

A floresta é a casa, a cozinha e o quintal: as práticas alimentares na literatura indígena de Cristino Wapichana¹

The forest is the house, the kitchen, and the backyard: food practices in Cristino Wapichana's indigenous literature

Enviado em: 03-10-2022

Aceito em: 30-11-2022

Alessandra Tereza Mansur Silva²

Roberta Barros Meira³

Resumo

O território é a questão central para os povos indígenas, porque é nele que se encontram os saberes para transformar os conhecimentos na prática do bem viver. A floresta é, portanto, a casa, a cozinha e o quintal onde as práticas alimentares domésticas se materializam. Nesse sentido, o artigo analisa três obras do escritor indígena Cristino Wapichana: *O cão e o curumim* (2018), *A cor do dinheiro da vovó* (2019) e *Chuva, gente!* (2021). Debateremos a literatura indígena pelo viés da categoria política economia própria, artes, plantas medicinais e cosméticos, da obra *Bem viver e viver bem segundo o povo baniwa no noroeste amazônico brasileiro* (BANIWA, 2019), com vistas a discutir o patrimônio e as práticas alimentares, suas formas de resistência e as ameaças na sociedade contemporânea. Privilegia-se uma perspectiva teórico-metodológica qualitativa que compreende a literatura como fonte primária que aporta dados importantes para as discussões sobre o patrimônio alimentar indígena e a sua relação com a natureza. Para tanto, o artigo analisa igualmente a parte textual e iconográfica da obra de Cristino Wapichana.

Palavras-chave: práticas alimentares; literatura indígena; bem viver.

1 Este texto é um recorte do capítulo 4 da tese de doutorado em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille).

2 Doutoranda em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Univille. Financiamento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: alessandra-mansur@hotmail.com

3 Docente do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade e do Departamento de História da Univille. Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo. E-mail: rbmeira@gmail.com

Abstract

The territory is a central question for indigenous peoples, because it is there where we find knowledge to transform the knowledge into the practice of living well. The forest is, therefore, the house, the kitchen, and the backyard where domestic food practices materialize. In that regard, the article analyses three works by the indigenous writer Cristino Wapichana: *O cão e o curumim* (2018), *A cor do dinheiro da vovó* (2019) and *Chuva, gente!*(2021). We discuss indigenous literature through the political category own economy, arts, medicinal plants, and cosmetics, from the book *Bem viver e viver bem segundo o povo baniwa no noroeste amazônico brasileiro* (2019), trying to debate the heritage and food practices, their forms of resistance and threats in contemporary society. The qualitative theoretical-methodological perspective is privileged, which includes literature as a primary source that provides important data for discussions on indigenous food heritage and its relationship with nature. To this end, the article also analyzes the textual and iconographic parts of Cristino Wapichana's work.

Keywords: food practices; indigenous literature; living well.

INTRODUÇÃO

As práticas alimentares e o patrimônio ambiental do povo Wapichana que desabrocham na literatura do escritor indígena Cristino Wapichana compõem a temática central deste artigo. Essas práticas serão discutidas pelo viés da categoria política economia própria, artes, plantas medicinais e cosméticos, da obra *Bem viver e viver bem segundo o povo baniwa no noroeste amazônico brasileiro*, de André Fernando Baniwa (2019). Segundo ele, as práticas alimentares de uma comunidade são marcadores de pertencimento, ou seja, estão diretamente relacionadas com a questão do território, é imprescindível a preservação dos rios, das florestas e dos rituais para garantir a segurança e soberania alimentar das comunidades. A história e a cultura indígena ainda são desconhecidas do grande público, principalmente pelo processo de silenciamento perpetrado desde o período da colonização pelos portugueses. A literatura pode se tornar cada vez mais um espaço de resistência que deixa ver modos de vida absolutamente necessários para discutirmos uma história de genocídio e etnocídio, assim como pode aportar estratégias de ação diferentes do *status quo* da sociedade capitalista para

enfrentarmos os problemas presentes no antropoceno (PÁDUA, 2022). Nesse sentido, Cristino Wapichana consegue unir a tradição oral da cultura indígena com a escrita e a iconografia - revelando a essência das práticas alimentares indígenas e o seu imbricamento com a preservação do patrimônio ambiental.

O território é a questão central para os povos indígenas, porque é nele que se encontram os saberes para transformar os conhecimentos na prática cotidiana do bem viver. A floresta é, portanto, a casa, a cozinha e o quintal onde as práticas alimentares domésticas se materializam. O bem viver consiste em um conceito oriundo dos povos indígenas e sinaliza a ética da suficiência não somente para o indivíduo, mas para o coletivo (ACOSTA, 2016). Surge como uma alternativa ao *desenvolvimento* excludente gerado pela monocultura e ao extrativismo, baseada em uma matriz de natureza relacional, solidária e comunitária. Nesse sentido, o bem viver propõe a construção de mundos e de práticas políticas pautadas nos direitos da natureza e humanos em oposição à acumulação do capital e da eficiência.

O bem viver faz parte da cosmovisão indígena desde sempre, como nos aponta André Baniwa (2019), do povo Baniwa, mas são propostas que foram invisibilizadas por muito tempo e que agora ressurgem por meio da voz de lideranças e escritores indígenas como uma possibilidade de pensar outros mundos. Para o povo Baniwa, os conceitos de bem viver e viver bem fazem parte da sua política e são o resultado de várias e boas ações praticadas no dia a dia⁴. As categorias consideradas para a prática do bem viver do povo Baniwa são: cultura e tradição; economia própria, artes, plantas medicinais e cosméticos; convivência respeitosa entre homem e natureza; ética, saberes e conhecimentos tradicionais; valores e crença; e organização social; *ipedzokhetti* (amor). (BANIWA, 2019, p. 27-28).

As categorias políticas Cultura e a Tradição abraçam os princípios orientadores da vida a partir das cerimônias de aprendizagem; já a Economia

4 Segundo as reflexões realizadas durante a I Conferência Baniwa sobre Educação e Organização Social (2016), o significado de Bem Viver e Viver Bem para o Povo Baniwa “vêm de *ipedzokhetti*, palavra que, traduzida para o português, significa “amor” [...] É como se fosse ouro purificado, mel puro, sem impurezas.” O Bem Viver e o Viver Bem são desenvolvidos por meio do amor, *ipedzokhetti*, por meio da conjugação permanente do verbo amar.” (BANIWA, 2019, p. 33).

Própria do Povo Baniwa esclarece a importância dos conhecimentos acerca dos recursos da floresta para o cuidado com a saúde (plantas medicinais), e alimentação dos seres. A Convivência Respeitosa entre o Homem e a Natureza é pautada na transmissão dos conhecimentos ancestrais para preservação da vida, -conhecimentos estes que são reforçados pelo exercício da Ética, dos Saberes e Conhecimentos Tradicionais do Povo Baniwa-. Além disso a consciência dos Valores e das Crenças na defesa dos territórios e dos direitos originários previstos na constituição brasileira são fundamentais para a prática do Bem Viver do Povo Baniwa, bem como a consciência da Organização Social não somente originária ancestral, mas também na contemporaneidade, para que o Povo Baniwa possa se defender e se posicionar frente as ameaças e oportunidades no presente. E por fim, a prática cotidiana do Amor (*Ipedzokhetti*) e do cuidado entre todos.

Inuca Lechón (2017), uma importante liderança indígena do Equador, chama a atenção para o tripé que fundamenta e sustenta a prática do bem viver: a construção de um projeto político que trata da defesa da cultura e de um modo de vida historicamente negado e invisibilizado pela sociedade industrial capitalista; um processo de luta por uma educação intercultural bilíngue de resistência a um modelo de pensamento hegemônico; e uma luta cotidiana pelos seus direitos. Tais eixos estão direta e intrinsecamente ligados à questão territorial.

Para estabelecer um diálogo com a categoria política economia própria, artes, plantas medicinais e cosméticos, trazemos para a discussão três obras do escritor indígena Cristino Wapichana: *O cão e o curumim* (2018), que descreve diversos elementos do patrimônio alimentar do povo Wapichana, bem como um episódio sobre a caçada de uma anta na floresta – um registro das memórias de infância do autor –; *A cor do dinheiro da vovó* (2019), que aponta como a entrada do dinheiro impactou na produção e circulação de alimentos na aldeia; e *Chuva, gente!* (2021), que aborda a questão das mudanças climáticas e dos ciclos das chuvas na manutenção da roça. O artigo pretende discutir os dados que foram descritos nos três livros, buscando melhor conhecer a construção de categorias de análise pelos próprios povos indígenas e o papel

que a literatura ocupa no pensar das profundas transformações econômicas, sociais e ambientais, bem como na preservação da cultura do bem viver.

Pesquisas mais recentes têm destacado a importância da literatura para analisar dados ainda pouco trabalhados sobre a história indígena e o patrimônio cultural. Para além do patrimônio construído já consagrado pelo IPHAN, pretendemos analisar a excepcional riqueza de narrativas textuais e iconográficas na obra de Cristino Wapichana⁵. Segundo Osman Lins (1976), a literatura descortina aspectos importantes para entendermos os espaços natural e social por apresentar os elementos constitutivos das trocas entre os elementos humanos e não humanos que compõe a paisagem. A seu ver, através da literatura é possível apreender fatores econômicos, sociais e históricos, mas igualmente “todo um quadro de hábitos, de relacionamento humano, de perspectiva”, assim como o “grau de opressão” enfrentados por alguns extratos sociais e os processos de resistência. Nesse sentido, este artigo se propõe a discutir o patrimônio alimentar e as relações das populações indígenas com a natureza a partir de uma perspectiva metodológica que defende que a literatura apresenta experiências vividas, resquícios do passado e práticas e saberes do presente que podem ser interrogadas como qualquer documento (BOTELHO, 2013; NEVES, 1995; CHALHOUB e PEREIRA, 1998).

Os registros e detalhes preciosos presentes no texto e nas iconografias serão analisados de forma qualitativa, se atendo aos elementos que possibilitam melhor conhecer o patrimônio alimentar indígena e a sua relação com a natureza – em uma aproximação com a perspectiva teórica da prática do bem viver (BANIWA, 2019). A esse respeito, entendemos que utilizar uma perspectiva teórica reestruturada por um pesquisador indígena - André Fernando Baniwa - abre um espaço ímpar para pensar o patrimônio alimentar/ambiental pela perspectiva das populações indígenas. Para ele, as práticas cotidianas desenvolvidas nas escolas comunitárias, as formas de organização socioeconômicas tradicionais, a construção de uma autonomia territorial são pontos-chaves que estruturam a resistência e a sobrevivência dos povos indígenas, assim como a salvaguarda do seu patrimônio ambiental e

5 Para a metodologia da análise das fontes iconográficas ver: (MENESES, 2012)

alimentar. O autor alerta-nos, enfim, para a destruição do nosso bem viver e do viver bem - presentes nas práticas e nos modos de vida retratados por Cristino Wapichana nas suas obras.

A FLORESTA É A CASA, A COZINHA E O QUINTAL

A floresta amazônica deve ser vista como resultado do manejo – aliás, diga-se de passagem, do manejo da abundância de espécies, de plantações e de matéria orgânica⁶ – pelas populações indígenas que ocupam a região há milênios. Pesquisas recentes da arqueologia e da arqueobotânica indicam, conforme esclarece Eduardo Góes Neves (2022)⁷, que, numa visão conservadora, a ocupação e o manejo da região amazônica se dão há pelo menos oito mil anos. Portanto, o mito de uma floresta intocada e desabitada propagada pelo pensamento colonizador e tão difundido no período da ditadura militar pelo Estado brasileiro⁸ deve ser desconstruído.

Davi Kopenawa (2015, p. 331), importante liderança indígena do povo Yanomami, em sua obra *A queda do céu, em parceria* com o antropólogo Bruce Albert, conta que ver a floresta sendo rasgada pelas máquinas para a construção de estradas na época da ditadura o deixava muito furioso e diz, referindo-se aos brancos: “Antigamente, eles moravam muito longe de nós, pensando que para além deles só havia um grande vazio. Não é verdade”. Ele esclarece que os Yanomamis sabem que seus ancestrais moravam na floresta desde o primeiro tempo⁹ e que a deixaram para que pudessem viver nela também.

6 A matéria orgânica produzida por populações indígenas foi denominado por terras pretas de índio, conforme pesquisas da arqueóloga brasileira Dirse Kern (2004). A presença das terras pretas comprova a presença de populações indígenas na região amazônica há pelo menos oito mil anos, bem como diversas técnicas de manejo da biodiversidade por essas populações.

7 Sugiro consultar a literatura: Neves (2022).

8 A Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), órgão do governo federal, publicizou na mídia, na época da ditadura militar, *slogans* como: “Terra sem povo para um povo sem terra”, como promessa para estimular a ocupação de uma terra “vazia”.

9 Tempo das origens.

Suas árvores são belas e sua terra fértil. O vento e a chuva conservam o seu frescor. Nós comemos seus animais, seus peixes, os frutos de suas árvores e seu mel. Bebemos água de seus rios. Sua umidade faz crescer as bananeiras, a mandioca, a cana-de-açúcar e tudo o que plantamos em nossas roças (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 331).

Como é possível perceber, o manejo da abundância da biodiversidade pelos indígenas na Amazônia está inscrito tanto na arqueologia como nas narrativas. Dito isso, debruçamo-nos sobre as paisagens e práticas alimentares que brotam da literatura indígena de Cristino Wapichana. Vale ressaltar que o escritor indígena Cristino é memorialista¹⁰. Por isso, as paisagens da infância vivenciadas nos lavrados de Roraima – ecossistema único – pulsam tão fortemente em suas obras.

Como numa viagem profunda ao interior do bioma amazônico, a literatura de Cristino conduz o leitor a um mergulho nos igarapés, nos rios, no lavrado roraimense e a conhecer uma diversidade de árvores, flores, frutas, raízes e tubérculos da região¹¹. Uma profusão de aromas, cores e sabores vai surgindo quando o autor apresenta alimentos típicos da região, como o cozido de carne-seca de veado com macaxeira temperado com folhas e pimentas-malaguetas, ou ainda a farinha amarelada de mandioca, os beijus e a tapioca. Ele introduz também a farinha com mel, os sucos de buriti, de bacaba, as bebidas fermentadas de mandioca como o caxiri e o paracari e como a carne cozida é servida na esteira, no chão da aldeia, à luz da fogueira, no quintal da casa. O autor ainda cita a importância de se conhecer o “tempo das caçadas”, referindo-se à fase da lua crescente, tempo bom para o encontro com as caças, além de falar sobre a técnica milenar de moquear, utilizada pelos povos indígenas para conservar o excesso de carne das caçadas.

10 O termo memorialista pode ser usado para os autores que escrevem memórias. Nesse sentido, entendemos que Cristino Wapichana traz na sua obra tanto as suas memórias como a história e as narrativas das populações indígenas.

11 Conforme Neves, pesquisas da arqueologia também nos apontam que há relação intrínseca entre diversidade biológica e diversidade linguística e cultural. Essas questões caminham de mãos dadas. Vale ressaltar que o povo Wapichana, do escritor Cristino, pertence ao tronco linguístico Aruak. Já o povo Macuxi, que divide a mesma região, pertence ao tronco linguístico Caribe. Informações disponíveis em: “Descobertas Arqueológicas na Amazônia”. <https://www.youtube.com/watch?v=LI1DcuaFOYE>. Acesso em: 20 ago. 2022.

Na obra *O cão e o curumim*, a narrativa gira em torno da amizade entre um cão e um curumim e sua relação amorosa com a família e a natureza. Cristino conta como é o cotidiano na aldeia, desde a busca pelo alimento na floresta até o encontro com a folha de ubim¹², que serve para construir o telhado da casa. Cristino descreve a tecnologia utilizada para fazer o telhado com a folha de ubim: “Após ser colhida, era trançada sobre varas compridas. Dava-se uma volta na vara com o talo da folha. A ponta da folha, que passava por baixo dessa volta, segurava o restante do talo. E, assim, o processo era repetido com outra folha, sucessivamente, para deixar as folhas firmes na vara. Depois bastava amarrá-las com cipós titica nos caibros do telhado, e rapidinho a cobertura ficava pronta. Por ter cobertura de palha, a casa ficava fresquinha mesmo quando o Sol estava muito quente” (WAPICHANA, 2018, p. 54).

A paisagem do livro é repleta de árvores frondosas, e, logo no início, o autor faz referência a um pé de mangueira e a um pé de cajá¹³, cujos raízes, frutos, flores e sementes têm inúmeros usos medicinais. A maior árvore da região, o jatobá, também é descrita pelo autor:

Ela era majestosa. Tinha um tronco imenso. Para circundá-la completamente, precisava-se de pelo menos cinco homens. O caule erguia-se rumo ao céu, sem curvas, os galhos se espalhavam no alto, sem medo de altura, assim poderiam sentir o calor dos primeiros raios de sol, os primeiros pingos de chuva e os ventos mais refrescantes (WAPICHANA, 2018, p. 11).

Interessante observar como o autor descreve a importância desse território para sua constituição como um bom guerreiro. Afinal, era lá, com essas árvores, que ele exercitava suas percepções, reflexões e músculos. Ou

12 A folha de ubim tem geralmente três palmos de largura e de 1 a 4 m de altura.

13 “A cajazeira (*Spondias mombin* ou *Spondias lutea*), também conhecida como cajá, cajá-mirim, cajazinha, taperebá, acaiaá, acaiaba, acajá, acajaíba, ambaló, ambareira, ambareiro, ambaró, cajaeiro, cajarana, cajá-pequeno, cajazeiro-miúdo, catona, guegue, ibametara, cajá-manga, minguengue, moxubiá, muguengo e muguengue”. O pé de cajá é uma árvore que chega a medir até 25 metros de altura, pertence à família das anacardiáceas e possui flores aromáticas. Seu fruto é de cores amarela e alaranjada, tem sabor ácido, é comestível e saudável, rico em vitamina A, fibra, ferro e fósforo. É possível consumi-lo *in natura* ou em forma de sucos, doces e sobremesas. Informações disponíveis em: Cajá – Taperebá. <https://www.youtube.com/watch?v=sCxOSo2Qsa0>. Acesso em: 15 ago. 2022.

seja, a natureza relacional já é estabelecida no início da narrativa. A Figura 1¹⁴ evidencia essa relação de respeito e reciprocidade entre os povos indígenas e a importância do território para a prática do bem viver. Na narrativa, a avó do curumim aproxima-se para conversar com o jatobá, como se fossem amigas íntimas de longa data, e faz uma reflexão: “No mundo temos de compreender a importância do existir, meu neto. Não vivemos apenas para nós mesmos. Existimos quando o outro existe e nos completamos quando nos doamos. [...] Só existimos junto” (WAPICHANA, 2018, p. 15). Então, o autor descreve a cena do encontro entre o jatobá e a avó do curumim:

Ao chegar próximo do tronco do velho jatobá, vovó parou e ficou olhando-o com reverência [...]. Vovó foi se aproximando de mansinho daquela grande árvore. Com um gesto carinhoso, tocou-a com as duas mãos e, lentamente, foi encostando o rosto no tronco para senti-lo. Com os olhos fechados e um sorriso amigo, ela iniciou uma conversa baixinha, como quem troca segredos. [...] Ela começou a dançar ao redor do jatobazeiro, entoando um canto ancestral. [...] – Sabe, meu neto, não estamos sozinhos no mundo. Olhe para esta árvore e para o chão que você pisa. Somos feitos de uma pequena parte de tudo o que nos cerca. [...] Estamos ligados com todos os seres pela terra, pela água e pelo ar. [...] Dependemos deles para continuarmos no mundo (WAPICHANA, 2018, p. 13).

Esse entrelaçamento de todos os seres, sejam humanos, sejam não humanos, é um conceito-chave para a prática do bem viver, descrito no pensamento de Eduardo Viveiros de Castro (2017) como *perspectivismo ameríndio*¹⁵. Isto é, ao considerar o outro, lembramos que o homem não é o único sujeito do universo, embora a ontologia ocidental moderna¹⁶ insista em reforçar esse pensamento ao separar no bojo de seu discurso natureza de

14 As figuras 1 e 2 do texto são de autoria de Taisa Borges.

15 *Perspectivismo ameríndio* diz respeito à síntese conceitual operada por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima para tratar de uma importante matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo (MACIEL, 2019).

16 Se a ontologia ocidental moderna “vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo animais’ –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 309).

cultura. Essa visão dicotômica¹⁷ de que o homem está separado da natureza legitima o direito de explorar a natureza. Sendo assim, a acumulação de objetos faz-se mediante um empobrecimento dos sujeitos que compõem o mundo. O objetivo final desse pensamento parece ser a redução de toda uma diversidade à monocultura.



Figura 1 – O jatobá e a avó do curumim. Fonte: Wapichana (2018, p. 16-17).

É possível aproximar a ideia de monocultura aqui apresentada, no que diz respeito à dicotomia homem e natureza, da ideia de monocultura desvelada em cinco categorias por Boaventura de Sousa Santos (2019), quando o autor trabalha o conceito da sociologia das ausências: a monocultura do saber e do rigor; a monocultura do tempo linear; a monocultura da naturalização das diferenças; a monocultura da escala dominante; e a monocultura do produtivismo capitalista. Um mundo repleto de diversidade se transforma em uma única espécie capaz de existir à custa e à exaustão de todas as outras partes da vida.

17 O pensamento da visão dicotômica encontra acolhida nas obras de Morin, especialmente *A cabeça bem-feita* (2000). Nesta, o autor aponta para a necessidade de “religar” o que foi desligado: natureza de cultura, ciência de arte, razão de emoção.

Essa reflexão também é válida para a questão das línguas, como cita Morrison (2019, p. 128): “Imaginamos num futuro próximo a eliminação de todos os idiomas e culturas minoritárias, sem distinções”. Dito isso e após o estabelecimento dessa natureza relacional – imprescindível para compreender a ontologia indígena –, partimos agora para a Figura 2, a cena em que ocorre a caçada de uma anta¹⁸. A narrativa dessa cena possibilita uma aproximação do patrimônio alimentar, bem como das práticas alimentares do povo Wapichana, que inclui não somente o alimento em si, mas também as cultura e tradição expressas nos rituais, as formas de organização social, a economia própria descrita na obra *Bem viver e viver bem segundo o povo baniwa no noroeste amazônico brasileiro*, enfim uma complexidade de elementos imbricados num projeto político que celebra a coletividade, e não o individualismo.

Na cena da caçada da anta, o autor descreve os preparativos para a busca do alimento e elenca os participantes, entre eles: o cão e o curumim, seus quatro irmãos mais velhos, seu pai e sua mãe, seu tio e, na saída, o pajé: “O pajé nos aguardava lá fora, com suas folhas e incenso de maruai¹⁹. Conforme saíamos de casa ele nos benzia, um a um, pedindo proteção do grande Criador, *Tumimkere* na língua Wapichana, para que fôssemos e retornássemos com segurança” (WAPICHANA, 2018, p. 62). Foi uma longa caminhada até o momento em que o cão deparou com uma anta. Conta Cristino: “Encontrar uma anta é como ter a benção de uma roça cujas sementes produzem frutos sadios e grandes” (WAPICHANA, 2018, p. 78). Continua o escritor:

Uma vez vovó contou uma história sobre a vida dos animais. Ela dizia que eles não eram caçados, mas iam para um último encontro. Sabiam que seu tempo estava chegando ao final e se sacrificavam para servir de alimento a outros seres. E, quando chegasse o tempo dos que se alimentaram dele, seus corpos também iriam servir a outros seres como alimento, e assim o mundo se renovava (WAPICHANA, 2018, p. 78).

18 O autor relata que a cena descrita por ele sobre a caçada da anta faz parte de suas memórias de infância.

19 Árvore sagrada para os povos Macuxi e Wapichana.

O pai, um dos irmãos e o tio do curumim prepararam as flechas de pontas de ossos de porco-do-mato, específicas para transpassar a pele grossa da anta. Uma das flechas acertou perto do coração, e a outra, a garganta. “O grande guerreiro da floresta tombou ali mesmo” (WAPICHANA, 2018, p. 82). Para honrar e agradecer o seu sacrifício, aproximaram-se da anta para oferecer respeito e gratidão. Curumim conta que seu pai e seu tio se colocaram frente a frente, deixando a anta entre eles. Conforme mostra a Figura 2, então colocaram as mãos sobre o corpo do animal, enquanto sua mãe entoava um canto, cobrindo-os de fumaça num ritual²⁰ de agradecimento ao dono da floresta pela caçada.



Figura 2 – Cerimônia de agradecimento. Fonte: Wapichana (2018, p. 80-81).

Trata-se de um bonito ritual em que os corpos, os cantos e a floresta se misturavam. A cena da caçada me remeteu ao som de *Aguéré de Oxóssi*, ritmo consagrado ao Orixá Oxóssi, divindade da caça que vive nas florestas. Esse som do tambor que narra a história de uma caçada aparece em uma fala de

20 “Mamãe colocou algumas brasas sobre folhas verdes dentro de uma cuia, e a resina começou a derreter. Então, uma chama vestiu a cuia, com sua cor quente. Minha mãe levantou a cuia e soprou forte a chama, deixando a fumaça da resina perfumar o lugar” (WAPICHANA, 2018, p. 84).

Simas (2019), ao lembrar da importância de “alargar as gramáticas”, impulsionando a “enxergar de outra esquina”. Para o ritual, Curumim conta que seu tio coletou nas redondezas folhas verdes e seu pai procurou um jatobá para retirar deste resina para defumação. A seguir, Curumim descreve a tecnologia utilizada pelo seu pai e seu tio para preparar o defumador utilizado no ritual:

Pegaram um pedaço de madeira seca e fizeram um pequenino furo nela com a ponta da flecha. Fizeram também um chumaço de folhas secas e minúsculos gravetos, e deram para o meu irmão mais velho segurar. Enquanto papai girava a ponta da flecha com o arco, o furo na madeira esquentava e ia mudando para a cor da tinta de jenipapo; uma fumacinha foi despertando dali e uma brasa bem pequena incandescente apareceu. Meu irmão já estava preparado com o chumaço nas mãos. Meu tio pegou aquela madeira com a brasiinha e a depositou com cuidado sobre o chumaço. Imediatamente meu irmão o cobriu, levou-o próximo da boca e começou a soprar delicadamente. A fumaça foi aumentando e o fogo apareceu. Meus irmãos já estavam com a lenha. Ele depositou o fogo no chão e foi adicionando os gravetos. À medida que eles iam queimando, outros gravetos e galhos mais grossos eram colocados. Assim o fogo testemunharia aquele momento ritualístico de agradecimento (WAPICHANA, 2018, p. 83-84).

Os rituais para os povos indígenas são como um reencontro com a ancestralidade, a reafirmação do pertencimento.

Significa viajar, lá para o começo dos tempos, e renovar dentro da gente nossa ancestralidade. É afirmar que pertencemos a um povo, que esse povo pertence ao mundo e que esse mundo pertence a um Universo repleto de outros seres. É a junção de todos que mantém o equilíbrio da vida (WAPICHANA, 2018, p. 85).

Manter a tradição dos rituais é como manter acesa a chama da força vital da origem dos povos indígenas. “A tradição nos faz entender a dimensão do mundo, com sua variedade de povos, cores, tamanhos, crenças, jeitos e línguas diferentes” (WAPICHANA, 2018, p. 86). Muniz Sodré (2017) diz que “o corpo do homem é sempre no mínimo a metade de um atlas universal”. Na mesma direção, complementa Cristino: “Somos formados pelos pedacinhos dos nossos ancestrais, e cada um nos orienta e nos ensina a viver melhor. Respeitando e aprendendo com os mais velhos e com a natureza” (WAPICHANA, 2018, p. 85). A floresta para os povos indígenas é como uma

extensão da casa, algo como o próprio quintal. Do corpo, exigem as percepções para existir e sobreviver na floresta.

Caçar exige conhecimento, silêncio e destreza. A atenção do caçador é redobrada para que não seja apanhado por outros animais ou vitimados por cobras, formigas gigantes ou aranhas venenosas. Caçar significa passar dias e noites na floresta em perigo constante. [...] Para se ter segurança na floresta à noite é necessário estar em grupo, fazer fogo para afastar os animais e construir abrigo para enfrentar chuva, vento e frio (WAPICHANA, 2018, p. 88).

Após o ritual de agradecimento, iniciaram-se os preparativos para o corte e o transporte da caça; a anta serviria de alimento para toda a família e outros parentes por muitos dias:

Meu pai pediu para meus irmãos cortarem duas varas para carregar a caça, enquanto ele dividia e preparava as partes da anta a serem transportadas. [...] Meu pai e meu tio pegaram o maior peso, que era a parte traseira, e meus irmãos mais velhos, a parte dianteira, que estava dividida em quatro grandes pedaços. O irmão do meio ficou com a cabeça, e eu com as partes internas, como fígado, rins e outros pedaços menores (WAPICHANA, 2018, p. 88).

Contrariamente à cena descrita, na qual a busca pelo alimento do povo Wapichana ocorre na floresta – território fundamental para sua existência –, há uma cena no filme *Terra Vermelha* em que dois irmãos transportam a carne de caça no meio do asfalto, em contexto urbano. O filme narra a história do povo Guarani-Kaiowá na região de Dourados (MT), que, apartados de suas terras originais e ancestrais e vistos como invasores, passam a viver à beira da estrada, na miséria, sem ter o que caçar. Por isso, é importante reafirmar aqui a questão do território para os povos indígenas. Sem território, não há alimento, não há vida, não há possibilidade de praticar os rituais. Sem território, não há casa, cozinha nem quintal.

Voltando para a obra literária de Cristino Wapichana (2018), o curumim conta que no retorno para a casa, carregados com a comida, o seu pai foi à frente, seguido de seu tio, seus irmãos mais velhos, depois do próprio curumim, seu cachorro, sua mãe e outros homens portando flechas, cuidando da segurança e observando os movimentos da floresta. Ao chegar perto da aldeia, seu pai convocou os parentes para ajudar a carregar a carne de caça, que

seria dividida coletivamente entre os indígenas, enquanto “as mulheres se apressaram em pegar caxiri²¹ e água. Elas vinham cantando e dançando, oferecendo bebidas para o nosso grupo” (WAPICHANA, 2018, p. 88). A chegada de uma carne de caça na aldeia é motivo de alegria e celebrada entre todos com danças, festas, rituais, como o parixara²², e com a bebida do caxiri, que, servida em cuias²³, é compartilhada de forma coletiva por todos. A Figura 3²⁴, da obra literária *Chuva, gente!*, ilustra um momento de partilha do caxiri e do alimento – nesse caso, mangas colhidas no quintal²⁵ –, tudo servido ao redor da fogueira.



Figura 3 – Refeição ao redor da fogueira. Fonte: Wapichana (2021, p. 27-28)

A obra *Chuva, gente!* apresenta ao leitor questões para além da paisagem cultural, do alimento e das práticas alimentares. Apresenta também

21 Bebida fermentada feita à base de mandioca.

22 Ritual de agradecimento dos alimentos e da fartura. Há entoação de cânticos, realização de danças com passos coreografados, defumação com maruai e o pronunciamento de palavras na língua Wapichana ou Macuxi. Para conhecer esse ritual na íntegra, consultar o material produzido pelo Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Roraima, disponível em: PIBID PARIXARA WAPIXANA COMUNIDADE CANAUANIM. https://www.youtube.com/watch?v=BOyBpE2SL_g. Acesso em: 20 ago. 2022.

23 A cuias do caxiri é feita da árvore de cabaça de coité.

24 As figuras 3, 4, 5 e 6 são de Graça Lima.

25 “Onde moramos, há muitas árvores frutíferas e sempre ando sozinha pela mata para colher essas delícias [...]. Colhi doces mangas que o vento e a chuva haviam derrubado dos galhos mais altos de uma mangueira. (WAPICHANA, 2021, p. 24).

uma questão urgente para a sociedade contemporânea: as mudanças climáticas e, conseqüentemente, as mudanças nos ciclos das chuvas. Essas alterações estão causando impactos enormes na preparação do solo, no plantio, na colheita e na produção de alimentos. Ou seja, se não tomadas ações urgentes que desacelerem essas mudanças, não haverá paisagem nem, menos ainda, alimentos.

O sexto e mais recente relatório do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (2022), em seu quinto capítulo, aponta diversas evidências sobre a correlação entre mudanças climáticas e produção de alimentos. O desafio é gigantesco e estrutural, uma vez que o modo de vida da sociedade contemporânea é o principal responsável por essas mudanças. Sendo assim, para que esses espaços de vida sejam mantidos, é importante voltarmos nossa atenção e escuta para as práticas de ocupação e modos de vida dos povos indígenas, pois eles têm muito a nos ensinar.

É nesse cenário que se tem início a narrativa de *Chuva, gente!*, na voz de uma menina que nos conta a importância de estar perto de sua avó: “Estar perto dela permite que eu aprenda sobre as coisas da vida do nosso povo e interprete os costumes dos seres e do tempo. Isso é parte fundamental da existência” (WAPICHANA, 2021, p. 2). Sua avó demonstra grande preocupação com o excesso de chuvas que vem ocorrendo: “Não podemos plantar roça agora. As sementes podem apodrecer com tanta água. O tempo está ficando diferente. Parece que falta equilíbrio, o verão ficou mais quente e os animais não conseguem acompanhar essas mudanças, morrem de sede ou afogados” (WAPICHANA, 2021, p. 12). A Figura 4 mostra a terra completamente ensopada e com dificuldade para escoar o excesso de água das chuvas. Diante dessas mudanças, a menina questiona a avó: “E o que causa as mudanças, vó? – Gente”, responde a avó (WAPICHANA, 2021, p. 14).

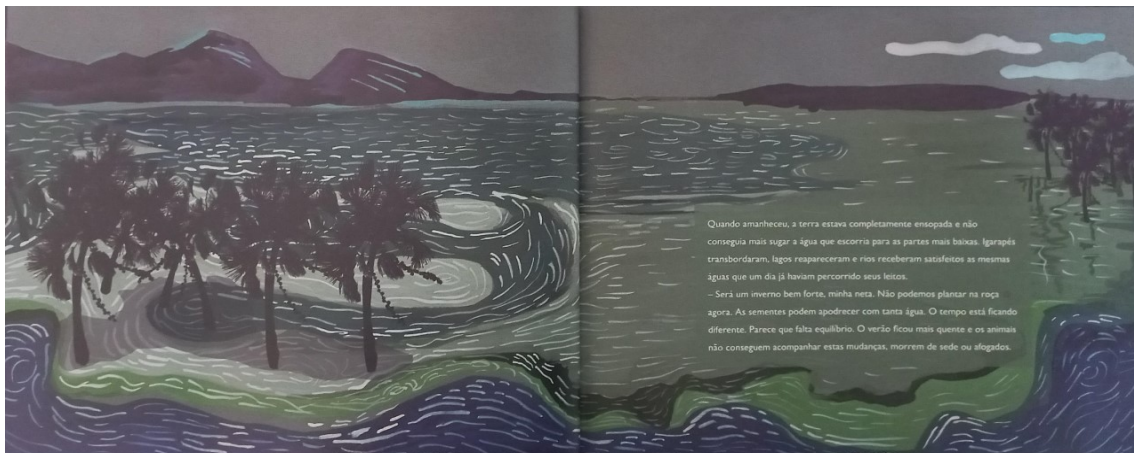


Figura 4 – Paisagem alagada. Fonte: Wapichana (2021, p. 11-12).

Segue a menina em sua indagação:

Nossa gente? – Não. Nossa gente respeita o tempo e a mãe maior, a natureza. Não a maltratamos porque é ela que fornece tudo o que temos e usamos. Os *Karaiwa* (homens brancos) não respeitam o tempo nem a nossa mãe. Derrubam as árvores e, sem elas, *Kamuu*²⁶ queima a terra. As árvores protegem a terra e os rios de baixo não secam. A magia das árvores não é apenas alimentar, impedir deslizamentos, manter todos os seres em segurança e proteger as nascentes dos rios. Elas conectam os rios de baixo com os rios de cima. Uma árvore bebe muita água por suas raízes e, então cada folha devolve o espírito das águas que sobem como fumaça. Assim, muitos rios de água sobem para o céu todos os dias. Lá, no alto, amadurecem em gotas e se desprendem para banhar o mundo (WAPICHANA, 2021, p. 16).

A conexão dos rios de baixo com os rios de cima que as árvores possibilitam compõe o processo de evapotranspiração, que é um dos componentes responsáveis pela formação dos rios voadores da Amazônia, conforme pesquisas realizadas por Antônio Nobre, do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. No entanto, com o desmatamento que vem ocorrendo aceleradamente, todo o processo vem sendo comprometido. A humanidade adentrou na era do Antropoceno, como nos aponta Alyne Costa (2019)²⁷, ou ainda Capitaloceno, como afirmam outros pesquisadores. Aílton Krenak (2020) nos diz: “A vida não é útil”, mas a sociedade ocidental insiste em pensar

26 Sol na língua Wapichana.

27 Consultar também Costa (2017).

somente na “utilidade” e enxergar a vida e a biodiversidade apenas como “recursos”. Para Cristino Wapichana (2021, p. 18):

Em muitas cidades, seus habitantes mataram lindos rios. Seus filhos e netos não conhecem os peixes que existiram naquelas águas. Não sabem como pescar, caçar ou plantar... Vovó fez uma pausa... Senti que vovó, naquele momento, queria um abraço de amor, cuidado, carinho e proteção. Não apenas para ela, mas para a mãe maior e tudo e todos que vivem nela e que não podem se proteger do progresso desordenado da força humana.

Esse “progresso” desordenado da força humana, que culminou nas mudanças climáticas, provoca ora excesso de chuvas, ora excesso de temperaturas. O que se tem observado nas roças e plantações são impactos diretos causados por essas oscilações. Pesquisas realizadas por Carlos Nobre²⁸ (2022) demonstram que estamos há 20 anos no máximo da “savanização” da Amazônia e muito próximo de um ponto de não retorno. A Figura 5 aponta para esses extremos, e aparece na fala da avó um apelo para o aparecimento da chuva: “Não se demore sagrada Mãe. *Kamuu* (sol) secou o chão. Nossa mandioca, de velha está virando madeira. As sementes aguardam ansiosas pelo primeiro banho, para acordarem e se vestirem de vida...” (WAPICHANA, 2021, p. 6).



Figura 5 – Roça na aldeia. Fonte: Wapichana (2021, p. 5-6)

28 O cientista Carlos Nobre é doutor em Meteorologia pelo Instituto de Tecnologia de Massachusetts. Em sua carreira, destacam-se pesquisas sobre o aquecimento global e a defesa do meio ambiente. Informações disponíveis em: “Cientista Carlos Nobre fala sobre “enorme risco” de a Amazônia sumir”. <https://www.youtube.com/watch?v=kjsYwbh7kTY>. Acesso em: 20 ago. 2022.

Diferentemente das formas de cultivo indígena, a agricultura imposta pelo sistema capitalista foi caracterizada desde o século XIX como uma “lavoura vampira”, que retirava tudo da terra até esgotá-la, “deixando para trás o deserto, a ruína e a esterilidade” (BELLO, 1898, p. 15), no entanto o impacto da monocultura nas mudanças climáticas tem sido documentado de forma exaustiva por naturalistas, viajantes, agricultores e estadistas desde o período colonial²⁹. Os relatos como o da revista *A Lavoura* são vários e destacam em uníssono a crescente destruição do patrimônio ambiental, dos saberes e dos modos de vida das populações tradicionais.

Releva notar que, mesmo que o desmatamento descontrolado e irracional tenha sido reconhecido como uma ameaça e sinônimo de atraso, a tecnologia do “homem branco” voltou-se bem mais para o aumento da escala de produção e para as demandas do mercado externo do que para a preservação da biodiversidade. O resultado do anseio de *civilizar* as áreas de florestas ou os chamados sertões ocupados pelas populações indígenas foram a falta de chuvas, a perda da fertilidade dos solos, o surgimento de doenças, a crescente desigualdade social, a recorrência maior das secas e enchentes, entre outros problemas que podem ser classificados como desastres socioambientais (NODARI; ESPINDOLA; LOPES, 2015). Esse processo de destruição aparece fortemente atrelado à conquista dos territórios indígenas pelos portugueses desde o século XVI, como enfatiza o jurista cearense Tomás Pompeu de Sousa (1860 *apud* PÁDUA, 2004, p. 270):

A história está apresentando tristes documentos da verdade desta lei eterna, de que o país mais fértil, abundante e rico pode ser convertido em charneca estéril e solidão inabitável se a imprudência humana o desguarnecer das matas que fazem a condição da sua uberdade e a benignidade do seu clima. Se comparassem os documentos que existem sobre o estado físico do Brasil no tempo de sua descoberta, no século XVI, e nas diversas épocas da sua história, até pela simples comparação das porções do seu território aplicadas à cultura de açúcar com as que se desenvolveu a do algodão, poder-se-ia provar a influência que exerce a ação do homem sobre o clima das terras que habita.

29 Ver: Dean (1997), Pádua (2004) e Franco e Drummond (2009).

Vivemos o que Adrián Zarrilli (2014, p. 107) tem chamado de uma crise ecológica caracterizada pela longa duração das intervenções nos ecossistemas e “pelas narrativas de opressão das populações tradicionais que ocorrem *pari passu* as perdas do patrimônio natural”. Trabalhos recentes mostram a importância dos modos de cultivo e viver dos povos indígenas e quilombolas e do uso racional dos recursos naturais, quizá o que abrange hoje o conceito de sustentabilidade (VEIGA, 2010). Os povos indígenas, como nos conta Cristino Wapichana pela literatura, criam estratégias e resistem, salvaguardando um patrimônio coletivo que amalgama os domínios da natureza e dos povos que historicamente os herdaram como territórios de atuação de suas comunidades (AB’SÁBER, 2003).

Nesse cenário, é importante registrar novamente que as mudanças no ciclo das chuvas, consequência das mudanças climáticas, poderão alterar diversas práticas alimentares, como, por exemplo, a secagem dos beijos de mandioca ao sol sobre as palhas de buriti (Figura 6), uma técnica muito utilizada pelos povos indígenas.



Figura 6 – Beiju secando na palha. Fonte: Wapichana (2021, p. 3-4)

A última, mas não menos importante, obra literária de Cristino Wapichana a ser apresentada é *A cor do dinheiro da vovó*, de 2019. O livro tem como objetivo central refletir sobre a entrada do dinheiro nas aldeias e como isso tem influenciado nas escolhas alimentares da comunidade, bem como na

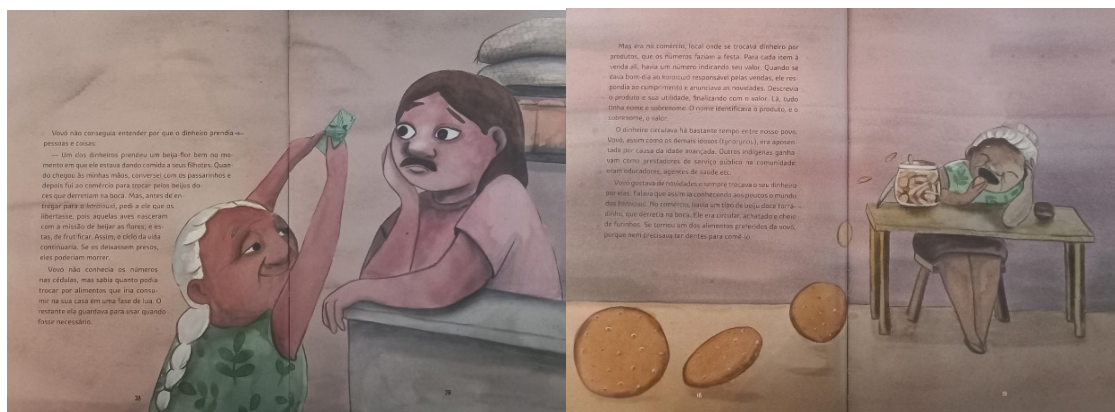
manutenção das práticas alimentares, conforme se observa na Figura 7³⁰. É importante ressaltar a contextualização que o autor faz nessa obra ao referir-se ao povo Wapichana, contando que seus ancestrais datam de mais de quatro mil anos e que sua base alimentar provém especialmente da mandioca e de seus derivados, dos frutos e legumes plantados na comunidade, além da caça e da pesca. Conta também o autor que, antes do contato com os *karaiowá* (brancos), os produtos eram obtidos por meio de trocas, mas, com a entrada do dinheiro, implantou-se um sistema baseado na compra e venda.

A obra é um diálogo entre a avó e seu neto Pimydy. A narrativa dela conta:

Para sobreviver, tivemos de aprender a usar muitas invenções trazidas pelos dominadores e alguns elementos de sua cultura, como o dinheiro (*pyrat*). O dinheiro mudou nosso modo de vida. Antes dele todos tinham roça, e havia muita fartura. Quando precisávamos de um produto, trocávamos uns com os outros. Assim nos sentíamos com uma grande família (WAPICHANA, 2019, p. 13).

Mas conta a avó:

Desde que o dinheiro chegou aqui, ele causou mudanças no nosso modo de vida. Nossas tradições e nossos costumes se enfraqueceram. Nossos parentes pensam mais em si. Penso que o dinheiro deveria ser como uma grande caça, e uma caça é para ser dividida entre todos (WAPICHANA, 2019, p. 46).



A

B

Figura 7 – Vovó comprando beiju. Fonte: Wapichana (2019, p. 38-39,18-19)

30 A Figura 7 traz ilustrações de autoria de Alynne Dallacqua.

“No comércio, havia um tipo de beiju doce torrado, que derretia na boca. Ele era circular, achatado e cheio de furinhos. Se tornou um dos alimentos preferidos da vovó, porque nem precisava ter dentes para comê-lo” (WAPICHANA, 2019, p. 18).

A entrada do dinheiro nas comunidades e, conseqüentemente, o mercado alimentício³¹ levantam diversas discussões sobre alimentos ultraprocessados, agrotóxicos³², escassez de alimentos, precificação dos alimentos, sequestro de práticas alimentares, monocultura. Ou seja, o manejo da abundância vê-se agora diante do manejo da escassez. Práticas como benzimento de sementes, preparação do solo, plantios, colheitas, bem como a partilha no momento de consumo dos alimentos, tendem a diminuir e até a desaparecer.

A captura dessas práticas pelo mercado causa enorme impacto no cotidiano dessas comunidades. O que antes era produzido na floresta e partilhado nas comunidades agora é produzido e industrializado na cidade e comercializado no mercado. As frutas, antes colhidas no quintal, banhadas pela água das chuvas, agora vêm de lugares desconhecidos, são lavadas por agrotóxicos e embaladas por cifras. A entrada do dinheiro nas aldeias provoca diversas rupturas no cotidiano dos povos indígenas, porque há de fato dificuldade em compreender como o dinheiro pode “prender” coisas e pessoas. Segundo Cristino Wapichana (2019, p. 38):

Um dos dinheiros prendeu um beija-flor bem no momento em que ele estava dando comida aos seus filhotes. Quando chegou às minhas mãos, conversei com os passarinhos e depois fui ao comércio para trocar pelos beijus... Mas, antes de entregar para os *Karaiowá* (brancos), pedi a ele que os libertasse, pois aquelas aves nasceram com a missão de beijar as flores, e estas de frutificar. Assim o ciclo da vida continuaria. Se deixasse presos eles poderiam morrer.

31 A pesquisadora Larissa Bombardi estabelece uma grande diferença entre mercado alimentício e suas *commodities* e o alimento em si em: “VIVENDO SOB O VENENO - Larissa Bombardi | FRUTO 2020”. <https://www.youtube.com/watch?v=geC3zVeuq5s>. Acesso em: 20 ago. 2022.

32 Consultar *Atlas sobre a geografia do uso de agrotóxicos no Brasil e conexões com a União Européia*, desenvolvido pela pesquisadora Larissa Bombardi (2017), que hoje está exilada na Bélgica por sofrer ameaças neste governo depois da publicação do documento. Trata-se de uma pesquisa sem precedentes sobre os agrotóxicos no Brasil.

Consiste aqui em uma metáfora a descrição da cena do beija-flor “preso” na nota de dinheiro, mas é acerca desse ponto que o autor propõe a reflexão sobre a ruptura a que estamos submetidos na sociedade não indígena, da natureza com a cultura, que dessa forma o ciclo de vida não pode continuar.

Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 354) em *A queda do céu* levam de certa maneira à mesma reflexão quando apontam: “Os brancos talvez pensem que paráramos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias. Estão enganados”. Kopenawa ressalta que não sabe fazer contas como os brancos, mas que sabe que é a Terra que dá a vida e a comida. E que sabe também que não é o ouro, ou o dinheiro, que faz crescer as plantas que alimentam as caças. Nenhum dinheiro ou mercadoria, diz Davi, será suficiente em troca dos animais, das árvores e dos peixes.

As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 355).

O autor conclui dizendo que por isso vão continuar recusando-se a entregar a floresta. Porque a floresta é a casa que Omama³³ construiu e disse para nossos ancestrais viverem nela, comendo seus frutos, seus animais e bebendo a água dos rios. Omama “nunca disse a eles para trocarem a floresta e os rios por mercadoria ou dinheiro! Nunca nos ensinou a mendigar arroz, peixe em lata de ferro ou cartuchos” (KOPENAWA, 2015, p. 355).

Essa ideia extrativista, predatória, de viés utilitarista e intrínseca do sistema econômico capitalista se contrapõe à ideia de economia própria inscrita no conceito de bem viver. Essa categoria política presente na obra do povo Baniwa e oriunda dos povos indígenas se refere aos

33 É o demiurgo do povo Yanomami. Foi quem criou a Terra-Floresta.

recursos úteis à vida do ser humano. São meios e conhecimentos para a transformação em favor do homem na floresta; meios de proteção e cura contra doenças³⁴; meios de embelezamento e longevidade, incluindo dietas, procedimentos e cuidados de usos para se garantir bons resultados (BANIWA, 2019, p. 27).

Ou seja, a riqueza para os povos indígenas reside na floresta. É nesse lugar de cuidado que existem e resistem suas casas e seus quintais, onde semeiam, cultivam e coletam o que necessitam para a prática do bem viver. Retomo aqui o significado da palavra *ipedzokhetti*, da língua Baniwa, que significa amor. O bem viver e o viver bem são desenvolvidos por meio do *ipedzokhetti*, por meio do cuidado e da conjugação permanente do verbo amar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura indígena de Cristino Wapichana esclarece que para as comunidades indígenas o alimento transcende a dimensão do corpo. Questões como saberes, memórias, espírito, território e política estão intrinsecamente ligadas às práticas alimentares dessas comunidades. Ou seja, tanto o patrimônio material como o imaterial compõem o prato. Ao contrário do que se observa no cotidiano das sociedades não indígenas, os alimentos que chegam a áreas urbanas são apartados de seu local de origem. Portanto, o “povo da mercadoria”, como assim denomina Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), não tem memória(s) nem história(s) sobre os alimentos que compõem seu prato.

A sociedade contemporânea afastou-se tanto da produção de alimentos que acha que a comida nasce no supermercado, e não na terra. E é a compreensão de pertencimento, e não de propriedade, que os povos indígenas têm com relação à terra que os move ao cuidado, à preservação dos rios, das florestas e dos rituais para garantir a segurança e soberania alimentar de suas comunidades.

34 Consultar: Manduca, Muru e Quinet (2014), em que o pajé Dua Buse apresenta um grande jardim, “o Parque União da Medicina”, criado por ele e pelo povo Huni Kuin para cultivo, estudos e práticas dos saberes da medicina tradicional do seu povo; e o Centro de Medicina Indígena Bahserikowi, do povo Tukano, disponível em: <https://www.instagram.com/centrodemedicinaindigena/>. Acesso em: 20 ago. 2022.

Cristino Wapichana reafirma em suas obras que o território é a questão central para os povos indígenas, porque é nele que se encontram os saberes para transformar os conhecimentos na prática do bem viver. A floresta é, portanto, a casa, a cozinha e o quintal onde as práticas alimentares domésticas se materializam.

A relação das populações indígenas com a natureza, que possui características distintas do pensamento europeu, se torna evidente nas três obras literárias analisadas neste estudo. Em *O cão e o curumim*³⁵ (2018), observa-se a perspectiva de natureza relacional entre todos os seres – humanos e não humanos –, desde a cena de reverência ao majestoso jatobá feita pela avó do curumim até a do ritual de agradecimento à floresta pela caçada da anta. Em *Chuva, gente!* (2021), o autor leva a refletir sobre a questão das mudanças climáticas e, conseqüentemente, das mudanças nos ciclos das chuvas e seus impactos na produção de alimentos e, por conseguinte, a segurança alimentar dessas comunidades. Em *A cor do dinheiro da vovó* (2019), o autor levanta uma discussão muito necessária sobre os impactos do sistema econômico capitalista e seus mecanismos – nesse caso, a entrada do dinheiro nas aldeias – nas relações da comunidade com as práticas alimentares.

Como dito no início do artigo e de acordo com pesquisas arqueológicas, as sociedades indígenas manejam a floresta amazônica há mais de oito mil anos, um manejo de abundância de espécies de plantas, da diversidade, ao contrário das sociedades não indígenas, que têm feito um manejo da escassez pautado na monocultura. Segundo o agroecologista Valdely Kinupp (2021), estamos vivendo na contemporaneidade uma verdadeira xenofilia alimentícia, uma ditadura de impérios agroalimentares. Por isso se faz urgente voltar o olhar para as práticas alimentares das sociedades indígenas. Logo, elencou-se observar tais práticas pela categoria política economia própria, artes, plantas medicinais e cosméticos, intrínseca ao conceito de bem viver.

35A palavra Curumi é oriunda do tupi kunu'm ou kuru'mi (nascentes), menino, rapaz novo ou jovem (HOUAISS, 2021).

Como já havia sido dito anteriormente e se reafirma aqui, o bem viver é um conceito oriundo dos povos indígenas e sinaliza a ética da suficiência não somente para o indivíduo, mas para o coletivo. Está pautado numa ética da suficiência, e não da eficiência. Parte de uma matriz relacional, solidária e comunitária e torna-se evidente nas obras de Cristino Wapichana. As práticas alimentares coadunadas com modos de vida que possuem uma visão não utilitarista da natureza possibilitam pensar a preservação do patrimônio ambiental por outros caminhos que envolvem outros autores e visões plurais de saberes. A literatura indígena amplia nosso conhecimento e nos faz repensar a realidade da sociedade atual e o que consideramos como “bem viver e viver bem”. Para finalizar, reitera-se uma vez mais que urge escutarmos as vozes dos povos indígenas. Eles têm muito a ensinar sobre a construção de mundos, de práticas políticas pautadas nos direitos da natureza e nos direitos humanos, em oposição à acumulação do capital e da eficiência. Bons ventos sopram da memória e na voz de lideranças e escritores indígenas como uma possibilidade de pensar outros mundos.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), a bolsa de estudo.

REFERÊNCIAS

AB’SÁBER, Aziz. **Os domínios da natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê, 2003.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária Editora Elefante, 2016.

BANIWA, André Fernando. **Bem viver e viver bem segundo o povo baniwa no noroeste amazônico brasileiro**. Curitiba: Editora UFPR, 2019.

BELLO, Wenceslao. **A agricultura vampira**. A Lavoura, Rio de Janeiro, p. 10-15, 1898.

BOMBARDI, Larissa. **Atlas sobre a geografia do uso de agrotóxicos no Brasil e conexões com a União Européia**. 2017. Disponível em: https://ecotoxbrasil.org.br/upload/587ed92192e9dbe77bddffd31cbe25a7-e-book_atlas_agrot_axico_2017_larissa_bombardi.pdf. Acesso em: 20 ago. 2022.

BOTELHO, Denilson. Sobre os meios e modos de fazer jornalismo na Primeira República: Lima Barreto entre a história e a ficção. **Antíteses**, p. 32-52, jun. 2013.

COSTA, Alyne. **Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, Alyne. **Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour**. São Paulo: Autografia, 2017.

CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso. **A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRANCO, José Luiz de Andrade; DRUMMOND, José Augusto. **Proteção à natureza e identidade nacional no Brasil, anos 1920-1940**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

HOUAISS. **Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KERN, Dirse. **Amazonian dark Earths: origin properties management**. Springer, 2004.

KINUPP, Valdely F. **Plantas alimentícias não convencionais (PANC) no Brasil**. São Paulo: Plantarum, 2021.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Aílton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉCHON, Inuca. In: MAX, Janaína. Quintas Ameríndias. **FAUUSP-Bem Viver**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nANPQys4hCk>. Acesso em: 20 ago. 2022.

LINS, Osman. **Lima Barreto e o espaço romanesco**. São Paulo: Ática, 1976.

MACIEL, Lucas da Costa. Perspectivismo ameríndio. In: **ENCICLOPÉDIA DE ANTROPOLOGIA**. São Paulo: Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2019. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>. Acesso em: 15 jan. 2021.

MANDUCA, Agostinho; MURU, Mateus Ikã; QUINET, Alexandre (org.). **Una Isî Kayawa: livro da cura do povo huni kuin do Rio Jordão**. Rio de Janeiro: Dantes, 2014.

MENESES, Ulpiano T. de Bezerra. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: Cardoso, Ciro Flamarion & Vainfas, Ronaldo (Eds.) – **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 243-262.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 26. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NOBRE, Antônio. **Rios Voadores**. Pesquisa FAPESP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uxgRHmeGHMs>. Acesso em: 20.09.2022.

NEVES, Eduardo G. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história da Amazônia Central**. São Paulo: Ubu, 2022.

NEVES, Margarida de Souza. História da crônica. Crônica da história. In: RESENDE, Beatriz (org.), **Cronistas do Rio**. RJ: José Olympio/ CCBB, 1995.

NODARI, Eunice Sueli; ESPINDOLA, Marcos Aurélio; LOPES, Alfredo Ricardo Silva. **Desastres socioambientais em Santa Catarina**. São Leopoldo: Oikos, 2015.

PÁDUA, José Augusto. **Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PÁDUA, José Augusto. Localizando a história do antropoceno: o caso do Brasil. In: DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de e SALDANHA, Rafael. **Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra**. Rio de Janeiro: Machado, 2022.

PAINEL INTERGOVERNAMENTAL DE MUDANÇAS CLIMÁTICAS (IPCC). **IPCC Sixth Assessment Report**. IPCC, 2022. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/downloads>. Acesso em: 25 ago. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. São Paulo: Autêntica, 2019.

SIMAS, Luiz. **O que significa considerar a memória um direito?** Palestra com Lília Schwarcz e Luiz Antonio Simas. São Paulo: Sesc São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oU8BTghanBY&t=9564s>. Acesso em: 29 ago. 2022.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

TERRA VERMELHA. Direção: Marco Bechis. Roteiro: Luiz Bolognesi. 2008. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nOCFZWF_Wb4. Acesso em: 20 ago. 2022.

VEIGA, José Eli da. **Sustentabilidade: a legitimação de um novo valor**. São Paulo: Editora Senac, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu, 2017.

WAPICHANA, Cristino. **O cão e o curumim**. São Paulo: Melhoramentos, 2018.

WAPICHANA, Cristino. **A cor do dinheiro da vovó**. Brasília: Ededê, 2019.

WAPICHANA, Cristino. **Chuva, gente! Poços de Caldas**: Leiturinha, 2021.

ZARRILLI, Adrián. Argentina, tierra de promisión. **Una interpretación historiográfica de las relaciones entre la historia rural y la historia ambiental**. Revista de Historia IberoAmericana, v. 7, p. 107-32, 2014.