

Ymyã-hu Nhandywa – o tempo do castanhal: temporalidades na vida Kagwahiva Tenharin

Ymyã-hu Nhandywa - the time of the chestnut: temporalities in life Kagwahiva Tenharin

Jordeanes do Nascimento Araújo¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i45.773>

Resumo: Este ensaio tem duas finalidades. A primeira será pensar a circulação da castanha enquanto um processo que agrega uma malha de relações políticas e comerciais. A segunda finalidade é desvelar o modo como a castanha, como agente transumano, circula entre o mundo ritualístico da festa Mboatawa e o mundo da mercadoria fetichizada, controlado pelos donos dos castanhais. Nessa perspectiva, a castanha, símbolo agregador de alianças sociais dos Kagwahiva, torna-se uma agência, um não-humano, em diversos momentos: na limpeza do castanhal, na coleta, na venda, na predação da festa Mboatawa e no replantio de *Nhahã* (castanha) em novas áreas. Meu interesse não é fazer uma análise sobre o ritual da festa, mas, antes, evidenciar como *Nhahã*, como mercadoria, como agente agregador de relações e de recursos econômicos, movimenta e temporaliza a sociedade Kagwahiva.

Palavras-chave: agência; castanha; Tenharin Kagwahiva; mercadoria.

Abstract: This work has two purposes. The first will be to think about the circulation of the chestnut during a process of aggregates of network of political and commercial relations. The second is to reveal the mode as the chestnut, as a transhuman agent, circulates between the ritualistic world of the Mboatawa festival and the fetishized world of commodity, controlled by the owners of chestnuts. In this perspective, the chestnut, aggregating symbol of Kagwahiva's social alliances, becomes an agency, non-human, at various times: in the cleaning of the chestnut plantation, in the collection, in the sales, in the predation of the Mboatawa festival and in the replanting of *Nhahã* (chestnut) in new areas. My goal is not to make an analysis on the ritual of the festival but, to highlight as *Nhahã*, as commodity, aggregator agent of relations and economic resources, movement and temporalization of Kagwahiva society..

Keywords: agency; chestnut; Kagwahiva Tenharin; commodity.

¹ Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Humaitá, Amazonas, Brasil.

1 NHAHÃ (A CASTANHA) ENQUANTO FEIXE DE RELAÇÕES

Contava Nunes Pereira (1980) que no mito Kagwahiva², narrado pelo antigo Tavejara Diey:

Uma velha convidou os netos para apanhar castanhas. Foram, mas só encontraram pama. No meio das frutas de pama a velha encontrou um ovo de cobra e o engoliu pensando que era pama. Muito tempo depois saiu uma cobra do ovo e ficou na barriga da velha.

Um dia, a velha disse que ia buscar castanhas no mato. Foi, achou uma castanheira, mas não havia frutas no chão. Sentou-se na terra e abriu as pernas, de dentro do sexo dela saiu uma cobra que subiu pela castanheira e foi jogando dos galhos os ouriços que se abriram no ar. A velha encheu a tamacueira de castanhas. Antes de carregá-las, sentou-se no chão, abrindo as pernas. A cobra entrou no sexo dela. A velha voltou para casa. Os netos, vendo tanta castanha, perguntaram onde a velha as achara.

A velha não contou. No outro dia foi buscar castanhas. Sentou-se no chão, abriu as pernas, do sexo dela saiu a cobra, que de novo jogou muita castanha.

Os netos viram, desconfiados, tanta castanha e combinaram ir atrás da velha, espiá-la. A velha saiu cedo, os netos a seguiram por detrás das árvores. A velha sentou-se no chão perto de uma castanheira, abriu as pernas e a cobra saiu gorda, grande. Subiu a castanheira e jogou os ouriços no chão. Os netos viram tudo. A cobra voltou para dentro da velha, a velha voltou para casa com castanha.

Os netos combinaram matar a cobra. No outro dia, quando a velha saiu para o mato, os netos a seguiram. Assim que a velha abriu as pernas, a cobra saiu e foi logo trepando no tronco da castanheira. Os netos correram e cortaram a cobra pelo meio. Mataram a cobra e a velha também morreu. Os netos fizeram uma fogueira. Pegaram a velha pelos braços e pelas pernas e a jogaram no meio das chamas. A velha virou cinza.

Os netos voltaram para casa. Choraram muito. Em seguida foram banhar no rio. Noutro dia ficaram com saudade da avó e disseram: Vamos ver nossa avó! Dois foram. Andaram, andaram três luas e três sóis e chegaram ao lugar onde haviam queimado a Velha, mas não o reconheceram logo, por que ali crescera uma roça grande e bonita, com milho, banana, mandioca, batata, cará e mamão. Os dois irmãos apanharam o milho. E um disse ao outro:

² História da velha que apanhava castanha. Registrado por Nunes Pereira em 1925 entre os Parintintin que moravam nas imediações do seringal Três Casas, no rio Madeira.

Vamos experimentar! Come tu primeiro! Não! Come...

Assaram uma espiga de milho. Um comeu dois grãos, com medo, mastigou, mastigou, era bom. O outro comeu logo uma espiga. Era bom. Estavam comendo milho quando ouviram o Pica-pau gritar: Avatê-ê! Avatê-ê! Aquele Pica-pau estava lhes ensinando que era milho bom de comer. Depois ouviram a Arara vermelha e a Arara azul gritando: Uiá, Uiá, Uiá! E o Gavião gritava: Cauim, Cauim, Cauim! E compreenderam que o milho torrado era bom para fazer Cauim. Depois ouviram o pássaro Sabiá gritando: Mandip, Mandip, Mandip! E compreenderam que a mandioca era boa para fazer farinha. Então, os dois irmãos encheram uma tamacueira com milho, batata, mandioca, pacova e banana e voltaram para casa. Os irmãos que haviam ficado, admiraram-se com tantas frutas e batatas. Perguntaram se haviam encontrado a avó. Os irmãos contaram tudo, depois se abraçaram em choro, depois foram tomar banho. Resolveram ir morar perto da roça, perto da avó. Essa foi a avó de Baíra e seu nome era Tabaé. Um cipó grosso, que desce dos altos dos ramos da castanheira é o corpo da cobra. (NUNES PEREIRA, 1980).

Este artefato social³ tem duas finalidades. A primeira será pensar a circulação da castanha enquanto um processo que agrega uma malha de relações políticas e comerciais. A segunda finalidade é desnudar o modo como a castanha, como agente transumano, circula entre o mundo ritualístico da festa Mboatawa e o mundo da mercadoria fetichizada⁴, controlado pelos donos dos castanhais. Nessa perspectiva, a castanha, símbolo agregador de alianças sociais dos Kagwahiva, torna-se uma agência⁵, um não-humano, em diversos momentos: na limpeza do castanhal, na coleta, na venda, na predação da festa Mboatawa e no replantio de *Nhahã* (castanha) em

³ Este ensaio é um fragmento da minha tese de doutorado defendida em junho de 2019 no programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista (UNESP).

⁴ Segundo Marx (2013) o fetichismo é uma relação social entre pessoas mediada por coisas. O resultado é a aparência de uma relação direta entre as coisas e não entre as pessoas. As pessoas agem como coisas e as coisas, como pessoas. A fim de encontrar uma analogia, devemos recorrer às regiões enevoadas do mundo religioso. Neste mundo, as produções do cérebro humano aparecem como seres independentes dotados de vida, e entrando em relações tanto entre si quanto com a espécie humana. O mesmo acontece no mundo das mercadorias com os produtos das mãos dos homens. A isto dou o nome de fetichismo que adere aos produtos do trabalho, tão logo eles são produzidos como mercadorias, e que é, portanto, inseparável da produção de mercadorias.

⁵ Uso o conceito de agenciamento Deleuziano para pensar as formas de agência da castanha enquanto produtora de um socius agregador. Na produção da castanha há linhas de articulação, segmentaridade, estratos, territorialidades, linhas de fuga. Eu acrescentaria processos de reterritorialização, multiplicidades que conectam diversos agentes por meios das malhas relacionais criadas pelo fetiche da castanha, enquanto mercadoria.

novas áreas. Meu interesse não é fazer uma análise sobre o ritual da festa, mas, antes, evidenciar como *Nhahã*, como mercadoria, como agente agregador de relações e de recursos econômicos, movimenta e temporaliza a sociedade Kagwahiva.

No mito narrado por Diay, a castanha é o feixe de relações que permite colocar em evidência duas transformações em movimento. A primeira seria a simbiose entre a velha, a cobra e a castanheira. Tal relação perpassa, talvez, pela aliança da contranatureza (uma relação interespecífica) entre as espécies, pois segundo Deleuze e Guatarri (1980, p. 291), “[...] se a evolução comporta algum autêntico devir, é no vasto domínio das simbioses, que envolve seres de escalas e reinos totalmente diferentes, sem nenhuma filiação possível entre si”. Tal simbiose permite a reprodução da vida, pois a castanha, enquanto um elemento de agenciamento, entrecruza as relações de uma contranatureza entre as espécies.

No limite da imaginação antropológica, podemos concordar com Vaz (2013) quando afirma que os coletivos humanos da Amazônia – como povos indígenas, ribeirinhos e quilombolas – estão a todo momento dentro de um processo de *ingerar*⁶ para várias possibilidades de se conectar com entes em um mundo de virtualidades encantadas e em transformação, e isso é evidente no mito Kagwahiva da castanha:

A natureza mesma é encantada não como um mundo fisicamente isolado do mundo material, pois humanos e *encantados* vivem no mesmo espaço, mas em dimensões diferentes e com limites muito imprecisos (pessoas podem se *ingerar* para cobras, cavalos, onças e outros animais, e os *encantados* podem se transformar em gente e em outros animais). É como se a vida fosse vivida num “plano duplo”, de existência humana e transumana (ELIADE, 1996). Os humanos mantêm contato com este “mundo invisível” através dos mitos, ritos xamânicos, histórias e relatos fantásticos, como também se observa atualmente entre os povos indígenas na Amazônia. (VAZ, 2013, p. 20).

Talvez, na primeira parte do mito, tenhamos o que aponta Viveiros de Castro (2015, p. 189), uma aliança intensiva e germinal, “[...] imanente ao devir, irreduzível à produção e à metamorfose imaginárias (genealogia celeste, filiação ao animal) como a troca e a classificação simbólicas (aliança exogâmica, totemismo)”.

Na segunda parte do mito ocorre a segunda transformação, o processo de

⁶ Segundo Florêncio Vaz (2013) *ingerar* é uma palavra muito usada entre os moradores do baixo Tapajós para se referir à metamorfose que, segundo eles, é comum entre gente, animais e bichos ou encantados.

“se ingerar” (VAZ, 2013), que emerge a partir da criação das roças com a predação simbólica da velha e da cobra pelos netos. O resultado desta transformação é o surgimento dos castanhais com seus futuros donos, que serão os netos, formando uma aliança extensiva. Ao se deslocarem para o castanhal, passam a construir uma aliança extensiva, cultural e sociopolítica sobre o território. Algo presente no mito são as aves ensinando o processo de transformação das roças em produto comestível. Nesse processo aparecem a castanha, bem como as outras substâncias que fizeram parte da predação simbólica. O processo transformacional da castanheira, da cobra e da velha gera todas as roças presentes no mito.

Vale ressaltar que este mito foi coletado por Pereira nos anos de 1930, possivelmente, quando os castanhais serviam apenas como substância ritualística para passagem do ciclo da economia doméstica Kagwahiva. Ora, o mito revela os castanhais livres, onde qualquer Kagwahiva poderia circular, independente de existir um dono ou não. Com a presença dos comerciantes, os castanhais são reconfigurados dentro de uma hierarquia, em que cada castanhal passa a ter um dono específico, liderado pelo chefe do grupo doméstico. Em toda coletânea de mitos Kagwahiva coletados por Nunes Pereira (1980), apenas esse faz menção diretamente à castanha e ao castanhal, no entanto, a castanha é um dos ingredientes fundamentais para a realização da festa Mboatava.

Consoante a isso, não tenho a intenção de levar a cabo o perspectivismo ameríndio como substrato fundante para explicar a relação da castanha em seu processo de transformação e circularidade no mundo social Kagwahiva. Em termos práticos, é preciso recolocar e compreender o processo de transformação da castanha (fetiche ritual e econômico) a partir de sua relação prática com o modo de vida Kagwahiva. É preciso elicitare a circularidade da castanha enquanto um experimento da socialidade Kagwahiva.

Portanto, a castanha, enquanto um agente, faz parte de um mundo social das coisas, pois, segundo Appaduray (2009), mais do que determinar que tipo de objeto pode ser classificado como mercadoria, é preciso refletir o processo de atribuição de valor a esses objetos que os faz tornarem-se mercadorias. Processo esse que, diga-se de passagem, não pode ser reduzido a razões econômicas, mas que envolve dimensões históricas, sociais, culturais e políticas.

Pensar a circularidade da castanha no mundo social Kagwahiva enquanto

processo relacional é sustentar a ideia de que, no processo de troca no qual o valor é atribuído às coisas, estão presentes, entre outras coisas, desejos, demandas, sacrifícios e conhecimentos. Nesse sentido, Appaduray (2009) trabalha com a noção de regimes de valor que são dados no tempo e no espaço. Isto é, trata-se de compreender “[...] os modos como desejo e demanda, sacrifício recíproco e poder interagem para criar valor econômico em situações sociais específicas” (APPADURAY, 2009, p. 16). Desta forma, o autor sustenta que as coisas possuem uma história social, uma trajetória, uma biografia social que pode atravessar diferentes regimes de valor. Os objetos, as coisas, não são mudos. Se é certo que não há inerência de valor nas coisas, por outro lado, quando compreendidos em seus processos de circulação, observamos a história acumulada em suas trajetórias, sendo possível, a partir deles, apreender seus contextos sociais.

Em contrapartida, busco também dialogar a partir do ponto de vista de Strathern (2014) quando trabalha em termos de uma perspectiva relacional. Strathern alargou o conceito de perspectiva relacional, concebendo-o como um movimento que atravessa dimensões holográficas. A metáfora, retirada da física óptica, permitiu a autora aprofundar a noção relacional e associá-la a diversos contextos, por exemplo, a personificação dos inhames em pessoas pelos Dobuanos, ou a problematização da barriga de aluguel entre os norte-americanos. Dessa forma, acredito que o agenciamento da castanha é também resultado da transformação da pessoa Kagwahiva.

Ao fazer conexões parciais, Strathern (2014) evidencia que a perspectiva relacional está para além de um ponto de vista sobre um outro ponto de vista, isto é, uma multiplicidade de contextos e perspectivas.

São as pessoas que oferecem perspectivas umas sobre as outras. Com isso quero dizer que as linhas significativas são internas, entre os seres humanos como entidades sociais distintas, isto é, entre tipos ou espécies distinguidos por suas relações uns com outros [...]. Esses são modos fundamentalmente diferentes de estar relacionado. (STRATHERN 2014, p. 395).

O que importa aqui é captar o movimento que a castanha realiza enquanto uma perspectiva relacional. Os Kagwahiva veem uma multiplicidade em torno da castanha: limpeza, coleta, venda, dinheiro, canibalização, ritual, replantio, enquanto os outros, os não Kagwahiva, produzem outras multiplicidades: venda,

consumo, selo ecológico, alimentação, indústria da estética e do cosmético. Parafraseando Strathern (2014), a troca de perspectivas permite às pessoas a capacidade de se aumentar.

Assim sendo, à perspectiva da venda, da troca, do comestível no Mboatawa – a castanha é abarcada pela própria perspectiva do outro para si, como um elemento de conhecimento, como um processo de “se ingerar” (VAZ, 2013), resultando numa tríade como um efeito da própria relação comercial e simbólica entre doadores-receptores-consumidores. Nesse aspecto, foi preciso compreender a relação da castanha com os Kagwahiva, com os comerciantes, desde o processo de transformação em mercadoria no tempo do patrão até o momento contemporâneo, pois a transformação não ocorre somente com o agenciamento da castanha, todos se transformam nesta relação política e simbólica da circularidade de Nhanhã.

2 NO TEMPO DO CASTANHAL: DE CASTANHAIS LIVRES PARA DONOS DE CASTANHAIS

Talvez antes de 1930 não existisse no mundo sociocultural Kagwahiva Tenharin a concepção hierárquica de “donos de castanhais” como prática cotidiana, como política, como economia Kagwahiva. No tempo de Porímba⁷, a castanha circulava como troca doméstica produzindo reciprocidade, afinidade entre os grupos Kagwahiva, seja na festa do Ileruapukahu dos Parintintin ou na festa Mboatawa dos Tenharin, dos Tenondê, dos Jiahui.

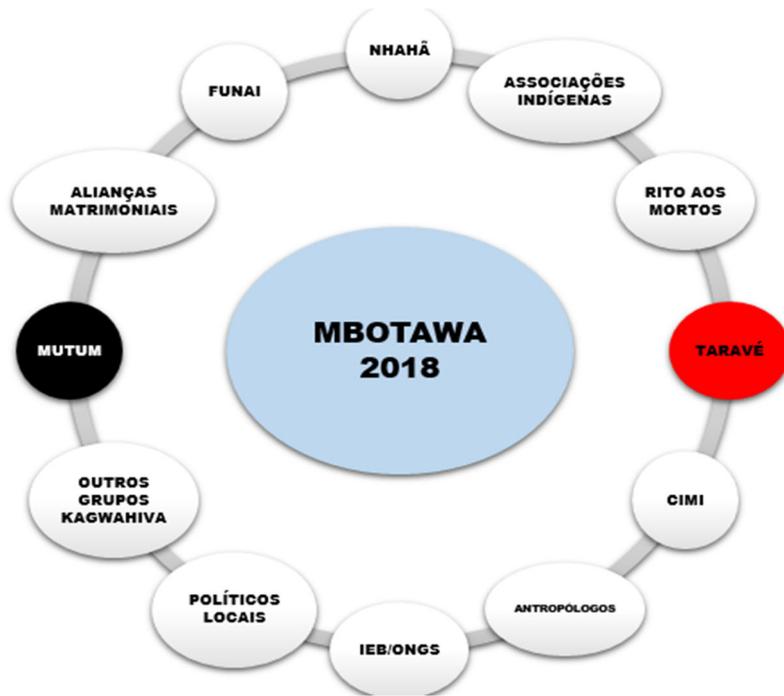
A castanha, enquanto agente, enquanto pessoa⁸, produzia e produz hoje um agenciamento nas festas ritualísticas Kagwahiva. Dessa feita, passava e passa a acionar uma diversidade de relações que vai das alianças políticas às rivalidades entre os grupos domésticos, entre as instituições estatais e não estatais presentes

⁷ **Porímba**: uma categoria nativa para falar do tempo do patrão, do tempo do seringal. Diferente da categoria **Nharemboi-py** que é usada para falar dos mitos e dos feitos dos Ipají.

⁸ Philippe Descola ao estudar o Povo Achuar ficou surpreendido como os Achuar se relacionavam com animais e vegetais. Segundo Descola (2016, p.13), os Achuar afirmavam que “[...] a maior parte das plantas e dos animais são pessoas como nós. Os Achuar dizem, de fato, que a grande maioria dos seres da natureza possuem uma alma análoga à dos humanos, que lhes permite pensar, raciocinar, ter sentimentos, comunicar-se a maneira dos humanos e, sobretudo, fazer que vejam a si mesmos como humanos, apesar da aparência animal ou vegetal”.

nas festas tradicionais. Vejamos na imagem a festa ritual Mboatawa em 2018.

Figura 1 – Festa ritual Mboatawa



Fonte: Elaboração do autor.

Nhanhã, ao ser personificada como uma agencia, na festa e fora dela, media-tiza, politiza as relações e se desloca entre o humano e o não humano. Na figura acima, talvez possamos afirmar que Nanhã, enquanto coisa social (mercadoria no sentido simbólico e ritualístico), produz por meio do agenciamento, o plano do fato social total, onde o físico, o estético, o social, o econômico, o psíquico, o ritualístico, os mortos, englobados na festa Mboatawa constituiriam as dimensões cósmicas humanas da vida Tupi Kagwahiva.

Seu agenciamento produz, constrói dimensões holográficas em diversos contextos situacionais, ou seja, “[...] é possível encontrar pessoas em todas as formas de vida” (STRARTHEN 2014, p. 272). Se pensarmos na castanha como uma forma de vida que nutre outras formas de vida, podemos dizer que ela circula agregando vidas em seu processo de agenciamento.

Possivelmente, para os Tupi Kagwahiva, antes de 1930 o efeito holográfico da castanha serviu de base para a construção da pessoa, bem como para pensar o território como a medida de todas as coisas. Nesse sentido, a relação construída com o território, com os castanhais, não se configura grande ou pequena, sendo possível atravessar uma propriedade abstrata de território (enquanto território abstrato de vida) e uma propriedade concreta, em que o território é a definição do próprio povo.

Desse modo, tenho como hipótese que até 1930 os castanhais eram “castanhais livres”, ainda não tinham sido fetichizados pelo efeito mágico da mercadoria. A castanha era apenas trocada como uma dádiva⁹ entre os Parintintin, os Jiahui com os agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). No entanto, o efeito desigual da troca ocorria pela quantidade de castanha trocada por bens industrializados. Vale ressaltar que os Tenharin estão fora desta circularidade de trocas de bens com os agentes do SPI, o que não quer dizer que eles não conheciam tais bens industrializados. Possivelmente, os Parintintin foram, de início, os agentes que mediavam as trocas intertribais entre os grupos Kagwahiva. Garcia de Freitas (1930) relata que as aldeias abandonadas encontradas em suas missões para encontrar novos grupos Kagwahiva, a presença de elementos da sociedade envolvente era constante. Nos seus relatórios de 1930, a presença de indígenas Parintintin é uma constante em suas missões com o objetivo de mediar as relações com os povos Kagwahiva.

Se até 1930 os castanhais ainda não tinham sido transformados em castanhais hierarquizados com valor de mercado para os Tupi-Kagwahiva, em outros estados da Amazônia a castanha alcançava patamares de exportação internacional. No Tocantins, no Pará, quando a borracha passou a se desvalorizar nas duas primeiras décadas do século XX, o óleo de copaíba e a castanha passaram a se constituir como as principais fontes econômicas extrativistas desses Estados. Assevera Laraia e Da Matta (1978) que em Marabá essas fontes extrativistas foram extremamente cobiçadas por comerciantes sírios, pois a extração dos recursos naturais indicava o caminho das matas para os territórios indígenas.

⁹ Para Marcel Mauss (2008) tudo é relevante no surgimento de uma obrigação moral coletiva envolvendo o conjunto de membros da sociedade, obrigação que pressupõe aspectos tão diversos como a troca de mercadorias, de um lado, ou um mero sorriso, de outro. A dádiva se constituiria em três processos: dar, receber, retribuir.

Lyzias Rodrigues (1932) assinala que, em 1930, o governo do Pará vendeu aos sírios (grupo de comerciantes) grandes concessões de castanhais, em Marabá. Nessa época, o Povo Gavião fixou um limite de 03 quilômetros da margem do rio como limite de suas terras. Algum tempo depois, os Gaviões flagraram os sírio-libaneses¹⁰ retirando castanhas de suas terras. Acabaram assassinados pelos invasores.

No contexto Tupi Kagwahiva, em 1852, registra-se nos relatórios de Província¹¹ a presença de três seringueiros retirando óleo de copaíba e castanha nas cabeceiras do rio Marmelos, sendo mortos pela invasão no território indígena. De lá para cá, os Kagwahiva resistiram fazendo guerra contra a presença de estrangeiros em seus territórios.

Até 1930, o processo de pacificação orquestrado pelo SPI ainda estava em andamento no rio Madeira. No Pará, o mercado da castanha já tinha alcançado um valor de mercado internacional, o hectolitro¹² custava 120 contos de Réis (LARAIA; DAMATTA, 1978). Tal valor agregado no mercado internacional aguçou a cobiça de muitos comerciantes no rio Madeira. Os Relatórios do SPI¹³, no rio Madeira, evidenciam que as áreas de castanhais a partir de 1930 estavam sob o domínio dos seringalistas. As terras indígenas do rio Maici, baixo Marmelos, tinham sido esbulhadas e vendidas por Garcia de Freitas aos seringalistas Manoel Alecrim, Sizino Monteiro e Manoel Lobo.

Nesse contexto, faz-se *mister* compreender a crise do extrativismo do látex. A crise econômica gomífera não afetou todas as áreas produtoras de borracha da mesma forma. Isto implica dizer que a crise do látex não representou a crise do extrativismo e nem significou o fim das relações de trabalho indígena e do controle dos recursos naturais. Admoesta Leal que:

No momento em que as exportações da goma elástica começam a perder

¹⁰ Segundo Laraia e Da Matta (1978) em Marabá todo o comércio da castanha era realizado por Sírios Libaneses que vieram para Amazônia no período da borracha.

¹¹ Relatório de Província de 1853 de autoria de Herculano Ferreira Penna (Presidente de Província).

¹² Medida correspondente a 100 litros, muito utilizada como medida para comercialização de castanha do Brasil, ou Castanha do Pará, como era conhecida. Essa medida correspondente a 5 latas de querosene de 20 litros, muito usada, no passado, na região norte como combustível para lamparinas e lampiões. Cada 5 latas de castanha corresponde a 1 **hectolitro**.

¹³ Relatórios do SPI de 1936, 1939, 1941 todos digitalizados no Museu do Índio.

folego, a cotação da castanha passa a suprir os cofres públicos com recursos perdidos com a “crise”. O mesmo processo de apropriação privada ocorrido durante a segunda metade do século XIX onde os seringais foram o alvo central, irá se repetir com a “crise” a partir de 1912, só que agora voltada para os castanhais. (LEAL 2013, p. 280).

No decorrer da “crise” gomífera, somado aos problemas de exportação no contexto da Primeira Guerra Mundial, muitos seringalistas do rio Madeira foram vendendo seus seringais para quitar as dívidas com as empresas aviadoras. Nesse ínterim, a estratégia dos patrões foi descer rumo ao afluentes do rio Madeira para se apossarem dos castanhais, principalmente aqueles que estavam em territórios de ocupação e tradição indígena.

Costa (2002) ressalta que, desde o período colonial, a castanha vinha sendo comercializada em proporções menores de exportação. Servia para a produção de sacos de estopa, e “quando misturada ao breu (outra seiva natural), arregimentava para calafetar as embarcações; também era usada na produção de recheio de doces, principalmente no mercado inglês e norte-americano” (COSTA 2002, p. 223).

As potencialidades comerciais da castanha tinham aguçado a cobiça dos governantes desde o final do século XIX como o produto de maior importância, depois da borracha em toda a Amazônia. Joaquim Melo (2009) observa que, no governo de Ramalho Junior em 1898, foi criada a Lei n. 231, com a proibição da concessão de terras públicas ocupadas por castanhais. A exceção seria com relação a criação dos chamados postos de pacificação indígena que eram preferencialmente fundado em áreas com castanhais. Diferente do governo do Pará, que estabeleceu grandes concessões de terras para comerciantes explorarem o extrativismo da castanha em territórios indígenas dos Gaviões, dos Assurini e dos Surui, promovendo a depopulação e a marginalização desses povos no início do século XX (LARAIA; DA MATTA, 1978).

Vale ressaltar que, antes da pacificação dos Kagwahiva, o inspetor do SPI no Amazonas realizou uma viagem pelo rio Madeira e seus afluentes para identificar possíveis conflitos entre indígenas e regionais. Além disso, a viagem também tinha como objetivo catalogar possíveis áreas de castanhais em terras indígenas. Tais áreas catalogadas pelo inspetor Bento de Lemos em 1920 estimulou a cobiça de comerciantes, seringalistas e funcionários do governo regional. Segundo Melo (2009), as esposas do Governador e do Secretário Geral de Governo foram as primeiras a reivindicarem ao Estado lotes de terras, em áreas indígenas ou não,

para a exploração do potencial econômico da castanha.

Nas décadas seguintes, os Parintintin estariam localizados em vários pontos do rio Madeira, trabalhando como remadores de embarcações, no extrativismo da borracha, castanha e sorva nos arredores do seringal Três Casas, controlados por Manoel Lobo. Francisco Pereira Barrancas¹⁴, em 1940, avista outros grupos domésticos Parintintin nas margens do rio Maici Mirim, próximo do seringal Calama, sendo controlados por José Garcia de Freitas. Barrancas relata que os Parintintin extraíam grandes quantidades de lenha para a fabricação de carvão, coletavam produtos naturais como castanha, sorva, óleo de copaíba, faziam roças e trabalhavam nas roças de José Garcia.

Ora, em que momento da história Tupi Kagwahiva surge ou origina-se a ideia de “donos de castanhais” dentro da cultura Kagwahiva? Como os Kagwahiva passam a pensar a castanha como valor de troca, como moeda? Talvez se olharmos o efeito do agenciamento produzido pela castanha quando fetichizada pelas relações mercadológicas, teremos subsídios para pensar como a castanha, enquanto coisa social, circula entre esses mundos: o ritualístico e o econômico-político.

Assim sendo, os castanhais são os elementos substanciais mais atrativos comercialmente na exploração do território indígena. É o produto natural em 1940 com maior valor de mercado. Os Tupi Kagwahiva foram incorporados numa relação de patrão e compadrio, que perdura pelo contemporâneo na memória dos mais velhos. É comum ouvir dos velhos Tenharin a expressão “compadre”, pois foi dessa forma que tanto Manoel Lobo entre os Parintintin, bem como Delfim Bento da Silva entre os Tenharin, introjetaram na vida social Kagwahiva a ideia de “dono de castanhal”. Tal fluxo cultural permeou por dentro da cosmologia Kagwahiva. Vejamos então uma parte do mito de Ika-Apitimba-vi, registrado por Waud Kracke (1978) na década de 1970.

[...] Chega na terra, andou, andou, chegou no Aripuanã, veio, veio, viu muita castanha lá no Aripuanã. Sobe mato. Chegou Marmelos, anda, anda. Chegou no Maici. Parou, ficou. Tinha muitos lugares Jiruako, Japarapuku, Yomoki, Mmbairy'a, Itakyhu, Okybyti'ngi, Jata'iki'i, ele que botou nome no todinho lugar: Byrytity'bi, Koybate'i, Juako'i, todinho. Nhaehu'i, Nabanguang/.../

¹⁴ Consultar relatório de campo do SPI de 1941 realizado nos postos indígenas do rio Madeira por Francisco Pereira Barrancas.

Nhaepopéba, Koyuhu, Koybypytamguhu/.../ Ymyan (antigamente).

Perto Jutaiko'i, Kooygu'i, Kokatu, Nhunu.

Depois, chegou na castanheira de Garcia Ko'i/...// muita castanha.

Ficou lá. Morreu. Nhuh-ume. Ficou Takwainnhovape'vi, filho dele, Icaba'ehu garera (homem muito velho era seu nome). Icaba'ehu morreu, omano, ficou Igua (há) re'ga. Iguare'ga omano, ficou papae. Papae morreu, ficou eu. (KRACKE, comunicação pessoal, 1989).

A incorporação da castanheira de Garcia no mito revela duas coisas presentes na cultura Tupi Kagwahiva. A primeira seria a transformação do próprio mito enquanto história da migração do Povo Kagwahiva. A segunda característica desnuda Garcia como um dono de castanhal de proporções gigantescas. Talvez seja a partir desta relação que a ideia de dono de castanhal vai sendo incorporada na cultura Tupi Kagwahiva. Assim sendo, os castanhais deixam de ser espaços livres de coleta coletiva para serem espaços privados de um grupo doméstico.

Entre os Kagwahiva Tenharin, os grupos domésticos controlam o uso dos castanhais, limitando o livre acesso apenas aos castanhais sem donos. Assim como no mito da *Velha que apanhava castanha*, o grupo doméstico responsável pelo seu castanhal o transforma em uma segunda aldeia no tempo da limpeza, da caça, da coleta e do replantio de novas castanheiras. O castanhal é o lugar da retirada da taboca, da caçada, da reprodução familiar, da roça. É o caminho relacional que assegura a sobrevivência sociocultural do grupo doméstico. Depois de demarcado, é o espaço privado usufruído por aquele grupo doméstico, sendo o dono do castanhal. Ressalta Edmundo Peggion (2006) que:

Um grupo doméstico tem a posse de grandes castanhais de locais de copaíba, açai, palhas para casa e bambu para flechas. A concessão de uso destes locais é passada patrilinearmente e sua utilização por outros grupos domésticos depende de autorização. A negociação da produção dos grupos domésticos é feita diretamente com um não índio na cidade, modelo semelhante ao que ocorria no tempo da borracha. (PEGGION 2006, p. 484).

O sistema hierarquizado do uso dos castanhais se reflete na própria dinâmica relacional dos grupos domésticos. Tais relações permeiam as alianças construídas entre os grupos domésticos e também as relações conflituosas pelo uso comum dos espaços territoriais onde se localizam os castanhais. Uma vez estando ali na aldeia Pakiri pude presenciar tais ocorrências envolvendo o dono do castanhal e

um outro grupo doméstico que habita a aldeia.

3 O SISTEMA HIERARQUIZADO DO USO DOS CASTANHAIS

Entre as minhas idas e vindas do campo, costumava peregrinar pelas aldeias próximas do rio Marmelos. Certa vez resolvi frequentar diariamente a aldeia Pakiri para poder traçar alguns diálogos com as lideranças indígenas e com os mais velhos. Nos dois primeiros dias, meus diálogos eram com o vice cacique da aldeia. Conversávamos sobre assuntos diversos: saúde, educação indígena, política indígena, e principalmente a atuação do seu pai como liderança, atuando no contexto da saúde indígena. Nesses dias, o cacique saía para caçar e observar se os castanhais já estavam iniciando seu processo de amadurecimento e queda dos ouriços. Nos dias seguintes, notei duas pessoas, que eu nunca havia visto pela aldeia, conversando com o cacique que tinha retornado da caçada.

As duas pessoas estavam vestidas de calça jeans, botas de couro, chapéus de bico, camisas polo meladas da argila vermelha e cintos de couro. As formas de se vestir e conversar daqueles dois indivíduos assemelhavam-se com as muitas imagens de forasteiros presentes no Distrito de Matupi. O cacique e os homens que lhes acompanhavam se dirigiram até onde nós estávamos. O vice cacique se levantou e cumprimentou os dois rapazes. Enquanto isso, o cacique me dirigiu a palavra: *“Professor, tenho que tratar de umas coisas aqui, fique à vontade, na hora do almoço podemos conversar”* (Informação verbal)¹⁵. Diante dos eventos que estavam acontecendo, a vontade inicial era questionar quem eram de fato aquelas pessoas, no entanto, pelo tipo de diálogo, o caminho tomado pelo cacique revelou o real interesse dos mesmos. Perguntar ou não, já não fazia nenhuma diferença naquele instante.

Durante os dias em que estive presente na aldeia Pakiri, os mesmos rapazes sempre estavam circulando pelas imediações da aldeia. Tinha se transformado em uma rotina: a aldeia, os Kagwahiva, os rapazes e o antropólogo. Ora, a presença de forasteiros em terras indígenas Kagwahiva está para além desse jogo emblemático de posições. Tal relação já estava implodindo conflitos bem antes da minha presença na aldeia Pakiri.

¹⁵ Narrativa coletada na aldeia Pakiri com o cacique da aldeia em fevereiro de 2018.

Logo percebi pelas declarações do ancião Mandyogwi Tenharin: “*Será que o senhor poderia escrever um documento para a FUNAI para afastar essas pessoas estranhas de perto do castanhal?*” (Informação verbal)¹⁶. No dia seguinte, Mandyogwi relatou-me que os forasteiros estavam assediando os Tenharin para a retirar madeira das proximidades do castanhal, o que estava gerando um conflito entre o dono do castanhal e o grupo doméstico do cacique da aldeia Pakiri que estava autorizando a retirada de madeira. Ressaltando que Mandyogwi é o pai de L. Tenharin.

O meu ponto de deslocamento até a aldeia Pakiri era a aldeia Marmelos. No mês de fevereiro eu havia sido convidado para me hospedar na aldeia Marmelos III por L. Tenharin. De lá, eu me deslocava pela manhã, normalmente às seis horas, com o grupo doméstico até a outra aldeia. O castanhal de L. Tenharin fica aproximadamente há uns cinco quilômetros do perímetro da aldeia Pakiri.

Entre os meses de janeiro e fevereiro inicia-se a coleta da castanha. Nesse período, os donos de castanhais se deslocam das aldeias para os castanhais. Os chefes se preparam para passar entre quinze a vinte dias coletando castanha nas margens do rio Marmelos, transformando o castanhal em sua segunda aldeia. O grupo doméstico de L. Tenharin possui dois castanhais: o primeiro localiza-se nas proximidades da aldeia Pakiri; o segundo fica às margens do rio Marmelos, aproximadamente cinco horas de motor rabeta. O castanhal às margens do rio Marmelos é explorado pelo seu genro, seus netos e um filho de L. Tenharin. Já o localizado nas proximidades da aldeia Pakiri fica sob os cuidados de L. Tenharin, e seus outros filhos, principalmente o filho primogênito que lhe sucedera na chefia indígena do seu grupo doméstico.

Em um dia chuvoso do inverno amazônico, última semana do mês de fevereiro, resolvi conhecer o castanhal. Chegamos cedo na aldeia Pakiri. O trajeto estava sendo realizado em três motocicletas que transportavam sete pessoas. A coleta da castanha é um trabalho extremamente exaustivo e perigoso, pois em cada ouriço juntado, debaixo do folharal ou mesmo ao lado do ouriço, podem estar escondidos bichos peçonhentos como cobras e aranhas. O trabalho se inicia com uns goles de café preto com castanha, e durante todo o tempo de coleta só se come e se bebe tal mistura: café e castanha. O almoço só irá ocorrer no término

¹⁶ Narrativa coletada na aldeia Pakiri com Mandyogwi Dorian Tenharin em fevereiro de 2018.

da coleta que se encerrará às 16 horas.

O grupo é dividido em duplas. Cada indivíduo porta consigo um facão de meio metro que ajuda a coletar e quebrar o ouriço. Os ouriços são colocados em área limpa e sua coleta encerra às 14 horas. Naquele momento é demarcado o perímetro da coleta para o dia seguinte. Outras duas coisas perigosas ainda podem ocorrer na coleta da castanha: um ouriço poderá cair na sua cabeça, levando-o à morte instantânea ou você sofrerá um grave acidente com o impacto da fruta despencando em velocidade e força. O outro perigo são as cobras que habitam o lugar em busca de pequenos roedores que costumam se alimentar dos ouriços no castanhal. Nesse dia, duas cobras jararacas foram abatidas pelo filho caçula de L. Tenharin. Assim como no mito da castanha, a cobra é um elemento real, no entanto, ela não se faz presente para ajudar na coleta da castanha. Seus interesses são outros, a saber, a predação.

Depois das 14 horas, o grupo realiza uma pausa de 10 minutos. Nesse ínterim, toma-se água e engole-se café com castanha. Em seguida, a labuta reinicia com a quebra dos ouriços. O barulho dos facões sobre os estilhaços dos ouriços entoam por todo o castanhal. O perigo também se encontra nesse detalhe da quebra, pois a qualquer momento ou segundo de distração você pode se machucar gravemente com um corte de facão em seus dedos ou mãos, fato este ocorrido com L. Tenharin. Em um milésimo de descuido, o facão deslizou e feriu seu polegar. A minha experiência em quebrar ouriços de castanha foi extremamente tímida. Enquanto os rapazes quebravam três ou mais ouriços em um minuto, eu quebrava apenas um no mesmo tempo.

Depois da quebra, ocorre a medição da castanha. A unidade de medida que eles utilizam é a lata. Uma lata das utilizadas equivale a 18 litros, isto é, em média, entre 12 e 13 quilos de castanha. Inicia-se, então, o processo de embalagem em sacas. Cada saca comporta quatro latas de castanha. Nesse dia a coleta rendeu quatro sacas – tínhamos coletado 16 latas de castanha em um dia chuvoso e perigoso. O transporte da castanha é feito através das motocicletas, enquanto os outros seguem a pé até a aldeia Pakiri.

Chegamos na aldeia debaixo de uma leve chuva às 16:30. Ouvimos de outros indígenas que os forasteiros estavam circulando pelas imediações da aldeia e do castanhal. Ao chegarmos na aldeia Pakiri, o semblante de L. Tenharin não era o

mesmo de horas atrás no castanhal. A raiva e a indignação se misturavam com a fome e o cansaço da coleta.

Sua filha caçula casou há alguns anos com o vice cacique da aldeia Pakiri. Ela tinha preparado o almoço: um frango cozido com batatas e legumes. No momento do almoço, L. Tenharin indagou sua filha sobre a presença dos forasteiros e se ela sabia se “eles” estavam assediando os líderes para a retirada de madeira nas proximidades do castanhal.

Segundo a filha de L. Tenharin, ela não tinha conhecimento se estavam retirando madeira das proximidades do castanhal. Nesse momento, o filho mais velho se exaltou afirmando que o *“castanhal tem dono e ele não ia admitir ninguém retirando madeira do castanhal”*. O conflito estava aberto entre os filhos e o genro. As vozes dos outros filhos também foram se exaltando, não apenas em defesa da preservação do castanhal, mas contra a presença de madeireiros na terra indígena.

Naquele momento, a lembrança do conflito de 2013 cintilava na memória, na fala dos filhos, do sogro, como uma perspectiva que poderia vir a se concretizar em um futuro próximo. Isso foi lembrado por L. A. Tenharin em diálogo com o mesmo no dia anterior. *“A presença de madeireiros na terra indígena não é bom para ninguém, daqui um tempo, vai acontecer outro problema com a gente, parece que ninguém quer aprender com os erros”* (Informação verbal)¹⁷.

Depois das vozes infladas, almoçamos. L. Tenharin continuou com o semblante abatido e me pediu desculpas pelo momento de exaltação. Diante dos eventos, o vice cacique tinha se afastado da mesa, para evitar o embate com os filhos do genro. Por detrás dos fatos, visualiza-se um conflito entre o sogro e o genro, que estava explorando a retirada de madeira nas proximidades do castanhal.

Waud Kracke (1978) e Peggion (2011) ressaltam que as relações constitutivas entre as metades Kagwahiva podem ser pensadas nos termos de uma assimetria como aquela que se realiza entre sogro e genro. Ora, como podemos pensar em outras relações – entre pai e filho – entre cunhados e genros – entre caciques e madeireiros?

¹⁷ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III, em diálogo com L. A. Tenharin, professor de educação indígena, em fevereiro de 2018.

Conforme Peggion (2011), a relação entre sogro e genro é horizontal e se baseia na afinidade como relação fundante. Embora seja uma relação intergeracional, parece que a afinidade se sobrepõe e a determina. Continua o autor, “[...] a relação pai e filho é também ela intergeracional. Conforme Kracke (1978), é nessa relação que se estabelece o ponto de ruptura do faccionalismo Kagwahiva”.

Em unidades domésticas, quando irmãos retornam a viver nas proximidades dos pais passam a disputar o prestígio da liderança. Muitas vezes ocorrem dissensões justamente nas relações de consanguinidade. Talvez pelo fato de haver, entre os Tenharin, uma espécie de “propriedade” de alguns lugares é que os genros devem disputar com os cunhados a efetiva ocupação do espaço que pertenceu ao sogro. Em geral, esse genro irá partir para a disputa com seus irmãos no grupo doméstico de seu pai. Quando não há esse tipo de tensão, o grupo doméstico segue o ciclo nos moldes descrito por Terence Turner (1979, 1984) para os Jê, quando o genro assume o lugar do sogro. (PEGGION, p. 187, 2011).

Nesse caso específico tratado aqui, envolvendo um conflito pelo uso dos recursos naturais, as relações entre sogro e genro se coadunam em nível de disputa de poder para além da relação de quem poderá vir a assumir a liderança do grupo doméstico. As disputas aqui envolvem a própria sobrevivência física e cultural de todo o grupo Kagwahiva, pois a presença de madeireiros não afeta somente as relações entre sogro e genro, transforma as relações Kagwahiva e o modelo extrativista do território indígena.

De acordo com Peggion (2011), as relações pai e filho, sogro e genro, a relação entre irmãos também comporta uma certa dose de tensão ao longo do tempo. Além de haver a disputa pela ocupação do espaço que pertenceu ao pai, haverá também a disputa em torno de alianças matrimoniais e principalmente alianças políticas no contemporâneo.

Consoante a isso, assim como castanha, a madeira tornou-se um elemento mercantilizado pelos Kagwahiva Tenharin, gerando conflitos em várias partes do território indígena, principalmente a partir da presença do assentamento rural Matupi no final dos anos de 1980. Instalado como projeto de Assentamento Santo Antônio do Matupi em 1992, pelo Incra, atraiu levas de regionais paranaenses, gaúchos, provenientes de áreas já totalmente devastadas no norte do Mato Grosso e Sul de Rondônia.

A distribuição de lotes se intensificou nos anos 1995 e 1998. Após regularizados, iniciou-se a distribuição dos lotes em seis estradas vicinais, com aproximadamente 15 quilômetros de extensão cada uma, com os primeiros lotes localizados a quatro quilômetros da margem da Transamazônica. Tais lotes foram comprados por fazendeiros que os transformaram em grandes áreas de pecuária. No final dos anos 1990, o assentamento foi anexado como parte do Município de Manicoré, mudando sua nomenclatura para Distrito de Santo Antônio do Matupi. No geral, os regionais o chamam de “KM 180”, por estar localizado a cento e oitenta quilômetros de Humaitá.

A partir da presença dos colonos na BR-230, os Kagwahiva Tenharin iniciaram relações comerciais com a venda da madeira. Os conflitos envolvendo madeireiros e os Tenharin ocorrem desde a abertura da estrada e agravou-se no final de 2013 quando um grupo de fazendeiros e madeireiros do km 180 invadiram a aldeia e, conseqüentemente, atearam fogo nos postos de “pedágio”.

Antes do conflito de 2013¹⁸, as relações envolviam venda de madeira, compra de alimentos e subsídios do Km 180. Em 2012, a economia política Tenharin estava entrelaçada com a política local do Distrito de Matupi. Nas eleições municipais de 2012 os Tenharin apoiaram e elegeram um vereador não indígena para representar seus direitos frente ao poder público local de Manicoré. Vale ressaltar que essas alianças políticas foram negociadas pelos grupos domésticos Tenharin de Manicoré. Desta relação política foram construídas três escolas de ensino básico, uma na aldeia Kampinho, outra na aldeia Bela Vista e uma última na aldeia Mafuí. Um ano antes das eleições de 2012, os Tenharin resolveram romper suas relações com os madeireiros. Naquele mesmo ano, a Funai e o Ibama organizaram uma operação de controle e fiscalização dentro da terra indígena Gleba B Tenharin, apreendendo máquinas, motocicletas e caminhonetes nos limites da terra indígena com o Parque Nacional Campos Amazônicos. Desde então, os Tenharin passaram

¹⁸ Em 2013 o Povo Tenharin foi acusado de assassinar três moradores que circulavam pela BR-230. A repercussão atravessou o Brasil nas mídias nacionais e ficou conhecida como “guerra de Humaitá”. Tal conflito chegou as vias de fato, quando os moradores de Humaitá, revoltados com a situação, resolveram atear fogo nas instituições de proteção como Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Casas de Apoio a Saúde Indígena (CASAI), e PSI. Os moradores do km180, distrito de Matupi atacaram as aldeias e queimaram os postos de pedágio que se localizaram nas aldeias do Povo Tenharin e Jiahui.

a ser vistos como “delatores de madeireiros” em suas terras pelos empresários de Apuí e do Distrito de Matupi.

Com a erupção do confronto em 2013, os Tenharin passaram um ano sem circular pelas imediações da vila Matupi. Em meados de 2015, a Justiça Federal do Amazonas autorizou os cinco Tenharin indiciados pelo crime de três regionais na BR-230 a aguardar o julgamento em suas aldeias. Nesse período, as relações com os comerciantes do distrito de Matupi estavam se refazendo, principalmente com os donos de comércio que compravam a produção agrícola dos Tenharin.

Em 2016 as relações políticas pareciam que nunca tinham sido desfeitas com os políticos da vila Matupi. Era como se o conflito de 2013 nunca tivesse ocorrido. Em 2016 acompanhei dois comícios do vereador Edson Minoro, um na aldeia Trakua e o outro na aldeia Kampinho, nas palavras do vereador:

Eu me sinto um de vocês. Sempre estarei aqui para tentar resolver as coisas. Nós vamos trabalhar para melhorar a vida de vocês, com outras escolas, incentivo à agricultura, e também já vou dizendo aqui, na próxima eleição quero alguém daqui para ser o nosso representante na câmara. (Informação verbal)¹⁹.

Em seguida, discursou um cacique indígena:

Olha, o Edson sempre esteve aqui com a gente, sempre nos ajudou nos momentos difíceis. Em 2013 foi o único a tá aqui com nós. Nós conhecemos o trabalho com a gente aqui, os Tenharin de Manicoré. O Edson não é nosso inimigo (tapy'in), é nosso amigo, inimigo aqui todos nós conhecemos, são os madeireiros, fazendeiros que querem nossa terra. (Informação verbal)²⁰.

Curiosamente, o vereador Edson circulava nas aldeias com seus financiadores de campanha, fazendeiros do Distrito de Matupi, que ali estavam ouvindo o cacique delimitando as relações afins e inimigas. As relações tinham sido retomadas e as alianças Kagwahiva Tenharin estavam sendo mediadas entre a afinidade e o conflito com o outro, com os outros.

Com a volta dos cinco indígenas que estavam sob proteção da Fundação Nacional do Índio, na terra Indígena *Hi Merimã* no alto Purus, os Tenharin passaram

¹⁹ Narrativa coletada na aldeia Trakua em setembro de 2016. Discurso público de um candidato a vereador no Distrito de Santo Antônio do Matupi.

²⁰ Narrativa coletada na aldeia Trakua em setembro de 2016. Discurso de um líder indígena Tenharin.

a repensar em novas estratégias de etnodesenvolvimento que priorizassem o uso dos recursos naturais. A perda da compensação sobre o uso da estrada por caminhoneiros afetou drasticamente toda economia tradicional Tenharin e Jiahui. O recurso econômico arrecadado com as taxas de compensação movimentava 60% da economia tradicional e fortalecia os 29 grupos domésticos Kagwahiva Tenharin.

Vale ressaltar que a compensação modificou o trabalho na roça. A produção agrícola diminuiu bastante, pois o recurso advindo do “pedágio” possibilitou maior poder de compra e desejo por bens industrializados. O encerramento do sistema de cobrança pelo uso da estrada em suas terras, a prisão dos cinco indígenas, a incapacidade da agência estatal em promover políticas de geração de renda sustentável entre os Tenharin e os Jiahui, fragilizaram as estratégias Kagwahiva diante das táticas de atração dos comerciantes e madeireiros do Distrito de Matupi, o que contribuiu para aproximar os Tenharin dos Madeireiros. Ora, na visão de L. Tenharin “[...] *o inimigo está dentro da terra indígena de novo, estão trazendo o conflito para dentro da terra indígena, e aí quando isso estourar de novo o que vamos fazer, professor?*” (Informação verbal)²¹.

Dizia Deleuze que o “outrem” é a possibilidade de um mundo possível. O “outrem”, em Deleuze, é o ponto de vista sobre o conceito, e é também a conjectura para pensar inúmeras relações do uno ao múltiplo. Nesse caso específico tratado aqui, como podemos compreender as relações dos Tenharin com seus inimigos, com seus afins? Como estas relações impactam diretamente na manutenção do território, enquanto símbolo agregador da cultura Kagwahiva.

Viveiros de Castro nos convida a refletir sobre a figura do inimigo na etnologia amazônica. Para o autor, o amigo seria “expressão prototípica de Outrem na tradição ocidental. O amigo é outrem, mas outrem como um momento do eu (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 225). Segue o autor afirmando que, na filosofia aristotélica, o amigo é sempre um outro, eu mesmo. Isto implica dizer que “o amigo é a condição pensada retroprojetivamente sob a forma condicionada do sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 226).

Ora, como é possível então compreender o mundo Kagwahiva constituído a partir da presença do inimigo nas aldeias, nos castanhais, no rio Marmelos

²¹ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III com o vice cacique da aldeia.

garimpando, nas florestas e retirando madeira ilegal? Na perspectiva de L. Tenharin, o inimigo se faz de amigo ao estabelecer relações políticas, relações de comércio da castanha, relações de afinidade. Tal perspectiva somente se revelou quando presenciei um diálogo entre L. Tenharin e uns supostos “amigos”, fazendeiros e atravessadores de castanha do distrito de Matupi.

4 A MÚLTIPLA AFINIDADE KAGWAHIVA

Em uma tarde de domingo, debaixo das mangueiras que refrescavam o calor, estávamos deitados em redes conversando sobre política local, sobre o futuro prefeito e quais seriam as propostas políticas que poderiam beneficiar os Povos Kagwahiva. Estavam presentes, além de L. Tenharin, seus filhos, A. Tenharin, L. Tenharin, E. Tenharin e o antropólogo, como o intruso nas vidas alheias. Uma conversa acalorada a respeito do papel da Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas de Humaitá (SEMUPI), que no próximo ano teria um orçamento de meio milhão para implementar projetos econômicos voltados para a agricultura familiar indígena. A questão principal do diálogo era sobre a capacidade política e prática do atual secretário de assuntos indígenas, ou seja, os filhos de L. Tenharin estavam questionando se o mesmo era capaz de construir um projeto sustentável que agregasse todos os Kagwahiva em torno de si e de um projeto coletivo para os indígenas do Sul do Amazonas.

Segundo os filhos, o secretário já estava há 10 anos trabalhando dentro do poder local em diversos cargos e nunca tinha realizado nada significativo, “*agora ele tem uma nova chance de fazer algo para o povo Kagwahiva*”. Na visão de outro filho, “*a secretaria deveria ser renovada, uma pessoa que olhasse mais para o povo indígena do que para sua família, seu grupo*” (Informação verbal)²². De repente, uma caminhonete cruzou a ponte e subiu pela parte de cima da aldeia, vindo em nossa direção. Uma Amarok imponente de cor azul rasgava o vermelho da estrada em contraste com o verde das mangueiras.

A conversa mudou de tom repentinamente. Estávamos diante de um “amigo-inimigo”. O carro parou, desceram três pessoas, dois homens e uma mulher. O primeiro homem usava uma blusa polo e correntes de ouro; o segundo era mais

²² Narrativa coletada na aldeia Marmelos III, em um diálogo público com os filhos do cacique.

contido, usava uma camisa social e óculos; a mulher vestia um jeans com uma camisa esporte. Ao chegar próximo das mangueiras, L. Tenharin nos avisou que eram pessoas com quem ele mantinha relações comerciais. Tinha vendido seus bois para o segundo homem, e pretendia comprar outras cabeças de gado em breve, pois era uma pessoa *“boa para fazer negócio. Sua fazenda, no km 180, tinha aproximadamente 600 cabeças de gado e ele possuía dois frigoríficos, um em Humaitá e outro no Distrito de Matupi”*.

Antes da visita dos não indígenas eu apenas estava anotando algumas questões importantes que permeavam a política local. Com a chegada dos mesmos, resolvi prestar atenção no diálogo com os não indígenas e anotar suas falas. Dois diálogos impactaram o rumo da conversa entre L. Tenharin e os visitantes. Ao conversar com o primeiro homem, um empresário e fazendeiro local de Matupi, perguntou o seguinte: *“rapaz, tu poderia ceder o teu maquinário para a gente abrir uma área para aumentar o tamanho do nosso pasto”*? De súbito o empresário respondeu: *“eu posso, pagando a diária do motorista, tudo bem, o meu medo L., será que o pessoal daqui não vão querer prender minha máquina, entregar para a Funai”*? (Informação verbal)²³.

L. Tenharin constrangido, soltou um sorriso e afirmou que nada poderia vir a acontecer. O fazendeiro continuou: *“L. não tem perigo mesmo com o meu maquinário? Se eu estiver por aqui não é perigoso”*? O outro fazendeiro, observando a situação criada pelo seu colega, logo interrompeu a conversa e iniciou outro assunto. Depois de vinte minutos, os visitantes se despediram e seguiram viagem para a vila Matupi. Na representação de L. Tenharin, o inimigo se esconde na imagem do falso amigo.

O senhor escutou essa conversa, ele cutucando o assunto, perguntando se aqui ainda é perigoso passar por aqui. Esse pessoal vê a gente assim como algo perigoso, perigoso são eles também. A gente fica de olho também, não quer muita amizade, porque depois todos podem virar nossos inimigos, como ocorreu em 2013. E isso professor que muitos parentes não entendem quando volta a conversar e vender com os madeireiros, madeireiro não é gente para se confiar. (Informação verbal)²⁴.

²³ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III, em decorrência de um diálogo com o vice cacique da aldeia

²⁴ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III, em decorrência de um diálogo com o vice cacique da aldeia

Talvez, as posições teóricas de Viveiros de Castro (2015) nos permitam pensar em algumas respostas não definitivas respeitantes a estas questões. Para o autor, é necessário situar o pensamento indígena sobre um mundo constituído pelo inimigo, enquanto determinação transcendental. Isto implica dizer que a inimizade na filosofia ameríndia não se resume em um mero complemento privativo da amizade, nem uma simples factividade negativa.

O inimigo, nas formas de pensamento indígena, define uma outra relação com o saber e um outro regime de verdade. Ora, mas como podemos pensar o papel do “inimigo” em termos práticos, ou seja, quando o chefe da aldeia (nesse caso, o chefe da aldeia Pakiri) alia-se ao madeireiro e mantém relações de afinidade simbólica? Levando a perspectiva para uma forma mais radical, como é possível compreender o ponto de vista do madeireiro, na medida em que os madeireiros também situam seus pontos de vista em relação aos indígenas na aldeia?

Talvez uma resposta só não seja a melhor forma para explicar as relações dos Tenharin Kagwahiva com os seus “inimigos”. A afinidade nas sociedades amazônicas tende a ser uma relação extremamente delicada, perigosa, embaraçosa e preciosa ao mesmo tempo. São efetivamente relações estratégicas, políticas, econômicas ao produzirem uma simultaneidade moral. Afirma Viveiros de Castro (2015):

Assim que deixamos a aldeia, real ou ideal, o mascaramento se inverte, e a afinidade se torna a forma não- marcada da relação social tanto mais forte quanto mais genérica, tanto mais explícita quanto menos atual: o cunhado perfeito é aquele com cuja irmã não casei, ou que não casou com minha irmã. Os afins são inimigos, e assim, os inimigos são afins. Quando os afins não são inimigos, quando são parentes e corresidentes- o caso “ideal” -, então é preciso que não sejam tratados como afins; quando os inimigos não são afins, é porque são inimigos, isto é, devem ser tratados como afins. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 204).

Os “inimigos” não afins talvez explicassem a relação de L. Tenharin com os fazendeiros do distrito de Matupi, na medida em que tratados como afins. As relações supralocais entre os Kagwahiva tendem, assim, a ser fortemente conotadas pela afinidade. Toda relação com o exterior está no campo da afinidade. No entanto, tais relações ora estão permeadas pelas alianças entre sogro e genro, ora estão fortemente pela rivalidade entre cunhados, nesse caso específico quando o conflito ganha contornos de disputa pelo uso dos recursos naturais.

Um outro exemplo seria as relações dos Tupinambá com seus inimigos, seus prisioneiros de guerra. Para os Tupinambá do tempo da colônia, o prisioneiro de guerra além de inimigo, era também um cunhado ideal. A sua morte estava decretada para ocorrer em um cerimonial no terreiro da aldeia. A preparação de sua morte levava alguns meses ou semanas. Para este prisioneiro, dava-se uma esposa-mulher do grupo durante o tempo do seu cativo. Em um simulacro de afinidade tanto real como ideal, a mulher era idealmente a irmã do matador do cativo. Nessa relação predadora, a substância a ser canibalizada era a relação estabelecida entre a vítima, o matador e toda a aldeia.

No limite da imaginação antropológica, as relações de afinidade com os madeireiros são visualizadas desta forma pelos Kagwahiva: a presença do inimigo que vai aos poucos tornando-se um afim. No entanto, cabe ressaltar que o madeireiro não é um cativo. O madeireiro executa e estabelece duas funções ao estabelecer relações afins com os indígenas. Ele é, ao mesmo tempo, o empregador do serviço da retirada de madeira e o atravessador de outros produtos, como a castanha e óleo de copaíba.

Ora, a afinidade Kagwahiva não se limita apenas ao jogo de relações entre o sogro, o genro e o cunhado. Observou-se que as relações são alargadas para além da aliança matrimonial dos grupos domésticos. Nesse sentido, a mesma política relacional instrumentalizada pelos grupos domésticos abarca a relação com o madeireiro. O madeireiro é transformado no atravessador de bens simbólicos. Nessa relação conflituosa e simbólica, o madeireiro é o responsável por uma produção desejante (DELEUZE, 2004) de bens existentes na aldeia como motocicletas, bicicletas e outros bens desejados.

Nesse sentido, a postura dos Kagwahiva Tenharin de modo geral, com relação aos regionais e os bens de troca que surgem sob diversos aspectos, é sempre pensando nos potenciais perigos com os regionais e suas alianças com os outros. A busca por relações de troca e relações simbólicas com os regionais é sempre uma abertura para o outro. As formas simbólicas (materializadas nos bens de uso, motocicletas, celulares etc.) são acionadas para canalizar contatos externos e submetê-los ao seu controle, potencializando forças externas para seus próprios fins, aumentando a vitalidade dos Povos Kagwahiva.

Tanto os Kagwahiva Tenharin quanto os madeireiros teatralizam um jogo de relações políticas de afinidade ao ritualizarem relações de amizade e parceria

comercial, expressa em uma imagística da afinidade que se coaduna em estado permanente de guerra política, uma guerra virtual latente entre os grupos domésticos, centrada paradoxalmente na figura do inimigo, na figura do outro que pode ou não ser afinizado.

Ora, há algo mais para se dizer além dessa perspectiva. Ela por si só não se sustenta teoricamente, uma vez que é preciso responder sobre os desdobramentos conflituosos gerados pela presença de madeireiros na terra indígena, nos castanhais, na aldeia. Uma outra perspectiva seria aquela que o inimigo na sociedade Kagwahiva não é apenas a substância a ser canibalizada, é, sobretudo, o elemento da relação política por excelência. Na visão política de I. Tenharin: *“oh, a gente sabe quem são nossos inimigos, mas a gente precisa deles para o apoio político para fazer política”*.

Nesse cenário mediado por relações conflituosas, o madeireiro, o atravessador de castanha e os políticos locais formam a equação que permite pensar os conflitos, a diferença e as relações políticas proveitosas, aliás, é nesse sentido que os Tenharin de Manicoré elegeram o vereador Edson Minoro em duas eleições municipais. A aliança não é apenas interespecífica, por sua vez, ela se constitui numa relação política profunda para além da própria noção de “inimigo”. Nesse sentido, se os Tupinambá se alimentavam da relação do matador com o inimigo, no caso específico aqui tratado, os Kagwahiva Tenharin estão predando a relação política estabelecida com os representantes locais, com os madeireiros e com os outros afins.

REFERÊNCIAS

APPADURAY, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF, 2009.

COSTA, Kelerson Semerene. *Homens e natureza na Amazônia brasileira: dimensões (1916-1920)*. 2002. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2002.

BARRANCAS, Francisco Pereira. *Relatório da primeira expedição ao rio Madeira*. Realizada de 5 janeiro a 22 de março de 1941. Filme 32, planilha 389. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Capitalisme et schizophrénié*. Paris: Minuit, 1980. v. 2.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

FREITAS, José Garcia. *Relatório encaminhado ao inspector Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR1 no exercício de 1930*. Filme 33, planilha 396, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1930. p. 2-12.

LEAL, Davi Avelino. *Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932)*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

LEVINHO, Carlos; KRACKE, Waud. A dinâmica e a psicodinâmica de uma sociedade em movimento ou sociedade móvel cercada. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 10., 14-18/abr. 1996, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: RBA, 1996.

KRACKE, Waud. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

KRACKE, Waud. *Structure of interethnic contacts between the Parintintin and brazilian society on Madeira river*. Chicago: The University of Chicago, 1967.

LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios no médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NUNES PEREIRA, Manoel. *Moronguêta: um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980. v. 2.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013. (Livro I).

MELO, Joaquim. *A política indigenista no Amazonas*. Manaus: Edições do Governo do Estado, 2009.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.

RODRIGUES, Lysias. *Gaviões de Penacho: a lueta aérea na guerra paulista*. São Paulo: Epopeia Paulista, 1932.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PEGGION, Edmundo. *Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos kagwahiva da amazônia*. São Paulo: Annablume, 2011.

PEGGION, Edmundo. À margem da transamazônica. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Org.). *Povos indígenas no Brasil: 2001-2006*. São Paulo: ISA, 2006.

VAZ, Florêncio. *Isso tudo é encantado*. Belém: Edições UFOPA, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naif, 2015.

Sobre o autor:

Jordeanes do Nascimento Araújo: Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais pela UFAM. Antropólogo. Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Professor Adjunto II da UFAM, *Campus* de Humaitá. Coordena o projeto Mapeamento de garimpos ilegais, desmatamentos, madeireiras ilegais em Terras Indígenas no Sul do Amazonas, financiamento: *Climate Land Alliance* (CLUA). **E-mail:** jordeanes@ufam.edu.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-6276-2727>

Recebido em: 08/03/2021

Aprovado para publicação em: 26/04/2021