agentes, lado a lado aos humanos. Há um conflito geológico, na visão de Euclides, de um território ainda em formação. Há um conflito entre humanos e o meio. E há distúrbios de ordem social e política, marcada pela repressão do poder do Estado à populações pobres. Uma complexa trama entrelaça as três ordens. Cosmopolítica no sentido mais profundo do termo. Diante de mundos em guerra, Euclides destrincha como este mundo sertanejo é composto. Um mundo que excede a sua compreensão e exige um deixar-se transformar.

Colocando de lado o determinismo, emerge uma outra perspectiva sobre o livro. A interrogação acerca dos mecanismos pelos quais pessoas e territórios se constituem mutuamente. A luta por uma outra forma de vida, em *Os Sertões*, não pode ser compreendida se não se leva em consideração as mazelas *sacionaturais* às quais estão sujeitos os sertanejos. Como afirma Haraway, mais de cem anos depois, as histórias que contamos não podem se restringir ao imaginário do humano como excepcional. Cabe pensar outras formas de narrativa, nas quais humanos, terra e outros seres se enredam.

Vale, portanto, ir à terra. Antes, porém, um ponto fundamental. Há racismo biologizante em *Os Sertões*? Sem dúvidas. Afirmar o contrário seria ou fruto de uma leitura leviana ou desmedida indulgência para com o autor. Seu racismo fica patente já na nota preliminar: “intentamos esboçar, palidamente, embora, ante o olhar de futuros historiadores, os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil”. Euclides compartilhava, em grande medida, as teorias raciais em voga em sua época. O que quero, porém, não é me centrar em o que sua reflexão tinha em comum com teorias raciais então amplamente aceitas, e sim no que a sua abordagem jornalística, antropológica, política e como naturalista dissona do campo intelectual no qual estava inserido.

Euclides e o contato com o outro

O dramaturgo José Celso Martinez Corrêa foi Antônio Conselheiro, o líder do Arraial de Canudos, durante a montagem de *Os Sertões*. Para ele, Canudos era uma organização anárquica, uma forma autônoma de compartilhar a vida em comum, e Conselheiro, um pajé indígena. É bonito ouvir na própria voz de Zé Celso sua reflexão sobre as transformações de Euclides:

“Euclides da Cunha escreveu em uma língua que começou a sair do positivismo, sair do parnasianismo. E foi criando um estilo assim, todo dele, porque ele teve um choque tremendo. Ele foi pra Canudos, pra fazer parte do exército. Ele era militar. Ele queria derrubar Canudos também”, afirma o dramaturgo em entrevista na série especial de podcasts realizado pelo Instituto Moreira Salles, *Sertões: histórias de canudos*⁴⁹.

Uma pequena correção: Euclides, formado como engenheiro militar, acompanha o exército como repórter especial enviado pelo jornal O Estado de São Paulo, e não exatamente como militar. Ainda assim, empreende a viagem tomado pela ideia de que se tratava de um levante monarquista contra a República. Zé Celso continua:

“mas quando ele chegou lá [Zé Celso gargalha], ele se apaixonou pela terra, que era considerada uma coisa absurda. Uma terra inóspita. Uma terra árida. Mas ele viu que, de repente, no homem, ouvindo o outro lado... ouvindo as canções que os sertanejos emitem... ouvindo as orações que os sertanejos emitem - principalmente às 6 horas da tarde. E vendo a inteligência daquele povo através dos tipos de organização militar que eles tinham, totalmente inventiva, totalmente inesperada - tanto que driblava um exército que marchava”.

A experiência transforma Euclides. Não se tratava de uma articulação monarquista contra a República, e sim um grupo de pessoas de famintas, cansadas dos desmandos da dura vida do Sertão e seus soberanos; pessoas que, juntas, vislumbravam a construção de uma outra forma de vida em comunidade. “Ele ficou impressionado quando ele veio de Canudos, a sabedoria guerreira daquele povo. As energias que vinham com os cânticos. A delicadeza da energia que vinha com os cânticos. E ao mesmo tempo, via a brutalidade do exército”, retoma Zé Celso. Para o dramaturgo, referindo-se à primeira parte do livro, “*A Terra*, já é uma coisa que tem que ser vivida. Tem que dar vida. Já nessa primeira parte do livro, o Euclides da Cunha diz que a Terra é um Ser vivo, como nós. Exatamente igual a gente. Um ser vivo sensível, que gira, atrás de um astro errante”. Zé Celso reflete sobre sua própria vida, traçando mais uma vez um paralelo com as formas indígenas de fazer mundos: “eu sabia disso, da minha avó índia. Mas o conceito só veio com isso. Você é terra, um terráqueo. Você portanto é um sertanejo”.

Euclides vai aos sertões imbuído da filosofia iluminista e republicana na qual se formara. No entanto, a realidade com a qual se defronta, as relação de simbiose entre pessoas

⁴⁹ Para ouvir o programa completo: <https://radiobatuta.com.br/programa/episodio-4-ecos-de-euclides/>

e terra, vivendo um martírio comum, não mais o abandonariam. Euclides, um engenheiro militar convertido jornalista, praticamente vira antropólogo, diante do que presencia, do modo como Canudos afeta sua vida e escrita.

Um mundo instável

Eu tenho um trecho preferido de *A Terra*, que me marcou desde a minha primeira leitura. Ele é um pouco longo para uma citação, cerca de uma página. Mas decidi transcrevê-lo praticamente na íntegra. É um trecho sobre as transformações na crosta terrestre:

“Não existiam os Andes, e o Amazonas, largo canal entre altiplanuras das Guianas e as do continente, separava-as, ilhadas.

(...)

Porque se operava lentamente uma sublevação geral: as massas graníticas alteavam-se ao norte arrastando o conjunto geral das terras numa rotação vagarosa em torno de um eixo, imaginado por Em. Liais entre os chapadões de Barbacena e a Bolívia. Simultaneamente, ao abrir-se a época terciária, se realiza o fato prodigioso do alevantamento dos Andes; novas terras afloram nas águas; tranca-se, num extremo, o canal amazônico, transmudando-se no maior dos rios; ampliam-se os arquipélagos esparsos, e ganglionam-se em istmos, e fundem-se; arredondam-se, maiores, os contornos das costas; e integra-se lentamente, a América.

(...)

Mas nesse vagaroso altear-se, enquanto as regiões mais altas recém-desvendadas, se salpintavam de lagos, toda a parte média daquela escarpa permanecia imersa. Uma corrente impetuosa, de que é forma decaído a atual da nossa costa, enlaçava-a. E embatendo-a longamente, enquanto o resto do país, ao sul, se erigia já constituído, e corroendo-a, e triturando-a, remoinhando para oeste e arrebatando todos os materiais desagregados, modelava aquele recanto da Bahia até que ele emergisse de todo, seguindo o movimento geral das terras, feito informe amontoado de montanhas derruídas.

O régimen desértico ali se firmou, então, em flagrante antagonismo com as disposições geográficas: sobre uma escarpa, onde nada recorda as depressões sem escoamento dos desertos clássicos.

Acredita-se que a região incipiente ainda está preparando-se para a Vida: o líquen ainda ataca a pedra, fecundando a terra. E lutando tenazmente com o flagelar do clima, uma flora de resistência rara por ali entretece a trama das raízes, obstando, em parte, que os rios arrebatem todos os princípios exsolvídos — acumulando-os pouco a

pouco na conquista da paragem desolada cujos contornos suaviza — sem impedir, contudo, nos estios longos, as insolações inclementes e as águas selvagens, degradando o solo”.

É uma imagem única. Uma narrativa potente sobre o movimento tectônico de placas litosféricas que faz emergir os Andes, antes inexistente. Tudo é então transformado: o Amazonas, de largo canal que separava em ilhas as Guianas do continente americano tem um de seus extremos barrado, e converte-se no maior dos rios. Arredondam-se os contornos das costas. No interior da Bahia, emerge tardivamente um colosso, enquanto o resto do país, ao sul, já estava erigido. Constituído e triturado por intempéries que o modelaram, tornando-o apto à vida. Mas não no Sertão. Ali impera um regime desértico único. Uma região nova, que recebeu a vida cedo demais, não estando ainda preparada para isso. O sertão, local onde “o líquen ainda ataca a pedra, fecundando a terra”, é um ambiente instável. Há uma luta para torná-lo apto a vida, mas o que domina são as oscilações. Nada dura, nada é perene.

A temperatura oscila de forma descomunal. No verão “crescem a um tempo as máximas e as mínimas, até que no fastígio das secas transcorram as horas num intermitir inaturável de dias queimosos e noites enregeladas”. Os ventos, por sua vez, “ali chegam, em geral, torbilhonando revoltos, em rebojos largos”. Mas nem mesmo o vento é constante em sua instabilidade. “Estas agitações desaparecem entretanto, por longos meses, reinando calmarias pesadas - ares imóveis sob a placidez luminosa dos dias causticantes”. Mesmo quando não é furioso, a calmaria pesada oscila da habitual. O rio não é propriamente um rio. Mal se pode percebê-lo. O “Vaza-Barris, rio sem nascentes em cujo leito viçam gramíneas e pastam os rebanhos, não teria o traçado atual se corrente perene lhe assegurasse um perfil de equilíbrio, através de esforço contínuo e longo”.

Também as plantas, e aqui entro em um dos temas mais belos do livro, lhe parecem incomuns. Se para Euclides, normalmente as plantas lutam pelo sol, no sertão é distinto: “a luta pela vida que nas florestas se traduz como uma tendência irreprimível para a luz, desatando-se os arbustos em cipós, elásticos, distensos, fugindo ao afogado das sombras e alteando-se presos mais aos raios do Sol do que aos troncos seculares - ali, de todo oposta, é mais obscura, é mais original, é mais comovedora”. A vegetação, para vingar, do sol se esconde. “O Sol é o inimigo que é forçoso evitar, iludir ou combater”

“E o sertão, de todo, se impropriou à vida”, escreve Euclides, em tom provisoriamente conclusivo. Provisório pois, frente a esse mundo avesso à vida, diante dessa perpétua luta entre forças geológicas e intempéries atmosféricas, encontram-se as plantas. São os vegetais que tornam o Sertão vivível. Ou melhor, são os vegetais que fazem a vida no Sertão. “A natureza não cria normalmente os desertos. Combate-os, repulsa-os”. Em outros desertos, as plantas “não fixam o homem à terra”, “não atraem”. As floras rudimentares são “um incentivo à vida pastoril, às sociedades errantes dos pegureiros, passando móveis, num constante armar e desarmar de tendas, por aqueles plainos”.

Mas no Sertão é distinto. A vegetação é especialmente adaptada para captar por poros em sua superfície a umidade do ar, transformando-a em água para a vida. Após a seca, “o homem luta como as árvores, com as reservas armazenadas nos dias de abastança, e, neste combate feroz anônimo, terrivelmente obscuro, afogado na solidão das chapadas, a natureza não o abandona de todo”. Para que criem esse ambiente, as plantas são obrigadas a criar formas de vidas particulares, “estreitamente solidárias as suas raízes, no subsolo, em apertada trama, retêm as águas, retêm as terras que se desagregam, e formam, ao cabo, num longo esforço o solo arável em que nascem, vencendo, pela capilaridade do inextricável tecido dos estratos e das areias”.

Só sobrevivem as plantas, e só fazem permitir que haja vida no sertão, pois se associam. “E o sertão é um paraíso”, reflete o autor. É a associação entre as espécies que cria um hiato no clima abrupto, que torna a vida possível. Euclides fala aqui das plantas, e da vida humana. Mas fala, sem dúvidas, do tipo de sociedade engendrada no arraial de Canudos. Tal como os *mandacarus*, que “apruram-se tesos, triunfalmente, enquanto por toda a banda a flora se deprime”, tal como os *xiquexiques* que em suas frações de ramos e espinhos “procuram os lugares ásperos e ardentes”, ou mesmo os *cabeças-de-frade*, que “aparecem, de modo inexplicável, sobre a pedra nua”, o sertanejo em Canudos emerge, em busca de outros possíveis modos de estar junto.

Ao final desta primeira parte, Euclides atribui ao homem um outro lugar na composição natural do sertão. Segundo o escritor, o homem é “um agente geológico notável”. A seca do Sertão é para Euclides uma realidade antrópica. Há aqui um antropoceno euclidiano. Se o humano, por um lado, é um lutador, ao lado das plantas, pela vida, por outro, é também um arrasador de matas - séculos a fio. “É que o mal é antigo. Colaborando

com os elementos meteorológicos, com o [vento] nordeste, com a sucção dos estratos, com as canículas, com a erosão eólica, com as tempestades subitâneas - o homem fez-se uma componente nefasta entre as forças daquele clima demolidor”, escreve.

E então, eis que, para o espanto do leitor, ressurge um Euclides engenheiro militar, munido de projetos construtivos embaixo dos braços. O autor planeja poços artesianos e canais para superar a seca. O homem moderno, dotado de ciência e tecnologia, aparece em cena, tomado pelo anseio prometeico de dominar a natureza.

O sertão que vira mar

Os Sertões é um livro-denúncia. Narra-se a história de um massacre cometido pelo exército brasileiro, um massacre então encoberto. Mas o destino de Canudos não termina com este episódio de repressão. Entre intrigas e notícias falsas, entre revolta, massacre e destruição, o passado de Canudos foi ele próprio varrido da superfície terrestre. Foi submerso pela construção de uma represa nos início dos anos 1950. Concretizou-se uma daquelas obras de engenharia imaginadas por Euclides para pôr fim à seca: inundaram as ruínas do arraial. Segundo relatos, há água o ano todo, mas não para toda a população. A seca ainda é uma realidade.

A nova Canudos foi construída alguns quilômetros distantes, na beira do lago da represa. O jornalista espanhol Antonio Jiménez Barca esteve em Canudos em 2017. Ele reproduz a opinião de Yamilson Mendes guia turístico local e bisneto de uma sobrevivente da guerra:

“Ele está convencido de que o Governo construiu a represa sem pedir permissão à população para, entre outras coisas, afundar a cidade velha e sua memória nas águas do lago”. Mas para o guia, “nem o fogo nem a água conseguiram apagar nossa história. Minha bisavó, que visitou o cemitério pouco antes de ficar submerso para sempre, dizia que seus mortos iam morrer duas vezes”.

Apagar o passado. Ocupá-lo com água, até que desapareçam os vestígios. Eis uma imagem certeira para se aproximar dos mecanismos que permitem a perpetuação do poder no

Brasil ao longo do tempo. Mas por mais que se preencha de água, há algo que escapa. Por mais fortes que sejam os diques que tentam contê-lo, algo sempre transborda.

Post-scriptum: este ensaio-fragmento, como venho chamando esses textos que me ajudam, por aproximações a obras afins, a melhor delimitar esta tese, são também pequenas homenagens. Fui marcado pela leitura de Euclides ainda jovem, aos 25 anos. Uma leitura repleta de dificuldades: trechos incompreensíveis, travas em termos técnicos ou mesmo incompreensão frente a um linguajar arcaico. Ainda sim, não raras vezes voltei ao livro. Sempre quando penso em referências, de uma escrita entre antropologia e jornalismo com tom narrativo, mas não apenas de escrita, também de postura com relação ao mundo, e de transformação pessoal, Os Sertões me vem à mente. Além disso, o fenômeno de Canudos, enquanto revolta popular, foi parcialmente composto por populações indígenas, em especial os Kiriri de Mirandela e os Kaimbé de Massacará. Há, assim, uma memória indígena, que compõe a revolta de canudos (REESINK, 1999). Não poderia, assim, escrever uma tese sobre formas de resistência indígena, à qual ao final terei me dedicado por mais de seis anos, tendo em vista todo o meu pré-campo no Tapajós, sem falar de Euclides.

Cenas-imagens: paisagens destroçadas

Interromper o fluxo

Os Tupinambá do Baixo Tapajós me convidaram para acompanhar um protesto, em forma de ação audaciosa. Eu havia recém chegado em São Paulo, e não consegui estar presente. Ângelo Madison Tupinambá, radialista de Belém que foi adotado pelos Tupinambá em suas estadias no Baixo Tapajós para conduzir oficinas de rádio entre os indígenas, me contou os detalhes.

Em seus barcos e canoas, os indígenas foram lentamente se aproximando das balsas de transporte de soja e madeira. Tudo feito de maneira sorrateira, coordenado por *walkie talkies*. Subiram nas balsas escalando pelas laterais. Deixaram claro aos funcionários das enormes embarcações, cujo som inconfundível já constitui a paisagem sonora do Tapajós (um sibilar agudo que ecoa distante) que se tratava de uma manifestação pacífica. Estenderam faixas e foram fotografados, com cocares na cabeça e grafismos no corpo: “Respeite nosso rio - Povo Tupinambá” e “Tapajós é o berço da vida”.

A ação aconteceu no dia 21 de outubro de 2019, durante o II Encontro Ancestral no Tapajós, organizado no território Tupinambá.

O rio mudou de cor

Não é raro ouvir de indígenas e ribeirinhos que vivem nas margens do Tapajós que o rio recentemente mudou de cor. Há poucos anos, ele era mais esverdeado. De acordo com esses moradores, ele foi se tornando mais escuro conforme se intensificaram as atividades de garimpeiros ilegais, o desmatamento e a construções de hidrelétricas na bacia do Tapajós. Como paisagem, o Tapajós parece tão natural quanto um construto humano.

Mais barrentas, algo amareladas, as águas do Amazonas não se misturam, pelo menos não de imediato, com as águas do Tapajós, que podem assumir uma coloração azul-prateada, dependendo da incidência solar, das nuvens e do horário do dia. Visto da orla de Santarém, o horizonte em que se pode observar o encontro das águas desses rios é como um choque entre

fluxos distintos, que entram em contato, mas não exatamente se misturam - um não se subsume ao outro; não se mesclam.

Suas águas possuem atributos físico-químicos diversos, o que explica o fenômeno visual de encontro entre fluxos d'água que não se misturam de uma só vez. A média de pH do rio Tapajós costuma ser de 7,44, o que mostra que o rio, antes de seu encontro com o Amazonas, possui água levemente alcalina. Sua temperatura média é de 29,7. Após o contato, as águas do Amazonas passam a apresentar tanto características ora ácidas, ora levemente alcalinas. Só muitos quilômetros à frente que parecem se tornar um rio só. Se é que de fato se tornam um rio só. Se é que em algum momento tais fluxos deixam de ser autônomos, perdendo suas características definidoras, ou se subsistem como correntes com propriedades específicas, um distinto do outro.

Máquinas de gerar calor

Entre 04h30 e 06h da manhã, pescadores atracam seus barcos próximos à feira do peixe, nas imediações do Mercadão 2000, no centro de Santarém. Retiram centenas de peixes por embarcação. Muitos chegam a passar quatro ou cinco dias pescando. Às vezes uma semana. Outros, apenas uma madrugada. Nas tardes de Domingo, na feira pouca movimentada, crianças e adultos brincam de jogar restos de peixes amarrados numa linha de pesca para ver os botos saltarem.

A Feira do Peixe é mal cheirosa, como se pode imaginar um lugar que receba esse nome. Entretanto, é quase um alívio entrar nela. Ao seu redor, um cheiro forte de lixo, de chorume em decomposição no calor, torna mais desagradável ficar ao redor do que junto às barraquinhas de peixe. “O problema tende a se agravar com o aumento da população local, já que a cidade não conta com tratamento de esgoto e todo efluente doméstico e industrial é lançado, na orla de Santarém, onde foram localizados 90 canais de esgoto, despejando diariamente efluentes no Rio Tapajós” (GALVÃO MIRANDA, 2009). Esses são dados de 2009. Em 2010, o IBGE afirmava que apenas 38,1% do município era atendido com saneamento básico adequado.

Se não é mais exatamente assim, se houve ampliação significativa no tratamento do esgoto na cidade de Santarém, não consegui identificar com precisão. O certo, porém, é que o

cheiro de putrefação na orla indica que há ainda muito esgoto sem tratamento sendo despejado diretamente no rio. Apenas um dos problemas na interação entre pessoas e rio na formação da paisagem tapajônica.

Atravessando a avenida que beira o rio, no mercado central de Santarém, sacos de farinha produzidos nas aldeias, comunidades ribeirinhas e quilombolas chegam a ser comprados pelos comerciantes por 70 reais cada 50 quilos. Vende-se piracuí (farinha de peixe seco, preferencialmente feita do acari), camarão seco, inúmeras frutas e verduras cultivadas nas comunidades não-urbanas da região. As barracas de garrafadas, remédios naturais e chás vivem lotadas. Uma profusão exuberante de cheiros, sons e cores: um cheiro especificamente salgado de peixe e camarão secos compete com o odor impositivo do coentro; bandejas de pimentas multicoloridas contrastam com a pouca variação de cores das farinhas, entre bege e um amarelo desbotado - no Pará, difícil comer sem pimenta ou farinha. O calor sob o sol, ardido, que sem chapéu para proteção é capaz de deixar qualquer um zonzo - qualquer um talvez não, mas alguém crescido em uma cidade do Sudeste, como eu, sem dúvidas - obriga o visitante do mercado a buscar abrigo na parte coberta, de um calor úmido e abafado, ainda mais pesado que o calor debaixo do sol.

Penso no contraste de temperatura nas aldeias da região do Baixo Tapajós e a cidade - principalmente nas aldeias Tupinambá, entre as quais pude estar mais tempo, antes da pandemia de Covid-19. O calor dos descampados em comparação a floresta. Povos que há décadas eram tidos por aculturados - palavra que compõe o imaginário moderno do Estado e sua ilusão de possuir a capacidade de tudo poder apagar, inclusive a cultura do outro - hoje reivindicam uma relação com seu território, junto ao qual se co-constituem, em contato com encantados como tomam forma na paisagem.

Ezeriel, indígena Tupinambá da Aldeia Castanheira e esposo da Cacica Estevina, abre um sorriso ao falar do frio que vem a noite da floresta. Borja, também ele Tupinambá, embora morador da aldeia de Marituba, junto aos Munduruku de Belterra com os quais estabeleceu laços de parentesco ao casar-se com Dona Maria, conta que hoje em dia já não faz mais frio como antes. Remerson, da comunidade ribeirinha de Piquiatuba, diz que devido ao excesso de calor, já não consegue mais trabalhar longas horas a fio na agricultura como antes: seu tempo de trabalho se reduziu, e, com isso, a capacidade produtiva da comunidade.

Os campos de soja trazem calor. Os campos de soja que tomam o lugar das florestas são máquinas de produzir calor, em um mundo cada vez mais quente. São eles que transformam a floresta pelas mãos dos gaúchos, como são genericamente chamados os sojeiros, historicamente provenientes do Rio Grande do Sul, mas que hoje não se restringem aos sulistas. De frente ao mercado 2000, junto à feira do peixe, em toda orla, não faltam embarcações de passeio, de transporte e de pesca. Contrastam com a presença de um porto de soja de proporções gigantescas, pertencente à multinacional norte-americana Cargill. O contraste se dá, em um primeiro momento, do ponto de vista dos materiais utilizados: os barcos e balsas de transporte de soja são todos feitos em metal, de construção, industrializados, e dimensões muito maiores do que as embarcações tradicionais, feitas em madeira, no formato de elipses alongadas, sem as arestas presentes nos barcos de metal destinados à soja. O metal utilizado sugere que almejam um tipo de durabilidade, menos sujeito ao desgaste causado pelas intempéries dos rios. Enquanto as madeiras dos barcos compõem um ciclo próprio de desgaste e renovação, e implicam certas formas orgânicas de relação com a floresta e a circulação de bens.

O avanço da soja por sobre a floresta implica mudanças em todos os aspectos da vida, e da morte, no Baixo Tapajós.

Parte 3. Compondo paisagens de doenças: uma etnografia indiciária da destruição da floresta tropical e criação de campos de soja

Chile

É engraçado ver os camponeses de Santiago do Chile
de cenho franzido
ir e vir pelas ruas do centro
ou pelas ruas dos arrabaldes
preocupados-lívidos-mortos de susto
por razões de ordem política
por razões de ordem social
por razões de ordem religiosa
dando como certa a existência
da cidade e de seus habitantes:
embora esteja provado que os habitantes ainda não nasceram
nem nascerão antes de sucumbir
e que Santiago do Chile é um deserto

Acreditamos ser país
e a verdade é que somos apenas paisagem

Nicanor Parra

3.1. E se tudo virar soja?

A frase que me disse o Cacique Braz, enquanto iniciávamos o intenso sobe e desce da autodemarcação, em minha primeira estadia junto aos Tupinambá, de fato me marcou. “Eeeee Fábio, imagina tudo isso aqui virando soja?”, disse ele. Tanto é que eu trouxe essa fala do Cacique logo na apresentação desta tese, e com frequência retorno à ela - no texto, em apresentações ou quando explico esta pesquisa.

Para os Tupinambá localizados na margem esquerda do rio Tapajós, a soja figura como uma ameaça por um motivo muito concreto. Existe um sombrio jogo de espelhos entre as duas margens do Tapajós, nesta altura do rio, marcado por uma temporalidade encadeada, em que aquilo que acontece na margem direita, de mais fácil acesso pela BR-163 (a Cuiabá-Santarém), muito em breve poderá acontecer do lado esquerdo. Ao olhar para a margem direita, ao redor da BR-163 e da Rodovia Curuá-Una, o que se vê são comunidades que sentem diariamente o impacto da soja. Comunidades ribeirinhas tradicionais, quilombos (como o Bom Jardim) e aldeias Munduruku (como Açaizal no Planalto Santareno) estão literalmente cercadas pela soja. Já dentro da Flona, onde existem tanto comunidades ribeirinhas como aldeias Munduruku (Bragança, Takuara e Marituba), estas possuem uma densa camada de floresta, de cerca de 50km, que as separam dos campos de soja, formando esta violenta paisagem que, vista de cima, evidência que de um lado da rodovia está a floresta verde, e, do outro, imensos descampados de tonalidade marrom.

A soja, aos olhos Tupinambá, é como uma presença fantasmagórica. Mas aqui o espectro não diz respeito ao passado, e sim a possibilidade de um futuro marcado pela destruição do território, pela transformação da floresta em escombros (GORDILLO, 2014). O que na margem direita é vivido como destruição, intensa contaminação por agrotóxicos e expulsões, na Resex Tapajós-Arapiuns é vivido como receio e uma assustadora possibilidade de futuro. Ainda mais quando as madeireiras que durante décadas atuaram dentro do território Tupinambá, antes da criação da Resex, começam a voltar, com muita pressão e opondo moradores indígenas e não-indígenas.



Figura 15. À esquerda a Floresta Nacional do Tapajós (FLONA), separada de um descampado de soja à direita pela BR-163, que liga Cuiabá (MT) a Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly.

Proponho aqui descrever etnograficamente os modos pelos quais a soja se apresenta como uma violenta forma de aterrorizar os modos de vida dos Tupinambá. Ou seja, a forma pela qual ela se faz presente enquanto destruidora de mundos para os Tupinambá, e também para os demais povos indígenas e comunidades que vivem em estreita relação com a floresta no Baixo Tapajós. Trago alguns relatos, de como fui percebendo, aos poucos, o avanço da soja na região - e, simultaneamente, como o grão e o processo de conversão da floresta em campos de soja foi se tornando um problema de pesquisa.

A primeira vez que fui a Santarém foi de barco, vindo de Belém, e não tive uma visão aérea imediata do impacto da soja, que é bem marcante quando vista por cima (vide a imagem do fotojornalista Bruno Kelly). Essa viagem aconteceu, em 2016, quando acompanhei a *II Caravana em Defesa do Rio Tapajós, seus povos e suas culturas*. Entre os principais temas das discussões e debates estavam os mega-projetos ao longo do Rio Tapajós,

com especial atenção para as hidrelétricas e portos de escoamento da soja. Em minha ingenuidade, achava que a soja era algo distante, presente apenas na medida em que o Tapajós se constituía enquanto um corredor logístico de exportação da produção que vinha do Centro-Oeste. De retorno à São Paulo, tomei meu voo de noite, e não vi nenhum campo de soja no Baixo Tapajós até o meu retorno, em 2017, quando passei três meses na região realizando o pré-campo para esta tese. Cheguei de avião, e num voo diurno, o que me fez ver a vastidão dos plantios de soja: gigantescos terrenos retangulares, cercados por pontos de floresta remanescente aqui e ali. Posso dizer que depois disso, meu olhar mudou. A visão aérea, de alguma forma, educou a minha mirada para melhor observar os rastros deixados pela soja na região. Mas antes mesmo de chegar a ver de perto os campos de soja, fui me deparando com vestígios deixados pelo avanço da soja na região. Um dos elementos que mais me impressionou foram os envases cilíndricos de agrotóxicos, feitos de plástico, e que eram utilizados em alguns mercados como potes para armazenar a pimenta no tucupi, para deixá-la curtir e pegar gosto. Vi até mesmo em aldeias da região um desses grandes potes outrora utilizados para transportar agrotóxicos funcionar como armazenador de água potável - a ele foi acoplado na lateral uma torneirinha similar a de filtros de barro, permitindo que cada um pudesse encher o seu próprio corpo.

A presença do veneno se faz também em conversas quotidianas. Similar ao que argumenta Teresa Caldeira em *Cidade de Muros* (CALDEIRA, 2000), quando reflete sobre a “fala do crime” como elemento constitutivo do que é a violência urbana na cidade de São Paulo nos anos 1990, existe hoje no Baixo Tapajós uma “fala do veneno”⁵⁰. São falas comezinhas, ordinárias, pronunciadas em momentos de conversas em que se reflete sobre o mundo ao seu redor, às vezes em tom de desabafo. Por meio delas, pude me aproximar dessa associação corriqueira entre soja e veneno. A percepção de que o grão vem acompanhado de um elevado grau de toxicidade compõe um certo imaginário social na cidade de Santarém. Mais de uma vez ouvi dizer (inclusive por pessoas não especialmente politizadas em relação

⁵⁰ Nessa mesma direção, e de maneira complementar, poderia dizer que a “fala do veneno” é apenas um aspecto de um discurso corrente, de *narrativas sobre a toxicidade* como uma forma de interpretar o processo de destruição da rede de vida entre florestas, formas de vida humana e não-humana. Um outro aspecto desta forma mais ampla de narrar a destruição seria uma “fala do mercúrio”, substância química que circula em elevadíssimas quantidades no Tapajós, muito acima dos limites estabelecidos pelas agências sanitárias. A este respeito, ver o podcast que produzi para a ONG WWF-Brasil *Um rio que mudou de cor* (2021), em especial o episódio 4, *Um Rastro de Doenças*. O documentário de Jorge Bodanzky *Amazônia: a nova Minamata* (2022) também aborda o tema com profundidade, além dos incontornáveis estudos da Fiocruz sobre o tema (BASTA & HACON, 2020).

ao desmatamento e processo de conversão da floresta em soja) de que os chineses, que figuram entre os maiores compradores do grão na região, fazem rigorosas inspeções periódicas do plantio. E que não raro recusam soja que possua níveis excessivos de agrotóxicos.

Nesses relatos, nunca apresentados com provas, as pessoas afirmam que a soja que não é exportada é a soja de pior qualidade, mais envenenada, e fica ali mesmo, alimentando principalmente a produção de frango de um importante frigorífico local. Esses relatos possuem uma estrutura básica, de que o que é bom vai pra fora, e que para os moradores da região, ficam apenas estragos, dejetos tóxicos, destruição e excesso de veneno. É possível identificar uma estrutura similar em falas de moradores da Flona Tapajós, quando reclamam que enquanto eles, comunitários, devem seguir uma série de regras para pesca e extração de madeira para construções de suas casas e canoas, madeireiros e balsas pesqueiras ilegais destroem a região sem pudor, e com pouca ou nenhuma fiscalização. Esta dinâmica de permitir tudo em determinada localidade, e nada em outras, é parte deste processo de neoliberalização da floresta⁵¹. Conforme abordei na segunda parte desta tese, outro elemento cotidiano que constitui aspectos desta “fala do veneno” é a reflexão Tupinambá sobre o adoecimento causado pela comida vinda da cidade. De certa forma, uma comida que envenena.

Mas se tenho ressaltado aqui aspectos rotineiros destas falas sobre o veneno, elas também possuem uma outra modalidade de agenciamento político no âmbito de protestos, reuniões e assembleias comunitárias. Em meados de janeiro de 2019 acompanhei uma assembleia na Comunidade São Braz, localizada entre a região urbana de Santarém e a vila de Alter do Chão (onde a estrutura turística coexiste de maneira tensa e violenta com uma aldeia indígena Borari). Durante o encontro, foi debatido por comunitários, representantes de ONGs e de setores da igreja católica próximos a Comissão Pastoral da Terra (CPT) as consequências do avanço da soja na região do Baixo Tapajós. Os participantes da assembleia estavam particularmente focados em debater o que eles entendiam ser uma manobra realizada pela Câmara dos Vereadores de Santarém, no final de 2018. Contrariando a ampla participação

⁵¹ Agradeço aqui os comentários cuidadosos de Guilherme Moura Fagundes acerca da importância de considerar que, lado a lado às formas de gestão da morte (necropolítica), a outra faceta do processo de neoliberalização das florestas é constituída por formas de gestão da vida (biopolítica), como em Unidades de Conservação. Este ponto pretendo elaborar em trabalhos ulteriores.

popular na elaboração do Plano Diretor da cidade, que desde meados de 2017 fez diversas audiências posicionando-se pela restrição das áreas do município que seriam destinadas ao agronegócio, o Plano efetivamente aprovado pela Câmara permitia que essas áreas em que a população santarena havia se posicionado contra, tornaram-se pelo plano aprovado aptas ao desenvolvimento de monocultivos agrícolas. De acordo com o mapa apresentado, basicamente, tudo o que não é Unidade de Conservação, como a Flona Tapajós, a Resex Tapajós Arapiuns e a APA de Alter do Chão, seria considerado como terras aptas ao agronegócio. Ou seja, soja e milho. Inclusive o local onde estávamos, estaria apto para se tornar monocultivo de soja, transformando também a Vila de Alter do Chão e sua APA em uma ilha verde, cercada pelos campos de grãos.

Alberto, um dos comunitários organizadores da assembleia, não poupou críticas ao Plano Diretor aprovado pela Câmara dos Vereadores do Município: a decisão “não está dizendo que a soja vai chegar agora. Mas que um sojeiro pode se sentir apto a comprar terras para produção de soja, como aconteceu em Boa Esperança e em Belterra, onde as pessoas foram envenenadas e obrigadas a deixar seus territórios. A soja é incompatível com as plantações de açaí e da vida: vai morar gente em um território de soja?”. Em sua fala, Alberto elenca os principais vórtices do processo. Ancorado na situação da comunidade de Boa Esperança, para onde fui poucos meses depois e da qual trato com mais detalhe em breve, para Alberto a associação entre veneno e soja implica a impossibilidade de outras formas de vida. Cercados pela soja, não é possível continuar vivendo como antes, devido ao envenenamento coletivo que é a própria força motriz deste processo de expulsão das populações tradicionais, de simplificação ecológica e de avanço da soja. Um dos padres próximos a CPT, cujo nome infelizmente me escapou no momento das anotações, fez uma fala forte em seguida, na qual ressaltou ter trabalhado anos a fio com Dorothy Stang, e aprofundou a reflexão de Alberto: “estamos todos para o caminho de morrer envenenados. Uma vez que o veneno entra, todos nós morremos”.

O clima estava tenso. Ainda mais levando em consideração o contexto em que a aprovação do plano diretor ocorreu. Os chamados projetos de infraestrutura na região (portos de escoamento de grãos e de combustível, a ferrovia Ferrogrão, a hidrovia Tapajós-Teles Pires e hidrelétricas) estavam a todo vapor. E no governo federal, Jair Bolsonaro então no seu primeiro ano de mandato, já havia tornado o anti-ambientalismo e a desregulamentação dos

órgãos de proteção ambiental um dos alicerces do seu projeto de país. Uma visão de desenvolvimento baseada numa espécie de tara pela destruição, em que a renda gerada está intimamente vinculada a derrubada da floresta, grilagem de terras públicas, e um violento processo de expulsão das comunidades tradicionais que estabelecem uma relação íntima e de formação com a terra. É como se a fase da “acumulação primitiva do capital”, termo teorizado por Karl Marx em *O Capital*, para se referir a forma pré-capitalista de acumulação baseada na espoliação de terras camponesas, e que dialeticamente permite a concentração de capital que possibilita o avanço da “acumulação capitalista”, estivesse andando de mãos dadas com os processos de financeirização da floresta, com o que há de mais refinado em termos de logística. Ou seja, gigantescas multinacionais, como a Cargill, lucrando com as formas de geração de valor menos rebuscadas, como a expropriação de terras, grilagem e desmatamento. A multinacional americana é a maior empresa privada dos Estados Unidos, e principal *trader* de soja da região, comercializando internacionalmente a produção do agronegócio local.

Algumas semanas depois do encontro na comunidade São Braz, no dia 31 de janeiro, acompanhei de perto a orla de Santarém sendo tomada pelo protesto “Sangue indígena: Nenhuma Gota a Mais!”, que aconteceu simultaneamente em diversas cidades do país. Aos gritos de “demarcação já!” e “eu sou índio guerreiro”, o protesto saiu da sede da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e rumou para os silos e para o porto de escoamento de soja da Cargill, na orla de Santarém. Acabei produzindo uma reportagem para a agência Amazônia Real, acompanhando o protesto (ZUKER, 2019a). É significativo que os indígenas e aqueles que os apoiaram escolheram o porto logístico da Cargill como destino final do protesto pelo respeito às vidas indígenas, logo no primeiro mês do governo de Jair Bolsonaro. Para que não restassem dúvidas do que vinha pela frente, Bolsonaro decidiu, em um de seus primeiros atos públicos enquanto presidente, pela transferência da função de demarcação de terras indígenas da Funai para o Ministério da Agricultura e Pecuária (MAPA), pasta que passou a ser chefiada pela até então deputada federal Tereza Cristina (DEM), líder da bancada do agronegócio na Câmara dos Deputados - e significativamente conhecida pela alcunha nada lisonjeira de Musa do Veneno. Esta transferência da Funai do Ministério da Justiça para o da Agricultura acabou revertida meses depois, numa querela que envolveu o Ministro Luís Roberto Barroso, do Supremo Tribunal Federal (STF).

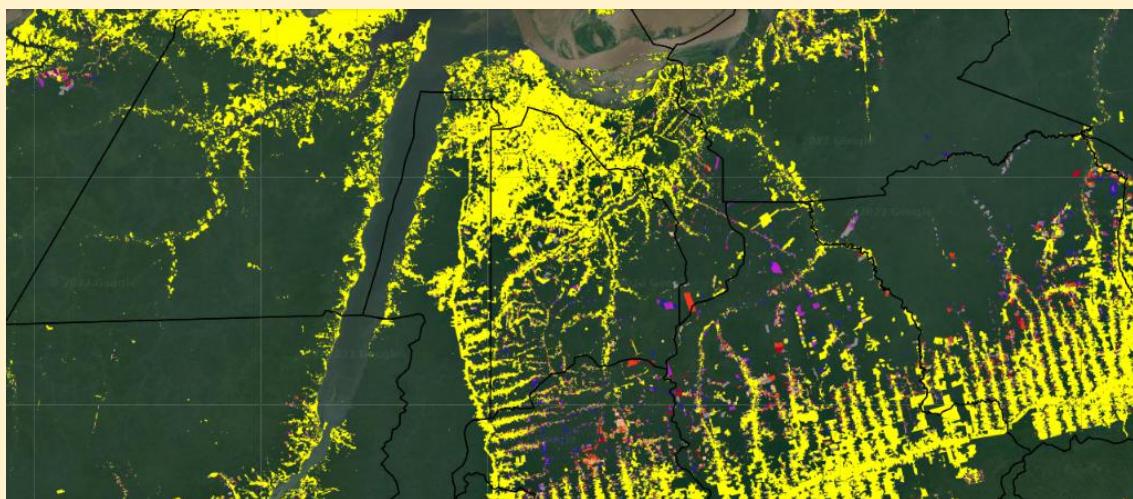
A manifestação indígena em Santarém foi pacífica, alternando palavras de ordem com músicas de carimbó e cantos indígenas entoando os nomes dos 13 diferentes povos da região. Mas não faltaram insultos aos indígenas, por parte de partidários de Jair Bolsonaro, gritando que os indígenas eram “vagabundos”, e que “índio têm que trabalhar”. Entoar os nomes dos povos indígenas da região, em protesto, parece ser uma das formas de reafirmação de uma existência diferenciada enquanto indígenas, que é constantemente negada pelos membros do agronegócio e seus apoiadores políticos na região. A liderança Maura Arapium falou para mim, em certo momento, ao longo do trajeto do ato: “pisam em cima de sangue indígena e quilombola. E ainda há quem diga que nessa região não existe sangue indígena e quilombola. Não conhecem a nossa história”. Negar a identidade dos indígenas é a principal tecnologia política utilizada pelo agronegócio local para avançar sobre territórios de comunidades ribeirinhas tradicionais e de indígenas, como esmiucei na primeira parte desta tese.

Alguns meses depois, em junho do mesmo ano, ameaças e ataques contra indígenas cresciam, tanto a nível local como nacional. No Baixo Tapajós, a sanha expansionista do agronegócio era (como o foi depois, enquanto escrevo esta tese, e nada indica que deixará de ser, quando você a estiver lendo) a propulsora destas situações de intimidação, insegurança e violência contra indígenas, quilombolas e ribeirinhos. E o clima, só piorava. No dia 12 de junho de 2019, o jornalista André Borges, do Estado de São Paulo, publicou uma reportagem (BORGES, 2019) contendo a lista de Unidades de Conservação que o governo federal pretendia reduzir. A gestão Bolsonaro alegava que as medidas eram de interesse nacional, e que daria “segurança jurídica” para empreendimentos de infraestrutura, como estradas federais, rodovias, portos e aeroportos. Segundo a reportagem, “o texto, que está sendo escrito pelo Ministério de Infraestrutura, com o apoio da pasta do Meio Ambiente, deve ser enviado nas próximas semanas ao Congresso com a lista das florestas a recortar”.

O assunto vinha circulando nas semanas anteriores, causando grande desconforto para indígenas e comunidades ribeirinhas tradicionais que vivem tanto na Flona quanto na Resex. Não se sabia ao certo quais seriam as Unidades de Conservação que o executivo proporia reduzir, o que apenas aumentava a ansiedade, pois ainda estava muito viva a memória do novo plano diretor municipal, aprovado no apagar das luzes do ano legislativo de 2018 - conforme relatei acima. Ou seja, se partes da Flona e da Resex deixassem de ser Unidades de Conservação, estariam imediatamente disponíveis para que o agro avançasse, seguindo leis

ordinárias de compra e venda do mercado, sem a devida proteção legal que comunidades existentes em Unidades de Conservação gozam. Paralelo às leis ordinárias de compra e venda, os agentes de compra contariam ainda com um poderoso aliado, para convencer aqueles que queriam permanecer em suas terras a vendê-las por qualquer valor que lhes fosse oferecido. O uso intensivo do veneno, como comentaram aqueles na assembleia na comunidade São Braz, é incompatível com a multiplicidade de formas de vida. Ou seja, o novo plano diretor e a redução de Unidades de Conservação no município encontrariam no veneno um poderoso aliado para converter floresta em campos de monocultivos de soja, e expulsar as comunidades que ali viviam. E de fato, na lista de Unidades de Conservação a serem reduzidas, conforme publicado pelo Estado de São Paulo no início de junho, constava a Floresta Nacional do Tapajós.

Em meio a essa série de ofensivas do agronegócio e seus representantes junto ao Estado, o prefeito de Santarém, Nélio Aguiar (DEM) decidiu condecorar o juiz federal que em 2014 declarava inexistentes os povos indígenas com a medalha Padre João Felipe Bettendorff - considerada a maior honraria do executivo municipal. Foi uma homenagem ao mesmo juiz que negava a validade jurídica do relatório de delimitação da Terra Indígena Maró (território dos povos Borari e Arapium), considerando-os inexistentes - como abordei em detalhes na primeira parte desta tese. Florêncio de Almeida Vaz Filho, antropólogo indígena e importante liderança regional extensamente citado na decisão judicial como responsável por uma “catequese etnogênica” e criação de “falsos índios”, contesta a condecoração. Em sua interpretação, ao condecorar o juiz federal, o prefeito Nélio Aguiar estaria concordando com a política de negação dos indígenas de Santarém: “a condecoração dada ao juiz pelo prefeito significa que a prefeitura de Santarém, na pessoa do prefeito Nélio Aguiar, concorda com essa política de negação dos povos indígenas do Município de Santarém” (ZUKER, 2019b). Isso é: em meio a aprovação de um plano diretor municipal que dedica amplas áreas do município à soja, em meio a tentativa do governo Federal em reduzir Unidades de Conservação na região, o executivo municipal expressa a sua admiração por um Juiz que havia sentenciado que indígenas não possuiriam direito a seus territórios, por não serem indígenas de verdade.



Mapa 5. Imagem de satélite mostra a intensidade do desmatamento no Planalto Santareno (margem direita do Tapajós), quando comparado com a Resex Tapajós-Arapiuns (margem esquerda). Note-se a intensificação das chamadas “espinhas de peixe”, perpendiculares ao traçado das rodovias - mais intenso na Transamazônica (a Sudeste) e se intensificando em relação a BR-163. Fonte: PRODES/INPE, 09/11/2022

3.2. Experimento etnográfico: a soja como ator

Assim, o receio de que tudo poderia virar soja, como me comentou Seu Braz na primeira vez que subimos a mata para autodemarcação, estava fundado em motivos bem concretos. Talvez seja possível sintetizar, em uma frase, e aqui parafraseando o que afirma Kregg Hetherington (2020) sobre o avanço da soja no leste do Paraguai, que a dura tarefa de viver, de constituir a vida, tem se tornado mais dura, mais árida, com o avanço dos campos de soja no Baixo Tapajós. A malha de fios que se entrelaçam, envolvendo pessoas, rios, fundos de rios, pontas de areias, florestas, plantas e animais, formando o complexo tecido sócio-natural da vida no Baixo Tapajós, parece ser particularmente abalado pela simplificação ecológica (TSING, 2017) promovida pelo avanço dos monocultivos de soja e sua parceria íntima com agrotóxicos.

Nesse sentido, tento realizar um experimento etnográfico nesta terceira parte da tese, enfocando na soja como personagem principal: as relações que surgem ao redor do grão e os efeitos gerados pela sua expansão. Entre as teorias que embasam o trabalho de antropólogos que pretendem etnografar não-humanos existem duas que se sobressaem: a teoria do ator rede (actor-network theory, em inglês, ou simplesmente ANT), elaborada por nomes como Bruno Latour (1987, 1988) e Michel Callon (1986, 1989, 2006), e a teoria de hiper-objetos de

Timothy Morton (2013, entre outros). Esta terceira parte da tese se beneficia das reflexões promovidas sobre estas duas abordagens, na medida em que me proponho a seguir as relações criadas ao redor do grão. Ou, colocando de outro modo, talvez mais preciso, as relações que a soja cria ao redor de si, modificando paisagens e ensejando outras formas de produção, a partir da inteligência/intencionalidade que lhe é inerente, qual seja, se reproduzir (MANCUSO, 2019). Essa proximidade com as teorias de ANT e hiper-objetos se dá menos pela citação e reflexão metodológica do que propõe Callon, Latour e Morton e mais por um exercício comparativo desta terceira parte da minha etnografia com outras etnografias que dialogam com esses autores, como a própria Anna Tsing (2015), que em sua obra dedicada ao cogumelo Matsutake e que se aproxima de metodologias da teoria do ator rede, e de Kregg Hetherington (2020), que estabelece uma relação direta com o conceito de hiper-objetos para tratar da expansão da soja no Paraguai.

Assim, estas duas obras servirão como plano de fundo nesta terceira parte da tese. Os trabalhos de Tsing e Hetherington funcionam aqui como um contracampo que permite, comparativa e contrastivamente, me ajudar a lidar com esta realidade etnográfica que é o avanço da soja sobre a floresta amazônica no Baixo Tapajós. Outras etnografias aparecerão ao longo desta parte da tese com a mesma função contrastiva, para permitir, por exemplo, uma abordagem comparativa de elementos como o uso excessivo de agrotóxicos, e para uma melhor definição, ainda que, claro, provisória e circunstancial, do termo *plantation* e para esmiuçar de que modo o desmatamento e a construção de obras de infraestrutura na região estão criando uma ecologia propensa à emergência de novas doenças, como as hantaviroses. Ainda assim, Tsing e Hetherington terão um peso maior, pela afinidade das questões que colocam com o que aqui trato de propor e também pela abordagem de transformações sócio-naturais complexas, que envolvem uma miríade de elementos humanos e não-humanos. Vale, desta forma, esmiuçar os principais pontos destas duas obras, e o diálogo que proponho com elas.

Em *O Cogumelo no Fim do Mundo: sobre a Possibilidades de Vida nas Ruínas do Capitalismo*, Anna Tsing se propõe a etnografar um fungo, o Matsutake, e uma miríade de relações criadas por esta que é considerada uma iguaria refinada, com alto valor de mercado e cujo consumo está relacionado a padrões de status - principalmente por consumidores japoneses, mas não apenas. O livro consiste em um dos mais bem acabados exemplos de uma

etnografia multiespécies, no qual Tsing descreve o funcionamento do capitalismo contemporâneo (geração de valor, circulação de bens) a partir de um mecanismo que lhe é intrínseco: a constância com que gera paisagens em ruínas, ou, como também nomeia a autora, ecossistemas e paisagens perturbadas por humanos (“human-disturbed”, em inglês). Isso pois o Matsutake só pode crescer em ambientes degradados, junto a troncos de pinheiros - e que auxiliam florestas a crescerem. A partir de um olhar centrado nesta cadeia de produção não-escalável, ou seja, que não pode ser racionalizada e plantada a partir das mesmas técnicas, como ocorre com os grãos em uma monocultura (para voltar aqui à comparação com a soja), Tsing elabora sua etnografia sobre as relações e os valores (para além do preço da própria commodity) que se constituem nessas ruínas criadas pelo capitalismo. Para tanto, a autora contou com uma equipe interdisciplinar de pesquisadores, chamada *The Matsutake Worlds Research Group*, permitindo-lhe abordar aspectos multifacetados, da ecologia política à micologia, das particularidades desta cadeia de produção capitalista e de aspectos históricos e geopolíticos que emergem de um olhar atento ao Matsutake. Existem três pontos principais no livro que me influenciam nesta terceira parte da tese:

- a) Vida na paisagem em ruínas: o Matsutake possui a particularidade de crescer apenas em florestas degradadas (no Japão, China ou no noroeste dos Estados Unidos - neste último, sobretudo no Oregon, em locais que continham imensas florestas extirpadas por madeireiras). Esse aspecto permite a Tsing um olhar sobre como se entrelaçam formas de vida multiespécies nestes ambientes arruinados;
- b) Especificidades da cadeia produtiva: o Matsutake, por não ser domesticado (portanto diferente da soja), se insere de um modo particular na cadeia de produção capitalista. Não pode ser produzido em escala do mesmo modo que grãos, mas ainda assim, está inserido numa cadeia específica de produção, que Tsing etnografa em seus diversos elos;
- c) Ecologia política levada a sério na formação em rede das paisagens: Tsing se propõe a encarar de frente as particularidades ecológicas envolvidas na forma de reprodução do Matsutake. Embora Tsing não utilize exatamente estes mesmos termos, este olhar lhe permite etnografar a feição, a construção sócio-natural do espaço, e seus entrelaçamentos com formas econômicas. É possível que a autora, e alguns de seus leitores, não concordem com esta minha avaliação, mas a percepção do Matsutake como um ator, e a etnografia desta

rede que se forma (ou que ele constrói?) ao redor de si, acredito que coloque a etnografia de Tsing no campo da teoria ator-rede.

Uma diferença fundamental entre a etnografia de Tsing e a que aqui proponho emerge, em decorrência do próprio modo como construímos nossos campos e a materialidade concreta daquilo que cabe ser etnografado. A abordagem de Tsing vem acompanhada de uma vitalidade: interessa-lhe, sobremaneira, etnografar que formas de vida emergem nas ruínas. Aqui, pelo menos nesta terceira parte da tese, o enfoque é outro - digo nesta parte da tese, pois em outros momentos, como quando abordo as lutas pelo reconhecimento identitário enquanto indígenas e pela demarcação de seus territórios, minha etnografia também está marcada por este pensamento vitalista (uma antropologia da vida e das resistências, talvez). Mas de fato, aqui me interessa etnografar um aspecto propriamente (agro-)necropolítico (MBEMBE, 2018) em que determinadas tecnologias políticas do capitalismo que constituem a neoliberalização da floresta, sobretudo a aliança entre veneno, soja e fazendeiros, constroem o espaço apto à expansão dos monocultivos, esvaziando-o dos demais seres que o constituem previamente: pessoas e floresta, em um mecanismo que pretendo qualificar como “expulsão por asfixia”. Territórios doentes, mas também produtores de doenças, conforme abordarei abaixo. Em suma, trata-se de etnografar a produção de territórios em necrose, como diria a socióloga mexicana Mina Lorena Navarro (comunicação pessoal) - uma etnografia da destruição promovida pelo monocultivo de soja, mas também das resistências e recriação de mundos, em toda a região do Tapajós. Territórios em luta contra estas formas de adoecimento, de quebranto, promovidas pelo agro.

Este enfoque em etnografar territórios adoecidos, cercados pela soja, me aproxima então da segunda etnografia que muito me inspirou nesta parte da tese. Kregg Hetherington, em *The Government of Beans* (2020), etnografa a expansão da soja em territórios de camponeses e indígenas localizados no leste do Paraguai - próximo à fronteira com o Brasil - onde a soja toma plantações de algodão e áreas de floresta remanescentes. Uma parte central da pesquisa de Hetherington tem como enfoque a engenharia política pela qual o governo do presidente Fernando Lugo (2008-2012) tentou criar um aparato estatal para lidar com esta expansão sem precedentes da monocultura de soja. Hetherington argumenta que Lugo, um bispo do interior do Paraguai próximo a movimentos camponeses, à teologia da libertação e algo distante da elite de Assunção, tinha como um dos pontos centrais de sua plataforma

eleitoral criar limites e controlar, através de políticas estatais fito-sanitárias, reguladoras e de fiscalização, o *boom* da soja no Paraguai.

Hetherington se inspira em *Carbon Democracy*, obra do cientista político norte americano Timothy Mitchell (2011), que traça a história da relação geopolítica entre democracias Ocidentais e a instabilidade política de países árabes, tendo como foco o modo como o petróleo moldou essas dinâmicas, e ensejou determinadas arquiteturas políticas no Oriente Médio e nas próprias democracias ocidentais. Para Hetherington, se é possível falar em uma “democracia do carbono”, conforme defende Mitchell, sua etnografia do avanço da soja no Paraguai lhe permite falar de um “Estado sojeiro”. Não pretendo me centrar nessa antropologia do estado, como propõe Hetherington, a partir do conceito que cunhou, agro-biopolítica (“agro-biopolitics”, em inglês), de influência foucoulariana, como esmiuço abaixo. Aqui me interessa menos pensar o modo como o Estado busca regular a produção dos grãos, ou mesmo a estrutura burocrática criada ao redor desta tentativa de controle (ou, mais apropriado à realidade da Amazônia paraense, o modo como o Estado busca não regular, o que também significa um apoio tácito à determinadas formas de criação de paisagens). São outros os pontos da obra de Hetherington que me auxiliam na formulação dos problemas que guiam esta parte da etnografia, e me auxiliam a colocar em perspectiva aquilo que acompanho no Baixo Tapajós. Desta forma, entrevejo quatro pontos na etnografia de Hetherington bons para pensar etnograficamente o avanço da soja no Baixo Tapajós:

a) A soja como um hiper-objeto: “La soja mata” é um slogan de protesto comumente utilizado pelos movimentos camponeses para se referir ao grão. Hetherington *leva a sério* essas três palavras: o que muda quando pensamos o grão como um ator, capaz de matar? O poder de agenciamento de realidades de vida e morte do grão aqui não é uma metáfora (elemento importante para o que proponho abaixo), mas uma realidade concreta para aqueles cujas vidas sofreram uma transformação sem precedentes desde que a soja começou a avançar e modificar as paisagens junto às quais estes coletivos humanos se co-constituem. Para dar conta de etnografar este fenômeno complexo, Hetherington se vale da proposta de Morton acerca dos hiper-objetos para considerar a soja como personagem: sua distribuição massiva, a miríade de aspectos envolvidos na soja, implica um desafio à capacidade de aprendê-la como um objeto, mas ainda assim sua existência exerce uma agência para além do controle humano. Este princípio metodológico não consiste em uma aplicação a priorística da

tese de Morton sobre a realidade paraguaia. A necessidade de tratar a soja como um hiper objeto advém a própria experiência de Hetherington em campo, uma vez que os camponeses cercados pela soja se referem a ela não simplesmente como um grão, um objeto, mas uma potência, uma força, com suas próprias dinâmicas, capaz de gerar processos diferentes dos usualmente atribuídos a um objeto;

b) Agrotóxicos e violência: inspirado em Tsing (2017) Hetherington busca entender os agrotóxicos como uma tecnologia política de simplificação das paisagens que implica diretamente na morte de outras espécies para que a soja prospere. Nesse sentido, o autor argumenta que o projeto agro-biopolítico de desenvolvimento da soja trata de definir que formas de vida podem perdurar, e quais devem cessar de existir. Para esta pesquisa, importa a atenção que Hetherington concede aos agrotóxicos na formação desta nova paisagem de soja, já que os pesticidas criam formas específicas de vida ao negar outras. Existe aí uma teoria etnográfica particularmente centrada nos efeitos dos agrotóxicos, em como eles compõem determinadas realidades sócio-naturais, ao atuarem nessas transformações da paisagem e da vida das pessoas cercadas pelos campos de soja;

c) Histórico sobreposto de violências: ao levar a sério que “a soja mata”, Hetherington toma o cuidado de não transpor uma visão idílico-romantizada acerca daquilo que a soja mata. Isso pois no contexto da região leste do Paraguai, a destruição causada pela soja se sobrepõe a uma forma de destruição anterior: a dos campos de algodão. A expansão de campos de algodão (e também de pasto para gados) foram promovidos durante décadas pela sanguinolenta ditadura de Alfredo Stroessner (1954-89), com apoio estadunidense no contexto geopolítico da luta contra o comunismo em meio a Guerra Fria. O desmatamento das florestas nativas era identificado então como sinônimo de progresso, e foi cercando o território de povos indígenas, como os Aché Guarani em isolamento voluntário (que há décadas vinham sendo perseguidos e caçados). Assim, os campos de algodão cultivados pela população camponesa paraguaia majoritariamente guarani e destruídos pelo avanço da soja são, eles mesmos, resquícios de um passado de avanço de uma fronteira produtiva vinculado a um genocídio. Essa reflexão de Hetherington, embora não seja um ponto que eu desenvolva detidamente, me permite observar com cautela que este território sobre o qual a soja avança no Baixo Tapajós é ele também fruto de intensas transformações históricas violentas até a chegada da soja;

d) Antropoceno como a era dos monocultivos: Hetherington se dispõe também a pensar os monocultivos, e todo o aparato que os acompanha, como elementos centrais do antropoceno. Esta é uma reflexão de cunho teórico, mais ampla, embora igualmente situada na etnografia de expansão da soja no leste do Paraguai. Neste sentido, o autor argumenta que a Revolução Verde, a série de intervenções na forma mundial de produção de alimentos propostas pelos Estados Unidos no contexto da Guerra Fria para combater a fome e lutar contra o avanço do comunismo, ao promover um modelo estandardizado de produção que pouco tinha a ver com as formas de produção e cultura das populações “alvo” do programa, é duradoura e não terminou (PATEL, 2012). Seus aspectos violentos e de destruição de outras formas de cultivos, de outras formas de estabelecer relações com a terra, de outras ecologias, tem passado por transformações recentes, como quando, por exemplo, a cadeia de produção neoliberal de monocultivos de soja, milho e óleo de palma, torna supérflua populações que trabalhavam na agricultura, intensificando sua expulsão para as bordas das cidades. Olhar para o antropoceno como uma era de monocultivos permite a Hetherington, e esse é um ponto que também inspira esta terceira parte da tese, entender a complexa malha de relações existentes entre os impactos ambientais, destruição e mudanças climáticas causados pelo avanço da soja, e uma cadeia de produção que inclui tanto multinacionais quanto uma presença estatal que toma medidas voltadas a uma forma de desenvolvimento cujo resultado é concentração de poder, de recursos e de ganhos, por um lado, e geração de desigualdade, por outro. Atentar para esta forma de produção da cadeia global permite salientar os efeitos desiguais para as suas pontas: enquanto nas fronteiras em expansão, como partes do Paraguai ou em regiões da Amazônia Brasileira, como o Baixo Tapajós, o que se vive são territórios adoecidos, em necrose, este processo é sentido em outras partes do mundo como uma abundância no mercado de produtos e mercadorias baratas.

Entre experimentos etnográficos, hiper-objetos e teorias do ator rede e etnografias de terceiros, existem importantes dados etnográficos que apresentei acima e nos quais me aprofundarei em um instante que me parecem demandar uma outra forma de narrar este avanço da soja, atribuindo ao grão e às relações criadas ao seu redor o protagonismo como personagem dessa experimentação etnográfica. Se faço isso aqui é porque a soja, na fala de diversos moradores do Baixo Tapajós, possui agência. Entre fazendeiros locais, *traders*

multinacionais como a Cargill, os três poderes republicanos (seja o executivo local, o legislativo local, o executivo federal ou o judiciário federal), ONGs e fiscalizadores internacionais, fabricantes de agrotóxicos, agências de regulação de agrotóxicos, portos, hidrovias e ferrovias são todos atores dispersos, que de certa forma giram ao redor de uma forma de inteligência própria à soja: reproduzir-se. E a realidade apreensível ao olhar daqueles preocupados com o futuro de seus territórios, como é o caso do Cacique Braz, encontra na soja ao mesmo tempo um lastro de realidade diante de relações políticas tão abstratas, e de concretização de um receio, de que o grão possa tudo dominar. Ou melhor, de maneira mais sintética e direta, como o próprio Cacique Braz coloca: de que tudo possa virar soja.

Por isso, resolvi dedicar uma parte do meu tempo em campo na margem direita do Baixo Tapajós, e entender melhor o avanço da soja, principalmente no Planalto Santareno, tendo produzido uma extensa reportagem, após duas semanas de apuração sobre como vivem as comunidades ribeirinhas tradicionais e quilombolas cercadas pela soja. Volto aos Tupinambá no epílogo desta tese. Mas proponho aqui ir para os arredores de Santarém, e olhar para esta região para a qual os Tupinambá também tanto olham, com receio de que seja uma imagem já concretizada daquilo que o futuro lhes reserva. Aproveito aqui para revisitar e retrabalhar este material jornalístico⁵² que produzi em primeira mão junto com o repórter multimídia Bruno Kelly, e incorporá-lo nesta etnografia junto a novos momentos, dados e reflexões que surgiram com a pandemia de Covid-19 e o impedimento de regresso ao campo.

Neste sentido, minha proposta nesta terceira parte da tese consiste em etnografar o complexo e multifacetado processo de transformação da floresta tropical em campos de soja, seguindo dois rastros deixados por este processo. Proponho aqui um experimento etnográfico, desdobrando o “paradigma indiciário” do qual nos fala Carlo Ginzburg (2007), para uma etnografia indiciária, que segue dois rastros:

- a) Rastro 1: os resquícios de comunidades e florestas em meio aos campos de soja, que são chamados de “farsa” por um importante interlocutor desta pesquisa, Seu Macaxeira, permitem olhar o processo de esvaziamento deste território a partir do uso dos agrotóxicos como uma tecnologia política para

⁵² A reportagem cujos trechos são retrabalhados no contexto desta tese pode ser lida aqui: <https://diplomatique.org.br/campos-de-veneno/> vídeo pode ser assistido aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=04ls5kj8CQ>

- asfixiar populações tradicionais que estão no caminho da expansão da soja. Este primeiro rastro terá mais peso nesta parte da etnografia;
- b) Rastro 2: circulação de patógenos (especialmente hantaviroses) como indícios da construção antropogénica de uma ecologia própria à emergência de novas doenças, favorecidas pela alteração do uso do solo e financeirização da floresta, que cria novos nichos para proliferação de roedores em contato mais estreito com humanos. Este segundo rastro terá um peso menor, por ser um campo que eu ainda pretendo desdobrar em pesquisas ulteriores, principalmente na relação com as obras de infraestruturas.

Há, em suma, uma importante dialética entre territórios adoecidos pelo avanço da soja, e que são, simultaneamente, territórios produtores de doenças. Trata-se, também, de descrever etnograficamente o processo de formação multiespécies desta paisagem em suas múltiplas escalas (TSING, 2005, 2015, 2021a, entre outros): seguir o grão nas relações que o constituem como um fenômeno etnográfico relevante, que compõe uma “mancha de paisagem” e entretém distintas relações com pessoas (demasiado distintas, se essas pessoas são fazendeiros brancos vindos do Rio Grande do Sul, ou indígenas e quilombolas locais), outras plantas, agrotóxicos, obras de infraestrutura e vírus.

“Ao invés de estabelecer os termos, a escala emerge a partir dos problemas associados com a estrutura da paisagem (...) como o observar a infraestrutura, não é difícil. Se a infraestrutura tem a ver com monoculturas, a estrutura de mancha que você busca segue as plantações (...) Quais infraestruturas estão envolvidas? Quais manchas de estruturas de paisagem elas produzem? Como as formas de coerção e disciplina de humanos e não humanos estão interligadas? Quais suas consequências ferais? Encorajamos jovens – e velhos – acadêmicos a perceber como isso abre questões de pesquisa no que era uma zona de isolamento entre as ciências naturais e as humanidades (TSING, 2021, p. 184).

Essas são questões que auxiliam na condução desta densa descrição etnográfica, sem que se pretenda aqui respondê-las com precisão, mas às quais poderia bem acrescentar: como agrotóxicos, grãos de soja e fazendeiros se associam num processo violento de transformação da paisagem? A que processos violentos históricos de esvaziamento do território remetem? De que modo os agrotóxicos criam o ambiente propício à emergência de novos vírus, ao

auxiliarem um processo de simplificação ecológica de uma das regiões mais biodiversas do planeta? Como o processo de neoliberalização da floresta, através das *plantations*⁵³, cria essa paisagem adoecida e produtora de doenças? Em suma: que ecologia, que formas de relação entre seres, que adoecimentos são esses, que compõem a neoliberalização do território tapajônico, operada pela expansão das *plantations*?

Como recorte, e para não me perder numa etnografia multi-escalar em que tudo poderia entrar, preferi centrar nesses aspectos da formação da paisagem no Baixo Tapajós, seguindo estes dois rastros deixados pela transformação da floresta em campos de soja. Por paisagem, sigo o entendimento de Tsing (2015, entre outros), da paisagem como formações multiespécies em devir, tentando entender as dinâmicas entre agrotóxicos, grãos, pessoas e vírus centrado na realidade tapajônica, na criação desta ecologia particular pelo avanço do neoliberalismo na região, e da qual excluo, propositadamente, aspectos geopolíticos relacionados ao comércio internacional que escapam, por ora, do escopo do meu trabalho.

Claro está que o interesse por estas temáticas de adoecimento/necrose do território e emergência de novas doenças na região (que não figuravam em absoluto em meu projeto inicial de pesquisa) tornaram-se salientes diante da irrupção da pandemia de Covid-19. Minha cobertura jornalística da situação da pandemia, enfocada em como o Sars-Cov-2 circulou mais e como a Covid-19 foi mais severa entre populações indígenas do que na média da população brasileira, chamou a minha atenção para uma fecunda e rica bibliografia que desconhecia, na interface entre antropologia, epidemiologia e usos da terra, e que será de suma importância no que se segue abaixo. Aqui importa pensar os cenários sanitários e ecológicos que a expansão dos monocultivos de soja criam, no Baixo Tapajós - evitando escapar da ideia de que estes são “impactos ambientais”. A abordagem que proponho é influenciada pela obra do geógrafo Jason Moore (mais em breve), para quem o capitalismo é ele mesmo um regime ecológico. Moore me auxilia a pensar a constituição mútua entre o avanço de fronteiras neoliberais pela inserção desta região numa cadeia global de produção de bens e valores, e a criação de paisagens e modalidades de relações entre espécies que permitem tanto o esvaziamento do território, a simplificação ecológica quanto o surgimento de novas zoonoses.

⁵³ No item 3.8 desta tese mergulho com mais retidão no debate acerca dos significados das *plantations* hoje, levando em consideração momentos etnográficos que trago aqui, e as reflexões de pessoas que vivem este processo de transformação da floresta em campos de soja em suas vidas.

3.3. Rastro 1: a farsa e a criação do vazio

Seu Antônio Alves, conhecido por todos como Seu Macaxeira, é agricultor e membro do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém (STTR), foi a principal personagem da reportagem e pequeno documentário que elaborei, junto com Bruno Kelly. O tema que estávamos reportando era ligeiramente outro, não circunscrito ao veneno. Interessava-nos entender a vida de comunidades cercadas pela soja na região do Baixo Tapajós. A ideia inicial era que Seu Macaxeira nos levasse para entrevistar conhecidos seus, pessoas que enfrentam as dificuldades de viver sob o impacto do plantio de soja. Queria acompanhar de perto esta realidade que os Tupinambá e outras populações tradicionais do Baixo Tapajós tanto temem. Rapidamente pudemos entender que o maior problema, a violência cotidiana enfrentada por aquelas pessoas, era o entrelaçamento entre a tomada de suas terras e o convívio direto com a aplicação indiscriminada de agrotóxicos nos campos de soja. A presença de relatos acerca do impacto dos agrotóxicos era tanta que acabou ganhando proeminência na reportagem – o que tampouco estava previsto quando elaboramos a pauta.

Bruno Kelly e eu decidimos fazer idas e vindas diárias de nossa base na cidade de Santarém ao Planalto Santareno, em um carro alugado numa concessionária local, com intensas jornadas de filmagens e entrevistas, que começavam com o nascer do sol e só terminavam no final da tarde. Na volta, no carro, só nós dois conversando sobre o primeiro dia de trabalho, compartilhamos uma sensação física estranha, para além do cansaço que envolve as filmagens: uma ardência nos olhos e na garganta, leve dor de cabeça, e espécie de náusea com um cheiro e gosto adocicados de substância química na boca. Impossível dizer ao certo, mas a percepção entre nós era de que estávamos sentindo o efeito de horas passadas numa atmosfera com excessivas doses de agrotóxicos - mais precisamente glifosato. Desenvolvido pela empresa Monsanto (hoje pertencente à Bayern) o glifosato tornou-se o agrotóxico mais vendido do mundo devido às sementes transgênicas produzidas pela Monsanto/Bayern para resistirem à sua aplicação, matando grande parte das outras formas de vida das plantações, exceto as sementes transgênicas (FIOCRUZ, 2019). Se em poucas horas nos sentíamos assim, pensávamos, o que dizer das pessoas que viviam 24h por dia ali, cercadas pelo veneno?

De carro, fizemos o percurso entre as comunidades rurais que beiram a Rodovia Curuá-Una. Seu Macaxeira nos acompanhava, explicando como era a região antes da chegada da soja, comparando com como está hoje. É a mudança na paisagem, o desmatamento, o deslocamento das pessoas que viviam ali - em uma estreita relação com a floresta - que mais chamam a atenção de Seu Macaxeira.

– A farsa das comunidades! – exclamou Seu Macaxeira, logo em uma das primeiras horas de nosso trajeto, direto do banco de trás.

– Como assim Seu Macaxeira? – perguntei.

– Só tem umas casinhas aí. Na beira da estrada. E nada mais. Aqui antes era tudo comunidade - explicou.

Alguns quilômetros à frente, ele retomava o raciocínio: “a farsa que deixaram”, continuava Macaxeira, apontando para as estreitas faixas de floresta remanescentes, cercadas pelos descampados de soja, “só umas arvorezinhas aí”. E então arrematou: “por trás é tudo soja”. Proponho aqui seguir de perto esta categoria analítica utilizada por Seu Macaxeira para compreender e atribuir sentido à realidade à sua volta, e o que vem experimentando há décadas: a farsa como um rastro deixado pelo processo de transformação da floresta em campos de monocultivo de soja. Ou seja, a farsa como um conceito e ao mesmo tempo como um indício que me permite aqui abordar as dinâmicas de produção do esvaziamento do Planalto Santareno, produzindo paisagens aptas ao desenvolvimento de monoculturas como soja e milho, em contraste as territorialidades específicas que ali existiam. Tentando costurar diferentes partes desta etnografia, e levando a sério a formulação de Seu Macaxeira, poderia afirmar que ela é atravessada por um jogo de farsas: enquanto na primeira parte trato da acusação de que os indígenas tapajônicos seriam “falsos índios” (isso é, são acusados de cometerem uma farsa), nesta terceira parte trato de uma farsa concreta, a atualização de um violento processo que impede a co-constituição entre pessoas e territórios (segunda parte da pesquisa), que coloca em suspensão a relação terra-ser, esvaziando este território para permitir o avanço das plantations de soja⁵⁴.

Voltemos a Seu Macaxeira. Como agricultor tradicional, ele salienta a centralidade dos agrotóxicos na criação desta paisagem de monocultivos, a partir de sua própria história

⁵⁴ Agradeço especialmente ao Professor Rogério Azize, durante um grupo de trabalho da VIII REACT (Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia) de 2021, a observação quanto à oposição de farsas que atravessa esta tese.

pessoal. No início dos anos 2000, o terreno ao lado da sua casa foi comprado por um sulista recém-chegado à região. A princípio, Seu Macaxeira ficou feliz com a chegada do novo vizinho. Era simpático e dizia que vinha trabalhar a terra. Ao se apresentar, falou que queria mesmo vir para um lugar tranquilo, que lá no Sul tinha tido muito atrito com os vizinhos. Deu a impressão de que veio para se estabelecer. Seu Macaxeira havia se mudado em meados de 1999 para a comunidade de Santos da Boa Fé, junto à Rodovia Curuá-Una, em Santarém. Estava contente com a sua produção. Ali plantava mamão, cupuaçu, graviola, batata, maracujá e macaxeira – tanta que lhe rendeu o apelido. Com seu plantio, sustentava quatro filhos. Sem veneno. Naquele momento, virada do milênio, a soja sequer figurava em seu horizonte. “Foi um vizinho muito bom, só que aí ele começou a comprar terras”, relembra Macaxeira. Primeiro, ele comprou uma terra dos fundos. Depois, comprou a da direita. Já em 2002, começou a derrubar o mato que havia ao redor. Ele prometia àqueles de quem comprava terrenos que geraria empregos na região. Pouco a pouco, Macaxeira se viu cercado. A tranquilidade prometida não vingou. Os empregos tampouco. Quando muito na fase de derrubada da mata. Nessa época, era o barulho que mais transtornos trazia. Em seguida, a soja. “Aí comecei a passar muito atrito”, relembra Macaxeira.

Seu Macaxeira observava a reação da aplicação do veneno em seus filhos, “irritava os olhos, irritava a garganta. Era febre diária, era dor na cabeça”. O uso de agrotóxicos pelo vizinho começou a dificultar sua própria atividade profissional. “Eu que vivia da agricultura familiar, mais da colheita do mamão, da macaxeira, começou a não dar mais. O veneno não deixou.” As plantas passaram a não dar frutos. Ou quando davam, já não eram frutos tão saudáveis como antes. As folhas murchavam antes de florescer. A saúde e o sustento de sua família estavam ameaçados. Uma tarde de 2007, no início do verão amazônico, Macaxeira viu mais uma vez o vizinho iniciando a aplicação do veneno. Eram seis horas da tarde e as crianças estavam em casa. Preocupado, foi conversar sobre a situação com ele. “Eu embarquei! Disse que ele não colocasse mais veneno, senão eu ia dar parte dele”, relembra o agricultor. Alguns dias depois, o vizinho veio lhe fazer uma visita, também no fim da tarde. Pediu licença e disse: “Seu Antônio, hoje eu vim para fazer dois negócios: ou o senhor compra a minha área ou eu compro a sua.”.

Sitiado por um terreno maior que o seu, ambientalmente degradado pela derrubada da floresta e acúmulo de veneno, e com suas economias debilitadas pela atividade do vizinho,

Macaxeira não tinha como comprar a área. “Nós não tivemos mais como ficar no terreno na época que eu morava. Ninguém mais conseguiu sobreviver respirando soja, com aquele veneno. E eu fui obrigado a vender.” Macaxeira se mudou para outro local da mesma Santos da Boa Fé, o ramal do Jacaré, onde realizamos essa entrevista. A partir de 2005, a soja tomou conta da comunidade e de outras tantas na região. “O veneno obriga a pessoa a entregar o seu lote. Não é mais o preço”, resume, ecoando uma interpretação que havia escutado meses antes, quando acompanhava a audiência na Comunidade São Braz. Ele conta que todas essas pessoas que antes viviam junto a ele, formando uma comunidade ribeirinha, venderam seus terrenos por quantias ínfimas. Pessoas humildes, que viviam do que plantavam, ficaram iludidas com R\$10 mil, R\$15 mil oferecidos pelos seus terrenos. Acharam que ganhariam a vida na cidade e hoje passam penúria, conta Macaxeira. Em um ou dois anos, o dinheiro se acabou, reflete ele. Diferente da vida nas comunidades, na cidade, tudo custa. Poucos momentos depois, resumiu: “vivemos a era do barão do café, agora são os barões da soja”.



Figura 16. Seu Antônio Alves (conhecido como Seu Macaxeira), colhendo mandioca em seu terreno cercado pela soja, na comunidade Santos da Boa Fé, à beira da Rodovia Curuá-Una, que cruza o Planalto Santareno. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Quando de nossa entrevista, no final de 2019, Seu Macaxeira se dizia “acochado” pelo veneno e sem ter perspectivas para onde ir. A sensação que ele nos transmitia era de que estava já tudo tomado pela soja, e que para ele não restava um lugar para comprar um terreno e manter a sua atividade como agricultor. Seu Macaxeira saiu daquela área em que se encontrava, em Santos da Boa Fé, na qual foi cercado pelo vizinho, no início dos anos 2000. Ele conta que quando se mudou para o ramal do Jacaré, o local era só mato: “Isso aqui não tinha nada”. Ele e seus filhos, já crescidos, estão novamente cercados. Sua propriedade é similar às outras que vimos na região: onde termina seu quintal, começa o campo de monocultura de grãos. Sem muro, sem nenhum tipo de separação. Ironicamente, a única proteção de Seu Macaxeira são as suas próprias macaxeiras, que beiram o campo de grãos.



Figura 17. Seu Macaxeira na sua roça “acochada” pela soja. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center)

“É sufocante”, desabafa. E aqui chamo atenção para o termo por ele utilizado, pois o sufocamento, a asfixia, é recorrentemente utilizado pelas pessoas que entrevistei na região

para se referir ao convívio com o veneno - por isso busco descrever este processo como uma *expulsão por asfixia*. Entusiasmado, Seu Macaxeira ainda vislumbra uma alternativa: “o único contraponto à monocultura é a gente trabalhar organicamente. Ter uma produção orgânica em larga escala”. Entretanto, considera que o governo de Jair Bolsonaro faz de tudo para inviabilizar a agricultura familiar e orgânica. Ele mesmo já não pode garantir que a sua própria produção esteja isenta de veneno. “O vento trás”, referindo-se a este plano aéreo que torna o veneno onipresente. Outros agricultores que entrevistamos comentam que, com o veneno sendo utilizado nos campos de monocultura, eles foram obrigados a utilizar venenos em suas próprias plantações. Do contrário, elas não vingam. Veneno pede mais veneno. Morador da região há 28 anos, Seu Macaxeira não hesita: “o objetivo deles hoje é acabar a comunidade”, referindo-se aos sojeiros. A cada metro comprado, a cada terreno com mata que dá espaço à monocultura de grãos, a cada borrifada de veneno, os pequenos agricultores rurais se sentem cercados. Fogem para a cidade. Aos poucos, são desterrados.“E eu agora vou pra onde? Eu vou conseguir terreno aonde? Pensei na BR-163, mas não tem pra onde. Pensei na Curuá-una, não tem pra onde. Pensei no Lago Grande, mas lá também o agronegócio chegou, e não tem pra onde.” Na primeira vez que a soja o encorralou, Seu Macaxeira tinha para onde ir. Conseguiu um terreno na mesma comunidade, em um ramal coberto pela mata. Agora, não vislumbra saída alguma. A única opção que lhe parecia viável, ainda que penosamente, e com dificuldade de formular, seria a ida à cidade, provavelmente para a



periferia de Santarém, onde precisaria encontrar trabalho em qualquer outra atividade, que não como agricultor tradicional.

Figura 18. As “farsas”: conceito utilizado por Seu Macaxeira para refletir sobre as diversas formas de violência compõem a transformação das paisagens no Baixo Tapajós. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Foi o Procurador da República Felipe Moura Palha (MPF-PA), em outra reportagem que fiz também sobre o impacto de agrotóxicos, mas dessa vez envolvendo um arrozal no Marajó (ZUKER, 2020c), que me fez repensar os dias de convivência com Seu Macaxeira - e os desdobramentos de nosso convívio para esta teoria etnográfica da conversão da floresta em soja no Baixo Tapajós. Palha afirmou, de forma mais abrangente, para além do caso específico sobre o qual eu o entrevistava, que “o grande erro das atividades econômicas na Amazônia, e principalmente no Pará, é levar em consideração que na área não tem ninguém”. Ou seja, são atividades econômicas que pressupõem um grande vazio, um vazio demográfico⁵⁵, que jamais existiu, mas que é precisamente produzido por estas atividades econômicas, tornando senão impossível, mais dolorida a vida para quem ali estava antes da chegada dessas mesmas atividades. A afirmação de Palha levanta uma questão importante: as atividades econômicas implantadas na Amazônia ignoram a existência de pessoas que vivem ali. O que me permite voltar ao Baixo Tapajós e redimensionar a reflexão de Seu Macaxeira: os agrotóxicos como forma de concretizar, de tornar real o imaginário colonial de um espaço vazio, apto a ser transformado, preenchido e incorporado a uma cadeia de trocas globais de bens e produção de valor - processo este que qualifico aqui como um dos aspectos da neoliberalização da floresta. A teórica canadense Michelle Murphy me ajudar a colocar a questão desta *colonização pelas plantations* em termos precisos, e atribuindo a devida centralidade aos agrotóxicos, nesta tentativa de descrever as condições pelas quais opera no Baixo Tapajós o que ela denomina de um “capitalismo de colonização por povoamento, tal como expresso por relações químicas” (Murphy 2017, p. 496, tradução minha⁵⁶).

⁵⁵ A teoria do “vazio demográfico”, de que na Amazônia existiriam poucas pessoas, um verdadeiro “deserto verde”, compôs o imaginário brasileiro durante parte significativa do século XX, tendo sido operativo tanto durante a Era Vargas e a chamada Marcha para o Oeste quanto durante a Ditadura Civil-Militar brasileira para o Programa de Integração Nacional e sob o lema da segurança nacional. No bojo deste projeto de ocupação territorial da região são cunhados, durante o período militar, lemas como “integrar para não entregar” e “terra sem homens para homens sem terras”. A respeito dos usos políticos do imaginário do vazio demográfico, ver LIMA DE MEDEIROS (2015).

⁵⁶ O original em inglês: “settler-colonial capitalism as expressed through chemical relations” (Murphy 2017: 496), e faz referência a expressão “settler-colonialism”, uma forma de colonialismo de povoamento, centrada

As farsas, essas fronteiras mentirosas, os resquícios de comunidades e florestas visíveis a beira da estrada e que escondem os campos de soja, são a porta de entrada para seguir o modo como o veneno utilizado na soja estaria expulsando moradores da região para abrir espaço para mais monocultivo da soja, em uma dinâmica que tento caracterizar como *expulsão por asfixia*. Antes, gostaria de situar esta parte da pesquisa em contexto mais amplo de cruzamentos entre etnografias centradas nos agrotóxicos, pesquisas que envolvem formas de epidemiologia popular e antropologia das epidemias. Acredito que trazer brevemente este debate me auxiliará a melhor seguir estes rastros deixados pelo processo de conversão da floresta em campos de soja.

3.4. Antropologia das toxinas e dos agrotóxicos

O que significa abordar antropológicamente os usos de agrotóxicos? O que pode a antropologia aportar para reflexões sobre o que é a toxicidade, ou como definir um agente tóxico, por exemplo? De que modo os agrotóxicos interagem com pessoas e plantas? Como uma etnografia multiespécies, uma etnografia para além do humano, pode compreender o papel dos agrotóxicos na formação de paisagens, a partir destas interações com pessoas e plantas? E, talvez mais importante (por ser mais especificamente no contexto sobre o qual esta pesquisa se debruça) que teoria etnográfica sobre a violenta ocupação territorial da Amazônia pode emergir a partir do enfoque dado aos agrotóxicos no processo de expulsão das populações que compunham este território multiétnico, para dar lugar aos campos de soja?

Neste breve balanço bibliográfico, trato de algumas etnografias que se debruçam sobre os agrotóxicos para melhor delimitar a minha própria abordagem acerca do uso de toxinas na criação de vazios que permitem a expansão da soja no Baixo Tapajós. Se não exatamente respondo às perguntas aqui levantadas, tento mostrar, a partir de uma série de etnografias, como a antropologia vem abordando toxinas, e mais especificamente agrotóxicos, nos últimos anos. Para tanto, tomo como fio condutor um artigo escrito por Alex

em formas de ocupação de um território por uma população forânea. O termo, na historiografia brasileira moderna, é utilizado em oposição às chamadas colonização de exploração, da qual o Brasil seria um exemplo, enquanto os Estados Unidos seriam uma colônia de povoamento. Essa distinção vem sendo questionada, já que as ditas “colônias de povoamento” também eram exploradas a partir de uma lógica de acumulação primitiva do capital, e as chamadas “colônias de exploração” também foram povoadas.

Nading (2020), dedicado a uma revisão bibliográfica dos modos pelos quais a antropologia reflete sobre a toxicidade de elementos inorgânicos. A partir deste artigo, e a ele voltando com frequência, abordarei outras etnografias, estejam elas citadas explicitamente pelo autor, ou que aludem a problemas teóricos e metodológicos abordados por Nading. De início, o antropólogo norteamericano trata da dificuldade de se abordar as relações tóxicas. Se, por um lado, Nading segue o teórico multiespécies e queer Mel Chen (2012), para falar de algo tão concreto como “uma composição tóxica de mundos” (*toxic worlding*, no original em inglês), por outro ele esmiúça o caráter *elusivo* que marca o modo como agentes tóxicos se relacionam com vidas humanas e não humanas:

“A toxicidade é elusiva. Os efeitos de produtos químicos inorgânicos, de metais ou de gases nos organismos variam dependendo da dosagem, da presença de outras substâncias orgânicas e inorgânicas e de fatores genéticos e nutricionais. A toxicidade emerge nas biologias e ecologias situadas de determinados corpos e lugares, mas essas particularidades se somam a um padrão global de danos, relacionados à supremacia branca, colonialismo e exploração econômica”. (Nading 2020, p. 210, tradução minha³)

Nading defende seguir a ideia de “toxic worlding”, por aproximar a antropologia do campo dos estudos sobre contaminações tóxicas (como aquelas por mercúrio), cuja metodologia científica se depara com diversas incertezas para determinar objetivamente a relação causal. Para Chen, “uma metodologia tóxica ... de modos diversos herda os questionamentos da antropologia sobre o que pode ser feito para responder à crise da objetividade” (CHEN apud NADING, p. 211, tradução minha⁵⁷). Em sua bela etnografia junto aos indígenas Cofán, da Amazônia equatoriana, Michael Cepek (2018) trata da dificuldade de se estabelecer uma relação de causalidade entre os casos de câncer e outras doenças detectadas entre os indígenas e a sua origem na contaminação por vazamentos ocorridos pela atividade petroleira em seu território. A descrição de cenas em que caçadores se veem totalmente cobertos por petróleo, de caças que deixam pegadas de petróleo e ainda assim são comidas, ou mesmo de manchas de petróleo nas fontes de água potável são acachapantes. Mas mesmo diante da materialidade de uma substância viscosa, preta e de difícil dissolução, muito mais concreta e menos escapadiça do que agrotóxicos pulverizados

⁵⁷ Do original, em inglês: “toxic methodology ... in some ways inherits anthropology’s question about what can be done to respond to crisis of objectivity”.

em plantas ou no ar, os médicos e os cientistas que acompanham os Cofán encontram dificuldades em estabelecer um vínculo direto entre os vazamentos de petróleo cru e as doenças. O motivo, compartilhado tanto no que diz respeito aos vazamentos de petróleo quanto ao uso de agrotóxicos, é que os efeitos só podem ser medidos a longo prazo, e uma série de outras variáveis devem ser levadas em consideração, como predisposição genética e alimentação e exposição a outras possíveis substâncias cancerígenas. Dessa forma, é praticamente impossível isolar os outros fatores para determinar a causalidade entre veneno e doença.

Voltando a Nading, por esta elusividade, o autor chega a falar que os desastres tóxicos demandam uma estética própria para que possam ser visualizados, um outro léxico para que sejam descritos e novas bases legais para definir o que deve ser considerado um contexto de desastre tóxico. Assim, uma etnografia que se debruce sobre o modo como agrotóxicos compõem mundos deve lidar com um elevado grau de incerteza e indeterminação. Para Nading, um dos pontos comuns entre estas etnografias, é o questionamento acerca do que se considera “natureza”, do que se considera “saúde” e do que se considera “tóxico”. O autor ressalta que uma variável crucial nestas etnografias, e na aproximação dos significados de “natureza”, “saúde” e “tóxico” é a dimensão temporal. O tempo está sempre desencaixado, desestabilizado, nessas etnografias, em que se objetiva descrever os modos pelos quais exposições tóxicas compõem mundos.

Acerca desta temporalidade em que operam as toxinas, a teórica feminista canadense Michelle Murphy debruça-se sobre como contaminação petroleira da região do St. Clair River Area, na fronteira entre os Estados Unidos e o Canadá: uma paisagem saturada por efluentes de um não tão distante passado industrial, afeta desproporcionalmente a comunidade indígena Aamjiwnaang, do povo Ojibway. O enorme impacto no nascimento dos indígenas permite a Murphy falar em impactos nas “vidas não-nascidas”, articulando de modo pouco convencional essa temporalidade dos estudos de toxinas aos quais Nading se refere:

“Os efeitos não são necessariamente sentidos no momento da exposição, mas mais tarde, no futuro. Dentro das extensões espaciais e temporais desiguais dos produtos químicos, as pessoas estão ‘vivendo em prognóstico’, como explica o antropólogo Lochlan Jain. Eles estão vivendo estruturalmente na desconhecida probabilidade individual de uma possibilidade estatística esperando que chegue um sintoma que só

pode apontar retrospectivamente e de maneira conjectural para um possível dano” (MURPHY, 2013, p. 4, tradução minha)⁵⁸.

Se, por um lado, o caráter elusivo, a incerteza e uma distensão temporal indeterminável são um dos principais aspectos das contaminações abordadas nestas etnografias que se debruçam sobre a toxicidade, por outro lado, argumenta Nading, parece existir um padrão determinado quanto aos corpos prioritariamente afetados por substâncias tóxicas: minorias, como indígenas e populações afro-americanas. Nading cita o caso de Flint (Michigan, EUA), em que o tratamento inadequado da água por autoridades públicas levou a um envenenamento massivo em locais majoritariamente habitados pela população negra, acelerando uma “necropolítica racial” através de negligências na infraestrutura de distribuição de água. Desta forma, contaminações tóxicas compõem e reforçam o racismo estrutural, e são também geograficamente dispersas, com especial recorrência no chamado Sul Global:

“Muitos pesticidas que agora são proibidos ou fortemente restritos nos Estados Unidos e na Europa permanecem no cardápio do agronegócio que opera no Sul Global (Agard-Jones 2013, Bohme 2015, Nading 2017), embora os pesticidas não sejam simplesmente elementos de paisagens industriais. Enquanto produtos como o glifosato (mais conhecido em sua formulação comercial como Roundup) tenham ajudado as monoculturas industriais a prosperar como nunca antes, sua integração na economia agrícola global teve resultados devastadores para os pequenos agricultores” (Nading, *Op. Cit.* p. 214, tradução minha).⁵⁹

Neste sentido são significativas as etnografias realizadas na América do Sul, por Lyons (2020) e Hetherington (*Op. cit.*). Como já abordei a obra de Hetherington acima, para

⁵⁸ Do original, em inglês: “The effects are not necessarily felt at the moment of the exposure, but later, in the future. Within the uneven spatial and temporal extensions of chemicals, people are “living in prognosis”, as anthropologist Lochlan Jain explains. They are living structurally in the unknown individual probability of a statistical possibility, waiting for a symptom to arrive that can only point retrospectively and conjecturally to a possible harm” (MURPHY, 2013, p. 4).

⁵⁹ Do original, em inglês: “Many pesticides that are now banned or tightly restricted in the United States and Europe remain on the menu for agribusinesses operating in the Global South (Agard-Jones 2013, Bohme 2015, Nading 2017), but pesticides are not simply elements of industrial landscapes. While products like glyphosate (better known in its commercial formulation as Roundup) have helped industrial monocultures thrive as never before, their integration into the global agricultural economy has had devastating results for small farmers” (Nading, *Op. Cit.* p. 214).

melhor caracterizar esta parte da pesquisa como um todo, abordo a excelente etnografia de Kristina Lyons. A autora interpela a Guerra às Drogas do Plano Colômbia no contexto do Putumayo (região da Amazônia colombiana com importante histórico de violência), a partir das distintas formas de feição do solo. Isso é: Lyons nos permite aguçar o olhar para uma realidade oculta, difícil de ser apreendida, ao descrever as distintas práticas de composição do solo, que constituem uma faceta não de todo visível deste conflito. A autora centra sua etnografia nas práticas camponesas de decomposição e adubação para cultivos na floresta Amazônica, em meio ao despejo indiscriminado de agrotóxicos pelos Estados Unidos e pelo governo colombiano em uma tentativa de eliminar os plantios de coca - e talvez outras formas de vida, para além das folhas de coca? Nesta verdadeira “guerra química”, como coloca a autora, o agrotóxico utilizado é o mesmo das plantações de soja do Baixo Tapajós, o já mencionado glifosato.

“Entre os anos fiscais de 2000 e 2012, o Congresso dos EUA destinou mais de US\$ 8 bilhões para executar o Plano Colômbia. 80% dessa assistência foi investida no fornecimento de armas, equipamentos, infraestrutura, pessoal e treinamento para militares e policiais colombianos, incluindo contato com multinacionais sediadas nos EUA que fazem parte do complexo industrial-militar, como Monsanto, Sikorsky Aeronaves e DynCorp International (Beittel 2012). Desde o final da década de 1970, as estratégias de erradicação de cultivos ilícitos na Colômbia têm utilizado táticas de guerra química, incluindo a aplicação de paraquat, Garlon 4, Imazapyr e Tebuthiuron. Em 2000, a política dependia de um controverso programa de fumigação aérea envolvendo aviões que pulverizavam uma fórmula concentrada do herbicida glifosato da Monsanto sobre plantas suspeitas de serem ilícitas, como maconha, coca e papoula” (LYONS, Op. Cit. p.2, tradução minha).⁶⁰

A autora ressalta que, em decorrência do método volátil de aplicação aérea de glifosato, não apenas as plantações de coca eram encharcadas com o químico, mas também pastos, florestas, solo, gado, plantações de subsistência, fontes de água e corpos humanos.

⁶⁰ Do original, em inglês: “Between the 2000 and 2012 fiscal years, US Congress appropriated more than \$8 billion to carry out Plan Colombia. As much as 80 percent of this assistance was invested in providing weapons, equipment, infrastructure, personnel, and training for Colombian military and police, including contact with US-based multinationals that form part of the military-industrial complex, such as Monsanto, Sikorsky Aircraft, and DynCorp International (Beittel 2012). Since the late 1970s, illicit crop eradication strategies in Colombia have utilized chemical warfare tactics, including the application of paraquat, Garlon 4, Imazapyr, and Tebuthiuron. By 2000, the policy relied on controversial aerial fumigation program involving crop-duster planes that sprayed a concentrated formula of Monsanto's herbicide glyphosate over suspected illicit marijuana, coca, and opium poppy plants” (LYONS, *Op. Cit.* p.2).

Desde 1997, foram 1,8 milhões de hectares fumigados por glifosato no Putumayo - uma política que, segundo Lyons, apesar de seu fracasso em reduzir o plantio ilegal de coca, durou até 2015 - meses após o governo colombiano proibir a pulverização aérea do veneno. A abordagem de Lyons, em contraste com o que aqui proponho, está menos centrada nos efeitos da aplicação do glifosato, da impossibilidade das formas de vida em meio a destruição gerada por esta guerra química, e mais nas alternativas, nas formas de resistência criadas por agricultores (*campesinos*) amazônicos de origem indígena. A antropóloga relata que os agricultores tinham inclusive dúvidas sobre a possibilidade de estabelecer uma vida em meio a este cenário de destruição. Em sua pesquisa, ela se centra em uma escola-fazenda chamada La Hojarasca, formada por esses agricultores tradicionais que propõem uma mescla de conhecimentos indígenas, técnicas agroecológicas desenvolvidas pela italiana radicada no Brasil Ana Primavesi e outros estudos/técnicas de cultivo e produção do solo que se coadunam com as tentativas de fazer vida em meio às ruínas desta ecologia criminalizada e destruída pelos agentes químicos. Sobre a escola-fazenda, escreve a antropóloga: “este não era um espaço onde a vida estava simplesmente seguindo em meio ao sofrimento social, abandono e contaminação, mas onde outros modos de comer, crescer, ver, andar, trocar, cultivar, compor e, portanto, decompor estavam sendo acionados” (idem, ibidem, p. 16, tradução minha)⁶¹.

Desta forma, Lyons levanta questões de extrema relevância acerca da constituição de paisagens e ecologias amazônicas em meio a este conflito tão singular vivido no Putumayo:

“De que forma as relações humanos-solo assumem importância política nas complexas relações da política antidrogas, agendas de desenvolvimento, ciências agroambientais e vida cotidiana sob pressão de militares? O que a fecundidade conceitual e material dos solos em conjunto e ao lado dos conceitos mais dominantes de terra e território pode nos ensinar? Como os solos—o que pode ou não ser concebido como um objeto chamado “solo”—abrigam as feridas irreparáveis e os rastros de violência e germinações de propostas transformadoras e sonhos alternativos? (idem, ibidem, p. 4-5)⁶²

⁶¹Do original, em inglês: “this was not a space where life was simply enduring within social suffering, abandonment, and contamination, but one where other modes of eating, growing, seeing, walking, exchanging, cultivating, composing, and hence decomposing were being set in motion” (idem, ibidem, p. 16).

⁶² Do original, em inglês: “In what ways do human–soil relations take on political importance in the complex nexus of antidrug policy, development agendas, agro-environmental sciences, and daily life under military duress? What might the conceptual and material fecundity of soils in tandem with and diverging from more dominant concepts of land and territory teach us? How do soils—what may or may not be conceived of as an

As técnicas de composição do solo pela decomposição de nutrientes que os camponeses praticam nesta escola ecológica são, nas palavras do principal interlocutor de Lyons e idealizador da escola, Heraldo Vallejo, “processos de amazonização”. São modos de re-habitar a selva, aprender a se relacionar aos solos, ciclos de nutrientes, através de uma metodologia popular participativa de planejamento territorial, e reaprendizagem das realidades agroecológicas e socioculturais do território amazônico. Esta pedagogia da decomposição se projeta contra uma “agricultura da morte”, na formulação de Heraldo, imposta no território do Putumayo a partir de uma concepção específica do vazio não de todo distinta de como historicamente se concebeu a Amazônia brasileira, e do praticado no Baixo Tapajós. Trato de modo mais detalhado sobre esse imaginário do vazio e as tecnologias políticas pelas quais ele é violentamente produzido na seção 3.6 desta tese. Por ora, o importante é ressaltar que o território do Putumayo era considerado um “terreno baldio”, uma terra vazia pronta para ser ocupada. De acordo com Lyon, quando o primeiro censo foi conduzido na região, em 1849:

“a população local - era considerada apenas aqueles que residiam nos vinte assentamentos coloniais existentes - foi categorizada entre “racionales” e “indígenas civilizados”. O resto do território foi ativamente imaginado como selvagem e desabitado, ou seja, território baldio, esvaziando sistematicamente a selva da existência de seus habitantes milenares e tornando o território um receptor de futuras ondas de colonos e populações deslocadas do interior andino do país” (idem, ibidem, p. 27-8, tradução minha)⁶³

Acredito ser possível considerar esta concepção de um território esvaziado como um pressuposto teórico e prático para o desenvolvimento daquilo que Heraldo denomina “agricultura da morte”: práticas extrativistas que não compõem com as condições de existência da floresta e dos seres que nela habitam, e dependem de uma aliança entre

object called “soil”—harbor the irreparable wounds and tracks of violence and germinations of transformative proposals and alternative dreams?” (idem, ibidem, p. 4-5)

⁶³ Do original, em inglês: “the local population, considered only to be those living in the existing twenty colonial settlements, was categorized into “racionales” and “indígenas civilizados.” The rest of the territory was actively imagined as uncultivated and uninhabited, that is, territorio baldio, systematically emptying the selva of the existence of its millennial inhabitants and rendering the territory a receptor of future waves of settlers and displaced populations from the country’s Andean interior” (idem, p. 27-8).

químicos, uso de sementes transgênicas, monocultivo voltado para exportação, desmatamento, transferências de tecnologia com base nos ideais da Revolução Verde e outras práticas neoliberais que, nas formulações de Lyons, estrangulam as práticas e economias indígenas e de agricultores tradicionais. Nesse sentido, Lyons cita o trabalho do antropólogo colombiano Henry Salgado Ruiz (2012), que emprega o termo “necro-política agrária” para se referir aos conflitos levados a cabo contra a população rural colombiana desde os anos 1920. Salgado Ruiz utiliza este termo para se contrapor a uma ideia de “colonização espontânea”, que, segundo Lyons, é comumente utilizada para caracterizar o estabelecimento do território e fronteiras do país. Este termo, Lyons comenta refletindo sobre a formulação de Salgado Ruiz, “oculta os processos históricos e em curso de exclusão e desapropriação das comunidades rurais, bem como as relações políticas dominantes e a violência estrutural que molda o setor agrário do país” (idem, ibidem, p. 21-22, tradução minha).⁶⁴ Voltarei a esta apropriação do conceito de necropolítica (MBEMBE, 2018) para o contexto da violência socioambiental nas próximas seções.

Proponho agora retornar ao balanço bibliográfico realizado por Alex Nading, para tratar do desenvolvimento de uma *epidemiologia popular*, e do papel de antropólogos em elaborar esta forma de abordagem, junto a populações expostas e contaminadas por elementos tóxicos. Por epidemiologia popular Nading se refere aos trabalhos iniciados por Phil Brown (BROWN, 1992, 1997) acerca das iniciativas de grupos impactados por contaminações, junto aos quais as pesquisas científicas encontram dificuldades em estabelecer relações causais (pelo caráter elusivo do efeito das toxinas, como mencionei acima), se organizam para compilar dados, investigar evidências acerca das doenças geradas por estas contaminações e atuam politicamente para mudar a situação e fazer com que os atores responsáveis pela contaminação (principalmente empresas e governos), sejam responsabilizados. Para estabelecer o conceito de *epidemiologia popular*, Brown parte da organização de moradores de Woburn (estado norteamericano de Massachusetts), que a partir do início de 1972 começaram a investigar por conta própria o que entendiam ser um cluster de leucemia, que veio a ser identificado como relacionado a toxinas industriais na fonte de água consumida pela população local. Para Nading, “epidemiologia popular não é apenas

⁶⁴ Do original, em inglês “obscures the historical and ongoing processes of exclusion and dispossession of rural communities as well as the dominant political relations and structural violence shaping the country’s agrarian sector” (idem, p. 21-22).

ciência cidadã; é também declaradamente política. Em muitos casos, não serviu tanto para provar definitivamente o dano, e sim para destacar a capacidade limitada dos métodos científicos convencionais para lidar com a injustiça social” (NADING, *Op. Cit*, p. 217, tradução minha).⁶⁵

Para Brown, enquanto a epidemiologia convencional estuda a distribuição de uma doença ou condição, e os fatores que influenciam essa distribuição, assim como sua etiologia e formas de preveni-la ou mitigá-la, a epidemiologia popular é o processo pelo qual não-especialistas afetados, compilam dados acerca da situação de contaminação, por determinada condição, não apenas como uma forma de participação pública na epidemiologia tradicional, mas enfatizando “fatores da estrutura social como parte da causa da doença” (BROWN, 1992, p. 269, tradução minha)⁶⁶. A epidemiologia popular, tal como a defende Brown, leva em consideração que muitas pessoas que vivem em áreas toxicamente perigosas possuem acesso a dados inacessíveis à cientistas: “o conhecimento por experiência geralmente precede a percepção oficial e científica, em grande medida porque é tão tangível (idem, idem, p. 270, tradução minha)⁶⁷. Embora não se trate de uma prática antropológica, são evidentes as afinidades entre o conceito de epidemiologia popular elaborado por Brown e a prática etnográfica, na medida em que os saberes, conhecimentos e formas de composição de mundos de diversos grupos são colocados em evidência, questionando, em certa medida, o que se imaginava saber anteriormente.

Um dos exemplos citados por Nading, nesta interface entre antropologia, movimentos de justiça ambiental e epidemiologia popular é o trabalho de Elizabeth Hoover (2017), cuja etnografia junto a população Mohawk consiste na elaboração de uma epidemiologia feita de baixo. Hoover toma como ponto de partida os movimentos indígenas para investigar e questionar os efeitos da contaminação do rio St. Lawrence, na comunidade de Akwesasne (fronteira entre Canadá e o estado norte americano de Nova Iorque). Em 1983, o governo do Estado de Nova Iorque descobriu que uma fábrica da General Motors estava despejando Bifenilos Policlorados (PCBs) nas proximidades de Akwesasne. PCBs são compostos

⁶⁵ Do original, em inglês: “popular epidemiology is not only citizen science; it is also avowedly political. In many cases, it has done less to definitively prove harm than to highlight the limited capacity of conventional scientific methods to address social injustice” (NADING, *Op. Cit*, p. 217).

⁶⁶ Do original, em inglês: “social structural factors as part of the causal disease chain” (BROWN, 1992, p. 269)

⁶⁷ Do original, em inglês: “their experiential knowledge usually precedes official and scientific awareness, largely because it is so tangible (idem, p. 270)

químicos altamente estáveis (portanto com persistência ambiental), bioacomulantes e de alta toxicidade cancerígena, que junto com hidrocarbonetos derivados do petróleo formam um óleo utilizado como isolante para materiais elétricos, sobretudo transformadores. Uma série de outras substâncias químicas também foram despejadas no território Mahawk desde o início dos anos 1950. Além das fábricas de automóveis, as indústrias de papel e alumínio também se valeram da abertura do Canal de São Lourenço (Saint Lawrence Seaway) - um sistema de eclusas que permitiu a naveabilidade entre o Oceano Atlântico e os grandes lagos no Norte dos EUA. A facilidade do escoamento para diferentes regiões, fez com que as indústrias se concentrasssem na região, gerando uma elevada contaminação dos solos e águas dos quais dependem os indígenas Mohawk.

A etnografia de Hoover acompanha a movimentação dos indígenas em busca de justiça ambiental (*environmental justice*), que tomaram para si a responsabilidade de investigar os impactos sanitários das contaminações a que estão sujeitos: “uma parteira, cientistas Mohawk e outros membros da comunidade, preocupados com os potenciais impactos à saúde decorrentes dessa contaminação, trabalharam para revolucionar a forma como a pesquisa em saúde ambiental é feita em comunidades indígenas e pressionaram para influenciar como a limpeza seria conduzida” (HOOVER, 2017, página 4, tradução minha)⁶⁸. Sobrepondo campos de pesquisa como etnologia, antropologia médica crítica, antropologia ambiental, sociologia e ecologia política, Hoover etnografa o histórico desta pesquisa indígena sobre a contaminação de seus territórios e os processos de limpeza/desintoxicação da região, além dos modos como a condução desta investigação afetou a comunidade Mohawk de Akwesasne, os cientistas que ali trabalharam e reflexões sobre como conduzir pesquisas de saúde ambiental entre indígenas depois deste experimento. Como resume Hoover: “ao longo deste livro, tento destacar aqueles momentos em que os métodos indígenas informaram os resultados científicos e quando as formas locais de produção de conhecimento entraram em relação dinâmica com o estado, com as corporações e com a comunidade científica existente fora de Akwesasne” (idem, ibidem, pág. 4-5, tradução minha)⁶⁹.

⁶⁸ Do original, em inglês: “a midwife, Mohawk scientists, and other community members, concerned about the potential health impacts of this contamination, worked to revolutionize how environmental health research is done in Indigenous communities and pushed to influence how the cleanup would be conducted” (HOOVER, 2017, p. 4)

⁶⁹ Do original, em inglês: “Throughout this book, I try to highlight those moments when Indigenous methods informed the scientific outcomes and when local ways of knowledge production came into dynamic relation

A pesquisa de Hoover traça também importantes conexões com outro ponto relevante para esta pesquisa, que é a alimentação e a capacidade de produção de alimentos das comunidades. A autora escreve que, se a colonização do território indígena pela contaminação ambiental destruiu as formas de produção de alimentos, a luta das comunidades indígenas por justiça ambiental é, no fim, uma luta por formas de alimentação: limpar o ambiente contaminado e poder produzir comida saudável. Hoover lida com os relatos por parte dos indígenas quanto à restrição em comerem aquilo que eles mesmos costumavam plantar pois, com a contaminação de seus territórios, lhes foi retirada a possibilidade de plantar, cultivar e colher “comida saudável e culturalmente relevante” (idem, ibidem, p. 17, tradução minha)⁷⁰. Restou-lhes, como única opção, como costuma ser o caso nessas situações (MERLINO & ZUKER, 2021), a compra de comida ultraprocessada e barata, o que aumentou os índices de doenças na população, como diabetes: “Povos indígenas em todo o mundo estão descobrindo subitamente que têm essa “doença da modernidade” em comum e, nos últimos trinta anos, antropólogos médicos e profissionais de saúde têm trabalhado para entender as etiologias médicas e locais da doença” (idem, ibidem, p. 22, tradução minha)⁷¹. Hoover argumenta que no caso dos Mohawk, a explicação para as origens da diabetes não repousaria nos corpos individuais (na doença como um problema do indivíduo) mas em uma complexa teia que conecta diretamente produção industrial, PCBs, impacto ambiental como um todo e especificamente na obtenção e consumo de alimentos locais.

O olhar de Hoover para o *food justice movement* dos Mohawk, em inglês - ou seja, das reivindicações indígenas Mohawk por uma melhor alimentação (retomada da saúde do território implicando uma retomada alimentar, talvez?) - lhe permite refletir, a partir das próprias reflexões indígenas sobre a condição de saúde a que são submetidos, sobre o modo como as estruturas de poder na base de conflitos socioecológicos tem como lócus privilegiado de ação dos corpos. A antropóloga demonstra também como a concepção Mohawk de “corpo social” inclui muito mais seres do que as concepções correntes na

with the state, with corporations, and with the existing scientific community outside Akwesasne” (idem, ibidem, p. 4-5).

⁷⁰ Do original, em inglês: “healthy, culturally relevant food” (idem, ibidem, p. 17).

⁷¹ Do original, em inglês: “indigenous peoples the world over are suddenly finding they have this “disease of modernity” in common, and in the past thirty years, medical anthropologists and health care providers have worked to understand both the medical and local etiologies of the disease” (idem, ibidem, p. 22)

sociedade norte-americana contemporânea. A possibilidade de voltar a se relacionar de outro modo (menos adoecido?) com a família ambiental de mitos Mohawk que narram a origem da Terra e dos próprios Mohawks, via cultivo de sementes específicas (como milho, feijão e abóboras), e pesca, significaria uma forma de cura: “a saúde da comunidade e as doenças sociais seriam curados ao mesmo tempo. Eles viam a saúde de um como intrinsecamente ligada à saúde do outro” (idem, ibidem, p. 26-27, tradução minha)⁷². Para terminar esse comentário sobre a obra de Hoover, outro ponto relevante para esta pesquisa é a abordagem crítica quanto ao que se convencionou chamar na literatura norte americana de *settler colonialism*, ou colonialismo de ocupação. Hoover faz uma leitura de diversos autores e autoras da área da ecologia política, que demonstram como conflitos socioambientais são inerentes aos projetos coloniais: não existe colonialismo sem destruição ambiental nem sem o racismo que acompanha os projetos de tomada de territórios indígenas e sua expulsão. Uma das referências citadas por Hoover é a historiadora ambiental Traci Voyles, cuja pesquisa se debruça sobre os resquícios e depósitos de Urânio entre as populações indígenas Navajo. A autora propõe uma inversão relevante: para Voyles, o colonialismo de ocupação diz tanto a respeito de obtenção de recursos, que conflitos socioambientais, sejam eles em terras de povos indígenas ou não, deveriam ser sempre considerados como *settler colonialism*, já que racismo sempre significou violência ambiental para os povos indígenas.

Para não me estender neste balanço bibliográfico e poder voltar ao Baixo Tapajós, cito uma última referência que me parece relevante, para essas intersecções entre antropologia das toxinas, etnografias junto a populações indígenas, e reflexões sobre colonialismo, na delimitação da minha abordagem nesta terceira parte da tese. Trata-se do trabalho da cientista canadense Max Liboiron, cujo livro, já em seu título *Pollution is Colonialism* (2021), vai direto ao ponto. Liboiron coordena o CLEAN, um laboratório interdisciplinar de poluição plástica em rios e em oceanos, na Memorial University in St. John’s, Newfoundland and Labrador (Canadá). Apesar de se tratar de um livro de metodologia científica, que busca formas de descolonizar o fazer ciênciia a partir de outras relações com a terra, Liboiron traz importantes contribuições para pensar a poluição como parte constitutiva do projeto colonial:

“A poluição não é uma manifestação ou efeito colateral do colonialismo, mas sim a implementação (*enactement*) das relações coloniais em curso com a Terra. Ou seja, a poluição é mais bem

⁷² Do original, em inglês: “the community’s health and social ills would be healed at the same time. They viewed the health of one as intrinsically tied to the health of the other” (idem, ibidem, p. 26-27).

entendida como a violência das relações coloniais de terra, e não como dano ambiental, que é um sintoma da violência” (LIBOIRON, 2021, p. 6, tradução minha)⁷³

Para Liboiron, a produção capitalista possui a necessidade de mais terra, para conter a sua poluição, de tal modo que não apenas despossessão de recursos, mas também contaminação são fatores inerentes e necessários ao capitalismo. Importante para pensar o uso de agrotóxicos na tomada de terras e expulsão de populações tradicionais no Baixo Tapajós é a seguinte reflexão de Liboiron:

“O colonialismo não é apenas tomar a terra, embora certamente inclua a tomada de terras. O roubo é uma manifestação, um sintoma, um mecanismo e até um objetivo do colonialismo. Mas esses são os dentes do colonialismo, e eu quero ver seus ossos. Roubar terras e desapropriar pessoas são eventos com fronteiras temporais, mas o roubo contínuo de terras requer manutenção e infraestrutura que não são tão discretas, já que ‘a colonização é um processo contínuo, não simplesmente um evento histórico’. O colonialismo é um conjunto de relações específicas, estruturadas, interligadas e sobrepostas que permitem que esses eventos ocorram, façam sentido e até pareçam corretos (para alguns). Argumentarei ao longo deste texto que essas relações – seus tipos, durações, efeitos e manutenção – também são encenadas pela poluição e pela ciência da poluição. (idem, ibidem, p. 16, tradução minha).⁷⁴

Estas são palavras que ecoam com força no Baixo Tapajós: o colonialismo não como um evento histórico do passado; mas o roubo de terras e a despossessão como dependentes de uma infraestrutura químico-tóxica que os faça operar no presente. O conjunto de relações que dá forma ao colonialismo é também ensejado pela poluição - ou para ficar com os termos que pretendo usar, pela contaminação por substâncias tóxicas. Segundo Liboiron, o indiscriminado uso de agrotóxicos no Baixo Tapajós não é uma consequência indesejada do

⁷³ Do original, em inglês: “Pollution is not a manifestation or side effect of colonialism but is rather an enactment of ongoing colonial relations to Land. That is, pollution is best understood as the violence of colonial land relations rather than environmental damage, which is a symptom of violence” (LIBOIRON, 2021, p. 6).

⁷⁴ Do original em inglês: “Colonialism is not just about taking Land, though it certainly includes taking Land. Stealing is a manifestation, a symptom, a mechanism, and even a goal of colonialism. But those are the teeth of colonialism, and I want to look at its bones. Stealing Land and dispossessing people are events with temporal edges, but ongoing Land theft requires maintenance and infrastructure that are not as discrete, given that “colonization is a continuing process, not simply a historical event.” Colonialism is a set of specific, structured, interlocking, and overlapping relations that allow these events to occur, make sense, and even seem right (to some). I will argue throughout this text that these relations—their types, durations, effects, and maintenance—are also enacted by pollution and pollution science.” (idem, ibidem, p. 16).

capitalismo. Compõe a ecologia capitalista em sua forma neoliberal (MOORE, 2011). Para tanto, vale adicionar uma outra camada nesta reflexão acerca da feição do neoliberalismo e o modo como avança destruindo territórios, tendo em mente a proposta de Jason Moore (2011), de entender que o capitalismo é, ele mesmo, um regime ecológico. Moore questiona as pesquisas científicas que tratam de crises e/ou conflitos ambientais a partir de uma abordagem que ele entende ser um binarismo cartesiano, como dois pólos separados: de um lado a formação e desenvolvimento de um regime capitalista e suas formas de produção, e, de outro, seus “impactos”, suas “consequências” ambientais. Para o geógrafo, o principal problema desta forma de entender a crise ambiental é que ela implica em um determinismo do social, que ignora que o capitalismo se desenvolve a partir de relações naturais-sociais. Assim, Moore propõe entender, dialeticamente, como natureza e mercado entretem um processo de co-formação: “a alternativa é entre diferentes 'formas de ver' – entre, digamos, um capitalismo (ou modernidade, ou sociedade industrial) que age sobre a natureza, e um [capitalismo] que se desenvolve através de naturezas humanas e extra-humanas” (MOORE, 2011, p. 4, tradução minha⁷⁵). De acordo com Moore, o problema consiste em considerar o meio-ambiente como exógeno, cuja existência se dá para além da natureza humana. Por isso, o geógrafo prefere abandonar o conceito de uma “crise ambiental” e passa a falar em *transformações ecológicas*.

“Ecologia, no que segue, significa as relações do todo. 'Ecológico', uma taquigrafia, cristaliza a matriz das naturezas humanas e extra-humanas, e as formas historicamente específicas pelas quais as relações simbólicas e materiais se entrelaçam e se estabilizam provisoriamente no sistema-mundo moderno” (idem, ibidem, p. 5, tradução minha)⁷⁶.

Compreendo que a abordagem de Moore faz especial sentido para uma pesquisa antropológica como esta, que encontra-se influenciada pelo movimento da virada ontológica na antropologia, e leva em consideração o acúmulo de reflexões no campo da etnologia contemporânea, que questionam as separações modernas entre natureza e cultura

⁷⁵ Do original, em inglês: “the alternative is between differing ‘ways of seeing’ – between, say, a capitalism (or modernity, or industrial society) that acts upon nature, and one that develops through human and extra-human natures” (MOORE, 2011, p. 4).

⁷⁶ Do original, em inglês: “Ecology, in what follows, signifies the relations of the whole. The shorthand, ‘ecological’, crystallizes the matrix of human and extra-human natures, and the historically-specific ways through which symbolic and material relations are interwoven and provisionally stabilized in the modern world-system” (idem, ibidem, p. 5)

(DESCOLA, 2004; STRATHERN, 2004, 2014; VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2004, entre outros). Assim, replicar no plano da teoria etnográfica que aqui elaboro uma divisão dura entre natureza e sociedade, entendendo o uso de agrotóxicos no processo de transformação da floresta em campos de soja como uma consequência de determinada forma de produção capitalista-neoliberal seria esconder o que me parece mais etnograficamente relevante: o modo como o uso de agrotóxicos compõe esta nova forma de produção na região do Baixo Tapajós e produz paisagens e regimes ecológico-sanitários específicos. Ou seja, os dois rastros que sigo, o esvaziamento produzido pelos agrotóxicos na criação das farsas e as hantaviroses, como aspectos que constituem a ecologia do neoliberalismo em expansão, que opera por um processo de adoecimento de territórios:

“Ao invés de escrever uma história do impacto do capitalismo no meio ambiente, então, podemos investigar uma relação generativa entre ‘acumulação sem fim’ e a ‘produção sem fim da natureza’. Em vez de um método que identifique a pegada da ‘sociedade’ no resto da natureza, poderíamos perguntar como as relações provisoriamente estabilizadas entre esses dois pontos finais criam, simultaneamente, um ‘rastro’ na sociedade não menos do que um ‘rastro no chamado ambiente’” (MOORE, Op. Cit., p.6, tradução minha).

O agrotóxico, indissociável de seus efeitos, emerge como um ponto de vista privilegiado para se discutir não apenas o que é o tóxico, mas o que conta como natureza, como saúde, como corpo e, no caso que aqui nos interessa, a produção de espaços a partir de tecnologias políticas precisa, deslocamentos e mudanças demográficas, ecológicas, sanitárias e culturais que produz. Assim, desloco aqui a reflexão acerca dos efeitos do uso de agrotóxicos, usualmente enfocada no corpo, para pensar o seu uso em um projeto de desocupação, destruição e reocupação do território. Mais precisamente, para pensar uma tecnologia de produção de um espaço esvaziado que garanta o avanço da soja – uma paisagem necropolítica produzida não apenas pelo adoecimento de corpos, mas também pelo adoecimento de territórios. Uma verdadeira guerra química, uma guerra ecológica a serviço da produção de um espaço esvaziado por sobre um território multiétnico, este dotado de territorialidades e formas particulares de composição com a terra, e que sobrevive como aquilo que Seu Macaxeira mostrou ser “a farsa da comunidade”, “a farsa da floresta”, que sobrevivem apenas enquanto detritos (GORDILLO, 2014).

3.5. Expulsão por asfixia: interações soja-veneno-fazendeiros

Pretendo aqui seguir algumas falas de Seu Macaxeira, e de outros moradores da região do Planalto Santareno, entendendo-as como uma teoria etnográfica acerca da toxicidade de agentes químicos (glifosato utilizando geralmente em plantas geneticamente modificadas) utilizado nas lavouras de soja⁷⁷. Soja, veneno e fazendeiros como espécies companheiras neste processo de acumulação e obtenção de terras.

Certo dia Seu Macaxeira nos levou até a casa de um agricultor sulista, Gaúcho, como todos o chamavam, próximo à comunidade de Boa Esperança. Seu Macaxeira pretendia nos mostrar as plantações de macaxeira de alguém afetado pela soja. Qual não foi a nossa surpresa quando o Gaúcho recusou a entrevista. “Eu não quero confusão, como que vou falar mal do sojeiro se eles alugam minha terra? Consigo até um pouco de glifosato”, disse. Alto, de olhos claros, passou a fazer contas sobre a dificuldade de dar continuidade à produção de farinha, negócio a que antes se dedicava. Queria demonstrar, matematicamente, que o mais lucrativo e lógico para aquele que possui um pequeno pedaço de terra na região é alugá-la para os sojeiros. A saca de farinha de mandioca, segundo ele, chegava, em 2019, quando o entrevistamos, a ser vendida por R\$80 no Mercado de Santarém. Com R\$20 de frete que precisa pagar para percorrer os mais de 40 km que separam a comunidade de Boa Esperança (onde vive) do centro da cidade, “não dá para nada”, em suas próprias palavras. Em compensação, alugando o terreno para produção de soja, obtém uma renda fixa, independente da produtividade. “Se tivesse 100 hectares”, refletia ele em voz alta, enquanto fazia contas, “arrendava 70 para a produção de soja e vivia de renda.”

O agrotóxico mencionado por Gaúcho, o glifosato, é uma substância química cuja regularização está sujeita a debates internacionais. A Agência Internacional de Pesquisa em Câncer (Iarc) reconheceu como provável o potencial cancerígeno da substância. O México decidiu no último dia de 2020 pela sua proibição gradual (GRIGORI, 2021) até a retirada total do produto do mercado, que deve ocorrer em até três anos. Diversos países já possuem severas restrições contra o uso do herbicida ou pretendem bani-lo por completo. A própria Alemanha, país sede da empresa produtora do glifosato, a Bayer-Monsanto, estabeleceu um programa de banimento gradual do agrotóxico até o final de 2023. No Brasil, a decisão judicial que tentou barrar o uso em 2018 não prosperou e, em 2020, a Anvisa renovou o uso

⁷⁷ E do milho, que cultivado nas entre safrinhas se converte numa força motriz suplementar de destruição.

do herbicida por tempo indeterminado, apesar dos indícios de que o agrotóxico é um dos que mais contamina no país, chegando a 2.430 pessoas contaminadas entre 2010 e 2019 e 76 mortes no mesmo período (FONSECA, GRIGORI E LAVOR, 2020).

Essa associação soja-veneno-fazendeiro compõe a dinâmica da vida e da morte na região Planalto Santareno. O quintal de Seu Curica, apelido de Raimundo Alves Guimarães, morador da comunidade Boa Esperança, condensa diversos aspectos desta dinâmica. Sua propriedade é pequena, e ao redor da casa, dentro de seu terreno, há toda uma variedade de espécies vegetais: cajueiros, bananeiras, laranjeiras, aceroleiras, macaxeiras, e outras tantas árvores frutíferas além de uma ajeitada horta de temperos culinários.



Figura 19. Casa em que Seu Curica vive com sua filha, Sônia Maria Guimarães Sena, na comunidade Boa Esperança, Rodovia Curuá-Una (Santarém). Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Mas logo do outro lado dos muros, seu terreno está envolto, como que pressionado, por campos de soja. A imagem é desoladora: um pequeno quadrado com múltiplas colorações de verde e formatos de plantas, cercado por um campo amarronzado e terroso de soja, com um leve cheiro adocicado e químico no ar, que invariavelmente penetra o terreno de Seu Curica. Ali reina uma certa melancolia, um descompasso entre um mundo que deixou de existir com o avanço dos campos de soja, e esta pequena porção de terra que resiste. A amargura parece decorrer de uma sensação de inexorabilidade desse processo de expansão da soja, como se sua propriedade fosse anacrônica, um espaço fora do tempo, um enclave efêmero, prestes a sucumbir. “Algumas pessoas que tentaram resistir não conseguiram. Eles [os sojeiros] foram comprando aqui e ali, e aqueles que ficaram no meio foram obrigados a vender, porque não tem condições. O veneno mata tudo, leva tudo, o veneno sai fora pros sítio tudo. Por isso venderam tudo. Não tinham mais condições de plantar”, relata seu Curica.

A aplicação de veneno impede que seu jardim floresça como antes. Ele mostra um cajueiro em seu quintal. “Dão tudo sementes. Floresce, mas não nasce”, relata Seu Curica.



Figura 20. Seu Curica junto as folhas de seu cajueiro, na comunidade Boa da Boa Esperança: “Dão tudo sementes. Floresce, mas não nasce”, reflete o agricultor. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

“Há anos as araras e os macacos vinham aqui comer as frutinhas das árvores. Vinham na porta de casa. De repente, desapareceram”, comenta, com um carinho doído, a filha de Seu Curica, Sônia Maria Guimarães Sena. Eles compartilham o mesmo terreno, o mesmo quintal de diferentes tons de verde, mas moram em casas distintas. Ela reclama da dificuldade de respirar, quando os vizinhos fazem a pulverização de glifosato: o ar não entra, os olhos lacrimejam, a náusea é constante. Quando percebe que os ventos trazem a nuvem de veneno, Sônia é obrigada a se trancar em casa - não raro, com crises de ansiedade. Tentaram conversar com os vizinhos, encontrar momentos do dia em que poderiam aplicar o veneno sem causar tanto incômodo, mas a conversa não prosperou.



Figura 21. Sônia Maria Guimarães Sena, na horta de sua casa cercada pela soja. Poucos anos após o falecimento de sua mãe, ela mesma veio a falecer em 2022, por conta de um câncer, provavelmente decorrente dos anos e anos de alta exposição aos agrotóxicos. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

A mãe de Sônia Maria, esposa de Seu Curica, faleceu em maio de 2019 - alguns meses antes de nossa visita, em decorrência de um câncer de estômago. Para o viúvo e a filha da falecida, é difícil não relacionar esta morte à contaminação constante a que estavam submetidos. Maria Dercy Godinho é relembrada por sua família como uma lutadora, e pai e filha se emocionam ao falar dela. “Minha esposa, enquanto viva, lutou muito, para que não houvesse esse exagero de agrotóxico aqui. Mas não consegui”, lamenta Seu Curica. Caminhamos pelo cemitério onde está enterrada, a poucos metros da casa onde vivia. O próprio cemitério encontra-se cercado pela vastidão plana e monocromática dos campos de soja. Esse movimento formado pela interação soja-veneno-fazendeiros parece querer tomar o próprio cemitério. Tal como a filha, ela também se trancava em casa, quando os fazendeiros começavam a aplicação de veneno.

— Ela ficava agoniada com o cheiro forte que vinha. Sentia uma falta de ar, ficava sem poder respirar muito. Se trancava aí dentro. Deixava passar um pouco, para deixar sair. O problema dela era a falta de ar. Reclamava, vinha com o povo aí. Ver se eles não vendiam a terra. Trazer a gente do sindicato pra fazer palestra. Mas venderam mesmo. Não teve jeito. O dinheiro falou mais alto — reflete Curica, com o olhar perdido em algum lugar incerto.



Figura 22. Seu Curica junto ao cemitério onde está enterrada sua falecida esposa, Maria Dercy Godinho. O cemitério está, ele próprio, cercado pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Maria Dercy Godinho pertencia ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém, assim como Seu Macaxeira. Representando os pequenos trabalhadores rurais da região, o sindicato atua na linha de frente do embate contra os impactos da soja na região. Macaxeira receava que, logo logo, Seu Curica e sua filha acabariam vendendo a propriedade, para dar lugar a campos de soja. Após nos despedirmos, ele quis nos mostrar um outro local, onde o avanço da soja estava num estágio, digamos, mais avançado, e já tinha terminado com a expulsão das populações ribeirinhas. Dirigimos até o Ramal da Moça, onde existia uma

comunidade com o mesmo nome. “Desde 2005 que a porrada vem correndo solta em cima dos moradores”, contou, Seu Macaxeira, enquanto nos aproximávamos do local.



Figura 23. Seu Curica mostra a foto de sua falecida esposa, Maria Dercy Godinho. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Seu Macaxeira ansiava em nos mostrar resquícios da comunidade, casas abandonadas de moradores que tudo venderam para ir para a cidade. Para a sua surpresa, até as casas foram derrubadas. Ali, antes, viviam 75 famílias, conta ele. Agora, tudo é soja. Parece que nem a farsa das comunidades, nem a farsa da floresta, conseguiu se manter ali. Pudemos observar apenas um colégio e duas casas, já tomados pela vegetação rasteira, que subia pelas paredes e começava a embrulhar as construções, como um manto verde. Logo, também essas construções seriam derrubadas, dizia seu Macaxeira.



Figura 24. Casa abandonada, tomada pela vegetação e cercada pela soja no Ramal da Moça, comunidade Boa Esperança, Rodovia Curuá-Una, Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).



Figura 25. Casa abandonada e destruída, cercada pela soja no Ramal da Moça, comunidade Boa Esperança, Rodovia Curuá-Una, Santarém (PA). Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

Esta interação soja-veneno-fazendeiros promove uma mudança nas relações entre pessoas e a terra em que vivem. Impõe uma espécie de separação e de afastamento, que implica abandono das comunidades e ida para cidade. A monocultura de grãos parece não deixar brechas. Alterou definitivamente a paisagem, a vida e as relações sociais no Planalto Santareno. Seu Curica lamenta: “aqui não tem esperança de ter um progresso melhor, porque aqui parou tudo. Não tem como aumentar, progredir”. Aquilo que os sojeiros chamam de desenvolvimento, para pequenos agricultores se apresenta como ruína, como detrito. Existe uma sensação geral de desânimo e resignação no ar, que contrasta com o nome da comunidade: Boa Esperança. Localidade para onde muitos vieram quando se começou a abrir a mata, nos primeiros anos da década de 1930. Ali imaginava-se um futuro promissor, com a extração de pau rosa, para produção de perfume. Poucos anos depois, o nome parecia ter alguma aderência ao que se vivia. A comunidade se tornou um importante polo produtor de farinha para Santarém. “Tinha emprego demais aqui. Você não ia lá procurar serviço, eles que vinham atrás de você”, relembra Curica, referindo-se a um passado que se não é assim tão

distante no tempo, em nada parece remeter à realidade da comunidade hoje. “Aí com a chegada da soja, o pessoal foi vendendo as terras, e foi acabando o emprego”.



Figura 26. Entrada da comunidade Boa Esperança, pela Rodovia Curuá-Una, vindo de Santarém (PA).
Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

A relação soja-veneno-fazendeiro constitui um verdadeiro mutualismo, já que todos os envolvidos parecem se beneficiar amplamente dessa interação. Abaixo vou tratar com mais cuidado o funcionamento desta relação. Mas por ora, um dos elementos etnográficos que me parece relevante é o fato de que diversos produtores rurais que entrevistei relataram que, conforme os grandes fazendeiros ao seu redor intensificam o uso de agrotóxicos, eles mesmos são obrigados a utilizá-los. Do contrário, suas plantações não vingam. Isso ocorre, pois as pragas fogem dos campos de soja e inviabilizam as plantações familiares. Aceitar que devem usar agrotóxicos, para as suas próprias plantações, é sempre reconhecido com tristeza, a mesma melancolia de quem encara mais essa faceta deste processo aterrorizante de sufocamento, do qual não conseguem escapar.

O caminho que tenho tentado seguir aqui é entender como essa *relação soja-veneno-fazendeiro* engendra mundos, e como descrever esses mundos criados a partir destes termos que, no Baixo Tapajós, só existem em relação. Estes termos se tornam o que são juntos, articulando cenários não menos violentos do que os descritos por Hetherington (2020) no Paraguai, eliminando outras espécies, transformando a paisagem e asfixiando pessoas: adoecendo-as, obrigando-as a venderem seus terrenos por preços irrisórios, e fazendo com que elas se desloquem para as periferias de Santarém, esvaziando o território e permitindo que mais soja se expanda. Donna Haraway (2016) nos convida a repensar outras formas de contar histórias para além do excepcionalismo humano. O vir a ser de espécies, se dá em conjunto, em trocas que as definem: “Tornar-se-com, e não tornar-se, é o nome do jogo (...) as espécies companheiras estão implacavelmente tornando-se-com. A categoria espécies companheiras me ajuda a recusar o excepcionalismo humano sem invocar o pós-humanismo”. (Haraway 2016: 12-13, tradução minha). Mas como descrever essas interações? Como caracterizá-las, para melhor descrever os seus efeitos na criação desta paisagem de monocultivos em expansão, farsas de comunidades e de florestas?

A relação entre humanos e grãos é antiga. Ela data do momento da própria origem da ideia de civilização e da concentração de poder que permite a emergência do Estado, na Mesopotâmia (SCOTT, 2017), e possui o seu cerne em uma afinidade, um encontro entre o impulso de acumulação de fazendeiros (concentração de energia, mas também de terra, de poder e de dinheiro via taxação de quem trabalhava as terras, defende James Scott) e a inteligência reprodutiva dos grãos. O botânico italiano Stefano Mancuso (2019) propõe considerarmos as relações entre humanos e grãos, originadas no Crescente Fértil como uma história de coevolução dos humanos com as plantas:

“algumas delas tornaram-se companheiras inseparáveis e lhe proporcionam o alimento de que ele precisa, recebendo em troca segurança e cuidados; mas, acima de tudo, obtendo um *vetor supereficiente* capaz de espalhá-las por todo o planeta (...) um negócio tão vantajoso que hoje apenas três espécies de plantas – trigo, milho e arroz – fornecem cerca de 60% das calorias consumidas pela humanidade, e, em troca, colonizaram enormes áreas em todos os continentes, superando qualquer concorrente vegetal em termos de disseminação na terra”. (MANCUSO, 2019, p. 52)

Esta colonização de novos territórios entre humanos e algumas plantas traz consigo o que Tsing considera uma simplificação ecológica. O conceito de *plantation*, como elaborado

por Haraway e Tsing (2019), inclui uma simplificação radical, substituição de pessoas, plantações, micróbios e formas de vida, trabalho forçado e desordenamento dos tempos de geração, incluindo os humanos. As *plantations*, em outro momento da obra de Tsing (2019), são caracterizadas pela ideia de escalabilidade, do preparo do solo e das condições necessárias para que determinadas espécies possam prosperar, de modo replicável, como que excluindo as relações que poderiam ter com territórios específicos. O sonho da escalabilidade consistiria em replicar sempre o mesmo modelo, não importa exatamente onde. O exemplo sobre o qual Tsing se debruça é o dos experimentos portugueses com a cana-de-açúcar, na Ilha da Madeira, e sua replicação no Brasil. A cana transposta ao Brasil era plantada isoladamente, sem as espécies com as quais se relacionava em seus locais de origem na Ásia, com uma reprodução que se dá por clonagem, era um modelo perfeito para ser escalado, bastando-se alterar a paisagem e preparar o solo para permitir seu desenvolvimento. Tsing os considera como “elementos paisagísticos sem relações transformadoras” (TSING, 2019 p. 183).

Esse processo de transposição de uma planta de um local para outro e a criação de um espaço que permitisse à planta se reproduzir em escala veio, como sabemos, acompanhando de um duplo processo violento: portugueses escravizavam africanos para trabalhar no Brasil e assim, essa associação entre cana e poder colonial ia ocupando territórios indígenas, expulsando-os, de forma a permitir maior concentração de poder e renda para os escravocratas donos dos engenhos de produção de açúcar na costa, e terrenos pelos quais a cana poderia se expandir. Não se trata de entrar no debate histórico sobre a origem do modelo de *plantation* no Brasil, e o modo como compôs determinados ciclos econômicos, e sim de identificar a permanência de estruturas que fazem com que o modelo da *plantation* siga firme, possibilitando a transformação e constituição dessas novas paisagens esvaziadas na Amazônia. O incessante processo de colonização possui ecologias próprias associadas a ele, ou melhor colocado, os processos coloniais longos dependem da criação de determinadas ecologias. Esta associação colonizadora entre pessoas e plantas se reinventa hoje na relação dos fazendeiros com a soja, em que os produtos químicos utilizados, sejam eles herbicidas, fertilizantes ou dessecadores, tornam possível a expansão em escala da soja no Cerrado e na Amazônia. É como se para a relação soja-veneno-fazendeiro os territórios existentes devessem ser transformados e preparados como um espaço sem relações, não-social, sem

outras espécies, para que a soja possa proliferar. O glifosato emerge então como a principal tecnologia política de simplificação ecológica, de extirpação da diferença de formas de vida humanas e não humanas. E o ganho particularmente mefistofélico dos agrotóxicos e das empresas que os produzem (no caso do glifosato, pela Monsanto-Bayer) é a certeza de que o uso de veneno apenas torna necessário mais veneno, para mais áreas.

Ao analisar o uso do glifosato em plantios de soja no leste do Paraguai, Hetherington (*Op. Cit.*) fala na existência de uma agrobiopolítica (*agribiopolitics*). O antropólogo traça uma genealogia do estabelecimento de medidas fitossanitárias, que seriam, para ele, concomitantes à emergência da lógica biopolítica entre os séculos XVIII e XIX (FOUCAULT, 1997, 2004a, 2004b):

“De forma não surpreendente, ambas as formas de regulação apareceram na mesma época e por razões semelhantes [medidas fitossanitárias e biopolíticas]. As mesmas condições de adensamento das populações humanas que deram origem à saúde pública também tornaram necessário garantir a produção de alimentos em larga escala. As monoculturas de grãos que surgiram nessa época eram tão vulneráveis às pragas quanto as populações humanas nas cidades e exigiam uma intervenção governamental análoga em uma escala além de qualquer fazenda” (HETHERINGTON, *Op. Cit*, p. 13, tradução minha)⁷⁸.

O autor argumenta que para Foucault, o sentido clássico da soberania seria “fazer morrer e deixar viver”. Enquanto a biopolítica marcaria uma nova forma de controle estatal, ao redor da habilidade de “fazer viver e deixar morrer”. Esta preocupação biopolítica permitiu o nascimento de novas áreas de estudo e intervenção social, como epidemiologia e saúde coletiva, mas também da eugenia. Hetherington faz uma genealogia destas medidas fitossanitárias no bojo do estabelecimento de formas biopolíticas de poder no Paraguai, cujas minúcias, por mais relevantes que sejam, excedem o escopo deste trabalho. O que me parece relevante aqui é apontar que o autor traz dois usos distintos do conceito de agrobiopolítica. O primeiro uso do conceito diz respeito à como essas medidas estruturam o Estado, a partir de

⁷⁸ Do original, em inglês: “Not surprisingly, both forms of regulation appeared around the same time and for similar reasons. The same conditions of densifying human populations that gave rise to public health also made it necessary to secure large-scale food production. The grain monocrops that emerged at this time were as vulnerable to pests as human populations in cities and required analogous governmental intervention at a scale beyond any single farm” (HETHERINGTON, *Op. Cit*, p. 13).

legislação e políticas de governo, comumente sobrepondo interesses de fazendeiros locais com o da administração pública. A centralidade da produção de grãos, a forma como esta atividade econômica estrutura diversos aspectos da vida (econômicos, políticos, sociais, culturais, ecológicos e sanitários) faz com que a modalidade de relação com os grãos constitua modelos de funcionamento do Estado: seja como aquilo que o autor denomina por um Estado Sojeiro (em que a soja ocupa um lugar similar ao do petróleo nos PetroEstados, como Venezuela e Árabe Saudita); seja nas tentativas de Fernando Lugo de regulamentar, fiscalizar e criar contenções aos monocultivos de soja e seus impactos, que Hetherington denomina como o Governo dos Grãos, cujo objetivo é regulamentar, tornando menos danosos aspectos da produção de soja no âmbito do Estado Sojeiro.

O segundo entendimento para agrobiopolítica em Hetherington diz respeito ao modo como as políticas fitossanitárias no Paraguai compuseram, historicamente, e compõem, também no presente, formas de violência, para organizar a relação entre vida e morte. O autor faz referência à chegada da Revolução Verde ao Paraguai, e a reforma agrária do país nos anos 1960, garantindo aos camponeses (majoritariamente falantes de guarani) acesso à terra. Revolução Verde é o fenômeno ao qual já fiz referência nessa terceira parte da tese: iniciada nos anos 1960 nos Estados Unidos que, no contexto da Guerra Fria, previa a expansão de um modelo industrial de produção de alimentos, a Revolução Verde selecionou espécies específicas para serem produzidas em grande escala por países do então chamado terceiro mundo, como uma estratégia de combate à fome (PATEL, 2013) - não necessariamente cultivares que faziam sentido para os países a que se destinavam, como o caso do exacerbado incentivo ao plantio de trigo no México, país em que o milho ocupa este papel. Por ora, o que me parece importante apontar é que a implantação de modelos de monocultivo, concentrado terras na mão de grandes fazendeiros, passa a necessitar do uso específico de agrotóxicos para garantir uma produção alimentar que supra as necessidades e acompanhe a intensificação da urbanização. Uma vasta rede de acadêmicos, pesquisadores norteamericanos e fundações privadas passou a exportar, com a Revolução Verde, uma certa ideia de bem estar, de alimentação, como forma de combate ao comunismo:

“Como porta de entrada do Paraguai para a Revolução Verde, o programa *stica* incluiu todas as contradições agrobiopolíticas daquele período. Surgiu dos projetos da Fundação Rockefeller para melhorar a saúde e o bem-estar rural “alimentando o mundo”, mas também dizia respeito a territórios, segurança e população, no sentido clássico de Foucault. Como

Nick Cullather coloca, a Revolução Verde foi uma biopolítica imperialista, e seus principais ‘conceitos operacionais de suprimento e equilíbrio de alimentos expressaram uma nova consciência de conexões entre a vitalidade física de outros países – saúde, padrões de vida e agricultura – e a segurança dos Estados Unidos.’ Os EUA ofereceram ao Paraguai o programa Stica explicitamente para obter apoio contra a Alemanha [nazista] e depois contra os comunistas. Também visava criar novos mercados para o conhecimento e tecnologias agrárias dos EUA, incluindo as florescentes indústrias de fertilizantes e pesticidas que surgiram da fabricação de armas. Como parte desse novo projeto imperial, forneceu dinheiro de ajuda que permitiria o florescimento de ditaduras amigas dos EUA”. (HETHERINGTON, Op. Cit, p. 185, tradução minha)⁷⁹.

A pretensão de escalabilidade, de comodificação de monocultivos torna as plantations paisagens emblemáticas do neoliberalismo: “espaços de matança industrial que visam simplificar a vida em suas formas mais escaláveis e mercantilizáveis” (idem, ibidem, p. 15). Isso pois a simplificação ecológica que a interação soja-veneno-fazendeiros promove, torna-os suscetíveis a pragas (TSING, 2015). Hetherington concebe então uma função específica para os agrotóxicos, neste projeto de expansão de um modo de produção industrial de alimentos, por sobre territorialidades e formas de composição do espaço outras e variadas: os agrotóxicos fazem com que determinadas formas de vida se proliferem, em detrimento de outras. Ou seja, a simplificação ecológica que tanto beneficia a fazendeiros, com a expansão de terras, e aos grãos, com possibilidade de crescer e se desenvolver, depende de que outras formas de vida se tornem impossíveis. Esta associação soja-veneno-fazendeiros efetiva enorme transformação paisagística, envolvendo um amplo extermínio de formas de vida, e correlaciona termos como produtividade alimentar voltada à exportação, colonialismo de ocupação, despossessão territorial, concentração de renda, ecocídio e dispersão de uma forma de violência lenta.

⁷⁹ Do original, em inglês: “As Paraguay’s doorway to the Green Revolution, the stica program included all of the agribiopolitical contradictions of that period. It grew out of the Rockefeller Foundation’s projects to improve rural health and welfare by “feeding the world,” but it was also about territory, security, and population, in Foucault’s classic sense. As Nick Cullather puts it, the Green Revolution was an imperialist biopolitics, and its core operating “concepts of food supply and balance expressed a new consciousness of connections between the physical vitality of other countries—health, living standards, and agriculture—and the security of the United States.” The US offered Paraguay the stica program explicitly to gain support against Germany and later against communists. It also aimed to create new markets for US expertise and agrarian technologies, including the burgeoning fertilizer and pesticide industries that grew out of weapons manufacturing. As part of this new imperial project, it provided aid money that would allow US-friendly dictatorships to flourish.” (HETHERINGTON, *Op. Cit*, p. 185).

Hetherington dialoga com argumentos de Donna Haraway e Tsing a respeito das combinações de relações multiespécies que são privilegiadas (ao contrário do que o nome poderia indicar, o monocultivo é também ele multiespecífico, ainda que mais pobre, como abordo em breve) e a eliminação de todas as formas de vida não reconhecidas como ativo/recurso financeiro, são eliminadas:

“Dizer que cultivar certas plantas envolve matar outras não é fazer um julgamento moral absoluto. A agricultura tem tudo a ver com relacionamentos íntimos entre diferentes organismos, relacionamentos que necessariamente envolvem a morte (...) Até cultivar uma leguminosa de superfície entre as fileiras de milho orgânico e abóbora é uma maneira de sufocar organismos indesejáveis que estão constantemente tentando tomar conta do jardim. Como pode dizer Donna Haraway, o trabalho agrário tem tudo a ver com descobrir como fazer com que certas combinações de espécies companheiras floresçam às custas de outras. E, no entanto, é claro que existem diferentes formas de organizar o trabalho de matar, diferentes agenciamentos agrobiopolíticos a serem fomentados. A Revolução Verde de meados do século XX, enquanto foi um triunfo na luta contra a fome generalizada e em muitos lugares produziu novas formas de prosperidade humana, foi alcançada roubando terras de algumas pessoas e organismos e ocupando-as com monoculturas de alto rendimento para o benefício de outros” (HETHERINGTON, Op. Cit. p. 188, tradução minha)⁸⁰.

Ou seja, um processo que correlaciona ocupação territorial, expansão de plantations e que elimina não apenas espécies, ou populações, mas complexas tramas de vida que constituem este território. Por isso, acredito ser possível propor um deslocamento no termo proposto por Hetherington, para se falar em uma *agronecropolítica*. O rendimento teórico desta torção é melhor descrever as dolorosas experiências de populações que experimentam este processo de expansão de uma lógica produtivista e em nome da segurança alimentar global (o Brasil como celeiro do mundo, clamam membros do agronegócio) como verdadeiras políticas de morte; não apenas deixar morrer, mas fazer morrer (MBEMBE,

⁸⁰ Do original, em inglês: “To say that growing certain plants involves killing others is not to make an absolute moral judgment. Agriculture is all about intimate relationships between different organisms, relationships that necessarily involve death (...) Even growing a leguminous cover crop between rows of organic corn and squash is a way of choking out undesirable organisms that are constantly trying to take over a garden. As Donna Haraway might put it, agrarian work is all about figuring out how to make certain combinations of companion species flourish at the expense of others. And yet clearly there are different ways of organizing the work of killing, different agrobiopolitical assemblages to be fostered. The Green Revolution of the mid-twentieth century, while it was a triumph in the fight against widespread hunger and in many places produced new forms of human thriving, was achieved by stealing land from some people and organisms and occupying them with high-yield monocrops for the benefit of others” (HETHERINGTON, Op. Cit. p. 188).

2018). Como argumenta o filósofo camaronês em seu já canônico ensaio, determinadas realidades sociopolíticas conjugam de maneira singular aspectos biopolíticos (a soberania como forma de controle populacional que dita formas de viver, no caso, produtividade agrícola), inextricável de aspectos necropolíticos (a soberania como poder de determinar quem pode viver e quem deve morrer)⁸¹. O caráter propriamente necropolítico se faz evidente na narrativa dessa história particular da transformação da floresta em campos de soja no Baixo Tapajós, produzida por esta relação entre soja-veneno-fazendeiro e que opera por uma *expulsão por asfixia* no Baixo Tapajós e alhures. Por este termo, *expulsão por asfixia*, entendo uma forma concreta de esvaziamento do espaço, e de exercício do poder de controlar quem vive, de que forma vive, e quem morre, de que forma morre. Nesse sentido, não trato aqui da asfixia como metáfora, mas como uma forma de matar ligada à criação das paisagem de monocultivos. Afasto-me, portanto, do uso que faz Franco Bifo Berardi (2020) da temática da asfixia, em seu brilhante livro sobre sufocamento e capitalismo financeiro, por entender que o filósofo italiano esteja operando no campo das aproximações imagéticas (ainda que, asmático como eu, traga no corpo algum tipo de experiência de sufocamento). A *expulsão por asfixia* deve ser entendida como o mecanismo que permite o estabelecimento dos monocultivos de soja no Baixo Tapajós a partir de uma prática concreta de matar a trama de formas de vida que compunham estes territórios. Este termo, *expulsão por asfixia* é uma formulação que fiz, nesta tentativa de repercutir e pensar os relatos das populações cercadas pela soja. O confinamento pelos monocultivos torna-se uma espécie de estado de sítio, que sufoca determinadas formas de vida em detrimento de outras: o avanço das plantations sobre a floresta tropical é a expressão de uma das facetas pelas quais se dá a neoliberalização da floresta, composta por modos particulares de produção da morte por asfixia. Ou melhor colocado, as formas de fazer morrer das quais o neoliberalismo em expansão depende, nas suas fronteiras em expansão - e as infraestruturas químico-vegetais que ensejam este processo.

Retomo aqui trechos do campo que trouxe nesta terceira parte da tese, para melhor caracterizar esta *expulsão por asfixia*. Seu Macaxeira precisou mandar os filhos para a cidade, pois estes não aguentavam mais a falta de ar causada pelos venenos. Após se mudar

⁸¹ Para uma discussão aprofundada dos aspectos necropolíticos e de necrosaber (como denomina o autor) que acompanham a imposição do desenvolvimento de plantations de dendê na amazônia paraense e em territórios colombianos, recomendo leitura da tese de Pereira da Silva (2020): *Necrosaber e regimes de veridicação: governamentalidade bioeconômica da plantation do dendê no Brasil e na Colômbia*.

repetidas vezes, já não sabe mais para onde ir, tal modo se alterou a paisagem, em que tudo foi convertido em soja e ele se pergunta se chegou o momento de deixar seu ofício de agricultor tradicional e migrar para a cidade. Seu Curica, e sua filha Sônia Maria Guimarães Cena continuam vivendo cercados pelo monocultivo, mas as outras formas de vida com as quais co-constituem este território, já não vem mais: os cajueiros não dão frutos, as araras foram embora. E o sufocamento causado pelo veneno é literal: Sônia mal consegue respirar, em meio a crises de ansiedade durante a aplicação de glifosato. Um processo de violência lenta (*slow violence*), como formula Rob Nixon (2011), cuja durabilidade, dispersa no tempo e geralmente lenta, dificulta a compreensão do próprio fenômeno como violento, já que esta palavra costuma estar associada a momentos concentrados e disruptivos de quebra da vida (um ataque terrorista, um bombardeio, um tiroteio).

Neste acompanhamento dos efeitos da soja e do veneno na região do Baixo Tapajós, nada me impactou tanto quanto a visita à Escola Municipal Vitalina Motta, no município de Belterra, em uma tarde de 2019. As crianças estavam em pleno horário de aula, e um trator vermelho no campo de soja defronte às instalações escolares trabalhava livremente. As professoras e coordenadoras pedagógicas, quase todas mulheres, tinham vontade de falar sobre a situação, mas também receio. Mais de uma delas pediu para gravar apenas a voz, sob anonimato, relatando a tensa convivência diária entre professoras, alunos e veneno. Termos que não deveriam constar na mesma frase.



Figura 27. Escola Vitalina Mota, município de Belterra (PA), cercada pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center)

Foi Heloíse Rocha, professora indígena, quem decidiu conceder uma entrevista completa. Ela trabalha há cinco anos na região do Trevo de Belterra: durante três, foi professora em uma escola vizinha, também rodeada pela soja, e há dois está na Vitalina Motta. Ela conta que nunca foi feita uma negociação com os sojeiros, para evitar a borrafação em horário de aula das crianças. “Não houve negociação. Nenhuma gestão da escola fez essa negociação. Não que faltassem reclamações dos professores e funcionários. Eu oficialmente pedi: ‘nós temos que fazer alguma coisa. É necessário que a gente proteja as crianças, e nos proteja’”, acusa ela.



Figura 28. A professora indígena Heloíse Rocha, na hora da escola Vitalina Mota, no município de Belterra (PA), cercada pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique/Pulitzer Center).

A professora relata que a aplicação é feita a qualquer hora do dia, e sem nenhum aviso. Uma das dificuldades é conter a curiosidade dos alunos. Com a proximidade dos tratores, muitos ficam espiando, aproximando-se ainda mais, “curiosidade de criança, expondo-se frontalmente à aplicação”, enquanto as professoras tentam retirá-los. Existe também receio quanto à possível contaminação da água da escola, que é de poço artesiano e passa pelo filtro. “A gente sabe que o agrotóxico vai pro lençol freático.” Entretanto, inexistem estudos sobre a qualidade da água. A falta dos estudos, aliás, é um dos maiores problemas na relação da população do Planalto Santareno com o veneno. Simplesmente se desconhece o impacto. Aqui novamente o caráter elusivo dos agrotóxicos, do qual nos fala Nading (2020); da dificuldade em se perceber e compreender os impactos dos agrotóxicos Heloíse desabafa: “a gente se sente refém na escola”. Ela e os funcionários parecem ter poucas dúvidas quanto aos perigos que correm: “é um consenso entre todos os funcionários que trabalham aqui. Que a gente está sendo contaminado. A gente pode não sentir o reflexo

agora. Só algumas pessoas, que são mais sensíveis, que têm a imunidade mais baixa. Mas a gente, aos poucos, está sendo envenenado”.

3.6. Esvaziar o território: patógenos, colonização e agrotóxicos

A farsa das comunidades, a farsa das florestas. São paisagens construídas com uma função de esconder os campos de soja, mas também de esconder o processo de *expulsão por asfixia* que esvaziou este território permitindo que sobre as múltiplas formas de vida que existiam ali avançasse outra teia de relações, centrada no trinômio entre soja-veneno-fazendeiro. Tenho tentado argumentar aqui que este processo concretiza o imaginário colonial de uma Amazônia vazia. A farsa, talvez, resida justamente em fazer obliterar-se o processo de esvaziamento: vazia, não esvaziada; eis a farsa a que se refere Macaxeira. Procedimento que fica evidente na fala de alguns dos sojeiros que entrevistei na região, para os quais a soja só se tem avançado sobre áreas já degradadas, ou, como preferem dizer, antropizadas - reiterando também o avesso, de um imaginário colonial de uma floresta intocada⁸².

⁸² Deixo aqui indicada uma lacuna desta pesquisa, que não consegui abordar da maneira que gostaria - mas possivelmente outras pessoas (ou eventualmente eu mesmo, no futuro), poderão fazê-lo. Trata-se de uma tentativa de interpelar a Moratória da Soja a partir do funcionamento do pensamento mágico e sua tradição na antropologia. Explico melhor: parece existir uma espécie de “mágica dos números”, em que ONGs internacionais, pesquisadores e setores supostamente menos agressivos do agronegócio celebram os bons resultados da Moratória da Soja, uma política estabelecida por representantes empresariais e ONGs para estabelecer uma prática de desmatamento zero para novas áreas que seriam destinada para a soja na Amazônia a partir de 2008. Na visão destes atores, a moratória teria de fato impedido amplo desmatamento na região. Entretanto, a percepção de indígenas, quilombolas e ribeirinhos que vivem no local é diametralmente oposta, e convivem cada vez mais com a pressão da floresta sendo convertida em campos de soja. Dados do IBGE citados ao longo desta pesquisa, também indicam o crescimento das áreas destinadas ao plantio de monocultivo de soja, embora isto, segundo os defensores dos efeitos positivos da Moratória da Soja, não signifique exatamente que a floresta foi convertida em áreas de plantio de soja. Outras áreas, desmatadas anteriormente à chegada da soja e utilizadas para plantios diversos e criações locais de animais, podem ter sido convertidas em campos de soja, sem que necessariamente tenham que ter desmatado recentemente para isso. De tal forma, no Baixo Tapajós estamos diante de uma verdadeira mágica dos números: o agronegócio cresceu em termos de área de uso, a floresta desapareceu (ou seja, o desmatamento aumentou), mas não é a floresta que vira soja. Uma das hipóteses para explicar este fenômeno é o chamado “displacement deforestation”, em que a soja toma o local destinado às antigas atividades agrícolas daquele terreno, que, por sua vez, são obrigadas a avançar sobre a floresta. Uma reportagem do The Guardian, ‘*‘Loophole’ allowing for deforestation on soya farms in Brazil’s Amazon*’ (JORDAN, ROSS, MENDONÇA, WASLEY, SLATTERY, 2022) explica exatamente o funcionamento deste mecanismo, no estado do Mato Grosso: “while studies show the moratorium had successfully stopped rainforest being directly converted into soya fields, deforestation had continued. Farmers were clearing land to grow commodities other than soya, with 450 sq miles of rainforest – equivalent in size to Greater Manchester – felled in Mato Grosso between 2009 and 2019”. Há um importante texto publicado pela ONG Terra de Direitos sobre este fenômeno *15 anos da moratória da soja: a mágica de dados que fez o agronegócio crescer e a floresta desaparecer* (TERRA DE DIREITOS, 2021), que fala em falha fiscalização ambiental por parte das associações de empresa que promoveram a Moratória e em greenwashing. O artigo da Terra de Direitos se refere ao termo

Neste breve capítulo, indico a possibilidade de inserir esta forma de extermínio promovida pela relação soja-veneno-fazendeiro na produção de um territórios esvaziado como herdeira de uma sequência de distintas formas extirpação da vida pela asfixia, em um amplo processo histórico de tomada de terras na região amazônica. Achille Mbembe, novamente, pode ajudar nesta empreitada. Em seu belo e tocante ensaio *O Direito Universal à Respiração* (2020), escrito no momento em que a pandemia de Covid-19 começava a se espalhar assustadoramente pelo mundo, Mbembe reflete acerca da existência de uma “guerra contra o vivo”:

“Podemos dizer que a propriedade principal das guerras travadas contra o vivo era cortar o respiração. Enquanto entrave maior à respiração e à reanimação dos corpos e dos tecidos humanos, a Covid-19 inscreve-se na mesma trajetória. De fato, em que consiste a respiração senão na absorção de oxigênio e na rejeição de dióxido de carbono, ou na troca dinâmica entre sangue e tecidos?” (MBEMBE, 2020, s/p)

O sufocamento do qual fala Mbembe pré-existe à emergência da Covid-19. Seria mais preciso dizer que Mbembe insere a Covid-19 na mesma trajetória de outras formas de violência, outras formas de sufocamento. Mbembe se refere a “tudo o que ataca fundamentalmente as vias respiratórias, tudo o que, na longa duração do capitalismo, confinou segmentos inteiros de populações e raças inteiras a uma respiração difícil, ofegante, a uma vida pesada” (idem, ibidem). Considerando a toxicidade uma “multiplicação de substâncias químicas e dejetos perigosos” como uma dimensão estrutural do presente, o filósofo faz referência explícita aos processos moleculares, químicos e radioativos que contaminam o ar, os solos, as águas e as cadeias alimentares, mas também os corpos expostos

“mágica” como instrumento que permite “fazer avançar o agronegócio sobre as florestas e ainda garantir a marca de sustentabilidade às empresas”. Minha ideia era utilizar “mágico” aqui em outro sentido, mais próximo àquele utilizado pelo antropólogo venezuelano Fernando Coronil (1997), para quem, centrado nos processos de modernização, crescimento econômico e suposta estabilidade democrática da Venezuela baseada na extração petrolífera, o Estado incorpora um poder mágico de transformação social e aspiração de progresso. O petróleo, mágicamente, permitiria ao Estado venezuelano promover esta transformação social, argumenta Coronil. Trata-se também de uma crítica à condição de países latino-americanos como fadados a estruturarem suas economias na exportação de bens primários, e a dependência de uma relação extrativista com a natureza criada nestes processos. A minha ideia, que não conseguirei desenvolver nesta pesquisa como gostaria, consiste em levantar esta discussão sobre a mágica do apagamento dos números da soja na região do Baixo Tapajós, a partir dos termos utilizados por Coronil, para refletir sobre como este mágico projeto estatal-financeiro de desenvolvimento, baseado no desmatamento e produção de grãos, depende da obliteração das próprias formas de destruição que enseja.

a metais pesados, fluídos frigoríficos, e, evidentemente, embora não explicitamente mencionado por Mbembe, expostos a agrotóxicos. É nesse sentido que a Covid-19 se insere num histórico de sufocamento, de fazer deixar de respirar, numa guerra contra o que é vivo - que é tanto mais concreta, e real, quando se considera viventes específicos, tais como pessoas negras e populações indígenas.

No ensaio que escrevi para a revista Piseagrama (ZUKER, 2021), tentei qualificar, a partir de alguns alguns referenciais sobre memória coletiva judaica, a política de asfixia no Brasil de Bolsonaro como traço constitutivo de um amplo programa de eugenia. O ensaio faz uma arqueologia do sufocar, partindo de um vaivém entre minha história pessoal/familiar como descendente de uma família judia que escapou do horror nazista de formas variadas (ou seja, escapou da asfixia em câmaras de gás) para uma reflexão acerca da feição da pandemia no Brasil, entendendo que a circulação do vírus andou lado a lado com estruturas racistas que culminaram na maior mortalidade de pessoas indígenas e negras em comparação à média nacional. A proposta do ensaio foi abordar a asfixia como um como forma privilegiada de eliminação da diferença, cuja imagem-síntese no século XX provavelmente sejam as câmaras de gás nazistas, mas não só. Se para os judeus, cruzar o Atlântico, ainda que forçados, foi sinônimo de escapar das perseguições no Velho Continente, para a população afro-brasileira, a experiência foi inversa: “muitas das pessoas escravizadas morreram de asfixia nos próprios porões dos navios. Outras, já na nova colônia, eram submetidas a trabalhos extenuantes, em ambientes fechados e sem circulação de ar” (ZUKER, 2021, s/p.), argumentei então. O sufocar como uma forma privilegiada de eliminação da diferença. E de limpeza territorial. Patógenos, como vírus e bactérias, sempre foram aliados na tentativa de criar um vazio demográfico que permitiria expandir ainda mais o domínio colonial sobre territórios indígenas. Para as populações indígenas, as doenças respiratórias constituem as grandes vilãs da colonização: rapidamente se desenvolviam em pneumonia, como reflete o médico especializado em saúde indígena de povos de recente contato, o Dr. Douglas Rodrigues (ZUKER, 2020b). Sem tratamento conhecido, morriam povos inteiros, sem respirar – e ainda morrem, já que essa situação foi exacerbada pela Covid-19.

Sobre o histórico de como patógenos estruturaram o processo de colonização do continente americano há toda uma bibliografia especializada (CROSBY, 2011 [1985]), com suas minúcias e controvérsias que excedem o escopo desta tese. Mas há ainda usos mais

deliberados de toxinas e vírus como estratégias de sufocamento de populações e esvaziamento de territórios. Amplamente documentados pelo Relatório Figueiredo estão os casos de utilização de substâncias tóxicas letais contra populações indígenas para ocupar seus territórios. Casos como o da utilização de arsênico diluído em açúcar deixado à beira de um córrego, próximo às aldeias Tapayuna, no Mato Grosso, para exterminar os indígenas. Ou aqueles em que colonizadores, a partir de 1950, jogavam para os indígenas, do alto de aviões, brinquedos e roupas contaminados com gripe, varíola e sarampo. Essa técnica culminou na morte de mais de 5 mil indígenas Cinta-Largas, nos estados de Rondônia e Mato Grosso, conforme consta no relatório da Comissão Nacional da Verdade. Casos de assassinatos em massa como esses, de crueldade mais visível e deliberada, se confundem com tantos outros em que equipes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), responsável por estabelecer contato com indígenas isolados, terminaram por infectá-los com doenças, como relata o jornalista Rubens Valente em sua incontornável obra sobre a violência da ditadura civil-militar brasileira de 1964-1985 contra indígenas, em *Os fuzis e as flechas* (VALENTE, 2017). Sem possibilidade de tratar daqueles a quem as próprias equipes contaminavam, morriam aldeias inteiras. No contexto específico da ditadura, é impossível compreender o que acontecia no país sem levar em consideração o Programa de Integração Nacional (PIN), criado pelo governo do general Emílio Garrastazu Médici nos anos 1970 com o objetivo de integrar e desenvolver a Amazônia com trabalhadores vindos de outras partes do país, preenchendo os “vazios territoriais e demográficos” que os militares concebiam existir na Amazônia. O Brasil como potência, sob o lema de “integrar para não entregar”, com rodovias como a Transamazônica, a Cuiabá-Santarém e a Perimetral Norte rasgando o território amazônico, dependia de uma concepção de um espaço vazio, referido pela ilustrativa fórmula de “deserto verde” e do lema “Terras sem homens para homens sem terra”. Um espaço vazio que precisava ser ativamente produzido, esvaziado.

É possível que a tentativa mais ilustrativa de criação de um vazio para expansão de *plantations* na Amazônia seja a violência cometida contra os Xavantes de Marãiwatsédé - sobre a qual tive a oportunidade de escrever uma reportagem, que muito me auxiliou na elaboração e reflexão sobre estas tecnologias de esvaziamento (ZUKER, 2022). Retomo aqui trechos da reportagem, tentando contrastar o tão bem documentado processo de despossessão territorial dos Xavante com a *expulsão por asfixia* em andamento no Baixo Tapajós.

Foi no contexto de interiorização do Brasil, ainda durante o governo Vargas, entre as décadas de 1940 e 1950, que teve início o chamado processo de pacificação dos Xavante. Conforme consta em uma petição protocolada ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), elaborada por indígenas Xavante de Marãiwatsédé e pela Agência Autônoma (laboratório de direitos da Universidade de Brasília): “os Xavante ocupavam um vasto território contínuo no leste do atual estado do Mato Grosso, sendo soberanos de toda a área que vai desde as cabeceiras do rio das Mortes, ao sul, até o rio Tapirapé, ao norte” (A’uwe-Xavante de Marãiwatsédé & Agência Autônoma & Paulo Tavares, 2022). Paulo Tavares, professor da Universidade de Brasília e responsável técnico pela petição, considera que o processo de colonização destas terras está inserido no “projeto de abrir o Centro-Oeste, o que se chamava de Brasil Central, principalmente com a Expedição Roncador Xingu, que vira Fundação Brasil Central”. A Expedição Roncador Xingu foi criada em 1941 pelo governo Vargas, no contexto da Marcha para o Oeste, visando a “integração” do território nacional. “Foi uma série de tentativas de contato com o povo Xavante para remover eles daquela área. Justamente para abrir aquele território para a colonização”, reflete Tavares. O pesquisador avalia esta investida do Estado como “bem sucedida”, pois, de acordo com os objetivos fixados, resultou na “remoção dos Xavantes”.

O sertanista encarregado do contato com os Xavante era Francisco Meirelles, conta Tavares, e propôs uma enorme área de reserva indígena, que cobriria quase todo o território Xavante. “Ele desenha este mapa, ele faz a proposta de criação desta reserva. Mas esta reserva não sai do papel”, relata o pesquisador. “Enquanto o Parque Indígena do Xingu, especialmente a partir dos esforços dos irmãos Villas Boas, se concretiza, o território Xavante jamais se torna realidade. Eles são deixados de fora do Xingu, e eles são o povo que vai ser removido. Ao invés de se criar uma grande reserva de terra”, explica Tavares. Este processo de despossessão territorial envolvendo a violenta tomada de terra dos Xavante, acentua-se com a ditadura civil-militar: “Implementa-se o que era inicialmente chamado de Operação Amazônia, com o Castelo Branco, e depois vai virar os Planos de Integração Nacional”, contextualiza o pesquisador.

Entre os casos de violência mais significativos está o da colonização e remoção compulsória dos Xavante de Marãiwatsédé. No final dos anos 1950, o empresário paulista Ariosto da Riva, conhecido com o título pouco lisonjeiro de “o último bandeirante”, compra

do estado do Mato Grosso uma enorme área dentro da Terra Indígena Marãiwatsédé. Em 1961, Ariosto se une a uma importante família do ramo açucareiro, os empresários Orlando e Hermínio Ometto para transformar o local em um empreendimento agropecuário, criando a Fazenda Suiá-Missu. Após serem violentamente confinados em aldeias, os Xavante de Marãiwatsédé foram expulsos de seu território em 1966 para concretização do empreendimento. A decisão de instalar a fazenda no território indígena de Marãiwatsédé foi tomada sabendo-se que o território era ocupado pelos Xavante. Enquanto outros grupos Xavante já tinham estabelecido contato com a sociedade nacional, ao longo dos anos 1950, Tavares explica que o povo de Marãiwatsédé poderia ser considerado o que hoje chamamos de “ povos em isolamento voluntário ”. “ Eles não queriam contato com a sociedade nacional e vão se refugiar quase na Amazônia, eles estão na fronteira do Cerrado e da Amazônia ”, revela Tavares. Em 2016, o Ministério Público Federal no Mato Grosso (MPF-MT) ingressou na justiça com uma Ação Civil Pública (Ministério Público Federal em Mato Grosso, 2016) contra a União, a Funai e o Estado do Mato Grosso, responsabilizando os herdeiros de Riva e da família Ometto pela remoção forçada dos Xavante de Marãiwatsédé. A ação transcorre na Justiça Federal. Nesta ação, os procuradores do MPF-MT fazem referência ao primeiro contato entre os Xavante de Marãiwatsédé e o Posto Indígena de Atração Pimentel Barbosa, ocorrido em 17 de julho de 1957 e narrado pelo funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) Ismael da Silva Leitão ao diretor da instituição :

35 índios pertencentes ao grupo da Aldeia de São Félix, denominada Mará-Uncéde [Marãiwatsédé], os quais nunca tiveram contato com esse Serviço, sendo esta a primeira vês [...] [relataram] fatos ocorridos em suas terras, sobretudo invasão das mesmas por parte de aventureiros em busca de pedras preciosas, bem como o trucidamento de dois (2) índios [...] sendo o ponto de partida a Vila de São Félix (idem, ibidem, p.8)

Segundo Tavares, este é apenas um dos relatos e documentos que atestam que o Estado brasileiro tinha ciência da existência de populações indígenas em Marãiwatsédé. A criação da fazenda Suiá-Missu aumenta a pressão sobre o território Xavante, criando condições de infraestrutura para que mais posseiros tomem as terras, cerquem as aldeias e criem mais conflitos com as comunidades. A Ação Civil Pública do MPF-MT está repleta de relatos de anciões e anciãs que relembram as violências cometidas contra seus familiares, alvejados a tiros na tentativa de resistir às invasões.

Cientes de que resistir pela guerra seria uma forma de suicídio coletivo, os Xavantes decidem pela negociação com Ariosto da Riva, e entre 1962 e 1963 criam a aldeia Tsinõ junto à sede da Suiá-Missu, onde tem início um outro violento capítulo desta história. Fixados a um território definido, os aldeados passam a trabalhar forçadamente e, em condições de maus-tratos, para os fazendeiros. Trata-se de um processo de integração destas populações aos empreendimentos que as deslocavam. Valendo-se dos incentivos fiscais que o governo militar dava à colonização da Amazônia, atingindo impressionantes 768.000 hectares (uma área 6 vezes maior que o município do Rio de Janeiro), as comunidades de Marãiwatsédé se dispersavam. Foi este o caso das antigas aldeias como Bö'u e Ubdönhö'u, que se fragmentaram e foram abandonadas. Quanto à população de Tsinõ, após a abertura da mata e construção da infraestrutura necessária para a fazenda, passa a ser vista como um incômodo pela gerência. São assim cercados com arame, para terem sua circulação coagida, e então são forçadamente transferidos para uma área alagadiça, fora da fazenda às margens do Rio Tapirapé. Devido às constantes inundações e impossibilidade de caça e cultivo de alimentos, há uma deterioração da condição sanitária e de segurança alimentar, aumentando número de doenças e mortes, conforme relato dos Xavante mais velhos, recolhidos na Comissão Nacional da Verdade.

É então que, em 1966, as famílias são novamente deportadas, da sede da fazenda para a Missão Salesiana São Marcos, localizada a 400 km de seu território ancestral. A ação de deportação da Força Aérea Brasileira ocorre com autorização do Serviço de Proteção ao Índio e tem apoio dos religiosos salesianos e dos fazendeiros donos da Suiá-Missu.

“É uma ação de deportação, que tem um documento autorizando essa deportação, onde falam: ‘se os índios quiserem ir’. Mas é claro que isso foi feito num estágio, digamos assim, em que os índios já não tinham capacidade de escolha: eles estavam completamente doentes, haviam sido dizimados, estavam passando fome”, relata Paulo Tavares.

No total, 263 indígenas Xavante foram levados à Missão Salesiana São Marcos. Segundo dados da Comissão Nacional da Verdade, 30% deles (83 pessoas) morreram em decorrência de um surto de sarampo após chegarem ali. “Eles vão sofrer durante toda a vida deles, uma espécie de rejeição das próprias comunidades Xavantes. Vão ficar estigmatizados. Então tem uma espécie de dispersão. Cada família vai para uma aldeia” relata Tavares. Conforme consta no livro Memória da Terra (TAVARES, 2020), com a Terra Indígena

devidamente esvaziada, em 06 de junho 1974, os latifundiários de Suiá-Missu, por fim, protocolam uma solicitação para que a Funai reconheça a inexistência de indígenas em Marãiwatsédé. Um dia depois, recebem a certidão da Funai reconhecendo o insólito esvaziamento daquele território. O processo de desterro está na origem da demarcação em ilhas e desmembramento do território Xavante. Trata-se, nas palavras de Paulo Tavares, da “redução brutal da territorialidade, e uma divisão das comunidades xavantes que eram na verdade um grande continuum”. Após décadas de luta, Marãiwatsédé só viria a ser reconhecida como Terra Indígena pelo Estado brasileiro em 1998.

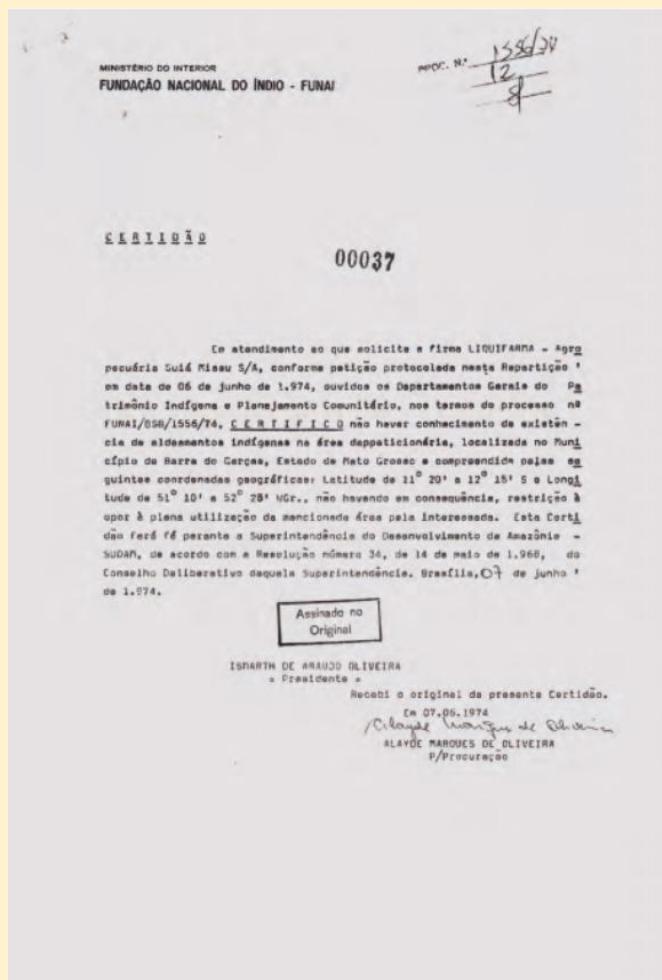


Figura 29. Certidão Negativa emitida pela Funai em 1974, negando existência de indígenas no território de Marãiwatsédé. Fonte: TAVARES, Paulo. Memória da Terra: arqueologias da ancestralidade e da despossessão do povo Xavante de Marãiwatsédé (MPF: Brasília, 2020).

Propus este comparativo entre a situação no Baixo Tapajós e o caso dos Xavante de Marãiwatsédé devido à clareza e farta documentação histórica que mostram as tecnologias políticas e jurídicas utilizadas no processo colonial de tomada das terras Xavante, e

esvaziamento de seu território. A robusteza das evidências me ajudam a mostrar como os agrotóxicos usados no Baixo Tapajós para o esvaziamento de um território se insere neste histórico de expulsão territorial, de criação do vazio. Gostaria ainda de chamar atenção para outro elemento, que aproxima as duas situações: a predominância do plano aéreo nas estratégias de esvaziamento de territórios indígenas na Amazônia e no Cerrado brasileiro. No caso Xavante esta estratégia é escancarada pelo transporte aéreo forçado destas populações de uma localidade à outra. Entre os Cinta-Larga de Mato Grosso e Rondônia, conforme relata Rubens Valente, os aviões são também o meio utilizado para se jogar roupas e alimentos contaminados para esvaziar os territórios. No caso do Baixo Tapajós, o plano aéreo se faz presente pela dispersão atmosférica dos agrotóxicos, que impede populações de respirarem e obriga fazendeiros tradicionais a adotarem o veneno para evitar que as pragas migrem para suas plantações⁸³. Esta forma aérea de produção do espaço, argumentarei no epílogo desta pesquisa, voltando aos Tupinambá, é diametralmente oposta às cosmopolíticas da terra indígenas na produção de territórios.

Para retomar o ensaio/aula de Eduardo Viveiros de Castro (2017), *Involuntários da pátria*, vírus foram utilizados de maneira deliberada no que o antropólogo identifica como um longo e ininterrupto processo formação de trabalhadores urbanos para o capital e a tomada de terras indígenas, baseado na aposta de que “os índios iriam desaparecer, e quanto mais rapidamente melhor; fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 5). Os agrotóxicos como um dos recentes capítulos dessa contra-história do Brasil traçada por Viveiros de Castro (2017), são auxiliares de primeira ordem em reduzir tanto a floresta em soja como as pessoas (com todas as suas variedades de formas de organização da vida em comunidades ribeirinhas, quilombolas e grupos étnicos indígenas) em trabalhadores urbanos periféricos pobres. Vírus e toxinas como

⁸³ Nunca presenciei, nem ouvi relatos, da aplicação de agrotóxicos por aviões na região do Baixo Tapajós - o que não significa que não exista, mas que eu apenas não testemunhei. Entretanto, esta é uma estratégia utilizada em diversas localidades, na tentativa de expulsar as populações indígenas e/ou agricultores tradicionais. Há fartas evidências desta estratégia documentadas em reportagens jornalísticas, como *Agrotóxico foi usado “como agente laranja” em comunidades indígenas, diz procurador* (GRIGORI, Agência Pública/Repórter Brasil, 2019) e *Agrotóxicos são lançados de avião sobre crianças e comunidades em disputa por terra* (ARANHA & FREITAS, Repórter Brasil/Agência Pública, 2021). Além disso, há também indícios de que o herbicida agente laranja esteja sendo utilizado para facilitar o desmatamento da Amazônia, fragilizando as árvores, e evidenciando as conexões entre usos militares de substâncias tóxicas em guerras e a despossessão territorial colonial da Amazônia: *Fazendeiros jogam agrotóxico sobre Amazônia para acelerar desmatamento* (FREITAS, Agência Pública/Repórter Brasil, 2021). O plano aéreo, para dispersão e esvaziamento territorial, é aqui escancarado.

aliados de primeira mão de um projeto sistemático de apagamento das populações indígenas, e criação de monoculturas - no sentido mais amplo que o termo possa ter.

Esta tecnologia necropolítica de uso de pesticidas para a expulsão por asfixia para concretizar o imaginário colonizador de uma Amazônia vazia, não se encaixa no que Tsing (2021b) entende por *feral*, na medida em que esta relação soja-veneno-fazendeiros não está produzindo efeitos impensados, fora do controle do que antes se almejava, ao esvaziar os territórios. O esvaziamento territorial é exatamente aquilo o que se espera como resultado desta interação simbiótica; é algo premeditado. Neste contexto tapajônico, o feral, aquilo que escapa do controle dos projetos, está em outro lugar, como argumento no segundo rastro perseguido por esta etnografia indiciária: no aumento dos casos de hantaviroses, que emergem com a conversão do uso do solo, e florestas degradadas que aumentam o contato entre humanos e roedores.

3.7. Agrotóxicos como experiência coletiva

Kalysta de Oliveira Resende é médica oncologista e hematologista, responsável técnica tanto pelo serviço de Oncologia do Hospital Regional do Baixo Amazonas como da Clínica Oncológica do Brasil, ambos na cidade de Santarém, onde pudemos conversar. Ela trabalha com prevenção secundária no tratamento e detecção precoce do câncer. Por esses motivos, a médica é chamada pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém para ministrar palestras sobre os cuidados e perigos na manipulação e exposição aos agrotóxicos. Embora desconheça a existência de algum estudo específico sobre a região de Santarém, ela é categórica em afirmar a correlação presente na literatura médica especializada sobre exposição a agrotóxicos e o desenvolvimento de câncer: “podem ser todos os tipos de câncer, mas a gente sabe que os cânceres do sistema linfo hematopoiético, principalmente as leucemias, os linfomas e também os tumores do sistema nervoso central”. Ela continua: “existem ainda estudos que correlacionam a exposição a agrotóxicos pela mãe, e a criança já com maior predisposição ao desenvolvimento de carcinogênese”.

Isso não significa que todos aqueles que tiveram contato com agrotóxicos desenvolvem algum tipo de câncer. Como explica a médica: “ninguém está dizendo que todos os pacientes expostos a agrotóxicos vão desenvolver câncer. Até porque o processo de carcinogênese é longo. Envolve mutações genéticas. Mas é sabido que a exposição aos

agrotóxicos pode ser um fator de predisposição”. Ela afirma também que, além do câncer, existem outras implicações para a saúde. A curto prazo, são implicações agudas, normalmente reações alérgicas como tosse, espirros e vermelhidão nos olhos; mas podem incluir alterações neurológicas e pulmonares. Na exposição a longo prazo, além do câncer, estão relacionados distúrbios endócrinos e aumento no índice de infertilidade. Kalysta explica que no câncer 80% dos casos são fatores ambientais, e que a exposição ao agrotóxico é modificável. Por isso, a médica coloca a sua expectativa na prevenção e educação, e enumera medidas que considera positivas na prevenção do desenvolvimento do câncer em sua relação com o agrotóxico, com o “incentivo à agricultura orgânica, incentivo à agricultura familiar, incentivo à busca de tecnologias e utilização de outras técnicas que não o agrotóxico, realmente, a gente pode modificar o curso da história”.

Trouxe esta fala de Kalysta, pois ela evidencia a falta de estudos, o caráter elusivo dos efeitos dos agrotóxicos, presente na discussão levantada por Nading (2021). Kregg Hetherington (2020), lida com o mesmo problema, a dificuldade de se estabelecer relações de causa e efeito a partir da epidemiologia: “a epidemiologia está sempre em busca de correlações estatísticas, mas é notoriamente aberta a dúvidas sobre as causas da violência lenta” (HETHERINGTON, op. cit p. 168, tradução minha)⁸⁴. No caso específico do Baixo Tapajós, conforme relata Kalysta, o problema é acentuado por se desconhecerem estudos acerca destes impactos na saúde humana.

Tentei nestas últimas seções, ao seguir a farsa das florestas e das comunidades como um rastro da transformação da floresta amazônica em campos de soja, e em diálogo com o caldo de referências elaborado na seção destinada à revisão da antropologia dos agrotóxicos, mostrar que a antropologia tem ferramentas para contribuir para um entendimento crítico acerca da toxicidade, e os seus usos. O modo como antropólogos trabalham com toxinas, difere do modo como as “ciências duras”, ou a toxicologia, estuda as contaminações. É possível, etnograficamente, apontar para a constituição de paisagens tóxicas e seus efeitos no bojo de uma guerra ecológica de esvaziamento territorial, contornando o problema do caráter elusivo das contaminações por agrotóxicos, da fugacidade da correlação entre agrotóxicos e pessoas contaminadas. A compreensão quanto ao modo como agrotóxicos esvaziam territórios multiétnicos no Baixo Tapajós, a criação deste espaço enquanto paisagens

⁸⁴ Do original, em inglês: “epidemiology is forever chasing statistical correlations but is notoriously open to doubts about the causes of slow violence” (HETHERINGTON, op. cit p. 168)

arruinadas de pequenas farsas de florestas e pequenas farsas de comunidades cercadas por grandes campos de monocultivo de soja, são certamente uma contribuição da antropologia, aos efeitos sociais, políticos, demográficos, ecológicos e sanitários do uso indiscriminado de toxinas. Um aporte antropológico do uso das toxinas, me parece importante ressaltar, não apenas para apresentar a legitimidade da abordagem antropológica acerca do fenômeno, mas sobretudo pois existe um aporte específico da antropologia, preocupada com as modalidades de relações entre pessoas, territórios e outras formas de vida humana e não humana, de mostrar que seus efeitos, sua realidade, excedem uma investigação centrada em indivíduos e seus corpos, para entender como são compostas paisagens esvaziadas na Amazônia. Em suma, um olhar antropológico para o uso de herbicidas, como o glifosato, permite um ponto de vista único para uma descrição densa, de um contexto etnográfico concreto, do que Jason Moore entende quando afirma que o capitalismo é, ele mesmo, uma ecologia particular, ou seja, estabelece formas e padrões de relação entre seres vivos e ambiente.

3.8. Breve reflexão sobre *plantocracia* e neoliberalização da floresta amazônica

Tenho tentado aqui aqui elaborar uma teoria etnográfica da constituição do neoliberalismo em expansão na Amazônia através da criação de plantations de soja por sobre a floresta. Teoria etnográfica, insisto, por ser uma reflexão ancorada nas elaborações de personagens como Seu Macaxeira e Seu Curica sobre a utilização dos agrotóxicos na criação de uma paisagem apta aos monocultivos de soja. É a partir de suas percepções e teorias sobre a constituição destas paisagens de veneno que esta terceira parte da tese está ancorada. Cabe salientar um relevante aspecto neste processo, enquanto *plantocracia* (HARNEY & MOTEN, 2021) - o que não significa dizer que inexistem outros aspectos deste processo, como minerários, energéticos e de especulação sobre o valor da terra, que também compõem este movimento de neoliberalização da floresta. Para Fred Moten e Stefano Harney, autores de *All incomplete*, existe um projeto totalizante e em expansão de um regime político global fazendeiro-latifundiário, que ajuda a entender a expansão destas formas de produção sobre florestas tropicais ao redor do mundo:

“Os donos das plantations⁸⁵ tentam controlar e concentrar toda a terra, toda a água, todo o ar, toda a comida, animais e plantas. Empurrar as pessoas para as fábricas era apenas uma tática temporária nesse controle e concentração, não o objetivo final. O marxismo não consegue compreender isso. O objetivo final é que ninguém possa sobreviver fora de suas regras, que tudo e todos devem entrar nas garras do plantador ou, em outras palavras, que a própria terra é o que deve ser consumido. As finanças são completamente explícitas sobre usar meios ameaçadores para fazer isso. E também a logística. Elas são ciências dos donos das plantations” (idem, p. 121)⁸⁶

Para Harney e Moten, o sistema financeiro global existe para garantir as condições da plantocracia, ou seja, do regime de donos de fazendas, assim como a infraestrutura destinada à logística que o permite funcionar. Para retomar o diálogo com a primeira parte desta tese, a plantocracia vem de braços dados com uma temporalidade específica, do progresso. Diz a antropóloga brasileira Alana Moraes, em comentário sobre a obra de Harney e Moten:

“A chantagem do “progresso” – dispositivo primordial da plantocracia – é sempre acompanhada de estratégias de mobilização de uma imaginação de “maiorias” e assim se apresentam como inevitabilidade – a política, o conflito encontram-se obstruídos pela afirmação de uma categoria contra a qual não se pode hesitar. Seu êxito consiste em fabricar uma temporalidade própria, uma flecha do tempo que lança um novo ritmo e um novo mapa para o tempo geo-histórico. A ideia de progresso, como parte central de seus sistemas de justificação e poder foi capaz de separar um conjunto enorme de modos de existência como tudo aquilo que deveria ficar para trás, conservado como vestígio de um passado: atrasado, selvagem, anedótico, minoritário – como aquilo que podia, portanto, ser exterminado ou usufruído em nome da História. A Plantocracia Global renova seu projeto de poder revisitando essa história, confere legitimidade aos seus movimentos fazendo das oposições às extrações,

⁸⁵ Os autores utilizam a palavra em língua inglesa *planter*, que poderia ser diretamente traduzida como plantador, agricultor ou mesmo produtor. Entretanto, na tradução ao português, perdia-se a dimensão de que são agricultores específicos a que se referem os autores. Por isso tomei a decisão de utilizar o termo “donos das plantations”, pois é evidente que os autores não se referem a formas tradicionais e familiares de agricultura, e sim a projetos capitalistas que apenas existem na medida em que produzem campos de monocultivo e, para tanto, empregam o uso de variadas formas de violência.

⁸⁶ Do original, em inglês: “Planters try to control and concentrate all the land, all the water, all the air, all the food, animals, and plants. Pushing people into factories was just a temporary tactic in this control and concentration, not the endgame. Marxism misunderstands this. The endgame is that no one can survive outside their rule, that everyone and everything must walk into the jaws of the planter or, in other words, that the earth itself is what must be consumed. Finance is completely explicit about using its menacing means to do this. So is logistics. They are sciences of the planter” (idem, p. 121).

dissensões e recusas um lugar de “irrationalidade” ou de “escala irrelevante”” (MORAES, 2021, sem página)

Conforme tenho trabalhado nesta terceira parte da tese, entendo que ela pode ser melhor caracterizada como uma etnografia da produção deste regime político-econômico-ecológico global de gestão de pessoas, destruição de territórios, construção de infraestruturas, produção de adoecimentos e de doenças, confeccionando formas de viver e morrer que encontram seu centro nas *plantations*. Ou seja, e para tentar amarrar o argumento, sigo estes dois rastros (as farsas no Baixo Tapajós e os vírus ao longo da BR-163 e do Tapajós) para melhor descrever as facetas ecológico-sanitárias que constituem a neoliberalização da floresta amazônica, e que se fazem visíveis numa dialética de adoecimento desses territórios (pelo uso indiscriminado de veneno) e produção de doenças (aumento na incidência de contaminações por hantaviroses devido à mudanças no uso da terra). Ou seja, trata-se aqui de esboçar uma teoria etnográfica sobre o modo como processo de neoliberalização da floresta amazônica opera pela expansão das *plantations*, a partir destas reflexões e teorias explicativas de agricultores locais acerca da utilização do veneno como uma tecnologia política de esvaziamento dos territórios, que vim chamando de *expulsão por asfixia*.

Para descrever esta expansão neoliberal no Baixo Tapajós, é importante fazer referência à categoria de *plantation*, categoria antiga que tem sido re-elaborada pela antropologia, geografia, filosofia e pensadores/as críticos de modo geral. Não pretendo fazer uma revisão bibliográfica do debate (que tem adquirido proeminência com estudos diversos na antropologia, geografia, ecologia política e áreas afins), mas apontar para a relevância de levar em consideração algumas das dinâmicas envolvidas nas análises sobre *plantations*, para melhor descrever o processo de destruição da floresta e intensificação dos campos de soja no Baixo Tapajós. Trago duas breves reflexões contemporâneas sobre *plantations* como formas políticas, culturais, ecológicas e sanitárias. Tsing e Haraway em conversa já citada anteriormente e mediada pelo historiador ambiental Gregg Mitman (2019), refletem sobre as fórmulas particulares de composição de mundos pelas *plantations* em que estas são consideradas como experimentos de construção de paisagens, com uma história acumulada de cerca de 500 anos (concomitantes, portanto, à invasão do Novo Mundo e à escravização da população africana). Este processo envolve, além da simplificação radical de ecologias e as

formas de vida mencionadas anteriormente, a substituição forçada de pessoas, cultivares e micróbios locais por outros de regiões distintas; o desordenamento do tempos de geração entre as espécies, incluindo os seres humanos; o trabalho forçado e eliminação de formas de criatividade no trabalho (o que as autoras chamam de trabalho vital, remetendo à Marx); a rápida proliferação de novos patógenos; e, principalmente, algo transversal aos itens anteriores, formas variadas de violência:

“O sistema de plantation requer genocídio ou remoção ou algum modo de cativeiro e substituição de uma força de trabalho local por trabalho forçado de fora, seja por meio de várias formas de contrato, contrato desigual ou escravidão total. A plantation de fato depende de formas muito intensas de trabalho escravo (...) importante incluir também o trabalho forçado de não humanos – plantas, animais e micróbios – em nosso pensamento (HARAWAY & TSING, 2019, p.5-6)⁸⁷.

As autoras também salientam o aspecto disciplinar das *plantations*; uma disciplina que atravessa espécies, sendo impostas tanto às plantas quanto aos humanos, e que permite a imposição e naturalização de uma forma definida de plantar e produzir alimentos. Em determinado momento da conversa, Anna Tsing traz a obra de Sidney Mintz *Sweetness and Power* (1986), para quem as *plantations* e o trabalho escravizado inspiraram o trabalho assalariado em seu modelo de disciplina e alienação. Esta alienação, as autoras argumentam, vem de mãos dadas com formas de despossessão de povos indígenas - as complexas redes de co-formação da vida, tecidas ao longo de milênios, sendo substituídas por outras espécies de plantas, outras tecnologias de cultivo e por outras pessoas e formas de trabalho forçados: “Em todos os casos que consigo pensar, as plantations desapropriam tanto os povos indígenas quanto as ecologias indígenas, e trazem não apenas plantas exóticas, mas pessoas de outros lugares” (idem, ibidem, p. 8)⁸⁸.

É tamanha a centralidade das *plantations* na constituição da modernidade que Tsing e Haraway trabalham com o termo *plantationceno*, como um complemento à tese do

⁸⁷ Do original, em inglês: “The plantation system requires either genocide or removal or some mode of captivity and replacement of a local labor force by coerced labor from outside, either through various forms of indenture, unequal contract, or out-and-out slavery. The plantation really depends on very intense forms of labor slavery, including also machine labor slavery, a building of machines for exploitation and extraction of earthlings. I think it is also important to include the forced labor of nonhumans—plants, animals, and microbes—in our thinking (HARAWAY & TSING, 2019, p.5-6)

⁸⁸ Do original, em inglês: “in every case I can think of, plantations dispossess both Indigenous people and indigenous ecologies and bring in not only exotic plants but people from other places” (idem, p. 8).

antropoceno. A geógrafa norte-americana Wendy Wolford (2021) dá um passo além, e desenvolve com mais afinco a tese da idade moderna como plantationceno, enfatizando outros aspectos da *plantation*, como a sua função no sustento de uma elite racializada, proporcionando a exploração colonial, trabalho forçado e criando relações de centro e periferia (tanto entre países como no interior de distintos países). Para Wolford o antropoceno, como conceito primeiramente articulado por Crutzen and Stoermer (2000) teve ressonância significativa por permitir classificar as ações humanas sob o mundo natural a ponto de criarem uma nova era geológica, e o papel da ação humana ao induzir a mudança climática. Entretanto, para a autora, o enfoque malthusiano no número populacional, sem diferenciar criticamente as relações de poder e étnico-raciais envolvidas no fenômeno, gera justas críticas. Entre elas Wolford salienta a de Yussoff (2018), que, em seu manifesto “White Geology” (Geologia Branca) fala do antropoceno como uma “view from nowhere” (algo como uma visão de lugar algum, ou uma perspectiva que não vem de um lugar) que “falha em endereçar a despossessão de terras indígenas, colonialismo, escravidão e os impactos racializados das mudanças climáticas” (WOLFORD, 2021, p. 1624)⁸⁹

Para Wolford, portanto, falar em um plantationceno permite, justamente, salientar aspectos que o conceito de antropoceno não abrange: “plantations são estruturas sociais inherentemente carregadas de poder encontradas em todo sistema econômico moderno. Elas incorporam tanto a violência racial quanto a resistência, transpondo ou fazendo a ponte entre o rural e o urbano, a agricultura e a indústria, a cidade e o campo, o local e o global (idem, p. 1624)⁹⁰. Em sua análise, Wolford salienta como as plantations também tem a função de moldar as normas culturais que estruturam a vida moderna, sendo necessário entendê-las - e é isso que a autora propõe em seu artigo - a partir de três aspectos, tanto no que diz respeito ao interior das plantations, como para além de suas fronteiras:

- a) Plantations como um conjunto de relações sociais: entender as plantations não apenas como uma forma de produção, mas como uma forma particular e duradoura de vida comum, caracterizada por desigualdade e violência, uma

⁸⁹ Do original, em inglês: “which fails to address indigenous dispossession of land, settler colonialism, slavery, and racialized impacts of climate change (WOLFORD, 2021, p. 1624)”

⁹⁰ Do original, em inglês: “plantations are inherently power-laden social structures found in every modern economic system. They embody both racial violence and resistance, straddling or bridging the divide between rural and urban, agriculture and industry, town and country, and local and global (idem, p. 1624).

- economia moral dominada pela extração colonial e agricultura em larga escala;
- b) Plantations como uma forma histórica específica imperativa do mundo moderno: aqui o enfoque está na necessidade de matérias-primas, que atrelada a um discurso de direitos ultramarinos das metrópoles justificou a colonização e expansão de economias de mercado, o que a autora chama de um imperativo produtivo;
 - c) A paisagem da Plantation como um ideal discursivo: que encontra seu âmago nos ideais ocidentais de organização da natureza, economia e da sociedade.

Em suma, para Wolford, qualificar a era moderna como a era das plantations não é um mero exercício retórico, mas permite a autora entender como a plantation se encontra no âmago de diversas formas políticas, sociais e culturais da modernidade. Para tanto, em seu artigo, a autora costura estes diferentes aspectos com atenção para a importância da escala na constituição das *plantations* e centrando-a na violência racializada do trabalho de pessoas escravizadas, na despossessão territorial e expropriação de terras indígenas. Ou seja, é ancorar a própria modernidade neste longo projeto de desenvolvimento racista, violento e indistinguível de mudanças climáticas: “As plantations, com sua ênfase em escala, precisão e extração, promovem inherentemente a monocultura, a agricultura intensiva em insumos que alimenta a mudança climática” (idem, p. 1632)⁹¹. Por fim, a autora também ressalta como as *plantations* tornam evidentes esta co-constituição entre natureza e sociedade, e uma particular dinâmica de poder entre tentativa de controle e tudo o que lhe escapa. Ou seja: se de um lado, há um discurso de controle e exercício de poder, de controle e manipulação da natureza; por outro, as plantations são marcadas por doenças, decadência, exaustão dos recursos naturais (solo, recursos hídricos) e também revoltas dos trabalhadores submetidos por meio da violência e/ou escravidão à constituirem estes espaços.

Salientados estes aspectos e debates existentes ao redor do termo *plantation*, proponho voltarmos ao Baixo Tapajós, e às circulações de patógenos entre roedores que se beneficiam do desmatamento para o avanço da soja. Isso é, os modos pelos quais a conversão da floresta em campos de soja que compõem este processo de neoliberalização da floresta,

⁹¹ Do original, em inglês: “plantations with their emphasis on scale, precision, and extraction inherently promote the monocropping, input-intensive agriculture that feeds climate change” (idem, p. 1632)

operando por uma radical e violenta transformação da paisagem, incorporando à região neste regime global da *Plantocracia* do qual nos falam Harney e Morten, produzem, também, suas próprias doenças.

3.9. Rastro 2: Hantaviroses e dinâmicas neoliberais de produção de doenças

Territórios adoecidos, certamente, conforme tentei descrever, seguindo o rastro dos vazios criados pelos agrotóxicos. Mas, dialeticamente, territórios produtores de doenças; doenças cujo surgimento apenas pode ser descrito levando-se em consideração relações multiespecíficas. A palavra monocultivos tem suas razões de ser: descreve ecologias simplificadas, com menor variabilidade, e mais frágeis. Entretanto, embora imaginados e projetados como *terra nullius*, os campos de soja também entretêm relações multiespecíficas, ainda que mais pobres, mais simples e com menos diversidade, são relações multiespécies entre humanos, plantas, roedores e vírus. Nesta parte do capítulo, sigo, com menor fôlego um segundo rastro deixado pelo processo de transformação da floresta em campos de soja: a emergência de hantaviroses ao longo do rio Tapajós e da BR-163. Trata-se de descrever etnograficamente o modo como a ecologia neoliberal enseja determinadas formas de relação entre espécies que facilitam a emergência de doenças nos territórios tapajônicos. Para tanto, vale voltar ao campo e mostrar como esta reflexão emergiu dos longos meses de etnografia no Baixo Tapajós, acompanhando os Tupinambá, mas também o movimento indígena na cidade de Santarém, os encontros coletivos em outras aldeias e também idas à comunidades ribeirinhas. E de modo muito sutil, já que alguns destes momentos em que pude perceber o efeito das perturbações ecológicas causadas pelo avanço dos monocultivos de soja na região se deram na comunidade ribeirinha de Piquiatuba, localizada dentro da Flona, e distando cerca de 50 km da área desmatada.

Remerson Castro Almeida é uma importante liderança da comunidade ribeirinha. A percepção de que há uma mudança ecológica e atmosférica na região toma forma, primeiramente, pelo aumento do calor, que implica uma diminuição no horário de trabalho na roça, e, consequentemente, da capacidade de produção de alimentos da comunidade. Se antes, os comunitários conseguiam trabalhar até meio-dia na roça, hoje, com o aumento da temperatura que ele atribui à perda da cobertura florestal na região, ele diz ser praticamente impossível ficar debaixo do sol após às 10h30. As perturbações ecológicas que acompanham

a expansão da soja também implicam em uma mudança no padrão de circulação de insetos, com espécies que Remerson diz invadindo o centro da comunidade. “Insetos que sequer a gente saberia que existiria”, reflete ele, atribuindo esta movimentação a uma provável tentativa de escape do veneno. Em 2019, os ensaios para a tradicional Festa do Açaí tiverem de ser interrompidos porque as lâmpadas da quadra atraíram insetos nunca antes vistos na comunidade.

O aumento da temperatura e a afluência destes insetos desconhecidos são, certamente, situações anedóticas. Mas funcionaram como um atalho, como sinais, pistas para me debruçar sobre o que é esta perturbação ecológica que a transformação da floresta em campos de soja produz. Foi com esta preocupação em mente, ao lado de leituras (WALLACE, 2020) que se fizeram presentes durante o isolamento causado pela pandemia de covid-19, que comecei a me debruçar sobre estudos do campo da ecologia acerca da circulação de hantaviroses. Hantavirose é uma zoonose viral aguda, causada por um vírus do gênero Hantavirus, e que em humanos, no Brasil, se manifesta sob a forma da Síndrome Cardiopulmonar por Hantavirus (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2021). O reservatório natural dos hantávirus são roedores silvestres, que podem carregar o vírus sem jamais adoecer. Estes roedores podem eliminar os vírus pelas fezes, urina ou saliva. A contaminação de humanos se dá a partir dos aerossóis destas excretas de roedores infectados, embora existam outras formas de transmissão para a espécie humana, como: a) por meio de escoriações cutâneas ou mordida de roedores; b) contato do vírus com mucosa por meio de mãos contaminadas por excretas dos roedores; c) transmissão de pessoa para pessoa (relatada de forma esporádica na Argentina e Chile, relacionado ao Hantávirus Andes). Este contato entre humanos e as excretas de roedores contaminados pode acarretar em diferentes formas de doenças, “desde doença febril aguda inespecífica, até quadros pulmonares e cardiovasculares mais severos e característicos, podendo evoluir para a síndrome da angústia respiratória (SARA)” (idem, ibidem).

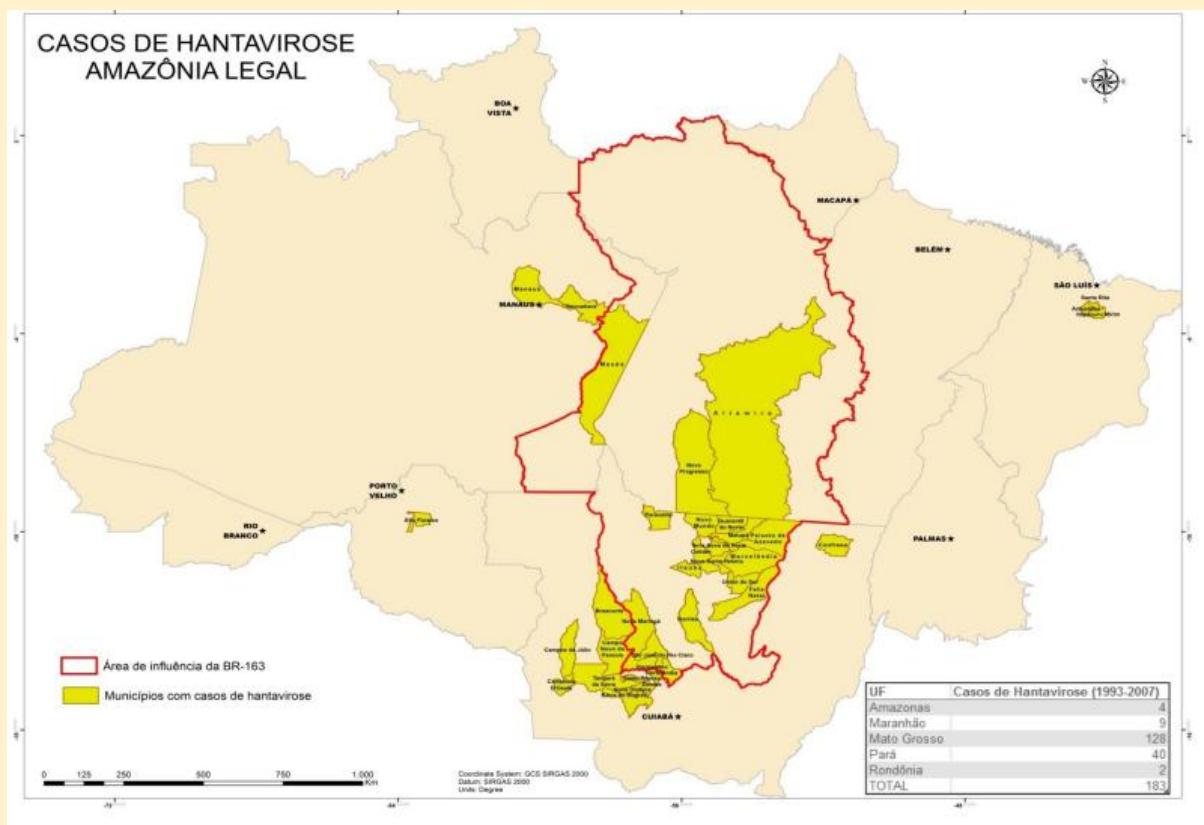
Ocorre que este contato entre humanos e as excretas de roedores é catalisado por situações de desmatamento, e de conversão do uso do solo de florestas em campos de monocultivo. E um dos principais focos de Hantaviroses no Brasil é, precisamente, a região ao longo do Rio Tapajós e da área de influência da BR-163 (MEDEIROS *et. al.* 2010; SANTOS *et. al.*, 2012). De modo geral, é o desmatamento, a ação antrópica que atua na

feição de paisagens degradadas (TSING, 2015), na conversão do uso da terra de florestas tropicais para campos de monocultivo de soja, que favorece o aumento da população de roedores - e consequentemente das interações entre humanos e roedores. Aqui sim, feral, no sentido que Tsing atribuiu ao termo, pois vai além, escapa do projeto de dominação e criação das paisagens que o agro prevê.

“PA ocupa o segundo lugar em número de casos na região amazônica, onde todos os casos de HPS [ou síndrome pulmonar por hantavírus, na sigla em inglês] notificados foram localizados na área de influência da Rodovia BR-163 (municípios de Novo Progresso e Altamira). Em ambos os estados, os casos de HPS foram correlacionados à Rodovia BR-163 e foram claramente associados a atividades agropecuárias, como produção de grãos especiais (principalmente soja) e desmatamento para extração de madeira, que são as atividades econômicas mais produtivas observadas no entorno da rodovia em MT e PA” (MEDEIROS et. al. 2010, p. 669, tradução minha⁹²).

Embora os casos e mortes por contaminação de hantaviroses da região estejam majoritariamente concentrados nas cidades de Novo Progresso e Altamira, a Secretaria de Estado de Saúde do Pará (SESPA) chegou a emitir um alerta em 2013 para todo o Oeste do Pará (G1 Pará, 2013), considerando a situação preocupante também nos municípios de Santarém, Mojuí dos Campos, Belterra e Trairão.

⁹² Do original, em inglês: “PA ranks second in the number of cases in the Amazon region, where all HPS cases reported were located in the influence area of the BR-163 Highway (municipalities of Novo Progresso and Altamira). In both states, HPS cases were correlated to the BR-163 Highway and were clearly associated with agricultural activities, such as special grain production (particularly soybean) and deforestation for wood extraction, which are the most productive economic activities observed around the road in MT and PA” (MEDEIROS et. al. 2010, p. 669).



Mapa 7. Mapa mostra concentração de casos de Hantaviroses ao redor da BR-163, que liga Cuiabá à Santarém. Retirado de *A Dinâmica do Uso da Terra e a Hantavirose na Amazônia Legal-Brasil*. Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde - <http://www.seer.ufu.br/index.php/hygeia> (Dez/2012).

Os pesquisadores afirmam que os resultados do estudo não mostraram uma soroprevalência significativa de casos de hantavirose ao longo da área de influência da BR-163 (MEDEIROS *op. cit*) e concluem que a recorrência de *outbreaks* locais e casos esporádicos de hantaviroses entre humanos gera receios quanto à piora da saúde pública no estado do Pará. Um dos fatores salientados pelos pesquisadores para esta possibilidade de aumento de casos na parte paraense da BR-163 está relacionada ao avanço da pavimentação da rodovia, fazendo relacionar infraestruturas para escoamento da soja e vírus, já que o asfaltamento implica uma melhor infraestrutura, em mais desmatamento e maiores chances para emergência de novas linhagens, possivelmente mais virulentas e/ou mais transmissíveis, de hantaviroses:

“A corrente detecção de casos de HPS ao longo dos anos na área de influência da Rodovia BR-163 bem como o aumento do desmatamento para o estabelecimento de agricultura, pecuária e exploração de produtos madeireiros levanta a possibilidade de contato mais frequente entre humanos e

reservatórios de roedores. Consequentemente, isso aumentou o risco de surgimento de novas linhagens de hantavírus, a ocorrência de mais casos de HPS e possivelmente grandes surtos da doença” (idem, p. 670, tradução minha)⁹³

Desta forma, o segundo rastro que sigo, ainda que com menor peso, nesta teoria etnográfica da conversão da floresta em campos de soja no Baixo Tapajós são as hantaviroses. Elas são o indício, e apontam para aspectos relevantes deste processo, de interações multiespécies que embora constituam mundos, são uma destas realidades pouco visíveis. Uma descrição etnográfica da interação entre a ação humana, animais, plantas e vírus na transformação da paisagem amazônica evidencia, e melhor qualifica, a ecologia capitalista (MOORE, *Op. Cit*) e as condições sanitárias que compõem a inserção da floresta em uma cadeia global de produção, que tenho aqui tentado descrever sob o termo neoliberalização da floresta amazônica. Novamente, a questão que coloco, metodológica, sem dúvidas, mas também política, na medida em que me auxilia a melhor descrever as relações entre doenças e *plantations*, ou melhor, as enfermidades que compõem a própria plantocracia enquanto regime político: como etnografar a maior circulação de hantavírus a partir da relação entre determinadas espécies? De que maneira as relações entre humanos, grãos, roedores e vírus muda conforme as transformações de usos da terra? Que fenômenos políticos e econômicos de longo prazo criam as condições para a maior transmissão e circulação de hantaviroses entre humanos?

Uma breve incursão bibliográfica sobre as relações entre as ações antropogênicas de transformação de paisagens tropicais em *plantations* e a emergência ou maior circulação de patógenos pode ser útil neste momento. Fréderic Kéck e Christos Lynteris (2018), na introdução que escreveram para a edição especial da revista *Medicine Anthropology Theory* sobre etnografias de zoonoses, trazem reflexões importantes para a presente etnografia. Para os autores, é possível observar um crescimento nas pesquisas antropológicas que se debruçam sobre zoonoses: doenças naturalmente transmitidas de animais para humanos, como anthrax,

⁹³ Do original, em inglês: The ongoing detection of HPS cases throughout the years in the influence area of the BR-163 Highway as well as the increase of deforestation for the establishment of agriculture, cattle grazing and wood products exploration raises the possibility of more frequent contact between humans and rodent reservoirs. Consequently, that has increased the risk of the emergence of new hantavirus lineages, the occurrence of more HPS cases and possibly large outbreaks of the disease” (idem, p. 670)

influenza, hantaviroses, MERS (Síndrome Respiratória do Oriente Médio, da sigla em inglês), peste e mais recentemente, ao que tudo indica, a própria covid-19 - caso a teoria de salto zoonótico de morcegos à humanos, diretamente ou por meio de outro mamífero se confirme. O motivo desta maior atenção da antropologia às zoonoses seria, precisamente, a sequência de epidemias causadas por doenças provenientes de outros animais, como a encefalopatia espongiforme bovina (popularmente conhecida como síndrome da vaca louca) (1996), SARS (2003), gripe suína (2009) e o Ebola (2014) - a Covid-19, ainda que se confirme a teoria da origem por vazamento laboratorial, foi impactante o suficiente para gerar maior interesse em zoonoses. São etnografias que tem como enfoque a relação entre humanos e animais, e as modalidades de interações “que constituem o espaço etiológico da infecção zoonótica” (KÉCK & LYNTERIS, 2018, p. 1)⁹⁴.

Por se tratar de um termo com definição instável desde a segunda metade do século XIX, os autores precisam a sua concepção corrente: a zoonose como “doença que é abrigada e transmitida de animais vertebrados não-humanos para humanos. Isso significa que as doenças transmitidas aos humanos por invertebrados, como a malária, não estão incluídas nesta discussão (idem, ibidem, p. 2)”⁹⁵ - ou seja, inclui as hantaviroses, mas exclui outras doenças relevantes, que crescem com o desmatamento e o garimpo na amazônia, principalmente os vírus transmitidos por mosquitos, chamados arboviroses, como dengue, zika e chikungunya, e a própria malária (parasita)⁹⁶. Os autores discutem a história de diferentes modelos de compreensão da circulação de doenças entre animais, e o modo como, em momentos históricos distintos e de acordo com a tendência de debates científicos regionais, os cientistas desenvolveram concepções específicas sobre como se dá a circulação de patógenos e a transmissão para humanos⁹⁷. O importante é especificar que, paralelo ao modelo que previa os estágios de circulação entre animais a partir dos anos 1990 emerge um novo mecanismo de explicação das zoonoses. Ou seja, o modelo que entendia o funcionamento das zoonoses a partir de uma cadeia enzoótica (doença endêmica a

⁹⁴ Do original, em inglês: “that forms the aetiological site of zoonotic infection” (KÉCK & LYNTERIS, 2018, p. 1).

⁹⁵ Do original, em inglês: “disease that is harboured and transmitted from vertebrate nonhuman animals to humans. This means that diseases communicated to humans from invertebrates, such as malaria, are not included in this discussion (idem, ibidem, p. 2)”.

⁹⁶ Vide reportagem que produzi sobre o crescimento da malária junto aos Yanomami por conta do garimpo: *Malaria surges in the Amazon as wildcat mining devours indigenous land* (ZUKER, 2022c).

⁹⁷ Entendo que esmiuçar a historicidade das concepções excedam o escopo desta pesquisa.

determinada espécie), para então uma cadeia epizoótica (determinado evento de dispersão de uma doença em um número grande de animais ao mesmo tempo e na mesma região), que então se torna uma zoonose, é hoje acompanhado de uma outra explicação sobre o funcionamento das zoonoses:

“Conhecido amplamente como ‘emergência’, o foco se concentra na disseminação de novos patógenos de animais para populações humanas. Não mais exigindo uma cadeia enzoótica-epizoótica-zoonose, mas sim um processo descrito como “spillover” ou “transbordamento”, a emergência marcou novos rumos para a configuração da zoonose (Quammen 2012). Em vez de girar em torno de patógenos já existentes e como eles circulam em contextos ecológicos específicos, o foco na emergência exigiu uma mudança de atenção para o que podemos chamar de “ontogênese viral”. Supõe-se que isso envolva a mutação de um determinado microrganismo de origem animal para que leve à infecção humana” (KECK & LYNTERIS, Op. Cit, p. 3)⁹⁸.

De acordo com os autores, esta mudança no entendimento de como se dá a contaminação por zoonoses, teria aberto caminho para colaboração com outros campos de conhecimento, como a própria antropologia. Os autores seguem debatendo distintos aspectos constitutivos deste campo, como por exemplo a estigmatização de práticas culturais de populações tradicionais dos trópicos por epidemiologistas (como a prática de caça na África e de mercados populares no sudeste asiático). Além disso, questionam o lugar muitas vezes atribuído aos antropólogos nestas pesquisas interdisciplinares, como se fossem meros fornecedores de dados para virologistas e epidemiologistas sobre como populações não ocidentais compreendem agentes etiológicos. Os autores terminam o texto explicitando um programa de pesquisa, que, me parece, ter evidentes ressonâncias com o que estou tentando fazer aqui:

“Como o método etnográfico busca trazer o etnógrafo para a descrição da situação observada, a antropologia deve partir da configuração da zoonose como questão de saúde pública para abrir perspectivas multidisciplinares sobre as complexas teias de causalidade

⁹⁸ Tradução minha, do original em inglês: “Known widely as ‘emergence’, this focuses on the spread of novel pathogens from animals to human populations. No longer requiring an enzootic-epizootic-zoonosis chain, but rather a process described as ‘species-jump’ or ‘spillover’, emergence has marked new directions for the configuration of zoonosis (Quammen 2012). Rather than revolving around already existing pathogens and how they circulate in specific ecological contexts, the focus on emergence required a shift of attention to what we may call ‘viral ontogenesis’. This is supposed to involve the mutation of a given animal-borne micro-organism so that it leads to human infection” (KÉCK & LYNTERIS, Op. Cit, p. 3).

entre humanos e animais. A antropologia da zoonose só pode, então, ser realizada através do estudo da saúde, da doença, e enfermidade como experiências dinâmicas envolvidas e estruturando as interações entre humanos e animais, ao mesmo tempo em que examina criticamente as estruturas epistêmicas, políticas e econômicas que dão origem a disciplinas e regimes científicos. preocupados com a convivência animal-humano. (idem, ibidem, p. 11)⁹⁹

Esta complexa rede de causalidade que uma etnografia deve levar em consideração, na descrição das relações entre animais e humanos, e que tento aqui ancorar no Baixo Tapajós, tem muito a ganhar de outra referência de pesquisa. Desta vez, uma obra de fora da antropologia, embora tenha sido um livro que circulou particularmente durante a pandemia de Covid-19 entre pessoas interessadas por antropologia. Faço referência à obra de Rob Wallace (2020), uma compilação de artigos traduzidos ao português sob o acertado nome de *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. Neste livro, o autor, biólogo evolucionário e filogeógrafo especializado na evolução de doenças infecciosas, demonstra como determinadas formas de produção de alimentos (principalmente monocultivo de grãos e de palma para óleo, criações e abatedouros de aves e porcos), favorecem a emergência de novos patógenos ou de linhagens mais virulentas de patógenos em ampla circulação. Não me parece causalidade que o livro tenha circulado tanto entre antropólogos/as: reflexões e proposições críticas acerca da separação entre natureza e cultura são fundantes da própria disciplina, e trata-se de um debate que tem recebido diversas torções, complexificando-o, no contexto da chamada “virada ontológica” - conforme mencionei em outros momentos desta tese. Para além das tentativas de compreender uma situação sanitária global à qual todos fomos tragados com a pandemia de Covid-19, entendo que a abordagem de Wallace tenha sido bem recebida na antropologia, uma vez que o centro do argumento do autor consiste em interrogar de que maneira os modos capitalistas de produção de alimentos estão criando ecologias propícias à emergência de novos vírus, e facilitaram a mutação de vírus já existentes. Ou seja, a ação antrópica na natureza, modos de produção de comida produzindo patógenos (muitas vezes mais transmissíveis e mais

⁹⁹ Tradução minha, do original, em inglês: “As the ethnographic method seeks to bring the ethnographer into the description of the situation observed, anthropology must start from the configuration of zoonosis as a public health question so as to open multidisciplinary perspectives on the complex webs of causality between humans and animals. The anthropology of zoonosis can then only be accomplished through the study of health, illness, and disease as dynamic frameworks and experiences involved in and structuring human animal interactions whilst also critically examining the epistemic, political, and economic frameworks giving rise to scientific disciplines and regimes concerned with animal-human coexistence. (idem, ibidem, p. 11)

virulentos). Entre os exemplos citados por Wallace está o modo como a industrialização, o confinamento e o aumento de velocidade do ciclo de produção de granjas de aves catalisam as mutações do vírus da gripe, ou como o desmatamento em determinadas regiões da África subsaariana, que compõe o processo de transformação da floresta tropical em monocultivos para exportação de Óleo de Palma, criou o ambiente propício à circulação de novas variantes do vírus Ebola.

No capítulo intitulado “Uma ecologia probiótica”, Wallace retoma o trabalho da ecóloga Felicia Keesing. Na leitura de Wallace, a autora demonstra como a maior biodiversidade nos trópicos é acompanhada de uma maior biodiversidade de patógenos. Mas para além da biodiversidade em si, Wallace, em diálogo com Keesing, chama atenção para os processos socioeconômicos atrelados a emergência de patógenos, como desmatamento para agricultura (mudanças no uso da terra), práticas agrícolas que envolvem monocultivos, e na caça de animais selvagens - que teriam sido responsáveis por quase metade de todas as doenças zoonóticas que emergiram desde 1950. Ou seja, a maior interação entre humanos e animais, em grande medida causada pelo desmatamento, pode ser um fator facilitador do chamado *spillover*, quando ocorre o transbordamento de um patógeno que circula em uma espécie, e que, por algum ganho evolutivo, consegue transbordar (esta é a tradução muitas vezes utilizada em português), adaptando-se e migrando para outra espécie que pode não ter imunidade contra o patógeno. Segundo os autores, e esta é uma observação importante para esta tese, é possível que o salto de uma zoonose para outras espécies seja facilitado pelo colapso da biodiversidade, ou seja, para utilizar termos que utilizei seguindo o rastro da produção de farsas, pela simplificação ecológica. Esta parece ter sido a trajetória do vírus Nipah, que saltou de morcegos silvestres para porcos domésticos na Malásia:

“a alta densidade de porcos em fazendas locais parece ter facilitado a transmissão entre porcos, e o patógeno então se espalhou deles para os humanos. Densidades elevadas de espécies domesticadas estão quase sempre associadas à baixa biodiversidade” (KEESING *apud* WALLACE, 2020, p. 359)

Desta forma, na leitura que faz da pesquisa de Keesing, Wallace propõe que o problema, quando se trata de emergência de novos patógenos, é não apenas a falta de biodiversidade, mas também a agricultura intensiva. Ou, mais precisamente, da agricultura intensiva como um dos fatores que causa o colapso da biodiversidade, através da

simplificação ecológica que acompanha o desmatamento de florestas tropicais para implementação de campos de monocultivo. O autor aponta que hantaviroses também tem maior prevalência nas espécies hospedeiras, quanto menor a biodiversidade de espécies de mamíferos pequenos:

“Comunidades com baixa diversidade aviária, por exemplo, tendem a ser dominadas por espécies de aves que amplificam a disseminação do vírus do Nilo ocidental, utilizando mosquitos e humanos como vetores. Da mesma forma, quanto menor a diversidade de espécies de mamíferos pequenos, maior a prevalência de hantávirus nas espécies hospedeiras - e, como resultado, maior o número de eventos de disseminação em humanos. Esse mecanismo parece incorrer em uma perda de complexidade dos laços ecológicos fracos, que antes separavam populações funcionalmente distais em um determinado bioma” (WALLACE, Op. Cit. p. 360).

Vale a pena descrever com cuidado outro capítulo do livro, que narra uma situação com profundos paralelos com a região ao longo do rio Tapajós e da BR-163. Por isso, ao passo que descrevo o capítulo “Neoliberalizar as florestas do Oeste Africano produziu um novo nicho para o Ebola?”, vou traçando paralelos com a região da BR-163 como um todo, mas com especial enfoque ao Baixo Tapajós. Este contraste me ajuda a compor este aspecto multiespécies desta etnografia, a partir das interações entre vírus, roedores, soja, humanos, empresas transnacionais e capital financeiro. Também trago algumas das reflexões complementares de Wallace no capítulo “Agronegócio, poder e doenças infecciosas”, que, apesar de não se tratar de uma conclusão, funciona de forma a “amarrar” argumentos dispersos pelos capítulos.

Wallace inicia sua análise acerca da emergência do mais recente surto de ebola Ebola (2014) no Oeste Africano a partir do desinvestimento em infraestruturas de saúde pública, que teria permitido a incubação do ebola na população após o transbordamento para os humanos. Seu enfoque neste capítulo, entretanto, se centra em dois aspectos: mudanças de uso da terra e inserção da região em um circuito capitalista global: “mudanças no uso da terra na região das florestas da Guiné, onde surgiu a epidemia de ebola, (e) também estão ligadas aos empreendimentos neoliberais para a abertura da floresta aos circuitos globais do capital. O ebola parece não ter mudado fundamentalmente, mas a África Ocidental mudou” (WALLACE, Op. Cit. p. 473). A região da África Ocidental onde eclodiu a epidemia de

Ebola é caracterizada pelo autor como um território multiétnico, além de ser uma região que comumente recebe refugiados de guerras civis em países vizinhos. Para Wallace, “a região está sujeita a um duplo movimento, que une a deterioração da infraestrutura pública aos esforços conjuntos do desenvolvimento privado, que desapropria pequenas propriedades e pastagens tradicionais para dar lugar à mineração, à extração de madeira e à agricultura cada vez mais intensiva” (idem, ibidem, p. 473). Ou seja, uma realidade com as suas particularidades (como os refugiados de guerras civis que migram para a região) mas com similitudes com o contexto que venho trazendo do Baixo Tapajós: despossessão territorial de pequenos agricultores tradicionais e implementação de campos de agricultura intensiva e de monocultivos. Assim, nesta leitura cruzada entre o artigo de Wallace sobre a emergência do Ebola na África Ocidental e os casos de hantaviroses no Baixo Tapajós, gostaria de trazer alguns dados relevantes sobre a mudança do uso da terra também ao longo do Tapajós e da BR-163. Considerando apenas a região do Planalto Santareno:

**Conversão do uso da terra nos municípios de Santarém, Belterra e Mojuí dos Campos,
todos no Pará**

	1985	2020
1. Floresta	2.080.197 ha	1.888.031 ha
3. Agropecuário	136.583 ha	327.608 ha
3.1. Soja	0 ha	49.179 ha
3.2. Pastagem	136.534 ha	263.116 ha

Fonte: [Mapbiomas](#)

Isso significa que enquanto houve um desmatamento de cerca de 10% da área florestal destes municípios, a área destinada à produção agropecuária cresceu 2,3 vezes, passando de 136.583 hectares para 327.608 hectares. A soja que sequer existia na região em 1985, passou a ocupar cerca de 50 mil hectares em 2020. Quando nos debruçamos sobre os dados produzidos pelo IBGE cidades acerca do aumento da área plantada de soja nos municípios, o avanço da soja é ainda mais explícito:

Área plantada de soja (grão) em Santarém (unidade: ha)



Fonte: IBGE cidades - produção agrícola

Área plantada de mandioca em Santarém (unidade: ha)



Fonte: IBGE cidades - produção agrícola

Ou seja, entre 2004 e 2020, enquanto a área destinada ao plantio de macaxeira caiu de cerca de 10.000 hectares para 5.000 hectares, a área de soja passou de 11.000 hectares para 18.000 hectares.

Área plantada de soja (grão) em Belterra (unidade: ha)



Fonte: IBGE cidades - produção agrícola

Já em Belterra, a área destinada à produção de soja passou de 5.000 hectares em 2004 para 22.000 hectares em 2020. Isso significa um aumento de 4,4 vezes na área do município destinada ao plantio de soja.



Figura 30. Produção de farinha remanescente, na comunidade Santos da Boa Fé, à beira da Rodovia Curuá-Una. O local foi importante polo produtor que abastecia a cidade de Santarém, até ser tomado pela soja. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).



Figura 31. Área de plantio de soja, com resquícios de floresta, na cidade de Belterra, no Planalto Santarenense. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

A situação de conversão do uso da terra é ainda mais drástica nos municípios mais afetados por hantaviroses, ao longo da BR-163. Vejamos o caso de Novo Progresso (PA):

Conversão do uso da terra em Novo Progresso (PA)

	1985	2020
1. Floresta	3.663.370 ha	3.074.344 ha
3. Agropecuário	49.017 ha	640.848 ha
3.1. Soja	0 ha	5.932 ha
3.2. Pastagem	48.983	631.573 ha

Fonte: [Mapbiomas](#)

Ou seja, enquanto há um desmatamento de cerca de 17% das florestas nativas no Município de Novo progresso, a área de pastagem aumenta em mais de 12 vezes, e a de soja, que sequer existia em 1985, chega a quase 6 mil hectares.

Proponho retornar ao artigo de Wallace. O epidemiologista explica que em 2011 o governo da República da Guiné, então recém democratizado, garantiu contratos junto a empresa Farm Land of Guinea Limited - cuja sede se encontra no estado norteamericano de Nevada e com financiamento britânico. Os contratos de arrendamento foram fixados para 99 anos, “para duas áreas que totalizam quase 9 mil hectares, próximas às aldeias N'Dema e Konindou, na província de Dabola, epicentro do surto de ebola, e 98mil hectares nas cercanias do vilarejo de Saraya, na província de Kouroussa” (idem, ibidem, p. 474). O epidemiologista toma cuidado em não associar diretamente estas operações aos surtos de ebola. Mas que essas operações indicam “uma complexa mudança de fase na agroecologia que responde a orientações políticas determinadas, que, de acordo com a hipótese do nosso grupo, teria apoiado o surgimento do ebola Makona (Wallace *et al.*, 2014)” (idem, ibidem, p. 474). Entre os fatores listados por Wallace, estão a diminuição dos períodos de pousio e recuperação do solo ao longo do século XX, o aumento da densidade das plantações, expropriação de terras comunais e comodificação das plantações de óleo de palma.

Um dos elementos importantes desta história de neoliberalização das florestas tropicais do oeste da África é, segundo Wallace, a cooperativa chamada Soguiyah: a Société Guinéenne de Palmiers à Huile et d'Hévéas (Companhia Guineense de Óleo de Palma e da Borracha, em português). Criada em 1987, como uma cooperativa, a companhia se tornou estatal e “liderou os esforços iniciados em 2006 para desenvolver plantações intensivas de palma híbrida como *commodity* para exportação” (idem, ibidem, p. 475). O epidemiologista aponta que uma das formas da empresa baratear seu custo de produção de óleo de palma foi a expropriação à força de produtores rurais tradicionais - o que até hoje gera protestos locais contra a empresa. Wallace salienta também o papel da ajuda internacional no que chama de “industrialização da floresta”, exemplificado no novo moinho para processamento de óleo de palma, com capacidade quatro vezes maior que o anterior, foi financiado pelo Banco Europeu de Desenvolvimento, durante a década de 2010:

“A nova geografia econômica configura o clássico caso de expropriação e cercamento de terras, substituindo tradições de compartilhamento de terras comuns por situações nas quais os colhedores informais que trabalham em terras de posse fora da linhagem familiar têm que obter permissão do proprietário antes de colher as palmeiras (Carrere, 2010; Madelaine, 2005)” (WALLACE, *Op. Cit.* p. 476)¹⁰⁰.

O epidemiólogo descreve uma paisagem em Guéckédou na Guiné (o aparente marco zero do surto de ebola), muito similar às farsas da qual nos fala Seu Macaxeira no Baixo Tapajós: “a paisagem é caracterizada por um mosaico de aldeias cercadas por vegetação densa, intercalada por campos de palmeiras e novos trechos de floresta aberta e florestas regeneradas” (idem, ibidem, p. 476). Para Wallace, a chave para compreender os surtos de Ebola na África está intimamente relacionada à mudança no uso da terra, desde o primeiro surto em 1976, no Sudão, - relacionado a uma fábrica com investimento britânico, processando algodão local, cujas péssimas condições de trabalho colocavam os trabalhadores em contato com morcegos e seus excrementos - até o recente surto a partir de 2010:

“A paisagem propicia uma interface crescente entre humanos e morcegos frugívoros, que são reservatórios-chave do ebola, incluindo morcego cabeça-de-martelo, morcegos da espécie *Myonycteris torquata* e o morcegode-dragona-de-Franquet (Pulliam et al. , 2012; Olival & Hayman, 2014; Plowright et al. , 2015). Shafie et al. (2011) registraram uma variedade de morcegos atraídos por distúrbios causados pela expansão das plantações de palmeiras. Os morcegos migram para a palmeira para obter alimento e abrigo contra o calor, enquanto as trilhas largas nas plantações permitem fácil movimentação entre locais de abrigo e forrageamento. À medida que a floresta desaparece, várias espécies de morcegos direcionam seu comportamento de forrageamento para a comida e o abrigo que restaram” (idem, ibidem, p. 476-7).

Esta dinâmica não é muito diferente daquela descrita ao longo da BR-163 e no Baixo Tapajós, no que diz respeito aos surgimentos de casos de hantaviroses. Como trouxe acima, há farta bibliografia na ecologia apontando para o modo pelo qual a mudança no uso da terra,

¹⁰⁰ Sobre uma situação similar envolvendo o óleo de palma no Pará, escrevi a reportagem *Nestlé compra óleo de palma de empresas envolvidas em violações de direitos humanos na Amazônia paraense* para O Joio e o Trigo (ZUKER, 2022)

envolvendo a diminuição da cobertura florestal para utilização do solo como agricultura (especialmente de monocultivos) aumenta a possibilidade de contato entre humanos e animais selvagens podendo transmitir doenças zoonóticas. No caso da hantavirose, o desmatamento causa uma alteração na população de roedores que privilegia a concentração de vírus nessa população:

“As alterações da paisagem, como o desmatamento, a fragmentação e a conversão de usos naturais da terra para agrícolas, levam a mudanças na diversidade de pequenos mamíferos através da perda de espécies especialistas em habitat, que não são capazes de persistir em habitat fragmentado e perturbado, e o aumento da população densidades de espécies generalistas (incluindo espécies que são reservatório de hantavírus) e que se beneficiam de das bordas da florestas [edge forests, no original], habitats perturbados e agrícolas (...) Um grande número de espécies pode diminuir o risco de infecção por hantavírus entre roedores reservatórios, e quanto maior a densidade de roedores reservatórios, maiores serão as taxas de encontros intraespecíficos e a taxa potencial de entrega de patógenos de roedores para roedores e no ar e, consequentemente, maior o risco para os seres humanos” (PRIST & D’ ANDREA & METZGER, 2017, p. 616)¹⁰¹

Ou seja, a perda da biodiversidade, a simplificação ecológica, é um fator determinante para a maior concentração de espécies generalistas, como roedores que são reservatórios de hantaviroses e se beneficiam de habitats deteriorados e florestas fragmentadas, facilitando a sua locomoção e dispersão do vírus entre roedores, no ar e entre humanos. A neoliberalização das florestas e o surgimento de patógenos em florestas tropicais estão, assim, intimamente relacionados. Para Wallace, são as ações estatais, empresariais e financeiras, que “financiam o desenvolvimento e o desmatamento que levam ao surgimento de doenças” (idem, ibidem, p. 479). Trata-se, é evidente, de um fenômeno não restrito ao Oeste da África, um fenômeno contemporâneo, de tomadas de terras por meio violentos, de financeirização das formas de produção de alimentos e das florestas, que o pesquisador indiano Raj Patel (2013) define, em artigo já citado anteriormente, como uma “nova Revolução Verde” como o complemento, a

¹⁰¹ Tradução minha do trecho em inglês, “Landscape alterations, such as deforestation, fragmentation and land conversion from natural to agricultural uses, lead to changes in small mammal diversity through the loss of habitat specialist species, that are not able to persist in fragmented and disturbed habitat, and the increase in population densities of generalist species (including hantavirus reservoir species) that benefit from edge forests, agricultural and disturbed habitats (...) A large number of species can decrease the risk of hantavirus infection among reservoir rodents and that higher the density of reservoir rodents, higher will be the intraspecific encounter rates and the potential delivery rate of pathogens from rodents to rodents and into air, and consequently the higher the risk to humans” (PRIST & D’ ANDREA & METZGER, 2017, p. 616)

continuidade da primeira revolução verde, caracterizando então uma “longa revolução verde” (*the long green revolution*, no original):

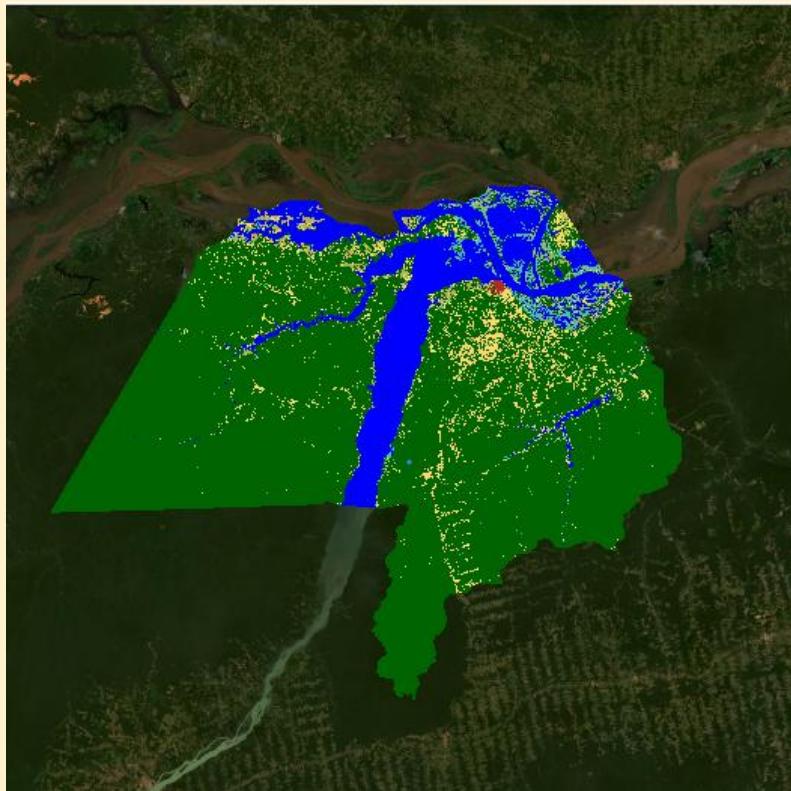
“a fase da Revolução Verde caracterizada pelo apoio do Estado e investimentos para facilitar a transformação do dinheiro em commodities e de volta em dinheiro pode ser vista de modo mais útil como um precursor de uma fase financeirizada da agricultura que, deve-se argumentar, caracteriza a Nova Revolução Verde. O Estado permanece central em ambos os momentos, embora em uma relação diferente com a agricultura e as finanças em uma hegemonia reconfigurada. Mas, crucialmente, tanto as Revoluções Verdes originais quanto as Novas Revoluções Verdes apenas parecem distintas – é muito mais frutífero compreendê-las como uma Longa Revolução Verde. Este artigo pode apenas começar a esboçar o argumento da continuidade entre as duas fases da Longa Revolução Verde” (PATEL, Op. Cit. p. 35, tradução minha¹⁰²)

O autor define que um relevante aspecto de continuidade com relação à primeira revolução verde (o movimento que abordei com Hetherington nesta parte da tese, que nos anos 1940-1950 contou com instituições filantrópicas, universidades e programas de estado dos Estados Unidos para desenvolver a agricultura em países “subdesenvolvidos” como forma de barrar o avanço do comunismo) encontra-se na criação e modelagem de mercados. Mas para Patel, a tentativa recente e talvez diferencial da Nova Revolução Verde consiste em almejar o controle da comodificação, da conversão da terra em bens que geram valor em uma cadeia global de produção: “o que caracteriza a mudança agrária neoliberal é precisamente uma insistência na fungibilidade da terra como condição sine qua non do progresso agrícola” (idem, ibidem, p. 43)¹⁰³. A tomada de terras, a expulsão de comunidades, encontra-se no centro, no âmago, do processo de neoliberalização da floresta: “a terra é uma fronteira não

¹⁰² Do original, em inglês: “the phase of the Green Revolution characterized by state support and investments to facilitate the transformation of money into commodities and back into money might more usefully be seen as a precursor for a financialized phase of agriculture which, it must be argued, characterizes the New Green Revolution. The state remains central in both moments, albeit in a different relation to agriculture and finance in a reconfigured hegemony. But, crucially, both original and New Green Revolutions only appear distinct – they are much more fruitfully understood as one Long Green Revolution. This paper can only begin to outline the argument of continuity between the two phases of the Long Green revolution” (PATEL, *Op. Cit.* p. 35)

¹⁰³ Tradução minha, do original, em inglês: “what characterizes neoliberal agrarian change is precisely an insistence on the fungibility of land as a sine qua non of agricultural progress” (idem, ibidem, p. 43).

apenas para a comodificação, mas também para a sua subsequente financeirização” (idem, *ibidem*, p. 44)¹⁰⁴.



¹⁰⁴ Tradução minha, do original, em inglês: “land is a frontier not only for commodification, but also its subsequent financialization” (idem, *ibidem*, p. 44).

Mapa 6. Evolução do desmatamento entre 1985 (acima) e 2021 (abaixo) nos municípios de Santarém, Belterra e Mojuí dos Campos, que compõem o Planalto Santarenense. Os pontos amarelos significam áreas utilizadas para atividades agropecuárias. Note-se o aumento na frequência e concentração de pontos roxo-claros, que indicam a presença de soja. Os três municípios tinham, juntos, em 1985, 2.079.817 hectares de floresta (que correspondia a pouco mais de 76% da área dos municípios), e caiu para 1.889.667 hectares (cerca de 69% da área de cobertura dos municípios) em 2021. No mesmo período, a área destinada à agropecuária passou de 133.873 hectares para 327.523 (sendo mais de 100 mil hectares destinados à soja - praticamente a mesma área total que os três municípios utilizavam para agricultura, em 1985) Fonte: Mapbiomas.

No Baixo Tapajós, a financeirização da floresta pela comodificação - como coloca Patel - é composta pelo desmatamento e avanço dos monocultivos de soja, nesta nova fase da Revolução Verde. E conta, para isso, com importantes atores globais, como a gigante norteamericana Cargill, única *trader* que opera no porto de Santarém (construído sobre em uma importante praia urbana e sobre sítios arqueológicos locais) e responsável pela construção de tantos outros em curso, alvos de disputas com determinadas comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhos. Os crimes envolvidos nessas construções, as operações sem licença e o incentivo ao desmatamento estão bem documentados pela ONG Terra de Direitos (2021). A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), por sua vez, em parceria com a Amazon Watch, tem destrinchado em estudos a complexa rede de instituições financeiras por trás de empresas acusadas de destruição ambiental e de infringir direitos humanos de populações indígenas. O mais recente relatório publicado pela Apib e Amazon Watch leva o título “Cumplicidade na Destrução III: como corporações globais contribuem para violações de direitos dos povos indígenas da amazônia brasileira” (2020), no qual figura o papel de instituições financeiras em empresas acusadas de danos ambientais, como a Cargill ao longo da bacia do Tapajós e alhures.

De acordo com o relatório, a Cargill é:

“uma das maiores traders de commodities do planeta e com receita líquida de R\$ 50 bilhões no Brasil em 2019 (...) No Pará, a atuação da Cargill na região do Tapajós, incluindo a construção de um complexo de portos com capacidade para embarcar 5 milhões de toneladas de grãos por ano, é apontada como um fator decisivo para o crescimento da produção de soja que tem acirrado disputas locais e aumentado a pressão sobre as Terras Indígenas” (APIB/Amazon Watch, 2020, p. 24).

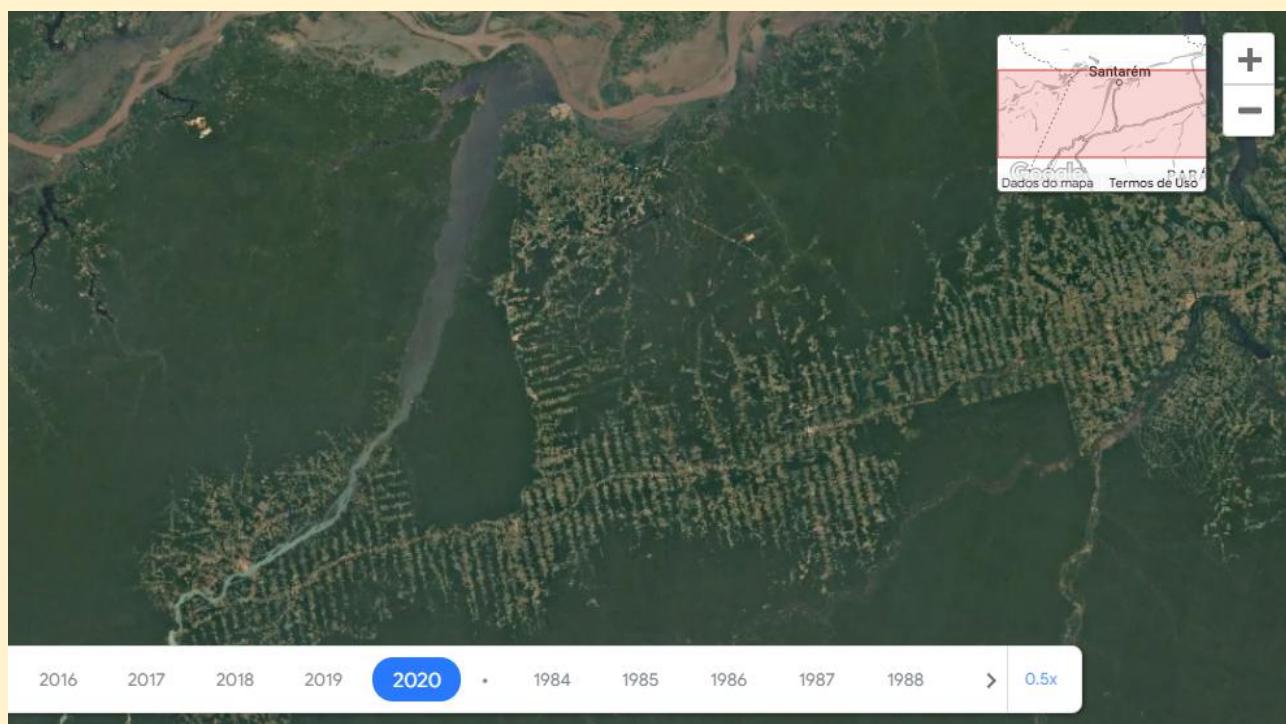
Entre os casos citados pelo relatório está o dos efeitos da demanda criada pela Cargill no desmatamento e pressão sobre indígenas e populações tradicionais no Planalto Santareno. O advogado indígena Luiz Eloy Terena, coordenador executivo da Apib, escreveu uma carta em 2021 a Larry Fink, o CEO do maior fundo de investimentos do mundo, o BlackRock, com mais de U\$10 trilhões em ativos e que, segundo o relatório, é um dos principais investidores da Cargill. Referindo-se ao relatório produzido pela Apib e Amazon Watch, Terena solicita uma série de medidas por parte da BlackRock para evitar investimentos do fundo em empresas que desmatam e lucram com agressões a povos indígenas e suas terras. Em determinado momento, se lê:

“Neste relatório, mostramos que a BlackRock está possibilitando financeiramente pelo menos nove empresas direta ou indiretamente implicadas em grilagem de terras e outros abusos dos direitos fundiários dos povos indígenas na Amazônia: Anglo American, Cargill, JBS, Vale, Belo Sun, Cosan, Energisa, Equatorial e Eletrobras (...). No Brasil, as operações de corporações como as que mencionamos acima, nas quais a BlackRock direciona investimentos substanciais em nome dos clientes, têm impactos negativos profundos em nossas comunidades, nossas florestas e no clima. Qualquer abordagem ou política de engajamento da empresa que busque abordar a biodiversidade e o desmatamento deve estar centrada na defesa dos direitos dos povos indígenas; as florestas são nossos lares ancestrais, e provamos repetidamente que somos os melhores guardiões da Amazônia, assim como nossos parentes em outras partes do mundo” (TERENA, 2021, tradução minha¹⁰⁵)

A demanda da Apib junto ao fundo de investimentos parece não ter prosperado, e há poucos sinais por parte da BlackRock de uma mudança, apesar da pressão inclusive de acionistas. Em 2022, o trilionário fundo de investimentos decidiu votar por menos medidas ambientais de suas empresas que no ano anterior (CLIFFORD, 2022). Tudo indica que a neoliberalização das florestas tapajônicas, a simplificação ecológica e o desmatamento promovidos pela comodificação de formas de vida específicas promovidas pelo uso

¹⁰⁵ Do original em inglês: “In this report, we showed that BlackRock is financially enabling at least nine companies directly or indirectly implicated in land grabbing and other abuses of Indigenous peoples’ land rights in the Amazon: Anglo American, Cargill, JBS, Vale, Belo Sun, Cosan, Energisa, Equatorial and Eletrobras (...). In Brazil the operations of corporations like the ones we mention above, into which BlackRock directs substantial investments on behalf of clients, have profound negative impacts on our communities, our forests, and the climate. Any company engagement approach or policy that seeks to address biodiversity and deforestation must be centered on upholding the rights of Indigenous peoples; forests are our ancestral homes, and we prove over and over again to be the best stewards of the Amazon, as do our relatives in other parts of the world” (TERENA, 2021)

indiscriminado de pesticidas vá seguir - e com a intensificação de mudanças do uso da terra, mais casos de hantaviroses são esperados, principalmente com a facilidade para o desmatamento que acompanha o desenvolvimento de infraestruturas para exportação de grãos (MEDEIROS et. al., 2010; SANTOS et. all, 2012).



Mapa 8. Imagens de satélite mostram a intensificação do desmatamento no Baixo Tapajós, entre 1984 (imagem acima) e 2020 (imagem abaixo). Fonte: Google Earth Timelapse¹⁰⁶.

Tenho tentado, ao seguir as hantaviroses como segundo rastro, descrever aqui o modo como as *plantations*, enquanto regime político, social, econômico e sanitário, produzem suas próprias enfermidades. Olhar para a maior circulação de vírus ensejada por essas formas de produção de alimentos permite, como salienta Wallace, descrever este outro aspecto da conversão da floresta em campos de soja no Baixo Tapajós, que é ele ser produto direto de vultosos investimentos internacionais para acelerar a comodificação de territórios de uso tradicional. A neoliberalização da floresta amazônica, sua inserção na cadeia global de produção de bens e valores, a sua comodificação e financeirização, argumento ao longo desta terceira parte da tese, é composta por um violento processo de transformação da paisagem, que vem acompanhado de ecologias e condições sanitárias próprias - e de efeitos que escapam a ao controle humano. Anna Tsing (2021b), qualifica estas relações que escapam às infraestruturas construídas por humanos de ferais: “ecologias que foram encorajadas por infraestruturas construídas por humanos, mas que se desenvolveram e se espalharam para além do controle humano” (TSING, 2021b, tradução minha¹⁰⁷). Em seu projeto colaborativo *Atlas Feral*, Tsing se propõe a contar as aventuras de colaboradores não humanos do Antropoceno, “seres vivos e não vivos que, ao se emaranham em projetos imperiais e industriais humanos, estão ajudando, em larga medida, a destruir a habitabilidade da Terra (também incluímos alguns colaboradores prestativos, benignos e ambíguos)” (TSING, 2021b, p. 177). Chamar estes seres de ferais indica que esta não se trata de sua natureza intrínseca, e sim a sua relação com infraestruturas imperiais e industriais: “em inglês, o termo “feral” (feral) se refere a animais que escaparam da domesticação. Ampliamos o termo para destacar como seres vivos e não vivos podem ganhar novos poderes ao se associarem aos projetos humanos modificadores da terra, da água e da atmosfera que chamamos de infraestruturas” (idem, ibidem, p. 177).

¹⁰⁶ Clicando neste link, é possível ter acesso a um Timelapse do Google Earth mostrando ano a ano a intensificação do desmatamento no Planalto Santarenense: <https://earthengine.google.com/timelapse#v=-3.48858,-55.31232,6.941,latLng&t=0.92&ps=50&bt=19840101&et=20201231&startDwell=0&endDwell=0>

¹⁰⁷ Do original, em inglês: “ecologies that have been encouraged by human-built infrastructures, but which have developed and spread beyond human control” (TSING, 2021b).

Voltando à argumentação do epidemiologista Rob Wallace, a floresta atua como “proteção epidemiológica”: “quando o ruído funcional da floresta é eliminado, as consequências epidemiológicas são explosivas” (WALLACE, *Op. Cit.* p. 481)¹⁰⁸. Assim, o processo de constituição do neoliberalismo em fricção com este território que é o Baixo Tapajós, e que encontra sua principal tecnologia para avançar nos agrotóxicos utilizados para asfixiar populações e tomar seus territórios, criando verdadeiras paisagens de farsas, tem criado as condições para emergência de linhagens mais virulentas e/ou mais transmissíveis de hantaviroses. Como afirma Wallace sobre o Ebola na África:

“Em resumo, as transformações estruturais provocadas pelo neoliberalismo não são um mero pano de fundo sobre o qual a emergência do ebola se desenrola. As transformações são a própria emergência tanto quanto o próprio vírus. As mudanças no uso da terra causadas por alterações no regime de propriedade e produção parecem contribuir de forma fundamental para explicar o surgimento do ebola especificamente na região. O desmatamento e a agricultura intensiva podem eliminar a fricção estocástica da agrossilvicultura tradicional, que normalmente impede que o vírus produza uma transmissão contínua. (WALLACE, *op. Cit.*, p. 481-2)

Qualificar como feral a relação entre grãos, fazendeiros, roedores, vírus, multinacionais do agronegócio e sistema financeiro não é apenas uma forma de criar uma camada suplementar de diálogo com a obra de Tsing. É também o que me permite descrever como se dá o avanço da soja na região e a inserção deste território no capitalismo global e as enfermidades que acompanham este processo. Para terminar esta terceira parte da tese, trago uma reflexão, ainda incipiente, sobre um outro aspecto desta inserção da região em uma cadeia global de geração de valores, a construção das infraestruturas para fluxo de grãos construídas por humanos na região.

¹⁰⁸ Nesse sentido, interessante relembrar que durante os momentos mais difíceis da pandemia de Covid-19, entre 2020 e 2021, indígenas de diversas partes do país se embrenharam mata adentro, em pequenos grupos, para escapar de possíveis contaminações. Ver o especial *Reflexões Ameríndias em tempos de Amazônia* (NEAI-UFAM)

3.10. Nota expandida: a poética destrutiva das infraestruturas: logística, desmatamento e vírus

Insisto em seguir mais um pouco as hantaviroses, e a criação antropogênica de paisagens que possibilitam a sua incidência. Por isso, gostaria de terminar esta terceira parte da tese tratando de outro aspecto que constitui a realidade etnográfica do Baixo Tapajós e os conflitos ali vividos: a construção de uma série de obras de infraestrutura para o escoamento da soja. Não tenho no momento dados etnográficos suficientes para fazer deste tema toda uma parte da tese, mas considero a construção das infraestruturas relevantes demais para reduzir o tema a uma nota de rodapé. Por isso, trago aqui alguns elementos iniciais sobre esta relação entre obras de infraestrutura e a criação de paisagens adoecidas como uma nota expandida, com a certeza de que terei a oportunidade de desdobrar este ponto em pesquisas ulteriores. Além disso, há uma constante preocupação com as infraestruturas por parte das populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas, parece haver uma unanimidade entre especialistas de que estas infraestruturas catalisam o desmatamento, o avanço de mais soja e, portanto, a criação de uma paisagem que favorece contaminações por hantaviroses e possibilidade de surgimento de linhagens mais transmissíveis e/ou mais virulentas por mutações. A dialética definidora da modernidade entre controle da natureza e aquilo que lhe escapa se faz presente de forma singular ao redor das infraestruturas na Amazônia.

Foi logo em minha primeira ida ao Tapajós, em 2016, para acompanhar a II Caravana em defesa do Rio Tapajós, seus Povos e suas Culturas, que o tema das infraestruturas se tornou evidente. Os impactos da Usina Hidrelétrica de Belo Monte já eram sentidos pelas populações indígenas e ribeirinhas do Xingu antes mesmo da usina ser colocada em funcionamento. O encontro em Itaituba (médio Tapajós) aconteceu em agosto, poucos meses após o projeto de construção da Usina Hidrelétrica São Luiz do Tapajós ser arquivado pela Funai, em abril daquele mesmo ano. O projeto de barramento do rio envolveria o alagamento do território de diversas aldeias Munduruku. Ainda assim, a vitória dos indígenas e movimentos da sociedade civil era tida como frágil. Ainda mais diante da rede de obras para transformar o Tapajós em um grande corredor de escoamento de grãos do centro-oeste, com a construção da hidrovia Tapajós-Teles Pires, a construção da Ferrogrão (conectando a bacia do Xingu e a bacia do Tapajós) e a rede de portos para escoamento de soja avançando, como os

portos de Maicá e Miritituba - construídas por gigantes transnacionais da soja, dentre as quais se destaca, a Cargill. A jornalista Manuela Andreoni (2020), em reportagem para a plataforma de jornalismo Diálogo Chino, destrincha o que considera ser um “boom” na construção de portos fluviais na Amazônia. Em seu levantamento do final de 2020, Andreoni chega ao número 95 portos sendo construídos em rios da Amazônia legal. E sintetiza em um subtítulo a violência destas transformações, narradas com frequência pelos povos indígenas locais, ribeirinhos e quilombolas: “rios se transformam em hidrovias industriais”.

Um dos elementos que me chamou a atenção ao longo da Caravana foi a preocupação com estabelecer um léxico crítico para se referir a esses fenômenos. Nas rodas de conversa, nos grupos de trabalho e nas planárias, havia uma recusa generalizada em chamar essas obras fluviais e hidrelétricas de “grandes projetos de desenvolvimento da Amazônia”. As pessoas ali presentes denominavam que estes eram “monstruosos projetos”, ou "projetos-monstro" - reverberando uma conceituação também usada para se referir à Belo Monte, chamada pelos movimentos sociais contrários a sua construção, e que já antecipavam os seus efeitos desastrosos, de Belo Monstro. O motivo, é claro, são os impactos socioambientais gerados por essas obras, impostas de cima para baixo, e sem nenhuma escuta às populações que vivem nos territórios em que esses projetos se instauraram. Mas o que há de monstruoso nestes projetos de desenvolvimento? De que forma esta qualificação de projetos de desenvolvimento como monstros, nos permite adentrar as dinâmicas de destruição ensejadas por estas infraestruturas? Monstros são seres disformes, fantásticos, ameaçadores, descomunais. A palavra também pode ser utilizada para se referir a uma pessoa particularmente cruel, desumana, má. Mas há ainda uma outra acepção da palavra monstro: a criatura que ganha vida própria, e cujos desejos e ações escapam aos de seu criador. Penso em exemplos literários, como o *Frankenstein*, de Mary Shelley, monstro que se rebela contra seu criador. Monstros são seres cujas formas de agir e consequências muitas vezes não podem ser controladas, criando realidades para além daquelas a que havia sido predestinada. Nesse sentido, a categoria “monstruosos-projetos”, ou “projetos-monstro”, se aproximam da definição de Tsing de feral.

Em seu balanço bibliográfico sobre abordagens antropológicas da infraestrutura, Brian Larkin (2013) define infraestruturas como redes que facilitam a circulação de bens, pessoas ou ideias. Neste caso específico do Tapajós, são infraestruturas para facilitar, é evidente, a exportação da soja que, por sua vez, facilita que mais soja se expanda sobre a

floresta, como esmiuço abaixo. Larkin defende que as infraestruturas possuem um aspecto propriamente estético, em um sentido preciso. Por isso fala em políticas e poética das infraestruturas:

“Estética, nesse sentido, não é uma representação, mas uma experiência corporificada regida pelas formas como as infraestruturas produzem as condições ambientais da vida cotidiana: nosso senso de temperatura, velocidade, florescimento e as ideias que associamos a essas condições” (LARKIN, 2013, p. 336-7, tradução minha¹⁰⁹).

Desta forma, entender as infraestruturas como “projetos-monstruosos” ganha um contorno preciso nesta parte final da tese, qual seja, o de descrever o papel da construção desta rede de escoamento de soja na transformação da paisagem ao longo da BR-163 e ao longo do leito do Tapajós. Existe já uma estabelecida bibliografia sobre como a construção de estradas na Amazônia favorece o desmatamento, um efeito chamado de “espinha de peixe”, já que a partir das estradas principais pequenas entradas paralelas entre si e transversais à rodovia principal começam a surgir. Entre os estudos acerca desta relação entre abertura de estradas, sua pavimentação e facilitação do desmatamento, cito o trabalho do biólogo Philip Fearnside (2007), que considera como central o papel desempenhado pelas infraestruturas em catalisar o desmatamento no Brasil e em outras florestas tropicais:

“O principal impacto da pavimentação da BR-163 neste momento seria acelerar a destruição da floresta ao longo de seu trajeto e em vários locais fisicamente separados da rodovia, mas sujeitos à sua influência. O caráter sem lei da área atravessada pela rodovia significa que as boas intenções por parte dos planejadores do governo têm pouca relevância sobre como o desmatamento, a exploração madeireira e o fogo se espalhariam na prática (...) A floresta remanescente na beira da rodovia seria desmatada” (FEARNSIDE, 2007, p. 602)¹¹⁰.

De 2007 para cá a pavimentação da BR-163 avançou quilômetros a fio, um processo pela alta no desmatamento e explosão do garimpo ilegal na região e, é claro, os portos para escoamento da soja. Quem ajuda a entender esta dinâmica de violências que compõem a

¹⁰⁹ Do original, em inglês: “Aesthetics in this sense is not a representation but an embodied experience governed by the ways infrastructures produce the ambient conditions of everyday life: our sense of temperature, speed, fluorescence, and the ideas we have associated with these conditions” (LARKIN, 2013, p. 336-7).

¹¹⁰ Do original, em inglês: “The main impact of paving the BR-163 Highway at this time would be to accelerate forest destruction along its route and in various places that are physically separated from the highway but are subject to its influence. The lawless character of the area traversed by the highway means that good intentions on the part of government planners have little relevance as to how deforestation, logging, and fire would spread in practice (...) Remaining forest near the highway would be cleared”

expansão dos campos de soja e suas infraestruturas no Baixo Tapajós é Manoel Edivaldo Santos Matos, o Peixe. Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém, ele relaciona o aumento do desmatamento na região, maior produção de soja e a construção de portos de escoamento. Peixe narra a chegada da soja na região de Santarém. Entre o final dos anos 1990 e início dos anos 2000, o prefeito da cidade, conta ele, convidou produtores de soja de outras regiões do Brasil, especialmente do Mato Grosso, para fazerem uma experiência. Um teste, em um hectare de terra, relembra ele, onde até então plantava-se arroz, feijão, frutas, macaxeira. “E deu bem, a soja deu porreta na área aqui. Os produtores do Mato Grosso vieram em peso. Foi até criado um consórcio imobiliário. Os caras vendiam as terras no mapa pro sojeiro. Nessa vinda deles, eles partiram para compra de terra”, conta Peixe. O agricultor ingressou na diretoria do sindicato em julho de 2002, momento em que se iniciava a venda de terras para os sojeiros. Em outubro daquele mesmo ano, fizeram um levantamento rápido para entender o impacto da nova situação: “seiscentos agricultores já haviam vendido suas terras”. Foi aí que iniciaram a primeira campanha “Não abra mão da sua terra”: “deu uma freadinha, mas muito pouco, porque o lobby para comprar a terra era muito grande”, lamenta Peixe. Em seguida veio o porto da Cargill, no centro da cidade de Santarém, na praia do Vera Paz e sobre importantes vestígios arqueológicos indígenas. A então presidente do Sindicato, Dona Ivete Bastos, foi para Europa denunciar o que estava acontecendo na região, mostrar aos compradores de soja europeus o impacto da monocultura na região: “nesta época nem se falava tanto no impacto do veneno. Era a expulsão dos agricultores. Era igarapés sendo soterrados pela derrubada”, diz Peixe. A Cargill, que segundo Peixe não tinha feito estudo de impacto ambiental para instalação do porto, teve então de se adequar.

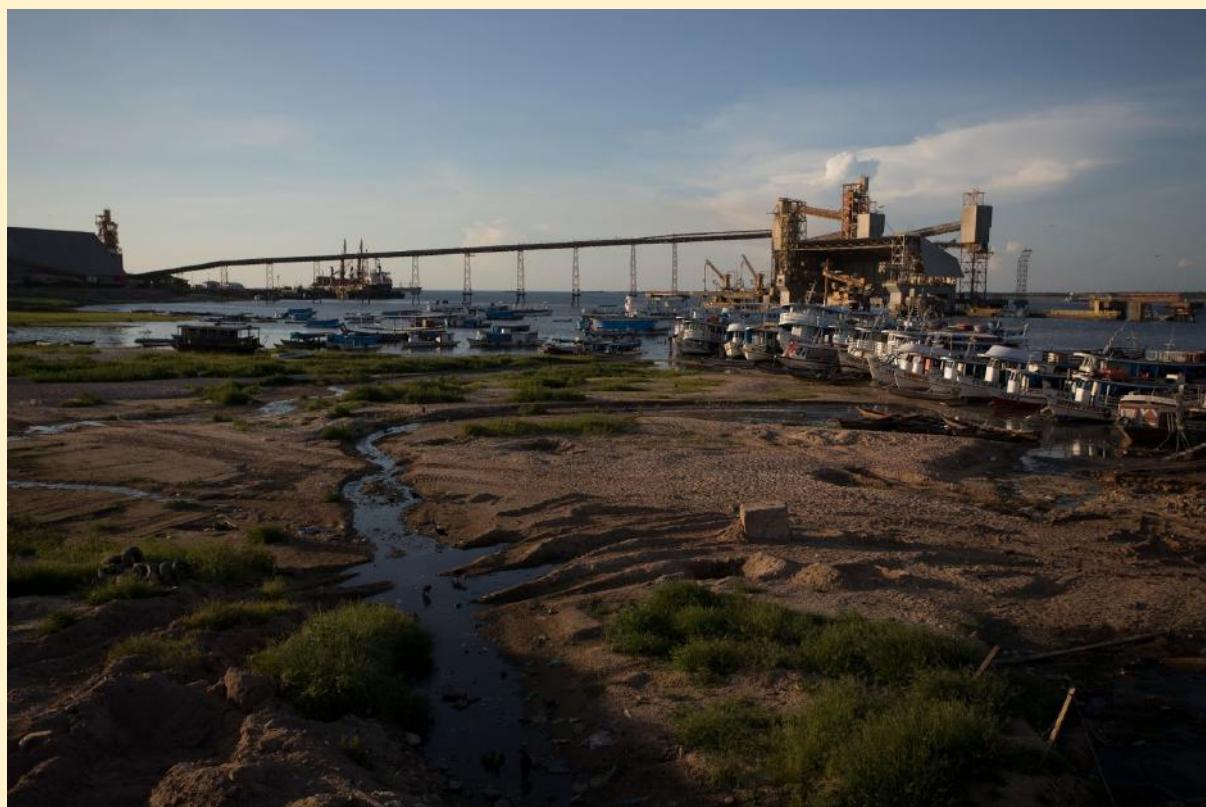


Figura 32. Porto de exportação de soja da Cargill no centro da cidade de Santarém. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Foi neste contexto que teve início a negociação para a moratória da soja. Para Peixe, por uma pressão da cadeia de fast-food McDonalds, que não queria estar envolvida com soja desmatada em sua cadeia. A moratória foi um acordo que envolveu produtores, consumidores e organizações ambientalistas.

“Era o acordo de que a Europa só ia comprar soja de área que fosse legalizada, que não tivesse expulsão de agricultor, que não tivesse impacto ambiental, como os igarapés etc., e que não fosse derrubada mais nenhuma árvore de floresta primária para plantar soja, só em áreas alteradas ou degradadas, como eles dizem. Mas isso depois descumpiram, e a coisa avançou”, afirma ele.

O sindicalista mostra-se cético em relação às promessas do setor de agronegócios, de que portos, ferrovias e rodovias melhorarão a situação do município. Um enunciado repetido com frequência por aqueles críticos aos “monstruosos projetos”:

“Essa história não vale mais. Porque a gente sabe que onde existe isso, tem aqueles que se dão bem, e muito bem. Mas a maioria da população é afetada negativamente: ou seja, aumenta a pobreza, aumenta a miséria, aumenta a fome, a insegurança pública, a violência aumenta. Concentra renda,

concentra terra e aumenta os impactos negativos na área social. Principalmente na área da saúde”



Figura 33. Visão aérea do quilombo do Bom Jardim (Bonja) na beira do Lago do Maicá. Os quilombolas clamam pela titulação e expulsão dos sojeiros que invadiram o território. No lago também estão sendo construídos dois portos: um para o escoamento da soja e outro de combustíveis. Foto: Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

Enquanto infraestruturas, os portos auxiliam no desmatamento e na conversão da floresta em campos de soja, na medida em que aumentam a capacidade de exportação da região, frente a uma demanda internacional crescente. A construção destas infraestruturas são, acredito, formas que permitem a espacialização do Estado e do mercado, pontos nevrálgicos no processo de neoliberalização da floresta amazônica. Frente às diversas formas de organização política e econômica das comunidades locais junto à floresta e rios, portos e hidrovias incorporam a região a um mercado internacional de geração de valores e permitem maior controle estatal, via taxação. Trago este argumento inspirado na leitura que James Scott faz da antiguidade mesopotâmica. Em *Against the Grain: a Deep History of the Earliest States*, James Scott (2017) cria uma antinarrativa da evolução política do Estado, centrado no surgimento de formas de organização que hoje consideramos estatais na Mesopotâmia. Ele

propõe uma torção na narrativa histórica segundo a qual a domesticação das plantas e dos animais teriam levado diretamente à sedentarização e à criação dos Estados. Scott empreende a sua reflexão a partir daqueles que estavam “de fora”, os chamados bárbaros, aqueles que aos olhos do Estado cabia conquistar e integrar aos seus mecanismos políticos. O autor propõe abandonarmos a narrativa do progresso que domina nossa leitura sobre a origem do Estado, marcada pela existência de um movimento inexorável de atração dos chamados bárbaros às benesses que as formas estatais ofereciam (como luxo, cultura e oportunidades). Para Scott, tratava-se, na verdade, de escapar, pois essas formações estatais, reunindo em um mesmo espaço uma grande concentração de humanos, animais e plantas, se tornaram lócus privilegiados para proliferação de pragas e epidemias. A hipótese com a qual o autor trabalha, com uma abundância de indícios arqueológicos é, portanto, que a vida dos “bárbaros” fora das formações estatais fosse, simplesmente, melhor. Dessa forma, Scott constrói o seu ponto principal, que diz respeito à relação entre Estados e grãos. A facilidade de taxar e acumular grãos permite a emergência de toda uma estrutura política de controle e concentração de poderes:

“É certo que surpreende que virtualmente todos os estados clássicos foram baseados em grãos, incluindo painço. A história não registra estados de mandioca, sagu, inhame, taro, banana-da-terra, fruta-pão ou batata-doce. (“Repúblicas de banana” não se qualificam!) Meu palpite é que apenas grãos são mais adequados para produção concentrada, tributação, apropriação, levantamentos cadastrais, armazenamento e racionamento. Em solo adequado, o trigo fornece a agroecologia para densas concentrações de seres humanos”. (SCOTT, 2017, p. 21, tradução minha)⁵

Ou seja, os grãos permitem uma forma de armazenamento e taxação suficientes para que possam ser utilizados em proveito de um projeto político centralizador e com uso da violência. E é por isso que, referindo-se à antiguidade mesopotâmica, eles demandam uma intensa alteração paisagística estatal, com obras de infraestrutura que permitam ao mesmo tempo deter a lama e manter terra e água separadas (obras de irrigação e drenagem), controlar a taxação e obrigar que as pessoas permaneçam ali trabalhando, e que não decidam por ir embora. Scott argumenta inclusive que as fortificações, que muitas vezes cercavam os antigos Estados, eram voltadas mais para impedir que as pessoas que ali viviam escapassesem do que para se proteger de ataques dos chamados bárbaros.



Figura 34. Silos para armazenamento e exportação de soja na cidade de Santarém. Foto de Bruno Kelly (Le Monde Diplomatique Brasil/Pulitzer Center).

A expansão dos campos de soja e a infraestrutura necessária para a exportação do grão fazem parte de uma cadeia de produção global que sacrifica regiões inteiras (GORDILLO, 2019). Territórios imensos, que existem de forma descontínua do centro da Argentina até partes da Amazônia, como o Baixo Tapajós, são destruídos em nome da produção de soja para alimentar animais para serem consumidos por grandes metrópoles ao redor do globo – e majoritariamente para alimentar os porcos que, por sua vez, servem de alimentos para classe média que manufatura toda uma variedade de produtos no sudeste da China e são exportados para todo o globo. Essa paisagem composta pela expansão dos campos de soja e da infraestrutura para o seu escoamento permitem uma reflexão de maior interesse para a antropologia, uma discussão acerca do que significa estar vivo. Ao permitirem a inserção do Tapajós em um mercado internacional, as infraestruturas construídas para exportação do grão da soja configuram-se um importante aspecto no incentivo à maior conversão da floresta em campos de soja - e portanto criam incentivos

concretos para a constituição desta dialética de uma paisagens adoecidas (regidas pelo veneno) e produtoras de doenças (hantaviroses). Como “projetos-monstro”, essas obras de escoamento da soja ensejam adoecimentos. Compõem uma forma de destruição territorial, convertendo regiões inteiras em espécies de infraestruturas globais: tornam mais penosa a vida daqueles que estabelecem uma relação íntima com a floresta, destroem territórios, convertendo-os em infraestruturas globais que pouco ou nada oferece para aqueles que não estão na posição de acumular a riqueza concentrada que ali se gera. Soja e agrotóxicos emergem, eles mesmos, como infraestrutura químico-vegetal de uma plantocracia global; sendo ela o meio pelo qual a produção de valores se concretiza. Daí poder operar uma certa inversão, e considerar a soja como infraestrutura da neoliberalização da floresta, permitindo o fluxo de capitais, acumulação e aumento de desigualdades.

E entre as pessoas que indagam sobre as desigualdades criadas pela soja, que refletem sobre os efeitos desses projetos-monstros de infraestrutura estão os próprios Tupinambá do Baixo Tapajós. O cacique Braz, com quem comecei este texto, e todos aqueles que se empenham ativamente no processo de autodemarcação e observam, atentos e receosos, o fluxo de balsas carregando soja, as construções dos portos, a expansão da monocultura de soja no Planalto Santareno e a pressão das madeireiras de voltarem a explorar seus territórios.

Uma vez controlada a pandemia, e já podendo voltar ao Tapajós, quero terminar essa tese trazendo aos Tupinambá essas reflexões sobre esses adoecimento dos territórios promovidos pela soja, e ouvir suas reflexões, suas percepções sobre este processo, e o contraste com a forma pela qual constituem suas territorialidades na luta pela demarcação do território. Uma forma avessa à construção do espaço pela soja e suas infraestruturas, e que emerge quando se reconhece e positiva o vínculo estreito entre pessoas, território e entidades não-humanas. Um movimento político que traz consigo um questionamento sobre o que significa estar vivo.

Epílogo. Tecendo um território vivo

There is a war between the ones who say there is a war

And the ones who say there isn't

Leonard Cohen

Finalmente, após dois anos de isolamento social pela pandemia de Covid-19 e dificuldades logísticas para retornar ao território Tupinambá, consegui regressar em outubro de 2022. De maneira não exatamente surpreendente, o número de aldeias Tupinambá havia aumentado para 23 - a multiplicação do múltiplo, como dizia Clastres¹¹¹. Embora o assédio das madeireiras para invadirem à Resex tenha aumentado durante o governo Bolsonaro, inclusive com judicialização das eleições para a associação Tapajoara (Organização das Associações e Moradores da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, mantenedora do território da Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns), os Tupinambá estavam contentes pois haviam conseguido impedir a entrada massiva das madeireiras e os indígenas tomaram posse na nova gestão da associação. Enquanto termino a revisão destas páginas, uma nova vitória é anunciada: a criação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Santarém.

¹¹¹ “A lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico, à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um” (CLASTRES, 2011, p. 248)



Figura 35. Cacica Estevina, na cidade de Santarém, em uma de suas idas à cidade durante a pandemia de Covid-19 para reuniões do movimento indígena. Foto: Thomaz Pedro.

Meu retorno ao território Tupinambá tinha dois motivos concretos. O primeiro, que considero o mais importante, envolve uma questão ética e pessoal: dar um retorno àqueles e àquelas que me receberam em suas casas durante tantas estadias desde 2017. Apresentei a tese, o resultado desta pesquisa, e fizemos uma espécie de “banca de defesa”, com a Cacica Estevina ao centro, e sua extensa família ao redor, sentados após o jantar e ao redor do computador, na varanda de sua casa. O segundo motivo, era, digamos, de ordem mais estritamente acadêmica - ou até mesmo de coesão desta pesquisa, poderia dizer. Esta é uma tese heterogênea, que teve de se haver com o seu tempo. Se a afirmação anterior é válida para toda etnografia, ou mesmo é uma das facetas definidoras do trabalho etnográfico, o impedimento de dois anos de regresso a campo pela pandemia implica consequências singulares. E embora tenha fios condutores claros e bem delineados (o Baixo Tapajós, as lutas Tupinambá, a violência que compõe o processo neoliberalização da região e transformação da floresta em campos de soja), é também uma pesquisa que faz dialogar campos distintos, como a etnologia, a ecologia política e o que no mundo anglófono convencionou chamar-se de *humanidades ambientais* (*environmental humanities*, em inglês). De um modo mais concreto,

acerca deste segundo motivo propriamente acadêmico que me moveu a retornar ao território Tupinambá, parecia-me relevante discutir na aldeia Cabeceira do Amorim a terceira parte desta pesquisa, acerca da conversão da floresta em campos de soja. Esta conclusão é, de certa forma, o resultado desta conversa com os Tupinambá a partir da “banca de defesa” na varanda da Cacica Estevina e das conversas que se seguiram.

Fiquei apenas uma semana, em um clima gostoso de reencontro e receios diante da consolidação da extrema direita no Brasil após o primeiro turno das eleições de 2022. A preocupação principal era, é claro, em relação as ameaças à Amazônia e as lutas dos Tupinambá e demais povos do Baixo Tapajós. Em uma conversa com Cacica Estevina e Seu Ezeriel, ouvi deles uma formulação que até então desconhecia: a luta pela autodemarcação dos Tupinambá como luta por um território vivo, que implica muito mais do que a importante delimitação física do território, e sim uma luta pela multiplicidade das teias de vida (conforme esmiuço abaixo).

Já estávamos há uma hora conversando, sobre as riquezas, as narrativas, as multiplicidades de espécies e entidades (encantados dos fundos dos rios, mãe da mata) que compõem este território, quando perguntei sobre o significado de ser um território vivo. Seu Ezeriel mal me deixou terminar de formular a questão, e me respondeu com outra: “e nós não estamos aqui embaixo de uma mangueira, conversando? Tá quente?” E dá uma risadinha. “Não!”, complementou. Algumas horas antes, ninguém aguentava mais ficar nas casas construídas com tijolos e cobertas com placas de amianto que existem na aldeia, e acabamos vindo para uma área repleta de árvores. Cacica Estevina olha ao redor, e fala: “nossa clima, nossas matas, nossos rios, nossos bichos, os igarapés pras crianças brincarem, isso é o nosso território vivo”. Em um mundo no qual o aumento de temperatura por conta do aquecimento global deixou de ser uma ameaça futura, e se converteu em uma realidade cotidiana, me pareceu sagaz a proposta de Seu Ezeriel de trazer a questão abstrata que havia lhe feito para a pragmática sombra da mangueira.

“Nós queremos esse território com tudo que tem dentro, cobra, lacrau (escorpião), onça, e toda a riqueza, não só a madeira. Se eu corto essa mangueira, vendo a madeira, e depois, o que que tem?” Já a pajé e professora Eluídes me recebeu em sua sala de aula¹¹² para

¹¹²A escola está localizada entre o campo de futebol e o centro da aldeia. Suas atividades atravessam a vida cotidiana da aldeia, com importantes decisões comunitárias, recepção de professores que vem da cidade de Santarém, debates pedagógicos, etc. Além disso, é uma importante fonte de emprego, tanto para os professores e

apresentar às crianças esta terceira parte da tese acerca do avanço da soja no Planalto Santareno. Quando entrei na sala, elas cantavam o hino nacional em *nheengatu*. Eluídes comenta com firmeza os momentos da apresentação em que trato do que qualifiquei de *expulsão por asfixia*, que ocorre com o avanço da soja no Planalto Santareno: “se eu vendo minha casa, meu terreno, estou vendendo junto o meu corpo e os meus filhos”, afirma ela em relação aos processos de esvaziamento de territórios na Amazônia, para permitir a entrada de atividades econômicas destruindo as teias de vida existentes.

Nestas considerações finais pretendo fazer um comentário transversal às três partes que compõem esta tese. Menos no sentido de fechar o argumento, e sim de abrir as reflexões presentes ao longo destas páginas para pensar, junto aos Tupinambá, acerca dos sentidos da luta por este território vivo. Ou seja, esboçar um comentário acerca das três partes anteriores, de tal modo que permita uma abertura a outros pontos, tendo como foco o entendimento do movimento pela autodemarcação como luta pelo território vivo. Na introdução salientei que a alimentação era o tema que costurava as três partes desta tese. Não se trata aqui de refutar esta leitura, mas sim de destacar que o enfoque na luta pelo território permite olhar esta etnografia a partir de outro ângulo complementar; afinal esta tese aponta justamente as intersecções entre formas de habitar o território e alimentação, já que não há boa alimentação ou soberania alimentar sem a terra.

Na primeira parte, vale retomar, trago os discursos daqueles que negam a identidade indígena como uma estratégia para impedir o acesso dessas populações aos seus territórios, e que contam com uma teoria antropológica própria para tanto. As teorias Tupinambá sobre colonização, miscigenação e passagem do tempo, servem aqui de contra-narrativa a este apagamento que viria com a diluição das formas de ser indígena em um mar representado pela cultura não-indígena englobante. Impedir o acesso ao território pela negação da identidade constitui uma das principais armas na estratégia do agronegócio local (com seus políticos e ideólogos, por mais chifrim que sejam estes últimos do ponto de vista teórico) para obtenção de terras. Frente a este mecanismo, argumento que há uma transformação do ritual antropofágico (alimentar-se do outro, concreta ou metaforicamente), como uma guerra produtiva contra a máquina estatal de embranquecimento pela violenta miscigenação. A antropofagia, o comer o outro e a comensalidade com o outro (aquele com quem se casa, se

professoras da própria aldeia, como auxiliares pedagógicos e para as pessoas que fazem o serviço de manutenção. Além das disciplinas regulares, há também cursos de notório saber indígena e *nheengatu*.

caça e se come), produz parentes, indigeniza-os, colocando em suspensão as narrativas de desindigenização. Contra-mestiçagem, pois.

Já na segunda parte da tese, talvez a mais propriamente etnológica desta pesquisa, parto de um problema, uma questão que me foi formulada em mais de uma ocasião pelos Tupinambá: com a destruição do território por madeireiras que ali operaram durante décadas, até serem expulsas com a criação da Resex, ocorre um aumento da dependência da alimentação vinda da cidade, e o enfraquecimento do corpo. Os Tupinambá, dizem eles mesmos, vivem menos, e se tornaram mais fracos do que eram anteriormente. Nesta segunda parte, tentei seguir de perto esta questão levantada pelos Tupinambá a partir da relação de co-formação entre pessoas e território. Para tanto, acompanhei as narrativas Tupinambá sobre origem dos cultivares e das festas, encontros e perigos nas caçadas, a relação com o mundo subaquático dos botos e as explicações sobre adoecimento e quebrantos.

Por fim, na terceira parte, atravesso para a margem direita do Tapajós, onde tratei de etnografar o modo pelo qual a floresta amazônica é convertida em campos de soja. Uma indagação a respeito de como se dá a construção desta paisagem de monocultivos, em que me centro na utilização de agrotóxicos (sobretudo o glifosato), como uma tecnologia política utilizada na extirpação da trama de vida que constitui os territórios ribeirinhos, quilombolas e indígenas do Planalto Santareno, esvaziando a região para permitir o avanço da soja. Falo precisamente na composição de paisagens de doenças, na medida em que a aplicação excessiva dos agrotóxicos é um tema que preocupa moradores e médicos, mas também devido aos casos de hantaviroses que surgem ao longo do rio Tapajós e da BR-163 em decorrência da mudança do uso da terra (entenda-se: desmatamento da floresta e implementação de atividades agropecuárias).



Figura 36. Seu Pedrinho e eu ao redor do GPS verificando traçados possíveis para a autodemarcação.
Janeiro de 2017. Foto: Thomaz Pedro.

Formas de habitar

Se a antropologia pode ser entendida como um experimento de pensamento que ocorre a partir de um encontro, de uma relação com outras formas de pensar e compor mundos, gostaria aqui de arriscar um cruzamento entre a segunda parte desta tese (adoecimento e quebranto como uma negatividade da comensalidade), com a terceira parte (necropolítica agrária da *plantation* de soja). Se alimentos vindos da cidade enfraquecem, a indústria alimentícia, envolvendo aí a agropecuária e as *plantations*, que produzem estes alimentos é a origem da forma de adoecimento. Ou seja, os campos de monocultivo de soja, suas violências e contaminações, como quebranto, como forma de enfeitiçamento; como uma negação das relações de constituição mútuas entre territórios e pessoas através da alimentação e da comensalidade entre parentes.

Este movimento interpretativo está ancorado em pelo menos outro contexto no qual a captura efetivada pelas *plantations* é entendida como uma forma de enfraquecimento do corpo, de sequestro da subjetividade - e aqui enveredo por uma breve comparação com o pensamento pós-colonial e decolonial afro-caribenho. Penso sobretudo na reflexão do pesquisador em Direito Marcos Queiroz, que em suas pesquisas traça paralelos entre o

movimento constitucionalista no Brasil, e o receio que uma revolta de pessoas escravizadas, similar ao que ocorreu no Haiti pudesse ocorrer no Brasil no século XIX. Queiroz remete ao uso na cultura popular haitiana à ideia de zumbificação, como:

“absoluto domínio sobre a autodeterminação de outra pessoa. Um tipo de captura que envolve elementos materiais e espirituais e que remete à experiência do escravo na plantação. Com isso, ela é explorada para representar situações de captura da soberania de si, seja num sentido individual ou coletivo (a exemplo de ditaduras, como as dos Duvalier). É uma espécie de poder mágico, que depende da violência e da ideologia, mas vai para além de ambos (QUEIROZ, Marcos, 2022)

Para entender os motivos pelos quais a plantation implica uma forma de zumbificação, nos termos haitianos, análoga ao quebranto Tupinambá, proponho compreender as *plantations* como uma quebra na relação de parentesco que indígenas estabelecem com a terra. A conversão das florestas em campos de soja é também a transformação de uma forma de valor, já que nos monocultivos de soja não há lugar para nenhum tipo de troca, apenas exploração, deslocamento forçado, violência, toxicidade, acumulação de riquezas, concentração de renda e aumento da desigualdade. Quero mostrar aqui como esta máquina de destruição engendrada pelas *plantations* solapa uma teoria Tupinambá do valor da vida, do parentesco e da co-constituição junto à terra. Formas de vida, pelas quais se luta, justamente, nos movimentos políticos que tomam corpo em atividades como a autodemarcação dos territórios - uma de suas expressões mais pujantes. .

A maneira Tupinambá de constituição do território e a produção do espaço pelo agronegócio da soja, são formas antagônicas de habitar a terra, e que merecem ser qualificadas nesta oposição. Começo pela *plantation*. Em *Uma ecologia decolonial* (2022), o filósofo político martiniquês Malcom Ferdinand reflete sobre a feição da habitação colonial, o “habitar colonial” como “uma terra sem mundo”, coloca o autor. Ferdinand analisa a formação da modernidade centrando-a no Caribe, na violenta estrutura de racismo, colonialismo e escravidão que lhe deram origem, e o modo como se entrelaça com a destruição ambiental. Trata-se de pensar a modernidade a partir dos porões dos navios negreiros que lhe originaram, e centrar nessas formas de violência e devastação ambiental o projeto branco-cristão-europeu de *habitar colonial* nas ilhas caribenhas. Em especial, Ferdinand trata das colonizadas por franceses, como Martinica, Guadalupe e Haiti.

Nesse sentido, o autor escrutina este habitar colonial, a feição desta forma de habitar, a partir de três eixos-relações:

1. Relações com a terra:

- a) Cujo princípio é a dependência geográfica e ontológica, na medida em que o habitar colonial é geograficamente subordinado a outro espaço, e daí surge a “dependência ontológica em relação ao habitar metropolitano europeu” (FERDINAND, 2022, p. 49);
- b) Cujo fundamento é a usurpação da terra, na medida em que “o habitar colonial tem como pressuposto essa evidente legitimidade dos colonizadores europeus de se apropriar dessas ilhas e nelas empregar toda a força necessária para levar a cabo esse projeto” (idem, p. 51)
- c) E cuja forma é a propriedade privada da terra: “outrora bem comum dos ameríndios, as ilhas caribenhas foram fracionadas, favorecendo tanto o povoamento de colonizadores quanto a exploração coletiva das ilhas por uma somatório de indivíduos que cultivavam de maneira intensiva sua parcela, até o esgotamento, antes de se deslocar para outra” (idem, p. 53)

2. Relações com não-humanos:

- a) Cujo princípio é a exploração de não humanos, ou seja, a exploração comercial da terra;
- b) O fundamento é o desbravamento/desmatamento, na medida em que “é preciso “matar” a árvore para que o habitar colonial possa acontecer” (idem, p. 52);
- c) A *plantation* como a principal forma de ocupação dos territórios. “A privatização das terras e a instauração das *plantations* não foram apenas uma maneira de ocupar as terras cultiváveis. O estabelecimento das *plantations* como princípio do hábitat dessas ilhas também estruturou a maneira de ocupar o restante do território” (idem, p. 54).

3. Relações com outros humanos:

- a) Cujo princípio é o altericídio, ou seja, a recusa de se habitar a terra na presença de outro, e daí o reconhecimento destes outros contanto que sejam instruídos na religião católica, apostólica e romana;
- b) Cujo fundamento é o massacre de ameríndios e dominação das mulheres: “esses massacres foram o fundamento do habitar colonial” (idem, p. 52);
- c) Em que a forma de habitar é a subjugação e escravidão: “*a exploração massiva de seres humanos* por meio de um modo de organização hierárquica da produção que colocava em cena um senhor e criados” (idem, p. 54, grifos do autor), e cuja expressão mais cruel foi a escravidão de pessoas pretas africanas e o tráfico negreiro. “*O habitar colonial foi o alvo daquelas escravidões*” (idem, p. 55).

Embora minha síntese peque por seu aspecto talvez demasiado esquemático, acredito conseguir trazer aqui alguns dos principais elementos da análise da *feição* do habitar colonial tal como descrito por Ferdinand. Se não todos, a maior parte dos elementos da fabricação deste habitar colonial estão presentes no processo de transformação da floresta amazônica em campos de soja no Baixo Tapajós: trata-se, é evidente pelo que descrevo na terceira parte desta tese, de uma forma de usurpação de terras, que encontra nos agrotóxicos a sua principal tecnologia política para esvaziamento dos territórios, com adoecimento e expulsão de comunidades locais inteiras e devastação ambiental. A diferença mais gritante, entre a forma de habitar colonial descrita por Ferdinand e o avanço das *plantations* de soja no Baixo Tapajós é, sem dúvidas, a ausência de utilização do trabalho de pessoas escravizadas. No que pese essa diferença, há uma gritante continuidade, quando se considera que são os corpos racializados (de populações indígenas, caboclas e quilombolas) que são violentados por este processo de envenenamento e expulsão de suas terras, além de casos não de todo raro de pistolagem (embora menos evidente que em outras partes da Amazônia, como o Sudeste e Nordeste do Estado do Pará).

Há, também, o caráter ideológico do agronegócio enquanto forma de progresso e desenvolvimento, que merece destaque. É comum que passeatas e manifestações de indígenas sejam interrompidos por gritos de “vai trabalhar, vagabundo!”, como presenciei em mais de uma ocasião. O argumento central do agronegócio é que a geração de empregos e riqueza é o

que move a cidade e a alimenta. Entretanto, vale relembrar deste princípio geográfico e ontológico utilizado por Ferdinand para qualificar as *plantations* coloniais no Caribe. De acordo com dados que recolhi na plataforma Trase-earth, em 2018 (últimos dados disponíveis) os municípios que compõem o Planalto Santareno produziram um total de 165 mil toneladas de soja, sendo 52 mil toneladas para consumo interno, 64 mil toneladas para Europa e 32 mil toneladas para China (o restante foi exportado em menores quantidades para países do Oriente Médio e Turquia).

Proponho repensar, a partir da perspectiva Tupinambá, os significados práticos e violentos do habitar neo-colonial ensejado pelas *plantations* de soja. A propaganda, constitutiva da ideologia do agronegócio no Brasil, que “o Agro alimenta o Brasil”, e que “o Brasil alimenta o mundo” é sempre questionada pelos Tupinambá e demais indígenas do Baixo Tapajós, que prontamente afirmam que não se alimentam de soja¹¹³, e que é a agricultura familiar, indígena, cabocla, que alimenta a cidade. Assim coloco a questão a partir de um dos enfoques centrais desta tese, a produção de alimentos, pois é esta a questão colocada por Seu Ezeriel. Ele relembra dos anos em que trabalhou para a madeireira Santa Izabel, e não hesita em afirmar que o plano da madeireira era “destruir tudo ali pra dentro da mata, e depois vender pros sojeiros”. Por isso, reflete Seu Ezeriel, foi criada a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, sob a liderança do Frei Florêncio. “Muita gente reclama da criação da Resex, mas se não fosse por ela, aqui era tudo soja agora”. E então pergunta: “o que é que a gente ia comer?”.

Ou seja, o corpo que se forma em parentesco com o território, em que ambos se co-constituem em relação (vide mito de origem da Maniva, na segunda parte da tese: é pelo cultivo, por limpar a terra e pelo choro, que os indígenas domesticam seu principal alimento, originado do corpo de uma jovem índia falecida) encontra nas *plantations* a sua negação, a

¹¹³ Uma nota pessoal: logo após a derrota de Jair Bolsonaro para Luiz Inácio Lula da Silva em 2022, assistia a uma entrevista realizada pelo jornalista Heródoto Barbeiro com um representante do setor de supermercados, acerca da possibilidade de desabastecimento por conta dos atos golpistas Brasil afora. O representante patronal dos supermercados centrava sua preocupação nos produtos hortifrutigranjeiros, que, por suas características e perecibilidade, necessitam de reposição praticamente diária. Um dos pontos salientados por ele era contra intuitivo, e me impressionou: não eram os grandes centros metropolitanos que estavam mais suscetíveis a desabastecimento (como São Paulo, devido a proximidade do chamado Cinturão Verde), e sim regiões do Mato Grosso, que dependem da Companhia de Entrepostos e Armazéns Gerais de São Paulo (CEAGESP). O estado brasileiro onde o agronegócio é mais forte (sobretudo soja e boi), depende de outros para se alimentar. Embora produza alimentos, não é o agronegócio, e sim os pequenos produtores que alimentam o país (e alimentam também os fazendeiros do agro). Para uma discussão mais aprofundada, remeto à reportagem do Joio e o Trigo: <https://ojoioetrigo.com.br/2021/08/agro-alimenta-o-mundo/>

relação é suspensa, quebrada e passa a operar como uma forma de enfeitiçamento, com enfraquecimento do corpo. Quebranto, nos termos Tupinambá. Zumbificação, nos termos haitianos. Assim, a *expulsão por asfixia*, a obrigação de ir para a cidade, comer comida “carbonizada”, que adoece, que enfraquece o corpo, consiste em uma terrível inversão de um mundo construído a partir da centralidade do “comer as coisas boas daqui”, junto aqueles que são parentes (ou se tornam parentes), precisamente por comer junto, caçar junto e se casar. O monocultivo de soja enquanto quebranto, na medida em que as *plantations* implicam, para dialogar mais uma vez com o filósofo camaronês Achille Mbembe, a “a perda de um ‘lar’, perda do controle sobre seu o corpo e perda de estatuto político” (MBEMBE, 2019, p. 27)¹¹⁴.

Estar vivo como disputa ontológica

Para melhor qualificar este habitar Tupinambá do Baixo Tapajós, em oposição ao habitar colonial das *plantations* de soja, gostaria de voltar a uma questão que me colocou a colega de doutorado Diana Gomes, em um seminário que organizamos com Lucas Maciel, em novembro de 2020: afinal, como se constrói a vida em locais tão violentos? Quais são as redes de solidariedade, de carinho, de implicar o outro em si, que sobrevivem no deserto de possibilidades criado no bojo do neoliberalismo? E talvez ainda mais importante: que alianças são essas que se estabelecem na composição desses mundos em meio aos destroços de outros?

Para responder, proporia olhar para como, no Baixo Tapajós de forma geral, e no caso dos Tupinambá, que mais tive a oportunidade de acompanhar, a reafirmação da indigenidade em oposição ao embranquecimento colonial implica formas coletivas de existência e de luta pelo território. No caso dos Tupinambá, tal movimento toma a forma concreta dos enormes esforços (físicos, financeiros, comunitários) das caminhadas mata adentro para delimitação do território pela autodemarcação. A luta produz um território em que os fundos dos rios não

¹¹⁴ Agradeço a Elielson Silva, pela generosidade e confiança em compartilhar comigo um artigo (ainda no prelo) em que desenvolve sua pesquisa de doutorado no Alto Acará (nordeste do Pará), à luz dos recentes conflitos envolvendo a empresa de dendê Agropalma. Silva debate o conceito da “lógica do curral” de Mbembe e sua relação com as *plantations*, no que diz respeito a violenta hierarquização racista e separação de grupos de pessoas em espaços estanques, em que a pessoa negra tinha sua vida definida tanto pela violência racial quanto pela violência do capital. “Nesse contexto, os processos de racialização têm como objetivo marcar esses grupos populacionais, fixar o mais precisamente possível os limites em que podem circular, determinar o mais exatamente possível os espaços que podem ocupar, em suma, assegurar que a circulação se faça num sentido que se afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral” (MBEMBE, 2019, p. 74).

sejam destruídos para permitir a navegabilidade de balsas de soja durante o ano inteiro. Um território em que as pontas de areias onde os pajés-sacacas se encantam e onde os fundos dos rios permaneçam existindo, simultaneamente como locais apropriados de reprodução dos peixes, e que sigam compondo as tramas narrativas acerca da morada de botos aos quais alguns acedem em momentos específicos. Corpo e território, argumentei ao longo da tese, entretém uma relação de co-formação. Um não existe sem o outro; é através do cultivo das plantas, das caminhadas de caça ou visitas de parentes, das narrativas junto a uma paisagem *encantada* e da alimentação adequada que os corpos indígenas se formam. Não é casual que com o enfraquecimento dos corpos indígenas coincida com a destruição causada pelas atividades da madeireira Santa Izabel: alimentar-se bem, com a comida do mato, tornava-se cada vez mais difícil, à medida que avançavam as atividades de extração madeireira. O território, uma vez doente, adoece o corpo. E a dependência de alimentos da cidade, muitas vezes com excesso de sódio, açúcar e agrotóxicos (necessários para a forma *plantation* funcionar) são reconhecidas fontes de enfermidades.

Trata-se, assim, de um habitar pela luta, em que o coletivo, o território, se tece *em luta*. É um devir-selvagem, no sentido da prática-convite que nos propõe a educadora e militante Jera Guarani (2020), a nós, *juruá*, não-indígenas e que passa, tal como no contexto Tupinambá por uma espécie de recusa dos alimentos vindos da cidade, que ela qualifica como “comida morta”. A luta pela terra, pela autodemarcação Tupinambá, é uma luta para seguirem comendo “as coisas boas daqui”, com seus parentes, e evitar a captura corporal, subjetiva e territorial da *plantation* enquanto quebranto.

Algo concreto ocorre com a auto demarcação de terras, e que diz respeito a mais do que a contenda para que o Estado brasileiro reconheça este território como Tupinambá. Como bem coloca Luísa Molina:

“Creio que podemos ver na experiência tupinambá um exemplo daquilo que argumentei com maior fôlego alhures (Molina 2017) acerca das lutas indígenas pelo amplo reconhecimento de direitos como algo que está longe de restringir-se à demarcação das terras, propriamente: trata-se, antes, de garantir as condições para que a vida se faça possível, e de construir possibilidades de vida – algo que não se dá senão nas terras. As autodemarcações e as retomadas de terras promovem, assim, um mesmo movimento: voltam-se, antes, para as terras; agem sobre e com elas – com seus seres, sua história, seus lugares e potências.” (MOLINA, 2017b, p. 27)

Há, no horizonte, uma cura possível, uma suspensão dos efeitos negativos, enfeitiçadores dos monocultivos de soja, e ela envolve um refazer de mundos. A autodemarcação, para Cacica Estevina e Seu Ezeriel, é a forma pela qual lutam para que o território permaneça vivo e pela multiplicidade de formas de vida deste território. “Nós, povos Tupinambá daqui do Baixo Tapajós, mas também os povos do Arapiuns e outra etnia que são os Kumaruara, que estão tudo junto com nós, é para garantir que o território seja demarcado, para que ninguém venha querer entrar dentro pra poder colocar seus grandes empreendimentos. Ninguém não aceita isso, por isso que a gente está lutando pelo um território”, explica Cacica Estevina. A luta pela autonomia no Baixo Tapajós configura-se como uma luta pelo território, é certo, mas também pelo corpo, pela vida, por modos de ser distintos àquele oferecido pelo modelo de progresso que converte a floresta em campos de soja e força aqueles que vivem em íntima relação de co-formação com o território a irem viver nas periferias das cidades; uma luta para permanecer indígenas nos territórios como uma cura aos processos de adoecimento que definem a ecologia da transformação da floresta em campos de soja.

Neste sentido, remeto à conceituação de Marcela Coelho Souza, que cunha e desenvolve junto a seu grupo de pesquisa, o termo T/terra, para se referir aos incomensuráveis existentes entre a demarcação e o conceito jurídico-constitucional de Terra Indígena, e os múltiplos significados e práticas de constituição destas territorialidades para os povos indígenas. Os territórios indígenas, a rede de vida entre pessoas humanas e não humanas não se subsume, são irredutíveis ao território demarcado, à figura jurídica, dotada de uma lógica alienígena e estatal, reflete Coelho a partir do seu longo campo com os Kisêdjê, se bem entendi sua proposta (SOUZA, 2021). Como colocam Iubel e Soares-Pinto (2017) na apresentação de um dossiê de artigos que reflete etnograficamente em diálogo com a conceituação T/terra:

“Qualquer que seja um sentido de território advindo dos modos indígenas de viver e habitar a T/terra, este não é simplesmente, ou não pode ser somente, um investimento simbólico sobre características bio-físicas, mas a própria consequência e a causa destes modos de habitar, dessa co-existência, dessas conexões, desta comunicação entre heterogêneos” (IUBEL e SOARES-PINTO, 2017, p. 11).

Com a autodemarcação, há esperança do retorno dos encantados que sumiram. Especificamente o do Lago do Peixe Boi. No relato da Cacica Estevina, era um lago que os

primeiros moradores da aldeia reconheciam como muito farto: “minha avó contava pra gente que os pais dela saíam pra pescar às sete horas da manhã, né? Quando estava meio-dia ele chegava com bastante comida”. O lago, cuja beleza a Cacica frisa repetidas vezes, ficaria bem próximo a um dos igarapés do território. Embora seja de paradeiro desconhecido, o Pajé Everaldo, curador da aldeia, indicou que o lago de fato não ficava longe: “parecia assim que era todo zelado, limpo. E só pra gente ter uma ideia que a gente já passou bem pertinho, é uma baixa muito grande, aqui pra Santa Izabel. Você olha lá de cima, você olha pra dentro assim que você fica meio nervoso, meio com medo, né? De ver. Aí eu sempre falava pra ele: ‘mas será que aqui, né? O Lago do Peixe Boi que se encantou?’ E ele se encantou novamente porque, devido a população crescer mais, aumentar mais, mais pessoas, ele desapareceu”. No relato de Cacica Estevina, o pajé Everaldo é certeiro ao falar que o lago “vai aparecer novamente. Ele disse pra nós: ‘olha mana ele vai aparecer novamente. Ele está encantado, mas só que é muito lindo, o que tem dentro, muita, muita fartura... é muita fartura que tem dentro desse lado”, reflete Cacica Estevina. E conclui: “a gente percebe que tudo existe mesmo”.

Acompanhar os indígenas do interior do Pará permite um ponto de vista privilegiado acerca das formas de destruição e de violência que compõem parte significativa da realidade na Amazônia. É, sobretudo, um convite para refletir sobre outras formas de conceber e fazer política. A luta pela autonomia de seus territórios, de seus corpos, de suas florestas e rios é uma forma de pleito territorial explicitada aqui por um discurso político e reivindicatório que está ancorada em outras camadas, que indicam uma outra forma de territorializar a vida, compor temporalidades e pessoas. Outra, sobretudo, em relação àquela que o agronegócio pretende impor; uma forma de destruição que muitas vezes opera no plano aéreo, ou atmosférico, como no caso concreto da dispersão de agrotóxicos pelo ar, que destrói as terrenas e subaquáticas tramas de vida existentes.

Entre estas camadas que compõem a política Tupinambá de luta pela autodemarcação, existem narrativas acerca de seres não-humanos que compõem os territórios; narrativas essas que constituem os próprios coletivos indígenas enquanto tais. O mundo Tupinambá é um mundo no qual as florestas e os rios, possuem seus donos. A mãe da mata, figura temida e respeitada, à qual se pede licença, em uma mediação antes de adentrar a floresta. Dos fundos dos rios, encantados olham para os Tupinambá, e podem fazê-los adoecer. É também lá, neste

mundo subaquático, que vivem os botos em suas cidades, suas moradas, e para onde, excepcionalmente, os Tupinambá são levados. Os pajés-sacacas, por sua vez, conseguem viajar para estes mundos debaixo da água, e permitem que seus corpos sejam tomados pelos encantados para exercer a cura (MAHALEM, 2015; VAZ FILHO, 2016). Já as pontas de areia, são formações emblemáticas repletas de encantes, como conta Seu Edno. E não só no território Tupinambá: em sua tese, Mahalem (2015) reflete sobre a centralidade destas formações para as identidades indígenas na Terra Indígena Cobra Grande, assim nomeada justamente pois o pajé-sacaca Merandolino, “vestiu” sua capa de cobra-grande e passou a viver no “fundo”, onde ocupa a posição de “dono” das áreas adjacentes à ponta do Toronó” (MAHALEM, *Op. Cit.*, p. 103). As paisagens não estão ali, simplesmente. Há uma co-constituição entre esses grupos e o território que habitam que é tecido por estas narrativas. Ou melhor dizendo, é porque este território tem donos e encantes, que os grupos indígenas ali se constituem como tais, produzindo este território vivo.

Há um equívoco envolvendo a própria destruição promovida por obras de infraestrutura e pelas lavouras de soja e suas paisagens tóxicas. Não se destrói apenas igarapés e florestas. Para os indígenas, trata-se de apagar outras formas de relações possíveis, composições complexas nesta teia envolvendo pessoas, plantas, território e seres não-humanos. Sem prejuízo para o importante movimento indígena urbano da região, que cria territórios indígenas na cidade, é possível afirmar que estar vivo, e estar vivo enquanto indígena no Baixo Tapajós, é lutar pelo reconhecimento de outras formas de vida, por uma existência diferenciada junto aos territórios que lhes constituem como pessoas (corporalmente e subjetivamente). Ou seja, tecer um território vivo como forma de escapar da captura-quebranto pela qual opera a relação soja-fazendeiro-agrotóxico, madeireiras e garimpo.

Trata-se também de uma disputa ontológica sobre o que significa estar vivo, em oposição aos territórios adoecidos e de produção de doenças, que acompanha a conversão da floresta em campos de soja. Importante aqui lembrar das contribuições de Povinelli (2016) quando fala em poder geontológico, ou *geontopower* (geontopoder): ou seja, as disputas de poder ao redor das distinções entre o que significa ser dotado de vida (*bios*) e não ser dotado de vida (*geos*). A antropóloga defende que o oposto da vida não é a morte, e sim a não-vida. A partir de longos anos de trabalho de campo com o coletivo artístico Karrabing, composto

por pessoas de diversos povos indígenas do Território Norte da Austrália, Povinelli reflete acerca das táticas de poder, de governamentalidade, que permitem definir que algo tenha vida ou que não tenha vida, no que a autora denomina “liberalismo tardio”¹¹⁵. A autora aponta que o *geontopower*, a governança pela distinção entre ativo e inerte, não é algo que emergiu recentemente, com o debate sobre antropoceno e mudanças climáticas. Tampouco se trata, segundo ela, de uma nova fase do liberalismo tardio.

“O Antropoceno e as mudanças climáticas certamente tornaram o geontopoder (geontopower) visível para pessoas que antes não eram afetadas por ele – que desviaram seus efeitos deletérios para outros lugares. Mas a sua operação sempre foi bastante aparente na arquitetura da governança liberal tardia da diferença e mercados do colonialismo (...) A atribuição a vários povos colonizados de uma incapacidade em diferenciar os tipos de coisas que têm agência, subjetividade e intencionalidade do tipo que emerge com a vida, tem sido a base para atribuir-lhes uma mentalidade pré-moderna e uma diferença pós-reconhecimento.”¹¹⁶ (POVINELLI; COLEMAN; YUSOFF, 2017, p. 174)¹¹⁷.

¹¹⁵ No que pese a minuciosa elaboração teórica de Povinelli para defender o termo liberalismo tardio como forma de gestão da diferença, no lugar de neoliberalismo, considero que no contexto desta tese, e olhando para as cadeias de produção de bens e valores que se expandem no Tapajós, me parece preferível manter a utilização do termo neoliberalismo, já que está consolidado nas ciências humanas e na antropologia o entendimento do termo como forma de governança de corpos, territórios, temporalidades e subjetividades. Tenho apreço e reconheço os ganhos do debate colocado por Povinelli, de entender o geontopoder como uma forma do liberalismo tardio de governar a diferença. No entanto, é a produção do neoliberalismo a partir dos conflitos e guerra ecológica que o compõem em um determinado território que me interessam aqui, e, por isso, prefiro dialogar com a ampla bibliografia que utiliza o termo. Dito isso, me parece mais problemático o modo como Povinelli situa o neoliberalismo na década de 1980, como se não fosse mais um termo operativo no mundo contemporâneo, com dinâmicas próprias para além do binômio menos interferência estatal na economia, e mais privatizações. Outro motivo pela preferência pelo termo neoliberalismo é também de ordem política-epistemológica, já que permite o diálogo com colegas e leitores/as de outras disciplinas, interessados em uma análise crítica do neoliberalismo, especialmente enfocada em temáticas socioambientais e de direitos humanos de populações indígenas. Em suma, ao tratar do processo de constituição do neoliberalismo e os conflitos que o compõem, estou dialogando com a proposta de Povinelli de governança das diferenças, sem utilizar a terminologia algo restrita da autora.

¹¹⁶ O próprio projeto inicial da antropologia encontra-se submetido a esse geopoder: uma forma evolucionista, racista de classificação do outro a serviço de uma dominação colonial, como bem salientaram os pós-modernos (CLIFFORD & MARCUS, 2010[1986]). Tais críticas, se é certo que não elaboraram alternativas aos problemas que colocaram sobre poder e escrita na antropologia, foram um choque, uma provocação que alimentou uma reestruturação da disciplina propiciando uma série de torções contemporâneas, como o debate a virada ontológica e outras formas de diálogo com aquelas pessoas junto às quais as pesquisas são elaboradas e um descentramento na posição do antropólogo.

¹¹⁷ Do original, em inglês: “The Anthropocene and climate change have certainly made geontopower visible to people who were previously unaffected by it – who shunted its deleterious effects elsewhere. But its operation has always been a quite apparent architecture of the late liberal governance of difference and markets in settler colonialisms. The savage slot, as my deceased colleague Michel Rolph Trouillot phrased it, of geontopower has operated openly in settler late liberalism and been insinuated in the ordinary operations of its governance of difference and markets. The attribution of an inability of various colonized people to differentiate the kinds of things that have agency, subjectivity, and intentionality of the sort that emerges with life has been the grounds of

Para Povinelli, o importante então não é fundar uma nova ontologia dos objetos, ou mesmo estabelecer uma nova metafísica do poder. E sim a elaboração de conceitos que auxiliam a tornar visíveis as táticas pelas quais o neoliberalismo (ou liberalismo tardio, como prefere a autora) opera. O colonialismo, a usurpação de territórios alheios, sempre dependeu de uma operação racista de qualificar o outro como incapaz de distinguir o que tem vida e o que não tem, com necessidade de ser tutelado. Geontopoder, refere-se, assim às divisões e hierarquias entre vida e não vida, que opera na governança entre humanos e existências não-humanas. De maneira correlata, considerar os territórios indígenas, as florestas, os lagos, as pontas de areias e corredeiras como não-vivos é uma condição para o estabelecimento desta guerra ecológica em curso no Baixo Tapajós, que compõe o processo de neoliberalização da floresta - de inserção da região numa cadeia de produção de valor e produtos. Ou seja, o avanço da relação soja-fazendeiros-agrotóxicos sobre novos territórios depende de uma operação que nega a existência destes territórios vivos (começando por negar a existência dos próprios indígenas enquanto indígenas, conforme parte um desta tese). Há uma separação do que é vida do que não é vida; uma tentativa de apartar formas de vida que só existem em relação.

Daí esta agro-necropolítica, que opera pela proliferação de espaços esvaziados a partir do uso de agrotóxicos e a profusão de vírus: entre o projeto deliberado de morte e o feral-acidental, as *plantations* efetuam uma dolorosa separação entre corpo e terra, como uma forma de adoecimento-quebranto. Como afirma a liderança do CITA Auricélia Arapiuns, em mesa que tive a oportunidade de mediar em setembro de 2022 na UFPA, em Belém, “os projetos de desenvolvimento têm como objetivo des-envolver nossos corpos de nossos territórios”.

casting them into a pre-modern mentality and a post-recognition difference. (POVINELLI; COLEMAN; YUSOFF, 2017, p. 174).



Figura 37. Auricélia Arapium. Coordenadora executiva do CITA. Foto: Thomaz Pedro.

É na luta pela autodemarcação que os Tupinambá forjam um território vivo, tecem a vida entre corpos, alimentos, paisagens e encantados. Uma incessante arte de fazer mundos em meio ao fim dos mundos.



Figura 38. Cacique Braz delimitando os limites do Território Indígena Tupinambá durante a autodemarcação. Foto: Thomaz Pedro.

Bibliografia

ALARCON, Daniela Fernandes. O Retorno da Terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação de Mestrado. Programa De Pós-graduação Em Estudos Comparados Sobre As Américas. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ALARCON, D. F. (Org.) ; MILLIKAN, B. (Org.) ; TORRES, M. (Org.) . Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós. 1. ed. Brasília; Santarém: International Rivers; PAA/Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. v. 1. 589p.

ALBERT, Bruce. “A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami”. Anuário Antropológico Vol. 89. Rio de Janeiro, 1992.

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.

ALBERT, Bruce. 2016. La forêt polyglotte/ The polyglot forest. In : Le grand orchestre des animaux/ The great animal orchestra. Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, pp. 91-99/ pp. 320-324.

ALMEIDA, Mauro W. B.. *A etnografia em tempos de guerra: contextos temporais e nacionais do objeto da antropologia*. In: Fernanda Arêas; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lilia Moritz (ORG.). **Antropologias, histórias, experiências**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

APARICIO, Miguel Suárez. *A relação Banawá*. Socialidade e transformação nos Arawá do Purus. Rio de Janeiro, 2019, 363 f.

BASTA, Paulo C. & HACON, Sandra de S.. IMPACTO DO MERCÚRIO NA SAÚDE DO POVO INDÍGENA MUNDURUKU, NA BACIA DO TAPAJÓS. [S. l.], p. 7, WWF-Brasil e Fiocruz: Novembro de 2020.

BENJAMIN, Walter. Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Obras Escolhidas, v. 1).

BERARDI, Franco “Bifo”. *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. São Paulo: Ubu, 2020.

BROWN, Phil. Popular Epidemiology and Toxic Waste Contamination: Lay and Professional Ways of Knowing. *Journal of Health and Social Behavior*, 33(3), 267, 1992.

BROWN, Phil. Popular Epidemiology Revisited. *Current Sociology*, 45(3), 137–156, 1997. doi:10.1177/001139297045003008.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books: New York, 2015.

BUTLER, Judith. *Frames of war: when is life grievable*. London/NY: Verso, 2009.

CALDEIRA, Teresa P. do Rio. 2000. *Cidade de Muros: Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp.

CALLON, Michel & LAW, John & RIP, Arie (éd.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, MacMillan, 1986.

CALLON, Michel (dir.). *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris, [La Découverte](#) ; Unesco ; Strasbourg, Conseil de l'Europe, « Textes à l'appui. Anthropologie des sciences et des techniques », 1989.

CALLON, Michel. (entretien avec Michel Ferry), « Les réseaux sociaux à l'aune de la théorie de l'acteur-réseau », dans *Sociologies pratiques*, [PUF](#), n° 13, 2006/2, p. 37-44.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019 [1960]

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio amazónico*. Françoise Morin; Roberto Santana. *Lo transnacional, Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Abya-Yala, pp.25-49, 2002.

CHEN, Mel. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham, NC: Duke Univ. Press, 2012.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos Índios Guayaki*. Editora 34: São Paulo, 1994.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política. Cosac Naify: São Paulo, 2003.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência: Pesquisas de Antropologia Política. Cosac Naify: São Paulo, 2011.

CLIFFORD, James & MARCUS, George (ed.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. University of California Press: Berkeley, 2010 [1986].

CUNHA, Manuela Carneiro da e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. Anuário Antropológico 85: 57-78, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Cultura" e cultura: conhecimentos *tradicionais e direitos intelectuais*. In: Cultura com aspas. Cosac & Naify: São Paulo, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Povos da megadiversidade O que mudou na política indigenista no último meio século. Revista Piauí, edição 148, Janeiro de 2019, Rio de Janeiro.

CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. Tradução: José Augusto Ribeiro, Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia da Letras, 2011 [1985].

DANAGA, A. C. Os Tupi Guarani Da Aldeia Renascer (Sp): Uma Reflexão Sobre Os Enunciados Da Mistura E Os Agenciamentos Da 'cultura'. Espaço Ameríndio (Ufrgs) , v. 6, p. 10-31, 2012.

DARDOT, P.; LAVAL, C.. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. 402p.p.

DE LA CADENA, Marisol. *Runa: human, but not only*. HAU: Journal of Ethnographic Theory 4 (2), 2014, p. 253-259. Comment on Kohn, Eduardo. How forests think: Toward an anthropology beyond the human. University of California Press: Berkeley, 2013.

DE LA CADENA, Marisol. Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds . Durham and London: Duke University Press, 2015.

DESCOLA, Philippe. La nature domestique. Maison des Sciences de l'Homme. Paris: 2004.

DELEUZE, G. Un manifesto di meno. In: BENE, C. (Org.) *Opere*. Milão: Bompiani, 1995. p. 1431-1473.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: KXYM, 2012.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia Como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-histórico. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.). (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, v. , p. 381-396.

FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. Companhia das Letras: São Paulo, 1999.

FAUSTO. Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, Brasil: Edusp, 2001.

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

FAUSTO, Carlos & HECKENBERGER, Michael (Editors). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. University of Florida Press: Gainesville, 2012.

FEARNSIDE, Philip M. Brazil's Cuiabá- Santarém (BR-163) Highway: The Environmental Cost of Paving a Soybean Corridor Through the Amazon. **Environmental Management**, [S. l.], v. 39, n. 5, p. 601–614, 2007. DOI: [10.1007/s00267-006-0149-2](https://doi.org/10.1007/s00267-006-0149-2).

FOUCAULT, Michel. Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976. EHESS, Gallimard, Seuil: Paris, 1997.

FOUCAULT, Michel. Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil, 2004a. [Links]

FOUCAULT, Michel. Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil, 2004b. [Links]

GARCIA, Uirá F.. 2016. “Caça: um verbete”. *Teoria e Cultura: Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*, 11(2): 1-6.

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>

GARZA, Cristina Rivera. Dolerse: textos desde un país herido. Surplus Ediciones: DF, Mexico, 2011.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. – São Paulo: Cia. das letras, 2007 [1986].

GREENHOUSE, Carol. A Moment's Notice: Time Politics Across Cultures. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. Rev. Antropol. [online]. 1999, vol.42, n.1-2 [cited 2017-05-29], pp.223-238.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo , n. 89, p. 195-211, Mar. 2011

GOLDMAN, Marcio. "Quinhentos Anos de Contato": por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem. Mana, Rio de Janeiro , v. 21, n. 3, p. 641-659, Dec. 2015 .

GOLDMAN, Marcio. Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico. São Paulo: Ponteio, 2016, 192p.

GORDILLO, Gastón. Rubble: the aftermath of destruction. Duke University Press: 2014.

GORDILLO, Gastón. The Metropolis: The Infrastructure of the Anthropocene. In: HETHERINGTON, Kregg (ORG.). **Infrastructure, environment, and life in the Anthropocene**. Durham: Duke University Press, 2019.

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

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. Mana, Rio de Janeiro , v. 3, n. 2, p. 39-65, Oct. 1997 .

GOW, P. (1999). Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. The Journal of the Royal Anthropological Institute, 5(2), 229. doi:10.2307/2660695

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, página 12 - 19, 2020.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna *et al. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 [1985].

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble. Making Kin in the Chtulucene*. Duke University Press: Durham and London, 2016b

HARAWAY, Donna & TSING, Anna. Reflections on the plantationocene: a conversation with Donna Haraway & Anna Tsing, moderated by Gregg Mitman. Edge Effects: University of Wisconsin-Madison, 2019.

HARNEY, Stefano, & MOTEN, Fred. All incomplete. New York. Minor Compositions 2021

HETHERINGTON, Kregg. The Government of Beans: regulating life in the age of monocrops. Duke University Press: Durham and London, 2020.

IUBEL, Aline Fonseca; SOARES-PINTO, Nicole. Apresentação ao Dossiê: Dossiê Antropologias das T/terrás As T/terrás e suas potências etnográficas. *[S. l.]*, p. 7, 2017.

JARAMILLO AGUDELO, Darío. Antología de crónica latinoamericana actual. Alfaguara: Madrid, 2012.

KÉCK, F.; LYNTERIS, C. Zoonosis: Prospects and challenges for medical anthropology. *Medicine Anthropology Theory*, v. 5, n. 3, 25 jun. 2018.

KELLY, José Antonio. Sobre a anti mestiçagem. Species – Núcleo de Antropologia Especulativa. Desterro, Cultura e Barbárie. Curitiba & Florianópolis, 2016.

KIRSCH, Stuart. Reverse anthropology: indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea. Palo Alto, Calif.: Stanford Univ. Press, 2006.

KOHN, Eduardo. How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human. University of California Press: Oakland, 2013.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

LATOUR, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Milton Keynes: Open University Press. 1987.

LATOUR, Bruno. *The Pasteurization of France*, Cambridge, Mass.: Harvard, 1988

LATOUR, Bruno. Quels cosmos, quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la Paix selon Ulrich Beck. In Jacques Lalive et Oliver Soubeyran (sous la direction de). *L'émergence des cosmopolitiques – Colloque de Cerisy*, Collection Recherches, La Découverte, Paris, 2007, p. 69-84.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Editora Papirus, [1962] 1989.

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

LIBOIRON, Max. *Pollution is Colonialism*. Durham: Duke University Press, 2021.

LIMA DE MEDEIROS, Rodrigo Augusto. A ditadura de 1964 e o governo da natureza: a construção de uma Amazônia geopolítica. *Universitas Humanas*, v. 12, n. 1, 2015.

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.

LIMA, Tânia Stolze. O Que é um Corpo?. *Religião & Sociedade* , Rio de Janeiro, v. 22, n.1, p. 9-20, 2002.

LIMA, Tânia Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, aug. 2012. ISSN 1678-9857.

MACEDO, Valéria. “Alimento morto” e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo. *Etnografica*, [S. l.], n. vol. 23 (3), p. 605–625, 2019. DOI: [10.4000/etnografica.7247](https://doi.org/10.4000/etnografica.7247).

MAHALEM DE LIMA, Leandro. No Arapiuns, Entre Verdadeiros e -ranas: Sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político. Orientadora. Marta Rosa Amoroso. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. São Paulo: Ubu, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Editora n-1, São Paulo: 2018.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Trad. Sebastião Nascimento. 3. ed. São Paulo: n1 edições, 2019.

MBEMBE, Achille. O Direito Universal à respiração. Publicado 17 de abril de 2020. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/598111-o-direito-universal-a-respiracao-artigo-de-achille-mbembe>. Instituto Humanitas Unisinos (on-line). Acesso 18/06/2022.

MOLINA, Luísa Pontes. Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. 191 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MOLINA, Luísa Pontes. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 15–35, 2017b. DOI: [10.52426/rau.v9i1.178](https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.178).

Medeiros DB, da Rosa ES, Marques A, Simith DB, Carneiro AR, Chiang JO, Prazeres IT, Vasconcelos PF, Nunes MR. Circulation of hantaviruses in the influence area of the Cuiabá-Santarém Highway. Mem Inst Oswaldo Cruz. 2010 Aug;105(5):665-71. doi: 10.1590/s0074-02762010000500011. PMID: 20835614.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. Companhia das Letras: São Paulo, 1994.

MORAES, Alana. Plantocracia, despotismo democrático e mobilização total: qual política?. Dystopia: Plataforma online, 2021.

MOORE, Jason. Transcending the Metabolic Rift: A Theory of Crises in the Capitalist World-Ecology. Journal of Peasant Studies. 38, 2011, p. 1-46.

MURPHY, Michelle. “Distributed Reproduction, Chemical Violence, and Latency” The Scholar and Feminist Online 11.3 (2013).

MURPHY, Michelle. Distributed Reproduction, Chemical Violence, and Latency. 2013. In: Life (Un)Ltd: Feminism, Bioscience, Race. The Scholar and Feminist Online. Issue 11.3 | Summer 2013 — Disponível em: <https://sfonline.barnard.edu/distributed-reproduction-chemical-violence-and-latency/>. Acesso em: 19 out. 2022.

NADING, Alex M. Living in a Toxic World. *Annu. Rev. Anthropol.* 2020. 49:209–24. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-010220074557>

NAHUM-CLAUDEL, Chloe. *Vital Diplomacy: The Ritual Everyday on a Dammed River in Amazonia*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2018.

NAVARRETE, Federico. ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. In: GUEDEA, Virginia (Org.). *El Historiador Frente a la Historia: el Tiempo en Mesoamérica*. Cidade do México: Editora da UNAM, 2004.

NIXON, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

PATEL, Raj *The Long Green Revolution*, *The Journal of Peasant Studies*, 40:1, 1-63, 2013

PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles. For an anthropology of history. | Hau: *Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 207-236, 2016.

PANTOJA, M.; COSTA, E.; ALMEIDA, M. Teoria e prática da etnicidade no Alto Juruá Acreano. *Raízes*, v. 31, n. 1, p. 118-136, 2011.

PEREIRA DA SILVA, Elielson. *Necrosaber e regimes de veridicação: governamentalidade bioeconômica da plantation do dendê no Brasil e na Colômbia*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2020.

PERRONE-MOISES, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*, Rio de Janeiro , v. 16, n. 2, p. 401-433, Oct. 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de Livre Docência, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: Reflexões guarani Mbya sobre a existência*. Editora Elefante. São Paulo. 2018.

POVINELLI, Elizabeth. Geontologies: a requiem to late liberalism. Duke University Press: Durham and London, 2016.

QUEIROZ, Marcos. Texto do twitter. Brasília, 10 de Outubro de 2022. Twitter: @marcosvlqueiroz. Disponível em: <https://twitter.com/marcosvlqueiroz/status/1579500931686993920>. Acesso em: 12/10/2022.

RAMOS, Karen Vieira. UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ – UESC UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA. [S. l.], p. 143, [s.d.].

REESINK, E. . (1999). A Salvação:: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista. Raízes: Revista De Ciências Sociais E Econômicas, (20), 147–158. <https://doi.org/10.37370/raizes.1999.v.174>

RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

RIBEIRO, Darcy (prefácio). In: GALVÃO, Eduardo. Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ·1979.

SALGADO RUIZ, Henry. "El campesinado de la Amazonia colombiana: Construcción territorial, colonización forzada y resistencias." PhD dissertation, University of Montreal, Montreal, Quebec, 2012.

SANTOS, Janduhy Pereira dos, Marília Nunes Lavocat, Rosângela Rosa Machado, Valdir Adilson Steinke, and Ercília Torres Steinke. "A DINÂMICA DO USO DA TERRA E A HANTAVIROSE." *Hygeia - Revista Brasileira De Geografia Médica E Da Saúde* 8, no. 15 (2012).

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro , v. 3, n. 1, p. 41-73, Apr. 1997.

SAHLINS, Marshall. *What Kinship Is-And Is Not*. Chicago & London: The University of Chicago Press, p. 122, 2013.

SCOTT, James. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. Connecticut: Yale University Press, 2017.

SILVA, Edson Hely. ÍNDIOS NO NORDESTE: POR UMA HISTÓRIA SOCIOAMBIENTAL REGIONAL. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, [S. l.], n. 240, p. 117, 2017. DOI: [10.25247/2447-861X.2017.n240.p117-136](https://doi.org/10.25247/2447-861X.2017.n240.p117-136).

SOUZA, Marcela Stockler Coelho De. Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 9, n. 1, 2021. DOI: [10.52426/rau.v9i1.182](https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.182). Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/182>. Acesso em: 16 nov. 2022.

STENGERS, Isabelle. "La Proposition Cosmopolitique". En: J. Lalive y O. Soubeyran (Orgs.). *L'Émergence des Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. pp. 45-68, 2007.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Oxford: Altamira Press, 2004.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SZTUTMAN, Renato. *De outros caxiris: festa, embriaguez e comunicação na Amazônia indígena*. Versão revisada de Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

SZTUTMAN, Renato. Cauim pepica – notas sobre os antigos festivais antropofágicos. **CAMPOS - Revista de Antropologia Social**, [S. l.], v. 8, n. 1, 2007. DOI: [10.5380/cam.v8i1.9558](https://doi.org/10.5380/cam.v8i1.9558). Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/9558>. Acesso em: 10 nov. 2022.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Edusp: São Paulo, 2012.

TAYLOR, Anne-Christine. Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon. In: Fausto, Carlos & Heckenberger Micael (org.). *Time and memory in Indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

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

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon, 1995.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press: New Jersey, 2005.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the end of the world: on the possibilities of life in capitalist ruins*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. "A threat to Holocene resurgence is a threat to livability." *The anthropology of sustainability*. Palgrave Macmillan, New York, 2017. 51-65.

TSING, Anna Lowenhaupt. *O Antropoceno mais que Humano*. 177. ILHA. Ilha, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021a.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Feral Atlas*. Stanford University Press: Online, 2021b.

UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na Ditadura*. Editora Companhia das Letras: São Paulo, 2017.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A Emergência Étnica de Povos Indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese de doutorado em ciências sociais: Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida (Org.). *Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras: Os Imprescindíveis Sacerdotes do Povo na Amazônia*. Universidade Federal do Oeste do Pará: Santarém, 2016.

VIEGAS, Susana de Matos. Depois da diferença: Identificações Étnica e de Classe num Contexto Indígena do Sul da Bahia. In: O Diálogo dos 500 anos: Brasil-Portugal entre o passado e o futuro. ORGs. SANTOS, Boaventura de Sousa & COHN, Amélia & CAMARGO, Aspásia. Rio de Janeiro: EMC edições.

VILAÇA, Aparecida. Making Kin Out Of Others In Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S. l.J, v. 8, n. 2, p. 347–365, 2002. DOI: [10.1111/1467-9655.00007](https://doi.org/10.1111/1467-9655.00007).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1. 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos. In: SZTUTMAN, Renato (org.). Entrevistas com Eduardo Viveiros de Castro. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Involuntários da Pátria elogio do subdesenvolvimento. Edições Chão da Feira .Caderno de Leituras / Série Intempestiva. Belo Horizonte: 2017.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?. Revista Cadernos de Campo, São Paulo, n. 19, p. 237-257, 2010b.

WAGNER, Roy. *A pessoa fractal*. Ponto Urbe n.8 . São Paulo, 2011

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. Editora Elefante: São Paulo, 2020.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da floresta: uma história – Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. Hucitec, São Paulo, 1999.

WOLFF, Cristina Scheibe. Mulheres da floresta: outras tantas histórias. Revista de Estudos Amazônicos, Belém, v. 6, n. 1, p. 21- 40, 2011.

WOLFORD, Wendy. The Plantationocene: A Lusotropical Contribution to the Theory, Annals of the American Association of Geographers, 111:6, 1622-1639, 2021, DOI: 10.1080/24694452.2020.1850231.

Yusoff, Kathryn . A billion black Anthropocenes or none. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

ZUKER, Fábio. Uma floresta que queima. Piseagrama, Belo Horizonte, seção Extra!, 04 mar. 2020.

ZUKER, Fábio. Histórias de não respirar. Piseagrama, Belo Horizonte, nº 15 [conteúdo exclusivo online], dezembro de 2021.

Documentos Jurídicos

A'UWE-XAVANTE de Marãiwatsédé & AGÊNCIA AUTÔNOMA & TAVARES, Paulo (responsável técnico). *Petição para reconhecimento, registro e proteção das antigas aldeias Xavante como patrimônio arqueológico e cultural nacional, submetida ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)*. Abril de 2022.

BRASIL. Justiça Federal de Primeiro Grau no Pará. Segunda Vara da Subseção de Santarém. PROCESSO: 2010.39.02.000249-0 E 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas). Autor: Ministério Público Federal e Associação Intercomunitária De Trabalhadores Agro- Extrativistas De Prainha E Vista Alegre Do Rio Maró E Outros. Réu: Fundação Nacional Do Índio e União. Sentença. Santarém (Pará), 26 de novembro de 2014.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL EM MATO GROSSO. *Ação Civil Pública em face da UNIÃO, FUNAI, ESTADO DE MATO GROSSO e herdeiros* ingressada na Justiça Federal pela Procuradoria da República no Município de Barra do Garças/MT. Barra do Garças, 2 de dezembro de 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Parecer sobre a sentença do Juiz federal da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará (Segunda Vara da Subseção de Santarém) de 26 de novembro de 2014, relativa aos Processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas tendo como réus a Fundação Nacional do Índio e a União)*. Ministério Público Federal (Pará). Fevereiro de 2015.

Artigos de Jornal

ANDREONI, Manuela. *Portos na Amazônia abrem novas rotas da soja para a China.* Mongabay. 20/11/2020. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/11/portos-na-amazonia-abrem-novas-rotas-da-soja-para-a-china/>. Acesso em 24/02/2022.

ARANHA, Ana & FREITAS, Helén. *Agrotóxicos são lançados de avião sobre crianças e comunidades em disputa por terra.* Repórter Brasil, 04/05/21. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2021/05/agrotoxicos-sao-lancados-de-aviao-sobre-criancas-e-com-unidades-em-disputa-por-terra/>. Acesso em 19/06/2022

BARCA, António Jimenez. Canudos, a cidade do fim do mundo. El País Brasil, São Paulo, 04/02/2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/04/politica/1486239968_195098.html. Acesso em 02/04/2020.

BORGES, André. *Confira a lista das 67 unidades de conservação que o governo federal quer reduzir.* O Estado de São Paulo, São Paulo, 12/06/2019. Disponível em: <https://sustentabilidade.estadao.com.br/noticias/geral,confira-a-lista-das-unidades-de-conservacao-que-o-governo-quer-reduzir,70002868340>. Acesso em 22/07/2021.

FONSECA, Bruno; GRIGORI, Pedro; LAVOR, Thays. *Empresas escondem intoxicações de trabalhadores rurais por agrotóxico.* Repórter Brasil/Agência Pública, 21/09/2020. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2020/09/empresas-escondem-intoxicacoes-de-trabalhadores-rurais-por-agrotoxico/>. Acesso em: 22/07/2021.

FREITAS, Helén. Fazendeiros jogam agrotóxico sobre Amazônia para acelerar desmatamento Agência Pública/Repórter Brasil, 16/11/2021. Disponível em: <https://apublica.org/2021/11/fazendeiros-jogam-agrotoxico-sobre-amazonia-para-acelerar-desmatamento/>. Acesso: 19/06/2022.

G1 Pará. Municípios do oeste do Pará são atingidos pela hantavirose. 14/01/2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2013/01/municipios-do-oeste-do-pará-são-atingidos-pela-hantavirose.html>. Acesso em 18/04/2022.

GRIGORI, Pedro. México proíbe herbicida Glifosato e outros países do continente limitam seu uso. **Agência Pública**, 28 jan. 2021. Disponível em: <https://apublica.org/2021/01/mexico-proibe-herbicida-glifosato-e-outros-paises-do-continente-limitam-seu-uso/>. Acesso em: 03 mar. 2021.

GRIGORI, Pedro. *Agrotóxico foi usado “como agente laranja” em comunidades indígenas, diz procurador*. **Agência Pública**, 24 de agosto de 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/08/agrotoxico-foi-usado-como-agente-laranja-em-comunidades-indigenas-diz-procurador/>. Acesso: 19/06/2022

LUZ, Edward. Novos rumos para o enfrentamento cívico do indigenismo aloprado. **O Impacto**, Santarém, 06/06/2019. Disponível em: <https://oimpacto.com.br/2019/06/06/2novos-rumos-para-o-enfrentamento-civico-do-indigenismo-aloprado-manifestacoes-populares-e-articulacoes-politicas-inteligentes-asseguram-vitoria-do-governo-mudancas-no-processo-demarcatorio-e-na-part/>. Acesso em 28/03/2019.

MERLINO, Tatiana & ZUKER, Fábio. Cercado pelo agronegócio, território Xavante tem alta taxa de letalidade pela Covid. **El País Brasil/InfoAmazônia/O Joio e o Trigo**. São Paulo, 22/09/2021. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2021/09/22/cercado-pelo-agronegocio-territorio-xavante-tem-alta-taxa-de-letalidade-pela-covid/>. Acesso em 01/03/2022.

SMITH, Esprit. *Human Activities Are Drying Out the Amazon: NASA Study*. **Nasa Global Climate Change: Vital signs of the Planet**. Disponível em: <https://climate.nasa.gov/news/2928/human-activities-are-drying-out-the-amazon-nasa-study/>. Acesso em 26/11/2020.

TERRA DE DIREITOS. *15 anos da moratória da soja: a mágica de dados que fez o agronegócio crescer e a floresta desaparecer*. **Amazônia Real**, Manaus, 28/07/2021. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/15-anos-da-moratoria-da-soja-a-magica-de-dados-que-fez-o-agronegocio-crescer-e-a-floresta-desaparecer/>. Acesso em 24/02/2022.

ZUKER, Fábio. Setor do agronegócio exportador vira alvo em dia de protesto indígena, em Santarém. **Amazônia Real**, Manaus, 01/02/2019a Disponível em:

<https://amazoniareal.com.br/setor-do-agronegocio-exportador-vira-alvo-em-dia-de-protesto-indigena-em-santarem/>. Acesso em 21/07/2021.

ZUKER, Fábio. Prefeito de Santarém condecora juiz que sentenciou como “inexistente” o território Maró, no Pará. **Amazônia Real**, Manaus, 28/06/2019b. Disponível em:

<https://amazoniareal.com.br/prefeito-de-santarem-condecora-juiz-que-sentenciou-como-inexistente-o-territorio-maro-no-pará>. Acesso em: 27/03/2020.

ZUKER, Fábio. Campos de veneno. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, 04/02/2022. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/campos-de-veneno/>. Acesso em: 20 out. 2022.

ZUKER, Fábio. *Next pandemic? Amazon deforestation may spark new diseases.* London: **Reuters**, 19/10/2020c. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-brazil-disease-amazon-deforestation-t/next-pandemic-amazon-deforestation-may-spark-new-diseases-idUSKBN2741IF>. Acesso em 26/11/2020.

ZUKER, Fábio. Da Ditadura à BR-080: o contínuo projeto de morte contra os Xavante. São Paulo: **InfoAmazônia**, 06/06/2022. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2022/06/06/da-ditadura-a-br-080-o-continuo-projeto-de-morte-contra-os-xavante/>. Acesso em 17/06/2022.

Podcast

Sertões: histórias de canudos (episódio 4: Ecos de Euclides). Entrevistador: Guilherme Freitas. Entrevistados: José Celso Martinez Corrêa e Milton Hatoum. Rádio Batuta, 02/07/2019. Podcast. Disponível em: <https://radiobatuta.com.br/especiais/sertoes-historias-de-canudos/>

Um rio que mudou de cor. Produção: Fábio Zuker e Trovão Mídia. WWF-Brasil, 2021. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/4rRvfhvJLSrcHqB7WajHrl>

Sites governamentais

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Hantavirose. Publicado em 20/11/2020 (atualizado em 28/12/2021).

Disponível

em:

[https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/h/hantavirose-1#:~:text=A%20Hantav%20virose%C3%A9%20uma%20zoonose,Cardiopulmonar%20por%20Hantav%C3%ADrus%20\(SCPH\)](https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/h/hantavirose-1#:~:text=A%20Hantav%20virose%C3%A9%20uma%20zoonose,Cardiopulmonar%20por%20Hantav%C3%ADrus%20(SCPH)). Acesso: 12/04/2022.

FIOCRUZ. Entenda o que é o glifosato, o agrotóxico mais vendido do mundo. Publicado em 06/06/2019. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=node/987>. Acesso: 13/06/2022.

Filmes

Bodanzky, Jorge: *Amazônia: a nova Minamata*. Brasil, 2022

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuênciā do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Fábio Ozias Zuker

Data da defesa: 14/12/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Renato Sztutman

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 26/ 01 /2023



Orientador: Renato Sztutman