

Unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

JORDEANES DO NASCIMENTO ARAÚJO

O Fenômeno da Liderança Tupi Kagwahiva:
Trajetórias sociais, Resistências e Movimento Indígena no
Sul do Amazonas



ARARAQUARA – S.P.
ANO 2019

JORDEANES DO NASCIMENTO ARAÚJO

O Fenômeno da Liderança Tupi Kagwahiva:
Trajetórias sociais, Resistências e Movimento Indígena no
Sul do Amazonas

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

Bolsa: Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM

ARARAQUARA – S.P.
ANO 2019

ARAÚJO, Jordeanes do Nascimento
O Fenômeno da Liderança Tupi Kagwahiva: Trajetórias
sociais, Resistências e Movimento Indígena no Sul do
Amazonas / Jordeanes do Nascimento ARAÚJO – 2019
343 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

1. Liderança. 2. Kagwahiva. 3. Sul do Amazonas. 4.
Política Indígena. 5. Resistência Indígena. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

JORDEANES DO NASCIMENTO ARAÚJO

O Fenômeno da Liderança Tupi Kagwahiva: Trajetórias sociais, Resistências e Movimento Indígena no Sul do Amazonas

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

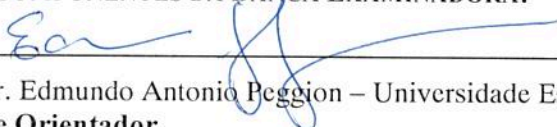
Linha de pesquisa:

Orientador: Antônio Edmundo Peggion

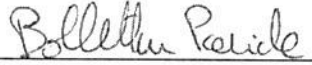
Bolsa: Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM

Data da defesa: 12/06/2019


MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:




Professor Dr. Edmundo Antonio Peggion – Universidade Estadual Paulista - UNESP
Presidente e Orientador.



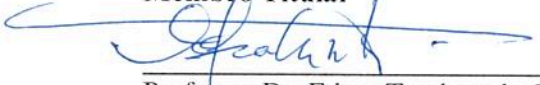
Professor Dr. Paride Bolletín – Universidade de Durham (UK); Universidade Federal da Bahia-UFBA
Membro Titular



Professor Dr. Felipe Ferreira Vander Velden – Universidade Federal de São Carlos - UFSCar
Membro Titular



Professora Dra. Renata Medeiros Paoliello – Universidade Estadual Paulista - UNESP
Membro Titular



Professor Dr. Edgar Teodoro da Cunha – Universidade Estadual Paulista - UNESP
Membro Titular

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Aos Tupi Kagwahiva do Sul do Amazonas, por me ensinarem, na prática, aquilo que eu conhecia apenas dos livros: a Resistência Indígena!

AGRADECIMENTOS

A despeito de uma tese de doutorado se originar a partir de um processo puramente mental, de natureza solitária, suas fundações exigem um esforço para além das percepções da ordem do pensamento e que partem do coletivo, de uma sucessão de apoios que dão suporte para que as ideias se materializem. Neste momento gostaria de agradecer a minha rede de apoio, àqueles que me ajudaram a chegar até aqui.

Primeiramente, agradeço a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, que me liberou de meu labor docente, nestes quatro anos que estive em formação. Do mesmo modo, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPESAM, pela concessão da bolsa de estudos, recurso fundamental para o custeio de diversas etapas relacionadas à pesquisa. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista – UNESP, por ter acolhido minha pesquisa e proporcionado, ao longo dos anos, trocas intelectuais deveras enriquecedoras.

Tenho uma dívida incomensurável com os povos indígenas Kagwahiva do Sul do Amazonas, com os quais construí uma relação de afinidade, que extrapola o âmbito acadêmico. Não por acaso, posso falar em termos de uma Kagwahivação das nossas relações.

Enternecido, agradeço ao meu caríssimo orientador, Edmundo Peggion, por ter acreditado que eu era capaz de realizar este trabalho, sempre muito solícito com minhas angústias e questionamentos atinentes a uma pesquisa com a qual ele estava amplamente familiarizado. Não existiria nenhuma parceria mais apropriada para esta jornada do que a que ele me ofereceu.

Aos professores que compuseram minha banca, no exame de qualificação, Professor Paulo Santilli e Professor Edgar Teodoro, por suas observações perspicazes, as quais contribuíram grandemente para a finalização desta pesquisa, agradeço.

Agradeço aos amigos que fiz no Programa de Pós-Graduação, pelas trocas intelectuais e pela camaradagem: Renan, Vladimir, Fábio, Tatiane, Geander, Laura, Andreia e Erick.

Aos meus familiares, os quais vi muito menos do que eu gostaria durante estes anos: minha querida e amada mãe, Pêdra; meus irmãos, Júlio César, Leninha, Jânio, Mociane, João e Thayane. À minha cunhada, Karen Lucy, sempre bem disposta a oferecer seus conhecimentos de revisora de textos. Obrigado a todos pela paciência.

À Suellen Andrade Barroso, meu grande e único amor. Sem sua parceria, sem seu apoio afetivo e efetivo, sem sua paciência com minhas chatices e frustrações, com o meu enclausuramento, eu jamais teria terminado esta tese. Agradeço por todo o seu amor, todo o seu companheirismo durante todos os anos de convivência e dedicação. Agradeço pelas trocas intelectuais entre antropologia e história, por sua leitura atenta aos meus escritos e por suas críticas sempre muito lúcidas e contundentes.

A toda minha rede de apoio, obrigado!

“A ilusão de que a etnografia é uma questão de dispor fatos estranhos e irregulares em categorias familiares e ordenadas – isto é magia, aquilo é tecnologia – foi demolida há muito tempo. O que ela é, entretanto, não está muito claro. Que talvez a etnografia seja uma espécie de escrita, um colocar as coisas no papel, é algo que tem ocorrido, vez por outra, aos que se empenham em produzi-la, consumi-la, ou ambas. Mas seu exame como tal tem sido impedido por diversas considerações, nenhuma das quais é muito razoável” (GEERTZ 2009: 11).

RESUMO

Busquei construir nesta tese uma reflexão sobre as formas de resistência indígena presentes no final do século XX e o fenômeno da liderança Tupi-Kagwahiva que se reatualiza, se reconfigura politicamente na primeira década do século XXI e que serve de modelo e experiências sociais para outros povos da região do Sul do Amazonas. Para além disso, dediquei-me ao entendimento das formas segundo as quais os povos indígenas, sobretudo os Tenharin, Parintintin, Jiahui e Mura se relacionaram com a empresa extrativista, com respeito a seus territórios. Inicialmente marcadas por enfretamento físico, a partir de correrias e guerras, as próprias estratégias étnicas foram se modificando ao longo dos anos. Nesse processo de territorialização em que se deu o esbulho do território indígena, novos processos de intrusão foram surgindo, como a presença do Serviço de Proteção Indígena – SPI, em 1920. A relação direta com o não indígena permitiu traçar novas estratégias de resistência indígena na contemporaneidade. 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. Nesta perspectiva, procurei, aqui, contextualizar como as lideranças Kagwahiva concebem e vivenciam a presença da estrada – a Transamazônica, ou, como eles denominam em Tupi Kagwahiva, *Pepuku’Hua* – como um drama social interminável. Sendo assim, é mister que seja problematizado o modo como a modificação da paisagem natural, no caso a construção da Transamazônica, transformou as percepções de mundo Kagwahiva. Problematizei o papel das lideranças políticas indígenas no que toca às suas ações dentro e fora das associações indígenas Kagwahiva. E, para tanto, examinei como a efetiva participação política das lideranças no contexto urbano transformou-as em lideranças de qualidade, reconhecidas tanto por seu grupo doméstico político quanto por outras lideranças dentre os Povos Kagwahiva.

Palavras-chave: Liderança Indígena, Kagwahiva, Política Indígena, Movimento Indígena, Sul do Amazonas.

RÉSUMÉ

J'ai cherché à développer sur cette thèse une réflexion sur les formes de résistance indigènes présentes à la fin du XXe siècle et le phénomène de la direction Tupi-Kagwahiva qui est rétabli, reconfigure politiquement dans la première décennie du XXIe siècle et sert de modèle et d'expériences sociales à d'autres peuples. du sud de l'Amazonie. En outre, je me suis attaché à comprendre les liens entre les peuples autochtones, notamment les Tenharin, les Parintintin, les Jiahui et les Mura, dans le secteur de l'extraction de leurs territoires. Initialement marquées par des affrontements physiques lors de raids et de guerres, les stratégies ethniques elles-mêmes ont évolué au fil des ans. Dans ce processus de territorialisation au cours duquel le territoire autochtone a été créé, de nouveaux processus d'intrusion ont commencé à émerger, tels que la présence du Service de protection des peuples autochtones (SPI) en 1920. La relation directe avec les non-autochtones a permis d'élaborer de nouvelles stratégies de résistance autochtone. contemporanéité. À cet égard, il était nécessaire de comprendre la relation entre le châtaignier et le Kagwahiva, avec les commerçants, depuis le processus de transformation en marchandise du temps du patron jusqu'à l'époque contemporaine, car la transformation ne se produit pas seulement avec l'agence du châtaignier, mais tout se transforme relation politique et symbolique de la circularité de Nhanha. Dans cette perspective, j'ai essayé ici de contextualiser la manière dont les dirigeants Kagwahiva conçoivent et expérimentent la présence de la route - la Transamazonie ou, comme ils appellent dans Tupi Kagwahiva, Pepuku'Hua - comme un drame social sans fin. Par conséquent, il est nécessaire que la manière dont la modification du paysage naturel, dans le cas de la construction de la Transamazonica, soit transformée, soit nécessaire pour transformer les perceptions du monde Kagwahiva. J'ai contesté le rôle des leaders politiques autochtones dans leurs actions au sein et en dehors des associations autochtones Kagwahiva. Et pour ce faire, j'examinerai en quoi la participation politique effective des leaders dans le contexte urbain les a transformés en leaders de qualité reconnus à la fois par leur groupe politique national et par d'autres dirigeants des peuples Kagwahiva.

Mots-clés: Kagwahiva, Indigenous Leadership, Indigenous Politics, Mouvement Indigenous, Au sud d'Amazonas.

LISTA DE FOTOS

Foto 01	Ônibus Viação Siqueira	34
Foto 02	Desmatamento e garimpo ilegal nas terras indígenas	47
Foto 03	Encontro de lideranças Tupi Kagwahiva em 2013	51
Foto 04	Santinho Angelisson Tenharin	71
Foto 05	Posto indígena Rio Maici	95
Foto 06	Posto indígena Rio Ipixuna	96
Foto 07	Posto SPI Expedição Filadélfia	108
Foto 08	Posto indígena Rio Maici	118
Foto 09	Posto indígena Lago da Josefa – Mura	120
Foto 10	Crianças Parintintin Rio Ipixuna	121
Foto 11	Crianças Parintintin – Oficina de Alfaiate	121
Foto 12	Crianças Parintintin – Escola de Aprendizes Manaus	122
Foto 13	Farinha Parintintin	162
Foto 14	Colares indígenas	168
Foto 15	Bracelete indígena	169
Foto 16	Bracelete indígena	169
Foto 17	Cocar Taravé	170
Foto 18	Pulseira feminina	171
Foto 19	Brincos de Pena	171
Foto 20	Coleta da Castanha – Aldeia Marmelo	177
Foto 21	Coleta da Castanha – Aldeia Kampinho	178
Foto 22	Sede da APITEM	306
Foto 23	Sede da Apij	307
Foto 24	Sede da Apij	307
Foto 25	Sede da Apij	307
Foto 26	SEMUPI	311

LISTA DE GRÁFICOS E FIGURAS

Gráfico 01	Feixe relacional - Relações em colisão	36
Gráfico 02	Grupo político doméstico 01	68
Gráfico 03	Grupo político doméstico 02	71
Gráfico 04	Grupo político doméstico 03	72
Gráfico 05	Festa Mboatava 2018	135
Gráfico 06	Calendário Agrícola Tenharin – 1989	159
Gráfico 07	Calendário Agrícola Tenharin – 2018	161

LISTA DE MAPAS

Mapa 01	Croqui Aldeia Marmelo	25
Mapa 02	Terras Indígenas Tupi Kagwahiva	26
Mapa 03	Mapa relacional – indígenas em Humaitá	49
Mapa 04	Mapa Kurt Nimuendaju – Parintintin	88
Mapa 05	Localização de Indígenas na cidade de Humaitá	315

LISTA DE TABELAS

Tabela 01	Postos indígenas na Bacia do Madeira – 1921-1943	111
Tabela 02	Mercadorias na Aldeia	173
Tabela 03	Coleta de castanha por grupo doméstico – 2018	178
Tabela 04	Coleta de castanha do Povo Jiahui	178
Tabela 05	Quadro de Chefias e Lideranças Políticas	328

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FUNAI	Fundação Nacional do Índio
OPIAM	Organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira
CUMPIR	Coordenação da União das Nações Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste de Mato Grosso e Sul do Amazonas
OPIROMA	Organização dos Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste de Mato Grosso e Sul do Amazonas
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
APIJ	Associação do Indígena Jiahui
APITEM	Associação Indígena do Povo Indígena Tenharim Morogitá
OPIPAM	Organização do Povo Parintintin do Amazonas
DENIT	Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
IEB	Instituto Internacional de Educação do Brasil
OPIAM	Organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira
COAIB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
OPPITAMPI	Organização dos Povos Indígenas Parintintin, Torá, Mura, Munduruku, Pirahã de Manicoré
OPIRAHU	Organização dos Povos Indígenas residentes de Humaitá
APITIPRE	Associação do Povo Indígena Tenharin do Igarapé Preto
SESAI	Secretaria Especial de atendimento a Saúde Indígena
SEPROR	Secretaria de Produção do Estado do Amazonas
IDAM	Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Amazonas
ECAM	Equipe de Conservação da Amazônia
KANINDÉ	Associação de Defesa Etnoambiental

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	18
PARTE I: SITUANDO O TRABALHO DE CAMPO NO SUL DO AMAZONAS.....	27
1. A Passagem pela Transamazônica	33
2. Perspectivas em colisão: entre Kagwahiva, Pirahã, regionais e agências estatais	38
3. Voltando pela Transamazônica: os efeitos da relação de pesquisa	45
4. As situações de campo no Sul do Amazonas: dialogando com as lideranças Kagwahiva.....	53
5. A política partidária entre os Tupi-Kagwahiva em 2016	68
PARTE II: TEMPORALIDADE E TRANSFORMAÇÃO ENTRE OS TUPI-KAGWAHIVA.....	77
1. No Ymyã – Hu Yvyvygra – No tempo do Seringal	87
2. O inevitável encontro: Povos Kagwahiva, agentes do SPI e os comerciantes	97
3. A instalação do Regime Tutelar no Rio Madeira: no tempo do “Papai Dobo”, delegados de índios, doenças e táticas de atração	108
4. As viagens de inspeção do SPI no Rio Madeira	123
PARTE III: YMYÃ-HU NHANDYWA – O TEMPO DO CASTANHAL: TEMPORALIDADES NA VIDA KAGWAHIVA.....	130
1. No tempo do castanhal: dos castanhais livres aos donos de castanhais	134
2. A castanha como fetiche, como valor de troca ritualística entre os Kagwahiva e os comerciantes	152
3. A produção de renda dos grupos domésticos: venda da castanha, açaí, óleo de copaíba, tucumã, confecção de artesanato e o turismo na Terra Indígena	167
4. Por uma digressão Kagwahiva Tenharin: as relações de troca e a castanha	179
PARTE IV: OS KAGWAHIVA NA CONTEMPORANEIDADE: NO MBAIPÓ´HU PEPUKU´ HUA – O TEMPO DA ESTRADA. UMA TEMPORALIDADE INTERMINÁVEL NO COTIDIANO KAGWAHIVA.	188
1. Cena I: A infância como vivência de um drama insuperável: deslocamento, separação, perdas e superação	211
2. Cena II: O sofrimento das perdas: epidemias, envenenamento e os traumas incuráveis	219
3. Cena III: As formas de trabalho na estrada, na mineração e o surgimento da autoconsciência cultural sobre o território	229
4. Cena IV: A luta pelo território: demarcação da terra, formas de resistência e imersão no movimento indígena	238
PARTE V: A INDIGENIZAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA LOCAL: LIDERANÇAS KAGWAHIVA FAZENDO POLÍTICA NAS CIDADES DO SUL DO AMAZONAS (HUMAITÁ E MANICORÉ).....	247
1. Atrás dos fatos: a política local Kagwahiva em Humaitá e Manicoré.....	257
2. Os projetos indígenas <i>versus</i> os projetos de ONGs	267
3. Os Kagwahiva em movimento no Sul do Amazonas: preconceito e relações assimétricas com os regionais na cidade	287

4. A afirmação Kagwahiva para além da cidade	293
5. Origem e formação das associações e organizações Kagwahiva	299
6. As associações indígenas Kagwahiva	311
CONSIDERAÇÕES FINAIS	318
REFERÊNCIAS	335

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao procedermos a leitura do Relatório de Província do ano de 1870, encontramos uma descrição detalhada da preparação dos Kagwahiva para a guerra. Na descrição, aparecem corpos desenhados e pintados com tinta de jenipapo e carvão de castanha queimada. Na mão esquerda, arco. Na direita, flechas. Na garganta, canções guerreiras. Para onde iam os Kagwahiva com tamanha ferocidade? O alvo era a casa do seringalista José Francisco Monteiro, que se estabelecera há pouco tempo no rio Baetas, afluente do rio Madeira. Narrativas semelhantes, referidas ao modo de resistência indígena, multiplicam-se por toda sorte de escritos. Com efeito, não aparecem apenas em documentos oficiais, mas também em textos de natureza não oficial. Que leitor, cujo interesse esteja voltado para as questões amazônicas, nunca se entusiasmou com o modo vívido como Ferreira de Castro narrou o levante dos Parintintin contra os seringueiros e seringalistas?! Um e outras dão relevo a uma estratégia que, lentamente, “se espalhou pelo rio Madeira a partir da segunda metade do século XIX e que se estendeu até o final da década de 1920” (LEAL 2013: 20).

As primeiras informações sobre os povos indígenas do rio Madeira datam do século XVIII e partem de um olhar estrangeiro, particularmente presentes nos relatos do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que percorreu as capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, entre os anos 1783 e 1792. No século seguinte, Carl Von Martius deu sua contribuição para o entendimento destas questões, a partir de um olhar propriamente etnológico. Esta mesma preocupação permeou os trabalhos que se seguiram no século XX, levados a cabo por Curt Nimuendajú (1924; 1948), Nunes Pereira (1944), Gondim (1929; 2001) e continuados por Waud Kracke (1967; 1987) Miguel Menendez (1986; 1989) e Edmundo Peggion (2005; 2011).

De fato, a história Kagwahiva, como a conhecemos, está entrecruzada por três momentos, em situações específicas. Assinala Miguel Menendez (1989) que o primeiro momento reporta-se a uma situação anterior de contato com o “branco” na região do alto rio Tapajós, período em que os Kagwahiva eram vizinhos dos Apiaka, dos Mundurucu e de outros grupos indígenas. O segundo momento é marcado pela penetração kagwahiva nos afluentes do Rio Madeira. Propagando-se pelos Maicy, Marmelos e o rio Machado, a história kagwahiva no rio Madeira é também a história do contato definitivo com o branco. “A intrusão Kawahiwa (...) implica o contato com toda uma população indígena que já estava ali localizada, praticamente desconhecida até a

segunda metade do século XX" (MENENDEZ 1989: 02). Posteriormente, essa dinâmica de migração kagwahiva mistura-se aos efeitos do confronto direto com os processos de territorialização¹ iniciados no rio Madeira e seus afluentes a partir dos anos de 1850. O terceiro momento é a história contemporânea Kagwahiva e os diferentes processos de territorialização, desde o confronto direto com empresa seringalista, iniciado nos anos de 1852 (PENNA 1853), passando pela penetração do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), nos anos 1920; a presença da Ordem Salesiana em 1928 e dos Missionários Linguísticos do SIL, em 1968; a abertura da BR-230, que atravessou os domínios kagwahiva em 1970; o projeto de mineração Paranapanema; os projetos de colonização e pecuária nos anos 1980; e hoje, a iminência da Hidrelétrica Tabajara nas cabeceiras do rio Marmelos e rio Preto. Tais eventos nos afastam das interpretações fabulosas e nos permitem romper com uma etnificação naturalizante e naturalizadora dos povos Kawahiwa. A investigação antropológica, nesse sentido, não pode circunscrever-se tão somente ao que os grupos kagwahiva foram ou, como afirma João Pacheco de Oliveira (2015) para contexto semelhante, ao que nós imaginamos que eles foram. É preciso captar igualmente o que eles estão se tornando hoje.

Fazendo referência a respeito da posição histórica dos Parintintin entre as culturas Tupi-Guarani, Waud Kracke (2007) afirma que, no segundo quartel do século XIX, surgiu nas margens do rio Madeira um novo grupo étnico, feroz e ameaçador, dada sua expulsão das margens do rio Tapajós, por obra dos Munduruku. Em razão dos constantes atritos com outros grupos indígenas (tais como os Mura Pirahã e os Torá) e com os seringueiros, ficaram conhecidos por sua valentia.

Os Parintintin, os Tenharim, os Jiahui, como são conhecidos atualmente na literatura etnológica, foram personagens de diversos relatos, livros e romances. O nome Parintintin, que aparece na narrativa literária de Ferreira de Castro foi, segundo Nimuendajú (1924) e Kracke (2007), dado por seus inimigos mais contundentes, os Munduruku. Os povos que se estabeleceram nas margens do Madeira se autodenominavam "Kagwahaiv, resquícios do povo Cabawahib, Kawahib, ou Cabahiba, presentes nas confluências dos rios Arinos e Juruena, formadores do Tapajós" (NIMUENDAJÚ 1924: 204). No entanto, os Parintintin não os únicos que se autodenominam Kagwahiva.

¹ Segundo Oliveira (2015:41), os processos de territorialização têm como função descrever a distribuição de poder dentro de diferentes quadros interativos, facilitando a comparação entre os variados e complexos contextos históricos, favorecendo identificar os fatores responsáveis pelas mudanças, bem como formular hipóteses que possam explicar as transformações.

Kracke (2007), Menendez (1989) e Peggion (2011) afirmam que há pelo menos oito povos indígenas que se autodenominam Kagwahiwa, alguns situados no médio Madeira, Sul do Amazonas; Tenharim, Jiahui, Parintintin e os Juma no rio Purus, além de outros que habitam parte do Estado de Rondônia, Amondawa, Jupau (Ureu-wau-wau), Karipuna. Estes grupos possuem duas características comuns: além de compartilharem da mesma variação linguística Kagwahiwa, partilham de um sistema de metades exogâmicas patrilineares (PEGGION 2011).

Se até 1920 o enfrentamento e a luta armada eram as únicas estratégias de resistência aos processos de intrusão sobre as terras indígenas do Madeira, como podemos pensar esse processo e suas consequências? Em que momento esse processo encontrou o seu limite? Quais as novas estratégias de luta e enfrentamento que foram traçadas depois de 1920? Analisando esse processo de resistência é possível perceber algumas nuances no que tange aos agentes sociais envolvidos. Num primeiro momento, referente à segunda metade do século XIX, são os povos indígenas que aparecem como alvo principal do avanço da fronteira extrativista e a ela resistem. É fato que a resistência e o protagonismo indígena não se constituem propriamente em uma novidade. Como demonstra o historiador Francisco Jorge dos Santos (2002), desde o início da colonização se fizeram presentes, no limite do possível, em menor ou em maior grau, formas de resistência indígena.

Analisando um sistema de colonização semelhante ao caso brasileiro, o neozelandês Marshall Salhins (1995) pontua que os Maori nunca deixaram de lutar ou criar situações sociais de resistência. "Lutemos hoje apenas pela conquista do mastro", proclamava Hone Heke, líder Maori, em 1845. Sendo assim, as questões históricas e as formas de resistências não são tão exóticas quanto tais ocorrências possam sugerir. Nesse sentido, os eventos históricos decorridos desde a abertura da BR-230 geraram mudanças significativas que permitiram aos povos indígenas do Sul do Amazonas pensarem numa estratégia de defesa de seus territórios e numa estratégia de ação política participativa no cenário local e nacional.

Nos últimos dez anos, os Povos Indígenas do Sul do Amazonas (ver mapa abaixo) têm construído uma relação muito próxima aos representantes políticos dos municípios de Humaitá e Manicoré. O diálogo com esses representantes gira em torno da discussão de ações públicas voltadas para a assistência aos povos indígenas, sendo a saúde, a educação e desenvolvimento sustentável os pontos principais das pautas. O avanço na construção de participação nas definições de políticas públicas para os povos

indígenas também se apresenta como um dos fatores que tem aguçado algumas tensões. Interesses contrários aos povos indígenas se mostraram mais contundentes a partir dessas medidas de políticas públicas.

Diferente das outras perspectivas aqui expostas, o que procuro examinar nesta tese não é o desenvolvimento histórico das sociedades Kagwahiwa ao modo Menendez (1989), nem as definições da chefia interna colocadas por Kracke (1987) e nem o sistema de metades exogâmicas desenvolvido por Peggion (2011). Busquei construir uma reflexão sobre as formas de resistência indígena presentes no final do século XX e o fenômeno da liderança Tupi-Kagwahiva que se reatualiza, se reconfigura politicamente na primeira década do século XXI e que serve como modelo e experiências sociais para outros povos da região do sul do Amazonas.

Diante deste cenário, construído pelo protagonismo do Movimento indígena, proponho-me a pensar uma diversidade de questões de modo a compreender as estratégias políticas dos indígenas e, ao mesmo tempo, analisar como as lideranças indígenas no Sul Amazonas fazem/constroem políticas indígenas entrecruzadas por redes de relações e também por tensões contrárias à participação de indígenas nas políticas públicas locais e nacionais.

Estrutura da Tese

A pesquisa foi pensada a partir da reconsideração da construção do trabalho de campo interpenetrado, ora por razões práticas, ora por similaridades dos contextos sociais que envolvem seus agentes e com base nas análises dos diversos discursos que revelam como o movimento indígena se posiciona frente à Sociedade Nacional.

Se por um lado minha reflexão tomou forma mediante a aproximação com teóricos clássicos versados na temática a qual me dedico, por outro se corporifica por distanciamentos. Cotejando com Pierre Bourdieu, a noção de “relação de pesquisa” é sempre “uma relação social que exerce efeitos (variáveis, segundo os diferentes parâmetros que a podem afetar) sobre os resultados obtidos” (BOURDIEU 1999: 694). Dessa forma, as estruturas objetivas do mundo social exercem efeitos não somente sobre as interações observadas pelo pesquisador, mas também na sua própria interação com os agentes sociais.

As atividades de pesquisa de campo foram realizadas diretamente na região do Sul do Amazonas e ocorreram em dois momentos distintos. O primeiro momento ocorreu no mês de julho 2015 e no ano seguinte entre os meses de julho e novembro de

2016, totalizando cinco meses de trabalho de campo. Nesse período visitei aldeias do Povo Tenharin, Parintintin e Jiahui. No mês de dezembro de 2016, realizei trabalho em arquivos através da coleta de Relatórios de Presidente de Província do Amazonas, referente ao rio Madeira, nos arquivos do Museu Amazônico, em Manaus.

No que concerne ao trabalho de campo etnográfico, realizei-o por intermédio de conversas abertas que se transformaram em narrativas indígenas - sem um roteiro previamente elaborado - com as lideranças indígenas em diversos espaços sociais, tanto na aldeia como no município de Humaitá. Além disso, acompanhei reuniões e diversas assembleias do movimento indígena, principalmente nos meses que antecederam o período eleitoral de 2016. Nove lideranças foram entrevistadas no primeiro momento: cinco do Povo Tenharin, duas do Povo Parintintin, uma do Povo Jiahui e uma do Povo Mura. O objetivo foi levantar dados sobre a trajetória social, filiação étnica, profissão, inserção na comunidade de origem e nas relações interétnicas regionais, assim como sua representação dentro do movimento indígena local e regional.

A segunda parte do trabalho de campo ocorreu nos meses de janeiro, fevereiro e agosto de 2017 e em janeiro, fevereiro e julho de 2018, totalizando onze meses de trabalho. Foram realizados novos diálogos com outras lideranças para completar o quadro de 20 narrativas indígenas. Também realizei uma compilação da documentação sobre os processos judiciais que tramitam no Ministério Público Federal sobre a indenização pelos danos causados pela construção da BR-230 aos Povos Tenharin e Jiahui. Também coletei dados sobre a criação das associações indígenas e suas atuações e dados referentes à Coordenação Regional do Madeira/FUNAI, visando traçar os diversos projetos implementados pelas instituições no Sul do Amazonas.

Com base no que os dados do trabalho de campo me revelaram até o presente momento de confecção desta tese, elaborei um planejamento para a efetivação e sua conclusão que ora apresento e que, por questões metodológicas e estilísticas, resolvi dividir em cinco partes que se complementam entre si:

Parte I: Situando o trabalho de campo no Sul do Amazonas

Inicialmente, procurei contextualizar minha relação de pesquisa construída ao longo dos últimos seis anos junto aos Tenharin, Jiahui, Parintintin e Pirahã, povos indígenas do Sul do Amazonas. Tal relação foi moldada em diferentes situações sociais agenciadas em assembleias, mesas redondas, encontros, reuniões indígenas, protagonizadas pelos agentes indígenas envolvidos e mediadas pelas agências

institucionais, como ONGs, FUNAI, SESAI, Universidades e associações indígenas. Foi minha pretensão construir uma reflexão sobre os "estilos de liderança" (KRACKE 1978) entre os Tupi-Kagwahiva na contemporaneidade. Ademais, procurei fazer uma interlocução com alguns autores como Robert Lowie (1948), Marshall Sahlins (2004), Pierre Clastres, Waud Kracke (1978), Miguel Menendez (1989), Edmundo Peggion (2011) e Sidnei Peres (2013) a respeito do papel da chefia, da liderança indígena, do associativismo indígena e da política local indígena. Considero que estes autores cooperaram, sobremaneira, para efeitos de comparação, na construção de associações entre os diferentes papéis que a liderança Tupi-Kagwahiva vem desenvolvendo no cenário do sul do Amazonas no século XXI.

Parte II: Temporalidade e transformação entre os Tupi-Kagwahiva

Esta parte foi dedicada ao entendimento das formas segundo as quais os povos indígenas, sobretudo os Tenharin, Parintintin, Jiahui e Mura, se relacionaram com a empresa extrativista com respeito a seus territórios. Inicialmente marcadas por enfrentamento físico a partir de correrias e guerras, as próprias estratégias étnicas foram se modificando ao longo dos anos. Nesse processo de territorialização em que se deu o esbulho do território indígena, novos processos de intrusão foram surgindo, como a presença do Serviço de Proteção Indígena – SPI, em 1920. A relação direta com o não indígena permitiu traçar novas estratégias de resistência indígena na contemporaneidade.

Parte III: Ymyã-hu Nhandywa - O tempo do castanhal: temporalidades na vida Kagwahiva.

Na parte três procurei refletir através de duas finalidades: a primeira, sobre 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 Mbotawa 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 Mbotawa 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. 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.

Parte IV: Os Kagwahiva na Contemporaneidade: No Mbaipó'hu Pepuku' hua – O tempo da estrada. Uma temporalidade interminável no cotidiano Kagwahiva

Nessa perspectiva, procurei aqui contextualizar como as lideranças Kagwahiva concebem e vivenciam a presença da estrada – a Transamazônica ou, como eles denominam em Tupi Kagwahiva, *Pepuku'Hua* – como um drama social interminável. Sendo assim, é mister que seja problematizado o modo como a modificação da paisagem natural - no caso a construção da Transamazônica - transformou as percepções de mundo Kagwahiva. Dessa forma, buscarei tratar a estrada não somente como um caminho (INGOLD 2015), uma grande malha de conflitos com os regionais, mas também como um espaço percorrido para uma direção de abertura para as relações políticas com a cidade, um abertura para o outro. De fato, as narrativas Kagwahiva coadunam uma memória coletiva e uma memória biográfica. Ao narrarem suas histórias em meio às transformações do contato, as lideranças indígenas falam sobre suas vidas como dramas sociais vivenciados não apenas no passado, mas também no aqui e no agora.

Parte V: A indigenização da esfera pública local: Lideranças Kagwahiva fazendo política no Sul do Amazonas (Humaitá e Manicoré)

Na quinta parte, problematizei o papel das lideranças políticas indígenas no que toca às suas ações dentro e fora das associações indígenas Kagwahiva. E, para tanto, examinei como a efetiva participação política das lideranças no contexto urbano transformou-as em lideranças de qualidade, reconhecidas tanto por seu grupo doméstico político quanto por outras lideranças dentre os Povos Kagwahiva. Procurei, ainda, desvelar como as estratégias políticas das associações indígenas são acionadas para se manterem como vozes ativas de um discurso étnico em defesa dos direitos indígenas,

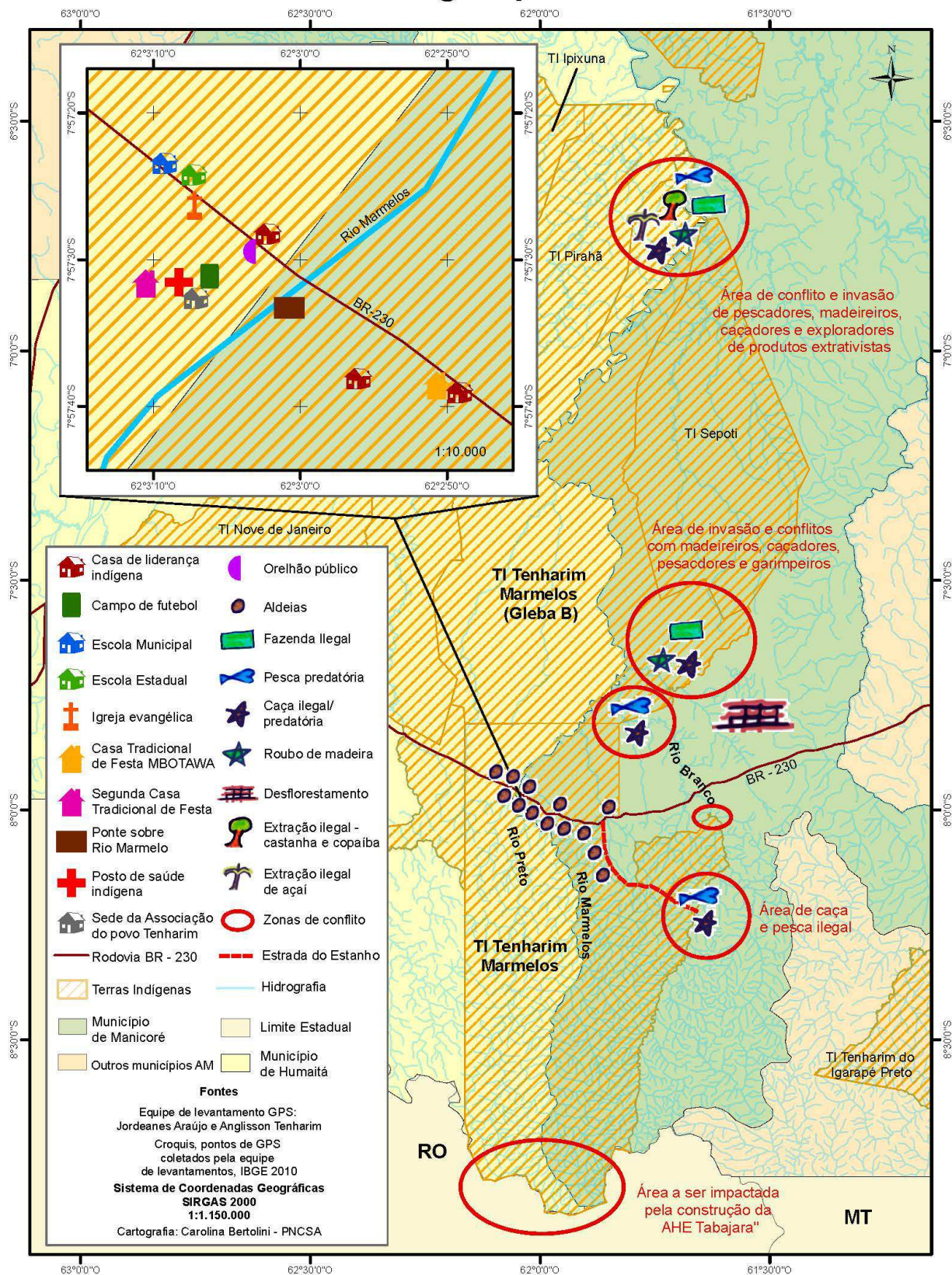
bem como estabelecer uma crítica à “governança das ONGs” e aos dispositivos de controle acionados na aplicação de projetos em parcerias com as organizações indígenas. Notoriamente, nos últimos anos, a governança das ONGs no Sul do Amazonas tem criado formas de coibição ao protagonismo indígena na esfera local, regional e nacional, na busca pela autonomia indígena.

Passei a contextualizar a formação e o desenvolvimento do movimento indígena no Sul do Amazonas através do associativismo indígena como ferramenta pública que busca desenvolver uma cidadania diferenciada. Procurei também desenvolver uma reflexão sobre a posição social de cada liderança no interior das organizações (OPIAM e associações Indígenas APIJ, APITEM e OPIPAM). Busquei pensar o fenômeno da liderança enquanto processo que fomenta o associativismo indígena como uma esfera pública indígena para a promoção de uma cidadania indígena (PERES 2013).



Mapa 01: Croqui da aldeia Marmelos elaborado por crianças Tenharin, janeiro de 2018.

Os Tupi-Kagwahiva: Situações de conflito, resistências e estratégias políticas - Humaitá/AM



Mapa 02: elaborado através croquis produzidos pelas lideranças indígenas Tenharim, em 2017, na aldeia Marmelo.

PARTE I

SITUANDO O TRABALHO DE CAMPO NO SUL DO AMAZONAS

Conta-nos Waud Krakce (2007) que no mito de Ika' Apytimba ui os antepassados dos "Cawaib" ou "Kagwahiwa" fizeram uma grande viagem, um grande movimento de migração, levando consigo Tupinambás, Tupiniquins, Potiguara e Caetés para o litoral brasileiro. Ao defrontarem-se com os "civilizados" debandaram-se para o Nordeste passando por uma terra seca, sem chuvas, sem árvores, até chegar ao rio Amazonas, onde a alegoria das águas preenchia o espaço da terra. Perderam-se de vista nas águas do grande Rio Amazonas, três dias e três noites sobre a água, até chegarem na confluência entre o rio Arinos e o rio Juruena, berço do rio Tapajós, ponto de origem da grande nação Tupi-Kagwahiva. Estando ali, guerrearam com os destemidos caçadores de cabeça, os Munduruku, que os sitiaram até a cabeceira do grande rio Madeira, hoje território imemorial dos Kagwahiva.

Eu poderia demorar-me numa longa digressão a respeito das diversas particularidades históricas presentes no mito vivenciado pelos Kagwahiva, que remetem aos primeiros contatos com a sociedade colonial e se estendem até a contemporaneidade, construindo, com isso, uma tese etno-histórica, nos moldes das contribuições de máxima importância antropológica orquestradas por Menendez (1989) sobre os Tupi Kagwahiva, mas isso poderia me distanciar dos objetivos aos quais me propus que dizem respeito à compreensão do fenômeno de liderança tupi Kagwahiva no Sul do Amazonas.

Acreditando na normatividade do campo antropológico e seus protocolos de pesquisa (OLIVEIRA 2013), somos levados a admitir que os próprios dados etnográficos são potentes o bastante para apontar críticas aos dados secundários, apoiando-se em interpretações do tipo "é preciso levar a sério o que diz o nativo", ou imaginando, a partir de pressupostos historiográficos, que os arquivos, as fontes, são elementos auto suficientes para uma crítica às evidências etnográficas.

No entanto, parto do princípio de que a abordagem histórica e a etnográfica não podem ser vistas como alteridades excludentes, mas devem ser pensadas como ferramentas complementares e indissociáveis em uma démarche científica (OLIVEIRA 2013). Do mesmo modo, como coloca Peres (2013), a dimensão histórica é fundamental

para “situar o pesquisador nos processos constitutivos e dinâmicos de onde emergem os limites e as possibilidades da experiência etnográfica que ele vivencia e para uma avaliação ponderada do seu papel como sujeito” (PERES 2013:394).

Refletir sobre o lugar da etnografia e da história na antropologia como meios complementares entre si para reflexão sobre o “mesmo” e sobre o “outro” é abandonar um empirismo ingênuo, que preconiza a necessidade de ver para crer e remonta às ciências biológicas. Nos termos do casal Comaroff, a principal fraqueza da etnografia é a “recusa em se valer cegamente de técnicas padronizadas que permitem que se confira uma pretensa objetividade às metodologias científicas” (DULLEY e JANEQUINE 2010: 03).

Cotejando com Miguel Menendez (1989), é necessário tentar elicitar tanto os dados do campo como as fontes documentais enquanto perspectivas que se juntam e não se distanciam, pois as duas ferramentas, sendo bem exploradas, produzem um alargamento da compreensão do que se procura entender sobre o que se quer pesquisar. Nessa perspectiva, não é demasiado provocar indagações em diversos níveis, tanto sobre os dados etnográficos, quanto sobre as fontes históricas. Como compreender, assim, a candidatura política nas eleições municipais de 2016 de duas jovens lideranças tupi-kagwahiva ao cargo de vereadores no município de Humaitá/AM? Acreditando que os dados de campo são autossuficientes para a compreensão do processo de ruptura política com as “antigas lideranças tupi- Kagwahiva”?

Algumas hipóteses foram relevantes para pensar esses contextos. A primeira pode estar ancorada no que afirmou Oliveira (2013: 63), isto é, que o “sistema de chefias supostamente tradicionais, articulados com o poder das agências oficiais e dentro de certo espírito ‘da administração indireta’ começou a revelar sua fragilidade”, tornando cada vez mais difícil e questionável a unidade de ação e pensamento de qualquer etnia. Atualmente, temos que lidar com um processo de fragmentação (geracional e intraétnica) e com mudanças que permitem disputas por representatividade em diferentes níveis (no caso dos povos Kagwahiva, geracionais, faccionais/políticos). Por exemplo, entre os Tenharim, as 18 lideranças políticas que representam as onze aldeias posicionam-se como porta-vozes do povo Tenharim e em vários cenários regionais e nacionais falam em nome dos povos Kagwahiva do Sul do Amazonas. Consoante a isso, “a valorização de uma voz indígena passou a ser um item complexo de uma plataforma política, o resultado de um processo não mais a priori” (OLIVEIRA

2013:64), colocando o pesquisador frente a uma postura crítica e vigilante sobre essa nova relação e como a mesma afetará o desenvolvimento do seu trabalho.

A segunda hipótese pode partir da ideia de movimento e fragmentação presentes na mitologia Kagwahiva. Nela, Bahíra é herói, o criador de cultura. É por meio de Bahíra que as metades exogâmicas são criadas para definir a organização social dos Tupi-Kagwahiva. O herói cultural institui a ordem social atual e a divisão entre índios e brancos. A alusão à ideia de movimento remete às diversas situações nas quais as lideranças indígenas criaram redes de relações interétnicas com outros povos indígenas na região. Waud Kracke (2007:20) enfatiza que “Bahira reage à gozação do companheiro Itariano e se afasta com a família para um lugar distante, próximo de uma cachoeira”. Qual seria a dinâmica Kagwahiva ao se postularem como representantes/vereadores do Povo indígena em Humaitá? Perquire Kracke (2007:30) outra vez: “quem abre uma nova área para habitação e exploração, geralmente, são os novos postulados à liderança querendo formar seus próprios grupos”. Filhos ou genros de um chefe existente, que saem do grupo do pai ou do sogro para fundar um novo grupo. No entanto, as lideranças aqui representadas provocam fissuras na estrutura sincrônica, pois não se vinculam a um grande chefe existente.

A terceira hipótese, que pode ser incorporada à primeira, tem a ver com a mediação que as lideranças estabelecem com as diversas redes de relações. É preciso ir além da noção krackeana de liderança Kagwahiva² para compreender o fenômeno da liderança entre os Tenharin, Jiahui, Parintintin e os Mura na contemporaneidade. Talvez as evidências etnográficas nos revelem que os processos de formação de liderança indígena não precisem ser necessariamente aos mandos de uma “chefia tradicional” e exclusivamente de uma metade clânica principal, no caso dos Kagwahiva, na ascendência Mutum. Se anteriormente Kracke (2007) considerou que o objetivo das “novas lideranças” é sempre formar novos grupos encapsulados no esquema guerreiro-provedor, hoje é preciso desvelar como essas “novas lideranças” são forjadas e quais as situações sociais que permitem os mesmos diferirem das “antigas lideranças”. Nesse sentido, quando observamos haver diferença entre uma “liderança de qualidade” (A. E. Tenharin), uma “liderança reconhecida” (M. Parintintim) e uma “liderança em formação” (A. Tenharin), expressões presentes nos discursos dos agentes sociais,

² O conceito de liderança de Waud Kracke (1978) é explicitado na relação guerreiro/provedor. Nesse sentido a liderança é um processo de interação psíquica (...) a liderança cria suas raízes na psique de cada indivíduo.

percebe-se que, à medida que as lideranças acessam uma diversidade de “fluxos culturais” (HANNERZ 1997), incorporam em suas práticas de ação, um *habitus* disposicional (BOURDIEU 1989) que transforma o papel da antiga liderança em algo dinâmico e diferenciado, propiciando um novo contexto de ação para o líder indígena político em diferentes situações sociais que emergem. Um conflito grave ocorrido no final do ano de 2013 que resultou na prisão de cinco indígenas Tenharin, acusados de assassinar três trabalhadores não-indígenas³, foi agenciado por um porta-voz indígena, I. Tenharin Taravé. No início de 2014, esta liderança passou a viajar para encontros em Universidades para falar e representar os povos Kagwahiva. Participou de entrevistas para veículos midiáticos e foi responsável por acompanhar os indígenas que estavam encarcerados no presídio em Porto velho, na cadeia pública de Lábrea e na terra indígena Hi Merimã, sendo o porta-voz não apenas do Povo Tenharin, mas de todos os Povos indígenas no Sul do Amazonas. Dessa forma, a prática da sociedade Kagwahiva em determinados contextos e situações fornece elementos agregadores para compreensão e mudança dos diversos processos socioculturais nos quais as lideranças indígenas estão participando.

Dito isto, esclareço que as hipóteses aqui aventadas são apenas fendas de luzes, uma tentativa de iluminar outras questões que serão aprofundadas em outro momento desta tese, questões estas que permeiam a trajetória social de cada liderança Tupi-Kagwahiva dentro e fora da aldeia, participando nas agências institucionais, nas agências não governamentais, nas associações indígenas, dos conselhos estaduais, municipais de saúde e educação indígena.

Neste processo de interação, tudo requer que olhemos através de uma perspectiva etnográfica e, para fazer valer esta intenção, é válido um esforço para o desenvolvimento de uma antropologia histórica. Nas trilhas dos Comaroff, uma etnografia histórica deve ir além dos caminhos literários, “além da narrativa explícita, exegese, até mesmo do argumento”, pois a poesia histórica reside “também nos significados mudos negociados por meio de mercadorias e práticas, ícones e imagens dispersas na paisagem do cotidiano” (COMAROFF e COMAROFF 2010:43). Concordantemente, Sahlins (2004) argumenta que quando incorporamos na etnografia o tempo e suas transformações, estamos construindo uma forma distinta de se conhecer o

³ Tratou-se de um conflito travado por indígenas e não indígenas no município de Humaitá/Amazonas, como resultado do acirramento dos ânimos em razão do referido assassinato, crime este atribuído aos Tenharin. A este episódio a imprensa chamou, de modo sensacionalista, “guerra de Humaitá”.

objeto antropológico e, com isso, a possibilidade de mudar o modo como é pensada a cultura, pois “na esteira do colonialismo, a etnografia não pode mais contemplar a tristeza dos trópicos” (SAHLINS 2004:508), remontadas em formas corrompidas da imaginação ocidental.

Cabe ressaltar, como sugere João Pacheco de Oliveira (2015), que é preciso desubstancializar essas diferenças entre dados de arquivo e os dados coletados em campo, evidenciando a pluralidade de informações presentes tanto no arquivo como no dado etnográfico. Assim, o antropólogo não pode limitar sua análise apenas aos fenômenos observados em campo. É necessária uma análise densa das situações históricas, bem como das situações sociais, conjugando em seu instrumental de trabalho a consciência de que a inserção em diferentes escalas do mesmo evento ou personagem pode gerar possibilidades e jogos sociais inteiramente novos e distintos (BENSA 1996).

Se cada contexto histórico se revela de modo diferenciado, é *mister* concatenar tanto as situações históricas vivenciadas pelos Kagwahiva quanto as situações sociais decorrentes das redes de relações construídas no presente por inúmeras lideranças indígenas em diferentes campos de luta e de política. Não se trata de apenas fazer as perguntas certas para os dados etnográficos e as fontes documentais. Antes, é ter o cuidado de posicionar os agentes sociais na contemporaneidade para não cair nas armadilhas do campo e no reducionismo das fontes. É fato que formas de sujeição/dominação sempre estiveram presentes nos variados contextos históricos que compõem a história dos povos indígenas, ocasiões em que estes povos lançaram mão de diferenciadas estratégias de resistência, vindo a ser aquilo que poderiam ser nos diferentes momentos.

Conceder ao tempo presente ou a um passado mitificado um privilégio absoluto é um erro que leva a dificultar a compreensão de fenômenos sociais que só aparecem em períodos maiores do que a duração do trabalho de campo. Para compreender (os movimentos messiânicos), por exemplo, não basta operar com competência dentro do “presente etnográfico”, é necessário situar-se em perspectiva histórica mais larga, que permita relacionar fenômenos de diferentes temporalidades e escalas, muitas vezes invisíveis no limitado tempo de um trabalho de campo (OLIVEIRA 2015:42).

O exercício da Antropologia, sem uma perspectiva histórica, está fadado a cristalizar as diversas ações políticas elaboradas por lideranças indígenas em diversos campos de atuação, como saúde e educação indígena, participação política, demarcação e manutenção de seus territórios. A sociedade envolvente não pode ser de forma alguma ignorada pelo pesquisador ou tomada como uma descrição analítica de caráter

dicotômico, sobreposta às instituições nativas como uma abordagem naturalizada. É necessário expor as diversas situações históricas que permitem desvelar no plano diacrônico a multiplicidade de formas e instituições vivenciadas pelos Kagwahiva, tanto no passado como na contemporaneidade. Para além disso, estamos vivenciando um momento em que as antigas técnicas de observação perderam sua força explicativa. As relações entre o pesquisador e o objeto não podem mais ser descritas com estranheza e exotismo, pois há muito tempo a Antropologia deixou de ser a ciência do povo primitivo para metamorfosear-se no estudo do homem, na pluralidade de suas manifestações.

Ao problematizar a possibilidade de uma autoantropologia, Marylin Strathern (2014) admoesta que além das identidades portadas por cada um, o que deve ser levado em consideração, para diferenciar os antropólogos dos nativos, são as modalidades de organização e transmissão do conhecimento. Oliveira (2013) e Kirin Narayan (1993) demonstram claramente como é relativa a condição de nativo, segundo diferentes situações etnográficas e distintos objetos de investigação.

Hoje, no Brasil, a grande maioria dos antropólogos não se ocupa de povos indígenas, mas de outros fenômenos. No entanto, nos momentos rituais da vida acadêmica, assim como nos jogos verbais e nas *boutades* do cotidiano, a velha linguagem das pesquisas pioneiras é reeditada em sua plenitude. Todos os objetos de atenção dos antropólogos tornam-se imediatamente “nativos”, de modo independente de sua condição social, horizonte e ideologia. Abusa-se da utilização desse termo, apesar dos pressupostos cognitivos que carrega, bem como de seu forte significado pejorativo. O vínculo que reúne o investigador e as pessoas das quais se ocupa é, com frequência, ainda descrito de maneira unilateral e estereotipada, como parte de uma narrativa exotizante (OLIVEIRA 2013:53).

Isto implica pensar que a pesquisa com povos indígenas e outras formas associativas passa por uma reelaboração de métodos e objetivos, uma transformação qualitativa da herança clássica, o que significa que é saudável uma interlocução não apenas entre antropologia e história, mas uma abertura de diálogo entre os diversos campos do saber como a microsociologia, a análise de discursos, os estudos pós-coloniais, o direito.

Inicialmente procurei contextualizar minha relação de pesquisa, construída ao longo dos últimos seis anos, junto aos Tenharin, Jiahui, Parintintin, Mura e Pirahã, povos indígenas do Sul do Amazonas. Tal relação foi moldada em diferentes situações sociais agenciadas em assembleias, mesas redondas, encontros, reuniões indígenas, protagonizadas pelos agentes indígenas envolvidos e mediados pelas agências

institucionais como ONGS, FUNAI e SESAI, Universidades e associações indígenas. Segundo Gerald Berremam (1980), o etnógrafo raramente explicita os métodos, as negociações a partir das quais a informação relatada em seus estudos descritivos foi colhida. Nessa perspectiva, o etnógrafo esconde detalhes importantes que poderiam deslindar as situações específicas do antes e depois do campo. Passo a tratar essas diferentes relações como situações etnográficas (OLIVEIRA 2015) enquanto um conjunto de relações que o pesquisador contemporaneamente mantém com todos os agentes sociais, que de algum modo intervêm no campo.

1. A passagem pela Transamazônica

Na segunda metade dos anos de 2010, após anos vivendo o mormaço urbano da capital do Estado do Amazonas, parti para os confins do Sul do Amazonas para iniciar minha carreira de professor assistente no Campus do Vale do Rio Madeira. É importante mencionar que, embora sozinho nesta jornada, (solidão esta que se fez presente já a partir das inúmeras horas de viagem que me conduziram à minha nova realidade) meu caminho foi, no fundo e, desde sempre, coletivo. Um movimento que agregou várias linhas de fuga (DELEUZE 1996), as mesmas que se interligam na BR-319 e se desdobram em assentamentos rurais, vicinais, ramais, interconectados diante de um grande caminho, seja para quem desce nas entradas de ramais, seja para quem ancora seu laço de vaqueiro nas inúmeras fazendas de gado ao longo da estrada, assim como o destino do transporte coletivo que me conduziu naquela tarde calorenta até a cidade de Humaitá.

Eu já conhecia, ainda que precariamente, algumas das questões que envolviam, naquele momento, os Tupi-Kagwahiva. As principais mídias estaduais⁴ costumavam noticiar em seus jornais alguma informação envolvendo os indígenas, quase sempre os apontando como os principais entraves ao direito de ir e vir na BR-230, a Transamazônica.

Embora as minhas leituras etnológicas (NIMUENDAJU 1925), (PEREIRA 1944), (MENENDEZ 2002) sobre os povos indígenas do Sul do Amazonas me permitissem localizá-los em tempo, espaço e perspectiva, não me via no direito de

⁴ Jornal A Crítica de Manaus: *Protesto – Índios fecham Transamazônica* (A Crítica, 05.10.2006); Jornal Amazonas em Tempo: *Índios fazem exigência para suspender pedágio* (Amazonas em Tempo, 18.10.2006).

especialista em falar sobre os Kagwahiva enquanto coletivo diferenciado. Mas ao me encontrar em situação geograficamente favorável, e porque não dizer privilegiada, resolvi percorrer o caminho da Transamazônica entre Humaitá e o município de Apuí, caminho este trilhado diariamente pelos indígenas Tenharin, Parintintin, Jiahui e Mura, assim como pela população não-indígena. No mínimo uma malha relacional conflituosa deveria ocorrer entre as diferentes concepções de mundo que percorrem a BR-230. Foi nesse percurso de 400 km que passei a pensar sobre as diversas relações entre os indígenas do Sul do Amazonas e os regionais que habitam os arredores das terras indígenas.

O trajeto é feito pela Viação Siqueira, uma linha de ônibus pertencente a uma família de mecânicos da cidade de Humaitá. A linha que realiza o trajeto entre Humaitá e Apuí é um ônibus pintado com as cores e animais da Amazônia. Na lateral, vários desenhos da floresta, macacos, onças, com os dizeres “De Humaitá para o Mundo”, frase que remete ao fato de a cada final de mês este ônibus realizar uma viagem até Guayaramerín, na Bolívia. Certamente, o ônibus atravessa vários mundos amazônicos, fronteiras étnicas que são circunscritas pelas inúmeras relações construídas ao longo dos caminhos feitos.



Foto 01: Viação Siqueira. Foto: Jordeanes Araújo.

A cada dois dias, a viação Siqueira se desloca entre Humaitá, Santo Antonio do Matupi e Apuí. Duas linhas de ônibus fazem este caminho. Uma percorre 180 km até o

distrito de Santo Antonio do Matupi, município de Manicoré/AM e a outra percorre os 400 km que separam Humaitá de Apuí. Normalmente, a partida do ônibus inicia-se às cinco e trinta da manhã, parando em alguns lugares pela estrada e deixando passageiros em sítios, ramais, terras indígenas e assentamentos.

Antes do conflito de 2013, era comum ver nas linhas de ônibus famílias indígenas inteiras se dirigindo até o município de Humaitá para realizar diversas atividades, como retirar a aposentadoria ou realizar compras. Portanto, anteriormente ao conflito, era possível que os indígenas frequentassem o Distrito de Santo Antonio do Matupi livremente, sem serem ameaçados abertamente, embora as ameaças veladas já existissem, conforme relembra V. Tenharin: “Antes disso acontecer a gente andava aí no 180, jogava campeonato de futebol lá, levava nosso time daqui e também tinha gente daqui que jogava bola nos times de lá” (Informação verbal⁵).

A viagem em média demora entre 12 horas e 14 horas, a depender das condições da estrada, que deveria ser batida em sua totalidade com cascalho a cada seis meses por empresas contratadas pelo Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes – DNIT. No entanto, particularmente a parte da estrada que dá acesso às terras indígenas, a saber os km 85 ao 135, não recebe manutenção alguma, o que dificulta ainda mais o ir e vir nessa parte da estrada. Apesar disso, nos quilômetros seguintes, que dão acesso ao município de Apuí, a manutenção ocorre sem atrasos. Segundo algumas lideranças indígenas, o DNIT alega que ainda está fazendo licitação para o referido percurso.

De imediato o meu interesse pelo percurso até Apuí foi motivado pela composição de um *survey* nos assentamentos rurais do Rio Sucunduri, sendo o maior assentamento rural da América Latina. Naquele momento eu tinha elaborado levantamentos no Incra local de Humaitá com o intuito de pensar sobre uma pesquisa a respeito das condições precárias em que se encontravam os assentamentos rurais no Sul do Amazonas. Mas a viagem de ônibus transformou o meu olhar e me levou a observar os discursos, as questões que estavam sendo colocadas sobre os indígenas e para os indígenas. De certo modo, a forma discursiva dos regionais sobre os indígenas me afetou e eu fui tocado não pelas posições etnocêntricas dos regionais ou pela empatia, pois já era algo dado desde que cheguei em Humaitá, mas pela perspectiva predadora, criminosa, empunhada pelos regionais. Deixei-me ser afetado, me entreguei,

⁵ Narrativa coletada na aldeia Marmelo com V. Tenharin, em 2016.

conhecendo dos riscos de ver meu projeto inicial de conhecimento se desfazer. E entre os baques dos buracos, da poeira que entrava nas entranhas dos corpos, da fuligem do ônibus, dos risos, em meio a tudo aquilo que alimentava as diversas conversas dos passageiros que ali se encontravam comigo, o assunto rodeava, rodeava e conduzia ao clímax: “Os indígenas estão ficando ricos com a cobrança do pedágio! Olha, eles têm carro, moto, celular”.

A voz de uma liderança indígena pode nos revelar as escalas conflituosas em que se encontram os povos Tupi-Kagwahiva.

Hoje somos circulados por todos os lados, como por exemplo, estamos entre Humaitá, Apuí, Santo Antonio do Matupi, Manicoré e Machadinho do Oeste-RO. O que vemos e acompanhamos é que há assalto quase todos os dias na Transamazônica (Informação verbal⁶).

Neste quadro conflituoso demonstrado pela liderança, a Transamazônica torna-se um caminho de aberturas e possibilidades que se afastam, se conectam, se desdobram em diversas relações. Dessa forma teríamos o seguinte feixe relacional:

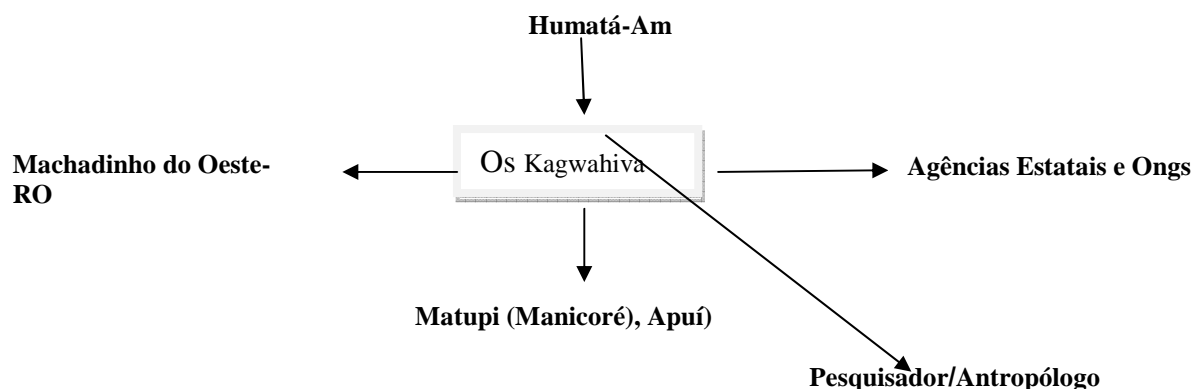


Gráfico 01

O feixe relacional evidencia um sistema em vias de colisão constante e também propicia pensarmos nas aberturas relacionais, posto que, se a perspectiva relacional não é uma posição de empatia do “eu sobre outro”, mas um ponto de vista sobre outra perspectiva, podemos levar em conta que tanto os indígenas, quanto os regionais que circulavam/circulam na viação Siqueira, antes do conflito de 2013, estavam construindo posições em torno de si mesmos. O que estou tentando fazer compreender é que a troca de perspectivas pode e deve ser correlacionada em vários sentidos e direções. As

⁶ Narrativa coletada com I. Tenharin, em outubro de 2016.

evidências de campo nos mostram que mesmo depois do grande conflito de 2013, as relações entre indígenas e não indígenas no KM 180 não foram extintas por completo. Alguns Tenharin mantêm relações de comércio com garimpeiros e varejistas da região, assim como também os Jiahui e os Parintintin não pararam de circular e visitar seus parentes nos arredores de Humaitá. O conflito é algo extremamente importante, pois fortalece as redes de relações e novas alianças emergem a partir das disposições postas nas relações. Segundo Strathern (2014), as pessoas trocam perspectivas não só como conhecimento ou produção de algo, mas como resultado das suas posições relativas. Acrescenta Strathern (2014:402) que

se a troca de perspectivas é sempre cada uma delas tomadas de um ponto de vista sobre o mundo, na qual toda perspectiva elicitava outra perspectiva, não existiria um mundo visível para ver se o mundo não estivesse se tornado visível para o observador.

Ora, isso parece cintilar certa obviedade na relação observador/observado. Se fugirmos de um olhar mítico ao modo americano contemporâneo, escaparemos desse esquema bial de perspectiva, alargando, assim, para a multiplicidade de perspectiva. Não existiria um mundo visível Kagwahiva se os mesmos não se fizessem visíveis e protagonistas de suas histórias para o seu mundo social de relacionamentos em que estão presentes Apuí, Matupi, Humaitá, as agências institucionais e o antropólogo a reboque desse emaranhado.

Se o quadro analítico emergido anteriormente a partir da voz da liderança me permite pensar num conjunto de relações conflituosas é porque cada novo ângulo eclipsa outro. Nesse sentido, podemos visualizar, através de uma “imaginação etnográfica” (COMARROF 2010), inúmeros agentes sociais habitando o campo visual das outras agências institucionais e vice-versa. Posso conhecer os Kagwahiva do ponto de vista Tenharin, Jiahui, Parintintin, como também posso conhecê-los a partir de uma perspectiva construída pelos regionais sobre os Kagwahiva, assim como também pelas instituições estatais. Afora isso, o ponto de vista antropológico é também uma perspectiva de tudo, pois a escala pode ser pensada em diferentes níveis de conhecimento.

Diante disso, o quadro põe a nu perspectivas múltiplas Kagwahiva, para além de qualquer relação que os coloque numa posição de filósofos nativos, artificialmente posicionados para dialogar com a metafísica ocidental, de modo a permitir explicitar outras epistemologias e inspirar novas respostas para velhas questões (PEREIRA 2013:13). Os Parintintin, os Jiahui e os Tenharin são de carne e osso. São homens reais.

Como diria Marcel Mauss, o nativo de tal ou tal ilha também são frutos de um processo contemporâneo de interação, observação, registro e produção de conhecimento. Assim sendo, os Kagwahiva não tem nada a fazer senão recriar-se à imagem que os outros fabricam deles, por meio da transformação dos fluxos culturais incorporados em suas práticas disposicionais. Mesmo aqueles Kagwahiva que se recusaram a entrar na água quente de Bahira⁷ hoje assumem tal perspectiva, posto que na visão de Mundo Kagwahiva o “branco não fica fora dela, o branco é um desdobramento da própria sociedade kawahiwa” (MENENDEZ 1987: 83).

Dito tudo isso, preciso voltar para dentro do coletivo da viação Siqueira, sob pena de perder-me nas linhas de fuga (DELEUZE 1996) da Transamazônica.

2. Perspectivas em colisão: entre Kagwahiva, Pirahã, regionais e as agências estatais

O percurso iniciara e as conversas atravessavam a paisagem amazônica. A perspectiva etnocêntrica alargava-se em diferentes escalas de preconceito. Antes de embarcar, o motorista avisara que o ônibus faria duas paradas em lugares específicos para o almoço e outras necessidades. A primeira parada foi no KM 85, lugar de encontro de caminhões e carretas que transportam madeiras ilegais pela Transamazônica. O KM 85 é também conhecido pela localização do Rio Maicy, lugar imemorial da terra indígena Pirahã. Ao lado da ponte sobre o rio Maicy localiza-se o chamado Lanche da Sula. Nesse pequeno estabelecimento é possível saborear peixes provenientes do rio Maicy, vendidos pelos Pirahã para dona do estabelecimento, que paga pelos peixes uma quantia irrisória, dado o desconhecimento por parte dos indígenas do valor de mercado dos peixes. Tucunaré é o prato principal, acompanhado por baião de dois e farinha de mandioca.

Ao parar em frente ao lanche, o ônibus foi recebido por algumas crianças Pirahã que, para os regionais, “vivem aqui da mendicância, se a gente para aqui, eles chegam e pedem qualquer coisa, guaraná, bolacha”. Os Pirahã vivem em um território relativamente farto, com oferta de alimentos variados. Poder-se-ia dizer que o lugar de parada do ônibus é, na memória Pirahã, parte do seu território de uso. Se as crianças

⁷ Bahira e a origem dos brancos – “Nharemboi-py, depois que a água foi embora, os Kawahiwa eram bravos, muitos bravos; então Bahira quis amansa-os. Bahira fez uma tinta numa bacia grande, era como forno de farinha de mandioca. A tinta fervia. Era para Kawahiwa banhar-se nela. Foi Bahira quem diz que tinha que ser assim. Kawahiwa tinha medo de entrar, quem entrou e tomou banho perdeu a pele, a pele caiu fora, fico branco”. Versão coletada por Miguel Menendez (1989).

Pirahã pedem refrigerantes e bolachas é devido ao fato de, em algum momento, os regionais e as agências tutelares terem oferecido esses produtos aos indígenas, tendo, assim acostumado os indígenas a esse consumo de novos sabores. A prática da mendicância inexistente na visão de mundo Pirahã. Mas o uso palavra mendicância aparece como uma designação de sentido pejorativo por parte da sociedade envolvente.

Curt Nimuendaju (1924), afirmou que os Pirahã sempre foram um povo pacífico e aberto ao diálogo. Desde 2011, a FUNAI tenta enquadrar o Povo Pirahã em vítimas da sociedade envolvente, criando políticas classificatórias como “povos indígenas em situações de contato recente”. As inconsistências presentes dentro da estrutura institucional que “cuida” do povo Pirahã revela a fragilidade das políticas desenvolvidas e o total desconhecimento no que concerne aos anseios e necessidades do Povo Pirahã.

Em meados de 2015 e fins do ano de 2016 um evento, fruto de uma perspectiva relacional Pirahã com os regionais, tomou forma sobre a ponte do rio Maicy: Os Pirahã passaram a cobrar uma espécie de pedágio para a passagem por suas terras, a exemplo do que já faziam os Tenharin e os Jiahui. A ideia partiu de duas lideranças indígenas, Capixaba Pirahã e Fernando Pirahã, ambos da Aldeia Piquiá que, como uma espécie de protesto, resolveram cobrar pela passagem por cerca de uma semana. Com o recurso angariado, comprariam café, açúcar e bolacha. Durante aquela semana os Pirahã arrecadaram duzentos reais. Como me informou A. Tenharin, a partir de uma admoestação de Augusto Pirahã, chefe da CTL Pirahã, que diferentemente dos demais indígenas conhece muito bem o português, ficou acertado que cobrariam dez reais por automóvel. No entanto, como a lógica de mundo Pirahã difere em muito da praticada pela sociedade envolvente, isto é, “só existe a contagem até três, depois disso é muito”, na prática eles acabaram por não receber os dez reais por automóvel. Os caminhoneiros que atravessavam a ponte ofereciam por cada automóvel entre dois e cinco reais. “Os pirahã ficavam felizes em receber tais valores, enquanto os caminhoneiros riam da situação e do gesto pirahã” (Augusto Pirahã, outubro de 2016).

Temos aqui duas relações: uma etnocêntrica, que procura estabelecer um ponto de vista sobre o povo Pirahã e que tenta a todo o momento devorar a coletividade Pirahã, e outra que parte dos Pirahã, ao estabelecerem conexões e redes de relações com diversas agências e agentes sociais. O “pedágio” Pirahã tinha um objetivo claro e específico: instrumentalizar uma crítica à ação da agência tutelar que os estimulou ao consumo de bens industrializados (açúcar, café, bolacha). Segundo Augusto Pirahã, “a

falta de assistência da FUNAI levou os Pirahã a fazer isso e se a FUNAI não olhar para o Pirahã como deve, eles vão continuar fazendo isso na ponte” (outubro, 2016). Para além disso, talvez os Pirahã, com este evento, estejam produzindo uma autoconsciência cultural sobre as formas de controle que podem exercer em seu território. Lembrando que, para os Pirahã, todo rio Maicy é parte do seu território imemorial. O rio Maicy é a medida de todas as coisas para os Pirahã.

Ademais, os Pirahã parecem enxergar relações onde as agências tutelares e a sociedade envolvente não as veem. Quando a sociedade se permite enxergar exprime perspectivas etnocêntricas e predadoras, conforme as apresentadas pelos veículos midiáticos nacionais.

Os últimos indígenas seminômades, que ainda resistem em aprender português. A primeira vista, parece um ritual de pobreza. O ônibus estaciona na lanchonete da Sula, a 90 km de Humaitá(AM), e logo mulheres e crianças Pirahã, descalços e em roupas puídas se aglomeram em torno dos passageiros. Quando tem sorte, saem carregados de sacos de salgadinho e garrafas de refrigerante (FOLHA DE SÃO PAULO, 22/10/2016).

Os hoje cerca de 230 pirahãs (segundo o Conselho Indigenista Missionário, ou 420, segundo a Funasa) mantiveram sua cultura, apesar de terem sido contatados pelo homem branco desde 1921. Suas terras estão no município de Humaitá, no Amazonas, à beira do rio Maici. Não andam mais nus, trocam castanhas por utensílios domésticos ou armas para a caça. Mas agora correm um sério risco de acelerada aculturação. Em 2011, o governo federal instalou um gerador elétrico numa de suas duas aldeias. E, em seguida, chegou um aparelho de televisão. É altamente provável que, no entretanto com a língua portuguesa que chega por meio da TV, o idioma pirahã esteja a caminho do cemitério onde tristemente repousam milhares de línguas mortas. Parêntese. Vamos nos desfazer da visão ingênua sobre o ameríndio brasileiro. Não, o índio não precisa andar eternamente nu. Não, o contato com o homem branco pode ter alguma utilidade, já que é inevitável. Não, os pirahãs não vivem num paraíso terrestre que será destruído pela eletricidade instalada pelo governo. Os pirahãs, que falam o único idioma sobrevivente do grupo linguístico Mura, podem estar em contagem regressiva para abandonarem sua forma absolutamente singular de falar - e, portanto, de também conceber o mundo, o que é a mesma coisa (AGÊNCIA DE NOTÍCIAS, HUFFPOST BRASIL, 04/03/ 2014).

A perspectiva midiática é semelhante às concepções do senso comum, ou seja, a imagem do índio “autêntico”, reforçada pelos sistemas de educação e pela mídia. É aquela imagem na qual o indígena aparece nu ou de tanga, pintado com urucu ou jenipapo, nas mãos o arco e a flecha, a mesma imagem repassada ao mundo pelos conquistadores europeus por ocasião da conquista. Segundo Bessa Freire (2012), esta

imagem ficou congelada no tempo e no espaço por mais de cinco séculos, qualquer mudança provoca estranhamento e preconceito por parte da sociedade envolvente. Isto significa dizer que quando os indígenas não se enquadram nas representações sociais fabricadas em relação a eles, esse estranhamento, pontuado por Freire, se torna facilmente perceptível. No imaginário social, o indígena de verdade “é o índio de papel” aquele descrito por Caminha em 1500, que vive no mato e no passado, e não “o índio de carne osso que vive conosco, que está hoje no meio de nós” (BESSA FREIRE 2012: 02).

Segundo Fabian (2013), a antropologia clássica e moderna, em sua febre de explorar os mecanismos das sociedades contemporâneas, simplesmente congelou a questão do tempo. A mídia brasileira tenta a todo momento colocar os povos indígenas num tempo-outro, ou seja, um presente etnográfico que frigorifica as sociedades indígenas em um tempo não contemporâneo em relação ao nosso próprio.

Ora, se os Pirahã estão desde o século XVIII criando formas de resistência indígena em relação à língua portuguesa, talvez isto implique dizer que a língua portuguesa só tem sentido para o mundo Pirahã de modo estratégico, quando os mesmos resolvem estabelecer taxas de compensação pelo uso do seu território. Ou ao solicitar junto à FUNAI regional a presença de uma liderança Pirahã para assumir o posto técnico da CTL Pirahã, como ocorreu no ano de 2012, na Assembleia dos Povos Indígenas do rio Madeira. Nesse sentido, os Pirahã estão construindo relações, pois a relação (STRATHERN 2014) construída com o território não se configura grande ou pequena, sendo possível atravessar uma propriedade abstrata de território (enquanto território de vida abstrato, a ponte no rio Maicy, nesse caso) e uma propriedade concreta, em que o território é a definição do próprio povo (relações concretas fora e dentro da aldeia).

Depois de quarenta minutos parado sobre a ponte do rio Maicy, o coletivo seguiu viagem. A complexidade das relações recrudesciu à medida que o ônibus aproximou-se de outras terras indígenas. As conversas iam desdobrando em diversas afirmações, posturas e credos. No fundo do ônibus duas pessoas mais atentas à estrada, pois o seu ponto de descida aproximava-se. Eram dois jovens do Povo Tenharin, Taciano, agente de saúde indígena e Vilson, estudante do Ensino Médio. Conheci-os no Lanche da Sula. O ônibus parou no KM-125 e os dois indígenas desceram. Fora do ônibus uma grande tora de madeira fazia as vezes de cancela, de modo a permitir o pagamento de pedágio. Assim que os indígenas desceram e o pagamento de sessenta

reais foi efetuado pelo motorista, a tora de madeira foi retirada e o coletivo pode seguir viagem por sobre a Ponte do rio Marmelos. A aceleração do veículo fez levantar a poeira seca da estrada, deixando para trás o posto de compensação indígena. Longe dos ouvidos indígenas a voz dos passageiros pode ser ouvida mais nitidamente. Um tom marcado pela reprovação às cobranças, ilegais sob o ponto de vista jurídico/normativo e, por isso mesmo, sob o ponto de vista dos próprios regionais.

“Esses bostas demoram pra levantar a porra dessa madeira”.

“O ruim é à noite, quando passamos aqui esses bostas ficam dormindo e demoram para cobrar o dinheiro”.

“Esses índios estão errados! Aqui a estrada é federal! Eles não têm direito de cobrar para passar aqui. Se eu fosse o governo prendia todo mundo aqui”.

No momento, deter-me-ei apenas a esses três comentários⁸, num esforço de prenuciar as conexões necessárias para a compreensão dos conflitos entre indígenas e regionais. Pode-se dizer que a instalação do posto de compensação pelos Tenharin e Jiahui no ano 2006 revelou de imediato a fragilidade da agência estatal - FUNAI - em promover uma política indígena que levasse em consideração a diversidade sociocultural e os anseios e necessidades dos povos Kagwahiva. O fracasso do projeto de Ecoturismo indígena iniciado em 2001 e interrompido nos anos seguintes é fruto de uma relação perversa e de abandono levada a cabo pela agência estatal nas décadas seguintes, depois da abertura da estrada transamazônica. Segundo Marla Schulz, os Tenharin e Jiahui estavam

em busca de melhores condições de saúde, educação, saneamento básico, [os índios] idealizaram um projeto de Turismo, para gerar renda e esta ser aplicada em benefícios da comunidade local. Foi então que a Organização do Povo Indígena Tenharin-Morogeta (APITEN) participou das negociações relativas ao projeto. Foi também criada a Organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira/OPIAM para ser mais uma articuladora juntamente com a APITEN frente ao projeto de Turismo (SCHULZ 2007: 23-25).

A interrupção do turismo nas terras indígenas Tenharin levou-os a desenvolver novas estratégias de resistências. O “pedágio” nasceu de um movimento indígena coletivo. Após inúmeros requerimentos mal sucedidos junto à FUNAI para o desenvolvimento de atividades produtivas, “um grande número de índios (Tenharin,

⁸ No final de 2013 e nos meses de janeiro a março de 2014, no Facebook e em outras mídias encontraram-se aproximadamente 5000 mil comentários racistas, preconceituosos e discriminatórios sobre os povos indígenas do Sul do Amazonas. (Fonte: PIBIC-Ufam 2014/2015. A construção da representação criminal dos índios Tenharin através das Mídias locais em Humaitá - Lia Saraiva).

Jiahui, Parintintin e Pirahã) efetuou, a partir do dia 01/10/2006, o bloqueio da BR-230 na altura do Km 145, no interior da TI Tenharin Marmelos. Ao mesmo tempo, interditaram também o trânsito pela estrada do Estanho a altura da aldeia Caranai” (COUTINHO 2013:32). O “pedágio” surge a partir de uma relação, de uma troca de perspectivas entre indígenas e não indígenas, como veremos na análise do autor.

Dado o grande número de caminhoneiros e motoristas parados na BR-230, foram doados alimentos pelos habitantes do distrito de Santo Antonio do Matupi e da cidade de Apuí, preparando-se as refeições nas próprias aldeias onde se efetuava o bloqueio. Nesse contexto e que alguns motoristas e caminhoneiros, preocupados com a possível perda das cargas transportadas, sugeriram as lideranças indígenas a ideia da cobrança de uma espécie de pedágio, que deveria ser estipulada em conformidade com a categoria dos veículos. Os índios aceitaram a proposta e, após dez dias de interrupção, liberaram o tráfego, passando a cobrar dos motoristas quantias diferenciadas dependendo do tamanho do veículo (COUTINHO 2013:32).

Além da troca de perspectivas, o pedágio surge também como uma segunda estratégia de resistência e como uma forma compensatória pelos danos causados pela BR-230. O pedágio serviu também para conter os avanços do Distrito de Santo Antonio do Matupi que, naquele momento, estava desmatando desenfreadamente grandes áreas nos arredores da terra indígena. A cobrança serviu de alerta para Humaitá e Apuí para as condições inóspitas de tráfego da BR-230.

No entanto, a cobrança indígena para atravessar seus domínios territoriais não inibiu as formas de violência e conflito envolvendo indígenas e não indígenas. É bem verdade que nos anos seguintes o valor reunido pelos indígenas com a cobrança do pedágio passou a beneficiar o comércio varejista de Humaitá e Matupi. É igualmente verdadeiro que os regionais tenham se juntado aos indígenas para o fechamento da Transamazônica, em protesto pela falta de manutenção do DNIT no ano de 2010. Porém, inúmeros processos civis foram abertos na justiça estadual e federal contra os indígenas, como consta no relatório de 2013 do Antropólogo do Ministério Público Federal do Amazonas - MPF, Valter Coutinho, para apurar a responsabilidade do Estado brasileiro pelas violações de direitos humanos cometidas contra os povos indígenas Tenharin e Jiahui na construção da Rodovia Transamazônica – BR-230.

Nos últimos trinta anos, os Kagwahiva passaram a construir uma autoconsciência cultural e política de que o seu mundo ilimitado foi circundado pela presença do branco. No final dos anos 1980, os arredores das terras indígenas dos povos Tenharin, Jiahui e Parintintin estavam sendo ocupados por projetos de assentamentos

rurais, mineração, pecuária, madeireiras ilegais e garimpos clandestinos. Na perspectiva Kagwahiva o branco “não é um ser que vem de fora, que se aproxima do mundo indígena; ele surge deste mesmo mundo. Na verdade o branco é um Kawahiwa embranquecido” (MENENDEZ 1987:89). Na perspectiva dos regionais, os Tupi-Kagwahiva são favorecidos por viverem numa terra ilimitada de recursos naturais e por abarcarem privilégios constitucionais diferentes dos brancos.

Otávio Velho (1979) nos convida a refletir sobre as políticas de ocupação na Amazônia no final dos anos 1970. Para o autor, três correntes camponesas se dirigiram para a Amazônia nos primeiros anos da década de 70. A primeira corrente “espontânea” passou a ocupar o noroeste do Maranhão e o Sul do Pará. A segunda corrente “espontânea” se deslocou do centro sul para Rondônia, Acre e Amazonas.

Em 1972/1973 alguns milhares de migrantes estavam chegando lá todo mês e muitos já estavam avançando na direção da estrada Porto Velho-Manaus. Veem dos Estados do Sul, embora muitos fossem originalmente de outros estados, sobretudo do Nordeste, donde anteriormente haviam se dirigido para o Paraná e São Paulo (VELHO 1979: 219).

A terceira corrente foi a colonização “planejada” da rodovia Transamazônica, levada a cabo pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, envolvendo os rios Xingu e Tapajós. A colonização “planejada” do INCRA se estendeu no final dos anos 1980 e 1990 pelo rio Madeira, criando sete assentamentos rurais em Humaitá, quatro assentamentos rurais em Apuí e outros na BR-319, que liga Manaus a Porto Velho.

Podemos afirmar que os assentamentos do INCRA mobilizaram um contingente de camponeses que adentraram o Sul do Amazonas. Os regionais que estavam dentro da Viação Siqueira, destarte, são filhos e netos destes migrantes que foram ludibriados pela “política de ocupação da Amazônia”, que trazia consigo o *slogan* “muita terra para pouca gente”. Os migrantes do Sul, paranaenses, gaúchos, mato-grossenses e outros que circulam pela transamazônica via ônibus, chegaram a Apuí e no Distrito de Matupi espoliados pelas transformações do campo rural brasileiro e também pelos grandes empreendimentos estatais como a Hidrelétrica de Itaipu, que retirou grandes terras de posseiros do campo rural paranaense. Nesse sentido, o caráter “espontâneo” esboçado por Velho (1979) é apenas relativo, a fim de contrastar com as ocorrências mais próximas da ação do Estado em promover, nas últimas décadas do século XX, novos processos de territorialização na Amazônia.

Nestes novos processos, conduzidos pelas intervenções estatais e privadas, os Kagwahiva se encontram no olho do furacão, principalmente com os projetos estatais e privados da “indústria barrageira” (NOBREGA 2008), pois, se antes a Amazônia foi pensada como a última “fronteira agrícola”, hoje passou a ser racionalizada pelo agronegócio, pelo Estado, como uma nova fronteira hidrelétrica.

No meio desta política de Estado, persiste a resistência Kagwahiva, sofrendo retaliações em diversas partes dos territórios indígenas. Na Gleba B, terra do Povo Tenharin, o INCRA insiste em transformar a área em um assentamento rural; nas cabeceiras do rio Marmelos e rio Preto, a iminência de inundação nos próximos anos pela construção da Hidrelétrica do rio Machado; no Lago do Pupunha, a pesca predatória e a retirada de madeira ilegal nas terras do povo Parintintin; fora isso, os conflitos na BR-230 são reveladores dos antagonismos em que estão envolvidos os Tenharin, Parintintin, Jiahui e, mais recentemente, o povo Mura do rio Itaparanã.

3. Voltando pela Transamazônica: os efeitos da relação de pesquisa.

Marilyn Strathern (2014) argumenta que o conceito de relação pode ser aplicado a qualquer forma de conexão. Esta é sua primeira propriedade. Pierre Bourdieu, nos lembra que a relação de pesquisa é uma relação social, portanto irá produzir efeitos, na medida em que sua proximidade com os agentes sociais, no caso os indígenas, vai se ampliando. Por meio da familiaridade, para tentar diminuir as distâncias sociais existentes entre a posição de ambos os lados, buscamos recorrer a diálogos sobre sua realidade, fazendo com que eles conheçam um pouco da nossa também (BOURDIEU 2007: 695-699). Strathern (2014) tem demonstrado que o constructo relação provocou um efeito especial na noção de escala, principalmente na antropologia. O fato é que dentro deste efeito, as relações podem ser demonstradas mediante práticas relacionais, como classificação, análise, comparação e diálogo.

Através dessas perspectivas, passarei a problematizar o efeito destas relações na construção da minha relação de pesquisa com os Tupi-Kagwahiva. O percurso até o município de Apuí, bem como minha estada ali, me permitiu começar a construir relações complexas e fragmentadas. Visitei os assentamentos rurais, circulei pela cidade planejada de Apuí, onde as ruas confluem para o centro do município. A dificuldade encontrada em Apuí foi visualizar a presença de algum indígena perambulando pela cidade, algo comum nos municípios de Manicoré, Lábrea e Humaitá. A população

alienígena (gaúchos, paranaenses, mato-grossenses) congrega brancos, brancos queimados pelo sol e alguns negros.

Na volta para Humaitá conheci uma equipe do ICMBIO que estava monitorando os níveis de desmatamento no Município. Pedi uma carona para os técnicos do Instituto Chico Mendes. A viagem parecia transcorrer tranquila. Conversas sobre a universidade, promessas de parcerias... Tudo parecia correr muito bem. Mas foi aí que chegamos até o KM-125, na Aldeia Marmelos. Na viagem de ida, não percebi que os Tenharin, além de cobrarem pela compensação, também vendiam artesanato nas casas do “pedágio”. Mas da caminhoneta do ICMBIO era possível ver quase toda extensão da aldeia: casas, campo de futebol, escolas e artesanatos variados pendurados em pedaços de papelão. Inclusive, engracei-me por um colar feito de sementes de tucumã e comprei-o dos indígenas. Era uma peça belíssima, que tinha em sua composição dentes de porco-do-mato.

Voltei para o carro e um dos agentes do ICMBIO observou o meu colar e admirou sua beleza e seguimos a viagem em direção à balsa de transporte no rio Madeira. Ao chegarmos na balsa, a chefe do ICMBIO aproximou-se de mim e me acusou de estar traficando animal silvestre com a compra do colar. Surpreso, perguntei-lhe de onde partia tal afirmação. Ao que ela respondeu-me: “Comprar essas coisas de índio é também traficar animal silvestre”. Esta agente ainda ameaçou prender-me por ter “intermediado o tráfico” dos dentes do animal que estava ao redor do meu pescoço. Diante do episódio, como podemos refletir sobre as formas de representação expostas pela agente do ICMBIO? Do ponto da agente, o artesanato indígena não é uma forma de arte de um povo, será sempre algo descartado, classificado como uma coisa qualquer. Além disso, estariam os indígenas, ao matarem um porco do mato, praticando tráfico de animal silvestre ou simplesmente praticando uma ação comum ao seu modo de vida, dentro de seu próprio território? O desconhecimento por parte da agente sobre as práticas de manejo da caça exercida por parte dos Tenharin é deveras surpreendente quando lembramos o que é o ICMBIO e a quais objetivos se presta. Felizmente, a agente desistiu de me fazer ir preso e retornei à Humaitá para iniciar minhas atividades de docência. Com o início do ano letivo e as minhas aulas voltadas inteiramente para as questões indígenas, um dilema estava posto: como falar de cultura indígena em um contexto extremamente conflituoso, presente nos discursos dos agentes sociais oriundos de Apuí, Santo Antonio do Matupi, Porto Velho, Ji-Paraná, Manicoré, Lábrea?



Foto 02: Desmatamento ocorrido em 2011 no limite da terra indígena Tenharin com o Parque Campos amazônicos. Foto: Jordeanes Araújo.

Os Tenharin sofriam, então, com grandes investidas de madeireiras ilegais no limite de suas terras com o Parque Nacional Campos Amazônicos (foto 02). Os Pirahã se encontravam na mesma situação conflituosa. Retirada de madeira e castanha no baixo Maicy eram constantes. As denúncias sobre “pedágio” se avolumavam no DNIT. Falar da importância dos povos indígenas na formação do Brasil era algo a ser tratado de modo extremamente cuidadoso.

Os indígenas eram pejorados pelos moradores da cidade. Chamados de “preguiçosos” e “criminosos”, isto é, estabelecia-se, sobre eles, o discurso de ódio.

Um desafio antropológico assentava-se sobre meus ombros e, dessa forma, ficaria impossível observar os “nativos” e os regionais por cima dos ombros. A alternativa estava na possibilidade de compreender o campo de ação dos agentes sociais (BOURDIEU 1989) e o jogo de estratégias políticas do próprio campo de conflitos que envolvia os regionais, povos indígenas, instituições estatais e as agências não governamentais.

Em abril de 2011, organizei junto à Universidade Federal do Amazonas uma mesa de debates sobre saúde e conhecimento indígenas. Foi uma tentativa de aproximar os indígenas da universidade aos demais estudantes não-indígenas, e também discutir

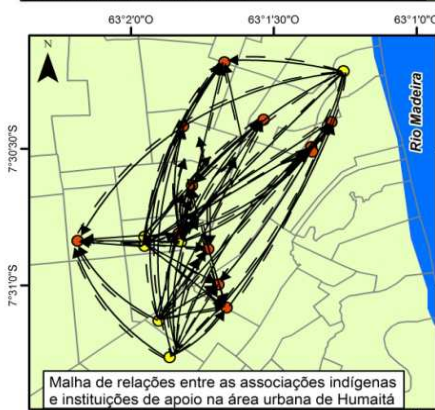
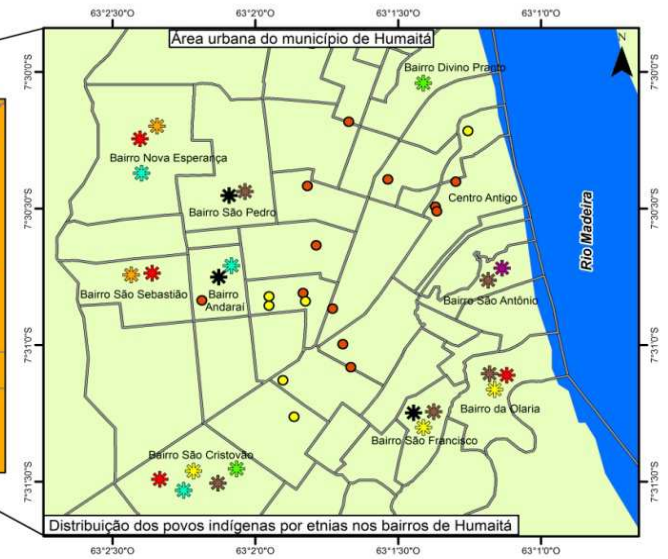
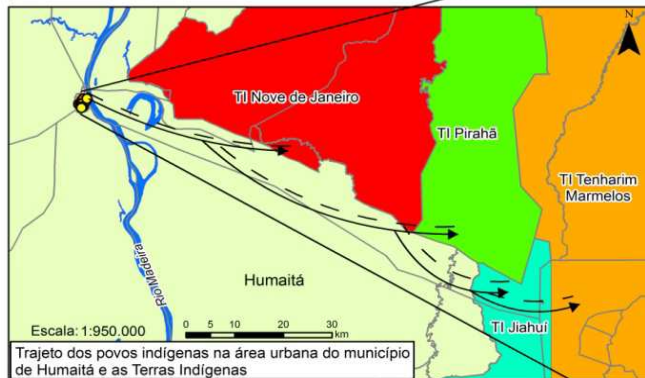
como a Transamazônica afetou o modo de vida indígena. A proposta era convidar somente palestrantes indígenas e foi assim que conheci as associações indígenas presentes em Humaitá. As associações indicaram suas lideranças para participar do debate. Estavam presentes seis lideranças: Antonio Enézio Tenharin, Nilcélio Jiahui, Domingos Parintintin, Zelito Tenharin, Raimundinho Parintintin e Joabi Mura.

Uma segunda mesa foi planejada para setembro do mesmo ano com o seguinte tema: Movimento indígena, educação indígena e conflitos no Sul do Amazonas. Nesta edição estavam presentes Valmir Parintintin, Ivanildo Tenharin, Marivaldo Parintintin, Rozinho Tenharin e João Bosco Tenharin. Nesse ínterim, iniciei uma pesquisa exploratória nos municípios de Humaitá e Manicoré sobre a presença dos indígenas nas duas cidades. A ideia inicial era mapear as formas de identidades coletivas engendradas no perímetro urbano e como as redes de relações se interligavam com os parentes na aldeia. De imediato, a pesquisa, além de revelar mais de 500 indígenas morando nas cidades, permitiu, através dos dados etnográficos, compreender uma malha relacional, articulada pelas lideranças de diversos grupos étnicos e como a rede funcionava como um centro aglutinador de articulação política para construção de alianças entre instituições sociais e agências não governamentais. Nesse sentido, mapear essas formas coletivas de luta significou também etnografá-las (ver mapa 02).

As redes de relações revelam territorialidades específicas no urbano e definem pontos específicos de luta indígena. Além de conter os bairros e associações, o mapa faz referência à posição de cada grupo indígena enquanto unidade de mobilização, seja para acionar as instituições estatais, seja para alianças com agências não governamentais. Dentro de um raio de ação ilimitado, as associações indígenas agem enquanto esferas públicas de direito, enquanto as lideranças indígenas desenvolvem suas ações de porta-vozes de suas comunidades.

No início, afirmei que a minha pesquisa não encontra os Tupi-Kagwahiva Tenharin, Parintintin e Jiahui. Nasce de uma relação de pesquisa com estes agentes sociais tentando compreender o campo de atuação das lideranças indígenas no Sul do Amazonas, buscando introduzir uma variável analítica e epistemológica “o campo com o qual e contra qual cada um se fez” (BOURDIEU 2004: 40). Afinal, como enfatizam alguns teóricos da antropologia, os contextos de um campo de pesquisa não estão simplesmente lá: “eles, também, têm que ser analiticamente construídos à luz de nossas concepções sobre o mundo social” (COMAROFF e COMAROFF 2010:11).

MALHA RELACIONAL TUPI KAWAHIWA - HUMAITÁ (AM)



Legenda

- Associações Indígenas
- Instituições de apoio aos indígenas
- Fluxo de relações/Associações
- - - Fluxo de relações/Instituições

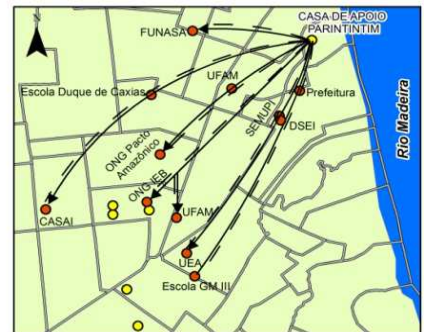
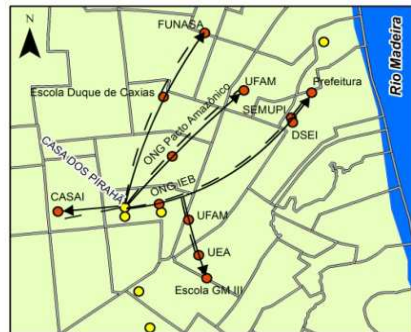
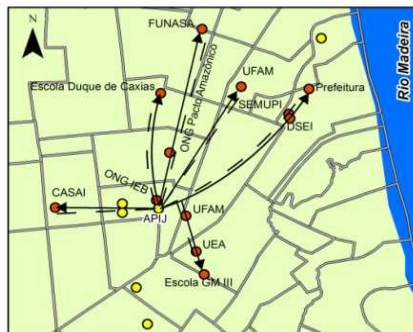
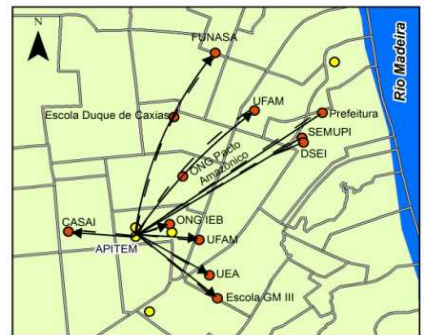
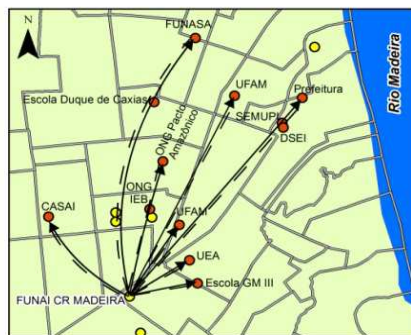
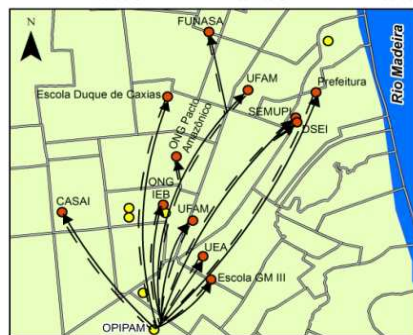
Terras Indígenas

- Jiahui
- Pirahã
- Nove de Janeiro
- Tenharim Marmelos

Etnias

- Munduruku
- Mura
- Sateré-Mawé
- Pirahã
- Parintintim
- Torá
- Jiahui
- Tenharim

Convenções cartográficas: Vias, Hidrografia, Município de Humaitá



Sistema de Coordenadas Geográficas - SCG. Datum: SIRGAS 2000. Todas as representações cartográficas foram elaboradas na escala de 1:30.000

Fontes: Croquis e pontos de coordenadas obtidos com receptor GPS de navegação; Base Cartográfica: IBGE, 2010. Coleta de dados: MSc. Jordeanes Araújo. Elaboração cartográfica: MSc. Mônica Cortéz Pinto

Escala: 1:30.000

Nesse sentido, uma *mise-en-scene* Malinowskiana ou Geertziana estaria fora de contexto para abarcar a real dimensão desta relação de pesquisa, pois nas fendas das oposições binárias entre o público e o privado é que se posicionam aqueles (as lideranças indígenas) que estão à margem da cena política legítima, passando a ter o papel relevante ao se colocar como força social nas relações de poder. Eis o corolário: “mapear é mobilizar-se política e criticamente, seja no plano discursivo, seja no plano das práticas coletivas” (ALMEIDA 2014: 26), consistindo numa descrição em movimento para além de qualquer abordagem que tome a descrição como uma “textualização”, uma naturalização, tal como nos sugere Almeida.

No início de 2013 fui convidado pela OPIAM e pelas associações Apitem, Apij e Opipam para assessorar o Encontro de lideranças Tupi-Kagwahiva. Nesse encontro uma diversidade de questões foram pontuadas na programação que se estenderia por dois dias. A programação tinha como tema a problematização dos avanços da Hidrelétrica Tabajara no rio Machado, a retirada de madeira ilegal das terras indígenas, a falta de fiscalização pela Fundação Nacional do Índio, a criminalização do posto de pedágio, a demarcação de novas terras, a falta de segurança em seus territórios e o fortalecimento da FUNAI. O encontro ocorreu no Auditório da Universidade Federal do Amazonas. Dez povos indígenas enviaram quatrocentos representantes: 1) Tenharin, 2) Parintintin, 3) Jupau, 4) Amondawa, 5) Juma, 6) Karipuna, 7) Karitiana, 8) Mura, 9) Arara e Gavião e 10) Pirahã. Além dos povos indígenas, estavam as ongs Kanindé, Madeira Vivo, IEB, Pacto Amazônico e CIMI mediando os debates e construindo novas formas de tutela. No último dia, todos se pintaram em diferentes cores, arranjos e formas. Puseram cocais nas cabeças e adereços nas pernas representando seus clãs e se reuniram no pátio da universidade para iniciar uma passeata até a coordenação regional da FUNAI. Aos gritos de guerra partiram em direção a Transamazônica. Os Kagwahiva ocupavam toda BR-230, nas duas faixas. Os regionais, espantados com tamanha manifestação, observavam a intensidade do movimento. Ao lado do movimento, dois batedores da polícia militar, um de cada lado, acompanhavam a manifestação. Ao fundo, uma viatura com quatro policiais seguia controlando o movimento.



Foto 03: Encontro de Lideranças Tupi Kagwahiva, em setembro de 2013. Foto: Jordeanes Araújo.

Ao chegar defronte da Coordenação regional, as lideranças iniciaram as falas contra a ineficiência da agência indigenista em não executar o seu papel enquanto protetora dos direitos indígenas. A crítica se baseava na falta de políticas públicas voltadas para os povos indígenas. Depois de quarenta minutos de falas, discursos e gritos de guerra, os indígenas voltaram fazendo o mesmo caminho para finalizar o encontro com uma avaliação final. Na avaliação foram encaminhadas moções de apoio para demarcação de novas terras indígenas e moções de repúdio contra os grandes empreendimentos em terras indígenas, como hidrelétricas, mineração, linhões e rodovias.

Diante da sistemática violação de direitos indígenas orquestrada pelo Estado brasileiro, algo positivo do encontro refere-se ao fato que, diante do fenômeno da liderança tupi-Kagwahiva, as unidades de mobilização se reconectaram em um “Nós indígena”, ao se juntarem em favor de uma única luta, de única pauta. Nesse sentido, o encontro tupi Kagwahiva deslocou o “Nós tribal” para o nós organizacional (BARTH 2000), em que as unidades de mobilização se diluíram em organizações maiores, como

a OPIAM e OPIROMA⁹, baseados em diversas estratégias contra os atos de Estado denunciados no encontro.

O encontro Tupi Kagwahiva, além de evidenciar o fenômeno da organização política indígena, permitiu aos povos ali reunidos uma agenda de lutas, de resistências e de promessa de um novo encontro para o ano de 2014. No entanto, a dimensão real da participação indígena no campo da esfera pública, ou o processo de indigenização da esfera pública pelo movimento indígena, nunca foi e nem será bem visto e aceito pelos grupos empresariais e políticos que controlam as relações de poder no Sul do Amazonas. Como enfatiza uma grande liderança Tenharin.

Na verdade esse é um plano muito antigo do agronegócio, que já era para ter iniciado desde o início da cobrança de compensação em 2006. Muita gente tinha e tem raiva dos Tenharin por causa disso. O plano foi sempre criar conflito com os indígenas. Com o desaparecimento dos três homens foi um oportuno muito grande para os madeireiros e quando os três desapareceram eles aproveitaram da oportunidade e geraram todos esses conflitos com os Tenharin e com os parentes (Informação verbal¹⁰).

A descrição de I. Tenharin desnuda um sistema em colisão permanente, um quadro conflituoso que envolve todos os povos indígenas no Sul do Amazonas. Na primeira década do século XXI, o aumento do desmatamento e de garimpos ilegais nas terras indígenas e áreas preservadas revelou a fragilidade da fiscalização e vem contribuindo para o ataque às terras indígenas, promovido por grupos empresariais que almejam explorar madeiras nobres, expandir a pecuária e extrair minérios. A tudo isso se soma embates inevitáveis entre indígenas e não-indígenas, num confronto predatório que envolve humanos e não-humanos.

Se a ideia do cerco fechando, emergida da fala de I. Tenharin, traduz o momento vivenciado pelos indígenas no Sul do Amazonas no presente, podemos afirmar, não obstante, que o conflito foi sempre um elemento presente na vivência histórica dos Tupi Kagwahiva, desde o tempo de Nharemboi-py. Antes da inundação da terra, o elemento alienígena, isto é, o “branco”, não existia como categoria. O mundo era o mundo indígena. Após a inundação, o branco surge como representação no mundo indígena. Aparece como elemento interno a partir da criação do fazedor de cultura, Bahira. A guerra é instaurada entre indígenas e brancos, provocando rupturas e fugas e um desejo

⁹ **Opiam** - Organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira. **Opiroma** - Organização dos Povos Indígenas de Rondônia, norte do Mato Grosso do Sul e sul do Amazonas

¹⁰ Narrativa coletada com I. Tenharin em agosto de 2014.

de afastar-se de uma realização de Bahira, com o qual não convém conviver. Finalmente, temos a vivência histórica contemporânea, correspondendo a um período intenso de conflitos, mas também de construção de formas de resistência indígena Kagwahiva.

Esse novo cenário envolve novos processos de territorialização, tais como a edificação da BR-230, o alargamento da pecuária, a mineração, o pedágio, a Hidrelétrica Tabajara e a Portaria 541. Isto implica pensar que os Tupi Kagwahiva, para além de uma matriz proporcionada pela lógica Kagwahiva (MENENDEZ 1989; PEGGION 2011), precisarão repensar seus sistemas de relações sociais com os da sociedade envolvente. Dessa forma, o engajamento e a formação de novas “lideranças de qualidade” (A. Tenharin) são fundamentais para o prosseguimento da luta e para a construção de novas estratégias para conservação de suas terras e proteção de seus direitos constitucionais. Ademais, a análise das alianças políticas formadas com agências que extrapolam os limites nacionais, me permite dizer que os Kagwahiva estão caminhando dentro dos limites da provocação Bahíra. Nesse sentido, as assembleias Tupi Kagwahiva parecem ser um bom indicador daquela negação e nos possibilita refletir de que modo as unidades de mobilização étnica estão se colocando em meio aos desafios que terão que enfrentar diante de um Estado em regime de retração de direitos coletivos.

4. As situações de campo no Sul do Amazonas: dialogando com as lideranças Kagwahiva

A partir de agora iniciarei uma reflexão sobre os “estilos de liderança” (KRACKE 1978) entre os Tupi-Kagwahiva na contemporaneidade. Para tanto, recorro a alguns autores como Robert Lowie (1948), Marshall Sahlins (2004), Pierre Clastres, Waud Kracke (1978), Miguel Menendez (1989) e Edmundo Peggion (2011), mais detidamente às suas reflexões a respeito do papel da chefia e da liderança e os utilizo, sobressalentemente, para efeitos necessários de associações entre os diferentes papéis que a liderança Tupi-Kagwahiva vem desenvolvendo no cenário do sul do Amazonas.

Em pleno século XXI os Kagwahiva construíram uma autoconsciência cultural, política e identitária sobre as situações de conflito e seus desdobramentos com a sociedade envolvente. Ao incorporarem a “situação colonial” à explicação de mundo Kagwahiva, aprenderam que o contato com o branco (tapy) promoveu uma radical mudança sociocultural em seu mundo social.

Cotejando com Menendez (1989), a mudança é sentida quando, no “caso kawahiwa, o mito de origem do branco implica, além disso, numa valorização do modo de ser original, pois a decisão de permanecerem índios é estrutural: é a sociedade kawahiwa que não quer ser transformada” (MENENDEZ 1989:84). Nessa perspectiva, A. E. Tenharin costuma assinalar em suas falas: “Nós, Kagwahiva, somos o povo original”.

Como ressalta Gabriel Garcez Bertolin (2014:49):

Como os próprios Tenharin costumam dizer, com a passagem da estrada ficou mais difícil manter seus corpos como eram os dos antigos. Hoje seus corpos não são mais os mesmos, estão sempre doentes, não são fortes como os corpos dos velhos.

A transformação promoveu uma nova temporalidade, uma nova concepção de tempo. O tempo vivenciado agora é o tempo da estrada. Para alguns Kagwahiva, a mudança foi extremamente importante. “A estrada nos tirou do isolamento, e isso foi bom, em parte” (Informação verbal¹¹).

Inicialmente, a estrada significou um meio de escoamento de seus produtos naturais (castanha, copaíba, farinha e açaí), além de facilitar o acesso às cidades próximas para adquirir produtos industrializados (sal, café, açúcar, sabão...). A nova temporalidade proporcionada pela abertura da estrada trouxe consigo a educação e a saúde dos brancos, implementada pela agência tutelar. Energia elétrica, transporte terrestre, novas formas alimentícias, casamentos fora do parentesco e interétnico, formação educacional em magistério indígena e em nível superior, participação política local e as redes sociais como instrumento de luta e denúncia foram proporcionados pelos fluxos culturais advindos da estrada (HANNERZ 1997). Tais fluxos foram incorporados num *habitus* disposicional (BOURDIEU 2004) para reconfigurar a escala de transformação Tupi- Kagwahiva. As relações Kagwahiva se deslocaram por múltiplas escalas, mas as propriedades de um “Nós Kagwahiva” se mantiveram enquanto afirmação identitária.

Nesse sentido, os processos de mudança possibilitaram a redefinição do papel da chefia e do papel da liderança no contemporâneo. O líder indígena político hoje parece ocupar a posição de um porta-voz representando o interesse dos grupos em diversos espaços sociais. No conflito de 2013 ficou evidente o papel da liderança, enquanto porta-voz. Temos como exemplo a atuação de I. Tenharin. Como liderança

¹¹ Narrativa coletada com Z. Tenharin em agosto de 2014

Tenharin, assumiu os diálogos com a sociedade envolvente, participando como mediador e palestrante em diversas instituições em 2014 para denunciar os processos de criminalização imputados contra os Tenharin pelos regionais e pela Justiça Federal.

O cenário que temos hoje é de uma liderança Tupi-Kagwahiva contemporânea marcada por diferença significativa daquela aduzida por Robert Lowei. Ao designar um “Titular chief”, Lowei apontou três distintas qualidades desejáveis ao chefe indígena, a saber, o “fazedor de paz”, o “generoso” e o “orador” (LOWEI 1948). Posteriormente, essa ideia elaborada por Lowei foi retomada e desenvolvida por Pierre Clastres, em seu texto *Filosofia da chefia indígena* (2013). Pierre Clastres ressaltou que uma das características da filosofia da chefia indígena é que o chefe é chefe, mas não manda, exercendo, assim, um poder sem coerção. A partir da assertiva de Clastres, poderíamos indagar em que momento um chefe exerce sobre a aldeia e sobre seus seguidores suas formas de controle e autoridade simbólica como um chefe.

Em 1921, Curt Nimuendaju foi convocado pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI - a realizar a “pacificação” entre os Parintintin e os regionais. Depois de um longo processo oferecendo presentes e tentando estabelecer um diálogo com os Tupi-Kagwahiva, Nimuendaju convenceu-os a cessarem a guerra contra o posto indígena e contra os regionais. A partir de seus registros, tomamos conhecimento que “a autoridade deles, mesmo dentro do círculo da sua família, era, em alguns casos, bastante fraca”. No entanto, revela que, em outros casos, o chefe “Yeí é o único que manda e é obedecido incondicionalmente” (NIMUENDAJU 1982:86). Em outra situação, Nimuendaju relata que

Yeí não consente que a sua gente fure. Diante os meus olhos ele repreendeu uma mulher que neste sentido fazia uma tentativa, e durante a minha ausência ele tomou objetos furtados da mão da sua gente, restituindo-os aos seus donos. Para evitar os excessos que no princípio costumavam cometer na hora da partida. Yeí mandava o pessoal ir na frente e ele mesmo só seguia mais tarde. Vi um outro chefe de família, Porowiawí, mandar a sua sobrinha Mbaitá que fosse buscar uma canoa do outro lado do igarapé. A moça mostrou-se enfadada e não foi. Porowiawí encaminhou-se para ela, puxou-a pelos cabelos e deu-lhe com a ponta do arco umas estocadas na barriga. Depois, vendo que estas violências nos desagradavam ficou irresoluto e tratou de persuadi-la com bons modos. Mbaitá, porém amouu-se, virou-lhe as costas e não saiu do lugar (NIMUENDAJU 1982:86).

Waud Kracke (1978), ao estudar o fenômeno da liderança Tupi-Kagwahiva, nos convida a refletir sobre o poder da chefia entre os Parintintin. Para o autor, a primeira coisa executada pela liderança remete ao poder de convencimento no que

concerne ao trabalho. O líder, pela manhã, inicia e supervisiona os trabalhos do dia a dia, separando os locais de roça. Quando a aldeia muda de local é o líder quem decide o novo lugar para a roça. Para Kracke (1987), a forma de autoridade ocidental é totalmente diferente da autoridade Kagwahiva.

A autoridade entre os Kagwahiva é exercida discretamente. Dificilmente um chefe repreende um seguidor em público, isso para não gerar conflito entre o grupo de seguidores. Antes de requerer algo, o chefe observa uma forma de encontrar-se com o seguidor. Será o mais privado possível, para evitar constrangimento público. A sugestão já é vista como um comando. Mas isso não quer dizer que não se use o poder coercitivo. Pelo contrário, tal descrição revela o grau de constrangimento que ele pode causar (KRACKE 1987: 89, tradução nossa).

Edmundo Peggion (2011) narrou um fato interessante ocorrido entre os Tenharin do rio Marmelos, antes do conflito que gerou as formas de compensação em 2006. Segundo Peggion, alguns anos antes do “pedágio”, os Tenharin tinham efetuado um outro bloqueio da Transamazônica para reivindicar melhorias na rodovia. Durante essa manifestação, alguns indígenas impediram a passagem de uma ambulância. Quando o líder da aldeia Marmelos chegou ao local, “adentrou de maneira agressiva no bloqueio, retirou as madeiras que impediam a passagem de carros e desautorizou seus consortes, abrindo espaço para a ambulância” (PEGGION 2011:121). Em função disso, a liderança que coordenava o bloqueio da estrada rompeu relações com o chefe da aldeia do rio Marmelos e fundou uma nova aldeia com seu grupo doméstico no local de antiga habitação de seu pai.

Os três autores aqui aludidos apresentam exemplos de chefia indígena e suas formas de autoridade. Porém, se não existe um poder coercitivo exercido publicamente pelo chefe, podemos perceber que o poder em nenhuma sociedade ou grupo funciona de forma absolutamente incoercível, pois o exercício de um “poder simbólico” está nas entrelinhas da relação de chefia e consequente submissão por parte de seus seguidores, da relação da chefia com a aldeia. A autoridade da chefia indígena está implícita no estado das relações de poder simbólico que é exercida de modo aparente. O efeito do poder simbólico da chefia é reproduzir uma violência, ainda que emblemática, legítima, enquanto detentor de uma representação simbólica.

Edmundo Peggion (2011: 218) sustentou em sua tese¹² que uma das possibilidades centrais para a compreensão dos Tupi-Kagwahiva “é o perpétuo desequilíbrio de sua organização social”. Para o autor, o jogo político está centrado na uxorilocalidade¹³, ou seja, para aquelas sociedades que operam as disputas políticas através do serviço da noiva. Entre os Kagwahiva a chefia é transmitida pela herança patrilinear. Normalmente, os chefes criam seus filhos para serem futuros chefes de suas aldeias.

Miguel Menendez (1989:119) afirmou que a figura do líder, ou chefe, “o Mborerekwara, aquele que reúne todos nós”, possui um lugar central na fundação de um grupo Kagwahiva. O mesmo grupo vai se constituindo em torno de seu líder, agregando irmãos e seus genros. Waud Kracke (1978) assinala que o grupo local possui uma identificação direta com seu Mborerekwara. Peggion (2011) observou que para os Tenharin, Jupau e Amondawa o chefe é definido como Tavejara. O sentido dado por estes grupos para o líder Kagwahiva é de um matador.

Durante minha estada entre os Tenharin e Parintintin pude evidenciar nos grupos de trabalho domésticos algumas distinções que estão engendradas nas ações de cada chefia em diferentes aldeias. Por exemplo, a atual chefia da aldeia do rio Marmelos é Mutum-Nanguera. O seu grupo de trabalho é constituído por seus irmãos, filhos, genros e afins. O vice-cacique da aldeia Marmelos também possui um grupo de trabalho constituído por seus filhos, genros e parentes. Na aldeia Bela-Vista, a chefia é do clã Kwandu-Taravé. Seu grupo de trabalho é, igualmente, constituído por filhos, genros e agregados.

Nesses casos expostos, a chefia parece possuir dois sentidos distintos: o primeiro compreenderia o grupo de trabalho como força laboral na produção de roças, coleta de castanha, coleta de açaí e outros produtos naturais, controlado pela relação sogro/genro. O segundo sentido aqui atribuído é a capacidade de organização da chefia em aglutinar em torno de si, enquanto chefe e líder político, um número grande de seguidores para apoiar questões políticas internas e externas. Esta característica favorece a manutenção de uma linha sucessória, tanto em aldeias em que a chefia é do clã Mutum, como em aldeias em que a chefia é do clã Taravé. Tal característica revela que nem todo chefe é propriamente um líder político indígena.

¹² Relações em perpétuo desequilíbrio: A organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, USP, 2005.

¹³ Segundo Peggion (2011), a uxorilocalidade é o campo da instabilidade, justamente por onde se constrói relações assimétricas.

Na aldeia Traíra, segundo o cacique Severino, ele “cuida da aldeia, das coisas internas da aldeia. As de política deixo nas mãos do Raimundinho e Marivaldo. Eles tem qualidade, sabem falar e conhece a cultura daqui”. Quando eu lhe perguntei o que seria essa política na aldeia, o cacique Severino respondeu-me que “a política é o recurso que chega, a escola, saúde”. Tive a mesma conversa com Duca, cacique da aldeia Bela-Vista. Nas palavras dele, “as coisas de política, de educação, de saúde deixo nas mãos do Ivanildo. Ele sabe das coisas, sabe falar com o pessoal”. O efeito da delegação parece ser o fermento que possibilita inflar o papel do líder indígena político em diferentes aldeias. Em outro momento, voltarei a problematizar essa questão.

Cotejando com Menendez, no tempo da Casa Grande (Onga-hu), coexistia uma dupla-chefia, “um tuxaua Kwandu-Taravé junto a um Mutum-Nanguera” (MENENDEZ 1989:120). Com o passar do tempo, os chefes Taravé foram perdendo espaço e força política. Na representação dos Tenharin, "foram ficando fracos" politicamente. Na década de 1980, quando Menendez estava pesquisando os Tenharin, não mais existiam chefias Taravé entre eles. Não obstante, entre os Parintintin, a chefia Taravé sempre esteve presente.

Como é possível explicar o desaparecimento da chefia Taravé entre os Tenharin e seu posterior retorno? Como podemos compreender a ascendência de lideranças Taravé como porta-vozes de uma comunidade imaginada Kagwahiva? A história do Kagwahiva Nelson Taravé, relatada por Miguel Menendez, parece apontar importantes pistas para possíveis respostas:

É o caso particular do Kawahiwa Nelson: seu Amoín/avô paterno, era Tuxaua e pajé forte, isto é, mandava em todos, porém com sua morte os Taravé ficaram sem forças e "não são mais fortes, não mandam". Esta pode levar a supor que a atual chefia única Tenharin (Mutum-Nanguera), seja um fenômeno recente, decorrente entre outros fatores, provavelmente também da diminuição do contingente pós-contato (MEMENDEZ 1989: 120, 121).

A princípio, temos um herdeiro Kagwahiva Taravé sem poder em razão da posição ocupada no interior da estrutura social do grupo. As regras de descendência/residência reduziram sua força política. Nelson encontrava-se aprisionado pelas regras da uxorilocalidade. Nelson era genro de Ariwvi, o grande chefe do rio Marmelos. Nelson teve sete filhos, sendo três homens e quatro mulheres. Suas duas filhas casaram-se com Alexandre Kwahã e Manoel João, filhos de Ariwvi (MENENDEZ 1989). Pela regra da uxorilocalidade, os genros de Nelson deveriam

pagar pelo “serviço da noiva”. No entanto, como Alexandre Kwahã e Manoel João são filhos de Ariwvi, o grande chefe da aldeia, a regra deixou de ser cumprida e os mesmos continuaram morando com seus pais e, assim, fortalecendo o seu grupo de trabalho. O poder de decisão política do sogro de Nelson o obrigava a manter o pagamento do serviço da noiva fazendo parte do seu grupo de trabalho, enquanto seus genros manipulavam a regra em favor de seus interesses, para reduzir drasticamente a força de trabalho do grupo de Nelson.

Corroborando com Menendez (1989:21), a derrocada da chefia Taravé permitiu aos chefes Mutum afirmarem que “atualmente os Taravé não contam no rio Marmelos com nenhum chefe de grupo residencial que reúna em torno de si um grupo de trabalho significativo, ou seja, genros e filhos trabalhando para ele”.

O que a regra matrimonial representa nos exemplos colocados por Miguel Menendez? O caso do Nelson Tenharin, neto de um grande chefe, é algo extremamente revelador de como a regra uxolorical transforma-se numa estratégia matrimonial no momento em que o sogro de Nelson aciona seus filhos a permanecerem em seu grupo de trabalho para se fortalecer politicamente na aldeia, permitindo a linha sucessória de uma chefia Mutum. A regra vira estratégia, pois é produto de um jogo político, de um jogo social que permite reproduzir as propriedades para conservar as posições dos agentes que participam do jogo em um universo cultural, social. Nesse caso, as estratégias matrimoniais do clã Mutum asseguraram uma única chefia entre os Tenharin até o final dos anos de 1990.

Com a fragmentação da grande aldeia no rio Marmelos no final dos anos 1990, esta realidade foi se alterando gradativamente. Algumas aldeias surgiram mediante a relação sogro/genro. De acordo com Peggion (2011), das novas aldeias que surgiram, as únicas com status independente são as com chefes Mutum, enquanto as com chefe Taravé gravitavam em torno do sogro. No início dos anos 2000, algumas aldeias com chefias Taravé foram também, progressivamente, tornando-se independentes da relação sogro/genro. A aldeia Bela-Vista é exemplo recorrentemente aludido entre os Tenharin como uma aldeia autossuficiente em relação à grande aldeia do Rio Marmelos, nas palavras do cacique Duca: “Nós aqui somos independentes, produzimos tudo que a gente necessita”.

Um outro critério serve ao propósito de problematizar a organização política Kagwahiva: a vivência histórica com o não indígena fora dos domínios da aldeia. Quase, se não todos os povos indígenas do Brasil, foram confrontados, sujeitados com

uma intensa pressão cultural colonizadora a partir do século XVIII, espoliados com as diferenças de escala política, de estrutura, pela situação colonial. No entanto, a natureza do líder e da liderança se mantiveram como um princípio organizador e transformador para construção de uma política indígena diferente daquela imposta pela situação histórica na qual estavam inseridos. O papel do líder e da liderança no contexto brasileiro foi de extrema importância para desenvolver formas de resistências indígenas, tanto no passado como na contemporaneidade. Portanto, antes de eu aprofundar a análise sobre os tipos de liderança Tupi-Kagwahiva, gostaria de evidenciar, para efeito de comparação antropológica, outros exemplos de liderança em contextos de situação colonial semelhantes ao caso do Brasil.

Marshall Sahlins (2004), ao problematizar as diferenças culturais na Melanésia e na Polinésia, nos convida a pensar sobre a natureza da liderança. Apareceu na Melanésia um tipo específico de figura de líder, na expressão do autor “um Big Man¹⁴, como costuma ser localmente denominado” e que “aparece nos contextos subdesenvolvidos da Melanésia” (SAHLINS 2004:83). Em outro contexto, na Polinésia, apareceu um outro tipo específico, a figura do “líder”, do “chefe”, que se apropriou do avanço político polinésio. Assinala Sahlins que os dois tipos sociais, enquanto esferas sociológicas distintas, são capazes de produzir “diferenças de poder, privilégios, direitos, deveres e obrigações entre os grandes homens melanésios e os chefes polinésios”, colocando-se como líderes em contextos divergentes em que operam.

Ao construir tipos sociológicos, Sahlins (2004:83) revela que o Big Man melanésio assemelha-se inteiramente ao “indivíduo rude e empreendedor que encontramos em nossa própria herança”. Um típico burguês que apresenta um interesse ostensivo pelo bem-estar, caracterizado pela astúcia e o egoísmo.

Seu olhar cria a oportunidade para exibir a sua posição superior a das massas, sendo assim, seus atos públicos é sempre com a intenção de estabelecer competição e hostilidade com os outros, com as massas. Sua superioridade é produto de sua criação pessoal (SAHLINS 2004:83).

Quanto ao chefe polinésio, é mais feudal do que capitalista:

Sua aparência e seu porte são quase régios, é muito provável que ele simplesmente seja um grande homem. Em cada um de seus atos, há uma exibição dos seus requintes de sua formação e, em suas maneiras, há sempre a noblesse oblige do verdadeiro pedigree e do direito incontestável à dominação (SAHLINS 2004:83).

¹⁴ Um Grande Chefe, Grande Homem.

A posição do chefe polinésio advém do social, portanto, não é fruto de uma conquista pessoal. Nas palavras de Sahlins (2004:84), “ele pode se dar ao luxo de ser – e é – um chefe até o último fio de cabelo”. Ao situar as características inerentes de cada chefia como personalidade ao grande-homem melanésio e sociabilidade ao chefe polinésio, Sahlins nos informa que as diferenças culturais modificam a expressão de seus poderes pessoais e coletivos.

Em termos comparativos, em determinados contextos melanésios, a noção de Grande homem assume outras conotações, como: “Homem de importância”, “Homem de renome”, “Homem rico e generoso” e “Homem do centro”. Nessas conotações, a conquista do status de autoridade é produto de uma série de atos que elevam a pessoa acima do grupo social e atraem para o grande homem, ou o líder, um círculo leal de homens em relações interpessoais.

Para os Tupi Kagwahiva, algumas conotações aparecem em noções operativas: “Líder reconhecido”, para os Parintintin e “líder de qualidade” e “liderança em formação”, para os Tenharin e Jiahui. O “homem do centro”, expressado por Sahlins, revela particularidades semelhantes com as expressões liderança de qualidade e liderança reconhecida pois, para ambas noções, juntam-se um aglomerado de seguidores, reunidos em torno de um eixo influente. No plano sociopolítico e na política interna e externa, os grupos étnicos tendem a dividir-se em grupos políticos exclusivos, defendendo interesses coletivos do grupo e interesses coletivos da aldeia. Este fato foi descortinado por ocasião das últimas eleições para prefeito e vereadores no ano de 2016, em que os Tupi-Kagwahiva dividiram seus votos em três facções políticas.

A política é orquestrada a partir do tamanho da facção do líder e a extensão do seu prestígio é estabelecida pela competição com outros homens ambiciosos. Dessa forma, o fenômeno da liderança é “uma criação – uma criação de seguidores” (SAHLINS 2004:85). Uma criação que forma um grupo, uma facção, pois a formação da facção depende dos tipos de relações estabelecidas, da lealdade e obrigação com seus seguidores. O líder capitaliza e mobiliza seus seguidores para uma distribuição externa de prestígio. Assim, o tamanho da facção é proporcional ao renome do grande líder. A capacidade de diálogo e ambição será o atributo para reunir um grupo de seguidores e, com isso, iniciar uma trajetória social como liderança de qualidade.

No início, o grande homem em ascensão depende necessariamente de um pequeno núcleo de seguidores, sobretudo membros do seu grupo doméstico e seus parentes mais próximos. Essas pessoas que ele pode

dominar economicamente: ele capitaliza, em primeiro lugar, as obrigações de parentesco, por meio do aprimoramento da relação de reciprocidade apropriada entre próximos. Numa fase inicial, muitas vezes, torna-se necessário aumentar o próprio grupo doméstico. O líder em ascensão esforça-se ao máximo por incorporar em sua família vários tipos de extraviados – pessoas sem respaldo familiar próprio como viúvas e órfãos (SAHLINS 2004:86).

Se nos aproximarmos, em termos comparativos, da análise de Sahlins, veremos que alguns aspectos dizem algo sobre a trajetória social de algumas lideranças Tupi-Kagwahiva, principalmente sobre a de I. Tenharin, ao acumular um “fundo de poder” (MALINOWSKI 2018) em sua trajetória social. Por essa via, gostaria de expor alguns fatos vivenciados por I. Tenharin nas últimas eleições de 2016. Pude observá-lo no exercício de suas atividades, enquanto liderança política e líder de um grupo político doméstico.

Em dois momentos distintos acompanhei I. Tenharin. O primeiro foi antes da eleição municipal entre agosto e setembro de 2016, para observar os processos de negociação política que ele estava estabelecendo entre os Tenharin e Parintintin. Naquele momento os Tenharin e os Jiahui mantinham relações fragmentadas, haja vista as contendas entre I. Tenharin e a liderança N. Jiahui. O segundo momento ocorreu alguns dias depois da eleição. O objetivo era comparar as expectativas de cada líder indígena antes e depois das eleições e os possíveis resultados na confluência entre o poder de mando que cada um iria angariar com a vitória ou derrota de seus candidatos em seus respectivos grupos políticos domésticos. Por hora, é necessário construir uma digressão sobre o modo como cada líder indígena constrói seu grupo político/doméstico. Como já assinalou Sahlins (2004), qualquer homem ambicioso capaz de reunir um grupo de seguidores pode iniciar uma carreira social. Talvez tal assertiva possa se enquadrar nos desejos de I. Tenharin. No entanto, as práticas políticas desenvolvidas por este líder e o acúmulo de fluxos culturais agregados à sua trajetória social distanciam-no de qualquer noção fixa e imóvel de liderança.

A trajetória de I. Tenharin está engendrada em sua posição dentro da organização social de seu povo. Mas essa posição é rompida pela via do protagonismo, enquanto liderança Tenharin, do clã Taravé. I. Tenharin faz parte de uma geração intermediária, posicionado entre os caciques e a nova geração de lideranças. Sua geração acompanhou as transformações Kagwahiva, notoriamente as ocorridas com a BR-230.

Nas palavras de Léo Tenharin, uma antiga liderança, as experiências dessa geração intermediária estão ancoradas no movimento indígena e na educação recebida no final dos anos 1980. São essas as bases de sustentação formativas.

Nessa trajetória de líder, a gente sempre viajava para Brasília para ver como estava a demarcação, a documentação da nossa terra. Naquela época era difícil pra gente. A gente tinha uma dificuldade pra trazer um professor pra cá. Aquilo me chamava muito a atenção, de eu não poder tá fazendo nada. Aí um dia eu fui para Brasília, eu e umas doze pessoas, meu tio Kwahã, Manuel João, Agostinho, Aurélio, Domingos, Albertino e outros. Quando passamos em Porto Velho eu falei pro tio: “Eu vou pedir pra Funai um documento, para o coordenador, porque tá na hora da gente ter uma professora pra dar aula aqui”. Isso foi em 1981. Na época, o coordenador era o Agostinho e eu falei assim: “Nós precisamos de professor na aldeia. Nós temos filhos. Nossos irmãos estão sem estudo. A gente tem uns 45 alunos lá”. E quando eles foram ver tinha era 55 crianças sem estudo. Veio uma professora. Até hoje lembro dela, que foi a Noeli. Foi uma professora muito boa. Mas ela só lecionava de primeira a quarta série. E já tinha mais de 16 alunos formados de primeira a quarta série. Daí ficamos esperando, esperando. Isso já era em 1990. Falei pra outro coordenador, o seu Orlando: “Nós temos uns alunos que estão parados. Terminaram a quarta série. Eu quero que a Funai veja um jeito de colocar outra professora. Ou trazer os alunos pra estudar na cidade”. Então veio o Ivanildo, o Otaciano, o Amauri, o Antônio, o Jurandir, o Lindomar. Falei com a professora Noeli de novo, na cidade. Ela me levou ao coordenador do colégio agrícola que, naquele tempo, era esse prefeito aí, o Dedei Lobo, pra botar nossos meninos pra estudarem lá. Lá no agrícola tinha gente de todo lugar, do Acre, Rondônia. O difícil era saber se eles iriam gostar de ficar morando lá. Mas eles gostaram. Uns terminaram o ensino médio e voltaram pra aldeia. Outros como o Amauri, o Jurandir e o Ivanildo foram para Colorado do Oeste, em Rondônia, para terminar o ensino técnico (Informação verbal¹⁵).

Conforme apreendemos da fala de L. Tenharin, quatro elementos foram fundamentais para a formação desse novo tipo de liderança indígena: os ensinamentos dos pais, os exemplos das antigas lideranças, o tipo de educação formal recebida e a imersão no mundo não indígena. Tomemos como exemplo a trajetória de I. Tenharin. Esses quatro elementos contribuíram para que ele, mesmo ainda adolescente, pudesse compreender o campo da luta indígena. Morando no estado de Rondônia, I. Tenharin passou a atuar junto à Coordenação das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste de Mato Grosso e Sul do Amazonas – CUMPIR, atual OPIROMA. Nas trilhas das antigas lideranças, I. Tenharin foi se desenvolvendo física e intelectualmente, acumulando experiências nas assembleias organizadas pelo movimento indígena de

¹⁵ Narrativa coletada com L. Tenharin em outubro de 2016.

Humaitá e Porto Velho. Sua formação como técnico agrícola possibilitou que ele entendesse os avanços da grilagem sobre as terras indígenas, ainda que depois da conclusão do curso ele não tenha vindo a atuar especificamente na área. De fato, I. Tenharin voltou-se para a atuação na educação indígena.

Depois que concluí o ensino médio e o técnico, voltei para a aldeia e fiquei lá apenas duas semanas. Fui chamado para trabalhar na Secretaria de Educação de Manicoré, no núcleo de Educação Indígena, isso em 2002. Fiquei como supervisor do interior. Como supervisor, andava nas aldeias, nas escolas. Ficava um pouco na cidade, um pouco nas aldeias. Fiquei um ano e seis meses trabalhando naquele núcleo. Nesse tempo acompanhava também as assembleias do movimento indígena. Fiz muitos amigos nesse trabalho e tive muita experiência nele (Informação verbal¹⁶).

A trajetória de I. Tenharin é um movimento de abertura para o outro e não de encerramento. Uma abertura para os fluxos, para as rupturas, para as relações, para as posições sociais que ele irá ocupar durante sua trajetória social, enquanto liderança Tenharin Taravé. Em 1996, quando I. Tenharin ainda era jovem, a maioria das lideranças eram provenientes do clã Mutum. Como ressalta Peggion (2011: 171), “um gavião (Taravé) não poderia organizar o ritual Mboatawa e nem poderia ser o Tavejara de uma aldeia. Tanto é que há um estatuto diferenciado entre as aldeias Tenharin quando se trata de discutir questões políticas que remetem a uma distinção tipológica definida pelas metades”. Em 2003, já existiam seis aldeias. Duas eram recentes: a aldeia Bela-Vista e a aldeia Mafuí. O surgimento de novas aldeias reforçou as divisões faccionais e políticas entre os Tenharin, inclusive a aldeia Bela-Vista que, nas palavras de Peggion, surgiu como uma “espécie de sub-aldeia, vivendo em torno de uma outra maior pertencente ao sogro do líder da aldeia” (PEGGION 2011: 167).

A aldeia mencionada por Peggion tem como cacique o Duca, filho de um antigo chefe, Nelson Taravé. Duca, por sua vez, é pai de I. Tenharin, que casou-se com a filha de Agostinho, filho do Velho Luís, descendente direto do antigo chefe, Ariuvi.

A fragmentação da aldeia Marmelos proporcionou novos locais de habitação, principalmente entre alguns grupos domésticos que passaram a morar próximo de suas roças. A aldeia Bela-Vista, assim como outras, surgiu desse impulso de cisão e também surgiu como resultado dos processos políticos desencadeados pela formação de grupos políticos. Nesse sentido, como a independência política e econômica da aldeia Bela-Vista contribuiu para a ascensão da liderança de I. Tenharin tanto na aldeia Marmelos,

¹⁶ Narrativa coletada com I. Tenharin em agosto de 2016.

quanto na própria Bela-Vista? Algumas respostas podem emergir do envolvimento político de I. Tenharin na cidade de Humaitá.

Depois de Manicoré voltei para a aldeia Marmelos. Fiquei três anos aqui, trabalhando como professor. Em 2008 o movimento indígena se organizou para trazer uma coordenação regional da Funai para Humaitá. Fizemos muita luta para isso acontecer. Antes era muito ruim para nós. Tínhamos que resolver tudo na coordenação de lá. Aí o Valmir, liderança Parintintin, trabalhava no posto indígena daqui e tinha muita influência no movimento indígena regional. Era o período da eleição para prefeito e vereador. Eu queria assumir a coordenação da CR-Madeira e o Valmir também. Então, numa assembleia Kagwahiva foi decidido que eu sairia como vereador e o Valmir ficaria na coordenação, mas ele também queria sair como vereador (Informação verbal¹⁷).

Ao construir uma malha relacional entre diversos agentes sociais e agências institucionais em Humaitá, I. Tenharin, ao longo dos anos, acumulou um fundo de poder. O envolvimento com a política indigenista e com os processos políticos locais favoreceu-o, a ponto de ser indicado por antigas lideranças Tenharin. Desse modo, ele se tornou um nome conhecido, considerado apto a assumir um cargo de importância, como a coordenação da CR-Madeira, assim também como sair candidato a vereador, como representante dos interesses indígenas. Ainda que não tenha saído vitorioso naquele pleito, a ascensão de I. Tenharin evidenciou-se quando o prefeito o convidou para supervisionar a coordenação de educação escolar indígena no município de Humaitá.

Malinowski (2018), ao descrever o papel do grande chefe trobriandes, afirmou que o grande homem é aquele que pode criar e usar relações sociais que lhe conferem influência sobre a produção alheia e capacidade de sugar a produção excedente. Bourdieu (2004: 200), ao problematizar o efeito da delegação e o fetichismo político, propôs que “se é verdade que delegar é encarregar alguém de uma função, de uma missão, transmitindo-lhe o próprio poder que se tem, deve-se perguntar como é possível que o mandatário possa ter poder sobre quem lhe dá poder”.

Nesse caso específico de I. Tenharin, como é possível um Taravé ter poder sobre quem lhe confere poder? Do ponto de vista objetivo, um líder age para promover ações sociais de longo prazo. O fundo de poder angariado ao longo de suas experiências sociais lhe possibilitou a promoção de ações individuais e coletivas envolvendo outros grupos indígenas, como os Pirahã, os Mura, os Parintintin e os Jiahui. Salhins (2004)

¹⁷ Narrativa coletada com I. Tenharin em agosto de 2016.

argumenta que os grandes homens são indispensáveis para o envolvimento de uma organização supralocal. Nos grupos étnicos como os Tenharin, os Parintintin e os Jiahui, normalmente fragmentados em grupos políticos domésticos independentes, as grandes lideranças, tal qual I. Tenharin, ampliam consideravelmente suas esferas de atuação política, organizando cerimônias, festas, recreações, tais como torneios e campeonatos de futebol; ajudando no que concerne a questões econômicas e atuando nas mais variadas questões de cunho político. A experiência social, individual e coletiva, de I. Tenharin como supervisor na coordenação de educação indígena levou-o a galgar novas posições em cargos públicos e no movimento indígena.

Entre os anos de 2008 a 2010, I. Tenharin construiu um coletivo político para pensar na criação de uma secretaria municipal para assuntos indígenas – SEMUPI. Tal ideia foi apoiada de imediato pelo então prefeito Dedei Lobo. Em contrapartida, os Kagwahiva comprometer-se-iam em apoiar o prefeito no seu projeto de reeleição. Em 2011, I. Tenharin foi mais uma vez indicado pelo movimento indígena Kagwahiva para candidato ao cargo de vereador em Humaitá. No entanto, as alianças estabelecidas individualmente por ele não foram vistas com bons olhos pelos demais líderes indígenas, notoriamente pelos mais antigos.

Quando soubemos dessa história não ficamos gostando. I. Tenharin tinha cedido nossa vaga para vereador para o Valdeir Malta. Esse homem nunca veio aqui na aldeia. Não conhece nosso povo, nossa cultura (Informação verbal¹⁸).

O jogo político engendrado por I. Tenharin, isto é, trocar a eleição certa para o cargo de vereador pela garantia da criação da referida secretaria, na qual o próprio I. Tenharin viria a ser secretário, não foi encarado por todos os indígenas como um bom negócio. I. Tenharin poderia, com isso, perder o seu status de porta-voz do povo Tenharin. Assinala Bourdieu (2004) que, quando uma única pessoa é depositária do poder de uma multidão de pessoas, esta pode estar investida de um poder transcendente a cada um dos mandantes, embora não haja só o risco de que a delegação dissimule a “verdade da relação de representação” (BOURDIEU 2004: 200), bem como o paradoxo das situações em que o grupo só pode existir pela delegação de uma pessoa singular.

Ora, no limite da representação, um grupo existe por que é representado por um líder, e é aí que se esconde a raiz dessa ilusão. No raio de ação da esfera da política indígena, o grupo de I. Tenharin o considera o porta-voz e o investe de poderes, mas ele

¹⁸ Narrativa coletada com L. Tenharin em outubro de 2016.

mesmo não é a causa do que produz seu poder. Cotejando com Bourdieu, poderíamos dizer que o raio de ação dos dominantes existe sempre, porém, os dominados só existem quando se mobilizam ou se instrumentalizam de representação.

Em 2011, Dedei Lobo foi reeleito tendo recebido quase todos os votos dos indígenas da aldeia Marmelos. Em uma cerimônia indígena realizada na Escola Estadual Irmã Carmem, I. Tenharin foi empossado no cargo de secretário municipal para assuntos indígenas. Na cerimônia estavam presentes caciques dos povos Tenharin, Parintintin, Jiahui e Mura. Além destes, o secretário de estado da Secretaria Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas - SEIND - e lideranças indígenas do Estado de Rondônia e ainda, o coordenador da CR-Madeira/FUNAI. A cerimônia teve início com cânticos tradicionais Tenharin. Duca, cacique da aldeia Bela-Vista, entoou um canto reservado exclusivamente aos guerreiros ou em ocasiões em que uma liderança torna-se chefe ou cacique da aldeia. As falas tiveram início com o discurso do prefeito Dedei Lobo. Logo após, alguns caciques tiveram a palavra. Posteriormente, I. Tenharin falou em meio a gritos de guerra de seu povo que retumbaram no ginásio. A cerimônia representou uma passagem de liderança em ascensão para uma liderança reconhecida de qualidade. Nos termos da cerimônia, I. Tenharin virtualmente tornou-se, naquele momento, um “chefe” ou um “grande homem”, um “homem do centro” (SAHLINS 2004: 86).

No início de 2012, a Secretaria Municipal para Assuntos Indígenas (SEMUPI) passou a funcionar numa sala medindo aproximadamente seis metros quadrados, nos fundos da Secretaria Municipal de Educação. Na sala, I. Tenharin dividia o espaço com uma secretária, do povo Parintintin. A despeito da instauração dessa Secretaria como um avanço nas políticas voltadas para a questão indígena, a realidade mostrou que, na prática, a Secretaria não tinha orçamento para programar efetivamente uma política indígena. O secretário para assuntos indígenas passou a responder por uma dupla representação, sendo, ao mesmo tempo, porta-voz do povo Tenharin e representante da agência municipal diante dos povos indígenas do Sul do Amazonas.

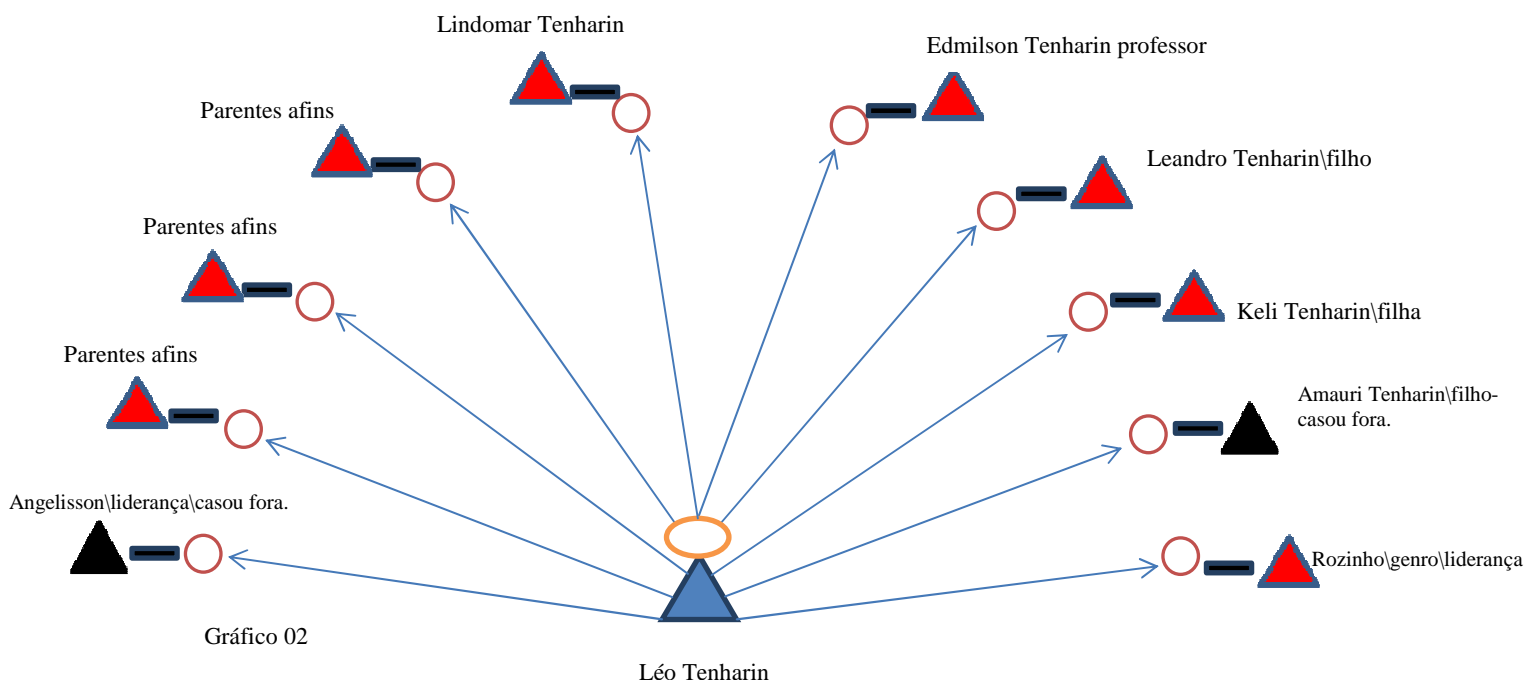
A criação de um grupo político indígena exige tempo, paciência e esforço político. Sua manutenção depende do grau de aceitação dos ideais e dos arranjos políticos que firma o líder com seu grupo. Embora I. Tenharin tenha se fortalecido na Secretaria a partir de 2011, seu papel como líder aglutinador parece ter decaído em 2015. Segundo algumas lideranças jovens, “Nenhuma política indígena foi desenvolvida pela Secretaria. Doar um forno ou motor, isso não é política. É politicagem”. Em

meados de 2015 ocorreu em Lábrea, na aldeia Caititu, do povo Apurinã, a assembleia regional de política indígena. A coordenação da OPIAM, durante a assembleia, se manifestou convidando lideranças indígenas para candidatarem-se nas eleições de 2016. Entre os povos Tupi-Kagwahiva apenas duas jovens lideranças se lançaram isoladamente: Angelisson Tenharin, da Aldeia Marmelos e Otaciano Tenharin, da Aldeia Igarapé Preto. Para o secretário municipal, I. Tenharin, ainda não era o momento certo, pois “os Tenharin ainda não estão alinhados politicamente”.

5. A política partidária entre os Tupi-Kagwahiva em 2016

No início de 2016, três grupos políticos se formaram para apoiar seus respectivos candidatos a prefeitos e vereadores em Humaitá. Nos quadros abaixo passarei a apresentar os grupos e descrever sua composição enquanto grupos políticos domésticos, que também podem ser representados em grupos políticos faccionais indígenas.

Grupo 01 – L Tenharin Vice Cacique da Aldeia Marmelos e liderança reconhecida. Apoiou Angelisson Tenharin Liderança política – Candidato a vereador pelo PSB.



As motivações que levaram Angelisson Tenharin a lançar-se na política local, propondo-se a representar o povo Tenharin, estão imbricadas em três questões

importantes. Em primeiro lugar, o apoio do chefe do grupo doméstico político. Em segundo, o fato de a APIB ter convocado todas as lideranças indígenas e o movimento indígena nacional para indicar vereadores indígenas para eleições municipais no início de 2016. O a terceira questão encontra-se presente em sua fala:

A gente precisa arriscar. Eu falo que o futuro de cada um de nós ele é muito incerto, ainda mais no momento agora que eu acabei de falar que é um momento, o conflito basicamente não esfriou ainda e a gente precisa trilhar o nosso novo futuro o nosso novo rumo e quem vai garantir o nosso futuro somos nós mesmos as nossas decisões. O que mais me motivou foi por conta que na época do conflito quando teve o conflito a gente tinha base política no município que era o prefeito que a gente apoiou e alguns vereadores que a gente apoiou. Praticamente o povo indígena elegeu dois vereadores e na época do conflito foram os primeiros que acusaram a gente. O prefeito acusou a gente, os vereadores que a gente tinha colocado nenhum deles se posicionou a favor da gente. E o que a gente sentiu? Só novamente, o município o atual vice-prefeito que tá saindo para prefeito também foi um dos que motivou. Segundo os boatos foi ele que deu gasolina e isqueiro e fogo de artifício para tacarem nos prédios públicos, nas casa de indígenas que moravam aqui. A minha casa também foi saqueada e tive que sair com escolta policial. Traduzindo, então, o que motivou, eu disse: Poxa a gente tem base política se ninguém nos defendeu quem vai ter que defender nós? Somos nós mesmos. E vejo que nem é questão de apoio que eu vejo, é medo que muitos povos ainda têm. Nem é motivo de apoio político é medo. Só que eu falo que o medo nos restringe a explorar novos horizontes, né?! E eu estou bastante motivado nisso porque eu vejo que as minhas propostas possam ser consistente e o indígena na câmara dos vereadores ele vai poder fazer muita coisa, no entanto que no longo dos anos que meus parentes vêm voltando nada de benefício a gente tem nas nossas aldeias infraestrutura, saúde, educação, ninguém fiscaliza nada para nós o recurso que vem para os povos indígenas hoje é descentralizado para outras comunidades e usam de faixada escolas comunitárias para dizer que todas as aldeias indígenas têm escolas e até onde eu sei só é consideradas escolas municipal de tiver portaria de criação hoje que temos dentro das aldeias casas comunitárias que são usadas como se fossem do município. Então isso é muito ruim para nós porque mostra que a educação está ok que a saúde está ok e o recurso vem todo ano e esse recurso não chega na aldeia porque é descentralizado por que não tem ninguém para fiscalizar os recursos que vem para os povos indígenas e o recurso que vem não é aplicado e todos os setores pro indígena aqui no município foi como eu falei, ele é feito de forma discriminatória (Informação verbal¹⁹).

De acordo com L. Tenharin, as últimas eleições causaram muita decepção entre os indígenas, principalmente entre aqueles que acreditavam que a realidade do indígena, com uma Secretaria em suas mãos, poderia se transformar numa política que valorizasse sua cultura, sua produção de farinha, castanha, açaí. Para esta

¹⁹ Narrativa coletada com A. Tenharin em novembro de 2016.

antiga liderança, Angelisson Japi'í, seria a única alternativa possível para o Povo Tenharin, para os Tupi-Kagwahiva. Em conversas com outras lideranças, tais como João Bosco, os “Tenharin precisam fazer um vereador por aqui”, mas segundo ele, “esses meninos, o Ângelo e o Otaciano tinham que ter conversado com a base”. Para o cacique da Aldeia Marmelos, João Sena, “como vão sair vereador sem falar na assembleia? Dessa forma não tem apoio”. Em uma reunião da Associação do povo Tenharin – APITEM, em 2015, onde estavam presentes quase todos os caciques, Angelisson comunicou a todos que gostaria de lançar-se candidato a vereador indígena pelo PSB, com o apoio do vereador Sidney Temo, candidato a prefeito de Humaitá. Todos que estavam presentes ouviram o comunicado de Angelisson. No entanto não houve nenhuma manifestação, nem contra, nem a favor de sua candidatura. Desde aquela reunião, Angelisson já sabia que sem o apoio dos caciques e das lideranças uma vitória seria impossível. Mesmo assim lançou-se isoladamente candidato, contando apenas com o apoio do grupo doméstico político de Léo Tenharin.

A situação de Otaciano é diferente da de Angelisson em termos de prestígio que este possui dentro de sua aldeia, em razão de ser genro do cacique. Otaciano lançou-se isoladamente como candidato. Não comunicou sua candidatura na aldeia Marmelos, maior colégio eleitoral indígena. Mas, repito, Otaciano é genro do cacique da aldeia Igarapé Preto, uma aldeia que mantém relações independentes com as demais tanto do ponto de vista político, como econômico. Para efeitos de comparação, Otaciano declarou ao Tribunal eleitoral do Amazonas que seu orçamento para campanha era de 60 mil reais, enquanto Angelisson declarou 2 mil reais, doados pelo seu partido.

Ao lançar-se no mundo da política externa local, Otaciano apoiou-se no viés da política da fé cristã. Como membro da igreja Assembleia de Deus, julgou que os membros da igreja, o eleitorado evangélico da aldeia do Igarapé Preto, fossem elegê-lo. As estratégias políticas de Otaciano, porém, não lograram êxito. Otaciano não conseguiu se eleger e, embora Angelisson também não tenha conseguido, na contramão do olhar de desprezo lançado ao movimento indígena, presente no preconceito escancarado pelos regionais de Humaitá, Angelisson ainda recebeu vinte 20 votos no perímetro urbano.

Dias antes da eleição, acompanhei Angelisson em suas caminhadas de campanha. Ele se deslocava entre os bairros a pé. Ao chegar nas casas dizia: “Bom dia, sou Angelisson Tenharin, liderança indígena, estou aqui falar das minhas propostas de trabalho, sou candidato a vereador em Humaitá pelo PSB”. Então, ele entregava um

santinho de campanha, onde se lia seu número e se via as fotos dele e de seus aliados políticos estampadas. Ao ouvirem o nome Tenharin, as pessoas esboçavam uma cara de desconfiança, mas mesmo assim não chegavam a tratar mal o candidato. E assim ele fazia, casa após casa, procedendo a entrega dos santinhos.

O olhar de desconfiança pode ser explicado pela presença de um Tenharin como candidato, quando o famigerado conflito de 2013 ainda estava e está tão recente, sobretudo na memória da população local. Ora, para os regionais os Tenharin são inequivocadamente os culpados por aquelas mortes. A despeito disso e das demais formas de preconceito desferidas contra os indígenas, a campanha de Angelisson rendeu 20 votos no perímetro urbano. E mesmo que ele tenha recebido 80 votos a partir da aldeia, isso não foi suficiente para que saísse vitorioso daquele pleito.



Foto 04

Grupo 02 – J. Sena – Cacique da Aldeia Marmelos – apoiou Otaciano Tenharin, candidato a vereador pelo PMDB.

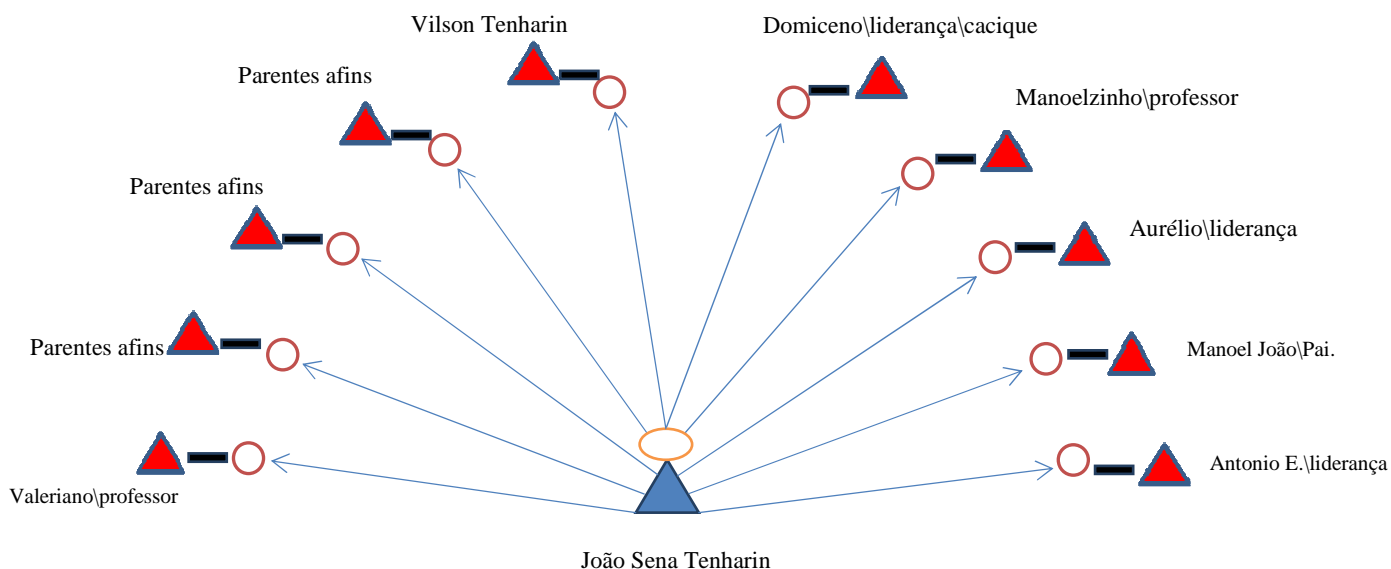
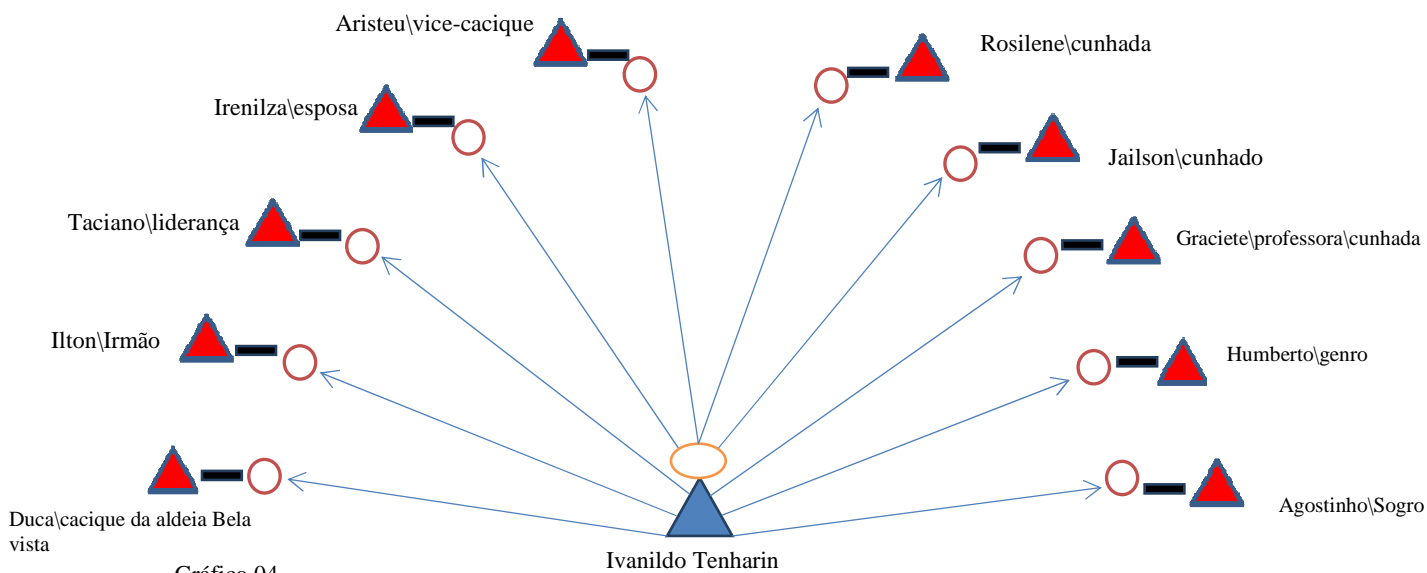


Gráfico 03

O Grupo político de João Sena já se encontrava estruturado pela relação política estabelecida em períodos eleitorais anteriores, principalmente com relações políticas com o ex-prefeito Roberto Rui, que tentava, pela segunda vez, restabelecer-se no poder. Nas últimas eleições, Roberto Rui havia sido derrotado por Dedei Lobo. Agora enfrentava Erivânio Seixas, candidato indicado por Dedei Lobo para as eleições de 2016.

As relações políticas de Roberto Rui com o grupo de João Sena remontam ao tempo em que Alexandre Kwahã ainda era o cacique da aldeia Marmelos. “Naquele tempo”, relata o cacique João Bosco, “não faltava forno de farinha, motor de popa, o Roberto era bom pra gente. Não deixava as coisas faltar. Por isso os antigos aí estão com ele. Se eu ainda votasse em Humaitá, votava nele”. A fala de João Bosco aproxima-se das relações de patronagem, algo muito corriqueiro no período da borracha, no qual os Tupi Kagwahiva foram, a partir de 1930, inseridos (MENENDEZ 1989). A relação patrão e empregado os posicionava numa relação de semiescravidão, na qual os indígenas entregavam a seringa, a castanha em troca de mantimentos. Hoje a relação de patronagem metamorfoseou-se, mas permanece através do voto. Em troca de motores, mantimentos e empregos os indígenas entregam os seus votos para os candidatos não-indígenas. A reflexão de L. Tenharin mostra-se deveras pertinente, quando se pronuncia acerca da política praticada entre o povo Tupi Kagwahiva: “Precisamos eleger um candidato indígena, que lute por nós. Se não vamos continuar sofrendo, pois o interesse individual está maior do que o interesse do grupo e isso vem acontecendo de novo e de novo”.

Grupo 03 – Ivanildo Tenharin – liderança política da Aldeia Marmelos e Bela Vista. Apoio ao candidato não Indígena Alexandre Perote, vereador pelo PMN.



Em agosto de 2016 ouvi de Manoel João, uma antiga liderança indígena, que a casa tradicional da aldeia Marmelos do jeito que eu a via ali tinha vindo a ele num sonho. Enquanto eu ouvia suas digressões e fitava a dita casa, percebi que ali se encontravam algumas lideranças e caciques de outras aldeias, o prefeito Dedei Lobo e o vereador Alexandre Perote. A casa tradicional deixava, naquele momento, de ser o espaço de festa para ser o espaço político. Enquanto eu ainda ouvia as memórias de Manoel João, I. Tenharin aproximou-se de mim e me fez conhecer o prefeito e o vereador. De acordo com I. Tenharin, Alexandre Perote foi o único político não indígena que se colocou ao lado dos indígenas por ocasião do conflito de 2013. Mas é interessante dizer que, sob o ponto de vista de uma outra liderança, Alexandre Perote nunca desenvolveu nenhuma política pública que viesse a atender significativamente os povos indígenas do Sul do Amazonas. Duas foram as razões para a presença dos políticos não indígenas na aldeia Marmelos àquele dia: o prefeito Dedei Lobo queria apresentar aos indígenas o seu candidato para a prefeitura, Herivaneio Seixas, para as próximas eleições e também haveria o encerramento do campeonato de futebol do povo Tenharin, onde o prefeito faria a premiação dos vencedores. Ao apresentar o seu candidato, Dedei Lobo prometeu a continuidade da elaboração de políticas públicas específicas para melhoria das condições de vida do Povo Tenharin. Manoelzinho, filho de Manoel João, perguntou se o prefeito falava em nome de Herivaneio ou se Herivaneio tinha condições políticas para realizar tudo que o prefeito estava falando. O cacique João Sena interpelou o prefeito a respeito das razões pelas quais Herivaneio não fora, ele mesmo, falar de suas intenções. I. Tenharin tomou a defesa de Herivaneio, explicando que ele não estava ali por estar em outra comunidade, em um compromisso assumido outrora. Encerrou-se, assim, a parte abertamente política da reunião e teve início a outra, não menos política, a premiação.

Waud Kracke (1987), para compreender as relações políticas entre os Parintintin, analisou as formas de liderança baseando-se na relação do serviço da noiva. Peggion (2011), ao problematizar o dualismo Kagwahiva, apontou para a relação sogro/genro e a política que estabelece entre ambos. Os argumentos de Kracke e Peggion sobre o líder e a chefia se coadunam com o conceito de chefia indígena de Pierre Clastres (2013). Para ambos autores, existe dois tipos de liderança: uma representada pelo guerreiro, e outra pelo provedor, sem aparentar uma estrutura coercitiva de poder em relação ao grupo. Peggion (2011:118) assinala que “apenas aparece algum tipo de autoridade na relação de um sogro com o genro (...) o viés de

toda autoridade está assentado justamente no protótipo de toda autoridade Kagwahiva: na relação entre sogro e genro que se constitui no serviço da noiva”.

Ora, a argumentação exposta pelos autores nos ajuda a compreender a relação de autoridade entre o sogro e o genro. Mas, como podemos explicar o efeito da subversão na relação sogro/genro, quando o sogro delega funções para o genro? A explicação da chefia Kagwahiva baseada na díade guerreiro/provedor perde força explicativa na medida em que não consegue compreender o efeito da subversão do genro na relação sogro/genro. Ao tornar-se uma liderança reconhecida pelo acúmulo de signos linguísticos rompe com a estrutura sincrônica sogro/genro e apodera-se do grupo doméstico, passando assim a controlar o grupo através da coerção simbólica e das relações políticas e econômicas do próprio grupo. I. Tenharin seria um bom exemplo para pensarmos sobre estas questões.

Dos onze chefes Tenharin existente hoje, oito delegam suas funções políticas para as lideranças políticas. Lideranças que não estão necessariamente vinculadas na relação sogro/genro, mas apresentam-se com prestígio político diante dos demais grupos no campo das disputas internas e externas da política indígena. O perfil guerreiro/provedor, tão presente em tempos de outrora, vai aos poucos sendo substituído por uma “liderança de qualidade” dotada de signos linguísticos, um “porta-voz” que compreende as formas da política para atravessar diversas fronteiras étnicas (BARTH 2000) e negociar nas arenas políticas (SWARTZ 1969) das agências institucionais e internacionais, propondo como exemplo para as novas lideranças, novas estratégias de fazer política indígena na contemporaneidade.

Apesar de ser um grupo de madeireiros e fazendeiros que chegaram a mobilizar tudo isso. É apenas um pequeno grupo, que foram se cansando e sendo derrotados, e assim o pessoal está se sensibilizando tanto aqui como nos outros lugares. Apesar de sermos de culturas diferentes, mas fazemos parte do mesmo município, do mesmo estado, do mesmo país e não precisa ter briga. Que mesmo que existam nossas formas de guerrear, não é mais com espingardas e arcos e flechas, e dentro dos direitos e dos diálogos, dentro da justiça (Informação verbal²⁰).

As antigas formas de guerrear são substituídas pelo diálogo, pela política. A ruptura é a compreensão do direito indígena acionado através das instituições. Em outros termos, se a chefatura é a representação de uma existência individual, a liderança indígena é a saída de uma existência serial para uma existência coletiva. Ou seja, não há

²⁰ Narrativa coletada com I. Tenharin em agosto de 2016.

nenhuma outra via se não aquela que passa pelo porta-voz. Assim, I. Tenharin está numa relação de metonímia com o grupo (BOURDIEU 2004). É parte do grupo, que pode funcionar enquanto signo no lugar do grupo como um todo.

Neste caso, a delegação é o ato por meio do qual a aldeia, e não apenas os seguidores do grupo, transmite à liderança o poder de ação. É o ato pelo qual um grupo se compõe, munindo-se de um conjunto de arranjos políticos que fortalecem a liderança e o grupo de modo permanente: as associações indígenas, as representações nos conselhos de saúde e de educação, a Secretaria para assuntos indígenas.

No limite da representação, o porta-voz se constrói por um ato de simbolização. O porta-voz enquanto signo faz a coisa significada e, assim, adquire poder de mobilizar o grupo do qual é representante: “Bom dia a todos. Sou liderança do meu povo, Tenharin, representante dos conselhos de saúde e educação indígena, conselheiro na OPIAM e secretário para assuntos indígenas em Humaitá” (I. Tenharin, 2015, Fala Pública em evento na Universidade Federal do Amazonas). A legitimidade da liderança em questão é consubstanciada na afirmação do caráter de líder corporificado num movimento, numa organização. É o que permite sua existência como agente social.

Como parece evidente, isso, por si só, não explicita satisfatoriamente os meandros pelos quais se constitui uma liderança indígena, no caso específico, a construção da trajetória política de I. Tenharin. É necessária a exploração de um outro viés que concorre para essa elaboração complexa. Torkin (1992) e Bourdieu (1996) sinalizam a necessidade de pensarmos criticamente a noção de biografia e de história de vida, deixando de lado a tentação de percebê-las como histórias individuais. Para Torkin, “historiadores estão errados em argumentar que testemunhos vêm de um indivíduo como um universo singular” (TORKIN 1992: 26,27). Edmundo Pereira (2012) e o casal Comaroff (1992), de modo muito semelhante, fazem uma crítica ao exercício atento de elocução e politização de narrativas, apontando-as como uma fantasia moderna sobre a sociedade e o indivíduo, segundo a qual todos estão em controle de seus destinos em um mundo feito por ações de agentes autônomos.

Diante dessas possibilidades é preciso desnudar as situações sociais (GLUCKMAN 1992) que I. Tenharin vivenciou e os processos sociais e políticos como campos multivocais (TURNER 2005) que emergiram a partir dessa trajetória. Dito de outra maneira é preciso que atentemos ao fato de que a vivência dessa liderança como supervisor e professor nas escolas indígenas, participação na OPIAM, nos conselhos de

saúde indígena e educação indígena, permitiu que ele experienciasse questões específicas da realidade indígena.

No manejo cotidiano das relações e do exercício político, I. Tenharin passou a pautar suas ações em tom contemporizador, buscando consensos nos debates. A escala relacional é expressa em diferentes situações, seja para contornar os conflitos entre indígenas e não indígenas, seja para incorporar essas experiências em sua múltipla formação política. O movimento é a característica fundamental que marca a trajetória de I. Tenharin como líder de um povo. Tal movimento, presente em suas vivências, assim como nas vivências de outras lideranças, parece romper com a posição de Kracke (1978: 81) na qual “liderança é um processo de interação psíquica (...) a liderança está na psique de cada indivíduo”. Os exemplos demonstrados até agora sobre o movimento instaurado por I. Tenharin e outras lideranças talvez sinalizem que, na contemporaneidade, a formação da liderança Tupi-Kagwahiva é um processo de interação coletiva presente nas raízes de cada líder e de seus seguidores. É assim que, Aurélio, antigo líder Tenharin, e Valmir Parintintin, funcionaram como conselheiros da CUMPIR, em Porto Velho. Para ambos, tal experiência teve uma importância ímpar em suas formações políticas no que concerne à compreensão da luta indígena na implantação dos direitos indígenas na CF de 1988. O fenômeno da liderança Tupi-Kagwahiva é construída coletivamente e socialmente como um processo de interação em que as disposições acumuladas (BOURDIEU 2004) e a congregação de fluxos (HANNERZ 1997) permitem movimentar (INGOLD 2015) as experiências vividas e vivenciadas como um processo eminentemente político. Veremos, então, nos capítulos seguintes, como os Kagwahiva fazem política dentro e fora do território indígena no Sul do Amazonas.

PARTE II

TEMPORALIDADE E TRANSFORMAÇÃO ENTRE OS TUPI KAGWAHIVA

KWAHÃ, um Big-Man da nação Tupi Kagwahiva, do Povo Tenharin²¹ narrou para Miguel Menendez que no tempo de “*Nhaparundi*”²², *veio toda gente e que eram muitos, muitos subindo pelo Madeira. Chegou até a região dos campos do Madeira, aí viu que a terra não era boa, desceu o Madeira e entrou pelo Marmelos.*

Ele ia numa canoa de casca Tabuari. Parece que era verão, época boa para subir o rio com esse tipo de casca. Nhaparundi andou pelo Brasil todo com sua gente, pelo Mato Grosso, aí a terra não era boa e seguia andando. Quando chegou ao Marmelos, ele ia devagar e como sabia tudo, ia deixando sua gente onde a terra boa.

Detrás de Nhaparundi e sua gente, ia o branco armado com tudo, espingarda, metralhadora, só queria matar o pessoal de Nhaparundi. Por onde eles passavam o branco percebia e ia detrás deles. Isto até a cachoeira do Marmelos. Depois da Cachoeira eles não passaram.

No tempo de Nharemboi-py²³, **Nhaparundi** era o grande Chefe Tupi Kagwahiva que conseguia, através do seu canto forte, sua reza forte, reunir todos os Kagwahiva em torno de si. Foi dessa forma, com o seu poder de Ipají, que Nhaparundi lançou um feitiço na cachoeira Parika, fazendo com que se desmanchasse para que seu povo pudesse atravessá-la. Quando todos os kagwahiva passaram, a cachoeira voltou a se refazer. Sem poderes fortes, os brancos foram impedidos por um longo tempo de ter a sua presença no território Kagwahiva. Nhaparundi guiou os Kagwahiva numa longa

²¹ Até 2010 os Tenharin Kagwahiva assinavam em manifestos o uso da grafia Tenharim com M no final, depois resolveram por meio de uma assembleia adotar a grafia da palavra com n no final. Então, a partir de 2014, os Tenharin grafam o nome do povo com “N”: Tenharin.

²² Esta versão “Deixando o branco para trás” foi coletada por Miguel Angel Menendez em 1987 entre os Tenharim do rio Marmelos, outra versão do mito foi coletada em 1969 por Waud Kracke entre os Parintintin que moram na aldeia Canavial.

²³ Segundo Miguel Menendez (1989), Nharemboi-py é uma categoria de tempo Kagwahiva para designar eventos e acontecimentos que ocorreram num tempo “muito antigo, no tempo de antigamente, ou no tempo dos antigos”.

viagem, espalhando-os em seus territórios de uso, pois o mesmo conseguia visualizar as terras boas, os lugares bons para a roça, para pesca, para caça.

No tempo presente, e com o desaparecimento dos Ipají²⁴, o feitiço foi ficando fraco, sendo quebrado por uma magia ainda mais poderosa, que ultrapassou as paredes da cachoeira Parika. A magia da mercadoria, o fetiche da moeda, transformou o cotidiano Kagwahiva, principalmente quando a castanha (Nhawa) transformou-se em mercadoria como valor de troca e valor de uso²⁵.

Duas categorias temporais estão presentes neste período da vida Kagwahiva. A primeira refere-se às metades Mutum-Nanguera e Kwandu-Taravé. Tais metades traçam o universo Kagwahiva e organizam dialeticamente suas visões de mundo. Assim, as metades Kagwahiva traçam tanto a descendência (o Tempo) quanto o fluxo político das alianças parentais.

Nesta lógica de mundo, na outra categoria, Nharemboi-py surge como reflexão dos fatos vividos ou provocados pelos indivíduos. Cotejando com Menendez, é possível afirmar que “para os Kawahiva os eventos históricos por eles vivenciados, como também os vividos pelo “outro” são ordenados por esta lógica. Nesse sentido o mito se apropria da história e a incorpora ao corpus e a explica” (MENENDEZ 1987:79).

Nharemboi-py, enquanto temporalidade, traça eventos ocorridos em tempos antigos. Ao mesmo tempo, revela como o branco foi sendo incorporado aos relatos como uma experiência vivida, uma experiência que retrata perseguições, violência, conflito. Diante dos eventos transcorridos, foi necessário o afastamento do branco, foi necessário deixá-lo para trás. Eis aqui o papel de um Chefe importante, a guiar seu povo e defendê-lo dos conflitos. Porém, ao fazer isso, acabou por preparar seu povo para um futuro confronto direto com o branco.

24 Segundo Kracke os Ipají eram os responsáveis pela relação entre o céu e a terra. Através de seus cantos, adentravam no mundo cósmico de Tupana-Gã. Ao operar entre o céu e a terra, faziam curas xamânicas. Nhaparundi, Ika apytimba'vi foram pajés ou Ipajís poderosos, que tinham a capacidade mágica de reunir todos os kagwahiva em torno de si.

²⁵ O valor de uso em Marx é a qualidade que possui um objeto para satisfazer uma necessidade, determinado por suas condições naturais. Num sistema de produção capitalista deve-se diferenciar do valor de troca, já que sendo este último uma magnitude determinada pela quantidade de trabalho socialmente necessário para produzir a mercadoria, o valor de uso é determinado pelas características próprias do objeto e pelo uso específico e concreto que se dá ao mesmo por essas características. O valor de troca, isto é, a proporção em que se trocam as mercadorias entre si, de acordo a teoria do valor-trabalho, é uma medida quantitativa determinada pelo tempo de trabalho abstrato, ou seja, o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-las. Assim, o padrão de medida pelo qual se trocam as mercadorias é o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-las. Se uma mercadoria vale o mesmo que outra é porque ambas requerem o mesmo tempo de trabalho para produzi-las sob as mesmas condições sociais de trabalho. Este valor é independente por tanto do uso específico que tenham essas mercadorias, ou seja, independe de seu valor de uso (MARX 2011:158,159).

Vale ressaltar que o elemento comum é o fato “de colocar os eventos narrados no mesmo plano temporal: Antigamente. O branco, como nos eventos anteriores, também aparece associado a essa modalidade temporal” (MENENDEZ 1987:86). Para além disso, o mito é revelador das primeiras formas de resistência travadas entre Nhaparundi e sua gente, contra a presença dos brancos.

Procuo, com este capítulo, desnudar o modo como os Tupi Kagwahiva enfrentaram as tentativas de intrusão do branco (tapy i'n) em seus territórios. Ao mesmo tempo, tento compreender as estratégias governamentais para os processos de “pacificação”, conquista e sedentarização dos povos Tupi Kagwahiva no início do século XX. Tais estratégias governamentais serviram para dois objetivos implementados através dos postos de pacificação, espoliar os territórios indígenas através da exploração da mão de obra indígena e transformar grandes territórios de circulação cultural e trocas intertribais em pequenas reservas, agregando todos os Kagwahiva em um “grande cerco de paz”. Diante do confronto com os novos processos de territorialização via Estado Brasileiro, novas categorias temporais foram criadas pelos Kagwahiva para pensar suas relações interétnicas com os não Kagwahiva, com os regionais e com as agências institucionais.

No final dos anos de 1930, com a desaparecimento dos Ipají e com o intenso contato com a sociedade envolvente, principalmente com seringalistas, comerciantes de castanha, borracha, sorva, óleo de copaíba e outros produtos in natura, os Kagwahiva passaram a vivenciar novas relações, novas conexões com o fluxo de pessoas e mercadorias advindas de trocas comerciais, de trocas linguísticas.

Como exemplo, temos a introdução do café na culinária Kagwahiva. Entre os Parintintin, o café foi oferecido pelos encarregados dos postos de pacificação nos anos de 1920. Entre os Tenharim, o café foi levado pelo português Delfim Bento da Silva. Atualmente, o café redefiniu as convenções sociais entre os Tupi Kagwahiva. Em qualquer aldeia, desde o quilômetro 07 da BR-230 até o Igarapé Preto, terra dos Kagwahiva Tenonde, o café é o elemento que define o início de um diálogo, de uma conversa. Em qualquer casa daquela localidade você será recebido com um café como convenção social, como um alimento para todas as horas, um vício importante no cotidiano Tupi Kagwahiva. Para além disso, o café tornou-se uma substância relacional,

um elemento que interliga as interações entre os Kagwahiva, entre os não Kagwahiva²⁶ e entre os não indígenas.

Nesse emaranhado de trocas de perspectivas culturais – entre as metades, entre os afins, entre os estrangeiros – surge a primeira geração de lideranças políticas que irão dialogar e criar formas de resistências para manutenção do território, para demarcação da terra indígena entre os Tenharin. Fazem parte desta primeira geração de lideranças, os filhos do Grande chefe Mutum Ariwvi e os filhos de outros chefes Taravé, tais como Alexandre Kwahã, Luiz Kwatia Katu, Manoel Joao Baíra, Agostinho Kairana Nelson Yande Taravé, Doriam Mangwiogwi e Felipe Ygau'i.

Com o falecimento de Ariwvi Mutum e de outros chefes Taravé o poder ficou concentrado entre dois chefes Mutum, Alexandre Kwahã e o velho Luiz Kwatia Katu. Ao tornar-se o cacique do povo Tenharin, Kwahã passou a se posicionar dentro de uma comunidade de comunicação e argumentação em defesa do território para demarcação indígena.

Em uma história contada por um neto de Kwahã, podemos perceber como sua liderança política marcou toda uma geração de novos líderes indígenas entre os Tenharim.

No tempo do velho as coisas não eram assim, não. O velho proibia tudo, olhava tudo, essa música não tocava alto assim. Uma vez, aquele madeireiro Nelson Vanazzi (o senhor já ouviu falar dele, professor?!) estava tirando madeira aqui próximo do Mafui, tirando madeira escondido, um parente tinha deixado. O velho sempre via aquele caminhão branco novo, bem novo mesmo, passar aqui e entrar próximo do Mafui. Ele chamou um pessoal, reuniu o grupo e foi lá. Chegando lá, avistou o parente com o Nelson. Disse pro parente: “Depois vamos conversar lá em casa”. Para o Nelson, falou: “O caminhão está preso como pagamento pela madeira roubada e tirada”. Tomou a chave do caminhão, tomou as motosserras, tomou tudo e falou que o Nelson tinha que ir embora dali rápido. No outro dia, o Nelson Vanazzi apareceu na aldeia querendo pagar pela madeira. O velho não aceitou, disse de novo: “O caminhão fica como pagamento, a não ser que tenha outro carro para dar em troca. Tu sabia que ali era terra indígena, tu foi tirar madeira ilegal”. Nelson, agonizado, chamou o chefe do posto para negociar com o velho e o velho repetiu a mesma palavra no dia seguinte. Na semana seguinte, Nelson voltou no Marmelos para conversar com

²⁶ O que chamo de não Kagwahiva são os outros povos indígenas que mantém relações com os Tupi Kagwahiva como os Pirahã, os Mura, os Torá.

o velho Kwahã. Ofereceu um valor maior em dinheiro e o velho disse que não. Nessa hora, o Nelson tinha chegado numa pampa vermelha nova, o velho olhou, olhou e disse: “Eu troco o caminhão por esse teu carro aí”. Nelson, agonizado com a perda do caminhão, resolveu aceitar o acordo. Trocou a Pampa pelo Caminhão e nunca mais apareceu nas terras dos Tenharin. O velho então conseguiu um motorista, o filho do tio Domingos, lá da aldeia Vila Nova. Um mês depois capotaram a Pampa ali próximo da Sula. Não prestou para nada depois. Pois é, o velho agia assim. Ele pensava em todo mundo (G. Tenharim, agosto de 2016).

Nas argumentações de A.E. Tenharin, “titio Kwahã sempre foi um defensor do território, da cultura, um líder respeitado por todos os Kagwahiva, Parintintin, Jiahui, todos, sempre defendeu que nós vivêssemos do território”. A luta de Kwahã inicia-se nos primeiros anos de funcionamento da Mineração Paranapanema e da BR-230. Estas duas frentes de expansão econômica trouxeram consigo a frente de expansão agropastoril. Tal frente tinha por objetivo promover um novo *boom* de desenvolvimento econômico no Sul do Amazonas. A pecuária, a mineração, a madeira, poderiam reviver “a princesinha do Madeira” como um centro econômico, regional e cultural como fora no período áureo da Borracha. A intenção era retirar Humaitá das cinzas do atraso econômico através das políticas de Estado, com a abertura da BR-230 e da BR-319 para o escoamento da produção da frente agropecuária. Este mesmo *boom* econômico ocorreu na década 1990, com as plantações de soja e arroz nos campos amazônicos próximos a Humaitá.

Hoje, passados quinze anos da primeira penetração da soja nos campos amazônicos, o agronegócio voltou a se impor com maior potencial produtivo e destrutivo. Nos últimos dois anos, o Grupo Massutti investiu em tecnologias de plantio em dez mil hectares de terra, tendo recebido subsídios fiscais do Governo do Estado, vindo a construir um porto para armazenamento e escoamento da produção via fluvial pelo rio Madeira. Para os órgãos de fiscalização ambiental do estado²⁷, a produção de soja não afeta o bioma amazônico, pois os campos naturais não fazem parte da floresta.

Ora, os modelos de desenvolvimento implantados na Amazônia desde Pombal sempre buscaram exaurir os recursos naturais, apontados como a única forma de alcançar o progresso, sem levar em consideração a sociodiversidade (dos campos

²⁷ Fala pública do Secretário de Produção Rural do Amazonas, comemorando a colheita de 550 hectares de soja plantada nos campos naturais de Humaitá. Jornal Acrítica, 11/01/2018.

amazônicos) ou os conhecimentos práticos dos povos que nela vivem. As políticas desenvolvimentistas, pensadas pelo Estado Brasileiro, incorporaram brutalmente a Amazônia na lógica de mercado capitalista monopolista (agronegócio), utilizando-se de metáforas biológicas e econômicas como “capitalismo verde”, “pulmão do mundo” “novo estoque de commodities” agrícolas, minerais e energéticos e, agora, REDD (Redução de Emissões CO2 por Desmatamento e Degradação florestal).

Em um mundo em constante devir, os campos naturais do Sul do Amazonas são “organismos vivos, um feixe de linhas, uma hecceidade” (DELEUZE 1996). São linhas que se conectam com a grande malha da floresta. Os campos naturais descrevem um fluxo de substâncias materiais em um espaço que é topologicamente fluido. Dessa forma, é preciso compreender os campos naturais a partir de outra perspectiva, ou seja, não deve ser compreendido como uma entidade limitada, rodeada por um ambiente, mas “como um emaranhado ilimitado de linhas em um espaço fluido” (INGOLD, 2015) que se interconecta com as diversas culturas humanas que os circulam.

No contexto efervescente da década 1980, os Tupi-Kagwahiva passaram a se posicionar dentro e fora do contexto da aldeia. Criaram um discurso coletivo em torno da demarcação, da preservação do território, ao mesmo tempo, passaram a denunciar os ataques de grandes madeiras, mineradoras em seus territórios. Passaram a pensar numa comunidade de argumentação e comunicação (APPEL, 1987) com as instituições governamentais e as não governamentais.

A abertura da Transamazônica e a política fundiária do INCRA implantaram diversos projetos de assentamentos rurais ao longo da BR-230. Desta forma, redefiniu o mercado de terras no Sul do Amazonas no início dos anos de 1980, propiciando o risco da iminência para novos conflitos com fazendeiros, madeireiros, grileiros, atraídos pela diversidade de recursos naturais nos territórios indígenas.

Em um contexto situacional extremamente delicado, principalmente pela política anti-indígena instalada no governo ditatorial militar, Alexandre Kwahã galgou seus primeiros passos no movimento indígena em defesa do seu povo. Em abril de 1984, quatro anos antes da promulgação da nova Constituição Federal, Miguel Menendez levou Kwahã para o II Encontro Nacional de Povos Indígenas em Brasília. Era a primeira vez que Kwahã “saía dos limites de Humaitá e Porto Velho e acredito que um novo mundo se incorporou ao cotidiano Tenharin: o dos povos indígenas que se organizavam para tentar resolver seus problemas por si mesmo” (MENENDEZ 1989:35).

O contexto de redemocratização do País foi também um momento particular em que os povos indígenas passaram a se reorganizar politicamente a partir de algumas bandeiras de luta: A demarcação de suas terras e o status sociopolítico de indígena com direitos específicos a serem reconhecidos pelo Estado Nacional.

Segundo Ortolam (2006), o movimento Pan-Indígena surgiu como forma de resistência contra o governo anti-indígena instaurado com o golpe militar. O caráter Pan-Indígena era a estratégia política que implicou em uma organização dos grupos indígenas a partir de uma identidade supra-étnica. Tal forma organizativa serviu de pano de fundo para a sociedade civil mobilizar-se contra o regime repressor e, ao mesmo tempo, proporcionou uma nova imagem do índio dentro do universo social brasileiro.

Nesse clima de tensão política, a questão indígena serviu como uma espécie de válvula de escape para os descontentes com o regime militar autoritário. Por algum tempo, segmentos da sociedade civil usaram os problemas das populações indígenas no Brasil para criticar publicamente a política da ditadura militar, sem provocar com isso uma repressão violenta por parte das autoridades governamentais (ORTOLAN 2006:07).

Diante da repressão, da censura, a imprensa brasileira mudou seu enfoque sobre as questões indígenas no Brasil, deslocando a imagem do índio “exótico”, “atrasado”, para questões de interesse nacional. Conseguia, através das questões indígenas, denunciar as questões políticas nacionais. Nessa perspectiva, vários crimes cometidos pelo governo Militar, como a construção da Transamazônica sem levar em consideração os povos indígenas que ali se encontravam, foram denunciados pela imprensa brasileira, atingindo a imagem do Brasil no exterior.

Essas questões são importantes para pensarmos no contexto em que as lideranças Tupi Kagwahiva entraram em cena, principalmente o contexto ideológico da criação do movimento Pan-Indígena no Brasil. Segundo Alcida Ramos (1996:158), enquanto exóticos, os povos indígenas eram representados e tratados como estando à margem da sociedade, sem acesso à participação nas políticas regionais e nacionais. A década de 1970 traçará novas representações. O índio passou a ser visto como integrado ao contexto político nacional, com direitos legítimos a serem resguardos pelo Estado Nacional.

O modo simbólico como a imprensa utilizou a figura do índio para expressar a sociedade brasileira, na década de 70, aproxima-se da

imagem romântica do “nobre selvagem”, recorrente entre escritores, músicos e pintores do século XIX. Na década de 70, o índio também foi utilizado para expressar a essência do “ser brasileiro”, só que desta vez uma essência política (ORTOLAN 2006:08).

Isto implica dizer que os povos indígenas foram usados e representados como escudos em defesa dos direitos civis dos cidadãos brasileiros, ameaçados pelo sistema repressor da ditadura militar. Como consequência imagética e ideológica, a questão indígena tornou-se uma questão nacional, legítima de direitos dentro do Estado Nação.

Cotejando com Ortolan (2006), Ramos (1984) e Cardoso de Oliveira (1988), as mudanças de uma visão romantizada, que a imprensa tinha em relação aos povos indígenas, para uma perspectiva política, possibilitou uma aceitação mais favorável das manifestações políticas indígenas na sociedade brasileira. Mostrou-se mesmo necessária, pois acelerou a criação do movimento Pan-Indígena como uma forma de resistência e de reivindicações dentro do Estado. O Estado tornou-se o interlocutor em diversas instâncias indigenistas ligadas à Presidência da República.

O contexto vivenciado por Alexandre Kwahã permitiu que ele conhecesse as bandeiras de luta do movimento indígena nacional. Ao experienciar o encontro de povos indígenas, Kwahã passou a pensar nos desafios e nas lutas que os Tenharim, Jiahui e Parintintin teriam que enfrentar para demarcação de suas terras e, ao mesmo tempo, frearem as investidas da sociedade envolvente.

Antonio Marazona, cacique da aldeia Pupunha, do Povo Parintintin, ressalta que Kwahã sempre esteve lutando pela demarcação de todas as terras, “nas reuniões em Porto Velho, aqui no Humaitá, ele sempre chamava a gente pra lutar pela nossa terra” (informação verbal²⁸). A experiência vivenciada no Encontro Nacional possibilitou o repensar das formas de luta que estavam sendo travadas por outros povos, em diferentes regiões do Brasil. Ao falar de sua realidade, a forma como a Transamazônica cortou o território Kagwahiva ao meio, Kwahã foi formando a segunda geração de lideranças políticas Tenharin.

O titio Kwahã me levou para a política indígena, comecei muito cedo, o Kwahã viu minha postura sobre o respeito a natureza, respeito com o nosso povo, tudo isso ele ensinou a nós, ensinou muita coisa, dança, canto, sempre ficar de olho aberto para o que vem de fora (Informação verbal²⁹).

²⁸ Narrativa coletada com Antonio Marazona, em agosto de 2016

²⁹ Narrativa coletada com L. Tenharin, em setembro de 2016

Duas questões parecem ter moldado o olhar de Kwahã no Encontro de povos Indígenas em 1984. A primeira, o conhecimento sobre a realidade de outros povos indígenas pela luta em demarcação de suas terras. A segunda, um encontro com um chefe Kayabi com o qual conversou por horas na língua Tupi Kagwahiva. No final da conversa, ele afirmou que havia encontrado um parente Kagwahiva (MENENDEZ 1989).

A década de 1970 se consolidou com a abertura definitiva dos territórios Kagwahiva para a expansão do agronegócio, da mineração e do desmatamento no Sul do Amazonas. O arco do desmatamento estava sendo criado com os projetos de colonização ao longo das estradas abertas nas BRs 230 e 319. A estratégia governamental foi, ao mesmo tempo, ocupar um “território vazio” e cercar o movimento de deslocamento e separação dos Tupi Kagwahiva.

Diante deste cenário sombrio e ameaçador, os Tenharin, os Parintintin e os Jiahui, localizados em diversos pontos desse território, precisariam de um novo *Nhaparundi* ou um *Ika apytimba’vi* que os guiassem a novas terras onde fosse possível recompor o sistema tradicional de vida. Afinal, “hoje o horizonte da floresta está ocupado com os projetos de colonização, mineração, fazendas que não deixam mais espaço para novos movimentos migratórios” (MENENDEZ 1989: 66).

Mediante minhas observações em campo, percebi que hoje os Tupi Kagwahiva continuam fazendo o mesmo movimento feito por Nhaparundi no Ymiã-Hu (no tempo antigo), “deixando o branco para trás”. Um movimento que não se caracteriza como migratório, mas antes um movimento de (re)territorialização de um lugar que já foi território Kagwahiva.

Nesse sentido, as lideranças da primeira geração, preocupadas com a criação de conhecimentos direcionados para se pensar o território, repassaram para a segunda geração conhecimentos fundamentais para a articulação das organizações políticas indígenas, presentes na cidade em formas associativas. Outra característica desse movimento é a relação entre o território indígena e as cidades próximas. Tal relação é marcada ora pela aproximação, ora pelo distanciamento. Em outro momento, a cidade é vista como território virtual, onde se articulam as alianças políticas dentro do movimento indígena. Em outra relação, a de predação, coisas da cidade (tecidos, roupas, tecnologia) chegam à aldeia e são devolvidas como abertura ao outro enquanto fluxo cultural, enquanto substância Kagwahiva.

Ora, a característica central deste movimento se afasta da possibilidade da “desterritorialização”, pois a ideia Kagwahiva não é recompor o antigo território tradicional, muito menos serem reconduzidos para novas terras. Trata-se de um movimento vivido ao longo de dois caminhos de vida, uma parte no rio (com os comerciantes) e outra parte na estrada (com os indesejáveis vizinhos fazendeiros e comerciantes de castanha). Um caminho de vida vivenciado ao longo de trilhas e caminhadas (INGOLD, 2015). Um movimento vivido no tempo contemporâneo.

Nesse sentido, o movimento Kagwahiva é compreendido como uma tessitura de linhas entrelaçadas por um fluxo contínuo de trocas de perspectivas culturais. Um movimento que agrega “unidades de mobilização” (ALMEIDA 2010) através dos grupos políticos faccionais, frente aos grandes empreendimentos (Hidrelétricas, Mineração) das agências estatais e das agências não governamentais (projetos financiados por organizações multilaterais), como mediadores destas relações.

Consoante a isso, é possível falarmos em uma temporalidade Kagwahiva? Se compreendermos o movimento Kagwahiva como uma malha relacional em que o conflito e a política constroem a tessitura do movimento, engendrando elementos novos para outras relações, tem-se, desta forma, a temporalidade Kagwahiva. Nesse sentido, surgem novas aberturas para o outro, assim como novas estratégias e resistências são redesenhadas para novos embates que surgirão ao longo desse caminho.

Como característica inerente, o movimento Kagwahiva é também uma forma de reflexão para pensar e rememorar as relações ao longo do tempo vivido. As relações no tempo do seringal, no tempo da estrada, no tempo da justiça tardia³⁰, no contemporâneo, e os desdobramentos conflituosos que persistem, remontam à história atual dos Kagwahiva.

Com efeito, o movimento feito por Kwahã deslinda uma temporalidade no momento em que ele aceita se deslocar dos domínios Kagwahiva. O mundo vivenciado por Kwahã incorpora outras paisagens, outros pontos que serão modificados em sua imersão na luta pela demarcação da terra do seu povo. Kwahã é afetado por uma

³⁰ Recentemente os Tenharin e os Jiahui estão participando de uma Ação Civil Pública que tem por objetivo a obtenção de provimento jurisdicional que declare a responsabilidade civil da União e da FUNAI pelas violações de direitos humanos dos Povos indígenas Kagwahiva Tenharin e Jiahui em decorrência dos danos permanentes da construção da Rodovia Transamazônica (BR230) em seus territórios, condenando-as a reparar os danos sofridos. O processo civil nº1.13.000.000828/2013-87² se encontra paralisado em segunda instância.

transformação do corpo, da paisagem, embora tal processo tivesse iniciado desde 1930 quando os comerciantes chegaram até a cachoeira Pariká.

O fluxo cultural das mercadorias, retroalimentado via comerciantes portugueses, como Vasco e Delfim, serviu como alimento, como substância de conjugação, que foi absorvido como algo experienciado no tempo do patrão. Para alguns antigos “um tempo bom” em que “não faltava nada. Tinha café, sabão, sal, açúcar, roupa, tudo o patrão trazia” (informação verbal³¹). O tempo Kagwahiva preda o tempo do seringal como algo vivenciado, na medida em que estabelece redes de afinidades e laços de consanguinidade com os seus patrões.

A longa atuação de Delfim entre os Tenharin parece ser um bom indicador para percebemos como os Tenharin absorveram os fluxos culturais e reinventaram (Clifford, 1999) novas categorias nativas de tempo.

Ao longo desta tese tentarei esboçar algumas categorias nativas de tempo, registradas em situações etnográficas, em momentos de conversas informais com os mais velhos e com os jovens. Porém, é necessário um recuo na história Kagwahiva, ou, como concebem os Tenharin, o *Ymyã-Hu Yvyvygra*, o tempo do seringal.

2.1. No Ymyã-Hu Yvyvygra – No tempo do seringal

Peggion (2011), Menendez (1989) e Kracke (1979) assinalam que a mobilidade e a separação são características inerentes aos povos Tupi Kagwahiva. Tais categorias podem ser visualizadas tanto na cosmologia como nas formas de organização social baseadas em metades clânicas exogâmicas.

Nimuendaju (1924), no início do século XX, já apontava para a presença de pequenos grupos que estabeleciam entre si relações de aliança e de conflito, não formando em nenhum momento um grupo coeso.

Muitas vezes os bandos pareciam uns aos outros e, quando se encontravam no posto, davam-se quase sempre entre os mesmos, disputas calorosas e ameaças com furiosos gritos de guerra. (...) Viviam em pequenos grupos de 40 cabeças no máximo, que são formados de uma ou mais famílias e mudam sua composição constantemente. Indivíduos avulsos passam com frequência de um bando para outro. Às vezes, o bando se compunha ou se dissolvia a nossa vista, durante a visita no posto (NIMUENDAJU 1924:76,86).

³¹ Narrativa coletada com Jorge Tenharin em 2017.

É possível perceber, através dos relatórios de Nimuendaju, suas tentativas para estabelecer uma relação humanística entre os Tupi-Kagwahiva e com as pessoas que conviviam com Nimuendaju no posto Indígena. Com a saída de Nimuendaju no início de 1923, as relações entre os Kagwahiva passaram a ser concebidas numa escala assimétrica.

A partir de 1923, a coordenação do posto foi assumida por José Garcia de Freitas. Nesse período, as relações entre a frente de contato e os indígenas mudaram drasticamente. Para os grupos indígenas que visitavam o posto indígena em meados de 1923, o novo coordenador passou a desempenhar o papel de “patrão”, nos moldes dos grandes seringalistas da região. Segundo Levinho, “a única diferença era de que a inspetoria mostrava-se mais generosa dando-lhes maior quantidade de mercadorias (panelas, ferramentas) etc.” (LEVINHO 1990: 03).

Garcia de Freitas tornou-se, naquele período, o mediador da relação entre os Kagwahiva e os comerciantes seringalistas. O conhecimento adquirido ao longo do processo de pacificação com os grupos domésticos que visitavam o posto lhe permitiu criar formas de coesão através da troca de presentes entre os grupos domésticos. Sendo assim, Garcia passou a ser visto e concebido numa relação de afinidade com os Kagwahiva e, futuramente, numa relação de consanguinidade, ao casar-se com uma Parintintin (HUGO 1959: 210). As últimas notas do texto escrito em 1925 nos revelam suas estratégias para o papel da mediação. “Os índios Apairandê estão se aproximando muito dos Parintintin e já fizeram uma visita hostil ao Posto na foz do Maici grande, só faltando ali um homem de paciência que os conversasse” (GARCIA de FREITAS 1926: 73).

Ao adotar a paciência como estratégia e tratamento com os Kagwahiva, Freitas tornou-se um “homem de confiança” para os indígenas. Segundo Nimuendaju (1924), os Tupi Kagwahiva só confiavam em duas pessoas no posto: nele e em Garcia de Freitas. No entanto, Garcia de Freitas era também o homem de confiança dos seringalistas, dos comerciantes, principalmente para coagir e mediar os indígenas na extração da borracha e castanha.

Com a permanência de Freitas no Posto indígena, iniciou-se o processo de submissão dos Kagwahiva aos seringalistas. O seringal Três Casas, de Manoel Lobo, tornou-se um ponto de atração para os indígenas trabalharem para os comerciantes da região. Essa lembrança de exploração ainda vive na memória tanto dos Kagwahiva, quanto na memória da família Lobo.

Em 2011, por ocasião da cerimônia de posse do secretário para assuntos indígenas, em Humaitá, entre algumas falas e ritos iniciais, o prefeito de Humaitá, neto do seringalista Manoel Lobo, rememorou os velhos tempos do avô e o que ele fazia no seringal Três Casas. Disse o prefeito Dedei Lobo: “Meu avô foi quem pacificou essa gente, lá no Três Casas. Era tudo bicho do mato (risos). Mas hoje estão aqui, convivendo com a gente e eu tenho respeito por eles. Por isso criei essa secretaria, SEMUPI” (Fala pública do prefeito de Humaitá, 2011).

Na narrativa de M. Parintintin, liderança indígena, terceira geração de um grande Chefe Kagwahiva Parintintin, conhecido como Quatro Orelhas, boa parte do território tinha sido vendido para a família Lobo e para a família Monteiro, do Seringal Paraíso. O território original compreendia os seringais Três Casas, Pádua, Monense e Calama, hoje terras de propriedade da família Lobo.

A terra indígena Parintintin é nos dois lados que entra. É que nem as terras dos parentes Jiahui e do Tenharin. A nossa terra mesmo, se a gente for colocar na ponta do lápis, ela começa dali da prefeitura de Humaitá até do outro lado do rio. Ela vai chegar até no km 80. Essa parte toda é nossa. Era nossa! Ela pega ali do outro lado do rio da comunidade Paraizinho, pegando tudo ali. Ela corta o meio e vai bater lá nas terras indígenas dos Pirahã. Era tudo nosso! Se a gente for colocar na ponta do lápis, ela desce aqui, ela pega aquela parte do Três Casas, tudinho, subindo e faz divisa com o Ipixuna. Aquilo ali é tudo nosso! (Informação verbal³²).

A presença de Garcia de Freitas entre os Kagwahiva permitiu identificar outros grupos nas proximidades do Posto indígena, através da mediação feita com os Parintintin.

No começo da pacificação, calculou-se em duzentos e cinquenta cabeças, mais ignorava a presença e a existência dos Apairandê e dos Odyahuibé. Segundo informação dos Parintintin, os Odyahuibé são mais numerosos do que eles e quanto aos Apairandê calculam cem pessoas, baseado no número de canoas destes que foi encontrado no rio Machado quando uma lancha da casa Calama os surpreendeu; portanto calculo em quinhentas pessoas, porque dos pacificados mais de cento e vinte índios já morreram (FREITAS 1926: 72).

Dentro do fluxo do imaginário colonial, Garcia descreve os outros grupos que estão em conflito entre eles. No entanto, são os Parintintin que demarcam a diferença entre eles e os outros grupos, ao designarem Apairandê e Odyahuibé. Garcia passou a

³² Narrativa coletada com M. Parintintin, em Outubro de 2016.

ser visto pelos indígenas como um homem em quem se podia confiar. Foi através dessas relações de afinidade que aquele servidor do SPI passou a controlar a força de trabalho dos Parintintin e, em seguida, dos Odyahuibé. Dessa forma, Garcia encarnou a “aventura e a desventura colonial” (TAUSSIG 1993).

A intenção de Garcia não era apenas intermediar e controlar a força de trabalho de indígena; queria que os indígenas trabalhassem para ele. Sendo assim, Garcia foi “patrão” e mediador da relação com os Kagwahiva. Peggion (1992) ressalta que, para tal fim, Garcia reuniu grupos recém-contatados e os apresentou aos comerciantes da região, como Manoel Lobo. Desta maneira, pouco tempo após o contato, a região foi tomada por particulares.

De 1925 até 1960 os patrões seringalistas exerceram um domínio completo sobre a bacia do rio Madeira. Podemos incluir também a população regional e as instituições político-administrativas e religiosas lá localizadas (LEAL 2013). Com a crise do preço da exportação da borracha, o domínio seringalista estendeu-se para outros bens *in natura*, como o óleo de copaíba, a castanha e a sorva. A atuação do SPI na segunda década do século XX no rio Madeira foi central para a ocupação dos comerciantes nos afluentes daquele rio.

A partir de 1925, Garcia de Freitas foi readmitido pela Inspetoria do Amazonas no cargo de chefe do posto indígena. Nesse período, várias expedições foram organizadas para atrair outros grupos Kagwahiva que ainda resistiam bravamente aos processos de usurpação do território. As expedições se concentravam nos igarapés e nos afluentes dos rios Maici e Marmelos.

Provisoriamente conhecemos nove grupos, todos inimigos entre si, fazendo a guerra e cometendo a crueldade no mais alto grau com suas vítimas. São os seguintes: “Kuanduy, (gaviazinhos)”, “Odiahub”, “Itaury”, Tucut, “Miundê”, “Pain”, “Apairandê” “Kote-Apain”, “Boritá”, grupo este hoje em dia composto só de mulheres. Os índios do Maicy-Mirin, entre outros tempos guerreavam-se com os do Ipixuna, do Uruapiara e, tinham com os demais, designações guerreiras. Quase sempre tomavam o nome de algum velho da tribo a que atribuíam poder de pajelança, cujos velhos, ou foram conhecidos quando amigos, ou por informação da vítimas capturadas nas luctas (FREITAS 1930: 7, 8).

Cotejando com Peggion (2011), a fissão é uma característica presente na organização social desses grupos. As uniões sempre foram instáveis. Desse modo, novos grupos tendem a novas formações. As estratégias políticas de residência

caracterizam a forma como concebem a ocupação do território e sua utilização na constituição dos grupos.

Os relatórios de Garcia de Freitas cobrem um período que se estende dos anos de 1921 até 1940. A partir de 1925, suas estratégias passaram a ser colocadas em prática dentro do sistema de aviamento, controlando a força de trabalho indígena com a ajuda do seringalista Manoel Lobo, delegado de índios no rio Madeira.

João Pacheco de Oliveira, ao analisar um relatório de 1917, do delegado de índios Miranildo Costa no rio Solimões, nos convida a refletir sobre o papel exercido por esses delegados encarregados da proteção dos indígenas.

Um desses delegados apresenta algumas estimativas de população sobre as diferentes localidades Ticuna argumentando que a dificuldade maior em alcançá-los não era a grande distância mas sim (...) por estarem situadas em propriedades particulares, e porque os donos não verão com bons olhos as autoridades (OLIVEIRA 1999: 28).

Vale ressaltar que esse mesmo delegado era proprietário de grandes latifúndios nos afluentes do rio Solimões, onde residiam grandes famílias Ticuna que viviam na condição de “fregueses” e “agregados” na coleta de produtos *in natura*.

Em 1927, Nimuendaju, ao percorrer todo o rio Negro, denunciou o sistema de dominação exercido pelos patrões da borracha. Ao descrever as situações de dominação em que se encontravam os povos indígenas do rio Negro, elaborou uma crítica ao próprio órgão indigenista, chamando-o de um desserviço aos indígenas.

Em vez, porém, de lhe negar à vista, o comerciante, pelo contrário, trata de arrumar quanto antes uma dívida nas costas do índio já calculando de adquirir desta forma o “direito” de cativar o devedor e de obrigá-lo ao pagamento da maneira como o negociante bem entender, ficando o índio assim muitas vezes em condições piores que as do cativo legal, pois não representa para o senhor um objeto de valor intrínseco que faz parte da sua fortuna, senão somente o valor daquela dívida (NIMUENDAJU 2015: 80).

Em sua avaliação, Nimuendaju revela que a situação colonial na qual se encontravam os povos indígenas do rio Negro e seus afluentes permitia toda sorte de abusos, porque o elemento alienígena (o branco) tinha plena consciência e certeza de poder cometer imprudentemente “a meia dúzia se tanto chegar, casos de vinganças sangrentas de que a história do Uaupés dá notícia” (NIMUENDAJU 1927: 80).

A crítica aos delegados de índios é também uma crítica às práticas da própria agência indigenista, ao nomear qualquer tipo de pessoa da região para tal serviço. De

fato, Levinho (1990) assinala que a maioria dos funcionários ou delegados de índios atuando no rio Madeira foi recrutada junto à população regional. Assim, indivíduos que tinham como única credencial a experiência recente nos diversos conflitos com indígenas tornaram-se, através do SPI, protetores e responsáveis pela assistência aos indígenas.

De fato, Nimuendaju alertou que de maneira alguma o cargo de delegados de índios deveria ser confiado a um dos regionais de São Gabriel da Cachoeira. Para ele, muitos dos regionais faziam grande empenho para serem escolhidos como delegados de índios “na convicção de que este cargo entrega-lhe nas mãos a ambicionada posse dos índios (...) no alto rio negro não existe uma única delegação em que o índio não precisava da intervenção do SPI para protegê-lo contra o seu próprio delegado” (NIMUENDAJU 2015:185).

Os relatórios dos postos indígenas no rio Madeira revelam uma vasta documentação sobre a ação e a forma como os delegados de índios incorporaram a mão de obra indígena em benefício próprio. Assim como em outros rios da Amazônia, os delegados de índios no rio Madeira desempenharam o mesmo papel, o de “Patrão”, colocando os Tupi Kagwahiva numa situação análoga à escravidão.

No mesmo período, outro servidor do SPI no rio Solimões traçou uma estratégia diferente daquela que Garcia de Freitas lançara mão no rio Madeira. No início dos anos de 1940, o SPI passou atuar de forma mais incisiva nas regiões de fronteira, principalmente em regiões ainda mal definidas como terras ocupadas por indígenas. No final dos anos de 1930, Nimuendaju afirmava que a presença do órgão indigenista no rio Solimões era algo meramente formal com a designação de um “delegado de índio”.

Assinala Oliveira (1999) que, na década de 1940, o servidor conhecido pelos Ticuna como Manoelão tinha como estratégia transformar os Ticuna em agricultores. Tal ação indigenista, aos poucos, permitiu aos indígenas a quebra do monopólio do sistema de barracão. O posto indígena fundado em 1942 alterou profundamente as relações entre brancos e índios no alto Solimões.

Manoel de Pereira Lima, o Manuelão, servidor do SPI, trabalhou no Posto Indígena de 1943 a 1946. No primeiro ano de atuação de Manuelão como chefe de posto em Tabatinga, “adquiriu farinha de alguns índios e lhe forneceu em troca mercadorias, pagando-lhe pela farinha um preço superior aquele do barracão” (OLIVEIRA 1999:30). Depois disso, a relação com os Ticuna tornou-se algo corriqueiro, “os índios têm voltado sempre ao Posto para trocar farinha” (CDE/MI,

1943). A estratégia foi construir um barracão muito semelhante aos dos seringais do Solimões. No entanto, a diferença estava, segundo Oliveira (1999), nos modos de atendimento ao indígena, com preços inferiores ao do Seringalista, e na variedade de produtos industrializados que o índio poderia trocar.

Inspirado nos regimentos do SPI, que estimulavam os povos indígenas aos processos de integração à sociedade por meio da produção agrícola, Manuelão traçou uma nova estratégia: convidou os Ticuna para construção de vários roçados. A produção dos Ticuna era paga em dinheiro e com um valor acima do preço estabelecido pelos seringalistas da região. Ao estimular o desenvolvimento da agricultura indígena, o servidor rompeu com a estrutura seringalista e manteve os indígenas sobre a proteção do Posto.

A ideia era de que, ao incentivar os índios ao desenvolvimento da agricultura e de outras atividades consideradas pelos regionais como produtivas, os indigenistas preparavam um caminho menos desfavorável para a integração dos índios na sociedade brasileira (OLIVEIRA 1999: 31).

Manuelão foi, aos poucos, fragmentando o sistema de endividamento dos indígenas com os patrões e comerciantes da região. A estratégia produtivista se revelou como estratégia política do SPI ao pôr em prática suas formas de ação. Com isso, o órgão indigenista demonstrava “mais eficácia do que os patrões no controle da mão de obra indígena” (OLIVEIRA 1999:32).

Com as iniciativas de Manuelão, vários grupos domésticos Ticuna migraram dos seringais para morar nas imediações do posto em Tabatinga. Construíram casas e roças, além de trabalharem nas roças do posto sob o controle dos servidores do SPI. No rio Madeira, depois da saída de Nimuendaju, os Kagwahiva foram convidados, principalmente por Garcia e Manoel Lobo, a migrarem para as terras do Posto Indígena.

Vale ressaltar que, antes da ação indigenista de Manuelão, os “delegados de índios” seguiam os “regulamentos do seringal”, ou seja, não podiam interferir nas relações entre indígenas Ticuna e os seringalistas. No rio Madeira, os delegados de índios serviam aos interesses dos comerciantes e dos patrões.

Para efeitos de comparação, duas características marcam as representações de Manuelão no rio Solimões, bem como a atuação de Garcia de Freitas no rio Madeira. A primeira, segundo Oliveira (1999), é a atuação do SPI na esfera da comercialização a pedido dos indígenas. Assim, o servidor passou a ser materializado, idealizado como o “bom patrão”. Os Kagwahiva, através da confiança depositada em Garcia,

vislumbravam-no como um “Chefe bom”, que os ajudavam com presentes e trocava mantimentos com produtos in natura.

A segunda característica é a representação máxima do SPI enquanto agente econômico, ao promover o desenvolvimento da agricultura nos postos indígenas. Dessa forma, transformava os indígenas em agricultores. No caso Ticuna, o incentivo a agricultura era bem visto, pois possibilitava a ruptura com o sistema tradicional do seringal e aumentava a renda dos grupos domésticos Ticuna. No Madeira, os Kagwahiva foram incentivados a produzir roças para favorecer os interesses de Garcia e de Manoel Lobo.

Em termos demonstrativos, veremos que Garcia estimulava a produção de roças e estabelecia as funções cívicas, assim como Manuelão fazia no posto Indígena no Solimões (fotos abaixo nos postos de pacificação no rio Madeira). Mas toda a produção agrícola e extrativista servia aos interesses de Manoel Lobo e de Garcia de Freitas, enquanto os indígenas morriam com a falta de cuidados. Por isso, diante dos maus tratos e humilhações, os Jiahui se revoltaram com a forma de trabalho escravo a que foram submetidos por Garcia e, ao fazerem resistência, foram subjugados pelo patrão. Por desobedecerem às suas ordens, eram chicoteados e amarrados em troncos para morrer.

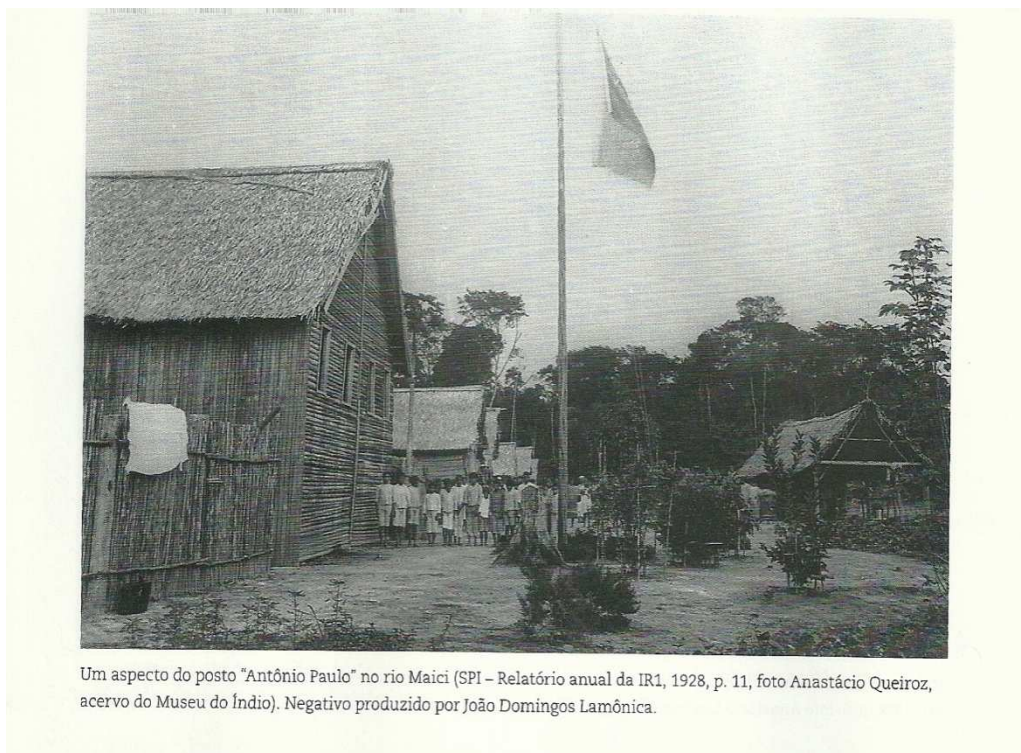


Foto 05



O encarregado do posto de pacificação do rio Ipixuna trabalhando com os meninos Parintintin (SPI - Relatório anual da IR1, 1927, p. 43, acervo do Museu do Índio). Negativo produzido por João Domingos Lamônica.

Foto 06

Diferente dos Kagwahiva, os Ticuna do rio Solimões elaboraram uma representação para “Manuelão” como a figura do “patrão marreteiro” – “aquele que burla as proibições do patrão ou que ignora as leis do barracão” (OLIVEIRA 1999:35). Manuelão foi, a um tempo, mediador das relações com o SPI e intermediador das relações comerciais com os Ticuna, comprando e vendendo mercadorias com preços abaixo dos que eram comercializados nos barracões.

Os Kagwahiva viam na imagem de Garcia um “chefe bom”, um homem de confiança, mas as suas representações referiram-se mais a Manoel Lobo e a Delfim Bento. Para os Parintintin do rio Maicy, Manoel Lobo era visto como “o papai dobo” (HUGO 1959), principalmente quando alguns grupos domésticos foram morar nas imediações do seringal Três Casas. O “papai Dobo” representou o mito do “bom patrão” da mesma forma que Delfim representou, nos anos de 1940, entre os Tenharin, a imagem do “compadre ideal”.

Ele, (Delfim) trazia de tudo, perfume, bolacha, anzol, linha, café, açúcar, rede. Aí o compadre mandava Tenharin tirar castanha, trazer pele de animal, óleo de copaíba, sorva, borracha. Mandava fazer muita roça, descia tudo no barco na cheia do rio (informação verbal³³).

³³ Narrativa coletada com Manoel Joao Mbaira, em janeiro de 2018

Delfim foi o patrão que se transformou em “compadre bom”, por afinidade. Ao ser incorporado às relações de compadrio Kagwahiva tornou-se, por meio das relações consanguíneas, o “genro ideal” que se metamorfoseou em um Kagwahiva Taravé. Virtualmente, Delfim passou a compor e fazer parte da história do povo Tenharin.

Em um campo intersocietário (indígenas, seringalistas, comerciantes e agentes do SPI), os campos de força e as formas de resistência estão em colisão. É preciso elucidar a capacidade de mobilização e a autoridade forjada por todos os agentes, indígenas, por Garcia e por Delfim, no contexto Kagwahiva, assim como o papel exercido por Manuelão, no contexto Ticuna.

Dessa forma, uma análise situacional comparativa nos permite compreender o papel exercido por Garcia em favor dos coronéis de barranco no rio Madeira e em favor de si mesmo, ao casar-se com uma Parintintin. Neste momento, apossou-se das terras indígenas no seringal Calama, formando famílias Parintintin naquela área. Em outro contexto relacional, no rio Solimões, é possível explicar a afinidade de Manuelão, favorável aos Ticuna, como um bom patrão e, ao mesmo tempo, um criminoso que desrespeitava as leis do seringal para favorecer os indígenas. Não por acaso, era visto com desconfiança pelos outros agentes do SPI. Temos, então, um campo intersocietário (indígenas, patrões e agentes indigenistas) que possibilita uma dupla leitura “em consonância com as diferentes tradições culturais que informam os atores neles envolvidos” (OLIVEIRA 1999: 40).

2.2. O Inevitável Encontro: Povos Kagwahiva, agentes do SPI e os comerciantes.

As narrativas Tupi-Kagwahiva sobre o tempo do seringal, sobre o tempo do patrão, são carregadas de performances a respeito do encontro entre os comerciantes, os agentes do SPI e os indígenas.

O trabalho no seringal quase destruiu a cultura Parintintin. Nesse tempo, meu pai contava que ouviu do meu avô que a gente trabalhava demais para a família dos Lobo. Aí com o tempo o Parintintin foi se separando e se espalhando. Uma parte foi pro Calama, outra ficou por aqui, próximo do seringal Três Casas, perto do igarapé Traíra. Outro grupo foi pra o Uruapiara. A gente trabalhava e não conseguia pagar as contas. Todo mês a dívida era maior (informação verbal³⁴).

³⁴ Narrativa coletada com M. Parintintin, outubro de 2016

As estratégias do SPI para tentar apaziguar os conflitos entre os povos indígenas e os regionais no rio Madeira iniciaram-se em 1913. Tais estratégias não se efetivaram. Na prática, o projeto inicial de pacificação ficou restrito aos gabinetes da inspetoria do SPI, em Manaus.

Nesse mesmo período, o seringalista Manoel Lobo deu fôlego a novos processos de territorialização para o sul e sudeste do rio Madeira, chegando, dessa forma, até a Bacia do rio Maicy, com o objetivo de exploração da sorva, borracha, óleo de copaíba e castanha. Simultaneamente, o encarregado da família Sizino Monteiro, José Ferreira Duarte, se deslocou do Seringal Paraíso para as cabeceiras do rio Marmelo e do rio Maicy, agravando a disputa pelo poder econômico no rio Madeira.

No início de 1921, por iniciativa do Marechal Rondon, o Coronel João Portatil foi enviado para as margens do rio Madeira, acompanhado por trabalhadores do seringalista Manoel Lobo, montando, ali, uma expedição que objetivava encontrar as malocas dos Tupi-Kagwahiva. Essa iniciativa encontrou malocas abandonadas, mas apenas na bacia do rio Maicy. E no final da expedição, conforme Nimuendaju, João Portatil “caiu num fojo, na entrada de uma maloca abandonada, feriu-se gravemente e só alcançou a margem do Madeira carregado pelos companheiros que dali em diante não quiseram mais acompanhá-lo” (NIMUENDAJU 1924: 59).

No mesmo ano, outro encarregado do SPI, atracou às margens do rio Marmelos, com o objetivo de realizar um levantamento topográfico e instalar um posto de atração indígena na bacia do rio Maicy. Tratava-se do capitão E.S. Amarantes, genro do Marechal Rondon. Amarantes construiu um posto indígena junto ao Povo Pirahã, num esforço para atrair os Tupi-Kagwahiva.

Segundo Nimuendaju, a estratégia do Capitão Amarantes jamais poderia dar certo, pois o

Posto estava levantado num lugar onde a presença Mura-Pirahã, inimigos mortais dos Parintintin, jamais permitia a estes chegar-se a ele despreocupadamente (...). Em dois anos de existência daquele posto, jamais um seu encarregado conseguiu ver um só Parintintin (NIMUENDAJU 1924: 59,60).

Com a decadência do período da borracha, no início do século XX, a castanha se transformou no principal produto financeiro para os seringalistas nos rios do Amazonas. Os rios Canumã, Abacaxis e Marimari, terra dos Munduruku, passaram a ser cobiçados por aventureiros, comerciantes e seringalistas, pela descoberta de grandes castanhais nas margens destes rios. A partir de 1925, o hectolitro da castanha custava, no mercado

internacional, 100 mil réis. O rio Madeira e principalmente seus afluentes, o rio Maicy e o rio Marmelos, possuíam grandes quantidades de castanhais em suas margens.

Em meados de 1921, Bento de Lemos, inspetor do SPI, viajou pelos seringais do rio Madeira com o objetivo de mapear os conflitos existentes entre os povos indígenas e os regionais. Ao relatar os diversos conflitos, Bento de Lemos descreveu que a maioria ocorria em áreas de grandes castanhais. Antes da execução do plano de pacificação, Manoel Lobo havia sido nomeado por Alípio Bandeira como delegado de índios do rio Madeira. Segundo Bento de Lemos, o delegado era uma figura meramente honorífica, tratando-se, inclusive, de um cargo não remunerado.

São apenas representantes da inspetoria em lugares onde não há estabelecimentos mantidos por esta, para os efeitos de vigiar pelos índios, zelando pela defesa de suas vidas, liberdade e propriedade (LEMOS 1929, RI/AM).

Em outro relatório do SPI, de 1928, a inspetoria identificou os delegados como representantes de direitos opostos dos indígenas. Segundo Rocha Freire (2009: 57), “eram seringalistas, comerciantes, burocratas que só defendiam os índios quando seus interesses pessoais não fossem prejudicados”. Na maioria dos casos, entre os diferentes rios da Amazônia, ocorriam inúmeros conflitos entre os agentes do SPI e os seringalistas. Em um caso específico, no rio Solimões, a estratégia do servidor do SPI foi negociar a farinha produzida pelos Ticuna pagando-os em dinheiro, com preço acima daquele pago pelo patrão. Com isso, os Ticuna criaram uma forma de resistência contra a opressão exercida mediante o sistema de endividamento do barracão.

Em outro extremo, Edgar Penha, ex-servidor do SPI, atuou junto aos Waimiri-Atroari, passando a persegui-los, cobiçando suas terras e seus castanhais. Penha massacrou e envolveu os indígenas em confrontos violentos, afundando embarcações, perseguindo o chefe indígena da área, conforme escreveu Rocha Freire (2009). Joaquim Pessoa Sobrinho, também ex-servidor do SPI, tentou apossar-se das terras dos Munduruku desde 1914. No mesmo sentido, Luiz José Soares perseguiu e torturou Munduruku para forçá-los a abandonarem suas terras.

No rio Madeira, Manoel Lobo era o comerciante mais bem sucedido na exploração das terras tradicionalmente pertencentes aos Tupi-Kagwahiva. Em 1910, este seringalista estendeu suas explorações até os limites da bacia do rio Maicy. Sua estratégia inicial fora não entrar em conflito armado com os indígenas, mas sim tentar

“pacificá-los” para uma dupla exploração, a saber, força de trabalho e controle dos recursos naturais.

Nesse contexto, a presença do SPI ajudou-o na montagem de uma estratégia que garantisse a efetivação de seus interesses concernentes às terras indígenas e suas riquezas naturais. No entanto, a presença de Curt Nimuendaju no processo de pacificação parece ter ofuscado os planos políticos de Manoel Lobo.

Em outubro de 1921, cheguei em Três Casas, onde tive de refutar outro plano mal elaborado de Manoel Lobo, que queria que se fundasse o posto de pacificação nos limites dos seringais delle. Resolvi procurar um lugar apropriado no Maicy-Mirim e para este fim entrei com uma dúzia de homens em Pádua, avançando em rumo sudeste, passei no segundo dia, as ultimas barracas de seringueiro, queimadas pelos Parintitin e cheguei no quarto dia no igarapé Traíra, afluente do Alto Maicy-Mirim. Desci pelo igarapé e pelo dito rio e escolhi na margem direita dele, junto da embocadura de um pequeno afluente, o lugar para o futuro posto de pacificação. Já Manoel Lobo e a gente do Paraíso tinham acampado neste lugar, dando-lhe o nome de “Nove de Janeiro” e ainda se via lá os restos do ranquinho queimado pelos Parintintin (NIMUENDAJU 1924: 60).

Qual o interesse de Manoel Lobo no processo de “pacificação” dos Tupi-Kagwahiva? Qual o contexto político-econômico no qual se encontravam os seringalistas do rio Madeira? Quais os interesses do SPI ao sedentarizar os grupos domésticos Kagwahiva nos postos de pacificação?

Para responder a tais questões é mister que eu ponha a nu a trajetória de atuação de Manoel de Souza Lobo como delegado de índios do rio Madeira. Nascido no lago do Uruapiara (terra imemorial dos Kagwahiva), Manoel Lobo estudou contabilidade na França, mas tinha predileção pelas letras³⁵. Seu pai, o português Miguel da Fonseca Lobo, migrou para o rio Madeira em 1870, adquirindo uma enorme quantidade de terras para exploração da borracha junto à Província do Amazonas. Ali manteve relacionamento afetivo com uma índia Parintintin, que veio a se tornar a mãe de Manoel Lobo (LEAL 2013). No início do século XX, Manoel Lobo retornou da Europa para assumir a empresa seringalista da família, pois seu pai havia se retirado para Fortaleza. Compreendendo que o conflito aberto com os Kagwahiva seria prejudicial aos interesses da economia extrativista naquele momento, Manoel Lobo desenvolveu uma estratégia mais branda para lidar com os indígenas. A partir de 1911, quando nomeado delegado de índios, passou a adotar os princípios e os regulamentos do

35 Segundo Leal (2013:201) no seringal Três Casas organizavam-se saraus literários com a participação de Péricles de Moraes e Aníbal Teófilo. No Uruapiara também nasceu e trabalhou por muitos anos com Manoel de Souza Lobo o pai do historiador Raimundo Neves.

SPI, como uma prática menos autoritária de atração dos indígenas. Sua estratégia foi evitar os embates e, ao mesmo tempo, deixar presentes em lugares específicos do rio Maicy.

O plano político e econômico de Manoel Lobo só teve início com a saída de Nimuendaju do Posto de pacificação. Nos relatos de viagem de outro servidor do SPI, Joaquim Gondim (1925), Manoel Lobo e Garcia de Freitas foram encarregados de mobilizar os Kagwahiva em diversas ocasiões, apresentando aos indígenas as novas tecnologias da sociedade envolvente. De fato, tal evento foi levado a cabo quando Garcia de Freitas planejou uma viagem pelas margens do rio Madeira com o objetivo de apresentar os “resultados da pacificação” aos comerciantes e aos outros seringalistas.

A aventura colonial de Garcia começou pelo Igarapé Traíra, juntamente com quatro indígenas Parintintin, a saber, “Diahy, Tukuhy, Igapuhê e Kanderê, que se tornaram célebres nos ataques ao posto de pacificação” (GONDIM 1925:52). Antes da viagem, Garcia de Freitas, mediante suas relações com os seringalistas, criou um espaço fictício de amizade e bondade para a chegada dos indígenas nos Barracões. “No lugar São Sebastião, onde o gerente Manoel Barahuna os recebeu com carinho, oferecendo-lhes peixes e grandes quantidades de farinha e frutas” (GONDIM 1925: 53). Nesse cenário, um grande “cerco de paz” (SOUZA LIMA 1995) e de exploração dos recursos naturais das terras indígenas começava a ser construído e articulado para envolver e atrair os diversos grupos indígenas do rio Madeira para os processos mercantis de troca.

No barracão São Domingos, a mesma encenação foi planejada pelos seringalistas. De barracão em barracão, visitaram todo o seringal Pádua, da família Sizino Monteiro. Ali, os Kagwahiva foram recebidos com festa e muitos presentes ofertados pelos seringalistas, de modo a que os indígenas os considerassem bons, pessoas com as quais valia a pena conviver.

Ora, a eficácia e a bondade do poder tutelar é também um reflexo de suas principais ambições. Nesse sentido, Souza Lima (1995) aponta que a retórica do SPI em prol da preservação dos grupos indígenas, o respeito pelas tradições míticas, os planos e as estratégias do Estado denotam:

O desenraizamento radical que permitiu criar populações e territórios brasileiros. Morte física por guerra aberta ou pacificação, necessária redução dos efetivos humanos a quebrar solidariedades e a facilitar outro tipo de morte, a alteridade (SOUZA LIMA 1995: 308).

Em um plano imagético, a representação da bondade do seringalista não constitui propriamente uma novidade. É semelhante aos espelhos retorcidos da presença

jesuítica na América. A nova representação é a imagem da disciplina, da domesticação do corpo e os efeitos de uma solidariedade simbólica.

O cenário preparado no seringal Três Casas para receber os indígenas contou com a presença de músicos, munidos de seus respectivos aparelhos sonoros, estranhos aos Kagwahiva, além de outras parafernalias desconhecidas. Tudo isso visava a produzir um efeito, a saber, o aguçamento da curiosidade indígena. Manoel Lobo, a um tempo instrumentalizado com os deveres atinentes ao seu cargo ocupado no SPI e com a sua ganância pessoal com respeito aos territórios indígenas, levou a cabo seu plano.

Em “Três Casas” os Parintintin detinham-se em apreciar o telefone que põe o escritório do Seringal em comunicação com a residência de Manoel Lobo. Perguntam insistentemente ao auxiliar Garcia quem tinha feito o aparelho e qual era a sua utilidade no seringal e, depois bem orientados, um deles o de nome Tukuhy, observou que também desejava possuir um telefone na sua maloca para falar com o pessoal do Posto, quando tivesse de pedir brindes (GONDIM 1925: 54).

A imagem da empresa tutelar é tão profunda que talvez possamos racionalizá-la em termos de uma socialização primária³⁶ (BOURDIEU 1983). As cenas em construção, elaboradas para receber os indígenas nos diversos pontos, nos levam a pensar nas recomendações postas no regimento do SPI. Segundo Souza Lima (1995), nas diretrizes do SPI constava que todos os trabalhos com os indígenas fossem relatados e fotografados, revelando um quadro permanente de vigilância e controle do corpo e da mente, uma disciplina que aproximava tutela e pedagogia.

As imagens descritas por Gondim revelam o papel de Manoel Lobo como mandatário de um poder tutelar. Os presentes, oferecidos na forma de brindes, camuflavam o real interesse de Manoel Lobo e de Garcia de Freitas. A imagem do “bom patrão”, do “patrão acolhedor”, do “defensor dos índios” coadunam com suas estratégias de pacificação. Segundo Leal (2013: 203), a imagem do “bom patrão” fora construída a partir da ideia de “pai patrão”. No entanto, o discurso do “bom patrão”

³⁶ Nesse caso específico sobre a instauração da empresa tutelar no rio Madeira, teríamos que levar em conta o efeito socializador do Estado. Pierre Bourdieu percebe o efeito socializador da ação estatal como grande construtor da realidade social. Bernard Lahire (2015:1397) assinala que devemos caracterizar a socialização do Estado como um processo de fabricação social dos indivíduos levando uma multidão de realidades (escolares, políticas, jurídicas, administrativas). Ainda segundo Bourdieu (1983) e Lahire (2015), os processos de socialização ocorrem em diferentes momentos na vida de um indivíduo, o período da socialização primária essencialmente familiar distingue-se daquele dito secundário (escolas, instituições políticas, religiosas, culturais e esportivas). Essa distinção torna-se importante na medida em que ela faz lembrar que, nos primeiros momentos da socialização, a criança incorpora, na maior parte, dependência sociafetiva com relação ao contexto familiar que a cerca.

esconde o desejo de mais produção. Podemos perceber que há no poder exercido uma força produtora que não pode ser reduzida nem à repressão nem à força física, mas que se sustenta a partir de mecanismos capilares que buscam produzir corpos dóceis, visando melhor eficácia no trabalho.

Bourdieu (2014) ressalta que o poder não é apenas disciplinador dos corpos, mas, principalmente, algo que produz dominação simbólica. Não se reduz, portanto, à força repressora. No caso de Manoel Lobo, o poder simbólico é exercido mediante sua “bondade”, que lhe conferiu uma autoridade carismática, comprovada na crença e no reconhecimento, por parte de seus fregueses, os Tupi- Kagwahiva e os seringueiros, de que ele era o “Papai Dobo” (HUGO 1959:219).

O cenário do “bom patrão” produziu os efeitos pretendidos entre os aliados políticos de Manoel Lobo, principalmente entre a família Monteiro, assim também como junto ao SPI. Gondim (1925), ao descrever o cenário da pacificação, mostrou-se conivente com as estratégias dos seringalistas.

O coronel Manoel Lobo obsequiou os índios com presentes. Outras cenas se passaram até o dia 15, quando o coronel Lobo tomou o vapor “Cidade de Teffé” com destino a “Pádua”, levando em sua companhia o auxiliar Garcia e os heroicos Parintintin. A bordo, esses índios mostravam-se encantados com tudo o que viam e examinavam de perto. Subiram o toldo e puxaram a corda da sirena, descendo depois à sala das máquinas, onde se detiveram por mais de uma hora a apreciar o movimento de todo aquele mecanismo para eles complicado e desconhecido. Os excursionistas chegaram a Pádua no mesmo dia, rumando na manhã seguinte para suas malocas. O Coronel Lobo e o Sr. Ventura Freire, gerente do seringal, deram-lhe mais uma prova de carinho, acompanhando-os até o lugar conhecido por laguinho, onde os índios se despediram com gestos de visível emoção, demonstrando assim o seu reconhecimento pela boa hospitalidade que tiveram (GONDIM 1925: 54,55)

Desde 1913, Manoel Lobo já vinha elaborando várias estratégias para retirar os Tupi-Kagwahiva de suas próprias terras. A pacificação mostrou-se a estratégia que surtiu o efeito esperado, pois, com a ajuda do SPI, Manoel Lobo conseguiu, finalmente, o domínio sobre as terras indígenas e os seus respectivos recursos naturais. A conquista e a estruturação do poder tutelar nos territórios Kagwahiva foi aos poucos espraiando-se. Não apenas os Parintintin, mas também outros grupos (Jiahui, Aparandê, Pain) foram aliciados com a ajuda dos servidores do SPI.

Diante disso, o que pensaram os nativos? Foram passivos ou tentaram pacificar o branco? Resistiram? Se considerarmos que os sistemas ameríndios de subjetivação também dialogam com o nosso sistema cosmológico, podemos imaginar que, nos

limites de uma alteridade radical, os Tupi- Kagwahiva tentaram, igualmente, uma pacificação do branco (no caso, o Taipì'in) no momento em que se pronunciaram, concordando em não mais fazer guerra, conforme informa Nimuendaju (1985: 124): “Acabou-se a nossa guerra contra vós”.

No entanto, isso não significou que as formas de resistência Kagwahiva tenham se anulado. A partir das relações políticas com os seringalistas e com o SPI, novas formas de resistência foram sendo gestadas. Os Aparandê e os Pain isolaram-se nas cabeceiras do rio Marmelos. Os Parintitin e os Jiahui ingressaram no modelo mercantil de trocas de produtos *in natura* por produtos industrializados.

A aproximação e o distanciamento foram percebidos de variadas formas pelos Kagwahiva. Nas representações de Gondim, um grupo doméstico dos Parintintin foi morar nas proximidades do barracão, abandonando sua Onga-Hu, rumando para o referido laguinho, antiga colocação de seringueiros.

O velho índio Cary, pai do guerreiro Aruká, passava a residir ali com oito pessoas de sua família, numa barraca adaptada, e muito embora se lembrasse ainda de acender a noite a sua coivara, pouco desejo nutria de voltar a maloca (GONDIM 1925: 55).

Enquanto isso, outro grupo doméstico se estabeleceu nas imediações do posto indígena. Uma barraca foi construída pelos servidores do posto para abrigar os processos de atração. A sedentarização, enquanto primeira estratégia do SPI, começava a funcionar. Os grupos domésticos, que tinham como característica inerente a separação e o deslocamento por todo o território, agora passavam apenas a circular pelas roças e pelas áreas de coleta extrativa.

A sedentarização foi uma das estratégias dentro do modelo de pacificação do SPI. Para Souza Lima (1995), o efeito da pacificação envolveu estratégias, técnicas de intervenção espacial e temporal. Nimuendaju (1924) estabeleceu as bases metodológicas para o exercício de um processo de pacificação bem sucedido. Ao demonstrar tal modelo, fez inúmeras críticas às iniciativas missionárias e militares que tentaram elaborar expedições dentro das malocas indígenas.

É um conceito muito vulgar, mas completamente errado, ser o melhor meio de pacificar uma tribo hostil fazer uma expedição pacífica às suas malocas. Com tais entradas nunca se realizará a pacificação de uma tribo intratável, como a dos Parintintin. O pacificador tem de estabelecer-se permanentemente no território dela e obrigá-la com esta medida a entender-se pouco a pouco com ele, depois de ter se convencido da inexpulguibilidade da sua posição e das vantagens que

a permanência dele trás para a sua tribo toda. A escolha de lugar para um posto de pacificação deve satisfazer a três condições seguintes: 1 – ser o posto estabelecido tão longe da zona povoada que se destaque dela a primeira vista e que a sua guarnição seja facilmente distinguida pelos índios dos outros moradores, geralmente seus inimigos. 2 – estar nas terras permanentemente habitadas pelos índios, mas não perto demais das suas malocas, para não causar o abandono delas, por medo de alguma surpresa. 3 – ficar ligado a zona do comércio por uma via de comunicação, a mais fácil possível e que seja transitável durante todo o ano (NIMUENDAJU 1924: 59).

O modelo pacificador distribuído em fases e processos apoiava-se nas manobras espaciais. Nesse sentido, foi necessário construir um plano espacial, o posto indígena, para sua dominação e conquista. Uma guerra estava sendo travada em outro nível de ação. Cotejando com Souza Lima (1995), o plano espacial de Nimuendaju desnuda as cenas de construção de um terceiro poder. “Um poder alienígena com potência para mediar, fazer relações e tutelar uma guerra que lhe preexistia” (SOUZA LIMA 1995: 170). Isto implica evidenciar uma força estrangeira com a capacidade de resistência a todo poderio bélico e tecnológico usado pelo Tupi- Kagwahiva quando atacavam um posto de pacificação. “Uma força que agia pela ameaça surda de transformar a resistência em um ataque, polarizando a vida daquele povo até ser insuportável não interagir” (*idem*).

Nimuendaju tinha clareza de suas estratégias teatrais, principalmente na manutenção de uma permuta desequilibrada entre o encontro de duas culturas. O plano espacial desenvolvido no posto indígena Nove de Janeiro se espalhou para os futuros postos no rio Maicy, rio Marmelos e rio Ipixuna. A estratégia, isto é, colocar em prática um jogo dos usos dos espaços, empregando uma quantidade de recursos advindos dos financiamentos controlados pelos seringalistas no rio Madeira, continuava.

Os presentes foram as armas simbólicas – o poder simbólico para construir a “paz”, numa tentativa prática de produzir o “grande cerco de paz” (SOUZA LIMA, 1995). O plano de poder de Garcia de Freitas foi endossar os “brindes” nos diversos sentidos e significados, transformando uma relação de amizade e confiança numa relação cordial.

Efetivamente, a viagem realizada em conjunto com os indígenas, como um processo relacional para conhecer os seringais da família Monteiro e da família Lobo, tinha o objetivo de docilizar, por meio da relação “harmoniosa”, a violência do embate, numa encenação de generosidade, de bondade e, ao mesmo tempo, de desprezo pela cultura do outro e pela presença indígena no rio Madeira.

Tukuhy, observou que também desejava possuir um telefone na sua maloca para falar com o pessoal do posto, quando tivesse de pedir brindes. O coronel Manoel Lobo obsequiou os índios com presentes e, quando observava, por intermédio do Sr. Garcia, de que ia mandar matar um boi para o almoço, um deles objetou: Na-ham! Daú Mimbab (Não! Não como xerimbambo) (GONDIM 1925: 55).

A relação “cordial” construída por Garcia e, sobretudo, por Manoel Lobo, nos permite visualizar que “a virtude deveria ser, na intenção do pacificador, demonstrar sua boa vontade quebrando as resistências à sua aceitação na qualidade de aliado superior, conduzindo ao abandono dos meios técnicos e costumes” (SOUZA LIMA 1995:171). Portanto, o cálculo estratégico do uso dos espaços como o posto indígena, o barracão e as aldeias tinha uma dimensão a ser alcançada, para produzir uma eficácia simbólica do poder emblemático instaurado naqueles espaços.

Consoante a isso, o fetiche dos presentes poderia provocar uma mudança social não somente no cotidiano da aldeia, mas nas relações entre os diversos grupos domésticos que apareciam nos postos indígenas. No limite da representação, os presentes, fincados nas cabeceiras de estacas, foram os melhores “signos e instrumentos de uma tecnologia muito superior à nativa no concernente ao poder de destruição e de resistência militar” (SOUZA LIMA 1995:172).

No caso dos Tupi- Kagwahiva, quase todos os dias encontravam os referidos “brindes” simbólicos nos mais diversos lugares do território indígena. Com o afastamento de Nimuendaju em janeiro de 1923, a “política de presentes” foi alargada para outros rios.

Com a retirada do Sr. Curt, para Belém, entrara na chefia dos serviços de pacificação o seu auxiliar José Garcia de Freitas, que se houve com muita habilidade nessa delicada missão. Na manhã, do dia 21 de março (1923), embora desconhecido o caminho subiu o igarapé Nove de Janeiro em canoa, levando três trabalhadores, um índio de nome Horácio Mangury da tribo tupy, que servia no posto, como interprete, e vidro de remédio antiofídico. A viagem foi fatigante e morosa, tendo o pessoal atravessado sombrios igarapés e igapós solitários sem encontrar o menor rastilho dos Parintintins. Na incerteza da viagem, o pessoal regressou ao posto, deixando alguns brindes numa capoeira, que encontravam mais abaixo, a qual apresentava ainda vestígios de tapiris queimados e diversas árvores frutíferas (GONDIM 1925: 49).

Os “brindes”, como presentes simbólicos, foram acionados constantemente para construir uma relação de dependência conscientemente induzida a modos de ser

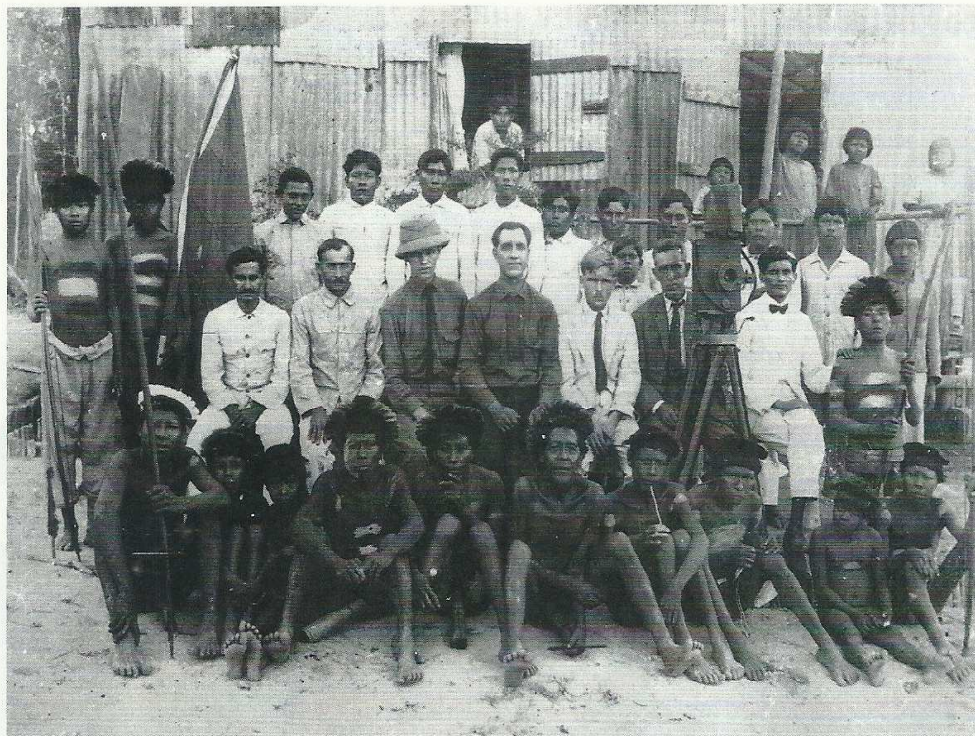
alienígenas. Portanto, tal relação de dependência foi sustentada principalmente com recursos advindos dos seringalistas, tais como Manoel Lobo.

O “pai-patrão” (no caso, o Coronel Lobo), ao perceber a falta de recursos financeiros do Serviço de Proteção ao Índio, tratou de implementar a política do paternalismo. Tal ação vigorou até o início de 1926, principalmente com a presença da Missão Filadélfia³⁷ entre os Tupi-Kagwahiva. Do ponto de vista estratégico, foi necessário projetar uma imagem magnânima que agradasse aos olhos estrangeiros. Assim, na “fase mais brilhante” da pacificação, “não mais se ouvia no zinco do barracão, o estalo de uma única flecha” (GONDIM 1925: 55).

A política paternalista vigorou até a saída da missão Filadélfia dos postos indígenas. No início de 1926, instaurou-se a política do clientelismo. Dali em diante o indígena precisaria trabalhar na coleta *in natura* para receber os “presentes”. A relação mercantil passou a controlar a produção de roças, a coleta de castanhas e a força de trabalho indígena, principalmente dos Parintintin e dos Jiahui, no rio Maicy.

A cada recuo orçamentário do SPI, as iniciativas “pacificadoras” ficavam à mercê da disponibilidade econômica dos comerciantes seringalistas. No rio Madeira, os postos indígenas passaram a depender exclusivamente das alianças com os patrões e comerciantes, que passaram a explorar os recursos naturais e a força de trabalho indígena.

³⁷ A missão Filadélfia tinha objetivo realizar estudos e levantamentos sobre a fauna e a flora no rio Madeira. E, também sobre as condições sociais em que se encontravam os povos indígenas do rio Madeira.



A expedição científica de Filadélfia (EUA) no posto de pacificação dos índios Parintintin (SPI – Relatório anual da IRI, 1924, p. 27, acervo do Museu do Índio). Negativo produzido por João Domingos Lamônica.

Foto 07

2.3. A instalação do regime tutelar no rio Madeira: no tempo do “papai Dobo”, delegados de índios, doenças e táticas de atração.

A imagem do “cerco de paz” não poder ser compreendida meramente a partir da célebre frase de Rondon: “Morrer, se necessário for, matar nunca”. É preciso que atentemos às práticas simbólicas dos agentes e dos delegados de índios, que incorporaram táticas de atração, concentração e sedentarização às estruturas de poder do rio Madeira. Como em toda conquista, tais práticas surtiram o efeito esperado lançando mão da “técnica de divisão do povo invadido, desde as clivagens preexistentes e que podem ser instrumentalizadas, até as divergências passíveis de serem geradas pela ação do conquistador” (SOUZA LIMA 1995: 174).

As práticas de ação do SPI eram formas simbólicas, princípios de construção da realidade social. Os Agentes do SPI não eram apenas partículas movidas por forças físicas, eram agentes conhecedores que portavam estruturas cognitivas. Nesse sentido, o Poder tutelar, enquanto Estado, estava em condições de

impor de maneira universal, na escala de certa instância territorial, princípios de visão e de divisão, formas simbólicas, princípios de classificação, o que costumo chamar de *nomos* – lembrando a etimologia proposta por Benveniste segundo a qual *nomos* vem de *nemo*, “partilhar”, “dividir”, constituir partes separadas”, por uma espécie de *diachrisis*, como diziam os gregos, de “divisão originária (BOURDIEU 2014:228).

Diante de tal fato, as técnicas de atração, postas em prática desde a presença de Nimuendaju, em 1921, no rio Madeira, serviram para mapear outros grupos Kagwahiva que tentavam se isolar em seus territórios da presença do branco. Serviram, também, para que o Estado realizasse um tipo de classificação arbitrária, ao parintinizar todos os grupos Kagwahiva e depois dividi-los em nomes genéricos tais como Tenharin, Parintintin e Jiahui, ignorando as autodenominações de cada povo.

A despeito disso, nem todos os estudiosos do tema consideraram que as práticas de instalação do regime tutelar no rio Madeira tenham transcorrido de modo absolutamente truculento. Nunes Pereira, em sua obra *Moronguêta* (1985:542), considerou que Souza Lobo, diante do drama Parintintin ante ao processo de pacificação, esboçou “uma compreensão profundamente humana, e não um interesse próprio em suas explorações de novas áreas de castanhais e seringais”. Pereira ressalta que tal sentimento humanístico levou Souza Lobo a adotar uma posição diferente dos demais seringalistas em relação aos indígenas Parintintin. No entanto, as primeiras ações de Souza Lobo e Garcia de Freitas se deram no sentido de retirar os Kagwahiva das suas terras tradicionais e levá-los para os seringais Três Casas e Calama.

Os índios Parintintin, encaminhados posteriormente a Três Casas por Garcia e com os recursos que Manoel Lobo lhe concedeu generosamente, foram situando-se voluntariamente e com a anuência de Souza Lobo nas terras do seu seringal de Três Casas (PEREIRA 1985:544).

Se em um primeiro momento Souza Lobo representou os interesses do SPI, como delegado de índios, em um segundo momento transmutou-se no seringalista, preocupado com os seus próprios interesses. É nesta singularidade que podemos compreender a dupla representação de Souza Lobo, o “patrão” e o “delegado de índios”, ao, por assim dizer, anular a si mesmo em nome de seus agregados, indígenas e trabalhadores, recorrendo constantemente à abnegação impessoal. No entanto, não há nada mais profundo e destrutivo do que a estratégia da abnegação impessoal (BOURDIEU 2004). O efeito da abnegação impessoal permite aos mandatários Souza

Lobo e Garcia de Freitas tornarem-se donos da verdade. Os mandatários apropriam-se dos valores universais, requisitam a moral e açambarcam as noções de povo, liberdade, tornam-se, conforme Bourdieu (2004: 196), “a medida de todas as coisas, passando a falar em nome do grupo e tornando-se necessário para a sobrevivência do coletivo”.

Souza Lobo e Garcia de Freitas produzem o que Bourdieu classifica como o “efeito de oráculo” (*idem*), isto é, uma autêntica duplicação da personalidade, da representatividade, frente aos seus interesses pessoais e frente ao poder tutelar. São, ao mesmo tempo, divergentes e convergentes aos anseios depositados pelos Kagwahiva quando foram morar no Seringal Três Casas e Calama.

Logo após os primeiros dois anos de contato, os servidores do SPI, através de informações colhidas entre os Parintitin, relataram o surgimento de outros grupos indígenas na mesma região. No início de 1925, Garcia de Freitas organizou várias expedições em busca dos “clãs guerreiros”. Nos relatórios do SPI de 1925 consta que, num primeiro momento, alguns grupos como os “Odiarhúebe”, estavam localizados às margens do rio Branco. Em outro relatório, de 1926, o mesmo grupo indígena foi apontado como habitantes da região do igarapé Amazônia, afluente do rio Marmelos. Pode-se perceber através destas informações que os Kagwahiva estavam em constante movimento, não apenas fazendo guerra, mas também produzindo diversas trocas intertribais. Nesse sentido, o SPI, ao compreender a dinâmica Kagwahiva na bacia do rio Madeira, passou a repensar suas estratégias de atração para o “cerco de paz”.

O posto do Rio Branco, afluente do Marmalos, tomará a seu cargo a pacificação da tribo selvagem Odiarhúebe, que quer dizer gritadores-flechadores. Esses índios, que vivem em plena floresta, habituados a sua vida nomada, acabam de aparecer em vários seringais do alto Rio Branco e de seus afluentes, queimando tapirys, que encontraram nos lugares por eles visitados em outros tempos, quando tiveram de sustentar lutas com a famosa tribo Parintitin, ora em plenas relações (*sic*) com o pessoal do posto de pacificação no rio Maicy-Mirim (LEMOS 1925: 20).

Segundo Peggion (1999), quanto às relações entre os Parintintin e os Jiahui, as informações colhidas sempre partiam da perspectiva dos primeiros, uma vez que os segundos se mantinham avessos ao contato. Isso pode ser percebido no relatório de Bento de Lemos, de 1925, no qual os Parintintin definem suas perspectivas em relação aos Jiahui.

Segundo informações colhidas entre os Parintintin, pelo encarregado do Posto do Maicy-Mirim, os Odiarhúebe falam o mesmo dialeto e se

adoptam quase os mesmos costumes daquela tribo, havendo todavia, entre ambas, um requinte de hostilidade oriundo de sua índole guerreira, que os tornam inimigos rancorosos. Ao contrário dos Parintintin que costumam cortar os cabelos em torno da cabeça, os Odiarhúebe conservam-nos vastos e compridos; mas a exemplo daqueles também trazem o penis envolvido por um tubo de folhas de arumã, em forma cilíndrica. As suas akanitaras são feitas de penas de japu e de araras e as flechas apresentam o mesmo feitio e os mesmos adornos que se observam nas armas guerreiras dos Parintintin (LEMOS 1925: 20).

A intenção de pacificar os outros grupos Kagwahiva foi explicitada em vários relatórios enviados para a inspetoria do SPI no Amazonas. Os conflitos surgiam em diversas áreas do território do rio Madeira. Nesse período, o SPI readmitiu Garcia de Freitas para o serviço de pacificação dos outros grupos indígenas que estavam aparecendo.

Uma das estratégias do SPI foi pôr em prática a instalação de outros postos indígenas em rios específicos para funcionarem como dispositivos de controle sobre os recursos naturais para os indígenas e para os regionais. Entre os anos de 1921-1928 foram instalados seis postos indígenas, entre os rios Ipixuna, Marmelos e Maicy.

QUADRO DE POSTOS INDÍGENAS NA BACIA DO RIO MADEIRA				
POSTO INDÍGENA	LOCAL	MUNICÍPIO	VIGÊNCIA	GRUPOS INDÍGENAS
EMANUEL AMARANTES	Médio Rio Maicy	Manicoré	1920-1931	Parintintin Pirahã
ANTONIO PAULO	Baixo Maicy	Manicoré	1924-1931	Parintintin Pirahã Torá
CAPITÃO PORTÁTIL	Maicy-Mirim	Manicoré	1921-1931	Parintintin
RIO IPIXUNA	Médio Rio Ipixuna	Manicoré	1926-1931	Parintintin Odiarhúebe
ALTO RIO IPIXUNA	Alto Rio Ipixuna	Manicoré	1926-1931	Parintintin
CANAVIAL	Boca do Rio Ipixuna			

Tabela 01: Fonte Relatório da Inspetoria do SPI no Amazonas de 1927.

Os postos Indígenas no rio Madeira serviram como os olhos de controle do Poder tutelar. O Posto, enquanto metáfora do panóptico de Jeremy Bentham (2008), é o olho que tudo vê, observa, descreve, informa, reprime e controla as ações dos corpos que antes movimentavam-se por todo o território tradicional. Um controle da mente, da língua falada, do território de uso. Um poder vigilante e disciplinador que se iniciava todas as manhãs com o aprendizado do Hino Nacional.

Nesta lógica disciplinadora, o SPI acionava o poder através de três planos espaciais estratégicos: Diretoria Geral, Inspetorias Regionais e, por último, os postos Indígenas de Pacificação e Vigilância. O modelo de ação seguia as diretrizes da Diretoria Geral, responsável pela elaboração das ações práticas contidas nos regimentos de 1910 e 1911. Segundo Souza Lima (1995), no âmbito regional os recursos financeiros e políticos disponíveis permitiam a viabilidade de acesso aos diversos interiores do Brasil, principalmente da Amazônia, pois:

Os interesses econômicos em explorar terras ocupadas por nativos e com as provas de invasão estrangeira do território nacional, dentre outros fatores, instalavam-se as unidades responsáveis pela ação direta do Serviço junto às populações indígenas e aos trabalhadores nacionais (SOUZA LIMA 1995: 230).

Na prática, os postos indígenas foram unidades de ação, de concentração e atração. Abarcavam povos indígenas linguística e cosmologicamente diferenciados, inimigos históricos juntos em um mesmo lugar, apenas para atender aos interesses dos grupos dominantes no rio Madeira e por toda Amazônia. Por outro lado, o caráter transitório dessas unidades de ação revelava o destino e o tipo de instrumento a ser criado no local, ou seja, dependendo do nível de ação e estratégia, criava-se um posto, um povoado ou um centro agrícola indígenas.

Notemos que, diferente das outras unidades de ação, o posto indígena representou duas imagens emblemáticas. A primeira, uma estrutura militar e, a segunda, uma estrutura administrativa com cargos de chefia e subordinados, como podemos perceber nos relatos de Nimuendaju.

Despachei a maior parte do pessoal, ficando somente com o ajudante Amaro e mais cinco homens, caboclos amazonenses da beira do Madeira. O posto consiste num limpo na margem do rio, cercado com arame farpado, com uma porteira permanentemente aberta. A casa, toda feita de chapas de ferro de zinco, se ergue perto do barranco e contém três quartos, a cozinha e a varanda que cerca a casa por detrás e por um dos lados. Todas as portas dão para essa varanda. A frente virada para o mato está construída de uma forma que entre o telhado saliente e a beira superior da parede fica um vão de 80 cm de largura, de maneira que, em caso de um ataque, as flechas só podem alcançar o

telhado ou a parede já abaixo do vão, pelo qual se pode observar comodamente os assaltantes e também ser visto por eles quando se lhes queria fazer alguma demonstração (NIMUENDAJU 1924: 62).

O posto indígena Nove de Janeiro foi estruturado como um bunker. Tal proposta refletia as estratégias militares de guerras e conquistas, elaborada pelo SPI em diversas áreas conflituosas que envolviam povos indígenas e as frentes de expansão econômica na Amazônia no início do século XX.

Consoante a isto, o posto, enquanto representação militar, revelava uma modalidade de poder de um Estado que se imaginava nacional, ou,

de uma comunidade política dotada de um exército profissional, comunidade esta entendida aqui como um conjunto de redes sociais estatizadas, com pretensões a abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas diferenciadas (SOUZA LIMA 1995: 74).

A outra imagem possível, isto é, uma “porteira permanentemente aberta”, foi a condição básica para o modelo de atração e sedentarização proposto, pois, diante de povos com características inerentes ao território, ora de movimento, ora de separação, sedentarizar mostrou-se a única alternativa, “vencendo-lhes a partir de ações sobre suas ações e o uso da não violência – sua resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração” (*idem*).

Garcia de Freitas, em suas ações administrativas, seguiu as estratégias pensadas pelo SPI, no tocante à edificação dos seis postos indígenas nos afluentes do rio Madeira, erguidos durante sua coordenação. No relatório de 1930, enviado para Bento de Lemos, o servidor descreve os novos processos de atração que passaram a ocorrer naquele período, relato este recriado pelo próprio Bento de Lemos.

Este ano intensifiquei o trabalho de aproximação entre várias hordas, começando pelos silvícolas estabelecidos entre os rios Machado e Marmelos, Maicy e afluentes, notadamente o Amazonas. Conforme vossa determinação estacionei o tempo no posto indígena Capitão Portátil que ficou sendo nosso ponto de base para reconhecimento e estudos para a aproximação e pacificação dos índios “Odiahub”, após ter fabricado regular quantidade de farinha, levei uma parte e deixei a outra, assim como a maior parte de gêneros e mercadorias entregues ao encarregado daquele posto, a quem autorizei a retirar o que precisasse visto o serviço do posto se prender ao mesmo ideal (RPI, FREITAS 1930: 02).

No ano de 1930, o SPI intensificou suas estratégias de atração não somente em relação ao Povo Jiahui, mas também com respeito a todos os povos que circulavam nas calhas e afluentes da bacia do rio Madeira. É interessante mencionar que os Parintintin

eram os mediadores por excelência das relações entre os postos e os grupos que ainda não haviam sido pacificados. O processo de exploração da força de trabalho era efetivado nas grandes plantações de roça. A farinha veio a ser um dos elos fundamentais nas relações de contato com outros grupos Tupi-Kagwahiva. As mercadorias industrializadas complementaram o fetichismo mágico do contato. O encanto com o novo, o desconhecido, transformou os Kagwahiva em reféns dos brindes do colonizador.

A cobiça de Garcia de Freitas pelas riquezas oriundas das terras indígenas transcende o ideal rondoniano. De fato, extrapola o “cerco de paz” estabelecido pelo regimento do SPI. Desde a criação do SPI, em 1910, os Tupi-Kagwahiva já constavam na classificação arbitrária. Apareciam numa lista referida a povos que deveriam ser pacificados e eram classificados nos Relatórios de Província como “indomáveis antropofágicos” e aguerridos, desde o final do século XVIII. Pode-se imaginar que as únicas alternativas possíveis estariam atreladas aos modelos de guerra e conquista. No entanto, o modelo utilizado foi aquele que estabelecia uma guerra sem o uso das armas, uma guerra silenciosa, ancorada na permanência no território alheio com o intuito de criar relações de dependência e confiança.

Assinala Peggion (1999) que inúmeras intenções conduziram à pacificação dos Tupi-Kagwahiva. Porém, no início do século XX, os conflitos entre seringalistas e indígenas só aumentavam nos afluentes do rio Madeira. A casa Monteiro, dona do seringal Paraíso, financiou algumas expedições comandadas pelo encarregado do seringal, Caetano Centauro. Comenta Victor Hugo (1959:219) que “Caetano Centauro, ao parar em um dos afluentes do rio Maicy, deu o nome do dia de sua chegada, 09 de Janeiro”.

Hoje o igarapé Nove de Janeiro é parte da terra indígena Parintintin, que foi demarcada em 1998. Foi neste extenso igarapé, que atravessa a Transamazônica, que surgiram os primeiros contatos de pacificação entre Nimuendaju e os Kagwahiva. A partir de 1920, o inspetor Bento de Lemos viajou por todo o rio Madeira para elaborar um plano de gastos econômicos para a implementação da pacificação. Sua avaliação econômica sustentou que, para tanto, seriam necessários 90 mil contos de réis, além da participação ativa do etnólogo Curt Nimuendaju.

Entre os anos de 1921 e 1923, Nimuendaju viveu seis meses entre os Kagwahiva, no Posto Nove de Janeiro. O trabalho do etnólogo foi interrompido pela falta de verbas orçamentárias e, talvez, devido à maneira como Nimuendaju procedia

entre os Parintintin³⁸, mal vista pelos seringalistas que também patrocinavam o projeto pacificador.

Com o afastamento de Nimuendaju da frente pacificadora, o posto indígena Nove de Janeiro passou a ser administrado por Garcia de Freitas. Peggion (2011) nos informa que a partir desse período iniciou-se o processo que daria corpo à submissão dos indígenas diante da população regional. À proliferação de epidemias de sarampo, gripe e coqueluche, acumulou-se a descaracterização da língua e o fator demográfico negativo.

A partir de 1925, alguns grupos Parintintin já estavam aldeados nas proximidades do posto indígena. Outros grupos ainda continuavam fazendo guerra entre si. De acordo com o relatório do SPI, escrito por Lemos, em 1925, no posto continuaram a residir com suas famílias, “os índios Cary, Moaguy, Maracuty e Canderê, integrando-se de preferência ao serviço de caça e de pesca”. Os trabalhadores costumavam “visitar as malocas nos casos de necessidade, dando remédios aos silvícolas que combalidos no seu estado físico, não podem buscar o devido no posto” (LEMOS 1925: 23,24). Claramente, a chegada das doenças estranhas às aldeias deveu-se aos contatos com os regionais.

Nunes Pereira, servidor do SPI, visitou as aldeias dos Parintintin em 1925, a convite de Manoel Lobo, e pode presenciar como estes indígenas foram retirados de suas terras tradicionais e encaminhados por Garcia de Freitas aos seringais Três Casas e Calama. Conforme Pereira,

Durante esse movimento, o ‘catarro’ que tanto temiam, a pneumonia e o paludismo foram fazendo entre aquela gente cujos os hábitos e resistência física natural, dados aos seus caracteres somáticos, exaltados por Nimuendaju, sofreram um impacto que não se previra e todos os traumas e consequências (PEREIRA 1985: 544).

Nunes Pereira, influenciado pelo pensamento positivista, percebia o processo de contato e pacificação como um acaso do papel destrutivo das frentes de expansão econômica no rio Madeira no início do século XX. Nesse período, temos o desaparecimento quase total da figura dos Ipají³⁹ entre os Tupi-Kagwahiva. Os Ipajís

³⁸ Talvez possamos afirmar que Nimuendaju construiu uma relação simétrica com os Parintintin Kagwahiva, diferente de Garcia de Freitas e Manoel Lobo que explorava a mão de obra indígena nos trabalhos de roça e coleta da castanha.

³⁹ Waud Kracke define que o Ipají ou Xamã era o ser carregado de poder e de cântico. O Ipají era também uma atribuição a algo ou a alguém, um ser que detinha o poder xamânico e um status, senão um tipo de atuação dentro do seu grupo (KRACKE s/d: 05).

foram as maiores vítimas das epidemias trazidas pelo efeito da pacificação, dado que as doenças derrubaram principalmente idosos e crianças (PEREIRA 1985). Talvez, a partir de 1930 entre os Parintintin já não existisse nenhum Ipají. A tradição do xamanismo, aos poucos, deixou de ser repassada. Talvez, também, devido às suas práticas de cura não terem logrado êxito, os ipajís tenham perdido sua importância. De um jeito ou de outro, as doenças, as guerras, os conflitos nos afluentes do rio Madeira foram as principais causas para a perda da tradição xamânica entre os Tupi-Kagwahiva. Os Parintintin informam a presença dos Ipají entre os Jiahui como detentores de um grande poder xamânico.

Os Parintintin tomados pela sua superstição natural que assalta o espírito de quase todas as tribos tem um imenso pavor fetichista daqueles seus parentes e inimigos. Dizem eles que, acirrados pela vingança, os Odiarhuebe costumam enviar-lhes à noite grandes morcegos que lhes roubam os cabelos, aplicando-os nos processos de bruxaria que de vez em quando, transmitem os piores males às suas malocas (LEMOS 1925: 20).

Nos anos de 1930, os Parintintin e os Jiahui foram incorporados definitivamente ao modelo seringalista de exploração econômica. Possivelmente, os Ipají Jiahui desapareceram do contexto Kagwahiva nas décadas seguintes e, com isso, todo conhecimento xamânico dos Tupi-Kagwahiva. Neste ínterim, a ação de Garcia de Freitas foi atrair os Apairande e os Pain e forçá-los ao trabalho de coleta de produtos *in natura*, tais como o óleo de copaíba, sorva e a castanha. Vale ressaltar que, com o aumento do valor do hectolitro⁴⁰ da castanha ultrapassando o montante de 120 mil réis no mercado internacional e com a decadência da borracha, a castanha brasileira tornou-se o produto extrativista com maior rentabilidade econômica em toda a Amazônia, a partir dos anos de 1930 (LARAIA e DAMATTA, 1975).

Os grupos domésticos Parintintin conviviam nos arredores do seringal Três Casas, onde trabalhavam para Manoel Lobo na coleta da castanha, na abertura de roças, ou como guia canoeiro (PEREIRA 1985). Outra característica emblemática desse período é o número de regionais e grupos indígenas estabelecidos no mesmo posto indígena. Consta nos relatórios do SPI de 1930 que no posto indígena Antônio Paulo Amarantes se encontravam grupos domésticos Parintintin, Pirahã, Torá e regionais,

⁴⁰ O hectolitro era um sistema de medida para venda da castanha no Pará. Cada hectolitro equivalia a cem litros de castanha.

responsáveis pela produção e organização econômica das roças e da coleta de castanha (MELO 2009).

Cotejando com Peggion (1992), a possibilidade de uma convivência “pacífica” entre brancos e povos indígenas corresponderia ao ideal positivista de tornar o imenso território amazônico em uma região de progresso. Tal interesse congregava esforços conjuntos que objetivavam transformar os povos indígenas em grupos étnicos em diferentes territórios, demarcando-os como reservas ou como futuras vilas indígenas.

Mas, a verdade é que devemos encaminhar o serviço de modo que feita a pacificação de todas as malocas Parintintin, fraternizados todos os Tuchauas, possamos fundar na região a villa Cauahib, nação brasileira e cercando-a de merecido com um patrono agrícola-profissional para os rapazes, uma escola profissional para as moças e outros melhoramentos compatíveis com os nossos intentos civilizadores (LEMOS 1929: 21-22).

Com efeito, estava em jogo a possibilidade de transformar diversas nações, espalhadas em um vasto território chamado Brasil, em uma única “nação”, em uma “comunidade imaginada” (ANDERSON 2008), dotada de uma língua oficial, um único hino, um único território como um Estado-Nação. Tal perspectiva se reforçou quanto à conjectura acerca da presença/ausência dos poderes de Estado entre os diversos povos “nativos”. Nesse caso, poderíamos refletir sobre “a montagem de quadros e mapas capazes de produzir retratos” da ação estatal no espaço ao longo do tempo, dando elementos morfológicos sobre a formação simbólica e social do Estado (SOUZA LIMA 1995:240).

Ora, o poder tutelar agiu integrando diversos elementos simbólicos, como a imposição da vestimenta, a substituição dos cânticos ritualísticos pelo Gramofone como elemento mágico capaz de transmitir o Hino Nacional, substituindo as flautas Irerua; a presença do sistema escolar; os modos à mesa. Um processo civilizador como parte integrante de uma “nova nação”.



Crianças Parintintin ouvindo gramofone no posto "Antônio Paulo", no rio Maíci (SPI - Relatório anual da IR1, 1927, p. 34, acervo do Museu do Índio). Negativo produzido por João Domingos Lamônica.

Foto 08

O plano estratégico de Bento de Lemos, ao pensar sobre a futura vila Cauahib, se coadunava com as ações dos encarregados dos postos indígenas. Naquele período, os anos 1930, alguns postos já estavam convivendo com grupos étnicos culturalmente diferenciados e inimigos históricos. Nesse emaranhado de impingimento simbólico e físico, mais uma vez surgiu a figura de Garcia de Freitas, readmitido pelo SPI e recomendado pela Missão Salesiana como um homem de extrema habilidade no comando das “pacificações” (PEGGION 1992).

O objetivo de Garcia de Freitas era reestruturar novas missões para pacificar os chamados “grupos desavindos” que ainda guerreavam entre si e se insurgiam contra a permanência de regionais em suas terras. No entanto, quando analisamos os relatórios de 1930 do SPI, verificamos que parte do território tradicional tinha sido ocupado pelos comerciantes e seringalistas para a comercialização de castanha. O território do Povo Pirahã havia sido vendido, por Garcia de Freitas, para o comerciante José Alecrim, que no período da castanha explorava a força de trabalho indígena (MELO 2009; LEAL 2013).

Consta ainda que os castanhais foram esbulhados pelos seringalistas que se auto intitulavam “protetores dos índios”. Segundo Peggion (1992), nesse período o castanhal Quandu-Oga se chamava Boa Esperança e estava sob a posse de Manoel Lobo. O posto Indígena Antônio Paulo, passou a pertencer à família Monteiro (fundadora de Humaitá), que lhe deu o nome Paraíso. É oportuno frisar que nesta área existia um imenso castanhal.

Na busca incessante por outros grupos Kagwahiva, Freitas se deparou com um pequeno grupo dissidente dos Jiahui, os Pain. Em seu relatório (1930), relata que prendeu uma mulher e seus dois filhos, com a intenção de fazê-los mensageiros para um acordo de Paz. Ao entrarem em contato com os Pain, os encarregados de Garcia voltaram ao posto para buscar mantimentos e presentes para agradar aos índios. Mas no retorno não encontraram ninguém, apenas vestígios e estilhaços de guerra entre os Pain e possivelmente outro grupo Kagwahiva (PEGGION 1992; LEMOS 1930). Com o passar dos anos, os Jiahui foram localizados no igarapé Amazônia, possivelmente o mesmo grupo doméstico Pain.

A aventura do contato colonial Kagwahiva não ficou restrita somente aos seringais do rio Madeira, pois a relação estreita estabelecida entre os agentes do SPI e os seringalistas do rio Madeira possibilitou a conjugação de interesses. Segundo Bento de Lemos, numa viagem oficial alguns Parintintin foram “em companhia do Coronel Manoel de Souza Lobo desta inspetoria em Três Casas no Madeira que os trouxe daquela região” (LEMOS 1925: 05). Nesta ocasião, várias crianças e adolescentes foram levadas pelo SPI para trabalhar nas oficinas de alfaiataria. Outras foram encaminhadas para a escola de ferreiros, em Manaus.

Segundo Rocha Freire (2009), as imagens de crianças aprendendo um ofício funcionavam como um instrumento de marketing pessoal e institucional do SPI, possibilitando a conquista de legitimidade política. A imprensa constituía-se na principal instância de produção cultural da sociedade colonizadora à época.

As imagens denunciavam o efeito simbólico da representação do poder estruturado num sistema formal de aprendizagem, ou seja, era preciso tornar o, por assim dizer, “nativo”, em um alfaiate ou em um ferreiro. Desta forma, o plano civilizador do SPI foi, ao mesmo tempo, desencarnar o nativo de suas estruturas cosmológicas e criar um “nativo civilizado”, com uma profissão identitária. Um nativo que saberia lidar com os modos à mesa civilizada, por exemplo.



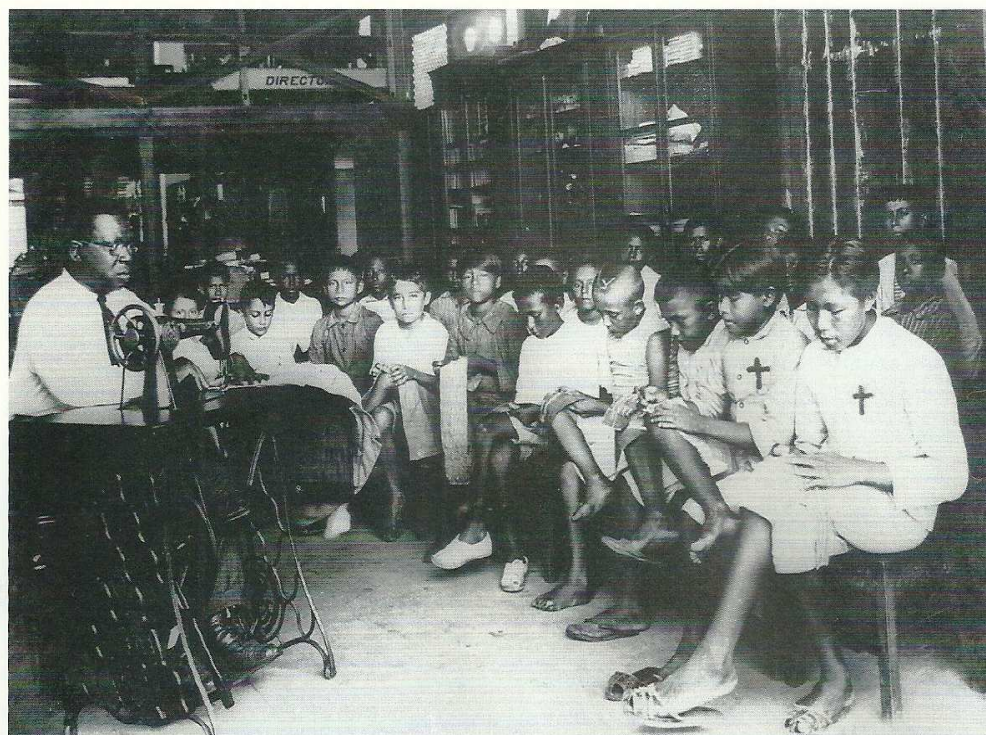
Posto indígena do lago da Josefa - Índios Mura na escola indígena "Felipe Camarão" (SPI - Relatório anual da IR1, 1930-31, p. 45, foto Anastácio Queiroz, acervo do Museu do Índio). Negativo produzido por João Domingos Lamônica.

Foto 09



Crianças Parintintin na hora da refeição, no posto de pacificação do rio Ipixuna (SPI – Relatório anual da IR1, 1927, p. 44, acervo do Museu do Índio). Negativo produzido por João Domingos Lamônica.

Foto 10



Meninos Parintintin na oficina de alfaiate da Escola de Aprendizes Artífices de Manaus (SPI – Relatório anual da IR1, 1928, p. 6, foto Anastácio Queiroz, acervo do Museu do Índio). Negativo produzido por João Domingos Lamônica.

Foto 11



Meninos Parintintin na oficina de ferreiro da Escola de Aprendizes Artífices de Manaus (SPI – Relatório anual da IR1, 1928, p. 7, foto Anastácio Queiroz, acervo do Museu do Índio). Negativo produzido por João Domingos Lamônica.

Foto 12

As imagens acima, referidas aos índios Parintintin, refletem a perspectiva/expectativa do SPI, isto é, índios sendo “educados” na educação formal e doméstica; índios nas roças, nas hortas. Não se tem o registro de imagens dos índios em disputas por castanhais com os comerciantes brancos.

As imagens mascaram um grande quadro de dominação, seja por meio da disciplina, ao molde skinneriano⁴¹, das cadeiras postas em fileiras nas escolas de formação, onde cada indígena se conforma com o seu lugar, seja pela introdução de outros fluxos culturais como o rádio, o gramofone tocando o hino à bandeira e, por fim, a diferença cabal entre a catequese cristã e o poder tutelar. O Mapa do Brasil substituindo a cruz.

A carta do Brasil é o signo de uma nova totalidade, unidade de crença e pertencimento, lembrança sempre presente da intencional erradicação dos costumes nativos, das vivências do tempo e do espaço imposta pelo grande cerco de paz: construir o Brasil implica em fazê-lo pela inclusão de povos expropriados de suas histórias próprias, pensar sua disposição no espaço como submetida à imagem maior retratada no mapa (SOUZA LIMA 1995:310).

⁴¹ Na teoria skinneriana (2003) a aprendizagem só funciona se o comportamento do ser humano for estimulado ou reprimido. A repetição mecânica deve ser incentivada, pois esta leva à memorização, e assim, ao aprendizado. Foi dessa forma que o SPI utilizou o sistema escolar nas aldeias Kagwahiva no período de pacificação.

2.4. As viagens de inspeção do SPI no rio Madeira

As viagens de inspeção do SPI aos postos do rio Madeira ocorreram nos anos de 1933 a 1943. Neste período, três relatórios põem a nu as atrocidades e o processo de esbulho dos territórios indígenas, capitaneado por Garcia de Freitas, com o apoio dos seringalistas e comerciantes da região.

Os dois primeiros relatórios, de autoria de Alfredo José da Silva, servidor do SPI, trouxeram uma visão trágica, apontando que os povos indígenas do Madeira se encontravam em abandono.

Quanto aos Parintintin e índios Mura, os primeiros, tenho a lamentar a grande miséria de que são vítimas, por terem saído das selvas para o seio dos civilizados. Seria muitíssimo melhor se lhes permanecessem no seu estado primitivo, livre da ganância do homem civilizado, hoje sem o auxílio do governo, eles tem sofrido as intempéries da natureza e a pressão do homem civilizado, escravizados pelo medo, aos serviços mais grosseiros, expostos à nudez. É certo que nas selvas não andavam vestidos, mas tinham todo o tempo para procurar o que comer. Finalmente viviam livres do senhor branco. Fui encontrar em completa miséria, onde são escravos, os índios Parintintin que sob o rótulo de bem feitos, existem, criaturas que mui superficialmente lhes protegem. Essa proteção consiste em tirá-los de casa as pessoas pobres para escravizá-los e explorá-los escandalosamente, nos serviços de campo, como acontecem aos que habitam nas Três Casas e Pádua. No médio rio Maicy, onde os mesmos são extratores de balata e castanha, ganhando 10% do seu trabalho pelo senhor comerciante Aristides Ferreira Bicho. E, ainda mais contou-me que, um tal de Mariano Alecrim Lopes, também tem explorado não somente dessa forma, como também por motivo fútil, deu uma surra numa índia de nome Borobê, mãe do índio a qual ficou doente (SILVA 1936: s/p).

Conforme já aludido, a falta de recursos financeiros impossibilitou o término do empreendimento pacificador nos termos de Nimuendaju. Desta forma, os Parintintin e outros grupos Kagwahiva sofreram as consequências nefastas da exploração econômica desmedida, tornando-se alvos fáceis às investidas dos seringalistas.

O relatório de Silva evidencia que as atitudes e as práticas de ação presentes nos regimentos do SPI não condiziam com as práticas cotidianas dos encarregados pelos postos indígenas. As denúncias de escravidão e exploração da força de trabalho indígena revelam que muitos colonos comerciantes forçavam o endividamento dos grupos indígenas e, nesse sentido, não se percebem significativas diferenças entre a atuação dos servidores e a dos comerciantes. Leal (2013) observou não existir

descontinuidade na prática dos agentes, visto que os mesmos mantêm, há pelo menos oitenta anos, o mesmo padrão de relações políticas com os coletivos humanos no rio Madeira.

Nesse emaranhado conflituoso, duas formas de resistência indígena são registradas por Silva. A primeira, o afastamento de alguns grupos para as cabeceiras dos rios. A segunda, as tentativas de denúncia por parte dos Parintintin ao próprio SPI, objetivando o afastamento dos exploradores das terras indígenas. Particularmente no que se refere a esta segunda forma de resistência, temos informações mais fartas, coletadas do relatório do próprio Silva (relatório de 1936), por exemplo, a denúncia contra Alecrim Lopes, relacionada à compra ilegal das terras indígenas dos Parintintin e dos Pirahã. No relatório que fez no ano de 1939, Silva denunciou mais uma vez os desmandos de Garcia de Freitas.

Encontrei os índios da tribo principal do rio Ipixuna, que são os célebres Parintintin, em tapiris insalubres, bastante de tuberculose, impaludismo e gripe, num verdadeiro estado de angústias e comiseração. Dias antes de minha chegada, um formidável incêndio havia devorado todas as suas habitações, extinguindo-lhes quase todo o material de trabalho, causando-lhes, assim, enormes prejuízos. É lamentável, a situação desses seres humanos, afastados da sociedade civilizada, desprotegidos do destino e sem recursos médicos apropriados.

(...) Assim que cheguei ao Povo Indígena, proibi a entrada de regatões nos seus pontos habituais, assim como a entrada de civilizados gananciosos, que reunidos em turmas, subiam o rio Ipixuna, no intuito de explorar as terras que são patrimônio ilimitado do silvícola, carregando todo o produto que a este pode servir de amparo. Sanei, graças a Deus, embora por algum tempo, o grande flagelo; contudo, tenho ainda que vencer outra dificuldade nos rios Marmelos e Maici. No primeiro, acima de sua foz, duas horas de viagem, em canoa, achase localizada a maloca dos índios “Turás”, ponto de comerciantes gananciosos do rio Madeira, os quais pretendem apossar-se de um castanhal, pertencente a tribo dos mencionados indígenas, castanhal esse de onde a tribo extrai os produtos necessários à sua subsistência. O individuo de nome José Alecrim Lopes, possuidor de alguns centos de reis, que a ganância lhe proporcionou, impediu, por meio violentos, que os índios fizessem a safra da castanha, ali, o ano passado, e, este ano, tentou expulsá-los do castanhal de sua propriedade, cujo terreno foi demarcado, em abril de 1921, pelo Major Manoel Silvestre do Amarante, assim que os aborígenes comunicara-me este fato, declarando que o referido terreno foi vendido a José Alecrim Lopes pelo ex-encarregado do Posto Indígena, José Garcia de Freitas, inimigo e escravizador dos laboriosos “Parintintins”, protestei, imediatamente, contra esta venda ilícita, por ofício que dirigi, a 10 de agosto, ao individuo Alecrim.

(...) O ex- funcionário José Garcia de Freitas, ao principio deste ano, mandou um emissário a este posto para revolucionar e atacar os índios

“Diarrus”, no alto Maici, resultou de tal arbitrariedade quatro mortes, sendo de uma mulher, e dois homens, da tribo dos “Diarrús”, e a de outro homem, da tribo dos “Parintintins”. Este fato foi ocasionado pela reação que os “Diarrús” opuzeram ao cativo José Garcia de Freitas, lhes impunha, no qual eram constantemente surrados e, algumas vezes, até mortos por espancamentos. Todos os civilizados desta e daquela zona são conhecedores de tão tristes ocorrências, não desconhecendo, também, a venda ilícita das terras dos “Turás”, feitas por José Garcia, o qual já vendeu, também, do mesmo modo, outras propriedades dos índios “Diarrús” (SPI, 02 setembro de 1939).

Ora, como podemos refletir sobre o desafio de construir uma antropologia histórica Kagwahiva? Assinala Salhins: não é apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura e sim como, nesse processo, a cultura é reordenada. Neste sentido, o confronto de duas culturas constitui tipos muito comuns de mudanças históricas. Continua o autor:

De fato, as afirmações que derivam dos processos históricos não requerem condições de contato intercultural. Elas supõem apenas um mundo onde as pessoas agem de formas distintas e de acordo com suas respectivas situações como seres sociais, condições estas tão comuns à ação numa dada sociedade como à interação em sociedades distintas (SALHINS 2008:17).

Se os processos e as situações históricas são esvaziadas dos contextos interculturais, o que resta dos eventos, das histórias, da própria História? As situações históricas em que os Tupi-Kagwahiva estavam envolvidos nos estimulam às seguintes indagações: Em que momento da história os Jiahui e os Parintintin reordenaram a cultura e a transformaram em uma forma de resistência? Em qual situação histórica estes grupos refletiram sobre as condições servis nas quais se encontravam, voltando a assumir posições guerreiras em defesa de seu território e da manutenção de suas tradições como coletivos humanos diferenciados dos regionais?

Se olharmos atentamente para as imagens alegóricas descritas no relatório de Silva de 1939, quatro cenas emblemáticas (**as doenças, o território ilimitado, o regatão e o SPI**) estão presentes no cotidiano Kagwahiva até o final dos anos de 1980. Tais imagens, pensadas como dramas sociais (TURNER 2008), consubstanciaram as formas de resistência e permitiram aos Kagwahiva a reinvenção dentro de um processo histórico de usurpação do próprio território.

As doenças tornaram-se uma realidade no cotidiano Kagwahiva. De fato, desde aquela viagem aos seringais do rio Madeira, ocorrida em 1925, em companhia de Garcia de Freitas e Manoel Lobo, os Kagwahiva contraíram doenças que ceifaram a vida de

muitos Parintintin. Com a presença de colonos nos Postos Indígenas, os Jiahui também sofreram as consequências das doenças, como atesta Silva.

No final dos anos 1980, os Parintintin se encontravam reduzidos. Eram em torno de 149 indígenas distribuídos em lugares diferentes, dentro dos limites do território tradicional. Doze moravam no distrito de Calama. Cinco estavam misturados com a frente de atração *Uru-eu-wau-wau*. Alguns outros moravam nas periferias de Manaus. Os Jiahui foram incorporados aos Tenharin e somavam apenas doze pessoas.

Os Parintintin, os Jiahui e os Tenharin sofreram com as epidemias trazidas pelos processos de territorialização iniciados com a economia do extrativismo, com a mineração, com as rodovias e as frentes de expansão agropecuária. Segundo Amauri Tenharin, “se as doenças não tivessem vindo até nós, hoje possivelmente seríamos entre 30 a 40 mil indígenas” (informação verbal⁴²). Levinho (1990:04) ressalta que o SPI tinha conhecimento de que o contato não era apenas o fim das hostilidades entre indígenas e brancos, pois “o número de vítimas não se comparava às epidemias, que reduziram muitos povos indígenas em um punhado de grupos domésticos”.

A segunda cena, a ideia do “patrimônio ilimitado”, presente no relatório de Silva, vislumbra a convivência do órgão indigenista com o consórcio de assassinos que adentrava nas terras indígenas. A representação do patrimônio ilimitado/limitado serviu, posteriormente, para dividir grandes territórios em reservas indígenas e, ao mesmo tempo, reclassificar grupos domésticos em grupos genéricos, renomeando suas autodenominações como Tenharin, Parintintin, Urueu-wau-wau e outros.

A terceira imagem é a do “Regatão”, percorrendo os rios da Amazônia, usurpando os territórios indígenas Kagwahiva. É uma imagem semelhante àquela descrita por Roberto Cardoso de Oliveira (1964) a respeito dos Ticuna, quando expulsos das terras altas por caucheiros peruanos, vindo a fixar-se no Solimões, onde foram incorporados ao meio pelas empresas seringalistas. Igualmente, Roque Laraia e Roberto DaMatta (1975), ao refletirem sobre as condições sociais nas quais se encontravam os povos indígenas no rio Tocantins, no século XX, informam que dois destinos aguardavam aqueles indígenas: ou continuariam marginalizados ante o cenário da economia extrativista (no caso, especificamente os Surui e, posteriormente, os Assurini), ou colocar-se-iam na condição precária de castanheiros independentes, como os Gaviões.

⁴² Narrativa coletada na aldeia Marmelo III em agosto de 2016.

Na perspectiva de Sahlins, “a história é organizada por estruturas de significação” (2008:27). Quando é que as situações históricas extrapolam o campo das estruturas de significação? Como podemos refletir no que concerne às memórias das doenças? E quanto ao patrimônio ilimitado, transformado em reservas? Como podemos compreender a imagem do regatão sendo ressignificada contemporaneamente a partir da personagem emblemática do “atravessador” de castanha e óleo de copaíba?

Talvez as situações históricas vivenciadas pelos Kagwahiva não sejam iguais à história havaiana, que se repete entre o mito e o evento. Em outro sentido, as situações históricas podem ser pensadas como processos transformacionais, no momento em que os agentes sociais (Kagwahiva) concebem uma reflexão acerca da defesa do território, da manutenção da cultura. Ao fazerem isso, elaboram uma autoconsciência cultural para pensar as relações estabelecidas com o branco, relações extremamente desiguais e predatórias. A autoconsciência cultural como que reascende as antigas posições guerreiras Kagwahiva, pela defesa de suas cosmologias como um elo diferenciador entre os Kagwahiva e os outros, os não Kagwahiva.

No entanto, as imagens contidas nesse espelho, que é fosco, não são apenas as do índice de mortandade cristalizadas nas ações do SPI. A última imagem é o SPI. Os efeitos das ações indigenistas são transmutados para o contemporâneo e reconfigurados, materializados na Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Dentro deste quadro alegórico, os funcionários foram contratados, na maioria dos casos, às beiradas das cidades que se formaram dentro das terras indígenas (Humaitá, por exemplo). Assim, podemos dizer, sem exageros, que tais pessoas eram inexperientes e ineptas para o exercício das atividades que lhes foram confiadas. No mais, suas experiências nos tratos com indígenas se resumiam à participação ou envolvimento em algum conflito travado entre regionais e indígenas. O reflexo deste espelho fosco evidenciou que o SPI mostrou-se muito mais preocupado com sua própria sobrevivência do que com o resguardo dos inúmeros grupos indígenas sob sua tutela, ao incentivar formas de desenvolvimento e atividades econômicas sustentadas com a mão de obra indígena, com o intuito de alcançar autonomia financeira nas suas unidades administrativas (LEVINHO 1990).

Parafraseando Souza Lima, qual a necessidade de repensarmos esta forma de Poder, talvez tida como superada? O que ainda resta sobre esta forma de regime

tutelar⁴³, representado pela agência indigenista para escrutinarmos? Se levarmos em consideração que os direitos que foram conquistados a duras penas durante todo o século XX estão sofrendo atualmente um franco ataque, consubstanciado no desmonte da agência estatal voltada para a questão indígena, significando um verdadeiro retrocesso nas leis indigenistas, veremos que tal discussão está longe do esgotamento.

As raízes do regime tutelar foram tão profundas entre os Tupi-Kagwahiva que fazem parte do cotidiano dos mesmos. A supressão das músicas nativas e o modelo disciplinador dos corpos foi, ao longo do tempo, somada a outras formas simbólicas de interação social. Entre os Parintintin, a festa Irerua foi abandonada por décadas. Em seu lugar passou-se a festejar dois santos cristãos. A língua Kagwahiva também sofreu com as investidas colonizadoras, sendo substituída gradualmente pelo português. Nas palavras de M. Parintintin ao referir-se à perda do domínio do idioma Kagwahiva: “Foi roubado de nós!”. De fato, atualmente apenas 30% do povo Parintintin consegue se expressar no idioma nativo.

A presença do SPI nos afluentes do rio Madeira caracterizou-se como o primeiro processo de territorialização que afetou os povos Kagwahiva. Nas décadas seguintes, esses processos sofisticaram-se. A mineração, as aberturas de rodovias no interior das terras indígenas, bem como a penetração da frente agropecuária nos territórios Kagwahiva, representaram a transmutação destes processos. Nesse sentido, o Estado exerceu seu papel ao lançar mão de processos de inculcação de seus preceitos, refletidos na unidade de crença e pertencimento, “lembança sempre da intencional erradicação dos costumes nativos, da vivência do tempo e do espaço cercado pelo grande cerco de Paz” (SOUZA LIMA 1995:310). É interessante frisar que as imagens do passado do povo Kagwahiva, que inevitavelmente envolvem todos os conflitos e embates originados nos processos de territorialização orquestrados pelo poder tutelar, serviram, na contemporaneidade, como estratégias de resistência indígena. Tais imagens rememorizadas no cotidiano dos grupos Kagwahiva foram, de certa forma, práticas de luta Kagwahiva, uma espécie de “pacificação do branco”, táticas de defesa do território. Não por acaso, as formas de resistência dos povos Kagwahiva não mobilizam ações

⁴³ “Estabelecer a tutela sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando o mercado de terras, e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico” (OLIVEIRA 2016:200).

apenas no nível micro, mas antes extrapolam fronteiras nacionais, indigenizando a esfera pública.

PARTE III

YMYÃ-HU NHANDYWA – O TEMPO DO CASTANHAL: TEMPORALIDADES NA VIDA KAGWAHIVA

Contava Nunes Pereira que, no mito Kagwahiva⁴⁴, narrado pelo antigo cacique 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.

⁴⁴ 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.

Os netos voltaram para casa. Choraram muito. Em seguida foram banhar no rio. Noutra 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:

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.

Este capítulo 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 fetichizada⁴⁵, controlado pelos donos dos castanhais. Nessa perspectiva, a castanha, símbolo agregador de alianças sociais dos Kagwahiva, torna-se uma agência⁴⁶, 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.

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: 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 ingerar⁴⁷ 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:

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Segundo Florencio 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.

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: 20).

Talvez, na primeira parte do mito, tenhamos o que aponta Viveiros de Castro (2015:189), uma aliança intensiva e germinal, “imane a devir, irredutível 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 “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 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 Mboatawa.

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 elicitar 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” (2009: 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 distintivas, isto é, entre tipos ou espécies distinguidos por suas relações uns com outros (...) Esses são modos fundamentalmente diferentes de estar relacionado (STRATHERN 2014: 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, é 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.

3.1 No tempo do castanhal: de castanhais livres para donos de castanhais.

Talvez antes de 1930 não existisse no mundo sociocultural Kagwahiva a concepção hierárquica de “donos de castanhais” como prática cotidiana, como política, como economia Kagwahiva. No tempo de Porimba´é⁴⁸, a castanha circulava como troca doméstica produzindo reciprocidade, afinidade entre os grupos kagwahiva, seja na festa

48 *Porimba´é* é 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.

do Iruapukuhu dos Parintintin ou na festa Mbotawa dos Tenharin, dos Tenondê, dos Jiahui.

A castanha, enquanto agente, enquanto pessoa, 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 nas festas tradicionais. Vejamos na imagem a festa ritual Mbotawa em 2018.

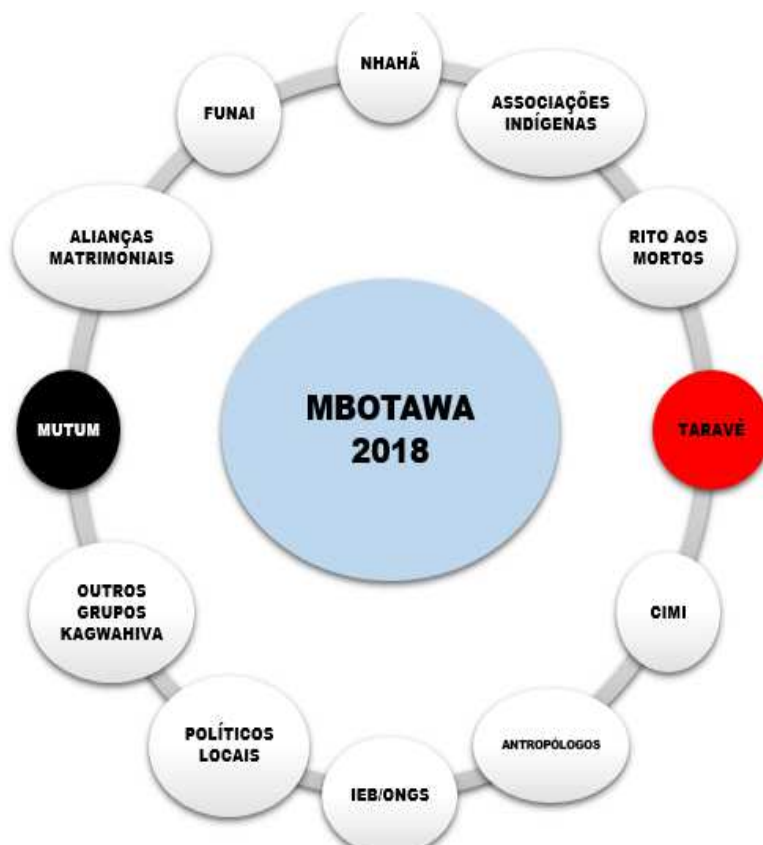


Gráfico 05

Nhanhã, ao ser personificada como uma agência, como uma pessoa⁴⁹ (MAUSS,1938) na festa e fora dela, mediatiza, politiza as relações e se desloca entre o humano e o não humano. Na figura acima, talvez possamos afirmar que Nhanhã,

⁴⁹ Segundo Marcel Griaule (1973) “a pessoa é o problema central: o estudo de todas as populações da Terra conduz finalmente ao estudo da pessoa. Qualquer que seja a ideia que se faça de uma sociedade, quaisquer que sejam as relações reais ou imaginárias que os indivíduos ou as comunidades sustentem, permanece que a noção de pessoa é central, que está presente em todas as instituições, representações e ritos, e que é mesmo, frequentemente, seu objeto principal” (citado em DIETERLEN, G. 1973: 11). Segundo Mayer Fortes, “em suma, eu sustentaria que a noção de pessoa no sentido maussiano é intrínseca à própria natureza e estrutura da sociedade humana e ao comportamento social humano em toda parte. A sociedade é a fonte da noção de pessoa (*personhood*) e a tarefa do antropólogo consiste em não apenas descrever essa noção, mas, sobretudo, em demonstrar sua origem e inserção sociológicas” (FORTES 1973: 288).

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 Mbotawa 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: 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 dádiva⁵⁰ entre os Parintintin, os Jiahui com os agentes do 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

⁵⁰ Para Mauss (1938) 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.

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 DaMatta (1975) 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.

Lizia Rodrigues (1943) 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 3 quilômetros da margem do rio como limite de suas terras. Algum tempo depois, os Gaviões flagraram os sírio-libaneses⁵¹ retirando castanhas de suas terras. Acabaram assassinados pelos invasores.

No contexto Tupi Kagwahiva, em 1852, registra-se nos relatórios de Província⁵² 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 hectolitro⁵³ custava 120 contos de Réis (LARAIA e DAMATTA, 1978). Tal valor agregado no mercado internacional aguçou a cobiça de muitos comerciantes no rio Madeira. Os Relatórios do SPI⁵⁴, 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

⁵¹ Segundo Laraia e DaMatta (1978) em Marabá todo o comércio da castanha era realizado por Sírios Libaneses que vieram para Amazônia no período da borracha.

⁵² Relatório de Província de 1853 de autoria de Herculano Ferreira Penna (Presidente de Província).

⁵³ 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**.

⁵⁴ Relatórios do SPI de 1936, 1939, 1941 todos digitalizados no Museu do Índio.

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 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 2013:280).

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 2002:223).

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 (2009:218) observa que, no governo de Ramalho Junior em 1898, foi criada a lei nº 231, que “estabelecia 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 e DAMATTA 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 Barrancas⁵⁵, 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 padrão 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 na década de 1960.

(...) 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.

⁵⁵ Consultar relatório de campo do SPI de 1941 realizado nos postos indígenas do rio Madeira por Francisco Pereira Barrancas.

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/.../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. (WAUD KRACKE, comunicação pessoal).

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 que:

Um grupo doméstico tem a posse de grandes castanhais de locais de copaíba, açaí, 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 2006:484).

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.

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. 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)⁵⁶. 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

⁵⁶ Narrativa coletada na aldeia Pakiri com o cacique da aldeia em fevereiro de 2018.

posições. Tal relação já estava implodindo conflitos bem antes da minha presença na aldeia Pakiri.

Logo percebi pelas declarações de Mandyogwy Tenharin: “Será que o senhor poderia escrever um documento para a FUNAI para afastar essas pessoas estranhas de perto do castanhal?” (Informação verbal)⁵⁷. No dia seguinte, Mandyogwy 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 Mandyogwy 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 da coleta que se encerrará às 16 horas.

⁵⁷ Narrativa coletada na aldeia Pakiri com Mandyogwy Dorian Tenharin em fevereiro de 2018.

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)⁵⁸.

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?

Conforme Peggion (2011:07), 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, 1984a, 1984b), 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

⁵⁸ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III, em diálogo com L. A. Tenharin, professor de educação indígena, em fevereiro de 2018.

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: 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 Antonio 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 Antonio 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 2013, 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 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)⁵⁹.

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)⁶⁰.

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 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.

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)⁶¹.

⁵⁹ Narrativa coletada na aldeia Trakua em setembro de 2016. Discurso público de um candidato a vereador no Distrito de Santo Antonio do Matupi.

⁶⁰ Narrativa coletada na aldeia Trakua em setembro de 2016. Discurso de um líder indígena Tenharin.

⁶¹ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III com o vice-cacique da aldeia.

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 2015:225). 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: 226).

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

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)⁶². 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 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)⁶³.

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

⁶² Narrativa coletada na aldeia Marmelos III, em um diálogo público com os filhos do cacique.

⁶³ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III, em decorrência de um diálogo com o vice-cacique da aldeia.

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).

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:

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: 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 talvez sejam 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 de bens existentes na aldeia como motocicletas, bicicletas e outros bens desejados.

Nesse sentido, a postura dos Kagwahiva 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 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. Resta-nos, agora, voltar para as relações permeadas pelas formas de uso dos recursos naturais, ou seja, perceber a castanha como uma agência dentro da festa Mbotawa, afinizando as relações políticas entre os grupos domésticos.

3.2. A castanha como fetiche, como valor de troca ritualística entre os Kagwahiva e os comerciantes.

Quando os *Amoi'in*⁶⁴ Tenharin narram sobre o trabalho no *Embaipó-hu*⁶⁵ seringal, é comum ouvir que todos estavam envolvidos na coleta da castanha, do leite de pau-rosa, do látex, da pele de animais, do óleo de copaíba, da sorva. Segundo os

⁶⁴ *Amoi'in* é uma designação para o avô, para o ancião da aldeia aquele que detém o conhecimento cultural do seu povo, responsável pelos ensinamentos da tradição.

⁶⁵ Categoria de Tempo nativa para falar de um passado distante, como o tempo da construção da estrada ou o tempo da permanência de Delfin entre os Tenharin.

antigos, o “patrão” concedia recursos necessários para o trabalho com os produtos naturais. No tempo do Vasco⁶⁶, e seguidamente na longa duração de Delfim, as mercadorias serviram como a substância de uma aliança extensiva, baseada nas relações de troca. Trocavam quase tudo: produtos naturais, afinidades, pessoas, mulheres e formas de conhecimento (MAUSS 1938).

Vale destacar que as relações comerciais com os Tenharin possivelmente só ocorreram a partir da perspectiva dos Jiahui em aceitar levá-los para negociar com o comerciante às margens do Rio Marmelos (BERTOLIN 2014). Segundo Mandyogwy Tenharin, o primeiro comerciante a vir trabalhar com eles se chamava Vasco, morava em Manicoré e subia o rio Marmelos uma vez por mês para comprar borracha, castanha, óleo de copaíba e pele de animais.

Segundo Bertolin (2014), Alexandre Kwahã narrou que o seu pai, Ariwvi, traçou várias estratégias de convencimento para que os Jiahui o levassem até o comerciante para o estabelecimento de trocas comerciais. Nesse mesmo período, segundo Doriam, Vasco, que comercializava com os Jiahui, tinha um ajudante chamado Bonifácio, e depois de algum tempo, já com a presença de Delfim, Bonifácio veio trabalhar com Delfim.

A princípio os Jiahui negaram tal empreendimento. A recusa Jiahui tinha duas motivações, a primeira era o seu conhecimento prático de que muitos Tenharin poderiam morrer após o contato, a segunda era que os próprios Jiahui pudessem ser culpabilizados pelas enfermidades contraídas pelos Tenharin. Tal contexto está inscrito nas relações estabelecidas entre esses dois grupos naquele momento, as acusações de xamanismo entre eles eram constantes (...) Como narra A. Uma comitiva partiu em direção ao acampamento do comerciante guiado pelo Jiahui. Como em todos os momentos nos quais os Tenharin entram em relação com grupos estrangeiros – seja no Mboatava ou mesmo nas reuniões com agentes do Estado – todos foram devidamente pintados e adornados para o encontro com o regatão (BERTOLIN 2014:45).

É possível notar que os bens industrializados já percorriam o sistema de troca dos Kagwahiva antes de todo o processo de pacificação. As trocas intertribais, os saques e as guerras travadas com seus inimigos, como os seringalistas⁶⁷ e os não Kagwahiva, como os Pirahã, possibilitavam adquirir tais bens. Dessa maneira, quase todos os grupos

66 Segundo Doriam Tenharin esse comerciante veio de Manicoré, e foi o primeiro a chegar entre eles para comercializar a borracha, a castanha e a pele de animais.

67 Os relatórios de Província do Amazonas de 1852 até 1870 informam diversos ataques às colocações de seringueiros no rio Madeira. O maior ataque registrado ocorreu no lugar chamado Pasto Grande (hoje Humaitá) antigo seringal da Família do Comendador Monteiro. Naquela ocasião, os Kagwahiva atacaram a casa do Comendador, o ataque produziu baixas mortais dos dois lados (LEAL 2013).

Kagwahiva conheciam os bens trazidos pelos seringalistas. Tais bens possibilitavam conexões de troca com outros grupos antes mesmo da subida dos regatões aos rios Maici e Marmelos.

Os Parintintin são doidos por brilhantina, perfume e óleos para os cabelos, e entre os seus primeiros cosméticos figura o kerozene, de cujo cheiro gostam em extremo. Se fosse pela vontade deles, teriam despejado pelos seus cabelos invariavelmente todos os líquidos que viam engarrafados, pois lembro-me que me pediram para este fim tinta de escrever, banho de revelador fotográfico, azeite de mamona, etc (NIMUENDAJU 1982: 92).

A presença de elementos como machados, panelas, facões e outros elementos manufatureiros levaram os Kagwahiva a estabelecerem novas redes de relações em que a troca assumia uma outra perspectiva. Tal perspectiva era reconfigurada pela valoração da própria troca de produtos naturais por manufatureiros entre os diversos grupos, e principalmente entre os agentes do SPI. Nimuendaju relata que,

Na verdade, eles negociavam conosco porque não podiam roubar nem furtar. Com frequência procuravam apoderar-se outra vez do objeto já trocado, furtando-o quando não era guardado logo, pedindo que lhe devolvesse ainda por um instante, sob pretexto qualquer, ou exigindo a reintegra grosseiramente e debaixo de ameaças. Logo que denotavam que eu tinha um interesse de possuir um objeto qualquer, fabricavam imitações sem nenhum préstimo e traziam-nas para negocia-las. Assim também partiram pelo meio ambos os paus de um aparelho para produzir fogo e dois índios vieram, para cada um deles negociar uma metade! Quando permutavam os arcos, às vezes traziam primeiro o pau e depois a corda. Por um peixe pediam mercadorias no valor 20\$000 e levavam outra vez o que tinham oferecido, si não se satisfazia até a última as suas exigências (NIMUENDAJU 1982: 81-82).

Dessa forma, a temporalidade kagwahiva se coadunou entre um tempo ecológico e um tempo social⁶⁸, no qual as noções nativas se misturavam com as noções ocidentais de tempo e espaço por meio de um “processo inventivo” (CLIFFORD, 1988), e, assim, outras categorias nativas de tempo foram surgindo (Kwara, Porimba’é, Mbaipo, Kako, Korobe, Amomom, Kwãme⁶⁹). Em suma, as mercadorias e as novas alianças afins criaram uma nova temporalidade na organização social dos grupos domésticos.

⁶⁸ Ver Norbert Elias sobre o tempo social

⁶⁹ **Porimba’é**, é uma categoria que designa um tempo antigo assim como **Ymya-hu**. **Mbaipó** é uma categoria nativa para interpretar os eventos ocorridos em um tempo médio, ou seja, as transformações decorrentes da presença da BR-230 são explicadas no tempo de **Mbaipó**. **Kako** é outra categoria para

Fruto desta aliança extensiva, deste devir, surgiu o entrelaçamento dos Kagwahiva Tenharin com o comerciante Delfim. Delfim foi absolvido como um fluxo cultural de congregação e devolvido como uma abertura para o outro, como uma variação de fluxos-tradições. A magia trazida por Delfim e outros comerciantes ao quebrar o feitiço de Nhaparundi, levou os Tenharin a repensarem os presentes oferecidos pelo Deus Bahíra no lago quente⁷⁰. Os presentes passam a ser aceitos, no entanto, eles foram reconfigurados, foram canibalizados e devolvidos como fluxo cultural Kagwahiva.

No tempo do seringal, as relações de troca mediavam outras relações. A permanência de Delfim por vinte anos entre os Tenharin lhe permitiu não ser mais classificado como um Tapy⁷¹.

Cabe ressaltar que tanto no passado como no contemporâneo os Kagwahiva classificam a humanidade em duas categorias: Kagwahiva e tapy. Segundo Menendez (1989), a diferenciação identitária estava organizada em três níveis: Kagwahiva (como nós, gente); as metades exogâmicas (Mytun e Taravé); e por fim, na categoria Tapy (o outro) que incluiria a noção de inimigos, amigos dependendo do grau de afinidade.

Para Menéndez (1989), os Pirahã, inimigos históricos dos Kagwahiva, sempre foram classificados como **Tapy-gwigwi**, ou seja, indígenas não kagwahiva que estavam em constante estado de guerra com os Kagwahiva. A partir da presença da sociedade envolvente em territórios Kagwahiva, a categoria tapy se ressemantiza, recria-se para pensar o negro –**Tapy-hum** e o branco – **Tapy’ytig** (KUROVSKI 2005:54). Talvez hoje, pelas alianças políticas dos Kagwahiva com os Pirahã, os mesmos não sejam mais classificados como inimigos de guerra, apenas como um tapy que pode ser incorporado ao mundo Kagwahiva por meio das relações.

As relações de afinidade com o inimigo transformaram-se em relações de consanguinidade. Delfim casou-se com a filha do grande Chefe Ariwvi. Ao realizar tal

explicar eventos de tempo curto, uma semana atrás ou meses. **Kwara** é a noção nativa de tempo Kagwahiva mais usada no cotidiano, indica segundo, minutos, horas, dias. **Korobé** significa ontem; **Amomom** significa hoje; **Kwãme** significa amanhã. As últimas quatro categorias servem como um modelo explicativo, compreensivo para falar, para explicar as ações e as práticas culturais no contemporâneo.

⁷⁰ Ver o mito de Bahíra e a origem dos brancos registrado por Pereira (1980) entre os Parintintin.

⁷¹ **Tapy** – é nome dado ao estrangeiro, principalmente ao outro. O **Tapy-ytig** é uma variação dada ao homem branco como um inimigo, um inimigo que cria um estado constante de conflitos pela riqueza presente nos territórios Kagwahiva. A coexistência entre os Kagwahiva e os brancos acentuou diversos graus de relacionamentos entre regionais colonos, fazendeiros, garimpeiros, madeireiros, agentes institucionais e não governamentais. Nesse sentido, o rol de classificações foi alterando-se significativamente para pensar os aliados, os afinizados e os inimigos-outros.

aliança, tornou-se uma Kagwahiva do clã Taravé, deixando de ser o outro na relação para ser um nós Kagwahiva. O barracão de Delfim ficava ao lado da cachoeira Parika e era a partir desta linha de fluxo que Delfim construía sua malha de relações com os grupos domésticos Tenharin e vice-versa.

Nesse sentido, o tempo da coleta e o tempo social estavam indissociados, embora o feixe de relações permitisse que o tempo social, enquanto forma política, pudesse ser reproduzido em diversas situações concretas e universos diferentes. Nesse aspecto, ressalta Evans Pritchard (2011:108) que “o tempo ecológico é também reflexo de suas relações mútuas dentro da estrutura social”. Na perspectiva dos antigos Tenharin, o tempo da coleta marca e reconstrói um tempo histórico atravessado por uma multiplicidade de relações no cotidiano, associando-o a uma temporalidade kagwahiva.

Quando Delfim adentrou o Rio Marmelos com seu barco e atracou na cabeceira da cachoeira Parika como um comerciante de produtos naturais, introduziu diversos fluxos culturais, bem como também absorveu os fluxos culturais Kagwahiva por meio das relações de afinidade e consanguinidade. Delfim se estabeleceu entre os Tenharin, marcando uma nova temporalidade quando construiu seu barracão comercial, diferente de Vasco e Bonifácio que eram comerciantes esporádicos que apenas se deslocavam mensalmente de Manicoré às aldeias Tenharin, no rio Marmelos, para realizar as trocas de produtos in natura com manufaturas industrializadas. O vínculo comercial não chegou a produzir relações afins e nem consanguíneas. Vasco não se estabeleceu dentro do território como fez Garcia entre os Parintintin e Jiahui e Delfim com os Tenharin.

Delfim estabeleceu um campo relacional não somente com a troca de produtos, mas com as nomações culturais.

Trazia rádio (e relógio trazia?), não, só depois trouxe relógio. Ai rapaz a gente ouvia rádio, não sabia, depois foi escutando, falando, falando e escutando Delfim. Delfim ensinava falar língua do branco (foi o Delfim quem deu o nome Tenharim ou foi outro branco?). Sim. Delfim e meu pai me deram esse nome, Delfim ensinava a gente, colocava o nome de branco (informação verbal)⁷².

Para algumas lideranças Tenharin, como Domiceno, Delfin exerceu o mesmo papel político como outros seringalistas do Rio Madeira. Segundo Domiceno, seu pai

⁷² Narrativa coletada na aldeia Kampinho com D.Mandyogwy Tenharin, janeiro de 2018.

lembra constantemente o quão era injusto o pagamento dado pela extração do látex, pela coleta de produtos da floresta e outros serviços.

Os indígenas tinham que trabalhar muito para pagar por algum produto que o seringalista trazia, um dos destaques foi o Tabaco. Os antigos contavam que para pagar um pacote pequeno de tabaco, os indígenas tinham que trabalhar por dias (informação verbal)⁷³.

Revela-se uma relação desigual no que diz respeito à valoração da força de trabalho indígena pelos produtos consumidos e trazidos pelos “brancos”, configurando em sua história a exploração dos indígenas pelos não indígenas que se estabeleciam na região.

Domiceno recordou também que Delfim contava para os Tenharin, muitos anos antes, que uma estrada seria aberta sobre suas terras e que essa abertura traria muitos problemas para eles. A partir das conversas com Delfim, os antigos diziam que os Tenharin teriam que ser inteligentes para enfrentar as perdas e dificuldades que viriam no futuro. A presença de Delfim entre os Tenharim refratou por um longo período o movimento centrífugo da sociedade Kagwahiva, pois a existência de duas aldeias perdurou até meados da década de 1970.

Nesse período, a FUNAI, já estabelecida no Sul do Amazonas, resolve retirar Delfim da terra indígena. A mobilidade vai aos poucos ganhando um novo sentido. Se antes a sociedade era um meio para fins guerreiros, com a presença de Delfim, a sociedade tornou-se um meio para fins relacionais, mediacionais e políticos. É por meio de Delfim que os Tenharin são convencidos a negociar com a FUNAI sobre a construção da BR-230, pois foi ele que os incentivou a ir morar nas proximidades da estrada (Menendez 1989).

Na cosmologia Kagwahiva, o branco sempre foi pensado a partir de dois gradientes de imagens. Na primeira imagem, como um Kagwahiva, que se transformou em um branco quando mergulhou nas águas quentes do Deus Baíra (MENENDEZ 1989). Na segunda imagem, e principalmente através do contato, o branco passa a ser visto como um Tapy-in, um inimigo que pode ser afinizado. No caso de Delfim, que casou com duas esposas Tenharin do clã Mutum Nangwera, ele é incorporado em um clã para que seus filhos tenham descendência clânica e para que a tradição não seja quebrada, interrompida.

⁷³ Narrativa coletada na aldeia Taboca com o Cacique D. Tenharin, outubro de 2016.

Em outro contexto Kagwahiva, na década de 1950, os Tenharin Tenondê do Igarapé Preto estabeleceram relações com o seringalista cujo nome era Macário. Segundo os antigos Almerindo, Kari e Arraia, Macário ensinou os Tenondê⁷⁴ a extraírem a seringa para trocar por bens industrializados (PEGGION 2004). A relação com Macário durou por muitos anos até sua morte. Passados alguns anos, apareceu outro comerciante, chamado Domingos, que estabeleceu relações de troca e compadrio com os Tenharin do Igarapé Preto. Seu filho, Sabá Reis, casou-se com uma irmã de Almerindo estabelecendo relações de afinidade e consanguinidade.

No entanto, segundo os antigos, Sabá nunca foi um patrão bom como era seu pai Domingos, mesmo assim o consideraram pertencente ao grupo doméstico de Almerindo como seu cunhado. Depois de alguns anos, Sabá foi morar em Porto Velho, mas nunca deixou de frequentar seus castanhais no período da coleta da castanha.

No contemporâneo, o mesmo caso ocorreu com a filha de L. Tenharin quando casou com um branco. Sendo a filha de L. Tenharin do clã Taravé, o marido foi incorporado ao clã Mutum para que a neta de L. Tenharin fosse incorporada em um clã oposto ao Taravé. A afinidade e a consanguinidade se entrelaçaram para manter a organização social kagwahiva em mundo dividido pelas metades exogâmicas.

Segundo Dorian Mandyogwy, no tempo do patrão, independente de pouco ou muito ganho com a coleta e a roça, todo o coletivo Tenharin recebia uma renda com a coleta da castanha, sorva, óleo de copaíba, borracha, peles de animais, milho.

Era tempo bom, primeiro Vasco, trazia muita mercadoria. Depois de Delfim, Vasco parou de vir. Todo mundo trabalhava. Depois, Delfim trazia de tudo, motor, roupa, sal, café açúcar, bolacha, tudo. Depois FUNAI proibiu, né? tirou Delfim, aí ficou ruim não tinha mais mercadoria (informação verbal⁷⁵).

Hoje a coleta da castanha representa uma das maiores fontes de sobrevivência econômica dos Tenharin, dos Jiahui e dos Parintintin, mas nem todo o coletivo extrai e vende a castanha. A divisão dos castanhais em grupos domésticos, em “donos de castanhais” hierarquizados, tornou-se uma prática depois da saída dos comerciantes. A coleta sempre foi um trabalho árduo e extremamente caro em termos de logística para escoação do produto. Os castanhais abundantes estão localizados em áreas muito distantes das aldeias, em média entre três e seis horas de distância pelo Rio Marmelos.

⁷⁴ Autodenominação do povo Tenharin do Igarapé Preto.

⁷⁵ Narrativa coletada com Mandyogwy Tenharin, em 2018.

Do ponto de vista econômico, nem todos os Kagwahiva possuem condições sociais econômicas para cultivar e coletar a castanha. A maioria dos castanhais próximos das aldeias pertence aos chefes dos grupos domésticos, principalmente aqueles que possuem recursos econômicos de outra ordem. Os castanhais têm “dono” e isso refrata na estrutura de poder dos grupos domésticos.

Nos anos de 1980, a presença massiva de comerciantes e colonos em torno do território Kagwahiva Tenharin alterou significativamente as relações econômicas de subsistência Tenharin. Foram inseridas novas formas de trabalho. Segundo Menendez (1989), as atividades extrativistas com fins comerciais passaram a movimentar todos os grupos domésticos ao trabalho de coleta de produtos in natura. Antes de 1980, todo o trabalho de extração e organização da cadeia produtiva Tenharin estava sob a responsabilidade do comerciante Delfim Bento Silva, “que se ocupava de organizar os grupos de trabalho, e posteriormente, comercializar o produto em Humaitá” (MENENDEZ 1989:130).

A abertura da Transamazônica provocou, além dos efeitos nocivos do contato com os regionais, a aproximação do órgão indigenista e, posteriormente, a retirada do comerciante Delfim, por parte da Fundação Nacional do Índio, das terras Tenharin. Dessa forma, os Tenharin passaram a comercializar eles mesmos seus produtos diretamente com os “atravessadores” ou, quando podiam financeiramente, se deslocavam até Humaitá. Até o final dos anos 1980 ainda comercializavam: sorva, seringa, óleo de copaíba, castanha e farinha de mandioca, conforme demonstrado no calendário de atividades agrícolas Tenharin, elaborado por Miguel Menendez (1989: 130).

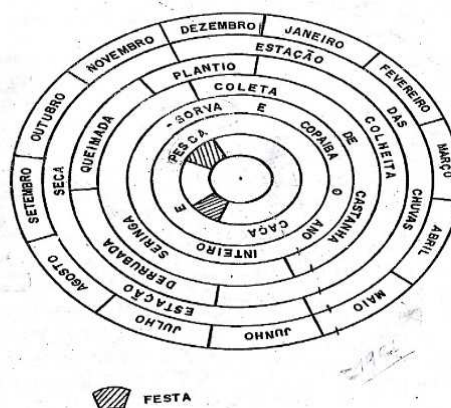


Fig. 8 - Ciclo de atividades anuais.

No Calendário agrícola elaborado por Menendez (1989), os produtos naturais como sorva e óleo de copaíba eram comercializados o ano inteiro, enquanto a seringa e a castanha alternavam-se nos períodos de cheia e seca do rio Marmelos. Hoje, a castanha, o óleo de copaíba e a farinha de mandioca são os produtos in natura com maior rentabilidade de todos os grupos Kagwahiva. Além deles, o tucumã, o açai e o óleo de babaçu complementam as atividades agrícolas dos povos Kagwahiva. A farinha de mandioca é o produto com maior produtividade e renda para os Parintintin, abastecendo o mercado local em Humaitá. Segundo o cacique Antônio Marazona, da aldeia Pupunha, os Parintintin produzem por semana 400 quilos de farinha. No entanto, entre os Tenharin, apenas a aldeia Bela Vista produz farinha para o comércio externo e para a alimentação da aldeia. Os Jiahui produzem farinha apenas para alimentação. Atualmente, a economia Kagwahiva, de modo geral, segue esse calendário agrícola:

CALENDÁRIO AGRÍCOLA TRADICIONAL TENHARIN-KAGWAHIVA

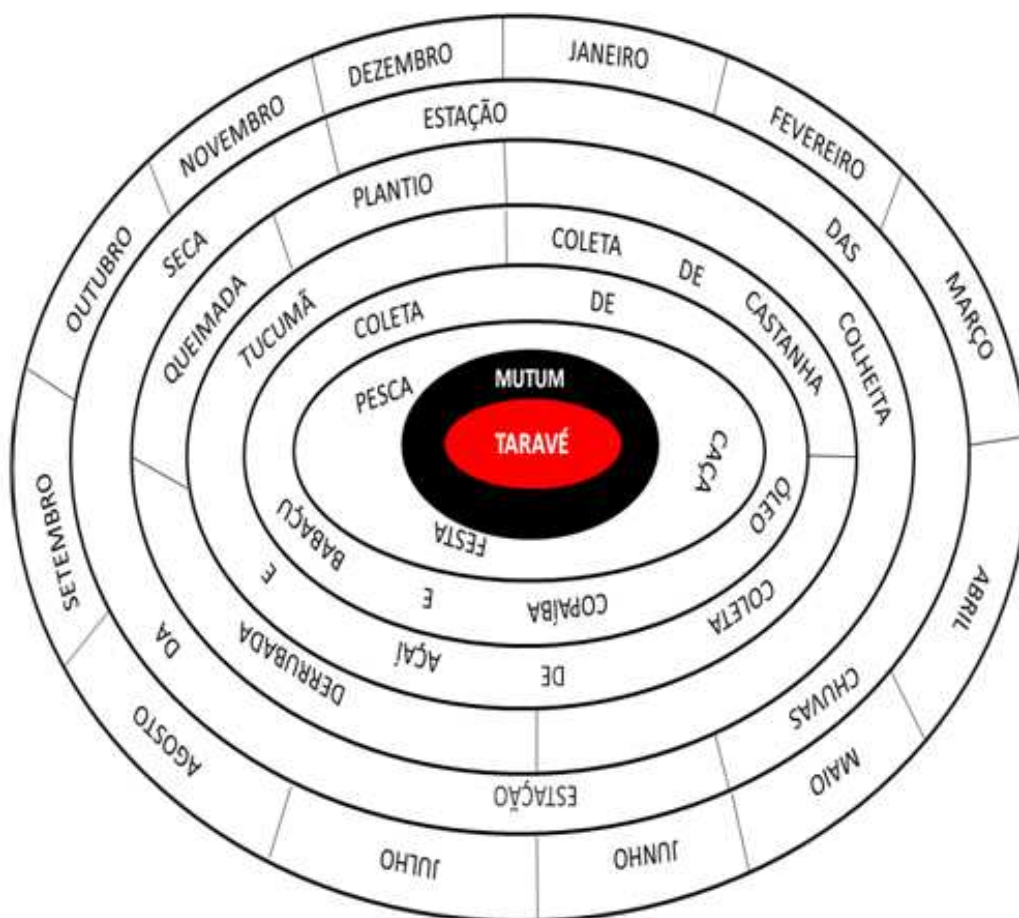


Gráfico 07

LEGENDA:

- ❖ Estações de chuva e seca
- ❖ Período de derrubada, queimada, plantio, colheita
- ❖ Coleta de castanha, açaí, tucumã
- ❖ Coleta de óleo de copaíba, óleo de babaçu
- ❖ Festa Mbotawa
- ❖ Caça e pesca
- ❖ Turismo

A produção de farinha dos Parintintin é reconhecida como de qualidade pelos compradores tanto de Humaitá como de Porto Velho, que adquirem sua produção no mercado local. O preço da saca (50 quilos), em torno de R\$ 120 reais, sofre variações de acordo com as estações de cheia e seca do Rio Madeira. Tal fenômeno ecológico influencia na quantidade de farinha produzida na aldeia Pupunha e principalmente no abastecimento no mercado local de Humaitá.



Foto 13: Farinha Parintintin. Foto: Jordeanes Araújo, 2017.

De fato, os Tupi Kagwahiva sempre foram povos praticantes de horticultura. Miguel Menendez (1989) assinala que, além dos aspectos relativos à antiga ocupação territorial Kagwahiva, é necessário destacar outro fator extremamente importante da cultura Kagwahiva, ou seja, a horticultura. O desenvolvimento da horticultura tem sua importância na medida em que os Kagwahiva foram se adaptando ao novo ambiente, principalmente nos afluentes do rio Madeira. O desenvolvimento de práticas agrícolas foi registrado por inúmeros cronistas nos séculos anteriores. Tal prática permitiu classificar os Tupi como uma “sociedade da abundância”.

Acreditamos, porém, que a longa permanência nos altos cursos dos afluentes meridionais do Amazonas, já assinalada para os grupos

proto-Tupi Guarani e Tupi-guarani depois, parece ter sido tempo suficiente para permitir a reversão do quadro de “decadência” apontada por aquele autor. Os Tupi “históricos”, como podemos chamar os grupos que no século XVIII entraram em contato no alto Tapajós com o branco, possuíam uma economia baseada, particularmente, em uma horticultura itinerante bem desenvolvida, como anteriormente mencionado (MENENDEZ 1989:14).

Por sua vez, Roque de Barros Laraia (1986) enfatizou que os Tupi- Guarani sempre desenvolveram agricultura e que esta consistia na principal atividade econômica dos Tupi. Para o autor, a grande floresta foi um fator importante do êxito de adaptação cultural dos Tupi e do desenvolvimento da horticultura.

Seguindo esta perspectiva, isso se revela hoje nas aldeias Tenharin. Temos como exemplo a Aldeia Bela Vista do cacique Duca, cuja produção agrícola denota o reflexo de uma “sociedade em abundância”. Nos últimos anos, Duca se autodenomina como agricultor indígena:

O futuro do Tenharin está na agricultura, professor. Veja bem, nós aqui no Bela Vista somos independente da Funai, plantamos tudo aqui e vendemos no 180/Santo Antonio do Matupi. Ai os parentes ficam esperando pela Funai, não querem cultivar a terra. Eu já disse por Aristeu (genro) que nós temos que cercar nossa terra assim como o branco faz com a sua. Já disse que temos que plantar mais, porque na hora que o governo quiser tomar nossa terra, ele toma, mas se a terra tiver plantada, cultivada, o governo não vai tomar, porque ele vai ver um indígena agricultor, um agricultor indígena trabalhando. Já avisei para os meus parentes, vamos plantar, vamos viver da nossa terra, não vamos esperar pelo governo. Quando a Funai acabar quem não planta vai comer o quê, professor? (Informação verbal)⁷⁶.

Cada Cacique e liderança política indígena exprime um sentido diferente sobre o futuro dos Kagwahiva. Entre os Tenharin, algumas lideranças como Léo Tenharin, Angelisson e Domiceno Tenharin defendem que a garantia de futuro do povo Tenharin está na manutenção do território como algo sustentável. Na seguinte definição “*Koro ndirekoi ndi gwyri’pe*” (l. Tenharin)⁷⁷ ou seja, viver do território, seria conviver com o território como algo umbilical, pois a terra é de pertencimento, uma relação cosmológica com o lugar de origem, visto que o território, assim como a vida, é a origem e o destino dos Kagwahiva.

⁷⁶ Narrativa coletada em trabalho de campo com o cacique da aldeia Bela Vista em agosto de 2016.

⁷⁷ A expressão significa viver do território, viver com o território.

Outras lideranças políticas como Ivanildo, Antônio Enézio e Aurélio enfatizam que o futuro do povo Tenharin passa pela incorporação dos saberes escolares e na exploração e manejo dos recursos naturais. Tal perspectiva passa pelas políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Segundo essas lideranças, uma política pública nesse modelo poderia alavancar a tão sonhada “autonomia indígena”.

A perspectiva do cacique Duca converge com o ponto de vista de L. Tenharin e de outras lideranças do Marmelos. Tanto Duca como Leo praticam uma agricultura baseada numa diversidade de horticultura. Roça, banana, café, algodão, laranja, batatas, cará e criação de animais integram um conjunto de atividades agrícolas. Além disso, o extrativismo da castanha, do tucumã, do açaí e a fabricação de artesanato potencializa as práticas tradicionais Tenharin.

Quando Duca afirma que ele se considera um agricultor indígena, ele também faz referência em viver do território, ou seja, **Koro ndirekoi ndi gwyrí'pe** não exprime apenas uma relação cosmológica com a terra. O sentido dado por Duca é toda uma relação prática tradicional⁷⁸ herdada de seus ancestrais com a terra: “olhe, professor, a gente cultivava quatro espécies de milho, umas cinco espécies de mandioca, meu pai, meu avô (Amoi'in), aprendi com eles:

A gente cultivava o Awatyty, awatyty ýa, awaty'tyhua e awatywanhuhu, e hoje só sobrou o milho vermelho ou awaty'tyhua. Hoje também só tem uma espécie de mandioca e de macaxeira. Antigamente tinha a farinha branca de babaçu, mas ninguém faz mais, era tradicional aqui. Até o sal da palha tá desaparecendo, só aparece na festa (Informação verbal)⁷⁹.

A relação prática e cosmológica com o território pensado pelo cacique Duca coaduna-se com a perspectiva de outras lideranças antigas. Lideranças como L. Tenharin e Domiceno Tenharin vinculam tais ensinamentos em relação ao antigo chefe Kwahã. Para eles, Kwahã foi, e continua sendo, a expressão máxima de como eles devem viver do território.

Tanto para Duca Tenharin como para L. Tenharin, o território é a medida de todas as coisas, situando suas práticas tradicionais contemporâneas em um mundo de agentes humanos e não humanos. Sendo assim, o cacique da Aldeia Bela Vista e o vice cacique da aldeia Marmelos marcam uma posição ao relacionar o território e suas

⁷⁸ Ver o conceito de tradição em Alfredo Wagner (2010).

⁷⁹ Narrativa coletada com o cacique da Aldeia Bela Vista, em agosto de 2016.

atividades agrícolas. Os dois não pretendem acumular riquezas, pois suas fontes de renda são o que terra e a floresta oferecem e produzem.

Quando Duca se visualiza como indígena agricultor independente, evoca uma posição para desatar-se das teias institucionais (Funai, Sesai, Ongs). Isto implica afirmar que o objetivo do cacique é criar um caminho alternativo para dizer que os Kagwahiva podem e devem viver para além das tutelas coercitivas impostas no contemporâneo, como por exemplo, a “governança das ONGs” (LACOSTE, 2016) e seus projetos. Ao propor tal movimento político, Duca recria o “ser Tenharin Kagwahiva”, aquele que não quis se banhar nas águas quentes do Deus Mbahíra.

No entanto, as transformações decorrentes da presença da BR-230 cortando ao meio o território dos Tenharin, dos Jiahui e passando nas proximidades do território Parintintin, permitiram vários pontos de vista indígenas a respeito do futuro dos Povos Kagwahiva, localizados no Sul do Amazonas. Um deles é a dificuldade para enfrentar os avanços do agronegócio, da retirada ilegal de madeira, dos garimpos que ora rodeiam as conversas informais e formais, ora estão presentes como atividades extrativistas minerais remuneradas dentro do território indígena.

Se atualmente a castanha movimentou economicamente a sociedade Kagwahiva, em agregação do seu valor enquanto mercadoria, nem sempre a castanha foi o produto com maior rentabilidade. No início dos anos de 1990, com a demarcação da terra indígena, os Tenharin adentraram em uma nova fase, isto é, passaram a buscar projetos que contemplassem atividades econômicas sustentáveis.

Em meados da década de 1990, os projetos estavam voltados para o mapeamento das unidades produtivas das terras indígenas. Tinha como objetivo buscar implementar atividades econômicas sustentáveis e ao mesmo tempo preservar o território. No entanto, tais “projetos estavam atrelados a um sistema de uso das unidades produtivas, principalmente os castanhais, pelos grupos domésticos, o que implica numa forma particular de utilização do território” (PEGGION 2006:483).

É nesse período que os Tenharin se articulam politicamente e fundam a Associação do Povo Tenharin Morogitã – Apitem⁸⁰, para angariar recursos financeiros para seus futuros projetos. Nessa época, houve em toda a Amazônia um *boom* para o

⁸⁰ Em outro momento desta tese voltarei a falar do contexto de surgimento de todas as associações indígenas Kagwahiva.

associativismo indígena, quando várias organizações não governamentais e religiosas instigaram os povos indígenas a fundarem organizações indígenas registradas em cartórios e com contas bancárias para recepção de recursos financeiros advindos de parcerias com organizações internacionais, e principalmente, com projetos governamentais como o Prodeagro – Programa de Desenvolvimento do Agronegócio e o Planafloco – Plano Agropecuário Florestal de Rondônia.

Inicialmente, a Apitem conseguiu captar pequenos recursos, no entanto, os entraves foram maiores, pois, segundo Peggion (2006), a Apitem não conseguiu uma grande articulação política para seus projetos, seja pelo fato de estar localizada no Estado do Amazonas e reivindicarem recursos do Estado de Rondônia, seja pela falta de experiência em lidar com a construção de projetos, planilhas, prestações de contas, algo totalmente desconhecido para os Tenharin. A fala de Aurélio Tenharin ressalta essas dificuldades:

Os projetos do governo são muito burocráticos. Tinha o Planafloco, que tinha projetos de plantio de coco, café, avicultura, mas nunca tinha um técnico para acompanhar. O PDPI, por exemplo, criou muita esperança, mas não conseguimos aprovar nenhum projeto, e é um que não tem continuidade. No governo do Estado apresentamos projeto, mas não foi aprovado. E quando tem que trabalhar com projetos, o dinheiro vem para um fim específico, os financiadores são rígidos, tem que pedir autorização para os financiadores que estão longe, a resposta demora a chegar (informação verbal).⁸¹

O desconhecimento de lidar com projetos, planilhas e modelos da sociedade ocidental levou a Apitem a passar por uma gestão sem movimentar sua força de trabalho para pensar e articular politicamente novos projetos.

Por conta disto, em 2002, diversas lideranças conseguiram articular uma Assembleia na qual dissolveram a entidade. Em 2003, já conciliados, resolveram rearticulá-la. A intenção era buscar financiamento de projetos pelo Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI). Convém registrar que até 2003 nenhum projeto de Rondônia e do Sul do Amazonas havia sido aprovado pelo PDPI (PEGGION 2006:484).

Vale ressaltar que o desafio da Apitem era pensar em projetos que não rompessem com o modelo tradicional econômico ligado aos grupos domésticos desde o tempo do patrão, do comerciante da borracha. No entanto, quase todos os grupos domésticos ligados à coleta de produtos naturais estavam (e estão) conectados ainda no

⁸¹ Narrativa pública coletada em Assembleia do povo Tenharin em 2007.

final da década 1990 aos atravessadores de castanha⁸², o que dificultava qualquer experiência prática que alterasse o acesso aos recursos da perspectiva do parentesco.

Então, era difícil as coisas aqui, a castanha não tinha muito valor como tem hoje, naquele tempo, a gente vendia aqui na beira da estrada porque a Funai não estava presente para ajudar no transporte, na venda. A gente vendia aqui, quando dava a gente levava para Humaitá (Informação verbal)⁸³.

Nos anos 2017 e 2018, entre os meses de janeiro e fevereiro, pude observar vários atravessadores de castanha adentrando pelas aldeias indígenas para comprar produtos naturais, principalmente a castanha. A estratégia deles era tentar convencer que, na cidade, o valor da lata de castanha seria o mesmo oferecido por eles na aldeia. Em média, ofereciam entre R\$ 30 a R\$ 40 reais pela lata de 18 litros de castanha.

No mesmo período de coleta e venda, a cooperativa de castanha de Humaitá estava pagando entre R\$ 50 a R\$ 60 pela lata de castanha. Segundo Elda Jiahui, “muitas vezes nós acabamos vendendo nossa castanha para o comprador aqui na aldeia, pela dificuldade de transporte e de lugar adequado para guardar a castanha, e às vezes os velhos querem logo receber pela castanha” (informação verbal)⁸⁴.

Atualmente, os Tenharin almejam fundar uma cooperativa de produtos naturais com o objetivo de romper o monopólio dos atravessadores e das cooperativas regionais. No entanto, a primeira dificuldade é romper com a desconfiança dos grupos domésticos, a saber, os “donos de castanhais”, pois os projetos que “envolvam atividades econômicas esbarram justamente no vínculo entre a economia e a política. Centrais na vida Tenharin são o domínio do trabalho dos genros pelos sogros e dos recursos naturais pelos grupos domésticos” (PEGGION 2006:484).

3.3. A produção de renda dos grupos domésticos: venda da castanha, açaí, óleo de copaíba, tucumã, confecção do artesanato e a presença do turismo na terra indígena.

⁸² O atravessador de produtos naturais é um agente social que exerce uma modalidade econômica desigual que existe em todos os rios da Amazônia. Sendo o atravessador detentor de recursos financeiros e logísticos, ele se dirige às aldeias ou comunidades tradicionais para comprar castanha, açaí, tucumã, buriti, e outros produtos com um valor abaixo do preço de mercado, para revender, lucrando 100% em cima do produto adquirido nas comunidades indígenas.

⁸³ Narrativa coletada na aldeia Marmelos com o vice cacique L. Tenharin em agosto de 2016.

⁸⁴ Narrativa coletada na aldeia Ju'i com a liderança indígena feminina E. Jiahui, em fevereiro de 2018.

No início de 2005, as principais atividades econômicas dos Tenharin, dos Jiahui e dos Parintintin eram a coleta da castanha, do óleo de copaíba e o cultivo de mandioca para o consumo local e venda do excedente. A comercialização ocorria tanto na própria aldeia quanto na cidade de Humaitá. É o período em que os Tenharin e os Jiahui passam a produzir bastante artesanato para venda ou troca na cidade, bem como nas comunidades indígenas. Segundo Peggion (1999), o artesanato possui também um forte caráter identitário, na medida em que os cocares são largamente utilizados pelos homens em situações políticas como forma de ostentar a força da cultura indígena.

Pode-se dizer que entre os Tenharin e os Jiahui há três tipos diferentes de produção de artesanato. Primeiro, a confecção de grandes colares envolvendo enormes voltas pelo pescoço. O uso dos grandes colares ocorre, principalmente, durante as festas tradicionais do Mbotawa. Tais colares indicam o prestígio tanto dos chefes como das lideranças políticas indígenas. Os grandes colares servem como uma dádiva que é reconhecida pela liderança que recebe como elemento ostentoso de poder e autoridade, mediante as relações e feitos fora e dentro da aldeia.

Nas festas Mboatawa ou nos encontros de Povos Kagwahiva é comum o uso dos grandes colares. Os grandes colares são oferecidos como honraria tanto para as lideranças indígenas e os chefes, bem como para os estrangeiros que foram afinizados por meio das relações Kagwahiva.



Foto 14: Colar indígena. Foto: Jordeanes Araújo, 2016.

Nem todos os Tenharin ou Jiahui dominam a técnica de confecção dos grandes colares. Segundo Kaka Tenharin, “eu aqui faço os colares de seis voltas, dez voltas, uma volta, faço anel. Demora um mês, dois meses para aprontar depende do tamanho, uso tucumã, inajá e babaçu”. Nas minhas andanças pelas aldeias Tenharin e Jiahui registrei que o artesanato está concentrado nas mãos das mulheres. Elas são responsáveis por quase 80% da produção envolvendo os colares grandes, colares pequenos, pulseiras, prendedores de cabelo, brincos de pena, saias de algodão cru, cocares, braceletes femininos e masculinos.

Em campo pude observar que um tipo específico de Bracelete masculino é feito em diferentes aldeias e apenas alguns grupos domésticos dominam a técnica de confecção. Na aldeia Bela Vista, Kaka é o responsável pelos grandes colares para as festas tradicionais. Cada colar, dependendo do tamanho, custa entre cem a duzentos reais, já os colares pequenos variam entre 30 e 50 reais para venda na aldeia, bem como nas cidades frequentadas pelos Tenharin como Humaitá, Porto Velho, Manaus e Brasília. Kaka não domina as técnicas para confecção de bracelete. Tal confecção fica concentrada nas aldeias Marmelos e Vila Nova, que elaboram braceletes feitos da semente do tucumã, da semente do babaçu e da semente do inajá. As especificidades de cada bracelete revela o aprimoramento da técnica por cada grupo doméstico. Vejamos alguns braceletes e colares:



Foto 15: Bracelete indígena. Foto: Jordeanes Araújo, 2017.

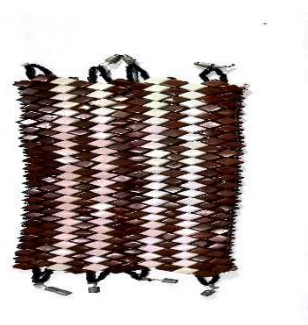


Foto 16: Bracelete indígena. Foto: Jordeanes Araújo, 2017.

A primeira imagem é de um bracelete feito pelos Tenharin da aldeia Vila Nova. A segunda imagem refere-se aos braceletes elaborados na aldeia Marmelos III. Note-se que os artesãos da aldeia Vila Nova apenas elaboram três sequências em forma triangulada em seus braceletes, enquanto os artesãos da aldeia Marmelos usam de seis a oito sequências. As sequências trianguladas tem um significado: servem para demarcar

o valor de uso e o valor de troca do artesanato elaborado. Funcionam também para demarcar aquele grupo doméstico como especialista naquele tipo de bracelete. Em média cada sequência exibe um valor monetário para calcular o preço total do produto. Outra característica dos braceletes feitos na aldeia Marmelos é a inclusão dos ossos de animais que foram abatidos na caça. Os ossos servem para estetizar adereço e, ao mesmo tempo, fortalecer a durabilidade do bracelete.

Diferente dos grandes colares, os cocares são marcadores políticos de uma autoconsciência cultural elaborada cotidianamente. Além disso, revelam a divisão de clãs marcados principalmente pelas cores e pela plumagem de cada espécie, nesse caso, Mytum Nagwera e Kwandu Taravé. São usados principalmente nas assembleias e nos encontros das lideranças com as agências estatais e não governamentais. Podemos pensar o cocar Tenharin como um agenciamento que entrecruza o mundo ritualístico e o mundo da política institucional, materializado nas ações e nas práticas cotidianas das lideranças políticas Kagwahiva. Talvez, a melhor explicação advenha de uma liderança indígena:

Toda liderança de qualidade deve ter um cocar, um colar de seis voltas e um bracelete, assim todos irão saber que não se trata de uma liderança menor, e sim de uma liderança reconhecida por todos, pelos seus feitos. Eu inclusive vou solicitar do pessoal do Vila nova ou do Bela vista que faça um novo colar porque esse meu está se quebrando de tanto uso já (Informação verbal)⁸⁵.



Foto 17: Cocar Taravé. Foto: Jordeanes Araújo, 2018.

⁸⁵ Narrativa coletada na Aldeia Marmelos com A. E. Tenharin em outubro de 2016.

Os brincos e os prendedores de cabelo, feitos tanto do tucumã e adereçados com penas de diversas aves, são os mais procurados para compra, principalmente quando os Tenharin e os Jiahui participam de eventos em Universidades ou em outro espaço público para tratar de política. O preço varia de acordo com o modelo e o tamanho. Aqueles que envolvem apenas o uso do tucumã são mais baratos do que os trabalhados com o uso das penas de aves e ouriços de tucumã.



Foto 18 e 19: Pulseira e Brincos Femininos.

O artesanato Kagwahiva não se remete apenas aos sinais diacríticos acionados em diversos momentos da política Tenharin, Jiahui ou Parintintin em diversos contextos situacionais. Enquanto prática cultural fortalece as relações de subsistência a partir da comercialização, da troca entre os grupos domésticos. Enquanto elemento das festas tradicionais, revela as formas simbólicas que denotam a concentração de poder entre os chefes e as lideranças políticas indígenas. Os usos dos ornamentos caracterizam a forma pela qual os Kagwahiva organizam sua sociedade, suas visões de mundo. O uso representa suas respectivas metades, seu pertencimento no mundo e designa o grupo doméstico ao qual pertencem.

Hoje, as atividades extrativistas dos Kagwahiva focam-se principalmente em cinco produtos naturais: castanha, açáí, tucumã, óleo de babaçu e óleo de copaíba. Como aludido anteriormente, a produção de farinha de mandioca é a substância que

aglutina o consumo dos demais produtos como açaí, castanha e tucumã numa relação de simbiose. A farinha, como substância, transforma os outros elementos numa relação de predação. Não se come ou se preda sem a farinha como um artefato da socialidade Kagwahiva.

Em 2006, a geração de renda entre os Kagwahiva estava sujeita a muitas variáveis, pois dependia da época do ano (período de chuvas favoráveis para as castanheiras), da quantidade de coleta feita pelos grupos domésticos e da existência de mercado para venda de seus produtos. O preço da lata de castanha (18 litros) não era tão valorizado como é hoje. Da mesma forma, era o preço do óleo de copaíba.

Segundo Luciane Pohl (2007), a farinha em 2006 era comercializada pelos Tenharin, pelos Jiahui e pelos Parintintin por aproximadamente entre R\$ 40,00 e R\$ 60,00 reais a saca, assim, os indígenas disputavam o mercado local diretamente com os produtores regionais.

A castanha, por sua vez, sempre teve um mercado favorável para ser comercializada, mas o preço sempre se mostrou variável pela sazonalidade da coleta. A produtividade da castanha ocorre entre os meses de dezembro e fevereiro e a coleta dos ouriços, nos meses de março e abril. Em 2006, a lata de castanha, que contém aproximadamente dez a doze quilos, era vendida entre R\$ 7,00 a R\$ 8,00. “Se uma família conseguisse coletar até cem quilos, que equivale a dez latas ou duas sacas de castanhas, conseguiria obter R\$ 80,00 por safra” (POHL 2007:19).

Do mesmo modo, o óleo de copaíba, um produto natural explorado tanto em períodos de seca como no período de cheia dos rios, era comercializado nas mesmas proporções do preço da castanha. Em 2006, “cada litro de óleo de copaíba era comercializado entre R\$ 5,00 e R\$ 8,00. Caso um grupo familiar conseguisse coletar cem litros de óleo de copaíba a R\$ 8,00, teria como renda 80,00 reais” (POHL 2007:19).

Os Jiahui e os Tenharin, em 2005, enfrentavam um período extremamente complicado, pois ao mesmo tempo que tentavam defender e preservar o território contra a presença de madeireiros, garimpeiros e fazendeiros, tinham que pensar em projetos de desenvolvimento sustentável para o território. Tais projetos⁸⁶ esbarravam e esbarram em

⁸⁶ Segundo Schultz (2007:23-25), os Tenharin em busca de melhores condições de vida idealizaram um projeto de Turismo para gerar renda e esta ser aplicada em benefícios do povo Tenharin. A organização do povo Indígena Tenharin- Morogitã (APITEM) participou das negociações relativas ao projeto. Foi também a organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira (OPIAM) para ser mais uma articuladora juntamente com a APITEN frente ao projeto de Turismo. Houve então uma denúncia na FUNAI que havia outra empresa, de outra terra indígena realizando a atividade na região, entre outras irregularidades, levando a Funai a vetar a continuidade do projeto.

um primeiro momento, no uso tradicional do território pelos grupos domésticos. E, no segundo momento, pela ineficiência da agência estatal em aprovar projetos que beneficiem todo o coletivo Kagwahiva.

Aquela “sociedade da abundância”, retratada pelos cronistas e viajantes do século XVIII, depara-se no século XXI com muitos obstáculos nos dias atuais para a sua sobrevivência. Por exemplo, em 2005, se um grupo doméstico Kagwahiva realizasse a comercialização de duas sacas de farinha, cem quilos de castanha e cem litros de óleo de copaíba, a soma de toda produção do grupo não chegaria a um salário mínimo de R\$ 350,00⁸⁷ à época. O valor de produção indígena ficaria em torno de R\$ 300,00.

Além da dificuldade para obter uma renda compatível com as necessidades alimentares e culturais do grupo doméstico, a forma de comercialização interna, antes realizada pelo patrão, permaneceu ao longo dos anos. Os povos Kagwahiva implementaram o sistema de aviamento de mercadorias em todas as aldeias, encarecendo os preços das mercadorias tais como açúcar, café, sabão, óleo de cozinha, sal, refrigerante e outros produtos não perecíveis. A forma comercial estabelecida incorporou a lógica do patrão. A troca não é mais consubstanciada pelo valor agregado aos produtos naturais, ou seja, no tempo do patrão “uma lata de castanha era trocada por um quilo de açúcar, ou uma espingarda era trocada por uma pele de onça” (informação verbal)⁸⁸. A troca assumiu um outro significado entre os Kagwahiva e ela passa a ocorrer em formas de modalidade ou simplesmente só se efetua na festa tradicional.

No contemporâneo, os mercadinhos movimentam a economia interna das aldeias. Nas aldeias do povo Tenharin, duas lideranças mantêm pequenos mercadinhos com pouca variedade de produtos industrializados. Os mercadinhos sobrevivem financeiramente com o lucro da mais-valia estabelecida em cima das mercadorias que adentram nas aldeias:

⁸⁷ Segundo o DIEESE em Abril de 2006, o salário mínimo era de R\$ 350,00.

⁸⁸ Narrativa coletada com M.J. Mbahíra Tenharin, em janeiro de 2018, na aldeia Marmelos.

Mercadorias nos mercadinhos na aldeia ⁸⁹	Frango	Açúcar	Café	Bolacha	Sal de cozinha	Óleo de cozinha	Refrigerante
Valores dos produtos na cidade	R\$ 6,00 o quilo	R\$ 2,00	R\$ 5,75	R\$ 5,50	R\$ 1,00	R\$ 3,50	R\$ 5,50
Valores dos produtos na aldeia	R\$ 20,00 o quilo	R\$ 5,00	R\$ 8,00	R\$ 10,00	R\$ 5,00	R\$ 7,00	R\$ 10,00

Tabela 02

Normalmente, a renda de um grupo doméstico se pauta em torno da sua produção agrícola, da extração, da coleta e por último das pequenas aposentadorias dos anciãos. Os aposentados realizam compras de mantimentos quando se dirigem à cidade para retirar seus ganhos. O dinheiro da venda de artesanato e coleta de tucumã ajudam na aquisição de alimentos industrializados. Cada grupo doméstico é formado entre duas até três famílias, necessitando de uma quantidade enorme de alimentos. Por isso, os mantimentos adquiridos na cidade duram em média 20 dias de alimentação. O restante dos recursos são gastos nos mercadinhos locais.

O frango congelado é o produto com maior rotatividade de venda nas aldeias. Quando o dono do mercadinho não pode se deslocar até a cidade para aquisição do mesmo, ele aciona a empresa de ônibus Siqueira Tur que realiza o transporte rodoviário municipal de ônibus entre Humaitá e Santo Antonio do Matupi. Por meio de um relação afim e comercial com o dono da empresa, que também é o motorista do ônibus, o dono do mercadinho paga um serviço de transporte das mercadorias, principalmente de caixas de frango congelado e outros produtos, mantendo assim um serviço alimentar para sua freguesia indígena.

Um outro recurso financeiro que ajuda na renda do Povo Tenharin durante o ano é o turismo na terra indígena. Em 2018, os Tenharin receberam da Empresa Liga de Eco Pousadas o valor de 60 mil reais referente ao pacote de turismo realizado pela empresa no baixo Marmelos. Vale ressaltar que a empresa responsável pelo contrato de turismo na terra indígena vende os chamados pacotes de turismo indígena na modalidade de pesque e solte em moeda norte-americana, ou seja em dólar. Os Tenharin, por sua vez, recebem a sua parte em reais. Tal forma de negociação e contrato vem evidenciando a cada ano uma relação desigual entre os Tenharin e a empresa de turismo. Segundo os

⁸⁹ Tabela 02. Fonte: Trabalho de campo realizado nas aldeias Tenharin em 2016 e 2017.

Tenharin, eles desconhecem os valores em dólares atribuídos em cada pacote, pois a empresa nunca repassou os reais valores pagos por cada pacote em moeda americana.

Diante da real dificuldade em lidar com planilhas, contratos e o mundo dos negócios que envolve o turismo em terras indígenas, os Tenharin queriam romper o contrato com a empresa Eco Pousadas em julho de 2018. Segundo os Tenharin, falta transparência na venda dos pacotes e nos valores repassados ao Povo Tenharin. Em 2018, os R\$ 60 mil recebidos beneficiaram 29 grupos domésticos. Como aludido anteriormente, cada grupo doméstico comporta entre duas a cinco famílias. Se dividirmos os valores recebidos pelos 29 grupos domésticos e dividirmos os valores repassados para cada grupo doméstico, veremos que, em média, cada família recebe entre R\$ 350,00 a R\$ 400 por ano. Por fim, muitos grupos domésticos têm se posicionado contra o turismo na terra indígena, alegando que o peixes tem diminuído a cada ano, seja pela presença de estrangeiros no rio Marmelos (Ytingyhu), seja pela ineficiência dos órgãos estatais em não fiscalizar a parte do baixo Marmelos que sofre com os ataques de madeireiros e pescadores profissionais. Todas estas relações têm afetado o sistema de troca mútua entre todos os Kagwahiva.

Nos últimos oito anos a castanha, como mercadoria, teve o preço elevado no mercado nacional e internacional, em grande medida, devido ao fato de as indústrias de alimentos e de cosméticos utilizarem as substâncias oleaginosas da castanha para a fabricação de diversos produtos cosméticos, tais como xampus, cremes de beleza facial e corporal. Na indústria de alimentos também as castanhas são largamente utilizadas no preparo de pães, bolos, bombons, coberturas, granolas, barrinhas de chocolate, óleos, dentre outros.

Se em 2005 os Kagwahiva comercializavam a lata da castanha entre seis e sete reais, hoje aquele preço sofreu significativa alteração. Houve crescente aumento no valor da lata de castanha, comercializada atualmente ao preço de trinta a quarenta reais. Isso permitiu que os Kagwahiva passassem a ter um maior poder de aquisição de bens industrializados. O aumento do valor da lata de castanha ocasionou um movimento dos Kagwahiva para a busca de novos castanhais com a finalidade de exploração dos recursos naturais no território indígena, principalmente por parte de algumas lideranças indígenas políticas, possuidoras de rendas econômicas mais expressivas, advindas de cargos públicos exercidos na cidade de Humaitá. De 2010 a 2016, o preço da lata da castanha era vendida entre trinta e quarenta reais, mas a seca assolou a Amazônia no início de 2016 e castigou os castanhais no período de floração. Ora, sem água a

castanheira fica impossibilitada de realizar o ciclo anual de sua produção. O desenvolvimento do fruto é prejudicado e a tendência é que árvore o aborte. Com a queda da coleta decorrente da ausência de chuvas, os preços da lata de castanha elevaram-se de quarenta para cem reais, no ano de 2017 (Valor Econômico, 2017).

Com o aumento dos preços da castanha, os Kagwahiva vislumbraram a criação de uma cooperativa de produtos naturais para agregar valor não apenas com a comercialização da castanha, mas com todos os outros produtos *in natura* coletados, tais como tucumã, açaí e copaíba. No entanto, a maior dificuldade enfrentada pelas lideranças indígenas foi colocar em prática a implantação de “projetos de sustentabilidade”, articulados aos moldes internacionais e na tradicional economia dos grupos domésticos.

A castanha é vendida de forma desordenada, sem organização. A associação deveria buscar parcerias com beneficiadoras ou até mesmo buscar recursos para montar uma beneficiadora de castanha dentro da T.I para agregar mais valor do produto, pois a produção é muito grande. Mas como não tem isso, cada grupo, família ou indivíduo vende para o primeiro atravessador que aparecer, pois alegam que é mais fácil eles venderem na aldeia do que terem gastos para vender na cidade, onde vão ter gasto com fretes. Nem toda vez a FUNAI dá assistência, pois na maioria das vezes o caminhão da FUNAI está no conserto. Pela demanda ser grande um caminhão não dá conta de tanto peso e trabalho (Informação Verbal)⁹⁰.

Os empecilhos para implantação de tais projetos esbarram, em um primeiro momento, na estruturação da venda, transporte e comercialização do produto. Em um segundo momento, a real dificuldade, principalmente para os antigos chefes, é compreender o que significa agregar valor à economia tradicional do grupo, ou simplesmente que tal ideia poderia, aos poucos, substituir as relações de trabalho do próprio grupo doméstico, retirando a autoridade dos chefes em referência ao grupo.

Eu tenho um sonho, faz tempo. Desde quando eu era coordenador da Apitem venho tentando criar isso. É difícil convencer os velhos aqui. Eu queria criar uma cooperativa para nossa castanha, para o nosso açaí, nosso tucumã. A gente trabalha com a coleta quase o ano todo. A FUNAI ajuda às vezes, quando consegue um caminhão para levar a coleta para a cidade, para ser vendida na fábrica de beneficiamento. Quando a gente não consegue levar, temos que vender nossa castanha na beira da estrada por um preço muito barato. A cooperativa ia nos ajudar a melhorar a venda da castanha. É difícil para os parentes entender essas coisas, mas eu tô tentando fazer com que eles

⁹⁰ Narrativa coletada em fevereiro de 2018 na aldeia Marmelos.

entendam. A associação está meio perdida ultimamente, não consegue realizar isso. É porque é sem fim lucrativo. Com a cooperativa, uma cooperativa de produtos naturais, a gente ia de vez se livrar desse pessoal da estrada (atravessadores) que compra nossa castanha. A gente podia adquirir um caminhão, vender a castanha já processada. Estou na luta, professor (informação verbal)⁹¹.

Contemporaneamente, a produção dos castanhais vem diminuindo drasticamente, ora pela falta de chuvas nos anos anteriores a cada coleta, ora pela falta de um remanejamento dos Castanhais ao longo do território (Sepror-AM, 2017)⁹². Desde 2012, os Kagwahiva vêm executando, por meio de projetos de ONGs (como o IEB e a Kanindé), planos de gestão territorial com o objetivo de implantar políticas de desenvolvimento sustentável em suas comunidades indígenas.



Foto 20: coleta da castanha na aldeia Marmelos, janeiro de 2018. Foto: Jordeanes Araújo.

Em 2012, a ONG Kanindé elaborou o Plano de Gestão da Terra Indígena Nove de Janeiro, dos Parintintin. Em 2013, o IEB por meio de seus especialistas, estruturou o Plano de Gestão da terra Indígena Jiahui, financiado com recursos de Organizações Multilaterais, como a USAID. Em 2015, por meio de uma parceria entre a Seind (Secretaria de Estado para Assuntos Indígenas) e a Apitem, o Instituto Xavante foi responsável pela elaboração do Plano de Gestão da Terra Indígena do Povo Tenharin. O

⁹¹ Narrativa coletada na aldeia Marmelos III com R. Tenharin em janeiro de 2018.

⁹² Dados da Secretaria de Produção do Estado do Amazonas de 2017.

recurso para execução do plano de gestão adveio do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social-BNDS/Fundo Amazônia.

Ao acompanhar o desenrolar desses diagnósticos sobre a gestão dos territórios Kagwahiva, os Povos Parintintin, Tenharin e Jiahui tinham a esperança que tais iniciativas, tanto as governamentais como as não governamentais, possibilitassem, em médio prazo, a efetivação de uma política pública voltada principalmente para a exploração da economia tradicional de cada povo.

Entre os Povos Jiahui e Tenharin, que foram obrigados pelo Estado a se desprenderem da compensação ambiental (o pedágio) sobre a BR-230 no final de 2013, criou-se inúmeras promessas por parte do governo, no sentido de lhes proporcionar outra alternativa no menor tempo e espaço. No momento atual, as promessas ficaram no papel, bem como o desenvolvimento dos planos de Gestão Territorial Indígena.

A safra da castanha em 2017 foi a menor nos últimos cinco anos. Entre o Povo Tenharin foram coletadas apenas 3000 mil latas de castanha, segundo A. Tenharin. Em 2018, com o aumento das chuvas, ocorreu uma melhora na produção dos castanhais, como revela o quadro abaixo:

Povo Tenharin – Coleta da castanha em 2018 de oito grupos domésticos

Tabela 03 Fonte: Informação verbal coletada com os grupos domésticos em aldeias diferentes.

Grupo doméstico 1 J.S	Grupo doméstico 2 L.K	Grupo doméstico 3 A.T	Grupo doméstico 4 A.E	Grupo doméstico 5 G. T	Grupo doméstico 6 S.T	Grupo doméstico 7 I.T	Grupo doméstico 8 D. T	Venda na aldeia 30 reais por lata
700 latas de castanha	400 latas de castanha	300 latas de castanha	500 latas de castanha	600 latas de castanha	300 latas de castanha	1000 latas de castanha	400 latas de castanha	4.200 latas de castanha
21.000	12.000	9.000	15.000	18.000	9.000	30.000	12.000	126.000

Povo Jiahui – coleta da castanha em 2018

Tabela 04. Fonte: informação verbal coletada nas aldeias Jiahui com as lideranças indígenas.

Grupo doméstico 01 P. Jiahui	Grupo doméstico 02 S. Jiahui	Venda da castanha na aldeia R\$ 30
1000 latas de castanha	1000 latas de castanha	2000 latas coletadas
R\$ 30.000	R\$ 30.000	R\$ 60.000



Foto 21: coleta da castanha na aldeia Kampinho. Foto: Jordeanes Araújo, 2018.

Os territórios dos Povos Kagwahiva Tenharin, Parintintin e Jiahui são compostos por grandes quantidades de castanhais ao longo de toda terra indígena demarcada no Sul do Amazonas. Uma grande parte vem sendo explorada desde o contato com o serviço de proteção ao Índio – SPI em 1921. No entanto, boa parte ainda se encontra quase intocável. As longas distâncias, difícil acesso, falta de recurso econômico para a abertura de piques e custeio de despesas com os grupos domésticos contribuem para que esses castanhais deixem de ser explorados.

A proposta aludida por R. Tenharin em sua narrativa é especificamente introduzir uma nova fase na dinâmica da produção econômica dos grupos domésticos. Suas tentativas em criar uma cooperativa de produtos é com o objetivo de que se passe da fase do extrativismo para o manejo da castanha. As ações planejadas por meio da cooperativa poderiam ajudar na qualidade das castanhas produzidas, evitar perdas, conseguir melhores preços e ainda oportunizar a fiscalização dos territórios, escolhendo para o manejo os castanhais em áreas de risco de invasão.

Resta-nos saber se todos os grupos domésticos saberão lidar com as mudanças advindas por meio de novos processos produtivos incorporados na economia tradicional Kagwahiva. De fato, a produção Kagwahiva é a produção da própria vida, um movimento constante tanto por meio do parentesco como pelas formas econômicas e políticas. E nesse sentido, concordo com Ingold (2015) ao recuperar Marx em *A Ideologia Alemã* (1977). Ingold, relendo Marx, nos revela que os seres humanos não produzem a sociedade. “Ele diz que produzem-se a si mesmos e uns aos outros. Eles o

fazem estabelecendo reciprocamente, através das atividades de sua vida, as condições para o seu próprio crescimento e desenvolvimento. O que produzem, em suma, não é a sociedade, mas o processo em curso da vida social” (INGOLD, 2015:31).

Nesse sentido, os Kagwahiva estão se movimentando dentro de um mundo de crescimento e desenvolvimento, eles são o que e o como da sua produção. Cada um é a exemplificação de uma forma de estar vivo e ativo no mundo.

3.4. Por uma digressão Kagwahiva Tenharin: as relações de troca e a castanha

Atualmente, as relações de troca se reportam ao estabelecimento do sistema monetário. Presenciei dois diálogos em diferentes aldeias que, talvez, poderão iluminar algumas questões sobre as relações de troca entre os Tenharin:

Numa manhã fria do inverno amazônico estava eu, o cacique, o vice cacique e alguns de seus netos, debaixo de um pequeno tapiri. Entre uns goles de café, recheados com tucumã e cará, nos esquentávamos ao redor de uma pequena fogueira na Aldeia Bela Vista. Era fevereiro de 2016, o período de chuvas parecia interminável. Estando ali, o diálogo com o cacique e o vice cacique se pautava a respeito da produção das roças, que compreende a imensa horticultura orquestrada pelo grupo doméstico do cacique da aldeia.

De repente, ouvi a seguinte frase do vice cacique “se não pagou não leva, o parente sempre tenta ser esperto, sou mais esperto que ele”, então perguntei, porque o parente sempre tentava ser astuto?

Uma vez aqui, professor, a gente do Bela Vista tem muita roça, ali atrás tudo é roça nossa, aqui a gente produz tudo, somos independente da Funai, vendemos nossas plantações no 180. Uma vez o cacique parente encomendou uma saca (50L) de farinha, eu e meu sogro estávamos fazendo farinha, muita farinha, porque o preço da farinha estava bom para venda, R\$ 90,00 a saca aqui no Matupi. O parente não estava produzindo nessa época. Então, professor, eu mandei um rapaz ir lá entregar a farinha para o parente e receber o dinheiro. Porque para os parentes a gente vende mais barato, na época a gente tava cobrando R\$ 70,00 na saca, e lá no Matupi, R\$ 90,00, dependendo da época até R\$100,00 eles pagam na saca da farinha. Quando o rapaz foi lá levar a farinha, o parente meio desconfiado puxou do bolso trinta reais. Eu já tinha avisado que era esse preço, então o rapaz voltou com a farinha na moto, me dizendo que o cacique ainda tentou negociar, dizendo que pagava depois. Quando o rapaz

chegou me contou toda história, eu disse: guarda, amanhã a gente vende no 180 (informação verbal).⁹³

Para compreender as situações sociais vivenciadas pelos Tenharin, faz-se mister aprofundar o tipo de relação estabelecida tanto com os afins, bem como com seus inimigos. Na aldeia Bela Vista, pode asseverar que as relações de trabalho são pautadas em um outro tempo, evidenciado nas intensas relações afins e comerciais entre seus inimigos do Distrito de Santo Antonio de Matupi. “Eu ando aí no 180, tenho muitos amigos, vendo minha banana, farinha aí mesmo, amanhã vou em um almoço na casa de amigos” (informal verbal)⁹⁴. Um tempo voltado para a agricultura familiar onde toda produção não se limita ao estabelecimento da troca entre os parentes indígenas. Tudo é vendido.

Ora, será que ainda podemos definir a troca entre os Tenharin no sentido maussiano? Ou seja, o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social. Talvez, um outro diálogo nos leve para outro abismo antropológico e nos faça compreender o real sentido da troca entre os Tenharin.

No meu primeiro ano de campo fiquei hospedado na casa do cacique da aldeia Marmelos. As conversas com o cacique não eram tão intensas, pois a sua expressão é de uma pessoa reservada, observadora, controladora e de poucas falas. A partir dos gestos e olhares que ele exprimia aos seus filhos e aos seus aliados do seu grupo político, eu percebia o seu poder coercitivo em impor a ordem por meio das práticas simbólicas. Naquele espaço controlado pelos olhares do cacique fiquei por 25 dias.

Durante esse período, o cacique me levou para conhecer as escolas municipais e estaduais, a casa cultural onde são realizadas as festas e organizou uma pequena assembleia com as lideranças da Aldeia Marmelos e os chefes da aldeia Bela Vista, Vila Nova e Trakua. Nessa Assembleia, pude apresentar duas propostas de trabalho: a primeira foi sobre a implantação da Licenciatura Indígena em nível Superior; a segunda proposta foi sobre a minha pesquisa de doutorado, solicitando uma autorização dos Tenharin para realização da pesquisa. Diante daquele cenário, o cacique do Marmelos já tinha traçado uma estratégia, pois sabendo que eu era um professor de uma Universidade Federal, fez a seguinte proposta: “professor, a gente já conhece o senhor, e

⁹³ Narrativa coletada com A. Tenharin, em fevereiro de 2016.

⁹⁴ Narrativa coletada na aldeia Bela Vista, com D. Tenharin, fevereiro de 2016.

nós queremos o apoio da Universidade com a educação do Povo Tenharin, queremos a universidade como parceira, mas para o senhor fazer essa pesquisa, precisamos que o senhor também contribua com a nossa causa, ajudando nos estudos da Tabajara” (informação Verbal)⁹⁵. Diante de várias indagações, principalmente de algumas lideranças, a única alternativa possível era aceitar as reais condições para a realização do trabalho.

Já ambientado com o cenário da aldeia depois de duas semanas, eu sempre ia ao final da tarde conversar sobre política indígena com L. Tenharin. Uma vez estando ali, do outro lado da ponte do Rio Marmelos, denominado de aldeia Marmelos III, conversando com L. Tenharin, de repente apareceu I. Tenharin, cumprimentou-nos e, entre uns goles de café preto, também começou a participar da conversa. Bem, o outro diálogo que citei anteriormente começa aqui. Classifico arbitrariamente este diálogo como a história do peixe⁹⁶:

Depois de quase uma hora de intensa conversa sobre a política local, sobre os rumos da Funai no Sul Amazonas, eis que chega da pescaria o genro de L. Tenharin, trazendo consigo três surubins:

Indagou I. Tenharin: “rapaz, esses peixes tão bonitos, quero uma banda (peixe partido ao meio), quanto custa”? A mulher de R. Tenharin respondeu: “deixa eu cortar, qual parte você quer”? I. Tenharin disse: “pode cortar a parte do lombo aí e quanto custa” indagou I. Tenharin. A mulher de R. Tenharin vendo a insistência de I. Tenharin para saber o valor do peixe, exclamou: “é dez reais”. Depois disso, I. Tenharin foi embora com o peixe, sorridente e satisfeito, achando que tinha comprado um peixe barato (na verdade eu tive que pagar os dez reais do peixe, pois segundo I. Tenharin, ele estava sem sua carteira. Desculpas à parte, enfim, eu também iria comer do peixe, pois as minhas refeições eram realizadas na casa de Tenharin). Passados dois dias daquele evento, a esposa de R. Tenharin encontrou a filha de Tenharin na aldeia Marmelos e falou o seguinte “olhe, diga para o seu pai que o peixe custa R\$ 60,00, aqueles dez reais era só a parte do professor, diga a ele que vou a noite buscar o dinheiro”. A filha voltou para casa e contou toda a conversa para o seu pai. Sabendo da história, I. Tenharin enviou um recado para a esposa de R. Tenharin, que a mesma viesse receber o valor no início da noite (ou na expressão na boca da noite).

⁹⁵ Narrativa coletada na aldeia Marmelos em assembleia em janeiro de 2016.

⁹⁶ Narrativa coletada na Aldeia Marmelos em outubro de 2016.

Em média, o preço do quilo do surubim varia entre 10 e 12 reais no mercado Municipal de Humaitá. O pedaço solicitado por I. Tenharin possivelmente pesava 3 quilos. Chegando a noite, a esposa de R. Tenharin se dirigiu até a casa de I. Tenharin que verbalizou a seguinte afirmação “resolva aí com a minha esposa isso aí, agora tô vendo o jornal”. A esposa de R. se dirigiu a esposa de I indagando: “vamos nos acertar”? Diante de tal cobrança, perquiriu a esposa de I. “Primeiro você paga as bijuterias que você está devendo para a minha filha, depois a gente se acerta”. Diante do embate, chegaram em um consenso. “Ah não, isso fica pela troca do peixe, você desconta aí, eu devia R\$ 60,00 e o peixe custa R\$ 60,00, então tá tudo certo” disse a esposa de R Tenharin. Diante do estabelecimento troca de valores, da troca de coisas, dona Rosa (esposa de I.) foi nos contar o que tinha acontecido. Ao ouvir toda a história, I. Tenharin ria da situação, como se o mesmo vivenciasse estas relações cotidianamente.

Ora, quais são as lições que devemos retirar desses dois diálogos? A primeira seria, como diria Geertz (2012), que os contextos situacionais (os fatos ocorridos) enquanto ingredientes entre si, irrompem, extrapolam qualquer possibilidade de análise antropológica em contextos herméticos, pois as inquietações do campo perseguem você.

A segunda lição talvez seja, o que ocorre de fato, sobre o tempo e o espaço da troca. Ou seja, a troca Kagwahiva não se processa em uma forma utilitarista, isto é, o tempo da produção da troca altera-se na medida em que as relações entre os afins também se modificam, esvaziam-se ou são preenchidas com outras possibilidades de troca, outras formas de troca. No lugar da troca, aparece o sistema monetário como novo significado da troca, obliterando as relações de troca por venda e as de venda por troca.

Talvez quando a esposa de R. Tenharin vendeu o peixe por dez reais, ela estivesse praticando a troca enquanto substância da reciprocidade maussiana, da mesma forma que ocorre nas festas Mboatawa, em que os chefes indígenas doam sacas de cará, tucumã e castanha para contribuir com a alimentação da festa, operando a reciprocidade do dom, ou podemos dizer em relação às trocas matrimoniais que têm ocorrido nos últimos três anos para assegurar o poder dos grupos domésticos dentro das aldeias. Muitos caciques resolveram casar seus filhos ainda crianças com objetivo de fortalecer o serviço da noiva e, ao mesmo tempo, afastar o perigo do casamento com homens

brancos ou mulheres brancas. O que ocorre depois na história do peixe é a transformação da própria troca Tenharin voltada para uma produção desejante.

Dito isso, talvez a troca entre os Tenharin não se resuma apenas no utilitarismo. A troca se desenvolve dentro de uma máquina desejante. A vontade de utilizar tal coisa é reconfigurada pelo desejo de ter, de usufruir os fluxos culturais da produção desejante.

Dessa feita, concordo com Ingold quando afirma que devemos compreender a troca, a produção que “deve ser entendida intransitivamente, não como uma relação transitiva de imagem com objeto” (INGOLD 2015:29). Isto implica que devemos recuperar as argumentações marxianas, ou seja, de restaurar a produção à primazia existencial. “Sua primazia é aquela da própria vida: dos processos de esperar, crescer e habitar, sobre as formas que são concebidas e realizadas dentro deles” (idem). De fato, a produção da troca Tenharin é a produção da própria vida Tenharin, e cada modelo de troca é a expressão de um modo de vida.

O mesmo ponto de vista também pode ser pensado sobre as relações dos grupos domésticos com os castanhais hierarquizados.

Os donos dos castanhais, hoje, são pessoas que se apossaram dos pontos dos castanhais, quando os primeiros comerciantes chegaram na T.I e falaram aos indígenas que a castanha é um produto de mercado, pois antes disso os castanhais era de todos, mas um foi fazendo a manutenção e abrindo picadas dos castanhais, foram se apossando e pelo direito de manter limpo hoje são donos dos castanhas. A venda da castanha é vendida conforme organização de cada família ou grupos, mas os dinheiros são repartidos de forma igual para todos, quando a castanha é quebrada coletivamente. Quando cada família ou pessoa quebra de forma individual mesmo que o castanhal seja de um grupo, cada um vai vender e a quantidade que cada indivíduo conseguiu explorar, não importa se um explorou mais ou menos. Antes dos indígenas saberem que a castanha era um produto de comércio, todos eram donos, hoje quem é dono dos castanhais são pessoas que sabia onde tinha muita castanha e tomaram posse do local e hoje internamente são reconhecido que é da pessoa, e como a T.I é extenso muitos pontos de castanhas são encontrado e quem encontra fica como dono do ponto do castanhal, achou agora é dono (informação verbal)⁹⁷.

A própria hierarquia dos castanhais também passa pela noção de pessoa Tenharin, ou seja, os donos de castanhais se auto reconhecem enquanto produtores de uma tradição atravessada pelas relações de parentesco e economia que ora absorve o

⁹⁷Narrativa coletada na aldeia Marmelos IV, com a liderança A. Tenharin

discurso do território como vida, ora enxerga o território como autonomia para sobrevivência econômica vinculado ao parentesco.

Nesse cenário, algo ameaçador rodeia as relações sociais de todos os Kagwahiva. A forte presença de madeireiros, em torno do seu território, tem afetado a produção dos castanhais, pois o desmatamento e a retirada de madeira ilegal tem cada vez mais colocado em risco a existência das castanheiras.

Diante dos fatos, pode-se imaginar hipoteticamente que, se ocorrer a destruição dos castanhais, mata-se a castanha enquanto uma coisa social, enquanto uma agência trans-humana e transformacional. Talvez, toda uma tradição baseada na aglutinação entre a castanha, os castanhais, a caça e a roça, formando o Mboatava desapareça das tradições Kagwahiva, ou seja substituída por outras tradições inventadas. A narrativa de uma liderança é algo revelador das situações vivenciadas no presente.

Meu grupo não coleta mais castanha. Os madeireiros invadiram no castanhal, tiraram muita madeira, derrubaram os castanhais que pertencia ao meu grupo. A situação ficou difícil, porque antes tinha uma renda com a coleta da castanha que ajuda nas despesas, agora a gente tem que trabalhar dobrado na roça (informação verbal)⁹⁸.

Os Tenharin, como um todo coletivo, ainda não formularam uma resposta definitiva sobre como vão viver se os castanhais tiverem o mesmo fim que as árvores retiradas ilegalmente das suas terras. A expressão “viver do território” como algo sustentável é permeada por um paradoxo, e não é unânime por todo coletivo. Das 11 aldeias, quase todas voltaram a ser assediadas por madeireiros em suas terras. O governo, ao proibir o pedágio, retirou de muitos Tenharin, principalmente aqueles que não exploram e não possuem castanhais, parte de suas fontes econômicas. Segundo os líderes indígenas, a compensação da estrada retirou 60% de toda renda familiar.

Até o momento, segundo os Tenharin Kagwahiva o governo não propiciou nenhum projeto que fortalecesse a economia extrativista Tenharin, levando ao surgimento de outras formas de renda, como a persistência do garimpo como uma alternativa de renda para muitos Tenharin que não querem trabalhar na roça e aqueles que não possuem meios econômicos para explorar a coleta extrativista da castanha e do óleo de copaíba. A experiência com o garimpo no rio Preto só demonstrou o quão danosa é essa prática, ao observamos os estragos que causou na terra indígena do Igarapé Preto. Na década de 1970, muitos Tenharin sentiram a perversidade da mineração e os efeitos sociais causados, efeitos estes lembrados até hoje.

⁹⁸ Narrativa coletada na Aldeia Marmelos II, com a liderança M. Tenharin

O cotidiano Tenharin é agravado pelos conflitos políticos que permeiam os grupos domésticos. Entre aqueles que defendem a manutenção do território como um modelo de vida tradicional e aqueles que visam explorar as potencialidades dos recursos naturais, por meio do uso da madeira, da mineração. Tais confrontos e embates políticos têm-se revelado em diversos contextos situacionais como nas assembleias dos Tenharin. Por outro lado, os conflitos não são apenas visualizados nessas modalidades de embate político, o conflito também emerge a partir das situações que geram prestígio e poder entre as lideranças políticas. Nesse caso, tais embates ocorrem com a presença de projetos não governamentais controlados por apenas um grupo doméstico. Tais práticas têm recebido inúmeras críticas de grupos domésticos opositores aguçando os grupos faccionais a buscarem outras fontes de recursos econômicos.

Talvez, a fala de uma liderança seja o reflexo do faccionalismo grupal que ora divide o Povo Tenharin, ora coletiva em objetivos maiores para responder aos conflitos externos.

A esperteza de algumas lideranças está levando os parentes para o buraco. Vou te contar algo. As pessoas que estão mexendo com madeira, garimpo, é tudo ideia dos caciques, eles autorizam, mas não vão lá, recebem por fora. Ninguém quer isso, entende. Porque só os caciques são beneficiados, enquanto nossa comunidade passa necessidade, às vezes até fome, vendo os caciques ganhando com isso. A gente precisa se organizar. Os caciques perderam a essência do que é ser um cacique, essa é a verdade. Então a gente que está discordando disso, acaba sendo mal visto, colocado de lado, rejeitado (informação verbal)⁹⁹.

Diante do exposto, os conflitos internos e externos formam a base das relações sociais dos grupos Kagwahiva. Estamos diante do uso que se faz das relações. Ou seja, o que se faz convoca um campo de disputa, um campo de forças dominado pelo grupos faccionais. Tal campo de disputa é alargado para fora das imediações do território indígena, principalmente quando as lideranças políticas almejam o prestígio em diversos espaços sociais e institucionais.

Dessa forma, toda relação estabelecida constrói conexões complexas e fragmentadas, pois não se vê apenas relações entre coisas, mas as coisas como relações. É nesse sentido que os Kagwahiva, de modo geral, estão enxergando suas relações com a venda da castanha, com o garimpo, com a madeira em suas terras, mediante uma relação construída com os “inimigos” (garimpeiros e madeireiros do km 180) e com seus afins, parentes de outras aldeias.

⁹⁹ Narrativa coletada na aldeia Marmelos, em setembro de 2016.

No entanto, se cada relação construída implica o seu uso, isso também convoca um campo de discussão acerca da distinção da relação construída. Portanto, faz-se mister compreender o ponto de vista das lideranças jovens, ao apontarem como se configuram as relações entre chefias, atravessadores de castanha, garimpeiros e madeireiros. Dito isto, os eventos revelados pela jovem liderança, explicita os tipos de relações travadas entre os grupos domésticos e isso desnuda as inúmeras conexões organizadas em torno do uso do território. No caso Kagwahiva Tenharin, a medida relacional são as formas de uso dos recursos naturais conflagrando em um movimento intenso de conflitos políticos entre os afins, e porque não dizer, entre os inimigos.

PARTE IV

OS KAGWAHIVA NA CONTEMPORANEIDADE: No Mbaipó'hu Pepuku' hua – O tempo da estrada. Uma temporalidade interminável no cotidiano Kagwahiva

A estrada cortou nosso coração no meio. Dividiu nosso povo, nosso parente. A estrada só trouxe coisa ruim. Antes da estrada, a gente morava todo mundo juntos, foi a estrada que dividiu o povo (M. Tenharin, liderança Feminina).

Jean Langdon (2007), Ellen Basso (1995) e Suzane Oakdale (2005) argumentaram que os povos Indígenas da América do Sul narram uma versão alternativa da história oficial sobre os eventos violentos originados do encontro colonial com os europeus. Isto por que as narrativas indígenas são compostas de eventos críticos que se relacionam às estratégias que foram usadas para manifestar emoções e formular motivações.

No vale do rio Madeira é possível notar não apenas uma versão alternativa, mas uma perspectiva dramática sobre a história do contato e das transformações ambientais, culturais e cosmológicas. Os Tupi Kagwahiva expressam suas perspectivas sobre o contato através dos eventos de fala e suas falas remontam a um saber próprio sobre o contexto das transformações históricas da região, o Sul do Amazonas.

Ao narrarem suas perspectivas sobre o contato e as transformações advindas deste, os Kagwahiva o fazem por meio de analogias, comparando as versões oficiais do contato às suas próprias versões. Nesse sentido, a narrativa indígena torna-se importante para “o entendimento da perspectiva ameríndia da história e do lugar da linguagem na construção de identidades presentes e passadas” (LANGDON 2007:18).

Com efeito, as narrativas das lideranças Kagwahiva além de evidenciarem uma identidade, refletem a posição do líder dentro e fora do seu grupo doméstico. Os eventos de fala denotam uma forma de conhecimento que as lideranças absorveram ao longo das experiências sociais e dos dramas vividos. Os recursos de fala marcam, pois, uma dimensão do poder de líder constituído pela fala, pelo discurso elaborado para diversas situações sociais específicas. “Falar” com a FUNAI, “falar” com a Sesai, “falar” com a Coordenação de Educação Indígena constitui eventos de fala esquematizados para diversas “situações sociais” (GLUCKMAN 1958). As narrativas Kagwahiva são,

portanto, carregadas de estratégias de fala. Falar remete sempre ao discurso que deve ser elaborado, bem como falar das transformações da Transamazônica. As falas sobre as transformações são realizadas mediante o “uso de fala citada” (LANGDON 2007), gerando processos interativos e dialógicos em torno dos eventos decorrentes do contato com a sociedade envolvente.

Nessa perspectiva, procuro, aqui, contextualizar como as lideranças Kagwahiva concebem e vivenciam a presença da estrada – a Transamazônica ou, como eles denominam em Tupi Kagwahiva, *Pepuku’Hua*¹⁰⁰ – como um drama social interminável. Sendo assim, é mister que seja problematizado o modo como a modificação da paisagem natural, no caso a construção da Transamazônica, transformou as percepções de mundo Kagwahiva. Dessa forma, buscarei tratar a estrada não só como um caminho (INGOLD 2015), uma grande malha de conflitos com os regionais, mas também como um espaço percorrido para uma direção de abertura para as relações políticas com a cidade, um abertura para o outro. De fato, as narrativas Kagwahiva coadunam uma memória coletiva e uma memória biográfica. Ao narrarem suas histórias em meio às transformações do contato, as lideranças indígenas falam sobre suas vidas como dramas sociais vivenciados no passado, e também no aqui e no agora.

Postas tais questões, passarei a apresentar as narrativas (orais) indígenas¹⁰¹ de três lideranças Kagwahiva que diferem da lógica dos textos escritos, dado que as narrativas Kagwahiva, além de reconstruírem os eventos no contexto do seu esquema cosmológico mais amplo, norteiam um tempo Kagwahiva em movimento. Como veremos, quando assinalam as mortes por epidemias ou por alcoolismo, por exemplo, traçam também, neste movimento, as defesas, as estratégias de suas comunidades frente aos impactos decorrentes dessa relação com a estrada. Vale adiantar que as lideranças indígenas que serão ora apresentadas eram apenas crianças quando da construção da estrada, tendo cada uma vivenciado as transformações decorrentes do aparecimento da

¹⁰⁰ Para os Kagwahiva, a *Pepuku’hua* seria um caminho longo, um caminho comprido para o deslocamento e ao mesmo para a separação entre as diversas aldeias. Mas, a estrada também tornou o caminho para acessar com maior rapidez outros caminhos utilizados como linhas estratégicas para caça, coleta, roças e possivelmente como linhas de fuga para fugir de possíveis ameaças, tal como ocorreu em 2013, com a queima dos postos de pedágio pelos regionais do km 180.

¹⁰¹ As narrativas indígenas que apresento fazem parte de narrativas maiores, nesse caso, o que transcrevo são partes direcionadas de um todo, isso não quer dizer que a totalidade não esteja presente. Cada narrativa contém, em média, entre 30 a 50 páginas transcritas sobre diversas questões indígenas desde o papel da liderança e suas formas de atuação, bem como os conflitos decorrentes da construção da BR-230, além disso, registra-se o preconceito sofrido nos centros urbanos do sul do Amazonas e as formas de resistência criadas para enfrentar os desafios dos novos processos de territorialização causados pela ação estatal.

estrada de um modo diferente e contextual. Cada agente social forjou uma memória biográfica da transformação do seu Habitar (INGOLD 2015). Outros contextos de fala sobre a construção da estrada também emergiram a partir de diálogos com alguns anciãos que à época da construção da estrada somavam aproximadamente 30 anos de idade. Suas falas, localizadas no evento, se revelam como “narrativas biográficas” (KOFES 2015), permeadas por eventos conflituosos, por dramas sociais decorrentes das múltiplas relações com a estrada e os agentes sociais que por ela circulam desde a sua abertura.

Margarida Tenharin

Então, agora é quase noite, mas boa tarde, meu nome é Margarida Tenharin, eu sou do Povo Kagwahiva Tenharin, da região do Sul do Amazonas. Moro na terra indígena Marmelo, que fica na Transamazônica. O que eu vou falar é um pouco sobre a história de sofrimento do meu povo. Dizer um pouco, de modo geral, dos povos daquela região que tanto conheço. De modo geral falar dos povos indígenas do Brasil.

Mas, nesse momento, eu gostaria de falar do meu povo Kagwahiva Tenharin. Então, a minha avaliação agora é falar um pouco do nosso passado e dizer algo sobre o agora, o presente. O que vem acontecendo com os povos indígenas do Brasil, pelo o que eu vejo, é algo doloroso. O meu povo, a minha região, vem passando por isso. Nós que residimos na BR-230, que fica entre Humaitá e Manicoré, somos afetados todos os dias. É muita dor.

Meus avós, meus pais, me disseram que o primeiro contato começou em 1920. Eles me repassaram tudo, para nós daquela região. Eu conheço nossa história porque eu me aprofundei com os mais velhos, os idosos, para saber o que aconteceu, eles me repassaram tudo.

Eu então avaliei que são dois contatos diferentes. Quando os meus pais falaram de 1920 foi o contato com os seringueiros, o patrão, pelo rio. Teve o impacto, muita morte por contaminação de doenças. Mas como posso dizer, não teve o impacto na floresta, como se diz o impacto ambiental, não quase nada disso. Isso de impacto ambiental veio com a Transamazônica, um impacto muito diferente. Isso eu vi porque eu estava na idade de 10 a 12 anos.

Então agora o prejuízo maior para nós, que feriu nós, feriu a nossa origem cultural. A gente vem vivendo desde os anos 70 até agora nesse momento (...) os Tenharin Kagwahiva, nós povos Kagwahiva daquela região, a Transamazônica que o governo autorizou passar no meio do nosso território.

A estrada cortou nosso coração no meio. Dividiu nosso povo, nosso parente. A estrada só trouxe coisa ruim. Antes da estrada a gente morava todo mundo junto. Foi a estrada que dividiu o povo. Antes da estrada a gente morava aqui para baixo, tinha duas aldeias. Hoje tem 11 aldeias e outras vão aparecer. A estrada fez isso com o meu povo,

dividiu nossa terra, passou por cima dos meus avós. Matou nosso povo de novo e esse povo que sobreviveu tá aqui lutando para não morrer.

Hoje tem essa hidrelétrica. Não queremos essa Tabajara. Essa tabajara vai terminar de matar nosso povo porque o governo nunca lembrou da gente, o governo não gosta de índio. Por isso ele quer fazer a Tabajara. A Tabajara matará nosso rio e se nosso rio morrer, morremos também.

A transamazônica trouxe impacto ambiental. Eu tinha doze anos. O maior impacto prejudicou nossa cultura. O governo autorizou, partiu o coração de cada povo. Essa cicatriz tá aqui. Eu vi com esses olhos o meu povo sofrer, sem ninguém para ajudar. A cicatriz continua. Só Tupãnaga, quem sabe, possa curar.

Quando as doenças chegaram (sarampo, coqueluche e outras doenças), o Povo Tenharin considera que o branco jogou veneno em nós. Por que para morrer dentro de dez dias, com a estrada aberta, não poderia morrer tanta gente assim. Como perdemos logo nosso povo tradicional, o Pajé (Ipají) que não tiveram naquele momento tempo para se salvar. Por que as doenças do branco era desconhecida para os Pajé. Eles não tinham como salvar, pois os remédios não funcionavam. Hoje não temos mais Pajé. Tenharin não tem mais Pajé pelo contato com o branco.

O que a gente sentiu, o problema mais grave. Nós povos Kagwahiva exigimos e não vamos parar enquanto estivermos respirando. Até o dia das nossas últimas forças, essa dor, essa angústia que tanto tivemos e ainda estamos tendo com essa Transamazônica. O governo ditador autorizou passar. Nós somos os primeiros habitantes da terra dada por Deus, somos dessa terra durante séculos morando nesse lugar.

Hoje somos afetados por todos os lados, por todos os tipos de gente, dos cantos do mundo. Por que a estrada ela é uma oportunidade de trazer o problemão que nos afetou. Nós não tivemos mais lazer, não tivemos mais nossa liberdade, não temos mais prazer para aquietar no nosso lugar e fazer as coisas que antes fazíamos com nossos filhos e netos. Os nossos parentes que trabalharam nessa estrada tiveram como pagamento as doenças. Nunca receberam nada pelo trabalho. O governo tem uma dívida com o nosso povo, com os nossos parentes que trabalharam sem receber nada.

Por isso estamos processando a União pelo que fizeram como o nosso povo. Foi devastando sem consultar a gente. Devastaram nosso lugar. Um desrespeito que hoje nós entendemos. Naquela época ninguém entendia isso. A gente falava “não passem por aqui”, mas ninguém entendia a nossa língua e a gente não entendia a língua deles. Hoje estamos defendendo nosso futuro e vamos continuar defendendo porque a estrada trouxe para cá invasores na nossa terra. Fazendeiros, grileiros, madeireiros e garimpeiros. Ainda na estrada passa por aqui traficante de drogas. O álcool que chega à aldeia vem pela estrada e todo tipo de gente passa por aqui.

Até esse presente momento é a pior coisa do mundo para nós e que tá muito horrível para nós, nos afetando culturalmente e nós vivenciando a cada momento, a cada segundo, nós não paramos de derramar as lágrimas. O governo finge que não tá enxergando a gente, finge que tá cego, finge tá surdo, não quer dialogar com a gente.

Mas ele é o culpado sim! Até o presente momento, depois dessa estrada, morreu muita gente. A gente vem pedindo uma providência sobre a nossa terra, pois muita gente tá invadindo todos os dias. A terra, depois de demarcada, dizem que é da União. Mas a

terra é nossa! Sempre vivemos aqui! Se é da União, porque a União não protege? Porque ela não dá essa proteção? Essa providência? Mas a Margarida fala, não se cala. Nós somos daquele lugar desde o início do Mundo, igual aos parente daqui de Lábrea.

Hoje isso aqui é a cidade. Assim, antes, aqui em Humaitá era tudo aldeia. Tudo por aí era aldeia. Hoje é a cidade. Mas como tudo isso já aconteceu, nós resistimos, nós exigimos respeito. Respeite meu povo. Exigimos que ele, o Estado, respeite o nosso sentimento porque a terra para nós é nossa mãe. A terra é sagrada para nós. A terra a gente não vende, não troca, não aluga. A terra nós não empresta, porque ela é nossa vida. Para que no futuro se crie, seja criado e mantenha nossa cultura, sua origem de vivência, seu próprio modo, nossa cerimonial cultural. Graças a Deus o povo Kagwahiva Tenharin mantém sua cultura completa.

Tem muita gente que diz que os Tenharin quando estão na cidade ficam falando na língua. Eu, né?!, eu falo na língua. Ninguém vai me impedir de eu falar na minha língua. Essa é a minha língua. Eu sou um povo. Eu tenho direito de falar na minha língua. Não é porque tem branco aqui que eu vou deixar de falar minha língua e começar a falar o português. De jeito nenhum! Eu não tenho essa cabeça. Eu sou índia, eu falo onde quer que eu esteja. Eu tenho orgulho de ser índia.

Nós somos ricos de vida. Nós era para estar mais rico. Não rico de dinheiro, mas sim de saúde, da reserva. Nós temos frutos, temos a caça, a pesca. Nós temos a terra para plantar e para nos criarmos e sermos criados conforme a nossa cultura.

Nós não vamos roubar dos outros como a gente vê na cidade. Por que o povo branco rico não enxerga o pobre que vive ao redor dele. Nunca deu ajuda para um parente deles. Eles, os brancos ricos, só conseguem enxergar outro branco rico. O povo Kagwahiva, o povo Tenharin, não é assim. O Tenharin pensa no seu parente, em todos. Não importa de onde ele for. Se é índio, pensamos nele também.

Assim, a gente pensa nos ribeirinhos, no pequeno agricultor, nos negros. Agora nos ruralistas não, porque ruralista só quer madeira e o bem dele para ele. Isso nós não queremos. O governo no nosso País não entende o índio, não entende como o índio vive. Ele, o governo, dá uma área grande para o ruralista. O ruralista vai lá e desmata toda área. Depois o ruralista não se conforma e tenta invadir e derrubar a terra demarcada. Ele, o governo, não fiscaliza porque aquela área demarcada não gera imposto, não gera riqueza para eles.

Mas o governo não pensa como a gente, não age como a gente. Ele teria numa outra maneira para entender a gente. Então, na verdade, veja os Pirahã, um povo ainda isolado. A gente Kagwahiva considera os Pirahã eles isolados. De 1998 para cá eu vi o Pirahã não querendo comer arroz, não querendo tomar café, não querendo nada da comida do branco (como posso dizer, eu tenho dificuldade de falar português, eu sei bem mesmo é na minha língua. Não vou conseguir falar, outra vez eu lembro). Digo assim, na saúde, eles começaram a chegar junto aos Pirahã. Disseram que iam começar a tratar da saúde, mas isso sempre foi enganoso.

Criaram a Sesai, a Secretaria Especial de Saúde Indígena, uma enganação muito grande. Por que a Sesai hoje antes era a Funasa. Criaram uma diretriz do jeito deles sem consultar os índios. Hoje deu tudo errado. Nós aqui com Distrito de saúde

índigena mesmo assim já morreu muita gente, porque a saúde indígena ela não trata o índio como diferente, ela mata o índio. Por que isso acontece? Porque nós não temos direitos diferentes de uma consulta rápida de emergência. Os exames demoram para serem feitos pela Secretaria. Nós enfrentamos as filas do mesmo jeito que os outros enfrentam o SUS. Se a Secretaria diz e fala que é específico para o índio, isso na hora lá nunca aconteceu. Então isso é uma grande mentira.

Por isso estamos aqui discutindo a saúde indígena. Dentro da discussão o modo de vivência de cada povo que tem que ser respeitado a diferença de cada povo. É assim que temos discutido e nós vamos levar para Brasília essa pauta, até o Congresso. Hoje temos nossas lideranças, nossos jovens estudando e vendo tudo isso e nós lideranças mais experientes, de qualidade, estamos acompanhando, apoiando, ensinando o que aconteceu lá atrás, para dizer para eles “que isso aqui aconteceu com a gente no passado, vocês que estão estudando devem lutar para que não ocorra”. Assim, lutamos também por uma escola de qualidade, igualmente como os brancos têm.

Nós queremos que ela seja de qualidade, mas conforme os nossos costumes, nossa cultura, para não mudar nossa integridade e cada grupo. Por que o governo tem que saber lidar com cada povo, porque nós indígenas embora não sabemos falar o português direito, mas nós temos o respeito por todos, seja brasileiro, americano, parente Apurinã, nós vamos respeitar.

Na nossa região ali no Marmelo tem muita gente que tem raiva de nós por causa da nossa terra. Só a nossa reserva é que tem árvore verde. Nossa terra é ainda o lugar que tem mata verde. Aí que acontece o madeireiro tem raiva de nós porque quer roubar nossa madeira, quer tomar nossa terra. O fazendeiro tem raiva da gente porque acha que a nossa terra é deles. Assim muitos parentes foram assassinados, por causa disso, por causa da terra. Depois falam assim, “isso ai aconteceu porque o índio fez briga, mataram o índio por isso”.

Não, nós não temos motivo para brigar com os brancos, a não ser se defender do que eles querem fazer que é tomar nossa terra, querendo matar nós para ficar com a terra, isso tá bem claro.

Mas o governo fecha os olhos, finge que não vê, finge que não escuta, finge que isso não está acontecendo. Não queremos mais que nossos direitos sejam desrespeitados, violados. Queremos respeito com o nosso povo, não queremos mais que passe por cima de nós. Hoje nós estamos preparados para falar o que queremos, estamos preparados para ser consultados, falar nossa opinião sobre qualquer coisa junto com o governo, daquela forma, daquela maneira.

Assim, a União devia dizer assim, “nós vamos atender isso, nós não vamos atender aquilo”. Se é uma coisa da terra, então nós dois somos parceiros em cima da terra, porque nós somos os primeiros habitantes, os primeiros guardiões e nós somos os donos de verdade. A União é a segunda dona da terra. Então isso ela tem que ouvir. É assim que eu penso. É assim que o meu povo pensa. É desse jeito que estamos lutando. Lutaremos até não conseguimos mais respirar, não vamos parar de lutar, de falar de resistir dessa forma com a União, no Congresso reivindicando nosso direito, nossa igualdade.

Respeitamos todo mundo, assim queremos respeito. Nós sabemos respeitar, mas aqueles estudados que vem da União, às vezes falam tanta besteira pra gente. Isso a gente não quer ouvir, queremos respeito. Estamos lutando hoje para acabar com isso. Chega! Chega de desrespeito! E se o governo não atender, nós somos capazes de acampar no Congresso, vamos para a rua, vamos denunciar em outros países, vamos pedir ajuda do Papa, se for possível.

Nossa terra é nossa mãe! Nossa terra é nossa última inspiração. Por isso não queremos nosso rio poluído, não queremos impacto. A união quer impactar nosso rio com a Tabajara.

A gente acreditou muito no governo Dilma. Eu acreditei muito no governo Dilma, como mulher. Acreditei como mulher que ela sendo mulher não ia colocar tanto bandido no governo dela para querer roubar a gente. Eu apostei nela como mulher, porque mulher, como mulher, quem sabe ela não poderia fazer uma diferença para nós indígenas e para o resto do País.

Pior de tudo: o mandato dela foi anti-indígena. Então, por isso, eu falo que nas eleições eu fiquei fazendo campanha para ela, tivemos esse compromisso com ela para ela não perder. Nós povos indígenas tivemos esse compromisso, mas no mandato dela foi onde os fazendeiros mataram mais indígena por esses anos.

Os Kaiowa, os Guarani, estamos perdendo nossos parentes. Caciques tradicionais estão morrendo. Mulheres, jovens, crianças sendo assassinadas por causa da terra. Terra que é deles. Nós não aceitamos mais isso, de maneira alguma.

Nós vamos debater, nós indígenas somos capazes de falar. Era isso que queria falar. Por que nós, Tenharin Kagwahiva, somos capazes de compreender, de debater nossa realidade, nossa vida.

Leo Tenharin

Eu lembro, professor, eu tinha onze anos, pequeno. Todo mundo da idade adoeceu de sarampo. O sarampo quase matou todo mundo aqui. A Kururui perdeu sete filhos. O titio Kwahã perdeu quatro. O tio Manoel João perdeu dois. Meu pai perdeu dois. Eu fiquei noventa dias com febre, mal conseguia ficar em pé. Da nossa infância apenas ficou eu, meu irmão falecido Zeca, minha irmã, o Zelito, o Bosco e outro irmão do Bosco. Eu só consegui viver graças ao chá de boldo que uma enfermeira fazia e as compressas pra abaixar a febre. Mas muita criança morreu. Tio Kwahã chegou a enterrar quatro filhos numa semana. Mais de sessenta crianças do nosso povo morreram com o sarampo, doença trazida pela estrada, pela Paranapanema. A estrada trouxe mais malefício do que benefício. Até hoje a estrada traz o conflito. O contato traz a ganância e alguns parentes aprendem as coisas da estrada.

Então vamos começar. A minha carreira política na questão indígena na comunidade eu fui muito jovem. Na verdade eu comecei trabalhar com questão indígena quando o Kwahã era vivo e ele viu a minha postura sobre respeito à natureza, como o nosso povo também. Com 19 anos eu comecei a ser um líder da comunidade de um pequeno grupo e daqui eu comecei já no movimento quando a gente teve mais acesso já com a FUNAI.

Isso começou em 1975 pra cá. Eu comecei a liderar. Nós éramos deste grupo de liderança. Então a minha vida mesmo, professor, eu nunca saí pra estudar fora. O pouquinho de conhecimento que eu tive foi aqui mesmo na aldeia. Mas foi muito difícil a minha trajetória, foi muito difícil.

Ainda não tinha escola, não. Não, tinha não. Eu vou chegar lá e quando eu comecei a participar de uma escola foi em 78 que eu comecei a fazer alfabetização na época. Por que tudo naquele tempo era Mobral.

O Mobral, isso foi o pequeno estudo que tive. Foi pouco tempo também, professor, acho foi só 2 anos de estudo. Por que foi uma pessoa que foi paga pela prefeitura. A professora Marina trabalhava numa empresa e ela não pode mais ficar aqui. Ela teve que ir embora, mudou de trabalho. Então daí a gente começou isso, praticamente como líder, trabalhando com a comunidade. Aí quando eu vim estudar de novo, já foi agora em complementar mais um pouquinho do conhecimento. Foi em 2004 pra cá. E essa experiência, professor, e que eu sempre falo para os meus filhos, a experiência ela tem muito a ver com a parte técnica, porque a experiência que nasceu em mim foi o dom de natureza. E como? De estar participando das reuniões, sair pra fora pra participar do movimento. Eu fui do conselho da CUMPIR na época quando foi fundada a CUMPIR.

A CUMPIR sim. Por que o nosso mandato era de dois em dois anos e tínhamos que tocar a organização e eu fiquei ainda 4 anos. E quando eu saí que fui pra fazer os trabalhos na aldeia.

Eu estava na fundação da CUMPIR. Eu cheguei a participar da criação dela como também da criação da APITEM. Eu passei a participar da fundação dela, fiquei 4 anos no conselho dela ainda na CUMPIR. Quando eu saí da CUMPIR que fui também membro da APITEM, como vice-secretário, aqui na nossa seção. Aí foi o tempo que saí e foi outra pessoa para lá. Foi a época que a CUMPIR já estava bem fortalecida com muitas organizações juntas à COIAB. Só não participei da fundação da COIAB, mas assim, trabalhei com ela junto à CUMPIR.

Parceria entre COIAB e CUMPIR. A gente participou junto de várias lutas. Mas quando eu trabalhei na CUMPIR como conselheiro ela era sem fim lucrativo e com o tempo eles foram aperfeiçoando. Onde ela já pegou convênio eu já não estava lá na saúde. Já foi outra pessoa, o Aurélio.

O papel da CUMPIR era fazer a luta do movimento. A organização tinha como luta, fazer cumprir o que está escrito na lei e obrigar o governo fazer a demarcação da terra onde tiver índio, fazer conhecer.

A gente já estava sim na luta pela demarcação da terra. Então, nessa época, a gente conheceu o Miguel. Depois o Edmundo que falei. Foi assim que conheci o Edmundo. E ele disse assim “O como vocês já conhecem a terra Tenharim de vocês, então vocês que já tem uma base aqui na CUMPIR”. Então nós temos que passar o PA para FUNAI que a gente tinha um professor que já tinha essa visão, experiência conosco aqui, que era o Miguel. E assim foi só fortalecendo com mais aquilo que o professor falou. Aí em cima disso começamos a trabalhar na demarcação. Isso foi uma experiência que eu tive.

Isso aí marca a minha iniciação, a participação no movimento. Isso no movimento indígena aprendendo. Eu já estava com 20 anos de idade. Depois daí eu voltei para aldeia. Foi o tempo onde a gente fundou também a APITEM em 93. É 93 que a gente

fundou e eu voltei a trabalhar pra cá na comunidade indígena e não saí mais. Fiquei mais aqui a pedido do meu tio Kwahã. Ele me pediu que ficasse mais na aldeia, fazendo a luta aqui, ensinando os outros aqui.

Mas eu sempre ia em Rondônia nas grandes assembleias. Nós tivemos várias assembleias em Rondônia e também participei dos movimentos internos junto com ribeirinhos. Sempre na luta Sim. Esqueço o nome do rapaz que era coordenador da organização dos ribeirinhos. Era um rapaz moreno, de Rondônia mesmo. Era uma pessoa bem assim transparente, sabe?! Eu gostei muito do trabalho dele. Nós fomos também em Brasília. Só não fui naquele movimento lá em Coroa Vermelha porque eu tinha acabado de chegar de uma seção de Cuiabá. E logo após tinha que viajar. Aí foi o João Sena, já trocamos ali. Naquele tempo o João Sena já era uma liderança. Aí ele foi para Coroa Vermelha também naquele movimento.

A formação política vinha dessas participações. Nesses ambientes do CIMI. Sim, sim! Eles davam, informavam o que estava acontecendo no Brasil. Eu tenho um pouco de experiência com isso dando formação, capacitando as lideranças como é que é, né?!. Aí a gente trazia essas informações para aldeia, para os jovens.

A CUMPIR ela fazia isso aí junto. Tinha os cursos. Mas quem aperfeiçoou isso aí foi o CIMI. Inclusive a gente recebia esse curso de capacitação ali no CIMI, através da Uirapuru, uma ONG onde eu passei também a participar um pouquinho. Passei 2 anos trabalhando com eles, prestando serviço pra ela, onde ela tinha esse convênio com CIMI de estar capacitando a gente.

E quem participava daqui era eu, Bosco, João Sena, Aurélio, Domingos e o Augustinho. Na minha época essas pessoas que participaram, e o finado Ivan. São as lideranças que participaram na capacitação. Por isso que hoje eu tenho isso um pouco de conhecimento nessas condições que era de proteção ao ambiente. Como a gente vivia onde a gente passava a convivência da gente aqui na aldeia e quando a gente fala assim, quando falei lá do início que hoje, se os professores perguntarem: “Hoje o quê que você acha”? Eu vou falar: “A gente vê coisas boas que vem do desenvolvimento. Mas tem outro lado que a gente vê que não é legal pra nós como povo indígena, porque o desenvolvimento ele traz muitas coisas sim pra quem quer desenvolver suas empresas, mas pra nós não”.

É nosso modo tradicional de viver, porque nosso modo de viver é desta forma aonde a gente explica. Ó, nós temos nossa roça. Temos o rio vivo para que não tenha poluição, porque dele nós vivemos. Eles pra nós é a mãe, porque dele que bebemos água, dá alimentação e ar. Então ela é a nossa máquina de vida, porque se nós acabamos com o ambiente nós destruímos a água e acabamos com as caças de consumo e a caça pra nós é um mercado.

Uma vez eu fiz um discurso sobre isso, assim politicamente, no tempo do Lula. Eu falei: “Presidente Lula, o senhor tem um mercado na cidade e os povos indígenas tem o mercado na natureza, que são os rios, onde nós temos a área demarcada do qual elas se reproduzem. Então, por exemplo, tem um lago de criar ali. Vou lá, mato cinco, seis tucunaré. Chegar aqui e dizer ‘Ó, nós temos cinco família aqui. Vou dar um pra cada uma’ e eles vigiar se é verdade. O senhor tem essa facilidade. Os outros cria aí compra

por mercado e manda pro mercado. O senhor vai com dinheiro e compra e muitas vezes nós não temos isso. Não temos recurso pra está fazendo isso.

A floresta é o nosso recurso. Então, para isso que nós, os povos indígenas se preocupa com a terra. Seguindo isso aqui que o índio não comercializa a terra. Ele é fixo na terra, para filhos, netos e bisneto que vier.

A geração futura vai viver assim. Por isso que a gente valoriza muito isso. Inclusive esses dias eu estava falando com o pessoal do ICMBIO, a Aline, aí eu disse: “Aline, você é uma menina, mulher que já tem sua carreira e conhece o povo indígena e sabe que não tem comércio de terra”. Aí ela disse: “Como assim, seu Leo?”. Eu disse: “Ó, o índio quando tem sua terra ele não vende. E tem muita gente que recebe terra, o não indígena. Muitas vezes as pessoas já receberam a terra, só que eles vendem e vão pra outro lugar. Aí aquelas pessoas que receberam sua terra fica pedindo a terra de novo do governo”. Ela disse: “É isso mesmo que acontece”. Então eu falei: “Não tem terra no mundo que vá saciar a vontade dessa pessoa. Toda aquela terra que ele pega, ele vende”.

O Tenharim, por exemplo, aqui sabe que a terra é memorial. Memorial! Tá, aí, você vê. Vocês vieram. Estão conhecendo. Outros que virá, os governos que virá, vão conhecer a terra. Vai ficar no mesmo lugar e o povo vai ficar no mesmo lugar. Aí eles dizem: “Rapaz, sabe que é verdade?!”. Eu falei: “Tem certa coisa que a técnica é muito boa, mas a experiência de vida em conhecimento, estar vendo agora, que você nunca sabia disso”. Aí falei pra ela: “Isso aí é uma experiência que a gente tem tendo, vem vivendo faz tempo. E vivendo com a terra”.

Vivendo com a terra, da terra. É! Eu falei: “Está vendo aqueles dois netinhos que tenho aí?! Eles vão se criar aqui, vão manter sua família aqui, vão criar os filhos deles aqui tudo em cima disso aqui que os avós preservaram. Você vê a diferença? Quero tirar um exemplo de você. Você é de onde, Aline? Ela disse: “Sou de Rio Grande do sul”. Eu disse: “Você não está na sua terra, né?! Eu já fui lá, sabe?!”. Eu falei pra ela, quando ela disse, “sou do Rio Grande do Sul”, poxa vida. Aí eu respirei assim “ahhhh”. Aí ela disse assim: “Putá que pariu! Então é por isso, né?!”. Eu disse: “É, sim. Você tem pouca experiência. Por que lá no Rio Grande do Sul e só comércio de terra, você sabe disso? Ela disse: “É, sei sim. Ali é assim”.

Quando eu falei é porque eu já fui, professor. Você vê como que é as coisas lá. Só é comércio de terra. Quem tem sua terra está ... como que se diz?! Arrendando. Arrenda sua terra para poder outras pessoas trabalhar dentro e pagar porcentagem e talvez ela é uma dessas filhas que veio pra cá trabalhar e agora está conhecendo aqui e aqui é diferente.

E assim, professor, os danos da Transamazônica não foram poucos. Dano ambiental, social, cultural, todas as coisas ruim vieram com essa estrada. Ela mudou o Tenharim, o Parintintin, o Jiahui. Mudou sim! Eu sou de 56. Em 1970 eu completei 14 anos e antes lá, na aldeia antiga, a gente não tinha nada assim. Do que ela mudou de 40 anos pra cá, tem 40 anos essa BR aí.

Eu conto muito sobre esta estrada, a Transamazônica. Ela trouxe isso aqui o impacto do qual eu muitas vezes lembro disso aí, viu, professor?! E hoje eu reflito porque eu perdi assim família mesmo. Eu perdi dois irmãos, minha mãe e fora os meus primos da

nossa família. Então a Transamazônica para mim foi um impacto muito grande, porque a gente não tinha isso assim. Trouxe isso aqui o sarampo, que matou muitos. Trouxe, esse, como chama?! Tosse comprida, que o pessoal chama guariba, né?! Que é esse nome aí, coqueluche. É coqueluche! Isso! Então, isso foi o que ela trouxe e epidemia de sarampo.

Os Tenharin quase que foram extintos. Se sobrou pessoas daquela época foi pouca gente, professor. Veja bem, nós criança com idade de 13 a 14 anos, sobrou só eu. Pelo menos quase fui vítima disso aí. Eu cheguei em uma situação que o papai dizia que magrinho, quase que morri. Aí dessa época ficou eu, o Ricardo, o finado Ivan, o Zelito, o Bosco, os outros morreram tudinho. Veja bem, da nossa época que os jovens tinha uns 40 jovens só da mesma estatura, mas ficaram só esses daí. O resto o sarampo matou tudinho. Então isso foi o ponto negativo que estou falando. Então o restante desses pontos negativos de impacto sobre nossa vida, ela trouxe muitas invasões também e hoje a gente sofre as consequências dela diariamente onde a gente falou de outras coisas. A gente sofre com o desmatamento, com a invasão de madeireiro, com retirada de peixe ilegal, tartaruga, eu tenho foto vou te mostrar depois.

A gente morava aqui próximo, andava isso tudo aqui. Não houve uma mudança. Nós já vivia aqui. Daqui mais ou menos mil metros era uma aldeia. Lá embaixo era outra aldeia e aqui em cima era outra aldeia. Então essa bem ali era outra aldeia. Aqui a gente só ampliou. Ampliou sim, nós já vivíamos aqui. Esse rio aqui subia e descia. Ele todo. Um dia quando a gente for fazer pesquisa o senhor vai ver. Eu vou lhe mostrar os lugares. Eu levei a FUNAI uma vez quando a gente fez o estudo dessa área. Aí mostrei pra eles. Olha só o que a transamazônica fez com a gente. Minha mãe era viva ainda na época. Meus tios, meus avós, eles corriam com a gente porque a gente não conhecia o que era a máquina.

Máquina grande mesmo, derrubando tudo, espantando tudo, nunca tinha nada assim. Pra nós é isso, quando chegou aí era uma novidade. A gente saía daqui. A própria estrada desse tamanho é uma novidade, né?!. Nunca imaginávamos que iria ter uma coisa dessa, nunca! Que ia cortar a aldeia no meio. Meu pai trabalhou nessa estrada, meus tios, primos, trabalharam um ano todo desmatando e no final não receberam nada. Nesse trabalho muitos morreram com a doença que pegaram. O governo deve isso aí para a gente. Por isso estamos processando a União pelo mal que fizeram ao nosso povo. Não sei se vão pagar essa dívida algum dia, mas se acontecer teremos como manter os ensinamentos dos antigos, tio Kwahã, tio Luís.

Partiu a floresta. Eu contei para FUNAI aonde a minha mãe correu comigo quando eu era menino, com medo das coisas. Fomos na última aldeia que a gente tem aqui depois da linha do vovô. É muito longe. Um dia nós vamos lá. O senhor vai ver. Tem que andar de voadeira quase três dias pra você ver.

Depois disso, nossos avós começaram a proteger também essa área aqui, porque se eles atacassem, eles também iriam atacar. Ainda bem que não fizeram isso. Eles chegaram e não mexeram com a gente.

Então isso foi uma parte que não foi boa pra ninguém. Algo de bom, a estrada, que ela mudou nossa gente. Alguns falam que não mudou, mas mudamos. A gente come frango quase todo dia, a gente não comia frango assim. Hoje nós temos os filhos estudando,

isso foi um ponto positivo já envolvendo a sociedade, isso com influência da sociedade. Então isso foi bom que hoje o nosso próprio pessoal estão colocando o estudo na comunidade, ensinando para os próprios parentes.

Então isso foi bom pra nós, porque a gente tem o ponto negativo e o ponto de desenvolvimento. Como eu falei, uma parte boa e outra negativa. Isso aí são lembranças que tem demais, né, professor?! E continua isso aí. Então isso foi um ponto positivo pra nós. Hoje já temos essa mudança.

A FUNAI só veio aqui depois da estrada feita. Em 72 foi o primeiro contato que a FUNAI esteve aqui. Veio depois que deu a epidemia de sarampo. Se a gente fosse esperar pela FUNAI não tinha sobrado ninguém. Quem cuidou da gente foi o pessoal da Estrada, que trouxe remédio.

Aí quem nos socorreu foi aquela própria pessoa que falei no início, que trouxe a professora, a esposa dele pra dar aula aqui onde eu participei. Olha, acho que o cara era uma pessoa muito consciente, professor. Ele era o chefe da obra. Ele viu nós aqui nessa situação. Ele voltou pra Porto Velho e disse: “Olha, eu sou da empresa, sou chefe da obra da BR-230, quero falar aqui”. Eu lembro uma vez que ele falou pra esposa dele como que ele tinha chegado num órgão federal. Eu falei: “Tenho que ter a verdade”, porque o mapa falava uma coisa. Não sei você já acompanhou a leitura dessa mapa que lá o Amazonas era terra sem homem. Era a política da ditadura. Depois fiquei sabendo que era isso. Dizer que aqui não tinha gente. Ele foi lá, levou e falou que não era bem assim. “Nós estamos passando em uma reserva indígena e o povo está sofrendo, morrendo com esse impacto”, já levou isso pro governo federal.

Então, ele disse: “Eu peço aqui que o governo tem que atender esse povo que está morrendo com epidemia, com doença”. Foi essa pessoa que levou nossas informações. Aí foi aonde a FUNAI veio em 72 trazendo o médico, enfermeiros. Quando chegou aí o povo estava todo caído bem aqui. O avião pousou ali na estrada e saíram ali que a era ali a aldeia. Dois aviões vieram do governo com equipe médica, porque ele falou “nós não temos médicos nessa área porque nosso médico está lá área do Matamatá” que tinha feito mudança pra lá e onde eles trouxeram o médico já a FUNAI.

A FUNAI foi em 70 o primeiro contato que a FUNAI teve, mas através desta pessoa. Por isso que eu falo, tem gente boa. Eu agradeço até hoje. Meu tio sempre agradeceu essa pessoa. Uma vez ele fez uma viagem aqui depois de 20 anos. Estava ele. Disse: “rapaz, vim visitar as comunidades”.

O nome dele era Pedro Camargo. Pedro Camargo, a esposa dele que deu um pouco de aula para nós, o Zelito, eu, finado Ivan, o Ricardo. Foi essa pessoa que levou a informação Tenharin para a FUNAI, onde ela passou ter acesso aqui.

Em 77 colocaram um posto aqui. Aí já começou a colocar o posto aqui com uma pessoa pra atender, um posto de medicação. Depois disso, começaram os conflitos por causa de terra, já tinha chegado muita gente pra cá. E já em 80 começamos a luta pela demarcação. Meu tio Kwahã, tio Luiz...

Quando a gente foi iniciar os estudos e trabalhos da demarcação já que já tinha assentamento aqui, aí já foi outra história. Por que foi assim, nós entendemos assim. Veio a estrada de acordo com o mapa que norteava dizendo que era uma área sem homem, uma terra sem homem. Aí foi chegando também quem vinha e foram pegando

essas terras. Chegou até aqui, professor. Então depois da aldeia do Domingos, bem aqui na baixada, tem uma velha capoeira antiga ali. Foram eles que derrubaram em 1980. Isso preocupou nós aqui. Já foi pra cá até o Campinho tinha gente assentado ali.

Assentado, pessoal do Sul, Porto Velho. Aí começou a entrar gente nessa reforma agrária do INCRA. E nisso o quê que a gente fez? Começamos a trabalhar. E nesses conflitos que eu lembro não chegou a ter esse tipo de morte.

Veio muitos. A gente teve conflito assim de ver que a área era reserva que aqui era terra indígena. O governo que cedeu isso aí, o governo que cedeu. Então a gente vai conversar com o governo aonde a gente começou a conversar com a FUNAI, porque que estava acontecendo. Por que a partir disso que começou a conhecer que tinha povos indígenas aqui. Aí também o governo se preocupou, mas junto à FUNAI teve muita briga ainda, viu?! Por que depois o governo tomou de conta, tomou a frente da briga, porque pelo povo mesmo, já teve isso aí que o senhor está falando, aí ficou de responsabilidade da FUNAI tomar responsabilidade pra ela com o governo.

A diferença da FUNAI naquela época era que era permanente o atendimento. Essa era a diferença. Hoje para nós a FUNAI não é assim. Naquela época ela foi muito boa e hoje, esses dias mesmo, o pessoal estava conversando, dizendo que a CESAI mudou muito. Eu falei assim: “É a política que vai entrando e vai mudando e cada político tem um pensamento diferente, porque que a gente não joga a responsabilidade da saúde indígena para órgão federal cuidar?”, é responsabilidade dele. Até ali o povo está certo. A gente foi analisar esse percurso pra cá sobre saúde e educação que é de responsabilidade do governo federal, principalmente na questão indígena, quando eles foram fazer essa terceirização particular assim não foi muito legal pra saúde.

Essa mudança da FUNASA pra Secretaria. Por que aí foram terceirizando a empresa que quase não conhece a saúde indígena. Aí que muda a situação. Sem o conhecimento de como funciona o índio e sua saúde. Não sabe como funciona a cultura do povo, que é algo deferente.

Você sabe, né?!, que dentro dos órgãos você sabe, você é um professor, que é de uma universidade. Você conhecendo a convivência dos povos indígenas e no mesmo tempo mostrado como que é a convivência dos povos indígenas, porque dentro dos órgãos federais tem os antropólogos que atua dentro da educação.

Entendeu? Eu lembro muito bem que... esqueci o nome dele... tinha um antropólogo na FUNAI. Então tudo que entrava para a saúde indígena passava para ele. Pra ele averiguar. Dizia ele que era a primeira experiência dele. Tinha vontade de trabalhar com os povos indígenas. Uma vez, lá na Funasa, ele disse: “Ó, as questões são essas, as normas são essas. Os índios têm costumes diferentes da nossa”. Tudo isso vinha, sabe professor, detalhado por ele. Ele continuava falando: “Então se eles forem contradizer daquela vontade deles, vocês tem que aceitar, porque é um costume diferente”. Então com tudo isso a pessoa já entrava consciente, principalmente as pessoas que tinham... o primeiro contato que chama, né?!.

É, por que aí vinha aquelas perguntas. Eu lembro uma vez que participei dessas coisas. Quando a gente chegava na FUNAI, ouvia dizer assim: “Vocês já tiveram contato com a gente alguma vez?”. “Não! É a primeira vez que a gente está tendo contato aqui na casa índio e tal”. Eles estão na aldeia e é diferente. Tudo isso passava nas experiências

dos profissionais que vinha pra área da saúde indígena, então já vinha consciente. Vinham consciente das coisas que tinham que fazer. Do alimento, por exemplo, você não vai ter isso aqui. Repolho, couve, coisas leves. Então lá eles tem peixe assado, farinha dos costumes deles, cará, essas coisas.

Com relação a SESAI levar em conta medicina tradicional nossa, isso aí é uma coisa que está sendo estudado muito, porque muda muito, professor. Tem uma pessoa aqui que ele tenta é lidar com isso e respeitar. E teve uns anos atrás, logo que entrou, né?!, que pra eles foram um impacto muito grande. Uma vez aqui, olha só, meu tio Kwahã sempre usou aquele remédio tradicional. A minha tia também sempre usou, que é esposa dele, mãe do finado Ivan. A gente usa assim para dor. Passa um que tem uma raiz vermelha no mato, que a gente passa no corpo assim e fica por dias. Aí uma vez, ele adoentado, com uma dor nas costas, chegou aí e levaram ele para Porto Velho. Rapaz, quando ele chegou na casa do índio, assim com todo aquele remédio tradicional, olharam pra ele e disseram: “Compadre, que é isso? Tem que tomar banho pra tirar isso aí. Tem que tomar banho, compadre”. Ele disse: “Não! Isso aqui é remédio do mato”. “Mas o senhor vai ter que ir pro hospital”, e foi aquele negócio, aquele pára pra acertar. Ele não obedeceu, não. Tiveram que cuidar dele com o remédio tradicional no corpo.

Como eu lhe falo, Professor, pessoal da SESAI não procura entender isso. Sem entender nada. Ele, tio Kwahã, continuou falando: “Não, comadre, isso aqui é remédio para ajudar a diminuir a dor de mim. Eu passei agora. Tem que deixar que ela saia por ela mesmo. Com o tempo, um dia, dois dias, ela vai saindo e tirando as dores”.

Então é um impacto muito grande pra nós e pra certas pessoas que não entendem. Aí teve um dia que ele foi, como posso falar, ele foi forçado a tomar banho. Sabe?!. Aí um dia eu cheguei na hora e falei: “O que está acontecendo?”. “Não, é porque ele vai pro hospital”. Aí eu falei: “Mas sim e o que isso impede dele ir assim?”. “Não, é porque ele está com remédio do mato todo”. Eu falei: “É esse o problema de vocês?”. Falei: “Esse é o remédio que a gente usa no mato. É nosso remédio tradicional e ele vai ficar com ele aí”. Se calaram e não falaram mais nada. Essa raiz é boa pra dor, para várias doenças, professor. Um problema no joelho muito grande curei com ele. Tem que raspar assim. Aí tira o sumo, que ela dá caldos. Aí esquenta um pouquinho e coloca todo dia. Aí vai desinflamando.

Então, o quê que acontece, né?!. Eu falei: “Não, é que ele não quer tirar esse remédio porque ele está se sentindo bem com ele”. “Mas o médico não vai aceitar”. Eu falei: “Mas como? Pelo amor de Deus!”. Então, no segundo dia, ele foi obrigado a tomar banho para tirar. Ali eu vi que era uma falta de respeito com o nosso conhecimento. Do conhecimento que não chega a conhecer. Então nisso a FUNASA teve uma caída muito grande sobre isso, desse conhecimento. O que quê a gente fez? Eu mesmo era conselheiro da saúde naquele tempo de 2001. Eu chamei o conselho da FUNAI, com um antropólogo que tinha lá, eu disse: “Ó, preciso que essas pessoas principalmente da SESAI tem que ser passado algum conhecimento do nosso povo, como funciona as coisas na aldeia, conhecimento da nossa cultura”.

Se não for assim pode ser um impacto. Eu disse assim, pode ser um impacto pra gente. Por que a partir dali o médico está tirando e invalidando o que é da cultura tradicional e validando o que é dele só. Sem levar em conta o nosso conhecimento tradicional.

Sim, sem levar em conta. Nesse dia o antropólogo falou: “Realmente, é isso mesmo”. Aí ele chamou a FUNAI e disse: “Esses são os problemas na questão indígena. Por que a partir que começa a tirar daquilo que é de costume deles, né?! Não é o próprio povo indígena que está esquecendo da cultura deles, as pessoas também está forçando a tirar deles”.

Só sei que depois marcaram uma reunião com todos os servidores e disseram que isso aí não pode ser assim. “Vocês estão desfazendo a cultura da pessoa. Ninguém pode fazer e obrigar ele a fazer aquilo. Isso é perder os costumes diários dele. É igual uma festa tradicional. Eles têm aquelas pinturas deles. Aquilo lá não vai servir só pra pintura deles, não, vai servir também pra pele deles”. Que realmente é assim, viu, professor?! Aquele jenipapo você vê, pode passar o jenipapo em você todinho que fica todo preto. Mas a parte que ela vai mudando, vai saindo aquela tinta, você vai mudando também de pele. Vai limpando aquela sujeira que fica bem fininho a pele. Vai limpando tudo na pele. Então, isso é muito bom o jenipapo pra pele, nosso conhecimento. Então tem certas coisas que tem que ser explicadas, sabe? Devagar, né?!.

Mais aí nós fizemos eles pagar aqui mesmo. Esse pessoal da saúde, da FUNAI, que chega aqui achando que sabe alguma coisa da gente.

Mas hoje tem tanta coisa acontecendo. Nessa estrada, vem muita coisa por essa estrada. Passa de tudo, ainda mais agora, com o que estão querendo fazer com a nossa terra. Agora eu lhe pergunto, como nós iremos viver sem nossos recursos naturais? Como nós iremos comer peixe se as cabeceiras do rio Preto, rio Marmelos irá ser barrada com a hidrelétrica Tabajara?

Já falamos para Eletronorte que não queremos isso na nossa terra. Lá tem as antigas aldeias, lá está nossos antigos, estão enterrados lá. Nossos maiores castanhais estão lá, nossa caça, nossa taboca, para a festa Mbotawa. É a nossa reserva natural.

Como entender um governo que quer destruir algo que é nosso? Eu vou lhe levar lá, para o senhor ver a fartura de peixe, caça, castanha, açáí, babaçu e outros.

Temos que dá um basta nisso. A estrada já trouxe sofrimento pra vida toda e até hoje ainda traz. A gente tá há dois anos tentando fazer com que o Denit coloque lombada aqui e placas para os carros, para a carreta diminuir a velocidade, porque a qualquer hora pode ocorrer um atropelamento de crianças. Já mataram muitos dos nossos animais. Mas o Denit é contra a gente. Não quer nos ajudar com essa questão.

Outra questão que tira meu sono é a volta dos madeireiros em cima dos parentes, pressionando pra tirar madeira. E a estrada ajuda, pois está aí. Um dia eu estava aqui, numa tarde de domingo. [Aí o Bosco apareceu perguntando se eu não tinha uma canoa pra vender, porque lá na aldeia dele ele não conseguia achar mais nenhuma Itaúba. Eu disse: “Bosco, tu lembra daquela Itaúba de quase dois metros de largura que nós dois limpamos o pé dela?”. Ele disse: “Lembro”. “Olha, Bosco, aquela árvore daria para fazer canoas grandes e boas se tu não tivesse derrubado e vendido. Hoje tu tá aqui atrás de uma canoa emprestada. Ontem tu não olhou para o futuro do nosso povo. Tu

acha que tá certo o que vocês vem fazendo com o nosso território?”. E ele de cabeça baixa. “Tu acha que vocês estão no caminho certo? Teu filho e tu se esqueceram dos ensinamentos do titio Kwahã. E depois que acabar a madeira vão viver de quê? Tu tá trazendo o conflito pra dentro da terra indígena de novo”. Ele ficou de cabeça baixa, bebeu café e depois foi embora].

Marivaldo Parintintin

Eu sou Marivaldo. Atualmente sou o coordenador da educação indígena do município de Humaitá. Sou professor desde 1996, da etnia Parintintin. Eu tenho uma trajetória de vida desde quando eu morei na região do Maici Mirim, no distrito de Calama, na divisa de Calama com Rondônia. Eu sou de 1975. Meu pai é o João Bosco Parintintin, da etnia Parintintin e minha mãe é a Maria Auxiliadora, da etnia Parintintin. Meus avós eram antigos guerreiros dos Parintintin, que eram um dos Tuxauas antigos, os quatro considerados Parintintin, inclusive o nome dele é Arino Parintintin, que é conhecido por Quatro orelhas. Então eu venho dessa família. O meu pai foi um guerreiro antigo dos Parintintin, fazia parte da guerra antiga. Então na época que a gente saiu, que teve aquela divisão dos Parintintin, nós fomos na região de Rondônia. Ficou um pouco aqui, na divisa de Humaitá. Outros desceram para o canavial e teve essa divisão muito grande entre nós.

Isso aconteceu pela faixa de 1970. O meu pai, na realidade, ele é de 1909. Isso quando tiraram o documento dele já estava com 7 anos de idade. A minha mãe, na realidade, já foi ser a quinta mulher dele, já. Então isso era uma faixa do quê, quando isso aconteceu, ela fala de 1920, por aí, mais ou menos, conforme eu não lembro direito. Eu me lembro muito bem quando me contaram, quando eu estava com 2 anos. Eu sou de 75. Em 1977 meu pai teve um problema de paralisia. Paralisou as pernas dele. Foi quando a gente saiu da aldeia. Nós fomos para Porto Velho. Na época que nós fomos pra lá ficamos mais dois anos. Completei os 4 anos e fomos morar em Calama. Chegamos em Calama fiquei mais de 20 anos em Calama. Inclusive muitos dos meus parentes que estão hoje tanto no Canavial, no Pupunha, no Traíra, muitos eles não me conheciam. Só o Manoel Lopes que falava do meu Pai e o Dominginhos também.

Tocava sobre esse assunto sobre a época que a gente tinha se afastado. Eles andavam me procurando, inclusive a família da Benedita e o Zeca do Canavial também já conhecia onde a gente estava, porque a finada minha mãe é tia dele né?!, que é irmã da família deles também.

Então nessa época eu comecei a estudar em Calama. Com 5 anos de idade fiz o jardim. Cheguei lá até a 8º série, lá. Foi quando os parentes começaram a me procurar. A gente começou a se encontrar na FUNAI. Na época que era a FUNAI, em Porto velho, a casa do índio que falavam.

A gente começou a se encontrar lá. Falavam que precisavam de um professor aqui no Pupunha. Como eu estava fazendo a 8º naquela época, falavam muito se eu não queria trabalhar na escola deles. E na realidade eu nem sabia como funcionava a educação escolar indígena. Quando foi em 1994 eu participei da primeira assembleia dos Parintintin, aqui na aldeia Pupunha. Na época quem coordenava tudo isso aí era o

Valmir Parintintin. Juntou aos parentes de todas as regiões. Foi a partir daquele momento que nós começamos.

Nesse tempo essas terras ainda não eram demarcadas. Ainda não estavam demarcadas. Foi a partir desses encontros que nós tivemos em 1994 lá no Pupunha. Inclusive, a Aldeia Pupunha, onde tá hoje, ela não era aldeia. A aldeia do Pupunha ficava mais um pouco para cima. Ali na realidade pertencia a não indígena. Então, a partir daquele momento, com a chegada da operação Anchieta, na época, hoje é OPAN, né?!, eles vieram trazendo esse conhecimento pra cá. Esse conhecimento pra gente, falando sobre a educação que a gente tinha direito e a gente não tinha ainda esse conhecimento.

Foi em 95 que isso chegou pra nós. Mas eles já trouxeram que nós tinha esse direito. Já começaram a falar que os índios tinham direito à educação, na saúde, de ter seus próprios agentes de saúde e também sobre as plantas medicinais.

Só que, professor, quase a gente não deu atenção para isso. Como eu era muito jovem, eu não estava muito dando atenção para aquilo. Aí eu retornei de novo para Calama. Por que eu sofri um acidente na estrada. Eu fiquei quase um ano em Porto Velho me tratando. Foi quando eu voltei para Calama, em novembro de 95 que voltei lá.

Quando foi em dezembro, o Marazona chegou falando a respeito que queria que a gente viesse embora para o Pupunha. Mas minha mãe falou: “Gente, deixa eu pensar direito. Chegar lá a gente não conhece”. Então a gente veio conhecer a aldeia direitinho. Aí uns parentes gostaram da gente e falaram que precisavam mesmo. Quando foi em maio de 96 eu cheguei na aldeia Pupunha para morar. Todo mundo. Meu pai, meus irmãos, minha família todinha.

Aí, a partir dali, eu comecei a lecionar. O Marazona, que é o Cacique lá hoje, ele falou: “Primo, você vai ajudar a Rosângela. Ela era de menor e você de menor, vão dividir o salário. Tu ajuda ela a dar aula. Você tem mais um pouco de conhecimento do que ela. Orienta ela para trabalhar com as crianças”. Então eu ajudei ela nessa época. Foi a partir dali que eu fui entender a língua, a importância da língua, a importância do meu povo para nós. Aí o meu pai falava a língua, assim, diferente um pouco. Hoje a língua ela modificou. Só para ti ver, a gente fala “Potya kwa”. Naquela época o meu pai não falava assim. Falava diferente, que era outra língua que ele falava, ele falava “Potya kA”. Vai modificando.

Foi a partir dali que a gente viu a importância da nossa língua, da nossa cultura, da educação diferenciada. Então eu fiquei trabalhando 96, 97. Aí a gente ia dividindo o salário, eu e a Rosângela. Naquela época a prefeitura pagava à Rosângela 50 reais. Esse era o salário. A gente dividia. Era 25 pra mim e 25 pra ela. E eu já tinha família, já tinha ficado com minha esposa. Agora imagina como era difícil pra mim e pra ela. Ela não tinha família ainda, mas eu tinha.

Quando foi em 98 nós começamos a participar do primeiro encontro de São Gabriel da Cachoeira. Fomos na comissão de 15 professores indígenas. Foi Parintintin, Jiahui, Tenharin e Torá. Nós fomos para o encontro da Copiar, em São Gabriel da Cachoeira, e nessa caminhada que nós fomos, nós fomos de barco.

A Copiar é a Organização de professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. Juntava os três estados para discutir a educação diferenciada que a gente tinha que lançar uma proposta pro governo. A proposta era como é que realmente a gente queria

nossa educação. Na ida a gente já fomos conversando, inclusive o professor Ednelson Macuxi, como a gente chamava pra ele. Ele ia nos orientando, como a gente não tinha muita experiência de professor. O pessoal de Roraima, não. E do Acre também já haviam participado de vários encontros na nossa frente. Pra nós aquilo era novidade, coisa nova.

Nessa formação foi eu, o Dominginhos, Carlos, Cláudio, Rosangela, Lucineide, Máximo; foi o Adelson Tenharin, Muniz Tenharin, deixa ver quem mais... Nilson Jiahui... foi nessa faixa aí, todo mundo. Foi o professor Macuxi, professora Ângela¹⁰². Nesse momento nós íamos conversando e muitas vezes a gente ficava pensando, “o quê que a gente vai falar quando chegar?”. Vocês sabem, quando chega pela primeira vez, tudo novo, parece que tudo é difícil. Chegamos em Manaus tivemos um problema. Dois dias dormimos em Manaus. Passamos para o outro barco, Catatau.

Foi naquele momento a primeira experiência como entrando no movimento indígena. Agora tu imagina, um cara que nunca participou do movimento, quando tu chega lá o cara vai ser apontado para falar sobre a educação escolar indígena. Tu imagina uma coisa dessa! Sem experiência, sem nada, sem conhecimento. Aí na ida, quando a gente ia subindo para o rio Negro, a gente foi de barco também quatro dias de Manaus pra lá viajando.

Nessa hora a gente ia discutindo a política da educação escolar indígena. A partir daquele momento a gente ia colocar para dá continuidade para nossa escola, como que a gente queria na verdade naquele momento. Foi daí que nasceu o princípio da COPIAR, que hoje tá aí na LDB, que coloca lá que nós queremos professores indicados pela comunidade indígena. Gestor, supervisor, orientador, tudo indicado pelo indígena. Como que a gente queria que funcionasse, na língua materna, nos horários mesmos de acordo com a comunidade. Nós queríamos também que na época da castanha, com aquela formulação do trabalho da castanha, a gente queria que levasse também para a sala de aula ali. A gente começou a pensar como que seria trabalhar uma educação diferente que a gente tanto falava. Mas a gente queria dessa forma. A partir daquele momento a gente começou a discutir.

Quando a gente chegou lá, apresentamos a nossa proposta também. Foi dali nesses quatro dias que eu comecei a entender um pouco da realidade e da importância da educação escolar indígena pra comunidade.

Então, quando a gente chegou lá, eu fui tentar falar para os parentes de lá do rio Negro. A professora sempre me orientando, a professora Ângela. “Olha, Marivaldo, quando tu for falar, presta atenção. Eu vou anotar algumas coisas. Tu não vai ler, mas tu vai tentar falar o que está escrito aqui. Faz de conta que é tu que tá falando”. Ela me passou essas orientações. Chegou lá, de acordo como ela me falou, eu não li, mas eu falei um pouco diferente e tal.

Isso eu me baseei na experiência da aldeia, o que eu via dentro da aldeia. Eu via os parentes, a necessidade que eles passavam, falei da necessidade também principalmente da merenda. Hoje, ainda a gente tenta resolver essa questão da merenda dentro das escolas indígenas, é importante a gente falar isso também. Então,

¹⁰² Angela e Ednelson Makuxi eram um casal de indigenistas da OPAN.

professor, a partir daquele momento a gente começou a participar na região de Humaitá. Começou participar dos encontros e depois a gente começou a ser os coordenadores da COPIAR aqui da região de Humaitá.

Em 1998 foi criado o Conselho Estadual de Educação Escolar, na qual fizemos parte também. Fomos em 2009 para a conferência nacional. Agora vai ser o segundo CONEI, né?!. Teve vários encontros. Fomos para Roraima também, participar dos encontros dos professores e aonde a gente encontrava professores a gente ia participando. Aí quando a gente chegou nós trazemos para o colega como era uma coisa nova. Os parentes ficaram “Não, será que vai funcionar? Será que vai dar certo?”.

A preocupação deles era assim. Naquela época se chegasse alguém do governo falando não acreditava o indígena não, entendeu? Até que chegasse acreditar tinha que conversar muito com eles. A gente estava convivendo com eles, mas eles tinham aquelas dúvidas, sabe?! E será que realmente ele já está preparado para assumir mesmo aquilo? Será que realmente ele está seguro naquilo que eles tá falando mesmo? Então eles tinham aquela dúvida. Então a gente começou a trabalhar isso dentro das aldeias também. Aí, a partir daquele momento também, professor, a gente começou a buscar a formação de professores. Foi daí que a Operação Amazônia Nativa (OPAN) começou a fazer a formação de professores. Começou com uma operação Kagwahiva que abrangia todo o povo Kagwahiva, todos indígenas. Aí, depois nós lançamos uma proposta. Era um projeto em 2000, *Idata-hua*, que ficamos até 2005 tentando para ser reconhecido pelo Estado do Amazonas.

Nesse período foi escolhido uma comissão. Foi eu, Marinho, Valeriano, Manelzinho, Raimundinho, que hoje está na FUNAI, o Saterê. A gente foi em Manaus apresentar a importância do projeto *Idatahua* e a formação de professores pra nós. Fomos lá, sentamos. Naquela época era o Doutor Peterson o Procurador no Estado do Amazonas. Fomos lançar a proposta porque o governo não queria reconhecer o projeto **Indata-hua**, ou, quer dizer, os conteúdos que a gente havia estudado como também uma formação. Ele queria que a gente comesse tudo de novo. Pra eles, para a SEDUC, a gente tinha que começar de novo. Na época nem sei como era o nome do projeto que estavam apresentando lá. Não é esse que tá aí hoje, que é o **Pirayawara**. Então, pra gente encaixar, levamos muito tempo.

O projeto *Idatahua* tinha a formação do primeiro ao quinto ano e as séries iniciais. Eles trabalhavam muito as séries iniciais com a gente. Só que era pra gente trabalhar na sala de aula. Orientava como a gente poderia começar na sala de aula. Orientava também a gente pedagogicamente, como preencher o diário de classe, como fazer um plano de aula, eles falavam muito a respeito disso.

Trabalhavam muito essa situação da antropologia da terra, a importância da terra, a importância da natureza pra gente. A gente trabalhava as plantas medicinais e a gente estudava tudo junto, professor e agente de saúde. Depois que eles perceberam, não os agentes de saúde. Tem que fazer uma coisa separada, porque se não não vai dar certo. E começamos a separar, então, professor e os agentes de saúde fizeram a parte deles. Então daquele momento a gente começou a caminhar. Quando houve uma separação, a gente já era tudo junto, Humaitá e Manicoré. Quando começou essa divisão

reconhecida as nossas horas, aí dividiram Manicoré e Humaitá. Tem que fazer só. Foi dali que começamos se dividir.

Essa divisão não atrapalhou na própria formação da gente, mas também a gente se sentiu um pouco assim. Parece que dividiram a gente, quebrou alguma coisa. Quando estávamos todos juntos tínhamos mais forças para discutir as situações.

A divisão não foi boa porque dividiu as forças. Antes todo mundo junto, a força era maior. Então a gente ficou um pouco assim. Depois Humaitá ficou numa disputa entre Humaitá e Manicoré. Tipo, assim, agora Humaitá vai fazer, Manicoré não pode fazer. Então ficou nisso aí. Eu achei que essas coisas não podiam continuar assim. Que nem eu estava falando dessa conferência que vai acontecer agora. Queria puxar o pessoal de Manicoré também. Eu acho viável participar com a gente na educação indígena, eles estão com a gente. Então começamos a participar de todas as formações que aconteciam. Tudo referente à educação escolar indígena, a gente estava presente. Na criação do Conselho Estadual e depois para o étnico educacional participamos da discussão também.

Então até 2006 quem comandava tudo era os não indígena. Então foi a partir daquele momento que nós começamos ver a necessidade de ter um representante lá dentro. Tinha era representação da coordenação de educação indígena por uma pessoa não indígena. Nós começamos a discutir, será que isso é certo? Mas quem é que vai ser o coordenador? Quem poderia ser? Então a gente viu, discutiu, foi na época que o Zelito voltou do Mato Grosso. Aí colocamos ele. Ele foi o primeiro coordenador indígena. Na época chegou aí. A gente viu que ele tinha um potencial mesmo assim de falar, de se manifestar, ele já tinha um conhecimento, já tinha formado em teologia. Parece que ele tem, não sei direito a situação dele. Mas ele se posicionava bem e foi no momento que sentamos para conversar.

Isso foi em 2006, por aí, para 2007, no mandato que o Dedei foi entrando. Já a partir daquele momento a gente já começa a pensar. “Já entrou o Zelito e mais uma pessoa não indígena também”. Na realidade essa pessoa que estava lá dentro, os parentes foram lá e falaram “a partir de hoje não queremos mais que você fique aqui, quem vai ficar aqui vai ser um índio”.

Chegamos lá, sabe?!, as atitudes muitas vezes... os parentes tomam uma atitude... Foi lá, pegou a chave. “Quem vai comandar a partir de hoje vai ser um indígena!”. Aí o Zelito sentou lá. Então a pessoa que estava lá saiu. Pegou as coisas dela e saiu. Ele ficou pouco tempo lá, acho que ficou só um ano. Aí o Antônio Enézio assumiu, na época do Dedei, já em 2008. Isso também foi uma conversa que já tivemos. Se reunimos com o prefeito Dedei Lobo em 2009. Aí ele chamou pra lá todo mundo do Marmelo. Como já era um novo prefeito, tinha que ser um novo coordenador. Aí sentamos com os Tenharin e falamos: “Olha, o que vocês acham? Quem poderia ser? Nós vamos colocar um Tenharin e um Parintintin. O que vocês acham?”. “Para nós não tem problema”.

O Antônio Enézio foi indicado dos Tenharin. Todo mundo concordou. E o Natalício nós indicamos pelo Parintintin. Vamos indicar o Natalício. Como faz muito tempo que ele começou na educação, a gente acredita que vai ser um bom representante para os Parintintin. Então o Natalício ficou até em novembro de 2009. Foi na época que me chamaram também para atuar na coordenação. Aí o Natalício foi e fez a reunião com a

gente. Ele falou: “Parentes, agora não vai dar mais de eu ficar. As coisas estão ficando difícil”. Falamos assim: “Não tem problema, quem poderia ir para lá?”.

Na época minha filha tinha nascido. Vários problemas de saúde. Aí eu disse: “Eu acho que eu vou. Vou pra a cidade e vou encarar”. Então aí trabalhei novembro, dezembro, janeiro, fevereiro, março, abril e só em maio que fui receber o primeiro pagamento de supervisor de educação escolar indígena, aqui de Humaitá. Começamos a movimentar, mas, essa trajetória toda, professor, foi sofrida. Muita luta, muito “não” do governo. Não foi como o governo fala, que estava sempre fazendo, não. A gente caminhou juntos nessa luta, nessa trajetória.

Foi muita batalha, muita luta mesmo. A gente principalmente o reconhecimento da Pirayawara eu tive que ir até em Brasília, na rede nacional de Brasília, dar uma entrevista para falar a respeito disso. Aí eu estive lá, em 2009. Na época eu aproveitei que eu estava no encontro lá. Aproveitei e fiz uma entrevista e falei a respeito disso aí, que a gente está buscando um reconhecimento na nossa carga horária e que até o presente momento o Estado do Amazonas não estava aceitando os anos que a gente havia estudado, as nossas horas todas. Acho que isso aí espalhou algumas coisas também.

A partir daí eu passo a ser visto como uma liderança pelo meu povo, trabalhando com a educação indígena. Mas quero voltar ainda no passado. Só retornando um pouco nos anos de 94, 95, 96, 97 e 98. Nós começamos lutar, não só nós, os mais velhos também estavam na luta. Sempre eu agradeço muito aos mais velhos, porque por mais que eles não tinham aqueles estudos que hoje nós temos, mas eles deixaram uma coisa pra nós, a demarcação da terra. Outra, depois da demarcação de terra veio a escola, veio a saúde. Hoje nós temos até o ensino médio nas nossas aldeias. Então, eles não sabiam ler e nem escrever, mas eles conseguiram conquistar tudo isso. Isso aí pra gente não foi tão fácil não. A primeira terra indígena a ser demarcada nessa região foi a nossa Parintintin. A partir daquele momento, que nós conquistamos, nós ajudamos também os parentes Tenharin.

Na época de ir pra Brasília, várias vezes a gente dormiu na FUNAI. Assim, no chão mesmo, na frente no ministério da justiça. Não tinha local para a gente dormir. Hoje a gente fala muito para os parentes sobre isso aí. “Olha, tem que ver que na época quando os parentes saíam daqui, eles nem pensavam em diária. Só pensavam na questão da terra. O quê que eu vou deixar pra meus filhos, meus netos? Como vão ficar?”. Essa era a preocupação deles. Era a questão da alimentação pra quem tá ficando. Essa é a importância deles.

A partir disso, eu comecei a ver também e coloquei na minha cabeça que realmente o que vale para gente é a gente manter aquilo que é da gente mesmo. A cultura, costume, a língua, o respeito. Principalmente eu falo muito sobre isso e hoje converso muito com as pessoas. Também, professor, eu falo até para meus filhos. Meu pai não sabia ler e nem escrever. A minha mãe não sabia nem ler e nem escrever. Mas o que eles deixaram para mim, a herança deles, foi o respeito. Como eu falo, quando a gente passa por alguém que não cumprimenta aquela pessoa, significa que a gente não aprendeu nada. Que estamos em uma escola e a escola não está sabendo te ensinar o respeito devido.

Naquela época, até o momento que eu estava conversando, eu não poderia passar na frente de ninguém. Então isso pra nós é um respeito muito grande. Os mais velhos chegar na casa da gente não saber cumprimentar. Isso é o que vale pra gente, professor. Eu tenho isso comigo até hoje. Então, a importância da aldeia pra nós, você já foi nas aldeias tanto no Traíra, também no Marmelo, você vê que os mais velhos, a primeira coisa que eles chegam é receber o parente de forma tão agradável. A gente se sente tão feliz com aquilo. Eu passei uns dias aqui sem ir no Marmelo. Quando eu cheguei lá, o pai do Cacique João Sena, quando ele me viu ele se emocionou, porque passei muito tempo sem ir lá. Passei muito tempo, um mês! Então isso é uma coisa muito importante que a gente sente que realmente eles estão precisando da gente lá. Então, para sermos uma boa liderança a gente não precisa falar bem. A gente precisa representar ele no momento certo. Essa é ideia de liderança Parintintin.

A OPIPAM era uma ideia antiga, né?! Eu estava na criação. A OPIPAM, na verdade, a partir de 94 nós começamos a pensar. Como é que nós vamos fazer para nos representar? Nós não temos um representante para representar o povo Parintintin, como que você vai dizer isso? Chegar lá, “será eu posso falar ‘eu sou o representante do povo Parintintin’ legalmente para o governo?”. Alguma coisa tem que estar escrito. Hoje tem que colocar no papel. Buscamos assessoria, buscamos assessoria com OPAN. “Como que é que vamos fazer?”. Na realidade não era OPIPAM, era APIPAM, a Associação do povo Parintintin. Depois começamos a debater para mudar. “Vamos criar uma organização que fica mais forte”. Então em todas as reuniões temos essa ideia e ficou Organização do Povo Parintintin do Amazonas.

A Transamazônica alterou mesmo a vida do Parintintin. A questão é assim. Na realidade, a terra indígena Parintintin é nos dois lados que entra. É que nem as terras dos parentes Jiahui e dos Tenharin. A nossa terra mesmo, de verdade, se a gente fosse colocar na ponta do lápis, ela começa dali da prefeitura de Humaitá até do outro lado do rio. Ela vai chegar até no km 80. Essa parte toda é nossa. É nossa! Ela pega ali do outro lado do rio da comunidade Paraizinho, pegando tudo ali. Ela corta o meio e vai bater lá nas terras indígenas dos Pirahã. Era tudo nosso, se a gente for colocar tudo mesmo, por onde os antigos falavam, ela desce aqui, ela pega aquela parte do antigo seringal Três Casas tudinho subindo. Faz divisa com o Ipixuna. Aquilo tudo era nosso! Ali é tudo nosso, se a gente for colocar no mapa.

Então, na época, a Transamazônica, quando começou a abertura, o maquinário todo aqui, em 1970, por aí, começou a assustar os parentes e os parentes não sabiam o que fazer. Foi nesse momento que os parentes começaram a ficar com medo dos maquinários, das pessoas e sumiu muita criança indígena nessa época. Assim como aconteceu com parentes Jiahui, aconteceu com os Parintintin e com o Tenharin também.

Então, nessa época, jogou um pouco os Parintintin para lá, longe da estrada. Os Parintintin, com medo, disseram “vamos ficar aqui”, inclusive nossa terra é a terra 9 de janeiro, lá embaixo, da beira da BR-230 para dá 5km. Na época, o meu tio, o Manoel Lopes, ele não ficava aí. Ele ficava dentro de um braço de um rio, no rio traíra, lá para dentro mesmo, justamente com medo do que poderia acontecer com ele, com a família dele. Então a Transamazônica para nós causou muito na época. A gente tinha

medo das coisas, muito medo mesmo, porque isso aí atingiu muitas crianças. Morreram. Eu falo até que eu fiz um comentário uma vez, que eu tenho medo de gripe, porque a gripe matou muito meus parentes. Eu tenho medo de pegar gripe. Eu sou muito fraco com gripe. Você vê que o índio ele tem um espírito muito forte, mas quando se fala assim, em doença pra ele, que atingiu muito a família dele, eu fico assim nessa parte triste.

Eu só me curo da gripe se tiver no rio tomando banho. Eu não gosto de tomar medicamento. Está aí a minha esposa, que estamos juntos. Pouco remédio eu tomei. Minha mãe tinha uns conhecimentos. Meu avô era dos antigos Pajés. Muito grande, ele. Então a gente trazia aquilo com a gente e meu pai puxou um pouco. Minha mãe fazia muito remédio do mato. Agora depois de um tempo que eu tomo esses remédios, olhando assim para mim, ninguém eu diz que tenho 41 anos.

Pois é, a Transamazônica pra nós nos atingiu nesse sentido. Assim, feriu muito a cultura, principalmente a questão do álcool, com facilidade na aldeia e o fumo também. Uma coisa que até você passa nas aldeias e vê, hoje. O impacto maior é o álcool e o fumo. Isso prejudicou. Isso prejudica até hoje. Deixou a gente com medo. Mas também a BR-230 trouxe uma coisa importante para nós, o conhecimento. É isso aí que você está acabando de fazer. A leitura, o conhecimento para nós também. O conhecimento do direito indígena. Por que isso aí veio, entrou dentro da nossa área, mas trouxe realmente o significado. “Será que é para o desenvolvimento? O que é desenvolvimento?”.

Por exemplo, você vê a nossa aldeia. Há 60, 50 anos atrás, a casa não era daquele jeito. Se você quiser dizer, “olha eu vou fazer uma maloca para eu morar”, ninguém vai querer morar lá comigo se não tiver uma televisão. Então, foi isso que a Transamazônica trouxe. Aí esse comentário da Transamazônica é bom a gente falar. Por exemplo, tem muitos parentes que falam assim: “Eu estava sozinho aqui, de repente escutei um barulho e hoje eu estou comendo meu nambuzinho. Eu não tinha roupa, não tinha a escola, assustaram tudo”. Aí você vai com o governo e eles falam: “Eu já te dei a terra, eu já te dei o que você queria, eu não te devo mais nada”.

Então uma coisa é que tem que se pensar logo nessa situação. Não foi só um, só dois povos. Foram vários povos atingidos com álcool, com fumo, com drogas, doenças graves, mortes. Foi uma coisa que foi mau e boa ao mesmo tempo, porque trouxe o conhecimento para nós. Mudou tudo! Mudou a vergonha de ficar nu, mudou o nosso tempo. Mudou muito mesmo. Você vê, naquela época, a gente não tinha vergonha do que a gente era, entendeu?! Por isso alguns parentes, se tu dizer “Marivaldo convida teus parentes aí, teus sobrinhos, teus filhos, tua mulher, tua família tudinho. Chama os parentes para fazer uma dança cultural”. Quantas pessoas vão chegar lá? Já percebeu isso? Poucas, né?!

Hoje nós já vamos fazer, deixa eu ver, uns quatro anos sem fazer a festa. A gente ia fazer agora em 2015, 2016. Mas em agosto desse ano morreu o finado João Toscano, que morreu lá na aldeia, no Uruapiara, no Canavial. A gente com respeito não fizemos, mas já estava tudo certo para acontecer. Vai acontecer agora em 2017, em agosto. A partir do dia 20 nós vamos fazer a festa na aldeia Canavial. Os parentes escolheram

para lá, então vamos justamente fazer em homenagem aos guerreiros e principalmente a ele também, que nos ajudou também a conquistar a nossa terra que nós temos aí.

A Transamazônica trouxe de tudo, professor. Trouxe o preconceito contra os índios. Na realidade, preconceito a gente vê em todos os cantos, em todos os cantos que a gente vai participar, a gente vê. “É índio! O índio está chegando aí!”. No próprio trabalho, nas pessoas que estão lá dentro com a gente, a gente vê isso acontecer. Às vezes ele quer mandar e tal e a gente vê essas coisas acontecerem. Falam assim: “Está tomando o lugar do branco”.

Sempre vão falar esse tipo coisa. “Não era para estar aí”. A gente vê isso, aí. Só que a gente, como eu falo, muitas das vezes, professor, por exemplo eu, como coordenador, eu converso muito e falo para as pessoas. Se alguém me vê como diferente, eu sou Parintintin. Eu falo minha língua. Sou indígena Parintintin. Sou uma liderança. Se um dia eu chegar aqui tudo pintado é cultura.

O prefeito não tem que falar assim: “Olha, Marivaldo tu tem que sair daqui porque você está desse jeito”. Ele não tem esse direito. Por que aqui é a minha cultura e eu vivo dessa forma. Então uma coisa que eu sempre falo para os parentes mesmo: “Vocês não podem ter vergonha do que vocês são. Eu nasci Parintintin e vou morrer Parintintin. Eu falei: “Não tem como eu falar que nasci Parintintin e depois dizer que vou morrer japonês. Não tem!”. É nossa cultura, minha cultura Parintintin!

Para efeitos analíticos, optei por dividir as narrativas das lideranças Kagwahiva em cinco cenas, baseadas em três critérios: 1) movimento geográfico (deslocamento de aldeias para outras partes do território) e eventos de fala; 2) relações sobre o tempo de trabalho e a convivência dramática com a estrada com as doenças; e 3) as transformações e as formas de resistência com a presença da estrada no território indígena. Todas as cenas denotam eventos que ocorreram em diversos espaços dos territórios indígenas Kagwahiva. As falas citadas refletem suas posições sobre as relações conflituosas, sobre as mortes de jovens e crianças acometidos pelas doenças de “branco” e revelam as malhas relacionais nas quais estavam envolvidos.

Cena I: A infância como vivência de um drama insuperável: deslocamento, separação, perdas e superação.

Na primeira cena, visualiza-se uma lembrança da infância. Para os Tenharin, uma infância marcada pelas histórias do tempo do seringal. Entre os Parintintin, uma infância marcada pela presença de doenças e pelos processos de fissão entre os grupos domésticos espalhados pela calha do rio Madeira, entre os antigos seringais, tais como o Calama e Três Casas.

Embora a reprodução social da sociedade Parintintin dependa de um processo de expansão progressiva, ou seja, um processo de deslocamento contínuo que se encontra na vida de cada membro do povo Parintintin, este sistema de reprodução social, segundo Waud Kracke (1996:01), entrou em choque com as condições impostas pelas relações de contato. “Condição de serem cercados pelos limites duma reserva”. Segundo Kracke, o mundo Parintintin é um mundo em movimento. Essa característica marca todos os Povos Kagwahiva, o que significa que os grupos se deslocam constantemente dentro do território e para fora do território. A infância de M. Parintintin, nos anos 1970, foi atravessada pela mudança de um lugar para outro. Tal dinâmica de movimentação ocorreu com todos os grupos Parintintin no mesmo período. O caso do chefe Manezinho, exemplificado por Kracke, serve de indício para a compreensão da dinâmica da separação e do deslocamento Kagwahiva.

Assinala o autor que Manezinho, entre anos de 1966-1967, morava no igarapé Sarilho. Após o falecimento de seus dois filhos, em decorrência de doenças avindas do contato, Manezinho mudou-se para o Igarapé Grande, um afluente do rio Maici, isto é, regressou para a antiga aldeia onde morava seu pai. Anos depois, em 1973, com a morte de seu pai, o grupo se deslocou para as proximidades do igarapé três Bocas, erguendo casas onde antes plantavam roças. Passados alguns anos, a filha de Manezinho também veio a adoecer em virtude do contato coma sociedade envolvente. Manezinho se pôs em outro movimento, agora para a cidade de Humaitá, em busca de tratamento médico. Diante das dificuldades econômicas em manter materialmente o grupo doméstico na cidade, Manezinho dirigiu-se para o igarapé Traíra onde, por conta de seus laços de parentesco, obteve licença para residir nas proximidades de uma antiga habitação do chefe do grupo doméstico do igarapé Traíra. Entre os anos de 1990 e 1991, Manezinho acabou indo morar em Porto Velho, em razão do adoecimento de uma parenta sua. Após o falecimento desta, regressou com seu grupo para as proximidades da aldeia Traíra. Dois anos depois, Kracke visitou-o em sua aldeia e Manezinho revelou-lhe a vontade de se deslocar mais uma vez, para esquecer as lembranças tristes e dolorosas causadas doenças e pelas relações de contato.

O movimento feito pelo grupo de M. Parintintin assemelha-se em muito ao exemplificado por Manezinho.

Então na época que a gente saiu, que teve aquela divisão dos Parintintin, nós fomos na região de Rondônia. Ficou um pouco aqui na divisa de Humaitá. Outros desceram para o canavial e teve essa divisão muito grande entre nós. Isso aconteceu pela faixa de 1970. O

meu pai na realidade ele é de 1909. Isso quando tiraram o documento dele já estava com 7 anos de idade. A minha mãe na realidade já foi ser a quinta mulher dele, já. Então isso era uma faixa do que quando isso aconteceu ela fala de 1920, por aí, mais ou menos, conforme eu não lembro direito. Mas eu me lembro muito bem quando me contaram, quando eu estava com 2 anos. Eu sou de 1975. Em 1977 meu pai teve um problema de paralisia. Paralisou as pernas dele. Foi quando a gente saiu da aldeia. Nós fomos para Porto Velho. Na época que nós fomos pra lá ficamos mais dois anos. Completei os 4 anos e fomos morar em Calama. Chegamos em Calama fiquei mais de 20 anos em Calama. Inclusive muitos dos meus parentes que estão hoje tanto no Canavial, no Pupunha, no Traíra, muitos deles não me conheciam. Só o Manoel Lopes que falava do meu Pai e o Dominginhos também tocava sobre esse assunto, sobre a época que a gente tinha se afastado. Eles andavam me procurando, inclusive a família da Benedita e o Zeca do Canavial também já conhecia onde a gente estava, porque a finada minha mãe é tia dele, né?!, que é irmã da família deles também.

A trajetória do grupo doméstico do pai de M. Parintintin iniciou-se com a fissão dos grupos, em 1977, e a retomada das terras indígenas, em 1985, quando um grupo de trabalho da FUNAI, coordenado por José Carlos Levinho e Waud Kracke iniciaram os primeiros estudos para a demarcação do território Parintintin. Tal imagem permeou a infância de M. Parintintin desde a saída da antiga aldeia para Porto Velho e depois para o distrito de Calama, possivelmente para conviver com outro grupo doméstico Parintintin que já se encontrava no antigo seringal Calama desde o início dos anos de 1950, levados por Garcia de Freitas (HUGO 1959).

Todavia um conjunto de circunstâncias emergiu nesse período, contribuindo para que o grupo doméstico do pai de M. Parintintin seguisse na mesma direção que outros grupos Parintintin (localizados em comunidades do rio Madeira ou em cidades da região) com experiências, até certo ponto, semelhantes.

As lembranças de M. Parintintin sobre o desmembramento de diferentes grupos aparecem a partir de dois pontos. O primeiro diz respeito à composição dos grupos domésticos, que necessariamente caminha em direção à fissão, de acordo com a variação da época e do ano. Kracke (1996) e Peggion (2005) argumentaram em seus trabalhos que, entre os Kagwahiva, as lideranças que não se integram ao grupo tendem a se afastar para evitar conflitos. A resposta para a resolução destes impasses é ou a transferência para outros grupos locais ou a fundação de uma nova aldeia em outra parte do território.

A criação de qualquer novo grupo está ligada à dimensão cosmológica representada tanto no mito de *Pindova' umi'ga*, como à história de separação entre

MBahira e seu irmão *Itariano*. Na história, *MBahira* briga com *Itariano*, resultando em separação. Após a desavença, *MBahira* leva a casa e a sua família para um lugar distante para nunca mais rever *Itariano*.

Então, ontem à noite eu fiquei pensando pela madrugada. Até sonhei depois com isso. Como eu poderia resolver esse conflito que está afetando meu grupo. Por que aquele pessoal não vai parar de perseguir a gente. A FUNAI não vai resolver nada e o nosso grupo não tem apoio de outros. Então, pensei comigo, a melhor coisa é sairmos daqui, irmos para outro lugar, criar uma nova aldeia longe daqui, desenvolver a agricultura familiar lá, numa área que não tem dono. (Informação Verbal)¹⁰³.

Recentemente, um grupo doméstico *Kagwahiva Tenharin* resolveu deslocar-se da sua antiga aldeia, no rio Marmelos, para evitar um conflito aberto entre diferentes grupos domésticos opositores. Tal grupo migrou para outra parte da terra, para construir uma nova aldeia. Segundo Kracke (1996), o novo chefe vai à procura da melhor terra, um lugar ainda não explorado, com recursos naturais que possa suprir os anseios de todo o grupo.

O motivo da separação é a discordância que vem da aglomeração – “nós ficamos aqui, tristes (*ndovy'ari*)” – nos ajuntando (*ojatyká*). Outros mitos destacam o perigo do desacordo que surge em morar juntos, e mostram como uma desavença leva a separação (KRACKE 1996:08).

Talvez isso tenha ocorrido com o grupo doméstico de *M. Parintintin*, quando se deslocaram para Porto Velho e conseqüentemente para o distrito de Calama. A lógica cosmológica encapsulada nos mitos centrais revela o aspecto centrífugo dos Povos *Kagwahiva*. Tal perspectiva também se visualiza entre os *Tenharin* no início do século XXI. Assinala Peggion (2011) que até 2002 existiam apenas quatro aldeias *Tenharin*, espalhadas em lugares específicos, como forma de controle contra possíveis invasões. Internamente houve uma mudança na liderança *Tenharin*. O velho chefe resolveu deixar o cargo e mudar-se para outra aldeia para evitar maiores conflitos diante de outros grupos domésticos que tentavam ascender ao poder. Um jovem líder que havia se destacado como coordenador da associação indígena, além de neto classificatório do antigo chefe, assumiu a chefia da aldeia central. Ressalta, ainda, Peggion (2005) que a posição de parentesco do jovem líder permitia-lhe galgar tais degraus para torna-se o

¹⁰³ Narrativa coletada com uma liderança da aldeia Marmelos. Por motivo de segurança, não citarei seu nome.

líder da aldeia central. Mas a despeito da mudança na chefia, ocorreram, ao longo dos anos seguintes, vários processos de centrifugação, principalmente por parte de grupos domésticos que discordavam das ações da chefia. Sendo assim, “a cada novo embate, uma nova aldeia surgia, totalizando em 2004, sete aldeias referidas” (PEGGION 2006: 484). Os embates continuaram no decorrer da primeira década dos anos 2000. Hoje contamos doze aldeias ao longo do grande caminho, na Transamazônica.

O segundo ponto, que não pode ser ignorado, envolve questões atribuídas às enfermidades que acometeram os grupos domésticos. Segundo M. Parintintin, seu pai adquiriu uma doença que paralisou os movimentos do corpo, sendo este um dos motivos para que saíssem da aldeia. Em busca de tratamento para enfermidade, foram morar em Porto Velho e, seguidamente, se deslocaram para Calama, possivelmente por que a antiga aldeia já não era mais um espaço possível para o desenvolvimento de relações interpessoais de cada grupo. Somente vinte anos depois o grupo doméstico retornou para conviver na terra indígena, na aldeia Pupunhas, sob o domínio de uma liderança que também tinha em sua vivência as trajetórias de separação e deslocamento pelo território Parintintin (KRACKE e LEVINHO 1996).

As narrativas Tenharin da infância revelam dois momentos distintos. O primeiro com a presença do patrão e, o segundo, com a presença da estrada, cortando ao meio todo o território Tenharin. Os efeitos do primeiro contato foram contornados pelas intensas relações de troca de afinidades entre o patrão e os Tenharin. O impacto das enfermidades existia, mas em menor grau. Ademais, nesse período não se falava de impacto ambiental, de impacto cultural.

Meus avós, meus pais me disseram que o primeiro contato começou em 1920, eles me repassaram tudo, para nós daquela região. Eu conheço nossa história porque eu me aprofundei com os mais velhos, os idosos para saber o que aconteceu, eles me repassaram tudo. Eu então, avaliei que são dois contatos diferentes. Quando os meus pais falaram de 1920, foi o contato com os seringueiros, o patrão, pelo rio. Teve o impacto, muita morte por contaminação de doenças, mas como posso dizer, não teve o impacto na floresta, como se diz, o impacto ambiental, não teve quase nada disso. Isso de impacto ambiental veio com a Transamazônica, um impacto muito diferente. Isso eu vi porque eu estava na idade de 10 a 12 anos.

Ao comparar as formas de impacto ocorridas no tempo do patrão com aquelas advindas das transformações da BR-230, avaliam também os tipos de relações presentes nas duas modalidades de contato. Vale ressaltar que no início do período de construção da BR-230, os Tenharin estavam aglomerados em apenas duas aldeias, localizadas na

calha do rio Marmelos. Segundo Menendez (1989: 96), anteriormente à abertura da BR-230, os Tenharin ocupavam uma aldeia no curso superior do rio Marmelos, denominada de *Nhande 'Hu*, que depois passou a chamar-se São José, por influência de Delfim. Outro núcleo significativo ficava a aproximadamente uns 15 km do rio Marmelos, nas proximidades do igarapé Mafuy. Outros lugares, como Cafezal e Mafuy, eram denominados de roças, lugares de caça e coleta durante as estações chuvosas.

Vale ressaltar que os deslocamentos pelo território e a proximidade com a estrada foram resultantes de dois processos relacionais. O primeiro passa pelas situações de convencimento por parte do comerciante Delfim, que ainda estava realizando trocas comerciais até 1972 com os Tenharin. Dessa forma, o comerciante convenceu os indígenas a irem morar às margens da BR-230, apresentando a ideia como algo vantajoso, aludindo às facilidades de deslocamento e transporte das mercadorias e dos produtos naturais.

Segundo Mariz (1984), quando a FUNAI iniciou sua atuação junto aos Tenharin, houve inicialmente algumas tentativas de persuadi-los para que estes construíssem suas aldeias afastadas do perímetro da estrada. O intuito era de afastá-los dos perigos das doenças, dos vícios advindos a partir da Transamazônica.

Uma vez aberta a rodovia a partir de 1971, os índios como costuma ocorrer, sentiram-se atraídos pela estrada e, a despeito das doenças sofridas, concluíram que lhes seria mais vantajoso pelas facilidades de deslocamento e transporte de carga, estabelecer assim a nova aldeia pela margem esquerda do rio Marmelos. Mas, já estavam os índios seduzidos pelas outras vantagens práticas e ali permaneceram. Surgiram com o tempo novos aldeamentos. (MARIZ 1984:18).

Na versão Tenharin, eles jamais se mudaram para as margens da estrada, simplesmente pelo fato de aquele sempre ter sido um lugar de sua circulação, de roças, de caças, de pesca, de moradia.

A gente morava aqui próximo, andava isso tudo aqui. Não houve uma mudança, nós já vivia aqui. Daqui mais ou menos mil metros era uma aldeia. Lá embaixo era outra aldeia e aqui em cima era outra aldeia. Então essa bem ali era outra aldeia. Aqui a gente só ampliou. Ampliou sim, nós já vivia aqui. Esse rio aqui subia e descia ele todo. Um dia quando a gente for fazer pesquisa, o senhor vai ver. Eu vou lhe mostrar os lugares. Eu levei a FUNAI uma vez quando a gente fez o estudo dessa área aí. Mostrei pra eles. Olha só o que a Transamazônica fez com a gente. Minha mãe era viva ainda na época. Meus tios, meus avós, eles corriam com a gente, por que a gente não conhecia o que era a máquina. A máquina grande mesmo, derrubando tudo, espantando tudo, nunca tinha nada assim. Pra nós é isso, quando chegou aí era uma novidade. A gente saía daqui. A própria estrada

desse tamanho é uma novidade, né?! Nunca imaginávamos que iria ter uma coisa dessa. Nunca que ia cortar a aldeia no meio.

Naquele espaço em transformação ambiental e cultural (com perdas tradicionais, com a morte dos Ipajís), afastar-se já não era mais a melhor estratégia em defesa do território, pois as epidemias de sarampo e coqueluche já tinha atingido boa parte de todo o coletivo Tenharin. A estrada não seduziu. A estrada forçou os Tenharin a criarem formas de resistência contra as pressões causadas pela ação estatal com a construção da rodovia.

Menendez (1989) e Peggion (2005) assinalam que a distribuição do coletivo Tenharin em diferentes núcleos ao longo da estrada até o final da década de 1980 foi explicada pelos próprios indígenas como uma forma de controlar a circulação do branco pela estrada, para evitar invasões e roubo de recursos naturais, tais como madeira, minérios e castanha. Depois de oito anos de instalação da BR-230, vários colonos já haviam construído grandes serrarias nas proximidades do território indígena e algumas partes tinham sido ocupadas.

O caráter estratégico de ocupação tradicional serviu também a outro propósito. A plantação de roças foi sendo deslocada da beirada dos rios para as margens da estrada. Dessa forma, os Tenharin podiam transportar com facilidade as safras de mandioca, milho e castanha para a aldeia central.

Diferentemente dos Tenharin, os Parintintin, no mesmo período, já estavam em um processo centrífugo de separação e deslocamento pela bacia do rio Madeira. Os grupos domésticos que não se ausentaram de suas antigas aldeias resolveram, por estratégia política e de controle dos grupos domésticos, se afastar das margens da BR-230 como uma maneira de evitar possíveis embates entre os Parintintin e as levas de regionais que chegavam todos os dias. Um afastamento estratégico para também protegerem-se das doenças que poderiam atingi-los novamente.

Assim como os Parintintin, os Jiahui já estavam sofrendo com o processo de fragmentação e deslocamento. Tal processo forçoso iniciou-se bem antes da construção da BR-230. As intensas guerras com os Tenharin ocasionaram quase a extinção do coletivo Jiahui (PEGGION 1999). A construção da BR-230 agravou esta situação e promoveu, ao longo dos anos seguintes, o deslocamento dos grupos domésticos Jiahui em diferentes lugares da região do sul do Amazonas e do Estado de Rondônia. Em

Depoimento¹⁰⁴ ao MPF, em 2013, Sebastião Jiahui (Djupa'i) descreveu a história de deslocamento e separação de seu Povo. Sebastião atualmente mora na aldeia Kwayari. É o chefe do seu grupo doméstico e tem aproximadamente 56 anos. É descendente da família do finado Mandelito Jiahui.

Segundo Sebastião, Mandelito Jiahui, amedrontado com o barulho dos carros, mudou-se com sua família para a região do rio Suncunduri, estabelecendo-se nas aldeias dos índios Munduruku, onde se encontravam quatro de seus filhos. Já o próprio Sebastião – junto com alguns irmãos e sua mãe (Maria Madalena, Erea'í), assim como sua mulher, uma indígena Parintintin – seguiu em direção a Rondônia, onde passou a trabalhar como mateiro a serviço da mineração Jacundá, subsidiária da empresa Paranapanema. Dudu Jiahui também se deslocou para Rondônia e casou com uma indígena Tupari. O grupo doméstico de Sebastião e Dudu Jiahui retornou para Humaitá em 1990. Estavam sendo procurados por um grupo indígena Tenharin composto por Agostinho, Luís, Antonio, Domingos e uma mulher chamada Pytangi.

Segundo Sebastião, ainda moravam em Manaus três de suas irmãs, levadas pelo regatão Ernani Alecrim (filho do seringalista José Alecrim), que as levou para a capital para livrá-las da escravidão a que vinham sendo submetidas pelas mãos de Alba, esposa não indígena de Delfim Bento da Silva, na localidade de Fátima¹⁰⁵, à margem esquerda do rio Madeira. Os grupos domésticos Jiahui que permaneceram na aldeia foram incorporados aos Tenharin no período da construção da Transamazônica.

A vida entre os Tenharin se consolidou através de uma aliança com o grupo doméstico do antigo Tuxaua Luiz Kwatidjakatu e o com o grupo doméstico de Pedro Jukuna. Quando a família de Caetano fora viver entre os Tenharin, já estavam lá Iracema, Poaté Jiahui e seu irmão Luís Neves, acompanhado da esposa Maria Madalena e de seus filhos (Peggion 1999: 28). Pedro Jiahui, filho de Borobé, casou-se com uma indígena Tenharin. No início dos anos 1990, a retomada da terra tradicional era a posição mais óbvia a ser assumida pelos Jiahui, mesmo por aqueles que estavam morando e estabelecidos entre os Tenharin. Aqueles que nasceram em meio a essa diáspora retornaram para o território tradicional, a exemplo de Maria Wanda Jiahui, filha de pai Pirahã. Depois do processo de demarcação da terra Jiahui, algumas famílias

¹⁰⁴ Este depoimento em sua versão integral consta no Procedimento nº 1.13.000.000828/2013-87, da Procuradoria Federal do Amazonas, para apurar a responsabilidade do Estado Brasileiro pelas violações de direitos humanos contra os povos indígenas Tenharin e Jiahui na construção da Rodovia Transamazônica – BR-230.

¹⁰⁵ Lugar onde Delfim Bento foi morar depois que a FUNAI proibiu sua permanência entre os Tenharin.

Munduruku foram incorporadas aos grupos domésticos da aldeia Ju'í. Antes moravam nas proximidades do Distrito de Auxiliadora, à margem do rio Madeira.

De fato, a estrada, a *Pepukua hua* (caminho comprido) configurou-se em um mesmo espaço vivenciado de maneiras diferentes pelas lideranças indígenas em suas infâncias. Cada vivência é trazida para fora da continuidade, permanecendo ao todo próprio da vida. Não apenas porque as experiências sociais das lideranças, enquanto vivências, somente continuam vivas na medida em que ainda não estejam inteiramente no contexto da própria consciência da vida, mas porque os mesmos elaboram sentidos e significados no todo vivenciado, ao longo dos caminhos que cada um trilhou em sua trajetória de vida. Há nisso uma mudança fundamental de perspectiva, ao imaginar que são as malhas relacionais construídas pelas lideranças que constituíram os significados, produzindo, assim, o que vem de baixo, a socialidade com a carga de relação que lhe é inerente, e não as formas econômico-políticas sobre as quais se achou serem determinadoras (ou sobredeterminadoras) de toda vida social.

Cena II: O sofrimento das perdas: epidemias, envenenamento e os traumas incuráveis.

A segunda cena é a imagem das perdas e das mortes culturais. A estrada aparece como “espaço da morte” (TAUSSIG 1993), um estado de calamidade vivenciado na infância das duas (pelas) lideranças Tenharin. Marcados pela chegada da estrada em suas terras vão, aos poucos, sendo incorporados na temporalidade da estrada, no tempo da construção da estrada. As imagens da infância são tão profundas que desencadeiam uma memória biográfica tanto em M. Tenharin, quanto em L. Tenharin. As duas lideranças, ao narrarem os eventos na infância, refletem as emoções de um período traumático. Toda vez que falam sobre as perdas dos entes queridos e dos impactos culturais, falam em eventos críticos que assolaram seu povo. As motivações são acionadas como um dano, um drama social interminável, pois a estrada tornou-se uma ferida aberta, carcomendo as entranhas do cotidiano Tenharin.

Eu lembro, professor, eu tinha onze anos, pequeno, todo mundo da idade assim, adoeceu de sarampo. O sarampo quase matou todo mundo aqui. A Kukurui perdeu sete filhos, o titio Kwahã perdeu quatro, o tio Manoel João perdeu dois, meu pai perdeu dois. Eu fiquei noventa dias com febre, mal conseguia ficar em pé. Da nossa infância apenas ficou eu, meu irmão falecido Zeca, minha irmã, o Zelito, o Bosco e outro irmão do Bosco. Eu só consegui viver graças ao chá de boldo que uma enfermeira fazia e as compressas pra abaixar a febre. Mas muita criança morreu. O tio Kwahã chegou a enterrar quatro

filhos numa semana. Mais de sessenta crianças do nosso povo morreram com o sarampo, doença trazida pela estrada, pela Paranapanema. A estrada trouxe mais malefício do que benefício. Até hoje a estrada traz o conflito. O contato traz a ganância. Alguns parentes aprendem as coisas da estrada.

“Essa cicatriz continua aqui. Talvez somente Tupânaga consiga remover, curar”, disse Margarida, com os olhos marejados e a fala entrecortada. Margarida refletia as dores intermináveis da estrada, sofrimentos que segundo ela sempre estão voltando, quando o povo é afetado pela iminência da construção da Hidrelétrica Tabajara; menciona também a criminalização dos Povos Kagwahiva nos anos anteriores, resultando na prisão de seus parentes fora da terra indígena por dois anos e as mortes – a morte do cacique Ivan, na estrada, em 2013; o desaparecimento do filho de Domiceno, com as invasões em 2013; e o recente assassinato de Erivelton Tenharin em um posto da FUNAI. Mas toda fala indígena se consubstancializa através dos contextos, através dos eventos de fala. A fala de Margarida ocorre mediante os seguintes contextos situacionais.

Em uma quarta-feira do mês de julho de 2015, por volta das dezessete horas, fui informado que os Pirahã estavam sendo ameaçados por caminhoneiros no Km 87 da Transamazônica, especificamente na ponte que cruza o rio Maici. Na ocasião, todas as lideranças políticas Kagwahiva e duas lideranças Pirahã estavam reunidas no Encontro Regional de Política Indigenista em Lábrea, na aldeia Caititu, do Povo Apurinã. Os encontros regionais de política indigenista estavam ocorrendo por toda Amazônia com o objetivo de problematizar a relação do Estado com os Povos Indígenas. O movimento indígena do Sul do Amazonas decidiu realizar a assembleia regional em Lábrea, congregando as duas maiores organizações indígenas da região Forcimp e Opium para unir forças e estabelecer estratégias de luta.

Entre debates, falas, discussões e encaminhamentos sobre diversas questões (como saúde indígena, educação indígena, isolamento, fiscalização de territórios indígenas, novas demarcações, reestruturação da FUNAI, valorização da economia tradicional indígena) a notícia do que estava acontecendo no Km 87 se espalhou como pólvora naquela assembleia. Imediatamente, a liderança Augusto Verão Pirahã entrou em um carro juntamente com um técnico da agência estatal e se dirigiram para o local.

Dona Margarida veio falar comigo sobre a situação, com um semblante abatido, triste e agoniado. “Olhe, professor, os Pirahã é um povo que não mexe com

ninguém, não fazem mal para ninguém. É muito ruim saber disso, porque poderia ser a gente de novo envolvido. Eu preciso falar, eu quero fazer uma fala sobre essas coisas” (Informação verbal)¹⁰⁶. Foi nesta ocasião que ela me perguntou se eu poderia gravar a sua fala. Se eu poderia divulgar sua fala em redes sociais para que as autoridades ficassem sabendo que os Tenharin são capazes de falar e dizer “algo sobre suas vidas”. Uma fala contendo eventos marcados no tempo político Kagwahiva. Foi diante desse contexto situacional e relacional, cobertos pela sombra das árvores, ao entardecer na aldeia Caititu, que iniciamos a gravação de sua fala sobre os dramas históricos coadunados nos 99 anos de relação entre brancos e indígenas vivenciados pelos Tupi Kagwahiva, uma parte pelo rio, outra parte pela estrada.

Nesse sentido, a fala de Margarida não é apenas um discurso sobre os inevitáveis encontros coloniais entre índios e brancos. Os eventos críticos (epidemias, construção da estrada, mortes) são “centrados na fala” (LANGDON 2007), usando o poder da fala como um dispositivo que apresenta interações argumentativas, pontos de vista diferentes que contrapõem as histórias oficiais. Uma carga emocional é carregada na fala como um desapego, um desabafo, mas também como uma mudança de subjetividade, principalmente no que refere ao sofrimento do seu povo e de outros povos indígenas para denunciar e oferecer justificativas plausíveis para ações em favor dos povos indígenas.

A ação da fala transforma as narrativas de Margarida, de Léo e Marivaldo Parintintin em diálogos, nos quais são revelados os níveis de conflito ocorridos tanto na infância quanto nos dias atuais. As doenças passam a ser vistas como processos de envenenamento, como substâncias que atacavam os corpos Kagwahiva, causando dores, medo, sofrimentos e extinção do grupo.

Eu fiquei noventa dias com febre, mal conseguia ficar em pé. Da nossa infância apenas ficou eu, meu irmão falecido Zeca, minha irmã, o Zelito, o Bosco, outro irmão do Bosco. Eu só consegui viver graças ao chá de boldo que uma enfermeira fazia e as compressas pra abaixar a febre (...) Mais de sessenta crianças do nosso povo morreram com o sarampo, doença trazida pela estrada, pela Paranapanema (L. Tenharin).

Então, nessa época, jogou um pouco os Parintintin para lá, longe da estrada. Os Parintintin, com medo, disseram “vamos ficar aqui”. Inclusive nossa terra é a terra 9 de janeiro, lá embaixo. Da beira da

¹⁰⁶ Narrativa registrada em 2015, com a liderança Margarida Tenharin.

BR-230 para lá dá 5 km. Na época, o meu tio, o Manoel Lopes, ele não ficava aí. Ele ficava dentro de um braço de um rio, no rio traíra, lá para dentro mesmo, justamente com medo do que poderia acontecer com ele, com a família dele. Então a Transamazônica para nós causou muito medo na época. A gente tinha medo das coisas, muito medo mesmo, porque isso aí atingiu muitas crianças. Eu falo até que eu fiz um comentário uma vez, que eu tenho medo de gripe, porque a gripe matou muito meus parentes. Eu tenho medo de pegar gripe, eu sou muito fraco com gripe. Você vê que o índio ele tem um espírito muito forte, mas quando se fala assim em doença para ele, que atingiu muito a família dele, eu fico assim nessa parte triste. Eu só me curo da gripe se tiver no rio tomando banho. Eu não gosto de tomar medicamento. Está aí a minha esposa que estamos juntos, pouco remédio eu tomei. Minha mãe tinha uns conhecimentos. Meu avô era dos antigos Pajés. Muito grande ele. Então a gente trazia aquilo com a gente e meu pai puxou um pouco. Minha mãe fazia muito remédio do mato, agora depois de um tempo que eu tomo esses remédios (Marivaldo Parintintin).

A transamazônica trouxe impacto ambiental, eu tinha doze anos. O maior impacto prejudicou nossa cultura. O governo autorizou, partiu o coração de cada povo. Essa cicatriz tá aqui. Eu vi com esses olhos o meu povo sofrer, sem ninguém para ajudar. A cicatriz continua. Só Tupânaga, quem sabe, possa curar. Quando as doenças chegaram (sarampo, coqueluche e outras doenças), o Povo Tenharin considera o branco jogou veneno em nós. Porque para morrer dentro de dez dias, com a estrada aberta, não poderia morrer tanta gente assim. Como perdemos logo nosso povo tradicional, Pajé (Ipají) que não tiveram naquele momento tempo para se salvar, porque as doenças do branco era desconhecida para os Pajé. Eles não tinham como salvar, pois os remédios não funcionavam. Hoje não temos mais Pajé. Tenharin não tem mais Pajé pelo contato com o branco daquela região. O que a gente sentiu, o problema mais grave. Nós povos Kagwahiva exigimos, e não vamos parar enquanto estivermos respirando, até o dia das nossas últimas forças, essa dor, essa angústia que tanto tivemos e ainda estamos tendo com essa Transamazônica. O governo ditador autorizou passar. Nós somos os primeiros habitantes da terra dada por Deus, somos dessa terra durante séculos morando nesse lugar (Margarida Tenharin).

A estrada tornou-se o lugar do sofrimento, o espaço da morte na memória e na vivência dos Kagwahiva. As doenças são representadas como um veneno mortal tanto para os Tenharin bem como para os Parintintin. Um veneno jogado pelos brancos (Tapy ín), causando a morte constante dos filhos, dos parentes, dos Ipajís. Antigamente um Parintintin já tinha percebido as doenças como veneno, um veneno jogado pelos brancos, um veneno comparado com a feitiçaria, que tinha o poder de matar e dizimar o povo Parintintin.

De acordo com a anciã da aldeia Mafuí, Maria Kururu'í Tenharin, em seu depoimento¹⁰⁷ ao Ministério Público Federal, seu pai, Ariu'vi (do grupo doméstico de Apairandê), era casado com uma indígena Parintintin e mantinha alianças políticas com o grupo doméstico de sua esposa, no Maici-Mirim. Segundo Kururu'í, um Parintintin chamado Kwãrantã, fugido do trabalho escravo exercido por Manoel Lobo nos seringais Três Casas, teria vindo pelo varadouro até aldeia Kampinho-Hu, trazendo consigo doenças adquiridas dos seringueiros. Em razão das muitas doenças, os antigos Parintintin acreditavam que Garcia de Freitas tinha jogado “veneno” sobre os Parintintin e eles tinham adoecido em decorrência dos tais venenos.

“Eu tenho muito medo da gripe, porque a gripe matou meus parentes”. Atualmente o medo das epidemias continua presente, conforme observado nas falas das lideranças Parintintin, posto que as doenças não só dizimaram os povos Kagwahiva, mas “transformaram os corpos dos Kagwahiva”, deixando-os mais fracos para o enfrentamento de outras formas de contaminação. Na versão Tenharin a doença é representada por *Karugwara*¹⁰⁸ (um mal que representa todas as doenças juntas: sarampo, coqueluche, malária, gripe). Dois períodos marcam a presença de *Karugwara*. Segundo Manoel João Mbahíra, “as doenças vieram primeiro com os seringueiros, depois veio com a estrada, já tinha doença, depois só aumentou” (Informação verbal)¹⁰⁹.

O medo das epidemias também faz referência ao espaço da morte. Para os antigos anciãos, como Manoel João e Seu Jorge, o espaço da morte preenchia o cotidiano Kagwahiva, pois eram tantas mortes ocasionadas por *Karugwara*, que já não se sabia se alguém iria sobreviver para enterrar os mortos. Na Tradição Kagwahiva, os mortos são enterrados pela lógica da cosmologia Kagwahiva. Em um exemplo específico, quando um Mutum falece, todos os ritos fúnebres são realizados pelos Kwandu Taravé e vice-versa. Nas palavras dos anciãos, “não tinha gente em pé para fazer os enterros. Pouca gente! Quem tava bom realizava os enterros”.

Na versão de Margarida Tenharin sobre o espaço da morte, as enfermidades ocorreram inicialmente sobre os antigos Ipajís, pois, ao adoecerem, não tiveram mais forças para preparar remédios. E mesmo aqueles que conseguiram manter o vigor físico necessário ao preparo dos remédios, falharam em conseguir elaborar algum remédio

¹⁰⁷ Depoimento integral no Processo N° 1.13000.000828/2013-87.

¹⁰⁸ O termo *Karugwara* é a designação na fala Tupi Kagwahiva para doença. No entanto, o termo também é pensado para representar todos os males a partir do efeito do contato e das novas doenças que surgiram no contemporâneo.

¹⁰⁹ Narrativa coletada em janeiro de 2018, na aldeia Marmelos.

tradicional capaz de combater aquelas doenças. Os processos de pajelança não funcionaram como em outras épocas anteriores ao contato, antes da presença da estrada. O espaço da morte foi se apoderando das crianças. Nas somas de Leo Tenharin, testemunha ocular do espaço da morte, mais de 100 crianças Tenharin sucumbiram em consequência das doenças. Seu pai enterrou quatro filhos e ele mesmo ficou noventa dias doente. Só se salvou graças “ao chá de boldo trazido pela esposa do gerente da obra da estrada”.

Michael Taussig (1993), ao se debruçar sobre o “espaço da morte” nos territórios indígenas do rio Putumayo, nos revela como os indígenas Huitoto vivenciaram os terrores do contato colonial. Ao analisar os diários de Roger Casement, notoriamente as partes referidas às brutalidades ocorridas no mundo dos seringais e as formas do espaço da morte, pôs a nu as diferentes formas de morte, a saber: morticínios decorrentes da fome, causados pela destruição das roças dos indivíduos que não conseguiam entregar a cota de borracha designada; mortes ocasionadas por torturas, fogo, perseguições, troncos e chicotadas para aqueles que tentavam fugir dos barracões dos seringais.

As atrocidades e a construção do espaço da morte iniciaram com a eliminação dos pequenos comerciantes. O Seringalista Júlio César Arana, num esforço para assumir o controle total de todo comércio no rio Putumayo, ordenava as execuções. Ao longo de sete anos de exploração dos recursos naturais dos seringais do Putumayo, tornou-se a representação do próprio Estado.

Em 1903, o governo britânico investiu mais de 100.00 libras na companhia de exploração do caucho de Julio César Arana, nos seringais do rio Putumayo. Com o capital levantado em Londres, Arana contratou negros de Barbados, incumbindo-os de perseguir e aprisionar os índios que fugiam dos barracões. As denúncias de brutalidade, de terror, de etnocídio denunciadas pela revista Truth, revelavam os espaços da morte construídos pela companhia dos Irmãos Arana (TAUSSIG 1993).

Segundo Taussig (1993), essas denúncias obrigaram a coroa britânica a enviar Roger Casement, em 1910, como representante consular ao rio Putumayo. Em suas correspondências com Sir Edward Grey, em 1912, Casement revela que:

O número de índios mortos, seja pela fome – causada com frequência pela destruição das colheitas em regiões inteiras ou infligida como forma de pena de morte a indivíduos que não conseguiram sua quota de borracha –, seja por um assassinato proposital, através de balas, fogo, degolação, chicotadas até a morte e acompanhado por uma variedade de torturas atroz, ao longo desses doze anos, a fim de

extrair 4 mil toneladas de borracha, não pode ser inferior a 30 mil indivíduos e possivelmente chegou a muito mais (CASEMENT 1912:68, apud TAUSSIG 1993: 40).

As denúncias de Casement expõem dois pontos centrais nos modelos do espaço da morte. Primeiro, o direito de “conquista”, acionado por Arana, diferenciava-se do conceito estabelecido pela coroa britânica. Segundo Taussig, o seringalista via a ideia de conquista como o “direito de subjugar”, o direito de sujeitar indígenas às formas de escravidão, enquanto a comissão estabelecida pela Câmara dos Comuns, do reino britânico, em mais de uma ocasião, ressaltou que a ideia posta por Arana era “que conquistar não significava aquilo que pensava, mas queria dizer, distribuir bens em troca de borracha” (TAUSSIG 1993: 42).

O segundo ponto era a ideia de posse sobre os índios, acionado pela mesma ideia do direito de explorar os recursos naturais, de explorar a floresta. Através da invenção da conquista, do direito, o imaginário colonial da época visualizava os indígenas desta forma. Ou seja, “os índios estavam lá para serem subjugados (assim como a floresta) e, uma vez feito isso, nenhum outro branco poderia entrar na região” (idem, 44). Consoante a isso, o espaço da morte estava construído pela expulsão e morte dos pequenos comerciantes e seguidamente pela escravidão e horror com os indígenas Huitoto.

As representações do espaço da morte podem ser visualizadas por toda a história da Amazônia. Os Yanomami associam a fumaça do metal às inúmeras epidemias que chegaram às suas aldeias no início dos anos 1980, através da presença de garimpeiros no território indígena. Ao associarem os garimpeiros aos espíritos maléficos presentes na cosmologia Yanomani, os próprios Yanomani revelam que “por trás da ignorância dos ‘comedores de floresta’ é a relação cosmológica entre a extração do ouro nas terras Yanomani e as epidemias que despovoam a floresta” (ALBERT 2002:249). A imagem do ouro, conforme representada pelos Yanomani, é a de um antialimento desprovido de vida. Um metal quente e perigoso que pode afetar todas as outras formas de vida. Tal relação está ligada diretamente à cosmologia Yanomani, pois, segundo os indígenas, Omana, o demiurgo, “escondeu os metais embaixo da terra, a fim de proteger os humanos de suas propriedades patogênicas” (idem, 249).

Assinala Albert (2002) que os efeitos epidemiológicos do contato são caracterizados, pelos Yanomani, através das propriedades patológicas associadas à

busca dos metais extraídos das profundezas da terra, como ouro¹¹⁰, que emanam, no processo, “epidemias-fumaça (xawara wakëxi) que são suscetíveis de emitir e propagar” (idem 251).

A crítica Yanomani, além de cosmológica, é também ecológica, ao associar as febres do ouro ao efeito estufa:

Para Davi o uso do ouro pelos brancos é meramente ornamental (dentes, anéis e cordões). Trata-se, portanto, essencialmente, matéria-prima de certas *matihipë* (objetos preciosos, manufaturados). Por essa via ele associa a fumaça do ouro as emanações de outras matérias-primas (minérios e combustíveis) que os brancos tiram do subsolo e transformam por fusão ou combustão, em *matihipë* nos fornos de suas fábricas. Enquanto fumaça do ouro manipulado in situ provoca uma contaminação local, a fumaça de outras matérias-primas espalha suas exalações patogênicas (*minério wakëxi*) até queimar o “peito do céu”, o qual, sendo atingido em sua essência sobrenatural, “morre de epidemia, como os Yanomani, como a floresta” (ALBERT 2002: 2251, 252).

Os desdobramentos da crítica política xamânica Yanomani não apenas denuncia as formas de contaminação patogênica através da fumaça produzida pelos metais retirados de suas terras indígenas como também desnuda os espaços da morte presentes nas epidemias do metal, da fumaça tóxica e das doenças trazidas sucessivamente pelo contato com os garimpeiros. Dessa forma, a política xamânica Yanomani evidencia a morte do mundo por uma contaminação generalizada de *Urihi* “terra-floresta”, uma contaminação que não apenas afeta os Yanomani, mas toda a dimensão do mundo.

Ora, o espaço da morte é um espaço de transformação, adverte Taussig (1993). Talvez todos os povos indígenas do Brasil tenham vivenciado tal espaço como uma experiência de aproximação da morte em escalas transformativas. Tal transformação permitiu o repensar de um sentimento mais nítido da vida. Assinala Taussig (1993:45) que através do medo pode surgir não apenas um “crescimento da autoconsciência, mas igualmente a fragmentação e, então, a perda do autoconformismo perante a autoridade”.

Mas a estrada, a *Pepuku Hua*, o caminho comprido, não trouxe apenas as doenças como um veneno. A imagem do caminho comprido, na representação Tenharin, é a constatação dos males intermináveis que ela provoca cotidianamente, nas mudanças dela decorrentes e nos modos de saber indígena. O idioma da corporalidade é acionado pelas analogias entre os corpos (antes da estrada, depois da estrada), que antes eram

¹¹⁰ Na extração do ouro, os garimpeiros utilizam o mercúrio para separar e lavar o ouro, depois queimam o metal. Esse processo contamina o ar e os rios, pois libera um gás extremamente tóxico, ocasionando inúmeras doenças respiratórias e cancerígenas para as pessoas expostas ao processo.

fortificados pelos ritos de passagem, pelas formas de conhecimento e pela mistura de remédios tradicionais desenvolvidos pelos Ipajís.

A estrada não apenas transformou os corpos. Ela impulsionou a fabricação de um novo corpo Kagwahiva, mediante um processo de invenção, composto pelos rituais da medicina ocidental, as festas tradicionais Kagwahiva e os fluxos culturais absorvidos nas malhas de relações. Os corpos Kagwahiva são incorporados às novas substâncias, produzidas fora de suas cerimônias ritualísticas. Os cipós anti-inflamatórios são substituídos por uma higiene do corpo Tenharin, seguida da aplicação de substâncias desconhecidas da corporalidade Kagwahiva, assim, uma disciplinarização do corpo (FOUCAULT 2002) foi introjetada aos rituais Kagwahiva. A fala de L. Tenharin a respeito de um fato ocorrido com seu tio Kwahã nos possibilita pensar os mecanismos de fabricação dos corpos Tenharin.

Uma vez aqui, olha só, meu tio Kwahã sempre usou aquele remédio tradicional. A minha tia também sempre usou, que é esposa dele, mãe do finado Ivan. A gente usa assim para dor. Passa um que tem uma raiz vermelha no mato, que a gente passa no corpo assim e fica por dias. Aí uma vez, ele adoentado, com uma dor nas costas, chegou aí e levaram ele para Porto Velho. Rapaz, quando ele chegou na casa do índio, assim com todo aquele remédio tradicional, olharam pra ele e disseram: “Compadre, que é isso? Tem que tomar banho pra tirar isso aí. Tem que tomar banho, compadre”. Ele disse: “Não! Isso aqui é remédio do mato”. “Mas o senhor vai ter que ir pro hospital”, e foi aquele negócio, aquele pára pra acertar. Ele não obedeceu, não. Tiveram que cuidar dele com o remédio tradicional no corpo.

Como eu lhe falo, Professor, pessoal da SESAI não procura entender isso. Sem entender nada. Ele, tio Kwahã, continuou falando: “Não, comadre, isso aqui é remédio para ajudar a diminuir a dor de mim. Eu passei agora. Tem que deixar que ela saia por ela mesmo. Com o tempo, um dia, dois dias, ela vai saindo e tirando as dores”.

Então é um impacto muito grande pra nós e pra certas pessoas que não entendem. Aí teve um dia que ele foi, como posso falar, ele foi forçado a tomar banho. Sabe?!. Aí um dia eu cheguei na hora e falei: “O que está acontecendo?”. “Não, é porque ele vai pro hospital”. Aí eu falei: “Mas sim e o que isso impede dele ir assim?”. “Não, é porque ele está com remédio do mato todo”. Eu falei: “É esse o problema de vocês?”. Falei: “Esse é o remédio que a gente usa no mato. É nosso remédio tradicional e ele vai ficar com ele aí”. Se calaram e não falaram mais nada. Essa raiz é boa pra dor, para várias doenças, professor. Um problema no joelho muito grande curei com ele. Tem que raspar assim. Aí tira o sumo, que ela dá caldos. Aí esquenta um pouquinho e coloca todo dia. Aí vai desinflamando.

Então, o quê que acontece, né?!. Eu falei: “Não, é que ele não quer tirar esse remédio porque ele está se sentindo bem com ele”. “Mas o médico não vai aceitar”. Eu falei: “Mas como? Pelo amor de Deus!”. Então, no segundo dia, ele foi obrigado a tomar banho para tirar. Ali eu vi que era uma falta de respeito com o nosso conhecimento. Do conhecimento que não chega a conhecer. Então nisso a FUNASA teve

uma caída muito grande sobre isso, desse conhecimento. O que que a gente vez? Eu mesmo era conselheiro da saúde naquele tempo de 2001. Eu chamei o conselho da FUNAI, com um antropólogo que tinha lá, eu disse: “Ó, preciso que essas pessoas principalmente da SESAI tem que ser passado algum conhecimento do nosso povo, como funciona as coisas na aldeia, conhecimento da nossa cultura”.

Se não for assim pode ser um impacto. Eu disse assim, pode ser um impacto pra gente. Por que a partir dali o médico está tirando e invalidando o que é da cultura tradicional e validando o que é dele só. Sem levar em conta o nosso conhecimento tradicional.

Sim, sem levar em conta. Nesse dia o antropólogo falou: “Realmente, é isso mesmo”. Aí ele chamou a FUNAI e disse: “Esses são os problemas na questão indígena. Por que a partir que começa a tirar daquilo que é de costume deles, né?! Não é o próprio povo indígena que está esquecendo da cultura deles, as pessoas também está forçando a tirar deles”.

Só sei que depois marcaram uma reunião com todos os servidores e disseram que isso aí não pode ser assim. “Vocês estão desfazendo a cultura da pessoa. Ninguém pode fazer e obrigar ele fazer aquilo. Isso é perder os costumes diários dele. É igual uma festa tradicional. Eles têm aquelas pinturas deles. Aquilo lá não vai servir só pra pintura deles, não, vai servir também pra pele deles”. Que realmente é assim, viu, professor?! Aquele jenipapo você vê, pode passar o jenipapo em você todinho que fica todo preto. Mas a parte que ela vai mudando, vai saindo aquela tinta você vai mudando também de pele. Vai limpando aquela sujeira que fica bem fininho a pele. Vai limpando tudo na pele. Então, isso é muito bom o jenipapo pra pele, nosso conhecimento. Então tem certas coisas que tem que ser explicadas, sabe? Devagar, né?!

Mais aí nós fizemos eles pagar aqui mesmo. Esse pessoal da saúde, da FUNAI, que chega aqui achando que sabe alguma coisa da gente.

Se antes da construção da estrada os Kagwahiva comparavam seus modos de saber e fazer do corpo aos modelos de conhecimento do corpo do seringueiro, ao apontarem “para um compartilhamento da experiência no mato” (BERTOLIN 2014:49), isto deixa de ser possível, pois os corpos Kagwahiva se transformaram pelas intensas relações com outros modos de saber e outras formas de conhecimento. Os corpos Kagwahiva passaram a ser fabricados através de processos de retroalimentação, baseados nas mudanças alimentares (mercado de frango congelado, por exemplo) e nas dificuldades em lidar com as substâncias desconhecidas que contaminam os corpos. A poeira vinda da estrada, os surtos de malária, as transformações do vírus da gripe, o consumo de alimentos diferentes (além dos frangos, os embutidos e as conservas em geral), foi, vai, aos poucos, fabricando um novo corpo Kagwahiva.

Ah, compadre, a gente sempre tá ruim, muita poeira jogada aqui pelos caminhão. Fica tudo coberto aí. Queria falar com Denit, colocar barreira aí pra passar devagar. Isso é ruim. Muita gripe nas crianças,

muita malária aqui. No Vila nova também. Compadre, a gente fica ruim, corpo cheio de dor (Informação Verbal)¹¹¹.

Mas a despeito dos fluxos absorvidos tanto pela estrada quanto a partir de outros contextos fora aldeia, os corpos Kagwahiva ainda continuam sendo corpos Tenharin, corpos Jiahui, corpos Parintintin, pois o gradiente de transformação passa pela cosmovisão e especificidade de cada povo ao fazerem isso, por analogia, com o corpo do não indígena. Assim, tais processos de transformação do corpo continuam delineando as características da corporalidade Kagwahiva, através das festas tradicionais, dos rituais de passagem da menina para moça, dos rituais de passagem dos jovens, os filhos de lideranças e os filhos dos chefes.

Desta forma, torna-se imprescindível pensar as mudanças e as transformações da corporalidade Kagwahiva como processos sociais que estão sempre em desconstrução, em construção e retroalimentados por fluxos culturais que são “canibalizados” e devolvidos em formas de fluxos Kagwahiva. Isto por que o corpo Kagwahiva, ao ser transformado, ao ser fabricado, não deixa de ser o registro de uma memória biográfica, de uma memória política indígena, de uma matriz simbólica em transformação, de uma memória coletiva, harmonizado na transformação da própria temporalidade Kagwahiva.

Cena III: As formas de trabalho na estrada, na mineração e o surgimento de autoconsciência cultural sobre o território.

Na terceira cena, as falas dos narradores indígenas evidenciam uma estrutura de poder centralizada na ordem e nos deveres estabelecidos pela empresa Paranapanema e, seguidamente, pela intrusão da agência estatal (FUNAI). Os conflitos emergem e os sujeitos passam a vivenciar dramas sociais dentro da estrutura (trabalhar para a empresa) a qual estão sendo submetidos (pela tutela da FUNAI).

Nesse sentido, diferentes conflitos compõem as experiências sociais dos narradores indígenas e ganham forma e sentido através das narrativas. A propensão das relações sociais na estrada para o conflito e a recorrência dessas temáticas, contadas nas experiências sociais, conduziram-me até a teoria dos dramas sociais, de Victor Turner (2008). O autor define os dramas sociais como situações de desordem que se iniciam com uma ruptura/quebra da normalidade, seguida pelas fases de crise, reparação e reintegração.

¹¹¹ Narrativa coletada em janeiro de 2018 na aldeia Marmelos com Manoel João Mbahíra Tenharin.

Luciana Hartmann (2007), ao analisar o conceito de drama social desenvolvido por Turner, menciona que quando os interesses dos grupos e/ou indivíduos que partilham valores, histórias comuns, encontram-se em oposição, ocorre uma quebra no ritmo das relações cotidianas e o drama social consiste no processo de vivência e resolução deste conflito. É desta forma que os dramas sociais fornecem material para muitas histórias, dependendo da perspectiva sociocultural, política e psicológica dos narradores.

Em relação aos eventos que serão traduzidos e transmitidos em forma narrativa, Turner (2008) coloca que histórias são contadas tanto para entreter como para instruir ou interpretar e que algumas sequências de eventos são intrinsecamente mais divertidas ou interessantes que outras. Dentro dessa dinâmica da vida social, dramas sociais geram narrativas que, por seu turno, fornecem modelos para a vivência de novos dramas.

Nessa perspectiva, são os conflitos, os sofrimentos, as dores da morte, as discussões, as doenças, os ritos de passagem que tomam formas dramáticas, segundo as quais os atores tentam demonstrar suas soluções ou ideias aos outros para a resolução dos conflitos. Turner (2008) aponta para duas alternativas de resolução dessas situações desarmônicas: uma acomodação à situação antiga ou uma ruptura definitiva, que pode significar – como pretendo demonstrar nas narrativas sobre a estrada, sobre o trabalho na estrada – a eliminação de uma das partes.

Ouvindo suas narrativas como experiências sociais, percebemos as semelhanças dos discursos proferidos e como o conflito se torna pertinente ao longo de suas trajetórias como sujeitos sociais. Sendo assim, é interessante que sejam pontuados os diversos conflitos, assim discriminados: o trabalho na estrada como conflito; conflito na infância/juventude; a doença como conflito; o conflito com os regionais.

Passarei às narrativas.

Duca, filho de Nelson Yandé, cacique da aldeia Bela Vista, narra a sua experiência e as experiências de seus parentes submetidos ao trabalho na estrada. A narrativa de Duca é carregada de tensões e medos. Medo das máquinas, medo das doenças, medo dos trabalhadores da rodovia:

Só tinham três representantes do povo, o resto tinha se escondido no mato. A empresa pegou a gente pra fazer a desmatção. “Olha aqui, Tenharin, pega o machado, vai abrir a picada, fazer a estrada”. A gente derrubava a mata dentro dos igarapé, depois as máquinas vinham aterrando tudo. Tendo trabalhado um ano de graça, sem receber nada, no cabo do machado até onde a gente chama de

Matamatá, na beira do rio Aripuanã. Só davam comida e pouca comida. Eles mandavam na gente, como se a gente fosse preso. Daqui eram uns 14 Tenharin que trabalhavam na estrada. Nossas frutas que tinham na estrada foram todas derrubadas. Os cemitérios foram removidos, aterrados de novo. Coisa muito triste para o nosso povo. O próprio rio Marmelo foi aterrado ali na parte de baixo, com pedras grandes para o maquinário passar (Informação verbal¹¹²).

João Bosco, filho de Kururu'í, lembra que sua mãe contava que os Tenharin foram envolvidos em dois processos de invasão. Por volta de 1968 e 1969, os garimpeiros já estavam presentes, percorrendo o rio Machado e em direção ao Igarapé Preto, à procura de ouro e cassiterita.

Quando a estrada chegou, em 1971, um quilômetro acima da aldeia Marmelo foi feito um aterro para as máquinas passarem. Por isso o trecho do rio quase secou. A água do rio Marmelo ficou suja de lama e óleo misturado. A gente não podia beber aquela água toda contaminada. A Paranapanema construiu duas pistas de pouso de avião aqui próximo da aldeia Mafui, Marmelo e Taboca. Em 1972, a Paranapanema começou abrir uma estrada aqui no Matamatá, estrada do estanho. Era muito maquinário. Eu trabalhava servindo comida para o pessoal das máquinas. Primeiro ia o pessoal da picada fazendo o clareador na mata. Depois vinham três tratores fazendo a variante. Atrás vinham os outros tratores desmatando os tocos e outras máquinas tirando o cascalho, fazendo a terraplanagem. Entre 1973 e 1974 uma turma abriu aqui no Matamatá e a Camargo Correia assumiu a obra daqui para frente (Informação verbal¹¹³).

Relato semelhante faz Ygauri'í (Felipe Tenharin), filho de Kwatja katu, ao narrar como a empresa Paranapanema recrutou os Tenharin para trabalharem como mateiros nas picadas que estavam sendo feitas ao longo do grande caminho. Kwahã, seu tio, Kwataja katu, seu pai, e Solon foram as lideranças que realizaram os primeiros contatos com os trabalhadores da estrada. Vale ressaltar que Ygauri'í, nesse período, tinha 18 anos de idade e já trabalhava no grupo doméstico de seu pai.

O tio Kwahã, o papai e o Solon seguiram os trabalhadores até um lugar chamado por Cafezal (antiga aldeia e roças). Lá avistaram as máquinas trabalhando e resolveram falar: “Ei, compadre”. O operário avistou eles e perguntou: “Vocês são índios?”. “Somos índios, sim”. O operário desceu da máquina e foi chamar os outros e disse assim: “Os índios vararam aqui”. Os operários pararam a máquina e perguntaram: “Compadre, vocês estão com fome? Daqui a pouco o caminhão vem

¹¹² Narrativa coletada na aldeia Bela vista com o cacique Duca. A mesma narrativa está presente no Inquérito Civil Público Nº1.13.000.0028/2013-87 que tramita no 5º Ofício da Procuradoria da República no Amazonas.

¹¹³ Narrativa coletada na aldeia Mafuí, com o cacique João Bosco, em 2016. A mesma narrativa está presente no Inquérito Civil Público Nº1.13.000.0028/2013-87, que tramita no 5º Ofício da Procuradoria da República no Amazonas.

aqui e vai levar vocês no chefe”. Era muita fumaça que saía das máquinas, muitos paus caindo para os lados, se assustaram com aquilo e voltaram para a aldeia. Passado uma semana, as máquinas chegaram na beira do Marmelo e os trabalhadores começaram a dizer: “Compadre, vocês vão com a gente!”. Eles precisavam de gente para tirar a mata dos igarapé, porque a máquina não conseguia fazer. Deram machados, terçados a nós, Tenharin. Ficamos durante um ano aqui próximo do Bela Vista, até o Matamatá, na beirada do rio Aripuanã. Então quem trabalhou no serviço mesmo, eu lembro, foi o tio Jacundo, o meu irmão Albertino, eu Felipe, Manoel Duca, Zeca, Macedo, Severino, Doriam, finado Solon, Agostinho, Macedo e o Ricardo, que era o nosso cozinheiro. A gente trabalhava durante o dia. A noite caçava, pescava. Tempo depois o papai perguntou quando a gente ia receber pelo trabalho ao Seu Pedro Camargo, encarregado da obra. Ele disse que ia levar a gente até Porto Velho, mas acabou que não recebemos nada pelo trabalho. Um tempo depois ele trouxe uma caixa de bonecas para as crianças. Então, depois disso, nós ficamos aqui plantando nossa roça, coletando nossa castanha (Informação verbal¹¹⁴).

Os conflitos aqui mencionados são aqueles que tiveram especial pertinência e significância nas trajetórias individuais dos narradores indígenas, contribuindo com sua constituição como sujeitos sociais. Tais sujeitos, ao narrarem esses eventos de fala, ativam constantemente uma memória biográfica do tempo do trabalho na estrada e avaliam criticamente as condições do trabalho, análogas à escravidão. As dores, as sequelas daquele tempo surgem mediante as dores do presente, causadas pelos conflitos na estrada.

As relações de trabalho na estrada não apenas transformaram o tempo de trabalho Kagwahiva. O trabalho na estrada ocasionou a depopulação de todos os coletivos Kagwahiva. Ao término do trabalho na estrada, os Tenharin voltaram para as aldeias contaminados com diferentes tipos de moléstias adquiridas a partir da relação com os regionais que trabalhavam na estrada. Estatisticamente, antes da estrada, os Tenharin somavam entre 500 a 600 indígenas, distribuídos em duas aldeias centrais. Nove anos após a implantação da estrada, em 1979, os Tenharin estavam reduzidos a 159 pessoas, os Jiahui 17 pessoas, os Parintintin 149 pessoas (PEGGION 2011).

As relações sociais concretas coexistiam entre patrão e freguês apenas no momento da incorporação ao trabalho e no momento crítico das epidemias. O conflito

¹¹⁴ A Versão integral desta narrativa se encontra no Inquérito Civil Público Nº1.13.000.0028/2013-87 que tramita no 5º Ofício da Procuradoria da República no Amazonas. Além disso, em trabalho de campo em 2016, Ygaui’í narrou os mesmos fatos presentes na narrativa a qual eu apresento.

se deflagrou dentro da própria relação de força, por não haver um acordo sobre o pagamento do trabalho, pela falta de ajuda aos enfermos que estavam na aldeia. Dessa forma, os dramas surgiram, provocando um estado de passagem liminar: ora trabalhador na estrada, ora extrativista, ora agricultor, ora pescador, ora doente.

Os conflitos desdobraram-se em várias proporções. Tanto na primeira fala como na segunda, as situações de conflito foram constantes e permanecem, em diferentes âmbitos, fazendo parte da vida desses sujeitos-narradores.

Consoante aos inúmeros conflitos decorrentes, a empresa Paranapanema, depois da construção da BR-230, iniciou, no Igarapé Preto, a mineração de cassiterita. Com isso, instaurou um estado de alta dependência dos indígenas Tenharin (os Tenondê Tenharin) em relação a esta atividade, submetendo todos ao seu domínio (construção de casas ao modelo ocidental e alimentação industrializada), determinando obrigações, dando ordens e deveres. As falas de outras lideranças Tenharin denotam, também, esta realidade, denunciando as condições sociais em que se encontravam submetidos, bem como o modo pelo qual esse sistema se enraizou por todo o território Tenharin, atraindo os indígenas para o trabalho na mineração.

Considerando as relações de força no contexto narrativo, veremos que os discursos se assemelham, isto é, o conflito toma forma a partir do trabalho do indígena, tanto na estrada, quanto na mineração de cassiterita, no Igarapé Preto. Romper com a estrutura posta ou criar estratégias que possibilitassem inverter as relações entre o patrão da empresa e o freguês, o indígena trabalhador, desembocaria na passagem de uma existência atomizada para uma identidade coletiva.

Um estudo proficiente respeitante às relações sociais estabelecidas no trabalho na estrada e na mineração pode emergir a partir de outro viés, que não aquele que coloca em oposição direta o patrão (a empresa) e o freguês, ou seja, aquele que tem por lócus de observação a relação dicotômica entre ambas as partes, cara aos estruturalistas. Fugir destas representações acabadas exige pensar o conflito como um drama social vivenciado. Tal perspectiva possibilita visualizar as estratégias de ruptura e a resolução deste conflito. À vista disso, as fugas (como fizeram os Parintintin), os rompimentos, as críticas às condições de trabalho e à acomodação se misturavam ao cotidiano dos sujeitos-narradores. Uma polivalência de produção (pesca, roça, extração, criação, coleta) fora acionada e isso causava certa interdependência em relação à “empresa”; simultaneamente, a venda e a troca de produtos naturais com compradores (atravessadores) recriavam novas relações sociais. Podemos dizer que uma

reacomodação à situação antiga não significava, propriamente, submissão ao desmando da empresa, mas uma nova reconfiguração dentro da relação estabelecida. Poder-se-ia dizer que as lideranças indígenas, enquanto sujeitos narradores, ainda que não em totalidade, conseguiam fazer a passagem da existência atomizada e serial para uma existência coletiva, concretizada na organização social (parentesco), na atuação política dos antigos Tuxauas Kwahã e Luiz e numa diversificação de produção que permitia aos mesmos se desvincularem da condição de simples extrativistas, posicionando-se fora da estrutura (sistema de trabalho na estrada, na mineração), construindo uma antiestrutura, a *communitas*¹¹⁵ (TURNER 2008).

Uma coisa é clara: a cotação das experiências relacionais só aumentou entre os indígenas Tenharin, Jiahui, e Parintintin. Talvez, antes da estrada, as experiências partilhadas por meio da fala fossem aquelas contadas a respeito dos feitos guerreiros de seus Ipajís (Nhaparundi, Apairandê) contra outros grupos indígenas, ou em defesa do território contra os seringueiros que ali adentravam para explorar. Ou, talvez, sobre as aventuras do criador de cultura, Mbahíra. No entanto, a estrada marcou um tipo de experiência intrusiva e forçada que os Tenharin, os Jiahui e os Parintintin aprenderam a conviver e estabelecer uma dessemelhança, uma diferença acionada constantemente nos discursos das lideranças em vários contextos e situações de fala. Uma fala centrada na ideia de originalidade, de tradicionalidade:

Nós somos o povo original daqui, somos o povo tradicional. Pode ver o nosso café da manhã (cará roxo, tucumã e farinha). Esse é o café tradicional dos Tenharin (Antonio Enézio, fala pública no Encontro de Povos Kagwahiva, em 2018).

Tem muita gente que diz que os Tenharin quando estão na cidade ficam falando na língua. Eu, né?!, eu falo na língua. Ninguém vai me impedir de eu falar na minha língua. Essa é a minha língua. Eu sou um povo. Eu tenho direito de falar na minha língua. Não é porque tem branco aqui que eu vou deixar de falar minha língua e começar a falar o português. De jeito nenhum! Eu não tenho essa cabeça. Eu sou índia, eu falo onde quer que eu esteja. Eu tenho orgulho de ser índia (Margarida Tenharin).

Ao comparar o modo de trabalho no tempo do extrativismo com o padrão e o modelo estabelecido pelo gerente de trabalho da Empresa Paranapanema, a ideia de dívida, de pagamento pelos danos causados pelo trabalho, surge. No tempo do padrão, as

¹¹⁵ O conceito de *communitas* de Turner (2008, p.253) nos permite perceber que os laços da *communitas* são antiestruturais no sentido que são indiferenciados, igualitários, não-rationais, relacionais e diretos.

dívidas adquiridas pelos Tenharin, pela relação assimétrica com o mesmo, eram pagas por meio das trocas de afinidade e por mercadorias entregues. As trocas assimétricas de bens de consumo, de afinidade, pautavam a vida Tenharin. O tempo de trabalho na estrada transformou tais relações, os Tenharin que trabalharam na abertura da estrada são enfáticos em afirmar que a dívida da empresa, a dívida da União para com eles, não foi paga e para isso não há expectativa de perdão e sim de pagamento, que não está ligado somente à questão monetária, mas ao respeito ao modelo da organização social Tenharin.

Nesse sentido, duas situações, ocorridas entre os Kagwahiva, servem de ilustração. Em ambas, ideia de pagamento, de dívida, surge mediante as relações conflituosas entre os Kagwahiva e os regionais da Transamazônica. O primeiro evento, descrito por Carlos Levinho (1996), narra o seguinte acontecimento, ocorrido em 1986, entre os Parintintin da aldeia Traíra. Quatro indígenas Parintintin, incluindo Antonio Marazona, antigo chefe da aldeia Pupunha, foram aventurar-se em um carro conduzido por um branco pela Transamazônica. Todos estavam alcoolizados e se deslocaram da aldeia Traíra para o perímetro da estrada Transamazônica. Em um trecho da estrada, o motorista perdeu a direção do carro, ocasionando um grave acidente. Mimico Parintintin, filho do sogro de Marazona, foi arremessado contra uma árvore, vindo a falecer imediatamente. Marazona, inconformado com a situação, insistiu com o seu cacique sobre a necessidade de vingar a morte de Mimico porque, segundo Marazona, os brancos estavam acostumados a matá-los e não pagar nada. Ao questionar a autoridade da chefia, Marazona entrou em conflito com o cacique do lugar. Indignado com a situação, convenceu outro Parintintin a vingar a morte de Mimico como forma de pagamento. Zequinha Parintintin foi convencido por Marazona a atirar com sua espingarda no motorista do carro no local do acidente. Marazona teve a sua vingança, o seu “pagamento” com o a morte do regional, mas o conflito violento com o chefe da aldeia rendeu-lhe a expulsão da aldeia Traíra. Marazona foi para o Igarapé Pupunhas, para conviver com outro grupo doméstico.

O outro fato foi narrado por Edmundo Peggion (2005) em uma assembleia sobre educação indígena e também nos remete à ideia de pagamento, desta feita entre os Tenharin do rio Marmelos. Conta-nos Peggion que, no ano de 2000, a ONG OPAN estava desenvolvendo, em parceria com a Secretaria de Educação do Estado, o projeto intitulado *Indata-hua*, que tinha como objetivo a formação de educadores indígenas. O projeto estava funcionando através de etapas intensivas de formação modular e os

municípios eram os responsáveis pela infraestrutura e pela logística do evento durante os dias de formação. Com o processo de fragmentação da aldeia central e a formação de novas aldeias, tal fissão seguiu a extensão da estrada ao longo do território indígena. Eis o impasse fundamental que se formava entre os indígenas e as Secretarias de Educação de Humaitá e Manicoré. O rio sempre fora o limite entre Humaitá e Manicoré. Mas Manicoré sempre fora ausente na assistência à educação indígena, seja pela distância da sede do Município, seja pela falta de compromisso político educacional com os Tenharin da Transamazônica. A relação dos Tenharin com Humaitá antes da divisão educacional indígena entre Manicoré e Humaitá era sempre uma relação direta pela estrada. Os problemas eram tratados com maior eficiência.

Durante a formação de professores, a secretária de educação do município de Humaitá levantou o seguinte impasse, criando uma situação inusitada. A secretária anunciou que apenas aos professores indígenas de Humaitá se daria apoio logístico, bem como àqueles que moravam na margem esquerda do rio e, portanto, dentro do município de Humaitá. “Os outros deveriam procurar a prefeitura de Manicoré que, devido à distância, pouco reconhecia a população indígena que vivia nas proximidades da Transamazônica” (PEGGION 2005: 09).

A situação desencadeada pela secretária levou os Tenharin a acionar a sua identidade como coletivo humano único para tratar das questões que estavam sendo impostas ao coletivo como um todo. Diante da situação, alguns grupos tiveram um tratamento diferente de outros e o limite desta relação era a incompreensão por parte da secretária de Humaitá em aceitar a coletividade do povo Tenharin, assumindo, assim, uma linha tênue que os dividia administrativamente.

Diante das pressões exercidas pelas diversas lideranças presentes, no momento da avaliação geral, arrependida, aos prantos, a secretária resolveu pedir perdão ao povo Tenharin, talvez imaginado que um pedido de perdão apaziguasse os corações indignados com ideia de separação entre os Tenharin.

De maneira inusitada, uma liderança Tenharin, que participa de todos os cursos de formação de professores, respondeu imediatamente que lá entre eles não havia perdão, mas pagamento. Surpresa com a resposta, a mulher insistiu que estava ali a pedir perdão, como a apontar a força de seu ato. Novamente o homem respondeu que entendia sua intenção, mas que entre os Tenharin do rio Marmelos não havia perdão. O desconforto gerado pela reação Tenharin (o homem recebeu aprovação em sua fala) criou uma impressão entre os presentes de que a ideia de pagamento tinha um viés monetário, quando a afirmação era totalmente voltada para a organização social tradicional. Perspicaz, o homem aceitou as considerações da mulher e, por fim, emendou que,

como ela trabalhava com os Tenharin, deveria saber que eles têm uma cultura diferenciada (PEGGION 2005:11).

Talvez quando Margarida Tenharin, Léo Tenharin e os anciões falem em dívida, falem em pagamento para com o Povo Tenharin por parte da União, a mesma lógica cosmológica esteja sendo acionada, assim como daquela liderança, ao colocar a secretária numa situação vexatória. De fato, a lógica do pagamento semelhante à ideia de vingança que foi acionada para vingar, para pagar a morte de Mimico entre os Parintintin.

A “cultura diferenciada” seria uma ressignificação da lógica tradicional. Embora muitos ali presentes tenham compreendido que a ideia de pagamento estaria ligada ao monetário, na verdade a liderança, ao se apropriar dos termos da “cultura diferenciada”, lido em diversos manuais de antropologia da educação e de manuais de formação pedagógica indígena, incorporou tal lógica ao sistema tradicional de prestações cosmológicas Kagwahiva.

Ressalta Peggion (2005) que a ideia de pagamento mencionada pela liderança pode ser interpretada através de duas questões. A primeira estaria ligada aos problemas resultantes de relações internas entre os afins reais. Alguém que cometeu um deslize deve pagar com serviços a quem foi prejudicado. No outro extremo da questão, dependendo do tipo de qualificação do ato cometido, da gravidade da situação, a afinidade em potencial, o caminho percorrido é a vingança.

No limite da representação, a “cultura diferenciada” também é acionada por Margarida e por Léo, ao estabelecerem críticas aos desmandos e à forma como o Estado os enxerga, como um coletivo homogêneo. E isso se mostra nas relações de trabalho com as diversas instituições nas quais eles estão envolvidos, como a SESAI, a Secretaria de Educação Municipal e a FUNAI.

Muitos conflitos, às vezes localizados, atomizados e individualizados, contribuíram para construir uma “cultura de resistência” ou modo de vida Kagwahiva. Esses conflitos não foram forjados recentemente, eles possuem suas bases nas estratégias cotidianas de resistência, construídas historicamente no tempo.

Dentro desse modo de vida dinâmico, dramas surgiram/surgem e novas perspectivas de resolução apareciam/aparecem. Ao organizarem suas experiências sociais e de conflito através de narrativas pessoais, as lideranças indígenas tais como Margarida, Léo, Duca, Marivaldo, entre outras, criam para a audiência “modelos de” e “modelos para” (GEERTZ 1989) pensar estes conflitos e, por sua vez, vivê-los.

Cena IV: A luta pela território: demarcação da terra, formas de resistência, imersão no movimento indígena

A quarta cena é a reprodução da sociedade Kagwahiva em um movimento progressivo de abertura para o outro, entre os outros. Um movimento que implica num processo contínuo de deslocamento, que se encontra na vida de cada grupo doméstico, de cada indivíduo, como diria Kracke (1978), na psicologia de cada liderança. Esse mesmo movimento, entra em colisão com os representações preconceituosas feitas pelos regionais, com as condições estabelecidas pela ideia de reserva indígena e pelos limites demarcados territorialmente.

É o momento também de reflexão sobre os dramas sociais, sobre os eventos críticos, sobre as imposições da agência estatal sobre o território, sobre a presença constante de regionais nas imediações, cruzando o território indígena. Estas reflexões por parte das lideranças ressoam sobre a ideia de território tradicional em manutenção ou como viver do território.

Os ensinamentos dos antigos chefes são postos como uma autoconsciência cultural sobre o território, sobre a cultura Kagwahiva. As primeiras experiências do antigo chefe Kwahã iluminam as jovens lideranças que surgiram na década 1980. O sistema educacional tornou-se uma ferramenta necessária para impulsionar os estilos e práticas das lideranças que surgiram em meio às lutas iniciadas pelos antigos Kwahã e Kwaty kwatu. A presença da educação formal não é apenas vista como possibilidade para aprender a “língua do branco”. Antes, torna-se um instrumento de luta política em defesa do território, principalmente do uso da fala centrada nas questões envolvendo a aldeia, o grupo doméstico e o território. É por meio do domínio da fala, uma das características da liderança Tenharin Kagwahiva, que os líderes em potencial vão sendo indicados para lideranças reconhecidas, ou para lideranças de qualidade.

Então a minha vida mesmo, professor, eu nunca saí pra estudar fora. O pouquinho de conhecimento que eu tive foi aqui mesmo na aldeia. Mas foi muito difícil a minha trajetória foi muito difícil.

Ainda não tinha escola, não. Não, tinha não. Eu vou chegar lá e quando eu comecei a participar de uma escola foi em 78 que eu comecei a fazer alfabetização na época. Por que tudo naquele tempo era Mobral.

O Mobral, isso foi o pequeno estudo que tive. Foi pouco tempo também, professor, acho foi só 2 anos de estudo. Por que foi uma pessoa que foi paga pela prefeitura. A professora Marina trabalhava numa empresa e ela não pode mais ficar aqui. Ela teve que ir embora,

mudou de trabalho. Então daí a gente começou isso, praticamente como líder, trabalhando com a comunidade. Aí quando eu vim estudar de novo, já foi agora em complementar mais um pouquinho do conhecimento. Foi em 2004 pra cá. E essa experiência, professor, e que eu sempre falo para os meus filhos, a experiência ela tem muito a ver com a parte técnica, porque a experiência que nasceu em mim foi o dom de natureza. E como? De estar participando das reuniões, sair pra fora pra participar do movimento. Eu fui do conselho da CUMPIR na época quando foi fundada a CUMPIR.

A história do líder e chefe indígena Antonio Marazona nos serve como um bom exemplo para pensar como o domínio da “fala citada” (Langdon 2007) e a incorporação de “fluxos culturais” (Hannerz, 1997), advindos das relações e das redes de relações com outros grupos locais, serviram como um conjunto de circunstâncias¹¹⁶ em direção ao caminho da liderança indígena e, conseqüentemente, chefe indígena.

Conta Levinho (1996) que o Jovem Marazona, depois de vários incidentes em todos os lugares (aldeia Traíra, aldeia Canavial) que passou, resolveu ir para o lago do Pupunhas. Marazona sempre fora uma pessoa atenciosa com os outros e sempre deixara claro que queria cuidar das pessoas. Tal posição gerou desconfiança entre os grupos domésticos, pois o papel desempenhado era do chefe e não daquele que tinha acabado de chegar à aldeia. Com o tempo, Marazona passou a ser visto como uma ameaça à autoridade da chefia no lago do Pupunhas.

Nesse período, os grupos domésticos do lago do Pupunhas trabalhavam nos sovais e arrendavam tais recursos naturais para os regionais, com quem mantinham relações comerciais. Quando Marazona passou a morar no lago do Pupunhas, ia com frequência à casa do índio, em Porto Velho, para tratar de sua saúde, de seus filhos e de seus parentes. Nesse ínterim, aproveitava para conversar com os administradores da FUNAI e relatar os problemas que estavam ocorrendo na aldeia Pupunhas. Em uma dessas conversas, Marazona relatou para os administradores da FUNAI que os “sorvais estavam sendo explorados pelos brancos e os Parintintin estavam sofrendo com isso”. Diante das denúncias, a FUNAI solicitou uma reunião com todas as lideranças Parintintin do Pupunhas em Porto Velho e orientou que “o branco não deve ter acesso à área indígena e que os recursos existentes pertencem a todo o grupo” (LEVINHO 1996:14).

¹¹⁶ Essas circunstâncias podem ser definidas nos termos em que Marshall Sahlins (2003:171) utiliza para a noção de estrutura de conjuntura, ou seja, como um conjunto situacional de relações, cristalizadas a partir das categorias operantes e dos interesses dos atores.

No entanto, naquela reunião, convocada pela FUNAI, um líder de um grupo doméstico se negou a participar. Segundo Levinho (1996), em meados de 1989, período de levantamento de estudos da terra indígena Parintintin, este mesmo líder tinha convidado um regional para trabalhar no serviço da extração da sova. O Jovem líder Marazona, ao saber da presença do branco na extração da sova, enviou uma carta avisando que a FUNAI e os Parintintin não permitiam brancos dentro área indígena. O conflito estava armado e Marazona sabia das consequências, pois a não interferência na vida dos outros grupos domésticos é um importante valor Parintintin¹¹⁷. Marazona e o líder do outro grupo doméstico chegaram às vias de fato, travando uma briga feroz. Como nenhum dos dois resolvia ir embora, um desfecho fatal poderia ocorrer a qualquer momento, com a morte deles.

Diante da situação, Marazona só tinha uma estratégia, isto é, usar a máquina de guerra, o Estado, para retirar por vias legais o branco invasor da terra indígena e ocupar o Igarapé do índio¹¹⁸ e assim abrir um local novo, distante dos conflitos por onde passara. No início de 1990, Marazona conversou pessoalmente com o invasor e pediu-lhe para sair daquela área, pois ali era área indígena. Como o invasor ignorou o pedido, Marazona telefonou para a FUNAI, em Porto Velho, comunicando que “os Parintintin vão retirar a força o invasor” (LEVINHO 1996: 16).

A FUNAI de Porto Velho então solicitou informações de um membro da OPAN, que à época estava realizando atividades de formação na área. Este relatou aos administradores que a questão era grave e poderia gerar um conflito envolvendo mortes. Por fim, o órgão responsável organizou uma operação envolvendo a polícia militar e retirou o invasor da área. Essa conjunção de fatores teve tal desfecho em razão de Marazona ter se articulado e desempenhado um papel de líder indígena atuante na proteção do território Parintintin.

Sua atuação enquanto líder indígena político marca uma dupla representação: um domínio da fala citada, da fala centrada, ao questionar a legitimidade do invasor como dono daquele lugar diante das autoridades presentes na delegacia de polícia. No

¹¹⁷ Segundo Levinho e Kracke (1996), desde a infância os Parintintin possuem total independência. A criança é considerada uma pessoa com vontade própria, capaz de ter as suas próprias decisões.

¹¹⁸ Segundo Levinho(1996:16), em 1985 as áreas Parintintin foram identificadas pela FUNAI. O limite da área, no Lago das Pupunhas é um pequeno igarapé nominado pela equipe de identificação. De igarapé do Índio. Esse foi o nome atribuído ao igarapé pela maioria dos moradores da região consultados, mas não foi o único. Os índios não nominaram. Esse limite foi estabelecido visando incluir na área a estrada de seringa e a ponta da castanha de um índio que mora no local. Nessa região, incide parcialmente uma propriedade titulada, que não estava ocupada na época em que foi feita a identificação.

momento do interrogatório do invasor, Marazona fez uso de uma memória biográfica e de uma memória coletiva Parintintin de ocupação indígena de toda bacia do rio Madeira, incluindo o igarapé do Índio.

E na hora que o invasor argumentava que aquela área era dele e que ele tinha título, o Marazona espontaneamente entrava na discussão e confrontava o invasor. Esse invasor, o apelido dele é Confrontava essa posição dele, contra argumentando que os avós dele estava ali na área há muito tempo. Que ele, enquanto criança, já pegou castanha ali. Que os parentes dele conheciam bem aquela área. Que ali era área de índio. Era argumentação dele (LEVINHO 1996:18).

Marazona aciona uma dupla chave de entendimento para o papel da liderança indígena Kagwahiva. Sua liderança foi construída na mediação com as autoridades externas, exercendo por excelência o papel de negociador, de porta-voz dos Parintintin, ao mesmo tempo que articula cosmologicamente a dialética Parintintin, ou seja, quem deseja ser líder, ser chefe, rompe com a autoridade da chefia imediata e passa a construir um movimento que aglutina pessoas, outros grupos domésticos em torno de um indivíduo, em torno de um lugar, constituindo sua liderança, sua chefia. Assevera Levinho (1996) que Marazona dominou os esquemas de percepção do branco para compreender como funcionava a lógica administrativa da FUNAI, pois diante da falta de compromisso do chefe de posto de Humaitá com a questão, ele acionou uma instância maior, sabendo jogar o jogo político imposto aos indígenas. Marazona compreendia que não estava no seu “lugar”. Sua possibilidade de formar uma aldeia e reunir grupos domésticos em torno de si era abrir um novo lugar onde não existissem “donos Parintintin”.

A trajetória de liderança de Marazona assemelha-se e muito aos papéis de liderança desenvolvidos por Leo Tenharin, Marivaldo Tenharin, Margarida Tenharin e por João Bosco Tenharin. Na juventude, Léo fora trabalhar na mineração. Ao avaliar as condições de trabalho imposta aos indígenas Tenharin, surgiu uma reflexão sobre o território do seu povo, sobre como este estava sendo destruído pelos efeitos da mineração.

As estratégias de defesa contra os regionais e as formas de resistência contra as intrusões da agência estatal estavam sendo traçadas em meio aos conflitos, em meio às mortes dos parentes. Em 1987, Celso Maldos e Miguel Menéndez, em seu documentário sobre as transformações da Transamazônica e o efeito da Mineração Paranapanema sobre os Tenharin, revela não apenas os efeitos nocivos e etnocidas do contato, mas as

formas indígenas de resistência que estavam sendo elaboradas através das experiências do contato. Mesmo aquelas lideranças que estavam envolvidas com o trabalho da mineração passaram a refletir, através de uma autoconsciência cultural e política, sobre o território. Continuarei a ilustrar a partir da fala de algumas lideranças que trabalharam diretamente na mineração.

Naquela época a gente não tinha estrada, não saía na cidade, não tinha muito contato com o branco, não conhecia a FUNAI. Antes da mineração só andava por lá um seringueiro. A estrada abriu em 70 e a mineração também. Mas antes disso apareceu um garimpeiro por lá, pesquisando. Depois começou a garimpar. Chegou muita gente. O Tenharin tentou retirar eles, mas já era muita gente. Esse garimpeiro se chamava Plínio Benfica. Ele vendeu a terra lá para a Paranapanema, vendeu a nossa terra lá no igarapé Preto para a Empresa. Começaram a minerar perto da aldeia, mas os Tenharin já estavam lá. Trouxeram muita doença, enganavam os Tenharin com alimento. Fizeram umas casas, mas as casas fizeram em troca de terra para minerar durante todo esse tempo. Então, outro problema, os seguranças da Empresa levavam muita bebida pra lá. Rolava muita bebida. Começaram a dar bebida para os Tenharin. Aí sempre acontecia alguma briga, confusão por causa da bebida. Por que antes da mineração os Tenharin não conheciam bebida do branco. Nada mais prestou depois da mineração. A terra, o desmatamento, a terra foi toda lavada. O castanhal foi todo derrubado no igarapé Preto. A terra não serve mais para plantar, estragaram tudo por lá (Informação verbal¹¹⁹).

Eu também trabalhei lá, mas não gostei. Era dia e noite no trabalho. Aí depois que delimitaram nossa terra, eu pensei “vou embora para a minha terra, lá eu sou dono, não tenho chefe, posso fazer roça”. Eu achei melhor não ficar lá trabalhando e voltar para trabalhar na nossa terra, aquele trabalho me fazia mal. Com o direito de ficar na nossa terra, dentro da reserva, cuidar da nossa terra, fazer roça, aí voltei para cá. Eu achei que eu estava errado, não via garantia naquilo. Aqui eu estava na minha terra, podia fazer qualquer coisa. Lá eles proibiram os Tenharin de caçar, de fazer roça, porque falavam que aquela terra era da mineração. Achei, então, que não compensava ficar trabalhando lá depois que a gente já tinha a nossa terra. Larguei de mão aquilo lá e vim embora para o Marmelo (Informação verbal¹²⁰).

As trocas de fluxos educacionais (presença da escola de branco) de Léo, Bosco e Margarida foram concebidas nos moldes do antigo Mobral¹²¹, um sistema de educação

¹¹⁹ Fala pública de João Bosco Tenharin presente no Documentário Audiovisual: os Tenharin da Transamazônica e a Mineração Taboca, realizado por Miguel Menéndez, em 1987.

¹²⁰ Fala pública de Léo Tenharin presente no Documentário Audiovisual: os Tenharin da Transamazônica e a Mineração Taboca, realizado por Miguel Menéndez, em 1987.

¹²¹ O Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL) foi um órgão do governo brasileiro, instituído pelo decreto nº 62.455, de 22 de Março de 1968, conforme autorizado pela Lei nº 5.379, de 15 de dezembro de 1967 durante o governo de Emílio Garrastazu Médice na Ditadura Militar. A criação do

estabelecido no início do Governo Militar. Entre as deficiências do sistema de ensino aprendizagem, algo significativo foi se misturando com a cosmologia Kagwahiva, possibilitando uma autocrítica, uma autoconsciência cultural sobre o território, sobre o papel de proteger o território tradicional, assim como seus ancestrais fizeram. De fato, os Kagwahiva Tenharin, Parintintin e Jiahui tem como característica inerente uma constante mobilidade, ainda que possuam, ao mesmo tempo, um forte laço com a terra, com o seu território. Nos termos de Menéndez (1989:189), o sentimento de posse é muito marcante. Um lugar onde existe uma aldeia, maloca, ou uma casa é conhecido como GA' GWYR, “o lugar de”, “do chefe da aldeia, que irá continuar por décadas, identificado com o indivíduo e considerado propriedade de seus filhos e dos filhos de seus filhos”.

O sentimento de posse presente entre os Tenharin (e os grupos Kagwahiva) os motivaram a lutar pela demarcação da terra. Dessa forma, os fluxos culturais absorvidos com a presença de instituições religiosas, como o CIMI, organizações não governamentais, como a OPAN, e com os antropólogos, possibilitaram que conhecessem os “direitos indígenas” que estavam sendo debatidos nas assembleias Indígenas iniciadas em meados do anos de 1970 e que, futuramente, seriam acolhidos pela promulgação da Constituição Federal de 1988.

Assegura Peggion (2011) que entre os Tenharin as relações políticas, a formação de um poder político, sempre ocorreram em situações instáveis. Desde os anos 1980, os Tenharin foram motivados por funcionários da agência estatal a instituir uma espécie de assessores com poder de voz e mando para acompanhar o chefe em suas decisões e, por vezes, a ser o porta-voz do chefe em várias situações com a sociedade envolvente.

Consoante a isso, o acúmulo de experiências sociais com a formação básica educacional (Mobral), com a formação política e os meios de informação, através das instituições presentes, o engajamento nas lutas do movimento indígena nacional e, posteriormente, a participação no movimento indígena regional via CUMPIR e COIAB, permitiram aos Tenharin do Marmelos, às lideranças da geração, criarem, por meio de

MOBRAL, durante a ditadura militar, que teve início em 1964, ocorreu em substituição ao método de alfabetização de adultos, preconizado pelo educador Paulo Freire. De todo modo, o método de alfabetização usado pelo MOBRAL era fortemente influenciado pelo método Paulo Freire, utilizando-se por exemplo do conceito de "palavra geradora". A diferença é que o Método Paulo Freire utilizava palavras tiradas do cotidiano dos alunos, enquanto, no MOBRAL, as palavras eram definidas a partir de estudo das necessidades humanas básicas por uma equipe técnica definida pelas normas padrões da língua culta.

analogias, um “modelo Kagwahiva de fazer política indígena” na relação com Estado e a sociedade envolvente, um modelo que difere dos moldes políticos ocidentais.

O modelo político de fazer política Kagwahiva é representado nos estilos de formação que cada liderança apreende ao longo do processo de formação. “Ninguém forma ninguém, a pessoa vai vendo, a gente vai mostrando, a gente vai fazendo, vai indicando como deve proceder, como a gente faz. Assim ele mesmo vai se formando e aí quando a gente olha já tá formado, longe, em movimento” (Informação verbal¹²²).

De fato, isto implica dizer que não existe apenas um tipo de formação, um único tipo de liderança. O processo de formação depende exclusivamente da relação da liderança com o seu grupo doméstico e dos interesses políticos individuais que cada liderança irá traçar ao longo do processo de formação. Casos como o de I. Tenharin (terceira geração) e A. Tenharin (quarta geração) são bons exemplos para pensar os estilos de liderança Tenharin Kagwahiva.

A despeito disso, a segunda geração de lideranças Kagwahiva exerceu um papel totalmente diferente das gerações seguintes. Vivenciaram, ainda crianças, os horrores do espaço da morte por testemunharem as epidemias de sarampo, coqueluche e gripe. Tiveram que conviver com os processos de intrusão de colonos que chegavam para invadir suas terras, por meio da política agrária que o INCRA iniciou em 1980. Diversos assentamentos foram construídos em áreas de ocupação indígena. Em 1979, o castanhal Arara e o seringal Igarapé do Inferno foram invadidos por regionais através dos programas de assentamento do INCRA (Menéndez 1989).

Ao vivenciarem esses eventos críticos desde a infância (a fase de ruptura das relações sociais Kagwahiva, chegada da estrada, as epidemias, as mortes) passando pela adolescência (a crise crescente, invasão de regionais e a mineração), a vida adulta (a ação corretiva, produção de arranjos sociais alternativos para superar os conflitos, os dramas sociais vividos e ainda vivenciados), passaram a fazer um balanço das relações com os regionais, com o Estado.

A autoconsciência cultural Kagwahiva Tenharin emerge sobre a manutenção do território tradicional como a quarta fase do drama social¹²³, que consiste na

¹²² Narrativa coletada na aldeia Trakua com L. Tenharin, em julho de 2018.

¹²³ Victor Turner revela que a noção de drama social divide-se em quatro fases: ruptura; crise crescente; a ação corretiva e fase da reintegração. Segundo o autor, dramas sociais e empreendimentos sociais – bem como outros tipos de unidades processuais – representam sequências de eventos sociais, que, vistas respectivamente por um observador, podem ser mostradas como tendo uma estrutura. Estas estruturas individuais e de grupo, que as pessoas carregam em suas cabeças e sistemas nervosos, possuem uma função direcionadora, uma função “cibernética” na interminável sucessão de eventos sociais, impondo a

“reintegração do grupo social perturbado ou no reconhecimento e na legitimação social do cisma irreparável entre as partes em conflito” (TURNER 2008: 36). No caso Tenharin, tais reparações foram percebidas através dos processos de delimitação da terra indígena, bem como nas estratégias para conter temporariamente as situações de conflito e o estabelecimento de novas relações com o Estado, por meio da agência estatal.

Entre os grupos Kagwahiva, tais como os Parintintin e os Jiahui, a autoconsciência cultural (SAHLINS 2005) também ganhou fôlego na medida em que as lideranças antigas, como Antonio Marazona, iniciaram um diálogo com seus parentes distantes para retornar para os antigos lugares de ocupação Parintintin. Do mesmo modo, os Jiahui iniciaram, nos anos de 1990, a retomada de suas terras e passaram a dialogar com os parentes distantes para reocupar antigos territórios indígenas Jiahui. O dilema Jiahui talvez seja o mais sofrido, pois enquanto os outros grupos Kagwahiva como os Parintintin e os Tenharin estavam presentes nos seus territórios, os Jiahui tiveram que reocupar o antigo território já desmatado pelas fazendas de pecuária instaladas desde os anos 1970.

Então, a gente teve que correr atrás dos outros parentes para lutar pela nossa terra. Mas uma coisa foi importante nessa luta, principalmente pra mim, eu era adolescente nessa época, não sabia de muita coisa, fui aprendendo com os outros parentes. Fui estudar, fui atrás de conhecimento da causa indígena. Sofri nessa luta muito preconceito aqui na cidade e em porto velho, quando estudei lá. Em todo lugar, né?! Depois que voltamos para nossa terra, nosso lugar, passamos a nos reconhecer melhor, tudo mudou. Então as nossas lideranças são poucas, mais tem qualidade. Eu passo minha experiência para os meus primos, Elda, Elton, Edilene. Aprenderam bastante indo nas assembleias, encontros, indo para os projetos. A luta indígena se faz assim, no dia (Informação verbal¹²⁴).

Talvez uma quinta cena ainda esteja em processo de construção, gestada na crítica imanente Kagwahiva aos processos relacionais travados com as agências estatais. As posições adotadas por cada liderança Kagwahiva (Margarida, Léo, Marivaldo) põem a nu o contexto emblemático, o ter que lidar com diversas situações, seja na saúde indígena (ao tratar das formas de conhecimento Kagwahiva, como crenças), seja nos sistemas educacionais (escolas de branco dentro das aldeias), pensados para os

eles o grau de ordem que possuem e, de fato, dividindo unidades processuais em fases. “Estrutura é ordem de um sistema” como disse Marvin Harris. A estrutura de fases do drama social não é produto do instinto, e sim de modelos e metáforas que os atores carregam em suas cabeças (TURNER: 2008:31,32).

¹²⁴ Narrativa coletada com Nilcélio Jiahui em sua casa na cidade de Humaitá, em 2016.

indígenas em formatos ocidentais, seja sobre uma justiça tardia (processo civil público de indenização ao Tenharin e ao Jiahui pela abertura da estrada BR-230, iniciado em 2013), um pensamento jurídico tardio, que demorou 43 anos para reconhecer uma violação de direitos humanos, um etnocídio que é rememorado atualmente como um drama interminável da relação do Estado com os Povos Kagwahiva.

Hoje tem essa hidrelétrica. Não queremos essa Tabajara. Essa tabajara vai terminar de matar nosso povo porque o governo nunca lembrou da gente, o governo não gosta de índio. Por isso ele quer fazer a Tabajara. A Tabajara matará nosso rio e se nosso rio morrer, morremos também. Mas, hoje temos nossas lideranças, nossos jovens estudando e vendo tudo isso, e nós lideranças mais experientes, de qualidade, estamos acompanhando, apoiando, ensinando o que aconteceu lá atrás, para dizer para eles que isso aqui aconteceu com a gente no passado, vocês que estão estudando devem lutar para que não ocorra. Assim, lutamos também por uma escola de qualidade, igualmente como os brancos tem. Respeitamos todo mundo, assim queremos respeito. Nós sabemos respeitar, mas aqueles estudados que vem da União, às vezes falam tanta besteira pra gente. Isso a gente não quer ouvir, queremos respeito. Estamos lutando hoje para acabar com isso, chega, chega de desrespeito e se o governo não atender, nós somos capazes de acampar no Congresso, vamos para a rua, vamos denunciar em outros países, vamos pedir ajuda do Papa se for possível (Informação verbal¹²⁵).

Estamos diante de um movimento indígena, diante de lideranças indígenas Kagwahiva que tem uma expressiva capacidade de articulação para lidar com as políticas neoliberais e transformar tais políticas em agendas indígenas cada vez mais transnacionalizados. Conforme colocam Peres (2013) e Oliveira (2016), essas relações não se encerram em um jogo cuja soma é zero, um resultado previamente dado. Cabe às lideranças indígenas transformarem as redes transnacionais de defesa de direitos constitucionais e de movimentos sociais. Forçarem a transformação de tais concessões neoliberais duramente conquistadas num conjunto articulado de direitos e ações indispensáveis para a promoção de uma sociabilidade democraticamente plural (PERES 2013). Realizadas tais considerações, passarei, na seguinte e última parte desta tese, a discutir como essa dinâmica indígena é acionada pelas lideranças em diferentes contextos situacionais no Sul do Amazonas.

¹²⁵ Narrativa coletada com Margarida Tenharin na aldeia Mafuí.

PARTE V

A INDIGENIZAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA LOCAL: LIDERANÇAS KAGWAHIVA FAZENDO POLÍTICA NAS CIDADES DO SUL DO AMAZONAS (HUMAITÁ E MANICORÉ)

Tibetanos, havaianos, ojibway, Kwakiutl e esquimós, casaquistaneses e mongóis. Aborígenes australianos, balineses, caxemirianos, e Maori da Nova Zelândia, todos descobrem ter uma “cultura”. Durante séculos, é possível que mal a tenham percebido, mas agora como disse o papua ao antropólogo, “se não tivéssemos o kastom, seríamos iguais aos homens brancos” (SAHLINS 2004:504).

No início dos anos de 1990¹²⁶, Marshall Sahlins iniciou uma reflexão a respeito da autoconsciência cultural que vinha se desenvolvendo entre as “antigas vítimas do imperialismo”. Para ele, tal fenômeno da história mundial estava sendo alimentado pela ideia de “cultura”, como uma palavra que estava na boca de todos. A ideia de uma autoconsciência cultural é vista por Sahlins como um fenômeno global, pois mesmo aqueles povos indígenas monolíngues estavam usando o termo “cultura” numa perspectiva de autoafirmação, de um estilo de vida. Terry Turner (1991: 304) observou que entre os Caiapó a palavra cultura estava sendo usada nas cerimônias ritualísticas, no sentido de reinventar as tradições ancestrais para “preservar a vida, a força e a felicidade das comunidades caiapó”. O movimento da autoconsciência cultural surgiu, nos termos de Sahlins, como uma tentativa dos povos culturalmente diferenciados de controlar suas relações com a sociedade envolvente, com o Estado, com os políticos e com meios técnicos usados para vitimá-los.

Diante de um cenário efervescente dominado, de um lado, pela afirmação de uma identidade étnica reconfigurada pelo movimento contrastante da própria dinâmica da cultura e, de outro lado, por um “multiculturalismo” próprio, existente independentemente da presença ocidental, Sahlins propõe uma crítica sobre como os intelectuais ocidentais têm descartado o fenômeno da autoconsciência cultural como uma “típica invenção da tradição”, uma continuidade cultural trivial não interligada com outras questões políticas e econômicas.

Na visão de Sahlins, todas as tradições são inventadas “nos” e “para” os objetivos do presente. No entanto, corre-se o risco de “apagar as continuidades lógicas,

¹²⁶ Adeus aos tristes Tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004:500-532.

e ontológicas implicadas nas diferentes maneiras como as sociedades interpretam e reagem à conjuntura imperialista” (SAHLINS 2004: 505).

A crítica feita por Sahlins nos afasta dos essencialismos, do pecado original de perceber a “cultura” apenas como um processo de mudança. Sahlins nos alerta sobre as transformações da própria cultura como resposta às forças imperialistas da homogeneidade cultural, pois ideias e costumes antigos são desenvolvidos a partir da própria experiência colonial. Como resultado dessa transformação cultural, afirma Sahlins que “uma distinção étnica” pode ser “percebida do ponto de vista da cultura-da-dominância”, porém também em benefício desta.

No aeroporto de Honolulu, os visitantes são recebidos por dançarinas de hula-hula com saias de “palha” de plástico, gíngando ao som de lânguidas guitarras espanholas, numa expressão do espírito “aloha” singularmente havaiano. Uma cultura do turismo, do tipo hoje largamente vendida como material aborígine. Além disso, foram as obsessões dos missionários calvinistas norte-americanos – os “mishes”, como os chamava Mark Twain – que fizeram da sexualidade um emblema da havaianidade. Agora, portanto, os havaianos não tem nada a fazer senão recriar-se à imagem que os outros fabricaram deles (SAHLINS 2004: 506).

Adverte Sahlins que os povos “nativos” só assumem sua distância cultural ao desenvolverem formas complementares ou invertidas da ordem colonial. Sendo assim, podemos imaginar que os Caiapó, os Pataxó de Coroa Vermelha, os Kagwahiva, os Munduruku, os Xavante e outros povos indígenas do Brasil estão constantemente recriando imagens que os outros (a sociedade, a mídia) fabricam sobre eles.

Nesse sentido, vale ressaltar que no Brasil e na América do Sul o fenômeno da autoconsciência cultural surgiu a reboque de outras particularidades, como o movimento ambientalista pela preservação da Amazônia, conjuntamente com a luta pela demarcação dos territórios indígenas como forma de resistir para existir como povos culturalmente diferenciados da sociedade envolvente.

Na América Latina os movimentos sociais surgiram em meio a um campo político autoritário, em diferentes escalas profundas, envolvendo ricos e pobres. Os sistemas sindicais e sistemas de comunicação foram controlados e censurados por um governo militar desenvolvimentista e genocida, principalmente atacando minorias, tais como os povos indígenas na Amazônia. Pela falta de diálogo entre a sociedade civil e o Estado, a imprensa brasileira e os movimentos sociais passaram a criar novas estratégias políticas de fortalecimento, como um espaço público de visibilidade das necessidades e

demandas de grupos organizados, tais como favelados, indígenas, mulheres, homossexuais, ambientalistas e outros (PERES 2013).

Observa Peres (2013) que, atrelado a isto, surgiu uma diversidade política e ideológica, conjugadas em diversas bandeiras de luta, de interesses e estratégias não excludentes. Um conjunto de ações baseado em alianças e coalizões pontuais, construídas circunstancialmente em redes setoriais, demandas e identidades diversas. Os novos movimentos sociais surgidos nos chamados anos de chumbo estavam estruturados em redes intersetoriais, conectando planos de discussões, de interações e de intervenções com estratégias políticas translocais. Podemos citar como exemplos a “aliança de povos indígenas com grupos extrativistas da Amazônia em torno da categoria ‘povos da floresta’, na década de 1980; a Coalizão de Operários, Camponeses e Estudantes do Istmo/Cocei Colômbia, e o Movimento Zapatista de Libertação Nacional” (PERES 2013: 25).

No Brasil, as alianças políticas entre indígenas, seringueiros e ambientalistas fez surgir para ambos os lados uma diversidade de organizações sociais como o CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros criado em 1985¹²⁷, a UNI – União Nacional dos Indígenas e as Ongs em defesa da preservação ambiental.

Esse novo contexto, emergido principalmente a partir de movimentos etnicamente diferenciados – seringueiros, indígenas, negros, feministas e sindicalistas – não poderia ser compreendido através de uma reflexão totalizadora de mudança social ou através da ideia de revolução, nos moldes do materialismo histórico. Era necessário reformular teorias, conceitos e paradigmas para abordar fenômenos inéditos no cenário pós-ditadura militar na América Latina.

Peres (2013) e Dagnino (2000) ressaltam que as definições de classe, Estado e ideologia foram abrindo espaço para outros novos conceitos, como movimento social, hegemonia e sociedade civil, bastante inspirados na teoria gramscianiana e que depois serviram de base para incorporar outras abordagens relativas às relações de poder e ao papel da cultura. O Estado deixou de ser pensado como a arena das lutas sociais e o “político” tornou-se o lugar privilegiado para problematizar as relações de poder difusas

¹²⁷ O Conselho Nacional dos Seringueiros foi fundado em outubro de 1985, durante o I Encontro Nacional dos Seringueiros, em Brasília. Sua criação foi resultado da luta dos empates contra a expulsão da terra e a devastação da floresta, desenvolvida pelos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STR), especialmente o de Xapuri, cujo presidente era Chico Mendes. A partir de 2009, quando da realização do 2º Congresso das Populações Extrativistas da Amazônia e o 8º Encontro Nacional, em Belém, mais de 400 lideranças extrativistas dos nove estados da Amazônia aprovaram a mudança do nome da entidade para Conselho Nacional das Populações Extrativistas, mantendo a mesma sigla CNS (www.memorialchicomendes.org, 2018).

nas instituições e, concomitantemente, nas práticas cotidianas da vida social. Isto implica dizer que a cultura e a política passaram a ser vistas como relações intrínsecas, permeadas por campos de forças relacionais.

Vista do prisma da “ideologia”, determinada pela infraestrutura, a cultura era encarada como “falsa consciência”, como visão deturpada da realidade, manipulada pelas classes dominantes para perpetuar as relações de produção vigentes. Em contrapartida, a cultura passou a ser abordada como a estrutura de significados subjacentes às práticas sociais, mas a construção simbólica da realidade pressupõe, por seu turno, um campo de lutas e de relações de poder. Entra em cena então a capacidade dos movimentos sociais de injetar novos significados no terreno social e político. Daí a ênfase na política cultural desse tipo de ação coletiva como forma de intervir na cultura política prevalecente (PERES 2013: 26).

O curioso é como a “cultura” e o “político” foram permeando os campos teóricos da Sociologia e da Ciência Política no momento em que os antropólogos, em boa parte do mundo, passaram a questionar a neutralidade científica do conceito enquanto sua condição “de invenção colonialista do exótico, para domesticar a alteridade conhecendo-a e atuando sobre ela” (PERES 2013:26). Destaca-se o caráter conservador da cultura, ressaltando as relações reificadas sobre os significados construídos pelos sujeitos em condições e situações específicas, engendrando consensos generalizados e estáticos da cultura, baseados em um inconsciente impermeável às transformações históricas da realidade, “menosprezando as múltiplas interpretações subjetivas e as disputas entre os diversos atores em torno do sentido do mundo” (PERES 2013).

Entre um turbilhão de críticas sobre como a “cultura” se revela como uma condição da invenção colonialista do exótico, muitos antropólogos não abdicaram do uso relacional do conceito. Sahlins (1997) argumentou que todas as críticas não impossibilitavam a continuidade e o uso do termo como um instrumento heurístico estratégico da própria Antropologia. Todavia, o resultado dessas relações congregava-se ao uso relacional do conceito, posto que, segundo Peres (2013), enquanto os sociólogos e os cientistas políticos estavam promovendo a “culturalização da política”, os antropólogos estavam “politizando a cultura”. Ambos estavam, pois, redefinindo novas formas, abordagens inéditas para pensar as transformações da cultura no mundo moderno.

No Brasil, nas décadas de 1980 e 1990, as autodeterminações culturais, ao lado da sociobiodiversidade, assumiram um caráter universal e inalienável sobre o direito

humano, protegidas por ações engendradas, principalmente pelo Estado-Nação. O índio, o seringueiro e outras denominações genéricas tornaram-se as vitrines em defesa dos direitos humanos e ambientais no Brasil. O fundo ideológico ambientalista mundial apropriou-se dessas categorias genéricas para criar formas de resistência para o movimento ecológico, possibilitando maior visibilidade tanto para os indígenas e os seringueiros em defesa dos territórios tradicionais, quanto para os ambientalistas em defesa do meio ambiente. Os indígenas e os seringueiros passaram a ser vistos como “os guardiões da floresta”, os “heróis ecológicos”. As agendas ecológicas incorporaram uma linguagem ambientalista tendo como representação de conservação a figura do “nativo” como um mantenedor do meio ambiente.

Os sinais passaram a ser invertidos. Os povos indígenas - agora representados como a máxima manifestação do Anti-Eu moderno - “seja na versão religiosa, como obstáculo a propagação da fé, ou laica como empecilho ao progresso. O selvagem pós-moderno representa a manifestação mais pura de modalidades não predatória de uso dos recursos naturais, ele é o agente estratégico de promoção da biodiversidade.” (PERES 2013: 29).

As demandas do movimento ecológico foram interligadas à defesa e manutenção dos territórios tradicionais de povos indígenas, seringueiros e quilombolas, e, ao mesmo tempo, aos interesses dos Direitos Humanos, das lutas locais, nacionais e globais. Conceitos como cultura, política e meio ambiente foram conectados para problematizar as relações com a sociedade civil, com o Estado e o Mercado financeiro global, através das agências multilaterais que financiavam/financiam a agenda ecológica.

No horizonte do movimento ambientalista, as chamadas políticas de desenvolvimento sustentável também se fizeram presentes em menor e maior grau, alimentando o desejo indígena por “autonomia econômica”. Vários grupos indígenas, através de parcerias com organizações não governamentais, passaram a investir e a participar de tais políticas por intermédio de mediadores indígenas e não indígenas. Temos como exemplo a criação das organizações indígenas como COIAB¹²⁸, FOIRN, CUMPIR, entre outras entidades associativas indígenas que desenvolveram e

¹²⁸ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

participaram de projetos como o PDP I- Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas, financiados por organizações multilaterais, como o PPG7¹²⁹.

Diante de um cenário complexo e desafiador, agregador de um leque de políticas ambientalistas e territoriais mediante uma bandeira da preservação ambiental, é interessante perceber que, no Brasil, esse efeito não foi assim tão sentido. De fato, tal questão não parece ter sido levada muito a sério, principalmente pelos estudiosos da questão ambiental. A maioria dos estudos realizados sobre o meio ambiente não levou em conta os nexos entre as demandas ambientais, as políticas sustentáveis e os povos indígenas. Nem mesmo a esquerda brasileira, na década de 1990, percebeu o papel desempenhado pelos povos indígenas e pelo movimento indígena na redemocratização do País.

As previsões catastróficas sobre o destino dos povos indígenas – seja pela via do genocídio, seja pela via do etnocídio – foram, aos poucos, sendo deslocadas dos discursos antropológicos. O foco passou a ser direcionado para as formas de resistência indígena, para a manutenção do território como espaço de vida e as estratégias de negociação da identidade étnica em contextos altamente assimétricos. As teorias da etnicidade passaram a ser revistas a partir das posições de Fredrik Barth (1969), bastante destacado nos trabalhos antropológicos no Brasil.

Consoante a isso, os povos indígenas, através de suas organizações engendradas nos movimentos sociais, foram se tornando sujeitos históricos com direitos territoriais e culturais reconhecidos perante a nação, através da Carta Magna. Os direitos

¹²⁹ PPG7 - o Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais foi iniciado na década de 1990 com recursos financeiros dos sete países mais ricos do mundo. O Programa foi uma das mais importantes e audaciosas iniciativas do governo brasileiro, em parceria com a comunidade internacional e a sociedade civil, para testar e disseminar estratégias inovadoras de uso e proteção dos recursos naturais nas florestas tropicais, com o objetivo de transformar os conhecimentos gerados nas experiências em subsídios para as políticas públicas ambientais. Em 17 anos, apoiou 26 projetos na Amazônia e Mata Atlântica, por meio dos quais buscou compatibilizar ações de conservação com geração de renda e melhoria da qualidade de vida das populações locais. Coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente, o Programa Piloto foi implementado de forma compartilhada com os ministérios da Justiça, por meio da Fundação Nacional do Índio (Funai), e da Ciência e Tecnologia, pela Financiadora de Estudos e Projetos (Finep) e do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e com os governos dos estados da Amazônia e Mata Atlântica, o Ministério Público e organizações da sociedade civil. **Resultados** - O PPG7 investiu US\$ 463,1 milhões na implementação de projetos sustentáveis na Amazônia e na Mata Atlântica, em cinco áreas estratégicas: apoio à produção sustentável e manejo dos recursos naturais; estratégias de criação e ampliação de áreas protegidas, com demarcação de terras indígenas; fortalecimento dos órgãos estaduais de meio ambiente, com a descentralização da gestão ambiental e territorial; apoio à pesquisa científica e tecnológica, e ainda, produção e disseminação de conhecimentos para influenciar políticas públicas na área ambiental (MMA, 2009).

indígenas passaram a ser balizados a partir de laudos antropológicos na esfera jurídica e administrativa, produzindo o surgimento de uma reflexão crítica e qualificada para subsidiar as demarcações de terras indígenas no Brasil.

Contribuições antropológicas significativas em torno das conexões entre “cultura” e “política” nos movimentos sociais indígenas e nos movimentos ambientalistas foram analisadas através da dinâmica estabelecida entre os militantes e o seu público. Dessa forma, tais análises permitiram relativizar as avaliações etnocêntricas estruturadas em modelos universais de democracia e cidadania, contrariando, como assinala Peres (2013:31), “entre os ‘velhos hábitos’ políticos das ‘bases’ e os ‘novos hábitos’ propostos pelos mediadores; menosprezando a diversidade de experiências participativas dos atores sociais que tais combinações podem forjar”. Nesse sentido, Rubin (2000), Scherer-Warren (1996) e Peres (2013) nos alertam que os padrões autoritários, clientelistas de comportamento político das “bases” populares são considerados oriundos de sua situação de “pobreza” e “miséria”, em contraposição ao suposto padrão democrático, igualitário e horizontal dos mediadores e lideranças.

Cotejando com Peres (2013), o campo semântico da etnicidade pressupõe a possibilidade de emergência de várias políticas étnicas. Tal relação é permeada tanto pela política como pela cultura. Nesse sentido, faz-se mister compreender o dinamismo do associativismo indígena no Sul do Amazonas, bem como o surgimento do associativismo indígena no Brasil.

O contexto amazônico indígena, a partir de meados dos anos 1980, constituiu-se em um processo extremamente dinâmico de criação e registro de associações indígenas com objetivos práticos e específicos de ação política na Amazônia brasileira. Antes da promulgação da constituição brasileira existiam apenas dez organizações indígenas localizadas em cidades específicas, tais como Manaus, Tabatinga, Boa Vista e São Gabriel da Cachoeira.

Assinala Bruce Albert (2000) que, 20 anos depois, registrava-se em toda a Amazônia legal mais de 180 associações indígenas com características diversas, congregadas em espaços locais e públicos (grupos de comunidades, afluentes de rio), em cidades representadas por suas lideranças. Um dado importante: a criação, no bojo do movimento, das redes associativas de mulheres indígenas com as mesmas características, desenvolvendo ações políticas interétnicas, com registro cartorial, ou fase de legalização jurídica.

Os processos sociopolíticos indígenas antes da Constituição, o amadurecimento de uma autoconsciência cultural sobre o território, acelerou a multiplicação de associações indígenas na Amazônia. A promulgação da Constituição também teve um papel fundamental, particularmente no artigo 232, que abriu a possibilidade destas associações se constituírem como pessoas jurídicas. Segundo Albert (2000: 198), outro fator importante no âmbito nacional foi o processo de retração do Estado da gestão direta da “questão indígena, restringindo-se basicamente à fiscalização (ou a não fiscalização) e a demarcação das terras indígenas. Houve, nesse período, o início de redução do quadro administrativo e também o esvaziamento orçamentário para com a agência estatal responsável pelos povos indígenas”.

Diante de um quadro político administrativo extremamente complicado, envolvendo a agência tutelar nas políticas desenvolvimentistas para a Amazônia, as associações e organizações indígenas amarraram suas agendas políticas em prol da globalização das questões ambientais e do direito indígena, consolidados principalmente na ECO-92. As prioridades políticas indígenas contaram com a colaboração de ONGs indigenistas e ambientalistas, que estavam preocupadas com a conservação da Amazônia e o desenvolvimento comunitário. As organizações indígenas foram apoiadas principalmente pelas cooperações internacionais bilaterais e multilaterais, na implementação de projetos sustentáveis, na criação de reservas integrais de proteção e reservas de desenvolvimento sustentável. Nesse sentido,

a multiplicação do associativismo indígena decorre das condições fundamentais de possibilidade, por um lado, o quadro jurídico progressista da nova Constituição e, do outro, o ‘mercado de projetos’ aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas Ongs internacionais, seguidas pelos crescentes investimentos públicos nacionais no setor das OSC (Ministérios do Meio Ambiente, da Saúde e da Educação) (ALBERT 2000: 198).

Um movimento de transição estava ocorrendo, ou seja, o associativismo indígena estava se metamorfoseando de uma “etnicidade política”, para uma “etnicidade de resultados” em que, necessariamente, a identidade foi acionada como elemento diacrítico em busca de mercados, sobretudo aos “mercados de projetos” (ALBERT 2000: 198).

Tal movimento também influenciou na formação das novas lideranças indígenas. Se na década de 1980 e 1990 tínhamos um movimento indígena sustentado por um conjunto de lideranças indígenas carismáticas que acionavam suas identidades

através de discursos políticos- simbólicos bastante aceitos pela mídia, dialogando com o Estado, hoje cada vez mais as lideranças indígenas tornaram-se porta-vozes, interlocutores das agências internacionais financiadoras. Segundo Albert (2000: 199), vivemos uma época de certa rotinização do discurso étnico aos moldes da retórica internacional do desenvolvimento etno-sustentável (herança das agências financiadoras), “apoiada em um novo conjunto de jovens quadros de organizações indígenas formadas cada vez mais em administração de associações e gestão de projeto”.

Na década de 1990, o Estado iniciou seus processos de retração respeitantes à política indigenista, à saúde e à educação indígena. Estas foram deslocadas da agência indigenista para outras instituições estatais, cabendo ao órgão indigenista apenas priorizar as pendências territoriais. Diante de uma política de retrocesso, as organizações indígenas passaram, progressivamente, a agir em torno do gerenciamento de projetos e vigilância territorial, projetos educativos, culturais e sociais. Um “mercado de projetos” se fez presente pela abertura de “novas políticas descentralizadas de desenvolvimento local sustentável” (ALBERT 2000: 199).

Vale ressaltar que, no contexto da emergência do associativismo indígena, nem todas as associações estavam preparadas tecnicamente e administrativamente para aplicar ou desenvolver projetos que aliassem seus conhecimentos tradicionais à sua economia tradicional. No caso da associação Tenharin Kagwahiva, os empecilhos para desenvolver projetos que envolvessem a economia tradicional dos grupos domésticos esbarravam, e ainda esbarram, na produção social do parentesco dos grupos domésticos, isto é, na relação de trabalho estabelecida entre o sogro e o genro.

No Rio Negro, Peres (2013) observou que o associativismo indígena se configurou entre os princípios hierárquicos e igualitários, holísticos e individualistas. O tipo de associativismo indígena no Rio Negro engendrou relações clientelistas e participativas dentro de um circuito extremamente dinâmico e, ao mesmo tempo, contraditório, pois estava conectado transacionalmente em redes organizacionais ambientalistas e indígenas. Afora isso, as redes relacionais do associativismo estendiam-se ao Estado e às organizações e agências de financiamento multilaterais.

No Sul do Amazonas, algo muito próximo ao caso do Rio Negro também permitiu aos Povos Kagwahiva um entrelaçamento entre princípios holísticos e individualistas, clientelistas e participativos em um cenário dinâmico atrelado à

participação de organizações não-governamentais financiadas, principalmente, por agências multilaterais.

O surgimento da primeira organização indígena Kagwahiva, a APITEM, criada em 1993, seguiu a mesma dinâmica da eclosão de diversas organizações indígenas que tinham a finalidade de compor um “balcão de projetos” (ALBERT 2000). Diante de um cenário favorável para implementação deste “balcão de projetos”, o associativismo indígena continuou crescendo em todas as regiões amazônicas. No Sul do Amazonas, até o início dos anos 2000, existia apenas uma associação, criada em 1993. Cinco anos depois, as lideranças Kagwahiva, inspiradas no movimento do associativismo, criaram cinco associações que comungavam dos mesmos objetivos políticos implantados pela primeira associação Kagwahiva.

Os financiamentos e as parcerias de Cooperação Internacional continuaram apoiando projetos em parcerias com associações indígenas e comunidades tradicionais. Talvez o que realmente tenha mudado tenham sido as decisões no tocante à aplicação de recursos financeiros recebidos a partir das parcerias com as ONGs e as organizações indígenas. Nesse sentido, os dispositivos de controle estabelecidos pelas organizações multilaterais (USAID, Fundação Gordon e Betty Moore, FUNDO AMAZÔNIA e outros) passaram a ser implementados pelas ONGs, ao criarem certa “governança das ONGs” sobre os modos como os recursos deveriam ser aplicados, criando uma dependência entre as organizações indígenas e as ONGs na aprovação de novos projetos.

Porém, olhar para as organizações indígenas como apenas “um balcão de projetos” é reduzir toda a luta política indígena em busca de uma “cidadania indígena”. É retirar do contexto todo o processo de indigenização da esfera pública local, regional e nacional reduzindo-o a um fenômeno do associativismo indígena em diferentes contextos situacionais.

Neste capítulo problematizarei o papel das lideranças políticas indígenas no que toca às suas ações dentro e fora das associações indígenas Kagwahiva. E, para tanto, examinarei como a efetiva participação política das lideranças no contexto urbano transformou-as em lideranças de qualidade, reconhecidas tanto por seu grupo doméstico político quanto por outras lideranças dentre os Povos Kagwahiva. Procuro, ainda, desvelar como as estratégias políticas das associações indígenas são acionadas para se manterem como vozes ativas de um discurso étnico em defesa dos direitos indígenas, bem como estabeleço uma crítica à “governança das ONGs” e aos dispositivos de

controle acionados na aplicação de projetos, em parcerias com as organizações indígenas, uma vez que, notoriamente, nos últimos anos, a governança das ONGs no Sul do Amazonas criou formas de coibição ao protagonismo indígena na esfera local, regional e nacional, na busca pela autonomia indígena.

5.1. Atrás dos fatos: a política local Kagwahiva em Humaitá e Manicoré

Clifford Geertz (2012: 07) disse certa vez que é necessário “contentar-se com redemoinhos, confluências e conexões inconstantes; nuvens que se juntam, nuvens que se separam”. Através destas metáforas geertzianas, demonstrarei que o tempo político Kagwahiva não se reduz apenas às imagens heraclitianas, a partir das quais tudo flui como um vasto rio confluindo para um mar ou para uma cachoeira. O tempo político kagwahiva se configura como um *socius* dinâmico, que politiza as relações sociais em diversos contextos. Neste sentido, o conceito nativo *Kwara* (que significa dia, hora, segundo, semana) é utilizado pelos Kagwahiva Tenharin com uma dupla definição. É, ao mesmo tempo, literal e político. Assim sendo, o tempo Kagwahiva talvez seja como um riacho caudaloso, ora agitado, ora cruzando outras águas, correndo juntas por um breve tempo, para depois se separar novamente.

Os Kagwahiva Tenharin refinaram seus modelos de fazer política no início da década de 1970, a partir do momento que a BR-230 passou a cortar todo o território indígena. Tal movimento político ocorreu no momento em que alguns líderes e chefes tomaram como exemplo a luta do movimento indígena nacional, traçando estratégias de defesa e manutenção dos territórios indígenas. Assim, passaram a pensar em formas de resistências nativas e estratégias políticas para a tão sonhada demarcação do território indígena.

Consoante a isso, o tempo político Kagwahiva não pode ser pensado como uma história geral a ser contada, pois, o que podemos contar, se “tomarmos notas e sobrevivermos, são os relatos retrospectivos da conexão das coisas que parecem ter acontecido: as amostras reunidas após o fato” (GEERTZ 2012: 09).

Para um antropólogo neófito tudo é questão de uma coisa levar a outra e esta, a uma terceira coisa. Ora, as descrições etnográficas são exercícios da memória (PEGGION 2017), mas também são elaborações a partir de conceitos acessíveis, criadas por um instrumento cultural ao alcance das mãos. Mas, como todo instrumento cumpre uma tarefa, um valor é acrescentado e não extraído. Se a objetividade, a exatidão e a

ciência devem ser alcançadas, alertava Geertz (2012:10), “isso não se dá fazendo-se de conta que elas fluem livres dos usos que as promovem ou aniquilam”.

Seguindo esta perspectiva, ao organizar meus relatos de campo sobre as transformações decorrentes dos processos de afetação da BR-230 e sobre os diversos conflitos que emergiram através da estrada envolvendo os Parintintin (o problema com o alcoolismo), os Jiahui (a retomada da terra contra os fazendeiros) e os Tenharin (o assédio de madeireiros, fazendeiros e garimpeiros sobre a terra), vislumbrei que isso não está ancorado em uma narrativa bem tramada, com cálculos gráficos precisos ou uma progressão estrutural no enfrentamento de posições e estruturas e na definição de questões. O que eu busquei elaborar ao me debruçar nas reflexões sobre a política Tupi Kagwahiva, em diversos cenários locais e regionais, foi um desnude de determinados eventos e ocasiões únicas (reuniões com prefeitos, vereadores e ONGs, tanto em Humaitá quanto em Manicoré). Um encontro aqui, um projeto acolá, “podem ser tecidos em conjunto com a variedade de fatos e uma bateria de interpretações, o fazer de se produzir uma percepção de como as coisas andam, de como andaram e possivelmente andarão” (GEERTZ 2012: 12).

Ao acompanhar o movimento político dos Kagwahiva dentro e fora do território indígena, participei de reuniões ora nas aldeias, ora fora das aldeias, servindo como assessor dos indígenas, em prefeituras, Universidades, coordenações de educação indígena, assembleias sobre barragens, e reuniões com ONGs. Nisso há um modo de fazer alinhado com a ideia de que a pesquisa não se reduz somente a termos analíticos, epistemés, práticas, formas sociais ou realidades. Tudo parece congrega uma multiplicidade de movimentos entrecortados por coisas que se conectam nas diversas arenas políticas e malhas relacionais. Tudo passa pelo que se observa, pelo fato, mas também para além dos fatos ou através dos fatos.

Em 2006, os Tenharin e os Jiahui instalaram postos de compensação em pontos específicos ao longo da BR-230, como forma de criar possibilidades de diálogo efetivo com o Estado. Em 2010, os Tenharin, os Parintintin, os Jiahui, os Pirahã e os regionais que habitam a Transamazônica somaram forças políticas para impedir a circulação de qualquer veículo pela BR-230, durante três dias. A iniciativa tinha como objetivo fazer com que o governo instalasse o programa Luz para Todos em toda a extensão da BR-230. Em 2011, os Tenharin denunciaram um grande desmatamento ilegal ocorrido entre o limite da terra indígena Tenharin e o Parque Campos Amazônicos. Nesta operação foram apreendidos dois tratores, duas caminhonetes e duas motocicletas; 11 madeiras

ilegais foram fechadas no distrito de Santo Antônio de Matupi, naquele mesmo ano. Ainda em 2011, os Tenharin de Manicoré apoiaram o vereador Edson Minoro no Distrito de Santo Antônio de Matupi como seu representante político nos pleitos eleitorais de 2011 e 2016. Em 2012, os Tenharin enviaram duas cartas de repúdio, dirigidas ao MPF e à Sexta Câmara Federal, contra a instalação da Barragem Tabajara no Rio Machado, denunciando a Eletronorte que, até aquele momento, ainda não tinha sequer organizado uma Assembleia pública ou consultado o povo indígena sobre a construção da Barragem. Através destas denúncias, os Tenharin foram convidados, no início de 2013, para uma Assembleia com os responsáveis pelo empreendimento. Em setembro de 2013, os Tenharin, os Jiahui e os Parintintin organizam o II Encontro de lideranças Kagwahiva em Humaitá, reunindo lideranças indígenas de povos indígenas da região: Ureu wau wau, Karitiana, Mura, Munduruku, Pirahã, Torá, Juma, Arara, Karipuna, Miranha e Amondawa, todos reunidos em torno de uma bandeira de luta “Somos todos contra as barragens em terras indígenas”.

Ainda em 2013, os Tenharin, repentinamente, foram criminalizados pelo desaparecimento de três regionais na BR-230. Como resultado do processo de criminalização, ocorreu uma revolta popular no município de Humaitá, em vésperas de Natal. Os indígenas que por lá habitavam e aqueles que estavam circulando pelo perímetro urbano tiveram que ser socorridos pelo Exército, para que uma tragédia maior não acontecesse. Nos dias seguintes, aqueles que se encontravam nas aldeias foram atacados pelos regionais de Santo Antonio de Matupi e pelos regionais do município de Apuí. Os ataques iniciaram pela manhã, com a queimação dos postos de compensação nas aldeias Tenharin e Jiahui. Alguns líderes tiveram que sair às pressas “pelo mato”, para proteger suas famílias. Algumas crianças correram pela mata. Algumas foram encontradas, outras se perderam.

No início de 2014, a polícia Federal, por meio de seus agentes sociais, instalou um, por assim dizer, Estado de Sítio entre as aldeias Jiahui e Tenharin, impedindo-os de circularem pelo território indígena e se deslocarem para o perímetro urbano. A estratégia da Polícia Federal foi intimidar as lideranças indígenas e, ao mesmo tempo, criar subterfúgios para indiciá-los e criminalizá-los como uma resposta à sociedade e aos grupos empresariais de Humaitá e Apuí.

Diante deste cenário, o faccionalismo político grupal Kagwahiva, que abrange os três povos Kagwahiva (Parintintin, Jiahui e Tenharin), tornou-se o elemento aglutinador tanto para pensar as estratégias políticas para adentrar na política local das

idades, como para fortalecer os grupos políticos resultantes das redes de relações. O que se observa nesses fatos é que, por mais difícil que possa parecer dar início a esse tipo de discurso, é ainda mais difícil interrompê-lo, pois a política e o tempo Tupi-Kagwahiva estão em constante movimento.

Esse movimento, algo inerente à cosmologia Tupi-Kagwahiva, não se fecha em si mesmo, não se caracteriza apenas nas alianças intertribais, nos grupos faccionais. O movimento é construído como abertura aos outros (Tapy) que são afinizados por meio da relação política. A política Kagwahiva define o movimento e as redes de relações que devem ser construídas. O movimento Kagwahiva define as estratégias e as formas de resistências que compõem a arena política indígena. Ou seja, um campo de relacionamentos, desdobrando-se continuamente (INGOLD 2015).

Ora, pode-se indagar como esse movimento vivido ao longo de um caminho, de uma trajetória de vida, é concebido ao longo de trilhas e redes de relações. Quais são as perspectivas divergentes e convergentes que alimentam a grande malha de relações travadas no interior de cada grupo faccional Kagwahiva? Como estes grupos rivalizam entre si na política local e juntam-se numa comunidade de argumentação em defesa do coletivo Kagwahiva?

Diante de tais questões, é preciso perceber o campo relacional como uma textura de fios entrelaçados e, ao mesmo tempo, desnudar as forças políticas atuantes, tanto internamente como externamente, nos grupos domésticos. Nesse aspecto, passarei a pensar o contexto de atuação das lideranças políticas e seus grupos domésticos como malhas relacionais que sempre estarão estabelecendo alianças políticas, econômicas e rivalidades com outros grupos faccionais.

Em muitos aspectos, cada grupo local Kagwahiva é uma entidade política em si mesma. Encontra-se aí um faccionalismo político destinado a agir principalmente em épocas de eleições municipais, nas eleições das associações indígenas, como a Aitem, Opipam, nos cargos públicos de coordenação de educação indígena ou quando os interesses de apenas um grupo doméstico tende a afetar a sobrevivência do coletivo Kagwahiva.

Em 2016, ao acompanhar a assembleia do Povo Tenharin, constatei que um único ponto na pauta mobilizou dois dias de intensas discussões. Alguns grupos domésticos alegavam que apenas a agricultura era insuficiente para a sobrevivência física e econômica. Por isso, defendiam que o povo Tenharin deveria implementar planos de manejo sobre a madeira em suas terras. Entre acaloradas discussões, percebia-

se a presença de grupos domésticos favoráveis à realização do manejo da madeira, mas também a presença de outros grupos faccionais¹³⁰ defendendo o uso do território como uma forma sustentável, ou seja, a retirada do território apenas do que natureza oferta. Tais passaram a bradar a seguinte expressão nativa: *Koro ndirekoi ndi Gwryi'pe* – viver do território. Segundo Rozinho Tenharin, viver do território seria guardar a riqueza do povo Tenharin para os seus filhos e netos. Viver do território, segundo Léo Tenharin, é afastar o conflito do “interior da terra”, pois “eles querem com isso trazer de novo o conflito para cá. 2013 tinha isso e tudo aquilo aconteceu” (informação verbal¹³¹).

Mas *Koro ndirekoi ndi Gwryi'pe* significa algo muito mais profundo do que isso que ora descrevo. Viver do território representa o modo pelo qual os Tenharin vivenciam suas relações com o meio ambiente e nisso sua cosmologia se entrelaça numa relação dialética com a natureza. Viver do território se aproxima do sentido dado por Ingold (2015), como o sentido fundamental do *habitar*.

Não a ocupação de um mundo já construído, mas o processo mesmo de habitar a terra (o território). A vida, neste sentido, é vivida ao ar livre, em vez de estar contida dentro de estruturas do ambiente construído (INGOLD 2015: 217).

Outras questões permeiam a formação dos grupos faccionais, principalmente nos períodos eleitorais. Como afirma I. Tenharin, “a política é feita assim. Eu tenho o meu grupo. Eu visitei 30 casas nesse final de semana. 50 votos eu tenho aqui. Meu candidato tem 50 votos” (informação verbal¹³²). Para entender a política Kagwahiva é preciso entender os tipos de lideranças e a política praticada por cada grupo doméstico, bem como suas alianças e suas rivalidades. Talvez a fragmentação das aldeias, o movimento centrífugo e a fuga de muitos jovens (mulheres e homens) do sistema uxolorical seja também uma das questões que nos permitem visualizar a formação dos grupos faccionais políticos.

Embora os casamentos tradicionais entre Mutum e Taravé ainda sejam frequentes, um número significativo de casamentos fora do contexto cosmológico também ocorrem. Jovens lideranças com conhecimento regional no interior do movimento indígena preferiram casar-se com não indígenas. Por exemplo, Angelisson

¹³⁰ Boissevain define as facções como “coalizões de pessoas (seguidores) recrutados pessoalmente de acordo com princípios estruturalmente diversos, por uma pessoa (ou em nome dela) em conflito com outra pessoa ou pessoas com quem elas estavam anteriormente unidas em relação à honra e/ou ao controle sobre recursos” (1974:192).

¹³¹ Narrativa coletada com Léo Tenharin, em 2016

¹³² Narrativa coletada com I. Tenharin, em 2016

Tenharin casou-se com uma não indígena. Jurandir Tenharin, também. O filho caçula do antigo Tuxaua Manoel João, do mesmo modo, casou-se com uma não indígena. Isso demonstra a fuga do “serviço da noiva”, isto é, a obrigação de trabalhar para o sogro por cinco anos ou mais.

Outras evidências nos levam a pensar sobre a formação das lideranças políticas. O evento ocorrido entre os Parintintin, no igarapé Pupunhas, talvez seja o caso mais emblemático, capaz de nos fornecer elementos para a compreensão da formação das chefias. Nos últimos quatro anos, os casamentos de mulheres Parintintin com regionais prejudicaram o funcionamento da chefia indígena Parintintin. Os não indígenas, ao casarem-se com as mulheres indígenas, passaram a residir na aldeia sem, no entanto, cumprir com o serviço da noiva, criando conflitos com o sogro e com a chefia Parintintin. Foi o que aconteceu em 2015 com o cacique Antonio Marazona. Um não indígena, casado com uma índia Parintintin, entrou em conflito com o cacique. Durante a contenda, ambos estavam alcoolizados. O não indígena chegou a pegar em uma arma de fogo para atentar contra Marazona, tendo sido impedido pelos demais indígenas que se encontravam na aldeia. Na semana seguinte, o coordenador da FUNAI de Humaitá interveio diretamente no conflito, solicitando que o casal se retirasse do igarapé Pupunhas, sendo apoiado pela assembleia de grupos domésticos que se reuniu para deliberação. O casal foi, assim, retirado da aldeia, visando a evitar novos conflitos.

O incidente revelou duas questões emblemáticas. O velho cacique perdera sua autoridade política. Muitos jovens já se mantinham distantes de seus ensinamentos e da própria cultura Parintintin, o que fragilizava a formação de novas lideranças. A outra questão diz respeito às alianças matrimoniais estabelecidas fora do contexto indígena. Os casamentos com os não indígenas conduziram a um progressivo desinteresse dos índios jovens em relação a questões da aldeia, o que é evidenciado pelo descaso para com o papel da chefia e da liderança indígena. Não por acaso, a chefia foi assumida pela filha do cacique Marazona, Rozangela. Mas a chefia exercida por Rozangela foi vista por alguns grupos domésticos com desconfiança, ainda que naquele momento nenhuma liderança masculina tenha demonstrado interesse em assumir tal função. Diante deste impasse, a cacica fez uso de sua posição – professora de educação indígena – para conter os conflitos originados a partir do exercício de sua liderança. Ao longo da discussão levantada neste tópico, apresentarei outros exemplos a respeito da formação dos grupos políticos indígenas.

Minhas evidências etnográficas revelaram que a presença de grupos Taravé nos postos de liderança de qualidade tem contribuído, sobretudo, para formação de novos grupos políticos faccionais. Os casos de Angelisson, Otaciano e Marcio Tenharin fornecem bons indícios para pensarmos nos “estilos de liderança” e na política Kagwahiva. Marcio Tenharin, até 2013, era um jovem com pouca visibilidade política na aldeia Marmelos. Embora participasse das assembleias da Apitem, sua participação política era ofuscada pela imagem guerreira de seu pai, Zeca Tenharin.

Os caminhos de Angelisson foram outros. Como fora estudar na cidade de Humaitá para concluir o Ensino Médio, em 2012, iniciou ali sua atuação, nos encontros de jovens lideranças indígenas organizado pela Coiab. Morou um ano em Manaus, a partir de onde participou de encontros e assembleias indígenas dentro e fora do Estado. Ao retornar para a aldeia, começou a atuar como líder indígena na OPIAM e a cursar o nível superior no campus da Universidade Estadual do Amazonas – UEA, no curso de Gestão Ambiental. Algum tempo depois, foi convidado pelo coordenador da CR-Madeira de Humaitá para ocupar um cargo comissionado e, seguidamente, envolveu-se com a política local, ao concorrer ao cargo de vereador indígena no município de Humaitá.

Com a morte de Zeca, seu pai, Marcio rompeu as alianças políticas com o grupo doméstico político de seu tio e aliou-se ao grupo político do cacique da aldeia Marmelos. Ao fazer tal aliança, foi indicado pelo cacique e por seu grupo para ser o presidente da Associação Indígena. Otaciano Tenharin também seguiu suas atividades na política local. Ao fazer alianças com o pastor da igreja a qual frequentava, foi indicado pelos grupos domésticos do Igarapé Preto para ser candidato a vereador no município de Humaitá. Derrotado nas urnas, resolveu abrir uma cooperativa de extrativismo mineral e, ao mesmo tempo, criou uma associação indígena – APITIPRE, separada dos Tenharin do rio Marmelos, com o objetivo de criar autonomia frente aos outros grupos Kagwahiva.

As várias situações sociais aqui descritas foram enfrentadas por cada liderança de modo distinto, possibilitando um acúmulo de experiências como um sistema de solidez social e, no momento seguinte (o embate com as lideranças mais experientes), como um sistema de hostilidade mútua. De fato, como assinala Leach (2014), todo grupo social que pretenda continuar sendo um grupo político deve, ao mesmo passo, enfatizar sua diferença em relação a outros grupos parecidos e ainda manter alianças entre essas outras partes contrastantes. Ou seja, uma relação entre alianças políticas em

favor de uma coletividade maior. Podemos citar, como exemplo, a aliança Kagwahiva contra o empreendimento UHE Tabajara. Outro exemplo de rivalidade são as eleições municipais de 2016 e 2018, nas quais vários grupos faccionais apoiaram diferentes candidatos. Ainda podemos citar como exemplo de rivalidade as assembleias realizadas para eleger a coordenação da associação indígena. Nesse sentido, as rivalidades aparecem pelas posições de poder que os grupos tentam ocupar.

A eleição para a coordenação da APITEM de 2017 nos oferece um bom exemplo para pensarmos as relações baseadas na aliança e no conflito. Um jovem Kagwahiva Tenharin me contou que, nas eleições de 2017, a vontade política do então coordenador era entregar o próprio cargo para uma liderança jovem, para que esta assumisse e aprendesse o funcionamento da associação e as demandas do movimento indígena local. Mas a sua vontade política não era a mesma dos grupos domésticos ao qual fazia parte.

Antes disso, Marcio Tenharin, em seu primeiro ano de mandato como coordenador da associação, em 2015, sofreu diversas críticas em relação a sua maneira de trabalhar. Era a primeira vez, desde 1993, que a APITEM era coordenada por uma liderança Taravé. As críticas advinham, principalmente, das lideranças que em algum momento haviam sido coordenadores da associação local. De acordo com uma jovem liderança Tenharin, “Esse pessoal que critica o Marcio nunca foram bons coordenadores” (informação verbal¹³³).

Em novembro de 2017, ocorreu a assembleia da APITEM para a escolha do novo coordenador. Naquele momento, o povo Tenharin se encontrava satisfeito com a implantação de um projeto sobre o fortalecimento das organizações indígenas, uma parceria entre a associação indígena e a ONG IEB¹³⁴. O produto dessa parceria proporcionou aos Tenharin a presença de um assessor jurídico, que assumiu a responsabilidade de acompanhar os desdobramentos do empreendimento UHE Tabajara.

Vale ressaltar que o projeto da ONG, financiado pela USAID, abrangeu os Tenharin do rio Marmelos, os Tenharin do Igarapé Preto, bem como os Jiahui e os Parintintin. No primeiro ano, o recurso foi destinado para a construção e reforma das estruturas físicas das associações. O povo Tenharin reformou uma antiga sala que servia como posto de saúde indígena da Funasa. O povo Parintintin e o povo Jiahui

¹³³ Narrativa coletada na aldeia Marmelos IV com uma jovem liderança feminina.

¹³⁴ Instituto Internacional de Educação do Brasil

construíram suas sedes nas aldeias. Até 2013, suas associações funcionaram em prédios alugados no perímetro urbano de Humaitá.

Durante a assembleia da APITEM, Marcio Tenharin agradeceu ao seu povo pela confiança dada, ao colocarem-no no cargo de coordenador e pontuou as parcerias realizadas entre a associação e as instituições estatais e não governamentais, particularmente entre os anos de 2015 e 2017. Falou também em como a experiência à frente da associação o ajudou a superar a perda do pai. Enquanto ele proferia tais palavras, gritos de alegria e tristeza reverberaram por toda a casa tradicional. A assembleia se dividia entre o político e o choro fúnebre pelos entes queridos falecidos. A emoção tomava conta de todos. Eu mesmo me vi entre o choro contido e a vontade de extravasar.

Passado este momento, as lideranças mais antigas começaram a elogiar o trabalho desenvolvido pelo coordenador. Marcio agradeceu e disse que o cargo de coordenador estava aberto para ser assumido por uma nova liderança. O conflito político entre os grupos faccionais passou a ser sentido abertamente precisamente neste momento.

Veio o momento da criação das chapas eleitorais, permeadas por discussões acaloradas, que culminaram na formação de apenas uma chapa. Percebendo a situação, o cacique geral rapidamente reuniu com seu grupo político, do qual fazia parte o próprio Marcio, com o intuito de criarem imediatamente uma estratégia que desse conta de manter o poder político do grupo dentro da associação. O papel exercido pelo líder deste grupo é digno de menção. De fato, este tem influenciado jovens lideranças a trilharem um caminho de duplo movimento, de deslocamento e separação da aldeia, buscando formação educacional, política e experiências nas agendas do movimento indígena local, regional e nacional.

Marcio havia deixado a coordenação da associação à disposição de uma nova liderança. Mas a estratégia do seu grupo político acabou levando-o a concorrer, mais uma vez, ao cargo de coordenador da Apitem. A manobra política do cacique elaborou-se com o intuito de rivalizar com o outro grupo político que vinha se fortalecendo mediante suas ações políticas internas e externas ao povo Tenharin e aos outros povos Kagwahiva.

A chapa 1, do grupo político de Marcio Tenharin, manteve dois dos membros da antiga gestão, entre os quais o próprio Marcio, que assumiu a candidatura à coordenação. Os demais membros indicados foram Willis Tenharin, como vice-

coordenador; Márcia Tenharin, como secretária; Vilson Tenharin, como tesoureiro. Já a chapa 2 foi formada por Deusdismar Tenharin (Coordenador), Darlene Tenharin (secretária), Cleusso Tenharin (segundo secretário) e Lindomar Tenharin (tesoureiro).

As alianças traçadas pelo cacique de Marmelos com outros grupos domésticos maiores, solidificou a vitória da Chapa 1 e a manutenção do poder e controle da associação por seu grupo doméstico. No final da apuração dos votos, algumas lideranças se manifestaram afirmando que o “Marcio hoje é uma liderança de confiança e nós acreditamos no trabalho dele”.

Diante da vitória da Chapa 1, o grupo perdedor, o de A. Tenharin, agradeceu o apoio político e afirmou que as lideranças antigas ainda “não acreditam no potencial político dos jovens que querem trilhar por este caminho, eles tem medo de perder espaço político dentro e fora das aldeias” (informação verbal¹³⁵).

No jogo político dos grupos domésticos faccionais Kagwahiva, cada liderança se autossustenta como líder político construindo uma perspectiva que se diferencia, a partir de sua posição, em relação aos outros membros do grupo político e em relação às outras lideranças que almejam tal representatividade dentro dos grupos domésticos faccionais. Cada liderança alimenta para si uma rede de fluxos que lhe permite elaborar estratégias e propor alianças políticas em diversos cenários e arenas de discussão.

Estas pautas estão presentes em cenários políticos que envolvem participações e decisões ativas das lideranças, como nos conselhos de saúde indígena, reuniões da coordenação de educação indígena, nomeação de cargos públicos dentro da FUNAI ou da Semupi. Todas essas decisões envolvem disputas de poder e formas de arranjos políticos negociados entre os grupos domésticos.

Cada liderança, ou líder do grupo doméstico, ao construir seu grupo político, engendra formas educacionais e conteúdos de luta e estratégia dentro de um horizonte de possibilidades. Tais estratégias políticas podem ser visualizadas nas ações de duas lideranças, ao estimularem membros de seu grupo para buscar formação educacional qualificada fora da aldeia.

Eis o caso do genro de I. Tenharin e de dois jovens parentes de A. Tenharin, que cursam o ensino técnico profissionalizante no Instituto Federal do Amazonas. Para essas duas lideranças, a educação pode “melhorar cada vez mais a vida do povo

¹³⁵ Narrativa coletada em novembro de 2017, na aldeia Marmelos 4.

Tenharin”. Ao falarem assim, procuram afirmar que cada liderança vivencia um processo social de formação, tanto dentro da aldeia como fora da aldeia.

Ora, o grupo político faccional é uma representação de seu líder, de seu *Mborerakwara-Gã*. Como liderança de seu grupo, ele é o responsável por criar formas de resistência coletiva frente às imposições dos demais grupos políticos. A rede de fluxo agrega ao grupo uma performance transformativa da atuação de seu líder e vice-versa.

Tal efeito foi observado na Assembleia da Opiam, realizada um mês depois da assembleia da Apitem. O grupo de A. Tenharin, derrotado nas eleições da associação, aumentou consideravelmente sua influência política entre outros Povos Kagwahiva que estavam presentes. Embora derrotado na eleição, o grupo saiu vitorioso em várias pautas que compunham a Assembleia anual da Opiam. As lideranças presentes dos três povos indicaram A. Tenharin para ser o presidente da Opiam, mas a estratégia de A. Tenharin era algo totalmente diferente. Ao congregar em torno de si vários apoios políticos, aproveitou o momento e lançou-se como candidato a deputado estadual, solidificando cada vez mais a sua atuação como liderança Kagwahiva no cenário regional do sul do Amazonas.

5.2. Os projetos indígenas versus os projetos de ONGS

Em 2016, fui convidado para assistir uma reunião da Apitem. Fui informado, pelo Cacique, que os Tenharin iriam tratar de assuntos específicos, assuntos delicados e que, mesmo que alguma liderança solicitasse minha participação, eu não deveria me posicionar em nenhum momento. Eu tinha autorização apenas para observar e anotar as questões que estavam sendo debatidas, por isso me posicionei a certa distância do centro da casa tradicional.

A reunião teve início com a apresentação das pautas: O papel da Apitem; o uso do carro da associação; a avaliação do trabalho do coordenador da associação; e, por fim, a volta do manejo e da venda da madeira. Depois de alguns instantes, uma liderança da aldeia levantou-se e pediu a palavra: “A melhor coisa que devemos fazer hoje aqui é acabar com essa associação, porque ela só atrapalha e cria conflito entre a gente. Ela não faz nada, não está fazendo nada, só atrapalha o manejo da madeira”. Neste momento, algumas lideranças que apoiavam o ponto de vista daquela que falara, aplaudiram e bradaram “urra, urra, urra”, um grito guerreiro Tenharin que é sempre usado para saudar os diversos discursos dos líderes. Em meio aos gritos guerreiros, as divergências políticas foram surgindo. Dois grupos faccionais passaram a se posicionar,

um defendendo o papel da “autonomia indígena”, para eles possível através do manejo da madeira; outro defendendo a existência de formas de uso do território para alcançar a tão sonhada autonomia indígena. Para este segundo grupo, a Apitem precisava ser fortalecida por todos os grupos domésticos. Já a autonomia dependia de que todos estivessem alinhados em um projeto político indígena em torno da manutenção do território como fonte de vida Tenharin.

Os embates continuaram por toda manhã e tarde. Naquele cenário político, Marcio se viu acuado. Suas argumentações eram contra-argumentadas pelas lideranças que queriam a retomada do “manejo da madeira”. Quando ele falava sobre o trabalho que a associação vinha desenvolvendo com as ONGS (IEB, OPAN), sua fala era criticada por não mostrar, segundo a liderança da aldeia Mafui, “nada real, nada prático, cadê o recurso para a gente trabalhar?” (Informação verbal)¹³⁶. A crítica também era direcionada para as parcerias acolhidas por Marcio e suas formas de atuação. Isto por que, para aquelas lideranças políticas presentes na reunião, o papel das ONGs “não é trazer formação política para as aldeias, isso a gente já faz aqui, a gente forma nossos líderes muito bem” (Informação verbal¹³⁷). O que nós “queremos é o recurso aplicado nas aldeias e nas nossas mãos” (informação verbal¹³⁸). Entre os anos de 2016 a 2018, o IEB promoveu diversos cursos de formação em algumas aldeias específicas. Os cursos ou oficinas de treinamento (linguagem técnica das Ongs) se conectavam com a “formação de lideranças”, passando pelo curso de “vigilância ambiental” e finalizando com as oficinas de “licenciamento ambiental e grandes projetos no Amazonas”.

A última formação, “licenciamento ambiental e grandes obras no Amazonas”, realizada em Manaus nos dias 10, 11, e 12 de julho de 2018, contou com a participação apenas das lideranças que coordenam as associações Kagwahiva. De entre os Tenharin, estavam presentes Marcio Tenharin e Vilson Tenharin. De entre os Jiahui, Elda Jiahui e Nilcelio Jiahui. De entre os Parintintin, apenas Raimundinho Parintintin. Outros povos indígenas também estavam presentes na formação de licenciamento ambiental. Os Apurinã de Lábrea, representados pelo cacique José Bajaga e por uma liderança Paumari. Segundo o coordenador do seminário, as oficinas de licenciamento ambiental

¹³⁶ Narrativa coletada em reunião pública na aldeia Marmelos com uma liderança Tenharin.

¹³⁷ Narrativa coletada em reunião pública na aldeia Marmelos com uma chefia Tenharin.

¹³⁸ Narrativa coletada em reunião pública na aldeia Marmelos com uma chefia Tenharin.

“tentam promover uma reflexão crítica coletiva com maior apropriação de informações e ferramentas para influir nos processos de licenciamento ambiental”¹³⁹

Uma visão contrária surgiu para rebater quem defendia as formações que vinham sendo feitas pelo IEB entre os Tenharin, entre os Kagwahiva. Uma liderança Tenharin Kagwahiva ressaltou que as oficinas de licenciamento ambiental que vinham sendo realizadas pelas ONGs no Sul do Amazonas, tinham como fundamento preparar os povos indígenas e comunidades tradicionais para a implantação de grandes empreendimentos estatais na Amazônia, tais como hidrelétricas, linhões e estradas, já que o financiamento de tais oficinas estava vinculado diretamente aos bancos nacionais (BNDS, por exemplo) e organizações multilaterais (como a USAID).

Há de se levar em conta uma terceira perspectiva nesta malha de relações que envolve povos indígenas, ONGs e agências institucionais, a saber, o processo de despolitização das organizações indígenas, engendrado pelas ações e pelas formas de “governança” das ONGs. Segundo Oliveira (2016: 283), essas agências não governamentais “passam a adotar uma linguagem meramente técnica e a operar com metas e meios de ação julgados sempre como consensuais”.

Tal evidência se comprova nos manuais de mapeamento participativo, criados e aplicados nos cursos de formação de licenciamento ambiental sem a consulta prévia dos povos indígenas. As ONGs passam a executar trabalhos antes destinados à agência indigenista, exercendo uma espécie de “poder tutelar”. Por exemplo, os cursos para agente ambiental, além de ensinarem o que deve ser fiscalizado pelo indígena, incorporam um planejamento econômico e ambiental para controle das ações indígenas no território tradicional. Consoante a isso, os cursos de formação de liderança e fortalecimento associativo, por vezes, ignoram o protagonismo indígena, alcançado nas experiências e trajetórias junto ao movimento indígena. Ao fazerem isso, aplicam uma linguagem técnica sobre as ações que a associação indígena deve realizar ao longo dos projetos, como o balanço e o controle dos gastos e despesas. Não por acaso, Oliveira (2016) observou que há um perigo em embarcar de modo simplório em uma antipolítica das ONGs.

Diante deste cenário, outra dimensão emerge do embate, a saber, a construção de ações políticas indígenas, surgida a partir de um conjunto de compulsões, alianças, iniciativas, estratégias e projetos políticos desses povos, a qual a mídia e o agronegócio

¹³⁹ Jornal A Crítica, 10 de julho de 2018.

costumeiramente atribuem “primitividade” e a tradicionalidade. Em um contexto onde os povos indígenas ainda se encontram encapsulados em um território específico, seu reconhecimento passa por um conjunto de ações, de elaborações criativas que se impõem ao mundo moderno, como assevera Oliveira (2016: 284):

São essas escolhas e os jogos sociais que propiciam, inseridos em distintas escalas e arenas (indo da unidade doméstica ao destino do planeta, do intraétnico ao transnacional), que transformam uma intervenção estatal na apropriação e na construção de um espaço de sociabilidade em um território étnico.

Conforme Oliveira, nas últimas três décadas surgiram, como força e potência indígena, três estratégias políticas associadas a diferentes escalas e articuladas em diferentes ações e papéis sociais desenvolvidos. Poder-se-ia falar aqui em três bandeiras de lutas, em campos de ação distintos: 1) indígenas funcionários; 2) lideranças indígenas políticas; 3) organizações indígenas. Muito embora cada qual assuma um papel distinto, gravitam em torno do campo de ação uma da outra. Essas três formas de resistência indígena foram articuladas no sentido de construir uma cidadania indígena, por meio de um território étnico. No entanto, a heterogeneidade nas estratégias adotadas inviabilizam a possibilidade de uma ação coletiva com maior protagonismo indígena. Assevera Oliveira que,

enquanto as duas últimas confluem na valorização do processo de fortalecimento da sociedade civil, a primeira insiste na postura mais corporativa e estatizante dos indígenas inseridos na estrutura tutelar. Até mesmo essa convergência entre as duas últimas revela-se como limitada, pois ambas concebem esse fortalecimento da sociedade civil de modo muito diferenciado (OLIVEIRA 2016: 284).

As estratégias elencadas revelam, portanto, uma assimetria entre o papel de atuação das lideranças indígenas e das organizações associativas em diferentes arenas políticas. Em uma via, visualiza-se um diálogo com as organizações indígenas, através da gestão do território e da formação de unidades de mobilização política, promovendo a ideia de conservação ambiental e a prática do “desenvolvimento sustentável”. Em uma segunda via, fator relevante é a participação direta e indireta de ONGs em conjunto com a agência indigenista, seja por meio de parcerias (como ocorreu entre os anos de 2012 a 2013, entre o IEB a CR-MADEIRA, organização do comitê de política indigenista no sul do Amazonas), seja por meio de projetos que contratam indiretamente indígenas funcionários para realizar funções de vigilância ambiental em suas terras. A ação desses indígenas é realizar o mesmo trabalho que deveria ser feito pelos servidores da agência indigenista, ou seja, fiscalizar o território. Por outro lado, ao estarem ligados às ONGs,

agenciam as organizações indígenas para o fortalecimento de futuros projetos com as associações. Entre 2016 e 2018, a FUNAI (CR-Madeira) contratou seis indígenas para trabalhar em diferentes setores do órgão indigenista. Dos seis indígenas, apenas três atuavam diretamente no órgão, enquanto os outros atuavam em parceria com suas associações indígenas nos projetos das ONGs.

Duas situações servem para ilustrar as diferentes modalidades de atuação exercidas pelas lideranças indígenas. Em 2017, na aldeia Mafuí, dez alunos indígenas foram impedidos de frequentar as aulas em uma escola estadual no Distrito de Santo Antônio de Matupí, no Município de Manicoré. Ao ser questionada pelos pais dos alunos indígenas, a direção da escola organizou uma reunião, para a qual foram convocados os pais dos estudantes em geral, indígenas e regionais. Nesta reunião, os regionais disseram aos pais indígenas que não queriam seus filhos “misturados com índios”. A reunião serviu para revelar que a animosidade para com os indígenas estivera apenas adormecida. O impeditivo em relação à frequência dos estudantes indígenas continuou após a referida reunião.

O impasse estava estabelecido. Os estudantes indígenas constrangidos e impedidos de frequentar a escola avaliavam que estavam dentro de uma arena política extremamente conflituosa. O conflito se estendeu por algumas semanas. As lideranças Tenharin resolveram então acionar o Ministério Público Federal. Ao saber das questões conflituosas envolvendo os Tenharin, o MPF recomendou que a Secretaria de Educação do Estado do Amazonas - SEDUC criasse um grupo de trabalho a fim de encontrar soluções para o conflito. Diante das recomendações, o grupo de trabalho foi montado a partir de representantes de diversas agências institucionais – SEDUC, FUNAI, SEMUPI, representantes regionais da escola, lideranças indígenas e Coordenação de educação escolar indígena de Manicoré. Nesse emaranhado de recomendações, falácias e promessas políticas, os estudantes Tenharin tiveram que resignar-se a estudar em uma sala de aula apertada no colégio de ensino básico, na aldeia Kampinho.

Percebendo as dificuldades em estabelecer um diálogo satisfatório com as agências estatais, os Caciques das aldeias Mafuí, Kampinho e Taboca decidiram, em uma assembleia com as lideranças e os indígenas funcionários, que os estudantes Tenharin não voltariam mais para as escolas do distrito de Matupí. Os regionais mantiveram o seu discurso de ódio e preconceito. Os funcionários da FUNAI mantiveram uma postura corporativa e estatizante, ao passo que a SEDUC enfatizou que a experiência educacional envolvendo estudantes indígenas e estudantes não indígenas

poderia render diversidade de conhecimentos, numa tentativa nítida de parecer estar cumprindo sua missão, ao defender a diversidade cultural nas escolas estaduais.

Um conflito de interpretações acerca da questão se apresentou a partir das agências estatais. Não levaram em consideração os processos complexos que envolviam a presença da escola de branco nos contextos Kagwahiva e nem a própria história conflituosa com os regionais que habitam a região da Transamazônica.

Por fim, além dos processos discriminatórios escancarados pelos regionais do distrito de Matupi, uma coisa ficou evidente no processo de resolução do conflito, isto é, a participação direta do indígena funcionário como o porta-voz da delegação para mediar os conflitos. Instrumentalizado pela formação das ONGs e das agências estatais, coube ao indígena funcionário dialogar com as partes envolvidas, realizando o trabalho que outrora fora desenvolvido pelos indigenistas do órgão estatal. E neste momento enfatizo as implicações que tais parcerias entre ONGs, organizações indígenas, autorizadas pelo órgão indigenista podem apresentar.

A festa tradicional Mboatawa, do Povo Tenharin, de 2018, me servirá como exemplo para apresentar as implicações que envolvem estas parcerias, pois me permitiu refletir sobre os recursos financeiros das Ongs aplicados nas associações indígenas para a realização da festa. A festa de 2018 foi marcada pela incorporação de novos elementos culturais (como bandas de forró, que se apresentaram durante a noite), que não estavam presentes nos últimos três anos. Nos quatros dias da festa Mboatawa, a banda de forró tornou-se um ingrediente, um alimento musical, animando os Kagwahiva noite afora. Por entre os chiados das sandálias e o levantar de poeira da casa tradicional, a banda de forró se revezava ora no forró pé de serra, ora no chamado “bate bate”, um estilo de forró amazonense. A banda de forró havia sido contratada para animar as noites frias da aldeia Trakua durante e depois da festa.

A festa iniciou com a chegada dos caçadores trazendo consigo antas. Os caçadores foram recebidos pelo “dono da festa”. O dono da festa era um jovem rapaz de 22 anos, Tenharin, do clã Taravé. Este passou a fazer as honrarias aos os caçadores e à caça e seguidamente dividiu os trabalhos entre os ajudantes da festa para cuidar do processo de maturação da carne. Foram abatidos 16 animais. Toda aquela quantidade de carne foi pré-aquecida em fogo brando, um fogo que, durante os três dias da festa, jamais poderia se apagar. A fumaça e o calor produzidos teriam quer ser controlados constantemente durante os dias e as noites, sob pena de colocar em risco a própria tradição da festa Mboatawa, caso o fogo viesse a se apagar.

Tudo parecia estar pronto. Os convidados chegavam aos poucos. Os Juma, os Jiahui e os Parintintin já estavam presentes. As ONGs, o CIMI também estavam lá. Os antropólogos também estavam lá. Segundo uma jovem liderança, as ONGs, como o IEB, haviam chegado um dia antes da festa, pois os mesmos estavam acompanhando o evento para assessorar as lideranças, caso houvesse algum imprevisto, além do que estavam elaborando um documentário audiovisual sobre a festa Mboatawa. Dois cinegrafistas foram contratados pelo IEB para captar as imagens da festa.

O som de forró atravessava o espaço da aldeia; produção visual sobre o som produzido pelas *Irerua*; a batida compassada da dança Kagwahiva envolvendo as metades exogâmicas Mutum e Taravé. Tudo parecia correr bem durante os dias de festa, mas eis que o conflito emergiu.

Numa quinta-feira, às cinco e meia da manhã, numa gélida madrugada, um diálogo exaltado entre um cacique e um assessor de campo da ONG ecoou na festa dando mostras de uma situação de conflito. Como eu estava acordado, testemunhei o evento:

Cacique: “A gente precisa ir na aldeia pegar meu genro e os meus netos, tem como ir no carro agora”?

Assessor de campo: “Olha, cacique, a gente não está aqui para este tipo de serviço. Estamos aqui para outra coisa, para realizar o documentário. Trouxemos a equipe e estamos aqui para fazer essas coisas, acompanhar a festa”.

Cacique: “Não, pelo que eu sei, vocês do IEB tão aqui pra trabalhar pra gente. Isso que foi dito pela Apitem”.

Assessor de campo: “Não, não estamos aqui para trabalhar para você. Viemos aqui para ver como o recurso está sendo gasto pela associação. Como associação está fazendo isso”.

Cacique: “Vou falar com o Marcio, com o João Sena e vê isso como é mesmo”.

Diante das questões postas pelo assessor da ONG, o diálogo não se prolongou para uma abertura maior de conflito. O cacique da aldeia Karanay resolveu recuar naquele momento. Sua estratégia imediata foi tentar dialogar com o coordenador da Apitem e outros caciques numa tentativa de esclarecimento. O assessor da Ong manteve sua postura e deu ordens aos motoristas, dizendo que as caminhonetes estavam apenas a serviço da equipe, ou seja, afirmando que a ONG não estava na festa para realizar o transporte de indígenas entre as aldeias. O trabalho estava direcionado para os

cinégrafistas e para saber sobre a aplicação de recursos e reordenação das ações da associação. Ao presenciar tal situação conflituosa, tornei-me testemunha ocular das relações entre a ONG, o Cacique e a associação.

Restava saber os desdobramentos, ao longo da festa, decorrentes daquela ação da Ong, pois se os aportes financeiros do projeto (um projeto desenvolvido com o povo Tenharin) não estavam a serviço do povo Tenharin, a serviço de quem estariam? A ONG havia chegado um dia antes do início da festa, as primeiras imagens produzidas ocorreram na aldeia Tenharin do igarapé Preto. Segundo os cinegrafistas, o objetivo dessas primeiras imagens era registrar o impacto causado pela Mineração Taboca no território Tenharin. Além disso, foram realizadas imagens em diferentes espaços da Transamazônica com o mesmo intuito: revelar as dores intermináveis causadas pela relação com a estrada, com os regionais.

Além dos cinegrafistas, o assessor jurídico se fazia presente na equipe para acompanhar o desenrolar da festa e, ao mesmo tempo, fazer a “governança da ONG” na política Tenharin. O seu papel jurídico já estava decidido, ou seja, falar sobre as tramitações jurídicas em torno do empreendimento hidrelétrico Tabajara e sobre o curso de licenciamento ambiental com as lideranças Tenharin, ocorrido no início de julho de 2018, em Manaus.

Vale ressaltar que, em junho de 2018, no encontro Kagwahiva, na aldeia Marmelos, dois dias do encontro haviam sido reservados para o debate em torno do empreendimento Tabajara. O assessor jurídico se encarregou de coordenar os debates e as propostas encaminhadas pelos caciques e lideranças.

Os diálogos iniciaram com a performance política do assessor jurídico. Mediante o uso frenético dos jargões jurídicos, sua voz se exaltava enquanto falava do caráter do empreendimento. À medida que ele falava, os Tenharin comemoravam, bradando seu grito guerreiro “urra, urra, urra”. Após enaltecer as “batalhas” travadas pela Ong contra a Eletronorte, alguns pontos foram identificados como merecedores de atenção, apontados tanto pelas lideranças quanto pela Ong:

- 1) *Estabelecer diálogo com a Eletronorte;*
- 2) *Os estudos nas cabeceiras dos rios Marmelos e rio Preto precisam ser feitos com outra equipe de trabalho;*
- 3) *O grupo de trabalho JGP (coordenado por R. Cid) está impedido de entrar na área indígena Tenharin;*

4) *O termo de Referência emitido pela FUNAI não foi aprofundado no Estudo do Componente Indígena-ECI;*

5) *Os Tenharin são totalmente contra a implantação da Hidrelétrica Tabajara no Rio Machado*

Os pontos descritos transformaram-se em um manifesto público do Povo Tenharin ao MPF e à Sexta Câmara da Procuradoria da República. O objetivo era marcar uma posição política frente ao empreendimento e aos estudos de Eia/Rima e ECI, elaborados entre 2014 e 2015. O manifesto público foi assinado pelos 11 caciques presentes no encontro. A ideia era reunir forças políticas, principalmente para a presença na reunião agendada com o MPF no final do mês de junho de 2018. O manifesto serviria como instrumento político de defesa do Povo Tenharin contra a Eletronorte.

No final do Encontro Kagwahiva, doze lideranças Tenharin, incluindo dois caciques, foram para Brasília com o intuito de participar de três reuniões sobre o Empreendimento Tabajara. A primeira reunião ocorreu na procuradoria da República; a segunda reunião, agendada com o IBAMA, a Eletronorte e a FUNAI, foi suspensa, pois os representantes da Eletronorte alegaram desconhecimento do compromisso; a terceira reunião ocorreu com a Procuradoria da Sexta Câmara Federal. Nas reuniões com o MPF e a Sexta Câmara, os Tenharin foram irredutíveis em relação à hidrelétrica: “Não queremos a hidrelétrica Tabajara em nossa terra! Todos os povos Kagwahiva são contra o empreendimento”. Ao final de tais reuniões em Brasília, os Tenharin retornaram para suas aldeias com a esperança de que o MPF atendesse aos anseios expressos no manifesto Tenharin, assinado por todos os Caciques da Terra Indígena Marmelos. Esse diálogo sobre o Empreendimento, debatido em Brasília, foi novamente discutido ao longo da festa Mboatawa.

No mês de julho de 2018, iniciaram-se os preparativos para festa. Toda comunidade Tenharin foi mobilizada. Uns preparavam Mandyoguy¹⁴⁰, outros caçavam, outros ficaram responsáveis pelo cuidado com a casa tradicional, bem como pela manutenção das necessidades da aldeia e ainda pela recepção de convidados. O meu convite para a festa chegou via WhatsApp na primeira semana do mês de julho. A data da festa: entre os dias 18 e 22 de julho. Entre os dias 23 e 25 ocorreria um torneio de

140 A Mandyogwy é a farinha produzida pelo Povo Tenharin para a festa Mboatawa. Para a produção de Mandyogwy mistura-se a macaxeira e a mandioca, a substância gerada é uma farinha com a cor cremosa. A Mandyogwy é um dos elementos fundantes da festa tradicional.

futebol, em um campo preparado com inchadas, especificamente para este fim. A banda de forró, a qual já me referi, foi alertada de que só poderia começar a música após as reuniões políticas que iniciavam às 18h e terminavam entre 22 e 23h horas.

Fui convidado para estar presente em todas as reuniões ocorridas durante a festa, ocasiões em que fui acionado, em diversos momentos, para falar, a fazer, nas palavras dos indígenas, “uma fala centrada”, dada a minha condição de professor. “O senhor é nosso parceiro e o parceiro contribui com as questões”, já dissera uma liderança indígena. Entre os Tenharin, há uma definição muito clara que especifica, no discurso político indígena, quem pode ou deve ser considerado “parceiro”, tanto em nível das relações internas quanto nas relações externas, que envolvam agências estatais, por exemplo.

A primeira reunião concentrou-se nos desdobramentos do “turismo indígena Tenharin”. A segunda teve como pauta o debate da implantação de postos de fiscalização, pela FUNAI, entre a terra Jiahui e Tenharin e propunha que fosse proibida a circulação de caminhões à noite. A terceira reunião era sobre o empreendimento Tabajara e as futuras parcerias entre o Povo Tenharin e as instituições presentes, tais como CIMI, IEB, UFAM e FUNAI.

Nas duas primeiras reuniões, as lideranças Tenharin se propuseram a avaliar o projeto de turismo indígena do ponto de vista ambiental e econômico. Ao fazerem isso, solicitaram do assessor da ONG IEB uma avaliação jurídica do contrato de uso do programa Pesque e Solte com a Empresa Liga de Ecoturismo. Segundo algumas lideranças Tenharin, a relação entre a Empresa e os Tenharin está comprometida, pois a empresa nunca revelou o valor pago por cada pacote de turismo. Outro grupo doméstico assinalou que a empresa recebe os valores econômicos em dólares e repassa o valor destinado aos Tenharin em reais. Tal manobra econômica coloca os Tenharin numa relação de desigualdade em relação ao lucro da Empresa Liga de Ecoturismo.

Um segundo encaminhamento partiu de um grupo doméstico com opinião mais radical. Estes defendiam o rompimento definitivo do acordo com Empresa de Ecoturismo, passando somente os Tenharim a responderem pelo turismo no território indígena. O grupo doméstico alegou que as perdas de recursos econômicos, as perdas de recursos ambientais (como a diminuição dos peixes no Rio Marmelos), têm impactado a reprodução social e cultural do Povo Tenharin. Um terceiro argumento surgiu por parte da coordenação da Apitem. Para os representantes da associação, o povo Tenharin deveria “aprender os procedimentos legais de como administrar uma empresa de

turismo durante todo o próximo ano”, para só aí romper o contrato com a empresa (Informação verbal¹⁴¹).

Dadas as questões postas pelos grupos domésticos, o assessor jurídico aconselhou os Tenharin, dizendo: “Vocês ainda não possuem uma grande experiência para trabalhar com a demanda do turismo indígena. Isso requer um corpo técnico especializado com a questão do turismo. É preciso criar uma diretoria especificamente para isso e, no momento, a APITEM não possui essa experiência” (informação verbal¹⁴²).

Vários pontos de vistas emergiram a partir da fala do assessor jurídico, principalmente por parte das lideranças presentes. No entanto, uma proposta radicalmente adversa, por propor uma ruptura no tradicional sistema de divisão econômica equitativa, entre os grupos domésticos, surgiu durante a reunião. Um grupo doméstico, do Estirão Grande, da Terra Indígena Sepoti, posicionou-se assim:

Nós, do Estirão Grande, somos praticamente os responsáveis pelo turismo no Marmelos. Somos encarregados de levar os (americanos, japoneses, chineses) para os lugares para pescar. A gente é responsável pela segurança deles, praticamente fazendo o serviço pesado. Assim, como temos todo esse trabalho, devemos ganhar um valor maior (informação verbal¹⁴³).

Na versão do grupo doméstico do Estirão Grande, a divisão dos lucros como estava sendo praticada, isto é, pelos 29 grupos Tenharin, era injusta, pois a maior parte do trabalho, levar os turistas para a pesca esportiva para os confins do rio Marmelos, estava a cargo daquele grupo doméstico. Diante de uma “fala centrada”, o filho do cacique do Estirão Grande se colocava como um corpo político em defesa dos interesses do seu grupo. Ressaltava ele: “A nossa proposta, do grupo da terra Sepoti, é que a gente lá tenha um projeto de turismo só nosso, porque trabalhamos mais. Estamos lá todo ano acompanhando o turista” (informação verbal¹⁴⁴). Como vimos, um impasse conflituoso sobre a prática do turismo indígena na terra Tenharin estava gestado.

A apitem se manifestou contrária aos argumentos do grupo doméstico do Estirão Grande, afirmando que “o Povo Tenharin é único! É um povo único! E qualquer projeto envolvendo a terra indígena Tenharin e a associação só pode ser elaborado de

¹⁴¹ Narrativa pública do coordenador da Apitem

¹⁴² Narrativa pública coletada em reunião, em julho de 2018.

¹⁴³ Narrativa pública coletada em reunião, em julho de 2018.

¹⁴⁴ Narrativa pública coletada em reunião, em julho de 2018.

forma coletiva e jamais separada”¹⁴⁵. Diante do alvoroço das lideranças, causado pela fala da liderança da terra Sepoti, outros grupos domésticos passaram a apoiar a posição política da Apitem. O grupo doméstico do Sepoti, em resposta à posição da associação e das lideranças contrárias a sua proposta, disse em retaliação que “assim como a empresa agia com desigualdade com os Tenharin, os Tenharin não estavam reconhecendo o trabalho acumulado com o grupo do Estirão Grande” (Informação Verbal¹⁴⁶).

Naquele momento em que todos queriam falar, problematizar as relações de trabalho e economia envolvendo o turismo, a única alternativa para resolução do conflito foi convocar, por meio dos caciques presentes, uma votação que julgasse três questões fundamentais: a ruptura de contrato com a Empresa de Ecoturismo indígena; a estruturação de uma assessoria para aprender os meios administrativos do turismo em Terras Indígenas; o apoio ou não da questão colocada pelo do grupo doméstico da terra Tenharin Sepoti.

Feita a votação, ficou resolvido que o Povo Tenharin iria seguir o conselho do assessor jurídico e aprender o funcionamento de uma empresa de ecoturismo para só daí assumir o controle sobre as atividades do programa Pesque e Solte. O grupo doméstico do Sepoti resolveu recuar em relação ao que propusera, exclamando que sua questão poderia ser retomada em outro momento. A reunião foi encerrada às 22h30. A banda de forró estava a postos para iniciar os trabalhos. Lá fora, vários adolescentes aguardavam ansiosos pelo início da música. Então segui para a casa onde eu estava hospedado para deixar meus equipamentos e materiais de trabalho e voltei às proximidades da casa tradicional para jantar. E foi durante o jantar que uma liderança da Aldeia Marmelos me perguntou o que eu achava da ideia do pessoal do Sapoti, a respeito de ter um projeto só para eles. Vi-me surpreendido por aquele questionamento e, de imediato, não me veio à mente nenhuma resposta melhor do que dizer que a proposta do pessoal do Sepoti não contemplava os interesses coletivos do Povo Tenharin. Mas enquanto comíamos a deliciosa carne de paca, com arroz e farinha, ele insistiu no assunto. Disse que o real interesse dos parentes era outro, diferente do proposto pela gente do Sepoti. Os parentes estavam naquele momento tentando articular não somente um projeto, mas afastar o turismo indígena, “pois o turismo estava atrapalhando algumas relações comerciais envolvendo diversos produtos naturais com os atravessadores, comerciantes, que todo

¹⁴⁵ Narrativa pública coletada em reunião, em Julho de 2018 com o coordenador da Apitem.

¹⁴⁶ Narrativa pública coletada, em julho de 2018, em reunião com lideranças Tenharin

ano assediam a terra indígena Sepoti, pelo baixo Marmelos” (informação verbal¹⁴⁷). Deixei-o falar até o final do jantar. Diante do faccionalismo presente na festa Mboatawa, era provável que durante os próximos dias e noites outros embates políticos aparecessem, tanto na festa durante o dia, como na festa de forró, durante a noite.

No dia seguinte, o fogo permanecia ardendo sobre a anta (*tapiíra*). Uma leve fumaça preenchia todo o processo de maturação da carne (moquém), juntando, ao redor, crianças, adultos e os anciãos que usavam o fogo da anta como proteção contra o frio matutino. A atmosfera fúnebre rodeava as vozes dos convidados. Após o desjejum matinal, o dono da festa e os seus assessores organizaram o espaço para homenagear os mortos. Oito cadeiras foram colocadas no centro da casa.

Três sessões fúnebres haviam sido programadas para aquela manhã, referentes aos parentes da terra indígena Sepoti, Marmelos e do Povo Jiahui. As famílias foram convocadas para sentarem-se nas cadeiras posicionadas no centro. Os anciãos (antigos guerreiros Tenharin) iniciaram uma fala e, em seguida, um cântico triste. O pranto se espalhou por toda a casa, por toda a aldeia. Lágrimas, muitas lágrimas foram derramadas por todos os presentes.

Em meio àquele pranto, iniciaram-se os agradecimentos àqueles que cuidaram dos parentes falecidos. Presentes trazidos pelos convidados passaram, então, a ser entregues a estes. Entre os presentes, estavam roupas com o nome do falecido, as quais foram vestidas ali mesmo, por cima das roupas que já estavam no corpo, por aqueles que ocupavam as cadeiras. Os presentes não eram apenas vestes. Havia, também, dinheiro. Durante esta parte do ritual, os cabelos dos ocupantes das cadeiras foram molhados com óleo de babaçu, simbolizando um ritual de passagem da vida antiga para uma vida nova. Os ocupantes das cadeiras representavam os que haviam passado deste plano para o outro. O rito inaugurou uma passagem dolorosa. Enquanto todos estavam sentados, chorando, o antigo tuxaua cantava (como um Ipagí), convidando os mortos para participar daquele momento. Este rito fechou um ciclo de homenagens e honrarias aos mortos. As emoções tomavam conta de toda casa tradicional, os anciãos iniciaram outros cantos e o salão principal da casa inundou-se de lágrimas. Todos choravam! Inclusive eu. Todos! Crianças e adultos. O choro fúnebre contagiou a todos os grupos domésticos presentes. O dia foi marcado pelo sentimento infindável da rememoração dos mortos.

¹⁴⁷ Narrativa coletada com uma liderança Tenharin, em julho de 2018.

Finalizado o ritual de homenagens e honrarias aos mortos, fomos todos almoçar. Depois do almoço, os grupos domésticos retornaram para o salão tradicional. Ainda com os semblantes tristes, afinavam as Irerua¹⁴⁸. Entre o som agudo das flautas e a batida compassada executada pelas metades exogâmicas, representadas por casais, a festa Mboatawa continuou.

No final da tarde encerrou-se mais um dia de danças e rituais fúnebres. Mas então as cadeiras posicionadas no centro da casa assumiram outro significado. Agora estavam em um semicírculo. A casa tradicional passou de palco de um ritual fúnebre para uma arena de um ritual político. Uma nova reunião política iria iniciar mais uma vez às 18h30 e eu, que parei para comer cará, estava atrasado. Corri para a casa e, mais uma vez, deparei-me com as lideranças, os assessores do IEB, o CIMI, a diretoria da Apitem e os antropólogos. A Apitem deu início à reunião explanando sobre a formação no curso de licenciamento ambiental ocorrido uma semana antes da festa, entre os dias 12 e 16 de julho de 2018. Falaram das experiências sociais apreendidas durante a oficina e comentaram a respeito das futuras parcerias sobre a gestão territorial da terra indígena Tenharin.

No segundo momento da reunião, o assessor jurídico do IEB, representado por um ex-funcionário da agência estatal, foi convocado a apresentar as decisões e os encaminhamentos debatidos com o MPF e a Sexta Câmara em Brasília. Segundo o jurídico, o MPF ouviu as lideranças e recebeu o manifesto Tenharin assinado pelos 11 caciques, aquele que declarava: “Nós, o povo Tenharin, não queremos a UHE Tabajara em nossa terra”. No entanto, depois de três anos de luta e resistência ao empreendimento, os anseios políticos dos indígenas não foram contemplados pelo MPF.

As recomendações feitas pelo MPF foram que a Empresa responsável pelos estudos de impacto iniciasse os estudos nas cabeceiras dos Rios Marmelos e Preto e que a Empresa incluísse, como Povos afetados, todos os povos Kagwahiva e, conseqüentemente, o Povo Pirahã. Na perspectiva do assessor jurídico, estas recomendações eram uma “batalha” vencida diante das pressões sobre o empreendimento. Mas por que o MPF ignorou os anseios nativos requeridos pelos Tenharin? Diante de uma política estatal avessa aos direitos indígenas, o MPF e a Sexta Câmara não “levaram a sério o que disse o nativo”. A principal reivindicação feita no

¹⁴⁸ As Irerua são as flautas de taboca, taquara, confeccionadas pelos Tenharin Kagwahiva.

manifesto Tenharin foi colocada à margem por um direito que ignora o regime de conhecimento indígena, desvalorizando-o como uma simples crença.

Realizadas as alegações por parte do assessor jurídico da ONG, uma liderança Tenharin, que até pouco tempo não se envolvia nas questões políticas, manifestou-se contrariamente à fala do jurídico do IEB. Em tom ameaçador, disse:

Olhe bem. Nós assinamos um documento que só tinha uma coisa importante: não queremos a Tabajara na nossa terra e ponto final. Essa foi a nossa reivindicação, do nosso Povo. Isso que você falou A. A, não tá claro, a gente não tá buscando isso. A gente colocou no papel que não queremos a Tabajara. Agora você tá falando isso, outra coisa diferente (informação verbal¹⁴⁹).

Por alguns segundos todos ficaram em silêncio, espantados com a fala centrada da liderança. Pareceu que o tom esbravejante esperara apenas uma oportunidade para se manifestar. A fala política daquela liderança estava questionando a suposta “governança das ONGs”, questionando a validade daquele discurso. O pai da liderança que iniciara o tom hostil para com o representante da ONG, complementou a fala do filho: “Olhe, A. A, isso tem que ficar claro pra gente. Nosso compromisso é que não queremos a Tabajara. Eu conheço seu pai e você desde pequeno. Mas nós, Tenharin, queremos a verdade, nós agimos assim”.

A perspectiva relacional da reunião tornou-se algo para além de uma sobreposição de pontos de vista. Criou-se, naquele instante conflituoso, uma multiplicidade de contextos situacionais. O CIMI pediu a palavra, questionando o jurídico sobre as considerações e as recomendações do MPF. A isto se seguiu que a ONG Madeira solicitou maiores detalhes sobre o processo. O cacique e outras lideranças tentaram apaziguar os ânimos, mas a reunião tinha se tornado uma arena política e as discussões ficaram mais intensas.

O advogado, abalado com a situação, com os questionamentos sobre a sua autoridade jurídica, tentou dar uma explicação fazendo uso de jargões técnicos, pensando que o Direito, por si só, como verdade, seria a melhor resposta. No entanto, quanto mais ele desfiava seu repertório técnico, mais confusos e irritadiços ficavam os indígenas. O assessor de campo da Ong se manteve em silêncio. A “governança das ongs” se encontrava em um duplo paradoxo, pois a representatividade jurídica não sabia explicar em que base antropológica e ambiental o MPF fundamentara suas recomendações, o que causou alvoroço entre os indígenas.

¹⁴⁹ Narrativa coletada em reunião pública na aldeia Trakua, em julho de 2018.

Um conflito de interpretações tinha se apossado da última reunião política da festa Mboatawa. O advogado, perdido em suas próprias explicações jurídicas. As lideranças indígenas que participaram da reunião em Brasília estavam atônitas com a crítica política de um jovem líder e, por isso, resolveram ficar em silêncio. A APITEM tentava argumentar, mas suas colocações não surtiam efeito apaziguador algum. CIMI e o IEB disputavam o protagonismo de natureza oficial diante dos indígenas e os antropólogos estavam lá, numa condição quase desconfortável. Em silêncio, observávamos atentamente todas as falas, todas as disputas de representatividade. Um dos antropólogos presentes observava as falas com um semblante de ansiedade. Como um “*Tavejara*” reconhecido pelos Tenharin, poderia ser acionado a qualquer momento para falar sobre as recomendações da Procuradoria, dada sua reconhecida compreensão acerca das motivações do MPF.

Etnografar uma reunião política indígena talvez seja o momento mais emblemático da vida de um antropólogo neófito, pois difere em substância, em escala monumental, do ato de olhar, da rede de seu tapiri, o movimento, o cotidiano indígena (MALINOWSKI 2018). As tensões, os ânimos, intensificam-se. Em segundos, alianças políticas são desfeitas, intrigas são acionadas em instantes. Tudo se mistura entre a política e o parentesco.

No que diz respeito às instituições não governamentais, passam a requerer um tipo de controle social, um tipo de governança sobre as ações das lideranças indígenas envolvidas nos “projetos ongueiros”. Os interesses, as ideologias de controle das agências não governamentais entram em colisão com outras formas de controle, por parte de outras agências (CIMI e outras) e também com o protagonismo das lideranças que não concordam com o exercício de controle social das ONGs que atuam nos projetos desenvolvidos para os indígenas. Nesse sentido, etnografar uma reunião política indígena envolvendo parceiros com interesses tão dessemelhantes é assumir uma posição diante das intenções estatais (FUNAI), dos interesses não institucionais (IEB), das ideologias confessionais (CIMI) – uma posição política que fortaleça o protagonismo indígena para além de qualquer forma de controle social. Era este o cenário político que reverberava durante toda a festa.

Os impasses se intensificaram. A. E. Tenharin, presidente da Opiam, ressaltou que era preciso ter “certa calma para debater as recomendações”. O discurso do líder parecia confundir ainda mais as posições indígenas divergentes. Naquele momento de tensão, era preciso uma explicação política e técnica, ao mesmo tempo.

Ainda que receoso, temendo contribuir com aquela atmosfera de animosidade que invadia o ambiente, pedi a palavra. Eu, expectador, entrei no filme que eu assistia e me manifestei acerca das recomendações, uma vez que li os relatórios, os estudos de impacto e os laudos antropológicos, até então elaborados pelo próprio MPF. Com a permissão do Cacique, afirmei que só existia um motivo para que o MPF tenha desconsiderado a carta do Povo Tenharin e dado aquelas recomendações. As recomendações foram estruturadas e fundamentadas no Laudo Antropológico da perita Rebeca de Freitas, do MPF, elaborado em 2014. No laudo, a antropóloga recomenda ao Ministério Público Federal de Rondônia “que os estudos devem ser refeitos nas cabeceiras dos Rios Marmelos e Preto, recomenda ainda que todos os Povos Kagwahiva devem ser incluídos como povos atingidos diretamente pelo Empreendimento” (Laudo Antropológico 2014: 214).

Através das recomendações estabelecidas pela perita, a Procuradoria Federal fundamentou juridicamente suas alegações a partir de um laudo antropológico já confeccionado, rejeitando quase que totalmente o manifesto Tenharin. Diante da minha fala centrada nessas argumentações, o cacique agradeceu os esclarecimentos. Vi-me numa situação extremamente delicada. Julguei necessário me posicionar politicamente. No entanto, a qualquer descuido, as críticas e as desconfianças poderiam mudar repentinamente de direção. Parafraseando Peggion (2011), a *Mboahaw* poderia mudar de cabeça.

Embora a posição assumida naquele instante tivesse colocado em xeque a “governança das ONGs”, o objetivo maior foi legitimar o questionamento e o protagonismo da liderança Tenharin. Nesse sentido, posso afirmar que o meu trabalho de campo foi uma questão de viver a existência em duas narrativas de uma só vez (a festa Mboatawa, pela manhã, e as reuniões políticas, à noite). Uma dessas narrativas é familiar ao antropólogo “que se projeta na cena local como um ator menor, estranho, mas inofensivo, e observador solene, em busca de fatos diversos” (GEERTZ 2012: 81). Neste caso, refiro-me às reuniões sobre política indígena envolvendo diversos agentes sociais e instituições. A outra narrativa, raramente recontada (GEERTZ 2012), fala da tentativa de manter uma *persona*, assim reduzida e especializada em meios às correntes e contracorrentes da política em escala local, regional, mundial. Talvez seja esse o meu papel como antropólogo: posicionar-me a favor das lutas indígenas e contrariamente às hegemonias persistentes e transitórias.

As refrações dessas lutas, o controle social da “governança das ONGs”, têm criado, ao longo dos últimos quatro anos, entre os Kagwahiva, uma relação de dependência em torno dos projetos das ONGs, diminuindo o protagonismo indígena em diversos espaços de discussão sobre a possibilidade de autonomia e gestão indígena do território. Ao longo desses anos, os projetos, em parceria com as associações, instrumentalizaram um corpo técnico para saber lidar apenas com o controle financeiro dos recursos alocados na associação. Tal estratégia permitiu criar, dentro da associação, formas de controle por meio da governança estabelecida pela ONG. Isso ocasionou, entre as associações Kagwahiva, o mesmo observado por Lacoste (2016) entre os Povos Indígenas em Lábrea.

Les ONG indéniablement une influence sur les décisions et stratégies des mouvements sociaux à Lábrea, c'est qu'on appelle la gouvernance des ONG. Celle-ci, représentée par les indigenistas et les organisations qui développent des projets à Lábrea, va aussi influencer la politique au niveau local. Leurs projets et leurs valeurs ont des conséquences sociales et économiques dans la ville et les villages de Lábrea. Ils influencent la manière de penser des peuples indigènes et des communautés extractivistas et ribeirinhas par leurs formations, leurs engagements et leurs façons d'agir. Une relation de dépendance se crée entre les peuples traditionnels et les Ong; celles-ci sont dotées du capital humain et financier, et peuvent décider, ou non, d'aider ces peuples. Les peuples subordonnés deviennent donc dépendants des Ong et de leurs projets. Par exemple, dans le cas de conflit foncier de Tauaruha, c'est la CPT qui s'est chargée de remplir les documents pour les envoyer aux juges, et qui ont organisé la Romaria pour sensibiliser et mobiliser les communautés ribeirinhas et former un front ample de protestation. Ces peuples dépendent non seulement de l'organisation et de la mobilisation des Ong mais aussi de leurs ressources. Ils n'auraient pas réussi à venir à la ville pour la Romaria si la CPT n'était pas venue les chercher. Ou encore, les Paumaris n'auraient pas réussi à organiser leur championnat de langue sans le soutien de toutes les Ong qui étaient présentes. Néanmoins, les Ong vont les aider seulement quand ils l'estiment pertinent, et de la façon qu'ils estiment pertinent (LACOSTE 2016: 111).

Durante os três anos em que a IEB implementou projetos (Gestão integrada de terras indígenas e Unidades de Conservação no Sul do Amazonas, financiado pela USAID e Fortalecimento de organizações indígenas - Fundo Amazônia/BNDS), não foi orquestrada nenhuma política de desenvolvimento sustentável que implicasse na organização e manejo da cadeia produtiva dos Povos Kagwahiva. As experiências trabalhadas nos cursos de formação se limitaram a copiar os exemplos de outros povos engendrados em experiências e práticas de manejo dos recursos naturais. Na prática, os produtos naturais Kagwahiva continuaram/continuam sendo comercializados por

atravessadores. Talvez se a cadeia produtiva dos recursos naturais tivesse sido organizada, por exemplo, com a produção de um selo indígena, uma pequena fábrica de beneficiamento e embalagem da castanha¹⁵⁰ ou do tucumã, que servisse para agregar valores econômicos dentro do contexto da aldeia, através desses procedimentos técnicos, talvez pudessem ter ideado, no contexto de aplicação do projeto, uma política de controle da retirada ilegal de madeira, uma política preocupada em combater o assédio enfrentado pelos indígenas por parte de madeireiros.

Vale ressaltar que o montante da verba financiada por essas organizações multilaterais girou em torno de 12 milhões de reais, aplicados em quatro anos de projeto. Nesse período, apenas uma máquina de processamento de açaí foi comprada com recursos do projeto. E, mesmo assim, o projeto não promoveu uma política que priorizasse uma abertura de mercado no Sul do Amazonas para um produto genuinamente indígena. A venda de açaí *in natura* foi embargada pela própria condição do lugar de instalação dos equipamentos, ficando restrita ao mercado local da aldeia e Santo Antônio de Matupi.

Isto implica dizer que a parceria entre as organizações indígenas Apitem, Apij e Opipam e a Ong IEB limitou-se apenas a ensinar as lideranças a controlar os gastos com a formação de cursos, organizar um público indígena para participar dos cursos e organizar uma planilha para reforma e construção das associações na aldeia. Segundo o assessor do IEB, a reforma das associações seria o primeiro passo para a tão sonhada “autonomia”. No entanto, a sonhada autonomia indígena nunca fizera parte da agenda do projeto, o mesmo projeto inspirado no PNGATI de 2008¹⁵¹ – um projeto de política pública que jamais saiu das gavetas empoeiradas da FUNAI, a não ser em forma de

¹⁵⁰ Atualmente uma máquina de beneficiamento de castanha custa aproximadamente R\$ 8.500,00, isso uma com capacidade de processamento médio de 240 quilos por hora. Tal equipamento oferece ótima qualidade no beneficiamento, isto é, mais amêndoas inteiras, chegando a 97 % utilizando o processo de descascagem. <http://unnimaquinas.ind.br/>

¹⁵¹ O processo teve início em setembro de 2008, quando o governo brasileiro instituiu um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), reunindo setores do Ministério do Meio Ambiente (MMA), da Funai e representantes da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) com a finalidade de elaborar uma proposta de Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas. O GTI conduziu o processo de construção da PNGATI, que contou também com a participação de instituições parceiras: The Nature Conservancy (TNC), Instituto Socioambiental (ISA), Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), Conservation International (CI), Cooperação Alemã para o Desenvolvimento (GIZ) no Brasil, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF- Global Environment Facility). O Grupo foi composto de forma paritária, contando com seis representantes do governo e seis representantes indígenas, referendados pela Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), (www.funai.com.br/pngati).

documento base, intitulado "Documento de Apoio para as Consultas Regionais", contendo as diretrizes e os objetivos da Política.

Nessa perspectiva, os cursos de licenciamento ambiental visaram a preparar os indígenas para a implementação de grandes empreendimentos, como hidrelétricas, mineração e linhões nas terras indígenas. Efetivamente, as informações ensinadas aos Kagwahiva não são neutras; existe uma ideologia subjacente. O IEB oferece soluções para seus conflitos de acordo com uma concepção ocidentalizada do problema. A própria noção de “gestão integrada” foi imposta aos Kagwahiva, ignorando todo um regime de conhecimento indígena sobre o território. Aplicou-se o conceito através de uma concepção ocidental de território, de uso de território, sem dialogar minimamente com as concepções Kagwahiva de uso tradicional do território. Nesse sentido, a ONG instrumentalizou uma equipe técnica indígena entre os Tenharin não para pensar em ideias novas para a sustentabilidade do território, mas para fortalecer a “governança das ONGs”.

A despeito de relativo sucesso nesse empreendimento, a governança é questionada, principalmente pelas lideranças indígenas políticas que conhecem o “jogo político” elaborado pela projeção das ONGs. Quando essas lideranças desafiam o “poder” das ONGs, mediante posicionamentos políticos hostis, as lideranças instrumentalizadas pelas ONGs passam a defender os interesses dos “projetos ongueiros”, abrindo um campo de conflitos entre os grupos políticos faccionais nas aldeias Kagwahiva. Podemos dizer que as ONGs participam de uma prática de uma ocidentalização do mundo na medida em que elaboram formas de controle e influenciam, com certo “poder econômico”, as decisões sociais e políticas que envolvem as organizações indígenas no Sul do Amazonas.

Em um contexto de modernidade insegura¹⁵² vivida pelos Povos Kagwahiva e, por que não dizer, vivida por todos os povos indígenas no Brasil contemporâneo, os Kagwahiva Parintintin, Tenharin e Jiahui estão cada vez mais misturando fluxos culturais Kagwahiva com fluxos culturais mundializados. Desde 2013, os Tenharin e os Jiahui sofreram economicamente com a perda da compensação tributária pela presença da estrada em suas terras. A crise de legitimidade política e econômica da agência

¹⁵² O conceito de modernidade insegura foi usado por Laurent (2012) para explicar a modernidade num contexto de insegurança cultural, econômica, social, política e do meio ambiente. Os Povos Kagwahiva se encontram num ambiente de mundialização e de incerteza, principalmente com as políticas governamentais anti-indígenas, inauguradas com o governo Bolsonaro.

estatal¹⁵³ tornou mais difícil para os grupos indígenas Kagwahiva viverem em boas condições ou construírem planos de vida sustentáveis.

Nesse contexto, outras governanças vão surgindo, para além da governança tradicional, para além da governança estatal, (re)criando o jogo político em curso. Tais passam a atuar em diversas instâncias do mundo indígena, desde em questões relativas à associação indígena, chegando mesmo a influenciar na autoridade das chefias imediatas. Assim sendo, os recursos aplicados por este tipo de governança, que no plano ideal tem como destino o “desenvolvimento” de comunidades indígenas, geram, ao longo dos anos, uma “situação de dependência” (LACOSTE 2016) entre as lideranças, os chefes indígenas e as ONGS. Nesse aspecto, de que modo passa a se dar a busca pelo protagonismo? Como os Kagwahiva procuram a liberdade e o desamarrar destas cordas que impedem a construção de sua legitimidade? Metendo-se na política local, é claro.

5.3. Os Kagwahiva em Movimento no sul do Amazonas: preconceito e relações assimétricas com os regionais na cidade.

Eu aprendi muito, o fruto que eu tô tendo na cidade é o aprendizado. Buscar conhecimento e tendo o conhecimento você tem uma visão ampla pra que futuramente eu possa desenvolver mais oportunidade para os parentes. Eu tô conhecendo mais como é o mundo no Brasil, para que eu saiba futuramente trabalhar. Então só tenho agradecer aos amigos e aos colegas de trabalho. Minha família mora toda na aldeia e quando eu vim morar na cidade não me acostumava, queria voltar logo. Mas agora eu tenho amigos e está normal. Quando eu ia pra aldeia ficava ruim, então eu me adaptei. Mas essa adaptação não quer dizer que eu deixei minha cultura de lado. Então eu trabalho com as duas culturas e quando tem parente meu junto comigo eu não tenho vergonha de falar com ele, na língua.

Um dia, aqui em Humaitá, eu estava na lotérica pagando uma conta e falando com meu parente na língua. Depois chegou minha amiga de trabalho e me disse que não imaginava que eu falasse na minha língua. Eu falo na língua na hora que for preciso. Se eu perder a cultura eu vou ficar agoniado porque na cidade eu tenho um costume e na aldeia tenho outro, então na perda de um, ainda sei como funciona o outro (Informação verbal¹⁵⁴).

Ao partir para este outro cenário, permeado por uma intensa presença de lideranças indígenas políticas nas cidades, é *mister* enfatizar que isto tem provocado, ao longo dos anos, questões desafiadoras não apenas para a Antropologia brasileira, mas

¹⁵³ Política de desestruturação do campo indigenista. Redução de verbas orçamentárias na agência estatal.

¹⁵⁴ Narrativa coletada com I. Tenharin. Secretário Municipal de Assuntos Indígenas – Humaitá/Amazonas, em 2016.

também para os estudiosos do fenômeno da etnicidade. Neste ambiente, os líderes indígenas estão envolvidos com processos e situações sociais do mundo que chamamos de “moderno”, ou seja, os universos indígenas se entrecruzam entre consumo, dinheiro, educação, conhecimento, redes sociais (twitter, facebook e whatsapp) como instrumentos de luta, formação acadêmica, formação política, socialidade, modos de comer e vestir e modos de pensar o seu mundo e o mundo dos outros (os Tapy). Nessa perspectiva, os agentes passam a reelaborar o que podemos conceituar de “Indigenização da modernidade” (SAHLINS 1997).

No entanto, isso não quer dizer que exista uma "desagregação cultural", ou, dito de outra forma, que o capital venha a corroer a cultura do "nativo". Ora, a fala de I. Tenharin, acima reproduzida, desconstrói o que, por vezes, está no imaginário nacional, imagem edificada pela sociedade brasileira, pela Antropologia e pela Mídia. Nela, há sempre uma associação entre *índio/branco/floresta ou cidade/civilização/cultura* – discurso evolucionista presente, ainda, como uma retórica de senso comum.

A voz de I. Tenharin desvela uma cosmologia de uma identidade, de um povo em movimento progressivo, permeada por uma trajetória social em que os temas de deslocamento e separação fazem parte de sua própria relação com o mundo social e com sua cosmologia. As redes de relações são malhas de trilhas interligadas, ao longo das quais os Kagwahiwa, entre eles o próprio Ivanildo, vivem suas vidas.

Trata-se de um mundo em movimento, onde as fronteiras culturais são atravessadas mediante a conjugação de fluxos culturais, pois, na perspectiva de I. Tenharin, estes mundos rizomáticos (o mundo Kagwahiva e outros mundos) são entrecortados pela dinâmica estabelecida ao saber lidar com suas duas “culturas”. Isto é, I. Tenharin constrói maneiras de percorrê-las. Neste percurso, fluxos culturais são recombinados, predados e devolvidos numa versão Kagwahiva. As fronteiras não imobilizam. São atravessadas! Seja como forma de encarar as relações assimétricas e preconceituosas, seja como parte de uma estratégia política de construção de uma “esfera pública” de direito e de diálogo indígena.

Assim, diferenças culturais que o sistema capitalista, à força, expulsou pela porta da frente, retornam sorrateiramente pela porta dos fundos, na forma de uma “contracultura indígena”, um “espírito de rebelião”, ou um retorno do oprimido do mesmo tipo. Nesse sentido, afirma Sahlins:

Um dos combates políticos mais interessantes que se vêm travando no Terceiro Mundo, como veremos, é a tentativa, por parte tanto da

esquerda como da direita, de capturar os movimentos culturais indígenas em nome de princípios abstratos como a luta de classes, o anti-imperialismo, a integridade nacional ou coisa do gênero. A isso também os povos têm resistido (SAHLINS 1997: 21).

No entanto, sob o prisma da Sociedade e do Estado, o deslocamento dos líderes políticos indígenas para o ambiente urbano tende a ser pensado como um processo de mudança cultural, desagregação cultural, ou, fazendo uso de um termo comum nas décadas de 1950, 60 e 70, "assimilação". Os próprios Kagwahiva, em um tom jocoso, respondem politicamente à crítica. Para eles, “aqueles que vivem na aldeia, são índios e aqueles vivem entre a aldeia e a cidade, são indígenas”. Tal posição desconstrói as imagens decoloniais presentes nos discursos das agências estatais.

Tal perspectiva, inventada e alimentada pelo senso comum da sociedade nacional, nos leva a concordar com Baines (2001: 02), quando afirma que as tentativas populares de argumentar que “o índio na cidade deixa de ser índio (...) constroem uma imagem altamente pejorativa quanto ao índio, que o congela no tempo e no espaço, colocando-o em oposição à vida urbana e relegando-o ao atraso, à pobreza e à ignorância”. Isto ocorre principalmente com aqueles indígenas que não mudam seus costumes originais da aldeia dentro da cidade. Isso pode ser verificado a partir da fala de outra liderança indígena:

Eu já sofri muito com preconceito. Por exemplo, nos hospitais, os indígenas sempre ficam para o último plano. Nas escolas, vários indígenas são discriminados, são xingados, tem um olhar diferente dos outros colegas, pelas outras pessoas. O acesso a cursos de formação dentro do município é diferente. O índio não tem uma prioridade, não tem um respeito. Então, quando chegamos solicitando, pedindo alguma informação, as pessoas ignoram, faz que nem vê. Isso é uma discriminação. Eu já sofri preconceito em Porto Velho¹⁵⁵, quando eu estudava na faculdade. Meus colegas não queriam fazer trabalho comigo porque eu era indígena, porque me vestia diferente, porque ia para a faculdade, às vezes, pintado e com colares. Eu ia diferente, às vezes não queriam falar comigo, não ficavam perto. Por que só da gente está com o cocar, com o colar e a pintura tem aquele negócio. É indígena, ele pode fazer algum mal pra gente ou ele não faz parte da nossa vivência, tem um olhar diferente. Então isso é preconceito. É discriminação. A sociedade ainda não aceita o índio. Tá discriminando o próprio brasileiro do Brasil (Nilcélio Jiahui – Coordenador da Associação do Povo Jiahui em Humaitá/Amazonas).

Nesse aspecto é que as reacomodações superficiais (as políticas de Estado) se multiplicam sem limites e contribuem para tornar ainda mais perceptível a diferenciação

¹⁵⁵ Capital do Estado de Rondônia, Brasil.

étnica. Serve ao propósito fortalecer, junto aos mais suscetíveis, a imagem de um grupo étnico de classe deficiente e insaciável, que sempre necessita de ajuda e até mesmo da orientação de um grupo privilegiado.

É complicada nossa situação na cidade. Eu cheguei em Humaitá em 1970 e fui procurar um trabalho, com o documento de indígena. Não fui aceito, só depois que tirei o documento civil é que consegui um emprego. Construí uma família, então levei meus filhos na Funai para tirar a carteira de indígena. A Funai não queria tirar, porque falava que meus filhos eram índios 'desaldeados'. É a própria Funai que diz que não somos mais índios. No hospital, uma vez cheguei para ser atendido. A moça falou pra mim: "O senhor é índio?". Eu respondi, "Sou". "Então vá lá na Casai"¹⁵⁶. Chegando na Casai outro rapaz falou, "Só atendemos os índios da Aldeia". Então, o que fazer numa situação dessa? É chamar os parentes e ir buscar nossos direitos que tá na Constituição (Informação verbal¹⁵⁷).

É interessante percebermos que a situação dos povos indígenas é marcada por relações sociais de dominação-sujeição altamente assimétricas entre "índios" e "brancos" – desde a colônia –, fato este presente nos relatórios de província de Estado¹⁵⁸ e nos jornais de época que, ora revelam os processos de intrusão nas terras, ora desvelam as formas de resistências arquitetadas pelos indígenas.

No Sul do Amazonas, esta assimetria vem sendo ampliada gradativamente desde a abertura da BR-230, em 1970, que cortou ao meio várias terras indígenas: Com a implantação da compensação social (o pedágio) no ano 2006, por ação dos indígenas Tenharin e Jiahui; com a invasão de madeireiros e garimpeiros nas terras indígenas Gleba B, em 2011; e, por fim, sangrando as veias do conflito, a chamada "guerra de Humaitá", no final de 2013.

Para alguns segmentos da sociedade brasileira, o problema dos índios se resolveria se eles se mantivessem nas aldeias, isolados, sem assistência às condições básicas de saúde, sem educação, sem informação, sem formação política, sem tecnologia e sem chances de conhecer um novo estilo de vida, como se o novo, o diferente, não fizesse parte da condição humana.

Tais perspectivas preconceituosas e etnocêntricas referentes ao modo como os indígenas ganham a vida, tornaram-se populares, reproduziram-se e reproduzem-se de modo assustadoramente vertiginoso. Para que eu possa continuar desenvolvendo esta questão, tomarei o episódio que envolveu o assassinato de três homens, não indígenas,

¹⁵⁶ Casa de Apoio à Saúde do Índio.

¹⁵⁷ Narrativa coletada com a liderança Raimundo Parintintin em Humaitá

¹⁵⁸ Consultar relatórios de Presidente de Província de 1850-1870.

no Sul do Amazonas, em fins de 2013¹⁵⁹, para ilustrar minhas proposições. Supostamente, estes homens teriam sido assassinados por índios Tenharin, que acabaram sendo indiciados e presos pela Polícia Federal. Desde o início, o caso recebeu destaque na mídia local e nacional. Não demorou muito para que começassem as manifestações populares, ora contrárias, ora a favor dos índios. No entanto, aqui destaco o caráter preconceituoso e apriorístico do episódio em tela. Abaixo, reproduzo alguns comentários, carregados de pejora, retirados do Facebook no final do ano de 2013.

Bando de índios safados! Tinham que morrer. Bom seria que todo mundo da cidade invadissem a aldeia e matassem um bocado de índios também. Aí aparecia logo respostas.

Engraçado, muitas pessoas são salarizados e os índios estão querendo 3 salários mínimos

Vocês falam tanto em racismo, tem que falar isso é pros seus irmãos índios, o racismo veio foi deles que mataram os três homens brancos.

Com efeito, as reflexões de João Pacheco de Oliveira (1999: 196) nos auxiliam na compreensão de que as imagens e os estereótipos associados ao índio sempre destacaram a sua condição de primitividade e o consideraram muito próximo da natureza. Isso se expressa nos termos utilizados, que o relacionam ao primitivo (“aborígene”), a uma conduta com poucos elementos de civilização (“selvagem, brabo”), à floresta (“silvícola”), ao mundo animal (“bugre”).

Estas associações estão presentes na literatura, na pintura, nas artes plásticas, em ilustrações de vários tipos e hoje as encontramos igualmente explicitadas na internet, principalmente nas redes sociais. Cotejando com Oliveira (1999), todas estas representações constroem um enquadramento muito próximo do mundo natural. Embora este sujeito seja um homem que possui uma língua específica, fale a língua portuguesa e detenha uma cultura diferenciada, os elementos de sua humanidade e os itens de sua cultura são “sempre para demonstrar a sua extrema simplicidade e daí incorporá-lo enquanto expressão pouco mediatizada das emoções e da natureza humana” (OLIVEIRA 1999: 197).

A impressão cotidiana contemporânea da sociedade envolvente sobre os povos indígenas do Brasil – como se fala dele e como foi concebido pelo discurso erudito e o

¹⁵⁹ Trata-se de um antigo conflito, iniciado nos anos de 1970, no município de Humaitá/Amazonas, travado entre indígenas e não indígenas, que se agravou em fins do ano de 2013. A este episódio, a Mídia denominou, de modo sensacionalista, como a “guerra de Humaitá”.

senso comum – já se dissipou há tempos. A imagem do índio “autêntico”, reforçada pelos sistemas de educação e pela mídia, é aquela na qual o indígena aparece nu ou de tanga, pintado com urucu ou jenipapo, nas mãos o arco e a flecha. Dito de outro jeito é a mesma imagem repassada ao mundo pelos conquistadores europeus por ocasião da conquista. Segundo Bessa Freire (2012), esta imagem ficou congelada no tempo e no espaço por mais de cinco séculos. Qualquer mudança provoca estranhamento e preconceito por parte da sociedade envolvida. Isto significa dizer que, quando os indígenas não se enquadram nas representações sociais fabricadas em relação a eles, esse estranhamento, pontuado por Freire, se torna facilmente perceptível.

Mas eu ainda desejo apresentar outros fragmentos que exemplifiquem as reações esboçadas nas redes sociais e nas mídias locais do município de Humaitá, em fins de dezembro de 2013 e início de 2014, em relação ao mesmo conflito a que acabei de me referir, com o intuito de complementar meu argumento.

“Não são mais índios, são assassinos” (Facebook, 2013)

“São vagabundos, vivem enchendo a cara em Humaitá” (Facebook, 2013).

“Índios Tenharin assassinam três pessoas na Rodovia Transamazônica” (Jornal Acrítica, de Humaitá, 24/12/2013).

No imaginário social, o indígena de verdade “é o índio de papel”, aquele descrito por Caminha, em 1500, que vive no mato e no passado e não “o índio de carne osso que vive conosco, que está hoje no meio de nós” (BESSA FREIRE 2012: 02). Observa-se a representação do “índio” a partir de uma visão genérica ou supra-étnica dos povos indígenas, que reduz sua diversidade cultural a um conjunto estereotipado e essencializado de traços¹⁶⁰. Ou, ainda, apresenta-se a relação de contiguidade entre as populações indígenas e a natureza, de forma a situá-las na cadeia evolutiva entre os animais e a humanidade.

¹⁶⁰ Nesse sentido, Roberto Cardoso de Oliveira chama a atenção para o modo unívoco com que a sociedade nacional concebe as populações indígenas, não percebendo as diferenças culturais que as caracterizam, mas apenas diferentes estágios de contato. Toda a política indigenista, sua legislação e sua prática comprovam esse reducionismo das etnias numa única categoria abstrata denominada ‘índio’. Esse índio genérico, inventado pelo ‘civilizado’, constitui o alvo da política indigenista (1972: 12).

5.4. A afirmação Kagwahiva para além das aldeias

Tem muita gente que diz que os Tenharin quando estão na cidade ficam falando na língua. Eu, né?! Eu falo na língua! Ninguém vai me impedir de eu falar na minha língua. Essa é a minha língua. Eu sou um povo. Eu tenho direito de falar na minha língua. Não é porque tem branco aqui que eu vou deixar de falar minha língua e começar a falar o português. De jeito nenhum! Eu não tenho essa cabeça. Eu sou índia, eu falo onde quer que eu esteja. Eu tenho orgulho de ser índia (Informação verbal¹⁶¹).

Atualmente, os Povos Kagwahiva como os Parintintin, os Tenharin e os Jiahui, em Humaitá e os Mura, em Manicoré, estão politicamente organizados em suas associações indígenas nas aldeias. Estão lutando pela ampliação de políticas de reconhecimento (no sentido de conseguirem a demarcação de novas terras) e redistribuição, tanto pela via das políticas estatais, quanto pela via das políticas não governamentais (direitos sociais, projetos de desenvolvimento sustentável em suas terras), para alcançar a tão sonhada autonomia indígena. Estão reivindicando a permanência de uma Secretaria de Saúde indígena com qualidade e tratamento diferenciado. Desejam escolas indígenas diferenciadas e bilíngues, que existam tanto na aldeia quanto na cidade, além de pleitearem a elaboração de um plano de desenvolvimento sustentável e a manutenção dos direitos já garantidos pela Constituição Federal de 1988. Lutam, assim, por uma maior previsão nas políticas públicas e por um espaço público indígena onde possam se reproduzir simbólica e materialmente, além da aldeia.

Então o que eu posso falar é que hoje a gente tem tentado buscar direções para que os nossos parentes que moram na cidade tenham condições de viver na cidade e que as pessoas os vejam como indígena mesmo. E que eles consigam viver da melhor forma possível dentro da localidade que residenciam. A gente tem tentado criar mecanismos pra que eles participem de projetos e das políticas públicas e também para que eles possam falar o que eles querem, o que eles estão pensando dentro do bairro, dentro da cidade, dentro das comunidades, dentro do município para um melhor viver a cada dia da vida deles (Informação verbal¹⁶²).

Em Humaitá existem doze bairros. Em todos os bairros há presença de indígenas morando, trabalhando, estudando e sobrevivendo. As instituições públicas desconhecem tal fato, ou, se conhecem, preferem fazer de conta que não. Estes grupos, residentes no

¹⁶¹ Narrativa coletada em 2015, com a liderança indígena Margarida Tenharin.

¹⁶² Narrativa coletada em 2016, com Zelito Tenharin em Humaitá

urbano, mantêm um forte vínculo com os parentes que vivem na aldeia. Este vínculo parental articula as redes de relações políticas na cidade, ao fortalecer as formas de luta e participação indígena nas políticas públicas locais.

Engendrados no movimento indígena no urbano, as redes de relações entre os parentes da aldeia e os parentes que estão na cidade somam forças para a luta junto às diversas arenas políticas, como por exemplo, ocupar a Casai para defender uma saúde indígena diferenciada e de qualidade e que incorpore o conhecimento indígena no tratamento das doenças, como aconteceu em 2012. Presenciei uma reunião de lideranças indígenas da aldeia com os seus parentes indígenas da cidade que teve como cerne a elaboração de uma estratégia para esta ação: ocupar a Casai em Humaitá e o DSEI - Distrito Sanitário de Saúde Indígena, em Porto Velho. Tal protesto exigiu a contratação de técnicos em saúde e a retirada imediata da Coordenadora de saúde do DSEI. Naquele ano, várias aldeias da BR-230 estavam sofrendo com a falta de técnicos de saúde para realizar procedimentos básicos, como testes de malária ou oferecimento dos primeiros socorros em caso de acidentes no trabalho na roça, como picadas de cobra e cortes com os instrumentos de trabalho.

Nesta ocasião, eu e algumas lideranças indígenas que residem na cidade, estávamos reunidos no campus da UFAM de Humaitá para elaboração de um estatuto da organização dos indígenas residentes no centro urbano (a OPIRAHU¹⁶³). Esta era a terceira reunião que fazíamos para debater coletivamente os objetivos da organização indígena urbana. Participavam da reunião, indígenas Munduruku, Torá, Parintintin, Mura e Jiahui. De repente, Daniel Arimam, liderança indígena Parintintin, nos comunicou que algumas lideranças Kagwahiva, vindas da aldeia, queriam reunir o movimento indígena na cidade e, neste encontro, queriam traçar estratégias de ocupação da Casai, em Humaitá. Seguidamente, Daniel Arimam convidou todos que estavam presentes para participar da reunião e ainda perguntou se eu poderia ceder o espaço da minha sala de trabalho para realização da assembleia de ocupação. Concordei.

No dia seguinte, reunidos, ouvimos as estratégias de cada liderança representada pelos povos Parintintin, Tenharin, Jiahui, Mura, Munduruku e outros. Na reunião estabeleceram-se os objetivos da ocupação e as formas de resistência, caso houvesse uma retirada dos ocupantes pela polícia federal. Uma fala ficou bem marcada para todas as lideranças e membros presentes naquele espaço, as palavras de Plínio Tenharin:

¹⁶³ Organização dos Povos residentes em Humaitá.

“Gente, se eles perguntarem quem é o líder da manifestação, apenas falem que não existe líder. Todos nós somos lideranças na ocupação!”.

Depois de uma hora de reunião, a estratégia estava elaborada: o horário de ocupação, os parentes encarregados da alimentação, os parentes encarregados pelo transporte e os lugares que deveriam ser ocupados no Distrito de Saúde. Só depois de refletir particularmente é que eu vim entender o sentido da fala de Plínio: o jogo político da saúde indígena precisava ser compreendido por todos, quer índios da cidade ou não. Era necessária uma luta coletiva e ela só poderia ser fortalecida com o reconhecimento do papel de atuação política dos parentes que estão na cidade. O processo de ocupação, naquele ano, surtiu efeito. A coordenadora do Distrito foi despedida a partir da pressão política gerada pelos indígenas naquela ocupação. Um mês depois, a Sesai abriu um processo seletivo para contratação de técnicos em saúde pra as aldeias no Sul do Amazonas.

Outro fato, ocorrido no início de 2012, pode nos ajudar a pensar nas malhas relacionais políticas estabelecidas entre os indígenas residentes em Humaitá e os seus parentes que vivem nas aldeias. Refiro-me ao processo de destituição de cargo do coordenador regional da CR-Madeira.

Com a denominada “reestruturação da FUNAI”, iniciada em meados de 2010, o Coordenador da CR MADEIRA em Humaitá foi acusado de improbidade administrativa tanto pela FUNAI quanto pelo movimento indígena local. Diante das acusações, a Opíam e a Apitem encabeçaram uma grande assembleia para a destituição do coordenador, uma liderança política bastante prestigiada por todos os Kagwahiva, no Sul do Amazonas. Na primeira tentativa de destituição, o coordenador tentou negociar a sua permanência no cargo, dado que ainda tinha o apoio político de seus parentes, caciques da aldeia Traíra e Pupunhas.

Diante do apoio Parintintin, os Tenharin resolveram aliar-se com outros povos indígenas e formar uma coalizão de interesses políticos em favor da destituição do coordenador. Convidaram para uma nova assembleia, para deliberar a ocupação da FUNAI, os indígenas os Jiahui, os Mura do rio Itaparanã e o residentes em Humaitá (Munduruku e Torá). A estratégia ainda contou com o apoio técnico de um servidor da FUNAI que, em 2011, tinha sido mantido em cativo, pelos Tenharin, por um dia inteiro.

O coordenador indígena, ao perceber que suas estratégias políticas que visavam à manutenção de sua permanência no órgão não tinham surtido efeito, resolveu solicitar a demissão do cargo. A FUNAI, em Brasília, enviou o coordenador destituído do cargo em Humaitá, para ocupar um cargo na CR-MADEIRA de São Gabriel da Cachoeira, dois meses depois da ocupação do órgão pelo movimento indígena.

Na versão das lideranças Parintintin, a demissão do Coordenador tinha ocorrido a partir de uma manobra política da FUNAI e de algumas lideranças Kagwahiva, com o intuito para desmobilizar as ações que o Coordenador estava realizando, principalmente no que dizia respeito a não aceitar parcerias políticas com ONGS (Informação Verbal¹⁶⁴).

Vale ressaltar que, em 2011, a CR-MADEIRA estabeleceu uma parceria com a Universidade Federal do Amazonas, por meio de um projeto intitulado *Levantamento Etnoambiental da terra indígena Pirahã*. O projeto tinha o objetivo de mapear as condições sociais nas quais se encontravam o Povo Pirahã no Baixo e Alto Maici. O coordenador do projeto montou uma equipe multidisciplinar que contava com um engenheiro sanitário, uma assistente social, um geógrafo, um antropólogo e dois servidores da FUNAI, um da Coordenação da FUNAI de Manaus, responsável pela fiscalização do recurso financeiro, e uma servidora local, responsável pela logística da viagem. A primeira viagem ocorreu em março de 2011, no Alto Maici. Foram vinte dias de trabalho, em quatro aldeias. A segunda viagem ocorreu em setembro de 2011 e foram vinte e cinco dias de trabalho, em quatro aldeias no Baixo Maici. No cronograma de execução do projeto estavam programadas três viagens de campo, mas a terceira viagem foi cancelada. Segundo o coordenador, a verba tinha se esgotado. Foi a partir desse episódio que os indígenas começaram a desconfiar do coordenador. Os Tenharin começaram a questionar como o orçamento da CR-MADEIRA estava sendo aplicado, principalmente no que dizia respeito aos recursos voltados para a política de etno-desenvolvimento.

Neste mar de alianças políticas e rivalidades de grupos faccionais, eu observava, anotava e tentava compreender a perspectiva política dos grupos indígenas envolvidos nestas relações, que eram ora conflituosas, ora estrategicamente alinhadas aos interesses dos grupos indígenas faccionais com maior poder de aglomeração de seguidores.

¹⁶⁴ Narrativa coletada com a liderança Política R. Parintintin em 2012.

Os Tenharin, ao juntarem forças políticas com outros povos e com um técnico da FUNAI, queriam apenas o afastamento do coordenador, por suspeita de desvio de função. Imaginavam que, ao fazerem tal movimento político, poderiam assumir a coordenação da CR-MADEIRA. Tal articulação política foi bem aceita pelo movimento indígena. Apenas os Parintintin foram contra o afastamento do ex-coordenador. O líder indígena indicado em lugar do anterior foi Domiceno Tenharin e os outros povos presentes na reunião concordaram com a indicação do líder. A estratégia política dos Tenharin estava em andamento. Tudo parecia indicar um desfecho que favoreceria os grupos faccionais, apoiadores do futuro “chefe” da CR-MADEIRA.

Na Assembleia geral para a escolha do novo Coordenador, em meados de 2012, a FUNAI enviou dois servidores de Brasília (entre eles, Lucia Alberta, assessora direta do Presidente da FUNAI), que iniciaram suas falas discursando sobre a “Política de Reestruturação”. Segundo esses técnicos, “a FUNAI precisava de um quadro técnico responsável e não de iniciantes” (Informação verbal¹⁶⁵). Com estas palavras, o nome de um branco foi apresentado pelo órgão indigenista. E quem era este branco? Aquele mesmo técnico que havia apoiado a retirada do indígena funcionário. Este seria o novo Coordenador da CR-MADEIRA.

Na Assembleia que reuniu 300 indígenas no auditório da Universidade Federal do Amazonas, as 20 lideranças de 10 povos indígenas posicionaram-se contrárias à indicação do servidor da FUNAI. Todas as falas pronunciaram-se na mesma direção: “Nós, indígenas do Madeira, desconhecemos o trabalho deste servidor junto aos Povos indígenas”. As 20 lideranças repetiram o mesmo discurso, tentando deslegitimar a indicação e a própria estratégia de Brasília, ao nomear um servidor não indígena para o cargo, sem consultar os Povos Indígenas.

Mas a estratégia do movimento indígena, arquitetado pelos Tenharin e pelas lideranças indígenas da cidade, não surtiu efeito. A FUNAI não sinalizou nenhuma possibilidade de mudança em relação a sua indicação. No jogo político estabelecido, uma coisa ficou clara: os Tenharin e o movimento indígena desconheciam as reais intenções do técnico da FUNAI em relação a CR-MADEIRA.

Podemos dizer que o procedimento operacional técnico e político enfraqueceu e desmobilizou o movimento indígena e também mudou a relação da FUNAI com outras

¹⁶⁵ Narrativa pública coletada na Assembleia Indígena, em 2012.

instituições estatais e não governamentais. Tal mudança foi percebida nas primeiras ações do novo Coordenador, ao aproximar e realizar parcerias com ONGS para organizar as reuniões do Comitê Regional de Política do Madeira.

Diante destas aproximações entre a FUNAI e as ONGS, as lideranças indígenas políticas também se posicionaram contra o apadrinhamento dentro órgão público. Isto por que pessoas provenientes de São Paulo assumiram cargos comissionados no órgão, a despeito de não possuírem nenhuma experiência com política indigenista, tampouco conhecerem a realidade indígena no Rio Madeira. Suas credenciais eram tão somente os vínculos de amizade com o então coordenador. Passados alguns meses, o movimento indígena voltou a organizar pequenas assembleias em Humaitá. Reunidos em suas organizações indígenas, passaram a buscar outras parcerias, visando a organização do segundo encontro de lideranças Kagwahiva em defesa de seus territórios. Também continuaram a pensar formas de oposição frontal contra os grandes empreendimentos hidrelétricos que estavam em andamento através das políticas de desenvolvimento para Amazônia. O encontro ocorreu em setembro de 2013, reunindo 400 indígenas em Humaitá.

A afirmação étnica foi reconfigurada no momento em que esses agentes sociais desenvolveram estratégias de luta e de organização política através das associações indígenas, Opiam, Opipam, Opirahu, Apitem, Opittanpi, Apitipre, Apihã e a Apij¹⁶⁶ e do papel político desenvolvido pelas lideranças atuantes no espaço urbano. Desta forma, os mesmos romperam com a identidade atomizada e construíram uma identidade coletiva na luta por melhores condições de participação nas políticas públicas, reivindicando isto na esfera pública local, regional e nacional. Ao fazerem isso, ocupam e transformam os espaços públicos em arenas políticas indígenas de luta. Secretarias municipais, coordenações de educação indígena, conselhos de saúde indígena, Universidades vão sendo indigenizados, *Kagwahivizados*, na construção de uma “cidadania indígena” (PERES 2013).

Nesse sentido, a união dos diversos grupos indígenas na cidade tem o objetivo de fortalecer as organizações sociais. Isso nos remete ao conceito de fronteiras étnicas

¹⁶⁶ **Opiam**- Organização dos Povos Indígenas do Sul do Amazonas; **Opipam**- Organização do Povo Parintintin do Amazonas; **Opirahu** - Organização dos Povos Indígenas residentes de Humaitá; **Apij**- Associação do Povo Indígena Jiahui; **Oppitampi** - Organização dos Povos Indígenas Torá, Munduruku, Parintintin, Mura e Pirahã de Manicoré; **Apitem** - Associação do povo indígena Tenharin Morogita; **Apihã**- Associação do Povo Indígena Pirahã; **Apitipre** – Associação do Povo Indígena Tenharin do Igarapé Preto.

de F. Barth (2000). As diferenças passam a ser entre culturas, não entre organizações étnicas. À medida que os agentes se valem da identidade étnica para classificarem a si próprios e aos outros, para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em função de organização. A Constituição Federal, ao reconhecer o direito dos índios de se representarem juridicamente, possibilitou a criação de dezenas de organizações indígenas e alavancou uma enorme mobilização política indígena sem precedentes.

Nos últimos anos, um número crescente de jovens líderes indígenas Tenharin, Jiahui, Parintintin e Mura migraram para as cidades para participar do movimento indígena e das políticas locais, atuando como funcionários nas instituições estatais ou representando suas organizações indígenas. E não apenas isso. Muitos desses jovens indígenas, e lideranças reconhecidas por seus grupos domésticos, migram também com o intuito de estudar em Instituições Federais e Instituições Privadas. Entre os Tenharin do Rio Marmelos, quatro indígenas cursam o ensino técnico federal e oito estão cursando o nível superior em faculdades particulares no perímetro urbano de Humaitá, atualmente. Dois estão realizando Pós-graduação *lato sensu*: um na Universidade Estadual do Amazonas, em saúde Indígena, e o outro cursa uma especialização em gestão escolar, na Uninter, em Humaitá.

Ainda entre os Kagwahiva, vinte jovens indígenas estão participando de cursos de informática e cursos técnicos em saúde, pelo CETAM¹⁶⁷. Entre os Tenharin do Igarapé Preto, três estudantes indígenas cursam o ensino médio nos colégios estaduais.

A presença de inúmeras lideranças e jovens indígenas nas instituições sociais visa a um aprimoramento intelectual e político, com o fito de enfrentar a sociedade nacional com maiores chances de sucesso, o que possibilita, a meu ver, a transformação dos espaços públicos, outrora ocupados apenas por brancos, em espaços de cidadania indígena, no contemporâneo, como uma ferramenta para a compreensão das lutas e dos processos políticos que afetam cotidianamente a participação de povos indígenas na esfera pública nacional.

5.5. Origem e formação das associações e organizações Kagwahiva no Sul do Amazonas

Até o início dos anos noventa do século XX, as relações sociais dos indígenas do Sul do Amazonas estavam exclusivamente voltadas para o Estado Brasileiro,

¹⁶⁷ Centro de Educação Tecnológica do Estado Amazonas

mediadas por órgãos de Representação, tais como a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI e ONGS. Hoje as demandas e as relações sociais dos povos indígenas se entrelaçam com redes de conexões que extrapolam as fronteiras transnacionais. Neste sentido, temos os Jiahui e os Parintintin, que circulam cotidianamente entre suas aldeias e a cidade e mantêm intensas relações com ONGS como IEB, Kanidê, ECAM, além de instituições como SEMUPI, políticos locais, Universidade do Estado do Amazonas - UEA e Universidade Federal do Amazonas - UFAM.

Vale ressaltar que essas ONGs estão ligadas ideologicamente e recebem recursos diretamente de organizações multilaterais, como *USAID (EUA)*, *Rainforest Foundation (Governo da Noruega)*, *Fundo Amazônia (BNDS)* e *Fundação Moore (EUA)*, que financiam diretamente os chamados “projetos de desenvolvimento sustentável em terras indígenas”, juntamente com os cursos de vigilância ambiental, por meio de concessão de bolsas-salário como pagamento por serviços prestados. Resultante destas redes de relações, o protagonismo indígena no Sul do Amazonas floresceu para além da ação do Estado Brasileiro, sendo este fenômeno reflexo do envolvimento com organizações não governamentais, com intelectuais, lideranças políticas, Universidades e outras entidades mediadoras, facilitadoras da criação de diversas associações indígenas.

Eu sempre digo que o movimento indígena é uma escola, pra mim foi a melhor escola do mundo. Se eu sou o que sou hoje, o conhecimento que tenho hoje, não foi na escola que aprendi, foi o movimento indígena que me ensinou. Com esse conhecimento vindo do movimento indígena conseguimos criar nossa organização, participar das políticas de saúde, educação e terra para o povo indígena (informação verbal¹⁶⁸).

Na primeira década do século XXI, seis associações indígenas foram criadas com o objetivo de fomentar, para além das ações do Estado brasileiro, oportunidades, ou, como aparece no discurso indígena, “planos de vida” que priorizassem a cultura de cada povo e fossem capazes de estabelecer políticas de desenvolvimento sustentável, levando em consideração a tradição cultural de cada povo presente no Sul do Amazonas.

Nesse contexto de pós-territorialidade e de extrema retração do Estado Brasileiro, as organizações indígenas do Rio Madeira passaram a visualizar novas fontes

¹⁶⁸ Narrativa coletada com a liderança indígena Joabi Mura, ex-coordenador da Opiam, em Humaitá.

de financiamentos, conjugando planos de vida com gestão territorial indígena. O novo desafio foi transformar as lideranças indígenas em interlocutores, porta-vozes principais para participar de uma comunidade de argumentação que não mais envolvia apenas a Agência Tutelar, mas agora uma rede transnacional diversificada, uma rede de administrações públicas e agências financiadoras, com as quais passaram a negociar seus projetos, em uma grande malha política envolvendo multi parcerias.

Os processos de negociação entre as organizações indígenas Kagwahiva e as agências internacionais (ONGs) passaram a ocorrer com frequência através deste novo tipo de liderança. Uma liderança que se pronuncia representando o grupo, um porta-voz que domina o jogo político das instituições governamentais e as estratégias das agências não governamentais, que reúne, a partir de sua formação política (domínio dos signos linguísticos), um perfil diferente das antigas lideranças que apenas lutavam pela demarcação do território. O novo formato de organização indígena¹⁶⁹ também foi fundamental para a transformação do então “estilo de liderança” (KRACKE 1978), dando fôlego para o surgimento de uma “liderança de qualidade”: um porta-voz político reconhecido por seu grupo doméstico e prestigiado através de um fundo de poder construído por lideranças que também se percebem como líderes de qualidade.

No entanto, se antes tínhamos organizações indígenas que se limitavam apenas a dialogar com o Estado Tutelar, numa relação clientelista e, às vezes, um diálogo com as entidades confessionais, como o CIMI, em defesa dos inúmeros conflitos envolvendo o território, hoje as novas organizações indígenas, surgidas no início do século XXI, engendraram novas formas de resistência – as políticas estatais de territorialização – e deslocaram-se de uma etnicidade política para uma etnicidade de resultados.

Porém, a etnicidade política de resultados não foi vislumbrada por todas as associações a médio e longo prazos. Se no ano 2000 tínhamos “240 associações indígenas registradas” (ALBERT 2000), com objetivos de desenvolver uma “gestão integrada” dos recursos econômicos das terras indígenas, isso não quer dizer que todas as organizações indígenas fizeram parte ou desenvolveram políticas sustentáveis sobre seus territórios. De fato, as experiências de desenvolvimento de políticas sustentáveis, encabeçadas pelas associações indígenas, em parcerias com as ONGs, sempre

¹⁶⁹ A partir da década de 1990, as organizações indígenas estruturaram-se juridicamente com a criação de estatuto registrado em cartório, com contas bancárias, com deveres, obrigações e objetivos, passando a desempenhar papéis sociais para além das relações com o Estado tutelar.

esbarraram em uma concepção de “desenvolvimento sustentável” pautada em modelos ocidentais de mundo, introjetadas tanto pelas políticas de Estado, quanto pelas agências não governamentais.

Tomemos como exemplo a trajetória e as experiências da primeira associação indígena Kagwahiva. Depois da demarcação da terra indígena Tenharin Marmelos, os Tenharin Kagwahiva passaram a debater sobre as potencialidades dos recursos naturais nas terras indígenas e como esta riqueza poderia ser aproveitada economicamente, levando em conta a economia tradicional baseada no parentesco. Em 1996¹⁷⁰, resolveram então, criar uma associação indígena com estatuto registrado em cartório e abriram uma conta bancária em nome da Associação. A **APITEM** - Associação Indígena do Povo Tenharin Morogwita, foi criada com as mesmas motivações do *boom* do associativismo indígena na década de 1990. Seus objetivos coadunavam com a preservação do território e, ao mesmo tempo, com as potencialidades da cadeia produtiva tradicional.

A primeira diretoria foi eleita seguindo a tradição de indicação, apontada por cada grupo doméstico. Naquele ano, a composição da diretoria foi formada da seguinte forma: J.S. Tenharin (91 votos), como coordenador geral; J.B Tenharin (47 votos), como vice- coordenador; M.S. Tenharin (67 votos), como secretária e D. Tenharin (80 votos), como tesoureiro, conforme consta na Ata lavrada em julho de 1996. O sistema de votação foi organizado pelo chefe do Posto indígena Tenharin e seu assistente Valmir Parintintin, filiado a Apipam, que ainda não era legalizada juridicamente.

Nos primeiros anos de criação da Apitem foram captados alguns recursos de menor porte. A partir da regularização jurídica, a associação enviou propostas de projeto aos programas estatais do governo, como o PRODEAGRO e o PLANAFORO¹⁷¹, numa tentativa de angariar verbas orçamentárias para o desenvolvimento da agricultura familiar e a organização da cadeia extrativista. Mas a Apitem não foi bem sucedida nesta tentativa de aprovação de projetos junto aos programas de governo, seja porque estes projetos possuíam uma difícil penetração na realidade local, seja porque a burocracia, a morosidade estatal para determinadas atividades econômicas não atendiam as demandas locais das comunidades Tenharin.

¹⁷⁰ Informação coletada no livro de Ata da associação. Consta da primeira reunião registrada com os participantes da primeira diretoria da Associação Indígena em julho de 1996.

¹⁷¹ O Prodeagro foi um Programa do governo que tinha como objetivo fomentar o agronegócio no Mato Grosso e no Estado de Rondônia. O Planaforo também foi um programa de Governo voltado para o desenvolvimento da agropecuária em Rondônia.

Na perspectiva Tenharin, os projetos tornaram-se de difícil de acesso por imprimirem uma versão pronta e acabada. A associação teria que seguir os procedimentos adotados pelos órgãos financiadores, como demonstra Aurélio Tenharin, ao comentar sobre as primeiras iniciativas da Apitem:

Começamos a participar do PDPI¹⁷². Criou-se muita esperança, mas não conseguimos aprovar nenhum projeto e é um projeto que não tem continuidade. No governo do Estado, apresentamos projeto, mas não foi aprovado. E quando tem que trabalhar com projetos, o dinheiro vem para um fim específico. Os financiadores são rígidos. Tem que pedir autorização para os financiadores que estão longe e a resposta demora a chegar (Informação verbal¹⁷³).

Passados alguns anos, a aldeia central mudou de chefia, causando um movimento de fragmentação da grande aldeia e influenciando na organização política da Apitem.

Em 2002 diversas lideranças políticas articularam-se dentro de seus grupos domésticos faccionais para dissolver a Apitem. Só vieram a se reorganizar politicamente em 2003, com a intenção de participar das iniciativas financeiras propostas pelo PDPI. Vale ressaltar que “até 2003 nenhum projeto de Rondônia e do Sul do Amazonas havia sido aprovado pelo PDPI” (PEGGION 2006: 484). Segundo Aurélio, a intenção de se reorganizar não era apenas participar de projetos, em 2003, mas tentar reunir o coletivo Tenharin para uma experiência nova que estava surgindo no Brasil, principalmente na Amazônia, ou seja, “os Tenharin estavam pensando no turismo na terra indígena, estavam estudando como podiam fazer isso aqui” (Informação Verbal¹⁷⁴). Depois da reestruturação da organização indígena Tenharin no final de 2003, em que as lideranças acordaram, em Assembleia, que a composição da coordenação contaria com um membro de cada aldeia, os impasses foram relativamente superados. Em 2004, com a criação da OPIPAM, registrada juridicamente, os Tenharin e os Parintintin somaram forças políticas para elaborar projetos que contemplassem o turismo indígena nas terras indígenas de cada povo.

Em 2005, os Tenharin através da APITEM, iniciaram um diálogo com a empresa de Ecoturismo Liga de Eco Pousadas. Tudo pareceu correr bem e se acendeu a esperança de transformar uma experiência vislumbrada no papel, na vida prática. O turismo indígena ocorreria a partir de um programa chamado “pesque e solte”, dentro da

¹⁷² Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas

¹⁷³ Narrativa coletada com Aurélio Tenharin, na aldeia Marmelos I

¹⁷⁴ Narrativa coletada com a liderança Aurélio Tenharin, na aldeia Marmelos I

terra indígena Marmelos, explorando a potencialidade da pesca do Tucunaré naquele rio. O programa ainda ofertaria a visita dos turistas às aldeias, ocasião em que os Tenharin ficariam responsáveis por apresentar seus modos de vida, sua cultura diferenciada, isto é, pelo “reinventar da cultura” diante dos olhares estrangeiros, compradores dos pacotes de turismo indígena.

Gostaria de ressaltar que durante seis anos percorrendo as terras indígenas Kagwahiva, vi tais turistas estrangeiros diversas vezes. Uma vez, em 2011, no Estirão Grande, Baixo Marmelos, uma comitiva de japoneses e norte-americanos adentrava o rio carregando consigo equipamentos sofisticados de pesca. A mim me pareceu uma cena muito semelhante àquelas que vemos nos programas do Discovery Chanel. De outra feita, quando eu visitava a aldeia Traíra, a mesma cena. Ainda uma outra vez, em 2018, fomos surpreendidos por uma comitiva de turistas estrangeiros, fazendo fotos, filmagens dos lugares, da casa tradicional, do rio. Isso aconteceu durante o encontro Kagwahiva, na aldeia Marmelos, em meio a um debate acalorado sobre UHE Tabajara.

Os Tenharin assinaram o contrato com a empresa de turismo por meio da Apitem e da Opiam, que também foi criada para possibilitar maior visibilidade das lutas indígenas na região em busca da autonomia indígena. A FUNAI regional concordou com a proposta e assinou um acordo de acompanhamento das atividades da empresa na terra indígena. O acordo foi autorizado e registrado pela agência estatal em 16/08/2005 e encaminhado para Brasília. A presidência da FUNAI delegou competência ao administrador regional em Porto Velho para a assinatura do acordo de cooperação entre a empresa Liga de Eco Pousadas. A APITEM, representada por Zelito Tenharin e a Opiam, representada por Aurélio Tenharin, assinaram a anuição para com o projeto “Pesque e solte”, através da portaria nº932/PRES (COLTINHO 2013).

Em 2006, a FUNAI, por meio do Ofício nº088/2006GAB/ALL/PR/AM, de 26/10/2006, interveio diretamente no projeto de turismo indígena. Acusou a empresa de turismo, que tinha um extenso histórico de ilegalidades em outras terras indígenas, de predação de peixes, poluição do rio e cooptação de lideranças. Dessa forma, a agência proibiu a empresa de atuar nas terras Kagwahiva e suspendeu o referido acordo de cooperação, o que desagradou os indígenas.

Os Tenharin mobilizaram, então, os outros povos para bloquear a Transamazônica e, ao mesmo, abrir um espaço de diálogo com o governo e com a agência estatal sobre os motivos da proibição do projeto de turismo nas terras indígenas Kagwahiva. Sem abertura de diálogo, tanto por parte do governo quanto por parte da

agência estatal, os Tenharin e os Jiahui instalaram o sistema de compensação pelo uso da estrada em suas terras. Com essa nova estratégia de luta, passaram a ser manchete em toda mídia nacional, sendo chamados de os “índios do pedágio” (A CRÍTICA de Manaus, 2006).

Entre os anos de 2006 a 2013, a Apitem não participou efetivamente de mais nenhum projeto envolvendo a gestão integrada da terra indígena, enquanto as outras associações recém-criadas, Opipam e Apij, estavam participando de projetos com Organizações não governamentais, como IEB, ECAM e KANINDÉ, onde desenvolviam atividades sobre a vigilância ambiental e os planos de desenvolvimento sustentável do território indígena.

O “pedágio” promoveu o que antes fora impossível para o povo Tenharin, somente a partir de recursos financeiros advindos da agricultura e da coleta: manter seis estudantes indígenas na Universidade Federal do Amazonas e oito estudantes no ensino técnico, no Instituto Federal do Amazonas. O sistema de compensação foi envolvido no sistema tradicional Tenharin de troca. Todo o recurso foi dividido entre os 29 grupos domésticos estabelecidos. Uma parte deste recurso ficou guardada para uma emergência que surgisse eventualmente.

Mas em 2007, por meio de uma recomendação da Procuradoria do Amazonas, de 06/06/2007, o projeto de turismo indígena recebeu autorização para ser retomado. Nas recomendações, a PR/AM exigia que a FUNAI assegurasse a realização das atividades “com o devido acompanhamento e relatório de impactos sociais e culturais”. Segundo Coutinho (2013), de 2007 a 2013 não consta, na FUNAI, nenhum procedimento ou relatório sobre a presença ou o impacto causado pelas atividades de turismo nas terras indígenas Tenharin.

Somente em 2014, a Apitem iniciou novos processos de Cooperação com agências não governamentais e com instituições governamentais. Em 2014, a organização indígena participou, por meio de um edital da SEIND¹⁷⁵, de um projeto financiado pelo Fundo Amazônia para realização do Plano de Desenvolvimento Sustentável da Terra Indígena Tenharin. A equipe responsável pela elaboração do diagnóstico sustentável da terra indígena foi o Instituto Xavante, uma ONG com sede em Manaus. Através desse projeto, os Tenharin receberam uma caminhonete para realizar algumas ações da associação. No entanto, o uso da caminhonete gerou inúmeras

¹⁷⁵ Secretaria Estadual Indígena do Estado do Amazonas

discussões pelos grupos domésticos. Uns alegavam que a caminhonete deveria ser usada pelo povo para locomoção, em dias de recebimento da aposentadoria. Outros grupos afirmavam que a caminhonete somente deveria ser usada para serviços relacionados à associação. Dado o uso frequente, a caminhonete apresentou inúmeros problemas mecânicos e o projeto não previa nem manutenção e nem reparos no veículo. Em 2016, com a dissolução da SEIND pelo governo do Estado, o projeto foi encerrado por falta de prestação de contas da Secretaria de Estado ao BNDS.

Em 2015, a Apitem, a Apij, a Opipam e a Apitipre iniciaram um diálogo em Lábrea com a ONG IEB, para participar de dois projetos: Gestão Integrada da Terra Indígenas do Sul do Amazonas e Fortalecimento das associações indígenas. O primeiro projeto foi financiado com recursos do Fundo Amazônia (BNDS) e o segundo com recursos financeiros apoiados pela USAID. Vale enfatizar que, até o momento, a única coisa acrescentada à vida econômica desses povos, com o auxílio das ONGs, foi a reforma e a construção de algumas sedes das associações que, até o final de 2013, ficavam no perímetro urbano de Humaitá. Com os recursos do projeto, a APITEM reformou um antigo prédio da FUNASA, que servia para o atendimento dos indígenas e se encontrava abandonado. Afora isso, foram feitas aquisições de computadores, impressoras e um pacote de Internet (no valor de R\$ 1.200,00 mensais) para comunicação com o IEB, em Humaitá e em Brasília.



Foto 22: Sede da associação indígena do Povo Tenharin.
Foto: Jordeanes Araújo.

A Apij, através dos recursos do projeto Fortalecimento das Organizações Indígenas, construiu uma sede na aldeia Ju'í com capacidade para organizar pequenas reuniões ou minicursos. O prédio conta com três espaços: uma grande sala, um escritório e um banheiro social.



Fotos 23, 24 e 25: Sede da Apij, na aldeia Ju'í.
Fotos: Jordeanes Araújo, 2018.

A Opipam ainda não construiu sua sede na aldeia Traíra. Utiliza o Centro Cultural Parintintin Borei¹⁷⁶ como sede da sua associação. O recurso originalmente destinado à construção do prédio da associação ali foi usado para outros fins econômicos pela associação indígena.

Ao longo dos anos de criação das organizações indígenas, as seis associações formaram novas lideranças que desenvolveram e desenvolvem trabalhos junto ao poder público. Algumas passaram a atuar como funcionários indígenas, como diretores de CTL¹⁷⁷, dentro da FUNAI ou subchefes de divisões dentro da agência; outros atuam na Coordenação da Educação Indígena de Humaitá e Manicoré e ainda outras lideranças funcionam como Secretários do Município de Humaitá, trabalhando na SEMUPI.

Na primeira década do século XXI, três bandeiras de luta foram levantadas. A primeira, dizia respeito à construção pedagógica das Coordenações de Educação Indígena, em 2008. A segunda, relacionada diretamente ao Estado tutelar, respeitantes à criação da Coordenação Regional da FUNAI, em 2009 e à criação do Comitê de Políticas indígenas no Sul do Amazonas, em 2010. A terceira, mobilizada junto ao poder municipal, culminou na criação, em 2011, da primeira Secretaria Municipal do Brasil para povos indígenas, em Humaitá – SEMUPI¹⁷⁸.

A criação desta secretaria foi fruto de uma negociação política entre os diversos povos indígenas Kagwahiva, dado que o interesse dos indígenas, naquele momento, era a eleição de um vereador indígena, nas eleições de 2008. Dada a configuração política daquele ano, o movimento indígena em Humaitá sofreu um processo de fragmentação e, com isso, não obtiveram sucesso naquele pleito eleitoral. Diferentemente do que acontecera em Humaitá, os povos indígenas articulados politicamente em Manicoré, que em 2003 organizaram a OPPITAMPI, conseguiram criar uma Coordenação indígena de educação. Então, em 2008 e em 2011 elegeram um vereador indígena, que também foi eleito no pleito eleitoral de 2016, com o apoio da Aldeia Canavial, do Povo Parintintin.

A construção social indígena da Semupi, em Humaitá, voltou a ser pensada naquele momento, mas tal só foi negociada no pleito eleitoral de 2011, através da

¹⁷⁶ O Centro Cultural Boreí dos Povos Indígenas do Alto Madeira, na Aldeia Traíra, Terra Indígena Nove de Janeiro, município de Humaitá (AM), tem como objetivo fortalecer as comunidades indígenas do sul do Amazonas na confecção e na comercialização de artesanatos, na realização de eventos tradicionais e na divulgação do patrimônio cultural indígena da região. A construção do Centro Cultural Boreí foi uma realização da Coordenação Geral de Artesanato-CGART da FUNAI, por meio do Museu do Índio em 2007.

¹⁷⁷ Coordenações técnicas locais.

¹⁷⁸ A ideia da criação da SEMUPI surgiu em 2008, em uma Assembleia dos Povos Kagwahiva.

aliança política e a cooptação de algumas lideranças Kagwahiva para assumirem cargos públicos. Neste mesmo ano eleitoral, mais uma vez o movimento indígena se desestruturou. Muitas lideranças e seus grupos domésticos faccionais apoiaram candidatos não indígenas, fragilizando a candidatura de lideranças indígenas. Através das alianças políticas com o então prefeito, a Semupi foi criada como secretaria municipal, com um orçamento de 79 mil reais, em 2012¹⁷⁹. No entanto, a verba destinada à secretaria indígena deveria ser usada através de projetos aprovados pela Câmara Legislativa Municipal. Diante da impossibilidade de lidar com planilhas orçamentárias e da falta de um corpo técnico capaz de assessorar a secretaria, os recursos destinados voltaram para os cofres públicos municipais ou foram alocados em outras secretarias.

Em 2013, a despeito de a secretaria ter recebido dois funcionários comissionados, com a finalidade de assessorar o secretário na construção de políticas públicas voltadas para os indígenas de Humaitá, a secretaria esbarrou em alguns percalços ao longo daquele ano. Isto por que as pessoas contratadas para assumirem tais cargos na secretaria não tinham nenhuma experiência profissional com projetos indígenas e foram contratadas mediante indicações nepotistas.

Diante da impossibilidade do desenvolvimento de uma política pública com os recursos destinados à secretaria, o secretário se viu numa situação relacional nebulosa, pois duas lideranças de dois povos diferentes, os Jiahui e os Parintintin, solicitaram que o secretário deixasse o cargo, sob a alegação de que a secretaria de assuntos indígenas não atendia aos interesses dos dez povos indígenas do Rio Madeira.

Uma malha conflituosa espalhou-se pelo interior do Movimento Indígena. Antes disso, no início de 2012, o coordenador da FUNAI, à época um indígena, conversou pessoalmente com o prefeito, solicitando a retirada do então secretário à frente da Semupi. Diante dos conflitos políticos, o então secretário soube driblar os embates arquitetados pelos grupos faccionais que lhe apoiavam/apoiam, e ao mesmo tempo, o prefeito lhe manteve no cargo oferecendo “presentes políticos” para abrandar as relações sociais entre os povos Kagwahiva. Tais presentes se assemelhavam muito àqueles oferecidos por Nimuendaju, Garcia de Freitas e Manoel Lobo. Dedei Lobo, neto do velho Manoel Lobo (Delegado do SPI), distribuiu fornos de farinha, motores de

¹⁷⁹ Fonte coletada na secretaria administrativa da Prefeitura de Humaitá-AM.

rabeta, entre outras coisas entre os povos indígenas Parintintin, Jiahui e Tenharin. Fez isso em companhia do secretário de assuntos indígenas, no início de 2013.

Em meados de 2013, a Semupi iniciou uma parceria com as associações indígenas Kagwahiva e com as ONGs IEB e Kanindé para organizar o II Encontro de lideranças indígenas Kagwahiva no Sul do Amazonas, que deveria acontecer em setembro de 2013. A Semupi custeou a alimentação das lideranças presentes nos três dias de encontro com a verba destinada à secretaria. Esta foi a única vez que o secretário utilizou o recurso orçamentário. Com a consumação do conflito envolvendo todos os indígenas residentes em Humaitá e os da aldeia, no final de 2013, a Secretaria ficou paralisada por seis meses. Somente no final de 2014 retomou suas atividades de trabalho, numa sala minúscula, nos fundos da Secretaria de Educação Municipal.

Em 2017, o atual prefeito Herivane Seixas¹⁸⁰, informou que a Semupi contaria com um orçamento de 570 mil reais para a realização de políticas públicas voltadas para os Povos Indígenas do Madeira. O secretário municipal teria um novo desafio: pensar em propostas praticáveis para a utilização dos 570 mil reais em projetos de desenvolvimento sustentável ou fomento da agricultura familiar. Tudo isso deveria passar pelo reconhecimento dos Kagwahiva Tenharin, Jiahui e Parintintin, em um modelo de desenvolvimento sustentável que não ignorasse o modelo tradicional econômico dos Kagwahiva, baseado na economia dos grupos domésticos. Isto é, um modelo de projeto sustentável que contemplasse não somente os Kagwahiva, mas os Mura, os Torá e os Pirahã.

Ao longo de 2017, o secretário convidou as lideranças para algumas reuniões com o intuito de discutir o orçamento e quais projetos poderiam ser desenvolvidos. Nas reuniões, várias propostas foram encaminhadas: agricultura familiar, criação de peixes em tanques, criação de galinha caipira, criação de gado (para produção de leite), manejo florestal da madeira, manejo da castanha, do açaí, do babaçu e do tucumã.

Assim como outros projetos envolvendo a vida econômica dos Kagwahiva, as iniciativas da Secretaria Municipal esbarraram em dois empecilhos. O primeiro, a falta de um corpo técnico para consolidar as iniciativas das associações; o segundo, a estrutura burocrática da instituição, já que os projetos precisariam ser aprovados pela Câmara Legislativa. Sem corpo técnico e sem vontade política, a Secretaria assumiu outras funções sociais, destoando da gênese de seu papel político e social.

¹⁸⁰ O nome do prefeito é Herivaneu Vieira de Oliveira. Porém, ele se candidatou e foi eleito com o nome de Herivaneu Seixas, que faz referência a sua atividade de vendedor de fitas cassete do Raul Seixas.



Foto 26: Sala da Secretaria Municipal para Assuntos Indígenas (2017). Foto: Jordeanes Araújo.

5.6. As associações indígenas Kagwahiva

Ao levantar dados de criação, localização no perímetro urbano, objetivos e origem das Associações Indígenas, bem como investigar o modo mediante o qual essas associações dialogam com o Estado e sua respectiva participação nas políticas públicas locais, estaduais e nacionais, puder perceber que a presença destas instituições indígenas na cidade sempre foi vista pela população local como algo indesejável, algo fora do lugar. Diante dessas posições políticas, as lideranças sempre se mantiveram firmes em alargar os espaços de representação indígena. Quando conheci a associação do Povo Jiahui, estes estavam localizados estrategicamente, numa área que ficava nas proximidades da FUNAI, da UFAM e ao lado da sede do IEB. A Opipam também estava localizada nas proximidades da agência indigenista e seus coordenadores utilizavam os serviços da agência para resolver questões burocráticas ou para o uso do serviço de internet, de modo a se comunicarem com as organizações não governamentais.

Aqui me deterei em três destas associações: a do povo indígena Jiahui (APIJ), a Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas (OPIPAM) e a Organização dos Povos Indígenas de Manicoré (OPPITAMPI), que foram as associações criadas na primeira década de 2000 e que desenvolvem suas atividades não apenas em prol das aldeias de seus povos, mas buscam dialogar também com os Parintintin que moram nas cidades. Ao entrar em contato com os lideranças, optei, desde o início, pelo contato com as organizações indígenas na cidade.

Dito isto, vale a pena a descrição dos objetivos e atividades destas associações. A APIJ foi criada em 2002, tendo os seguintes objetivos e desenvolvendo as ora mencionadas atividades:

A APIJ tem como finalidade: I – Coordenar e promover a resistência unificada do povo Jiahui em prol da conquista de seus direitos; II – Lutar pela autonomia do povo Jiahui; III – Buscar articulação com as organizações indígenas da Amazônia, nacionais e internacionais, tendo em vista o reconhecimento dos direitos indígenas; – Buscar os interesses do desenvolvimento de suas atividades em benefício do povo Jiahui e dos parentes que moram na cidade (Estatuto da APIJ 2002: 02).

A Opipam foi criada em 2003 e tem como finalidade:

Coordenar e promover a resistência unificada do povo indígena Parintintin rumo a sua autonomia, rumo aos seus interesses e na conquista de seus direitos territoriais, culturais, sociais, políticos, econômicos e ambientais em suas terras originais, buscando articulação com as organizações indígenas da Amazônia, nacionais e internacionais; Atuar criticamente em relação à situação indígena da região, buscando soluções alternativas aos problemas dos parentes que se encontram na aldeia e na cidade (Estatuto OPIPAM 2003: 02).

Configurada no mesmo modelo de luta e resistência, os objetivos da Oppitamp são semelhantes aos das demais associações, embora comporte um número maior de etnias juntas numa mesma associação:

Coordenar e promover a resistência unificada dos povos indígenas Pirahã, Mura, Munduruku, Parintintin, Torá e Apurinã rumo a sua autonomia, rumo aos seus interesses e na conquista de seus direitos territoriais, culturais, sociais, políticos, econômicos e ambientais em suas terras originais, buscando articulação com as organizações indígenas da Amazônia, nacionais e internacionais; – Atuar criticamente em relação à situação indígena da região, buscando soluções alternativas aos problemas dos parentes que se encontram na aldeia e na cidade (Estatuto OPPITAMP 2005:02).

De fato, observa-se que todos objetivos traçados por todas as associações descritas e criadas no início do século XXI, tiveram forte influência das primeiras organizações Kagwahiva, criadas na década de 1990. Na criação destas organizações as lideranças Tenharin sempre estiveram presentes, apoiando seus parentes no fortalecimento político.

A importância dos trabalhos das associações é visível, refletida na agenda que essas organizações executam na cidade, seja por intermédio da convocação de

assembleias sobre educação indígena, seja realizando reuniões sobre a saúde indígena. Os objetivos destacados pelas associações são semelhantes por evidenciarem uma intensa relação com “os parentes” que moram na cidade. Como coloca Bernal (2009: 39), trata-se de uma lógica de ação que chamamos de “visualização social das fronteiras da identidade”. À medida que as associações encarnam uma organização semelhante a outras organizações, devem colocar, segundo suas regras, signos claros, mediante a manipulação do fator étnico em concorrência e comparação com grupos que utilizam outros tipos de filiação identitária na sua ação social: as igrejas, os organismos internacionais, o governo, a sociedade.

Podemos refletir sobre as formas de resistência indígena na contemporaneidade, ora a partir da elaboração de uma indigenização da modernidade¹⁸¹, (luta pela criação da secretaria de assuntos indígenas), ora a partir da criação de um campo de luta específico (criação de associações indígenas, projetos de turismo indígena, luta por participação política local, presença de secretários indígenas, coordenações de educação indígena, indígenas acadêmicos), com o intuito de enfrentar as "estratégias de um campo de força" (BOURDIEU 1989¹⁸²), como por exemplo, a implementação de grandes projetos de desenvolvimento (hidrelétricas e mineração em terras indígenas) via políticas estatais, sem levar em conta o ponto de vista indígena sobre estes processos.

As diversas formas de resistência indígena são recortadas pela ideia da “boa vida”, assegurada principalmente pela manutenção da sustentabilidade do território, que é o que conserva a “boa vida”. Assim, “o desenvolvimento, os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo, são revertidos para o fortalecimento das noções

¹⁸¹ Segundo Sahlins (1997), ao invés da Grande Narrativa da dominação ocidental, portanto, um outro modo de lidar com a constatação antropológica usual de que os outros povos não são tão facilmente deculturados seria reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local (Bright e Geyer 1987) (...) Justamente por participarem de um processo global de aculturação, os povos “locais” continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem. “A rapidez com que as forças procedentes das diversas metrópoles incidem sobre novas sociedades”, observa Arjun Appadurai, “marca igualmente a indigenização, dessa ou daquela maneira, de tais forças. Isso se aplica tanto a estilos musicais ou arquitetônicos como à ciência e ao terrorismo, aos espetáculos artísticos como às constituições” (1991:5). Vê-se, assim, que a homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas, elas não disputam um jogo histórico de soma zero. “A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global” (Friedman 1990:311).

¹⁸² Um sistema estruturado de forças objetivas, uma configuração relacional capaz de impor sua lógica a todos os agentes que nela penetram. Nenhuma ação pode ser diretamente relacionada à posição social dos atores, pois esta é sempre retraduzida em função das regras específicas do campo no interior do qual foi construída. Como um prisma, todo campo refrata as forças externas, em função de sua estrutura interna (BOURDIEU 2002).

indígenas da boa vida. Nesse caso, os bens europeus não tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias” (SAHLINS, 1997: 58).

Se estabelecermos um diálogo com Scott (2002), a definição de resistência indígena pode ser pensada como o esforço dos agentes sociais em questionar as reivindicações materiais e simbólicas das classes dominantes. Nesse sentido, o objetivo da resistência indígena não é diretamente derrubar ou transformar o sistema de dominação, mas antes sobreviver enquanto povos indígenas que possuem uma cultura diferenciada e vivem em equilíbrio com os recursos naturais. Esta definição harmoniza-se com as reflexões de Eric Hobsbawm (1973: 12), quando define que o objetivo dos camponeses “é trabalhar o sistema no sentido das desvantagens mínimas”. Sendo assim, a luta por estas finalidades requer, segundo Scott (2002: 30), “dependendo das circunstâncias, a micro-resistência, ou ações mais dramáticas de auto-defesa”. Seja como for, muitos dos esforços dos povos indígenas serão vistos pela sociedade envolvente como uma representação para denegrir as muitas facetas da resistência indígena.

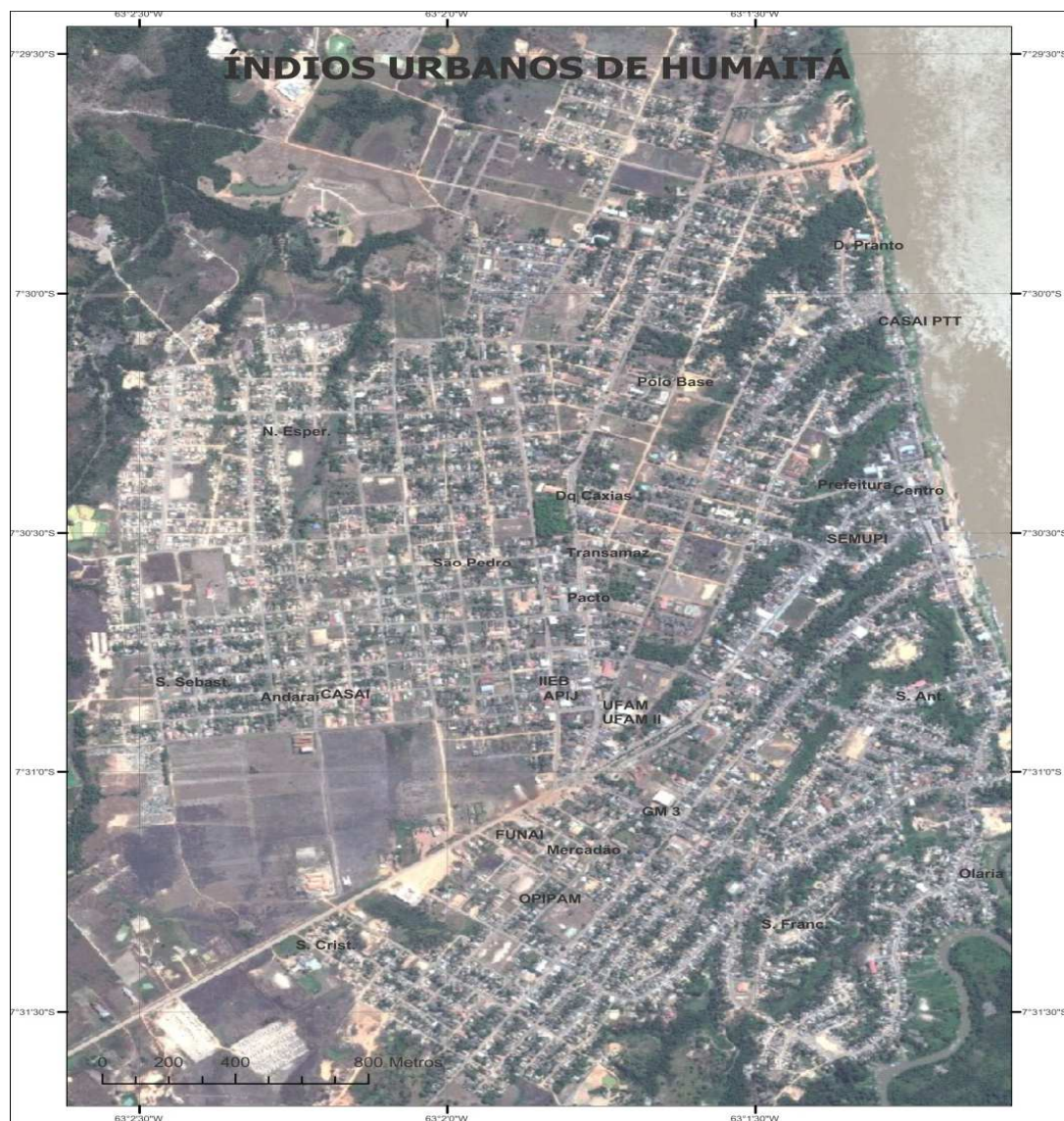
Com efeito, um novo espaço de luta se constrói na medida em que o **associativismo indígena**, como produto das formas cotidianas de resistência, torna-se a “esfera pública indígena de direito” (PERES 2013), capaz de acolher o campo de luta da indianidade no Sul do Amazonas e, ao mesmo tempo, elaborar formas de indigenização da própria modernidade. Desta forma, o associativismo indígena tornou-se um dispositivo fundamental para a reconfiguração política de defesa dos direitos indígenas no pós 1988, e, ao mesmo tempo, um dispositivo de estratégia e mediação entre a cidade e a aldeia. Promove-se, assim, o que podemos chamar de “cidadania indígena” (PERES 2013), no momento em que se articulam redes de relações parentais na cidade e redes de relações políticas, através da esfera pública (Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas – SEMUSPI e associações indígenas, organizações indígenas) e de políticas não governamentais.

Conforme colocado pelo coordenador da Apij:

O que a gente faz na associação é montar projetos, buscar parcerias e buscar doadores para que a gente faça as ações dentro da comunidade e pros parentes da cidade também. A gente articula dentro das políticas públicas indígenas, dentro do Estado, do município e do

Governo Federal para a melhoria da qualidade de vida do povo Jiahui (Informação verbal¹⁸³).

A maior parte dessas ações reflete, antes de tudo, uma vocação para a articulação entre o fator étnico propriamente dito e as instâncias ou níveis de ação de grupos e organizações não étnicas, com os quais os indígenas mantêm contato dentro de uma rede de relações sociais, via associação, que extrapola as fronteiras transnacionais e permite articulações políticas com diversas organizações.



Mapa 05

No mapa imediatamente acima¹⁸⁴, confeccionado a partir de um croqui elaborado pelos próprios indígenas, em uma oficina de cartografia social em Humaitá,

¹⁸³ Narrativa coletada em janeiro de 2016 com Nilcélio Jiahui, coordenador da Apij.

estão todos os bairros da cidade, bem como as instituições que dialogam com os indígenas, tanto nas aldeias quanto na cidade. Também revela a rede de relações “dos parentes” e as estratégias políticas travadas na cidade. Além disso, o mapa social elucida o campo social de participação indígena no contexto urbano e as instituições sociais com as quais eles próprios – como agentes sociais – dialogam e articulam as políticas voltadas para seus direitos.

A Apij conseguiu um projeto de longa extensão. Teve o apoio institucional para compra de materiais, um estagiário, uma assessora técnica, combustível, materiais de expedição. Foi uma ponte da Apij com a Kanindé, mas quem financiou o projeto foi a fundação Moore. A Fundação Moore trabalha com a parte do meio ambiente. Esse projeto teve início em 2009 e tem validade de três anos. Um dos primeiros projetos com a Kanindé, depois de muito tempo tentando articular. Ela deu apoio aos materiais, combustíveis e a assessoria. Temos o projeto Ara. Parcerias com a fundação Moore. Tem a Ecan, a Kanindé. E nós nos escrevemos no edital prêmio de cultura indígena. Mas ainda não sei, estamos esperando uma resposta (Informação verbal¹⁸⁵).

É neste cenário que os indígenas buscam seus direitos de participação nas políticas públicas na cidade, seja via ação do Estado, seja via organizações não governamentais e, assim, constroem processos de identificação étnica. Tais processos permitem que os agentes sociais que estão na cidade participem das ações e dos projetos que estão sendo construídos pelas associações. Ao refletirem sobre o papel social das associações, elaboram também novas estratégias para repensar as políticas de reconhecimento e as políticas de redistribuição.

A partir do exposto, podemos identificar alguns aspectos que podem ser considerados estratégicos para a participação política indígena na cidade de Humaitá e Manicoré. Essas estratégias são a forma de organização política dentro da aldeia e na cidade, as redes de relações estabelecidas entre os indígenas residentes e os não indígenas (vereadores locais, ONGS, CIMI, professores universitários e outros). Reforça a identidade em movimento, assumida como um sentimento de pertencimento, em referência ao lugares (aldeia, cidade) de negociação política. Os indígenas constroem suas territorialidades específicas dentro do contexto urbano e em diversas situações sociais. Conservam, porém, o contato com a aldeia, o que contribui para o fortalecimento da identidade e sua organização social na cidade.

¹⁸⁴ Mapa situacional dos índios na cidade de Humaitá. Fonte: Jordeanes Araújo.

¹⁸⁵ Narrativa coletada com Nilcélio Jiahui em janeiro de 2016, coordenador da Apij.

Ao visualizarmos o fenômeno étnico, que se refere à formação das associações indígenas nos centros urbanos e depois sua mobilidade em relação à aldeia, percebemos que tal está conectada à formação das lideranças indígenas de qualidade, em curso em três momentos, a saber: a saída da aldeia, visando a melhores condições de vida e formação política educacional (isso é refletido, por exemplo, na fala de Raimundo Parintintin); a busca por educação e engajamento no movimento indígena (discurso presente na fala de Ivanildo Tenharin, Joabi Mura, Angelisson Tenharin e Raimundo Parintintin) e, finalmente, a formação das associações indígenas como estratégia de fortalecimento da cultura, que visa a uma autonomia sustentável e à defesa dos direitos legais e políticos de um “cidadão indígena” (presente na fala de Nilcélio Jiahui e Ivanildo Tenharin). Tais perspectivas, ou percursos, se voltam para dois objetivos fundantes, isto é, a construção de “planos de vida” e a afirmação étnica do “índio cidadão”, com vistas ao futuro, desatrelado do governo tutelar, desamarrado da governança das ONGs, a busca pela autonomia indígena, enfim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certa vez, Paul Radin disse que ninguém sabe ao certo como se inicia um trabalho de campo. Na maioria das vezes, o campo atravessa várias dimensões da sua vida e da vida dos sujeitos os quais pesquisa. Talvez as palavras de Radin sejam a coisa mais coerente sobre o trabalho de campo, a respeito de como o processo de pesquisa que envolve questões indígenas transpõe para uma diversidade de contextos situacionais. Ao final de tudo, você busca alguma resposta e o que surge são sempre novas indagações e novos problemas. No meu caso, ao tentar compreender como os Kagwahiva estão fazendo política fora e dentro da aldeia, uma coisa era muito clara – uma enxurrada de conflitos internos e externos, que apareciam a cada ano.

De fato, a minha única certeza/incerteza antropológica era a percepção de que a cada ano os conflitos possibilitavam um novo dimensionamento sobre o trabalho de campo. À medida que eu percebia como os conflitos atravessavam/ atravessam a vida social dos Kagwahiva como dramas infundáveis, sabia que jamais poderia existir a finalização do campo. Nesse sentido, a máxima de Evans Pritchard, de que “na ciência como na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter as respostas se não se sabe quais são as perguntas” (1978: 299), não me foi muito útil, pois tanto as perguntas quanto as respostas só me permitiam visualizar o que estava debaixo das primeiras tartarugas geertzianas. Até chegar nos elefantes e olhar para o que estava debaixo, era preciso depender da pessoa, dos grupos domésticos, das lideranças envolvidas e das condições e situações sociais apresentadas no campo.

Durante os quatro anos de pesquisa e nos anos anteriores, os conflitos envolvendo os Tenharin, os Jiahui e os Parintintin tornaram-se uma espécie de veia aberta jorrando sofrimento, dores e “sangue” para todos os lados. Vale destacar a prisão das lideranças no início de 2014, executada pela Polícia Federal; a presença da UHE TABAJARA, em 2014; o conflito envolvendo estudantes Tenharin, impedidos de estudar nas escolas no Santo Antonio do Matupi, em 2017 e, por fim, o confronto armado entre Tenharin e funcionários da FUNAI, em um posto indígena, resultando na morte do indígena Herivelto Tenharin, em 2018.

Em uma escala menor, os conflitos internos envolviam os grupos domésticos políticos em cargos públicos e o assédio de madeireiros na terra indígena. Em uma escala maior, os eventos externos evidenciavam prisões, empreendimentos estatais, assédio de madeireiros e mortes de “parentes”. O conflito, como um drama interminável

(TURNER 2008), tornou-se uma espécie de máquina de guerra, (re)abastecida a todo momento. Isso possibilitava, também, compreender a dimensão da política e me levava para outras questões que permeavam a vida social dos Kagwahiva, isto é, entender, em meio à diversidade de conflitos internos e externos, onde e como eles conseguiam responder politicamente aos embates com as instituições estatais, com as ONGs, com os Grandes Empreendimentos (UHE Tabajara), com o assédio dos madeireiros, com a política local.

Ora, todo um amálgama de experiências sociais vivenciado pelos chefes e pelas lideranças políticas proporcionava outras experiências, para além da experiência na aldeia, na cidade. As experiências das lideranças tornavam-se elementos multisituados e isso servia como substância alimentar para apreender e repassar às outras lideranças, ainda em formação. Mas assim como nós fazemos nossas escolhas sobre o que olhar e o que descrever no trabalho de campo, a formação das lideranças também depende muito das escolhas que são feitas no próprio campo político de atuação, como por exemplo, romper com um grupo doméstico ou aliar-se a um novo grupo ou criar seu próprio grupo e seguir em frente, sabendo que as consequências serão imprevisíveis e difíceis para o enfrentamento.

A formação da liderança Kagwahiva passa pela construção de um artefato social e por um experimento social. Uma travessia infindável de refazer alianças, romper alianças, construir novas alianças, um ciclo interminável, sem fundo, sem forma, com um único conteúdo: a Política Kagwahiva.

A política Kagwahiva define quem almeja subir aos outros níveis de liderança: liderança reconhecida, liderança de qualidade e liderança em formação. Cada nível de liderança depende muito do envolvimento com as questões políticas Kagwahiva, suas práticas e questões. Cada nível impescinde de a pessoa (aquele que quer tornar-se líder político) estar disponível em aliar-se com certo grupo doméstico, ou romper com toda a estrutura do grupo anterior e criar seu próprio grupo. De fato, é muito mais fácil abrir um novo caminho, um novo lugar, romper com o antigo sogro e transformar-se em sogro, tornando-se um cacique entre os Kagwahiva, do que vir a ser um líder político reconhecido por todos.

Cotejando com Evans-Pritchard (1978: 300), “tudo que nós trazemos de um estudo de campo, dependerá muito do que se leva para ele”. No entanto, as ideias pré-concebidas levadas ao campo são refutadas na relação de pesquisa, pois os interlocutores indígenas transformam nossas ideias e estas ganham novas hipóteses.

Essa relação produz práticas de sentido tanto para o interlocutor quanto para o pesquisador, porque ambos se encontram em posições sociais diferentes. Cada um possui capitais culturais diversificados, produzindo uma relação simétrica e assimétrica, ao mesmo tempo. Dependendo do contexto relacional, as posições sociais são rarefeitas, se dissolvem. Não existe uma posição única, imutável. Pelo contrário, são móveis e transformacionais.

Quando conversei pela primeira vez com a liderança I. Tenharin, este disse: “Eu sou o cara, eu desenrolo a política na cidade, na educação, na saúde, com o prefeito” (Informação verbal¹⁸⁶). Só depois de um longo período de convivência com esta liderança, fui compreender o efeito simbólico daquela frase. Aquelas palavras, de certo modo, se concretizam na prática cotidiana de trabalho da liderança, tanto na cidade quanto na aldeia. Politicamente, ele estava/está situado como Presidente do Conselho Distrital de Saúde e como Secretário de Assuntos Indígenas de Humaitá. Ele ordenava/ordena quem poderia ser ou não contratado como professor nas aldeias, quem deveria assumir os cargos dentro da Coordenação de Educação Indígena e na Secretaria de Assuntos Indígenas. Como o “cara”, ele redefinia as estratégias políticas do seu grupo doméstico, fortalecendo e sendo reconhecido por seus pares como uma “liderança de qualidade”.

Desta forma, percebi, ao longo do campo, que os grupos faccionais políticos não funcionavam apenas como substratos de poder da chefatura ou como elementos de controle para reduzir as forças do chefe. Minhas evidências etnográficas revelaram-me que os grupos domésticos políticos, ao atuarem nos espaços institucionais, tornavam-se tão poderosos quanto o chefe. Passavam a elaborar estratégias políticas e alianças fora da aldeia para barganhar com as instituições governamentais e não governamentais.

Nesse sentido, eu percebia que o agenciamento simbólico, produzido pela liderança I. Tenharin, não se encaixava nos “tipos de liderança” usados por Waud Kracke (1978) para pensar a relação da chefia entre os Parintintin. Não estou afirmando a não existência dos tipos ideais de Kracke, mas se os comparamos aos modelos de chefia estabelecidos na aldeia Marmelos, veremos a presença tanto do modelo estabelecido por Kracke, quanto de outros tipos de liderança que estão fora daquele script.

¹⁸⁶ Narrativa coletada nos anos de 2015, 2016 e 2017, totalizando um diálogo de 100 páginas com esta liderança indígena Tenharin.

Waud Kracke (1978) estabeleceu dois modelos de liderança para pensar as atribuições da chefia Kagwahiva entre os Parintintin. O primeiro exemplo dado por Kracke é de Homero, um chefe de 70 anos, guerreiro e provedor. Homero é rigoroso! Conhecedor das antigas tradições da chefia, ordenava seu grupo ao trabalho e tinha jurisdição sobre outros chefes. Sua chefia era afirmada através da patrilinearidade. Seu poder derivava de seu pai ou, mais diretamente, de seu sogro, *Tupaiaku*. Homero centralizava o trabalho nas roças e tomava a aldeia como uma dimensão de seu poder de chefe. A aldeia era sua. O diálogo com os outros seguidores era somente sobre o caráter hereditário, focando especificamente na relação de trabalho entre o sogro e o genro.

Enquanto Homero abarcava sobre si o poder da chefia, através de uma autoridade simbólica e prática, Jovenil era oposto deste tipo de relação. Segundo Kracke (1978), Jovenil liderava mediante o diálogo com as posições divergentes de outros líderes, em busca de um consenso. Uma autonomia era dada aos outros que buscavam a liderança. Jovenil era carismático! Jovenil chamava para o trabalho, não mandava trabalhar. Jovenil liderava junto com o vice chefe e cuidava dos seus seguidores. Assinala Kracke (1978) que o seu co-líder possuía quase a mesma autoridade que o chefe, enquanto Homero classificava seu vice-chefe como “um capataz”, que precisava estimular seus seguidores ao trabalho. As diferenças entre os dois tipos de liderança se distanciam e se assemelham na própria relação entre o sogro e o genro. Sendo assim, embora os dois chefes se diferenciem em vários aspectos, ambos “estão enraizados nas contradições fundamentais dos valores e da estrutura social Kagwahiva” (PEGGION 2011: 118).

Tanto para Kracke (1978) quanto para Peggion (2011), o viés de toda autoridade tem origem na ambiguidade da relação sogro e genro. O protótipo de toda relação Kagwahiva está relacionada à natureza e à duração da submissão ao sogro ou ao cunhado, em um construcionismo estrito ao serviço da noiva como um pagamento. Diante do paradigma da autoridade, tem-se uma ampla diferença. A obrigação do genro é vista como meramente contratual ou vitalícia. Do mesmo modo, a relação com os seguidores é também variável.

Entre os Tenharin, poderíamos aplicar o modelo de Kracke para comparar as formas de autoridade exercidas na aldeia Marmelos pelo chefe e pelo vice-chefe. Possivelmente teríamos o chefe exercendo o papel de Homero, enquanto o vice-cacique se igualaria às características de Jovenil.

Na contemporaneidade, há um tipo de liderança Kagwahiva que extrapola o modelo krakeano. Dois casos específicos de liderança política nos ajudam a perceber tais diferenças. No primeiro exemplo, temos a liderança política I. Tenharin. Casado com a neta de *KwatyKatu*, antigo Tavejara Tenharin, simplesmente nunca cumpriu os serviços da noiva, ou seja, trabalhar nas roças do seu sogro. I. Tenharin flexibilizou a relação de uxoloricalidade com o sogro a seu favor, mediante as suas ações políticas na cidade, possibilitando emprego para seu cunhado e para sua cunhada nas escolas municipais da aldeia. Diante das ações políticas, seu prestígio social dentro do grupo doméstico lhe garantiu liderar o grupo político e reunir forças políticas com o grupo doméstico da aldeia de seu pai.

O constructo¹⁸⁷ de liderança de I. Tenharin se distancia dos tipos de liderança estabelecidos por Kracke (1978), pois ele absorve todas estas características aludidas por Kracke e constrói, através de suas experiências sociais com a política local e com as instituições estatais, um outro estilo de liderança. Ele não é apenas carismático. Ele é popular! Um contador de histórias, um intelectual indígena, um conciliador, um negociador, um político, um educador, um retaliador político e outros tantos adjetivos qualificáveis. Ele não se enquadra em um modelo acabado. Suas estratégias lhe permitem romper com os modelos tradicionais de liderança, amarrados às formas assistencialistas da agência estatal ou aos “currais eleitorais” da política local. Sua ação de líder se modifica dependendo das situações sociais em que está ancorada sua relação com o grupo doméstico, com seus rivais, com suas alianças políticas na cidade.

Embora I. Tenharin resida na aldeia Marmelos, suas relações políticas com outros grupos faccionais são plásticas. As alianças só ocorrem se os interesses políticos convergirem com os interesses de seu grupo. Nas eleições municipais de 2016 e nas eleições estaduais de 2018, I. Tenharin decidiu que não iria apoiar nenhum candidato que não dialogasse com os interesses coletivos de seu grupo faccional, enquanto os outros grupos faccionais do Marmelos, incentivados pelo cacique, apoiaram a candidatura do ex-presidente da FUNAI, João Pedro, ao cargo de deputado estadual pelo Amazonas, em 2018.

Qual seria, então, o artefato social que consubstancia a formação das lideranças? Quem o define? Como é definido o papel de cada liderança? Como estas são

¹⁸⁷ Objeto de percepção ou pensamento formado pela combinação de impressões passadas e presentes.

classificadas por seus pares? Através de quais categorias nativas? Vejamos as perspectivas nativas.

O meu empenho enquanto líder do meu povo me permitiu estar aqui hoje, assumindo este cargo de Coordenador da CR-Madeira, estou aqui pela minha qualidade de líder, representando o povo Kagwahiva (Informação verbal¹⁸⁸).

Preciso falar, dá uma ideia aqui pra nós. Olha, se depender de mim, eu conheço o costume do nosso povo, se depender de mim, eu indicaria do Parintintin, o Marivaldo, dos Mura, O Joabi, dos Tenharin, o Aurélio, o Ivanildo, o Antonio, do Jiahui, o Nilcélio. Esses têm perfil, tem qualidade, tem postura e eu confio. Por que lá eles vão defender o direito de todos e pra todos nós (Informação verbal¹⁸⁹).

Então, gente, a liderança que for escolhida aqui e que vai para a Reunião Nacional, tem que ter conhecimento, porque lá tem outra sistematização da linguagem, é mais difícil falar e lá o número de pessoas é maior. Quero dizer, sem conhecimento de causa, sem saber o que vai falar fica ruim, por que lá tem outra sistematização, tem gente preparada. A ideia lá é diferente. Se a liderança não tiver palavra para falar, ela não fala. Isso é importante, a liderança que for tem que ser liderança de qualidade, de peso, para defender todas as nossas reivindicações (Informação verbal¹⁹⁰).

Diante das posições aludidas acima, em nenhum momento os chefes são mencionados como “lideranças de qualidade”. O efeito da delegação já está em processo. Vale ressaltar que as lideranças que são classificadas não possuem status de chefe. Do mesmo modo, as lideranças que classificam são classificadas como “lideranças reconhecidas”, um nível hierárquico acima. O termo “liderança de qualidade” é construído mediante um perfil ora sistematizado pelo fluxo de relações entre os grupos domésticos, ora redimensionado em virtude do domínio dos signos, das formas de interação política que cada liderança consubstancia. Cada liderança política é, por si só, um artefato construído, transformado pela relação, uma relação múltipla entre os seus outros e com os outros. Em virtude dessas relações, cada “liderança de qualidade” sustenta um fluxo de conhecimento, isto é, seleciona as informações adequadas.

Nesse sentido, as redes de relações (produzidas pelas lideranças) podem assumir qualquer escala, pois elas atravessam diferentes fronteiras. Cada relação evoca

¹⁸⁸ Narrativa pública, coletada na Mesa redonda sobre *Política Indigenista*, na Universidade Federal do Amazonas, em 2012, em Humaitá-AM, com Valmir Parintintin.

¹⁸⁹ Narrativa pública, coletada na Reunião Regional sobre Política Indigenista, em 2015, na aldeia Caititu, em Lábrea-AM, com Margarida Tenharin.

¹⁹⁰ Narrativa pública, coletada na Reunião Regional sobre Política Indigenista, em 2015, na aldeia Caititu, em Lábrea-AM, com Antonio Enézio Tenharin.

um campo multidimensional, um campo de conhecimento social, em que os líderes Kagwahiva agem com suas diversas estratégias, que são incorporadas e sobrepostas nas relações, mediante o acúmulo de fluxos culturais selecionáveis para cada resistência, para cada estratégia.

Concordo com Peggion (2011: 112), quando este assinala que “se tomássemos apenas os grupos domésticos para o entendimento dos Kagwahiva, não seria possível observar a complexa relação existente entre o jogo político da aliança e as estratégias de prestígio”. Acrescento que o jogo político Kagwahiva só pode ser compreendido hoje se levarmos em consideração as estratégias políticas construídas por cada liderança fora e dentro da aldeia, na formação e aglomeração dos grupos políticos faccionais.

Sendo assim, o papel de liderança, conforme desenvolvido por Angelisson Tenharin, ganha destaque por também desvelar um estilo de liderança para além dos tipos ideais de Kracke. Angelisson Tenharin¹⁹¹ saiu da aldeia Marmelos para estudar na cidade e cursou o ensino médio no colégio Osvaldo Cruz, um dos melhores colégios estaduais de ensino público, em Humaitá. Depois voltou para aldeia e iniciou sua caminhada como jovem liderança. Filho de pai Taravé, sua maior inspiração adveio do seu tio Zeca, um guerreiro Tenharin Taravé. A imagem de Zeca rodeava seus pensamentos, suas ações. A representação que Angelisson tem de seu tio é a de um guerreiro ao modelo antigo. Uma liderança que defendia o território, que lutava pela permanência das tradições da cultura Tenharin. Zeca Tenharin, antes de falecer, era o chefe da aldeia Marmelos IV, que faz parte da aldeia central e funciona como um braço da mesma. Angelisson Japi'í deu seus primeiros voos políticos participando das conferências e reuniões que ocorriam em Humaitá e em Porto Velho. Depois de um tempo, recebeu um convite para participar de alguns eventos em Manaus, residindo ali durante seis meses. Neste tempo em Manaus, envolveu-se com o movimento indígena nacional. Por meio da Coiab, iniciou algumas viagens para outras regiões do País, para participar de encontros de jovens lideranças indígenas. Sua permanência em Manaus também resultou no casamento com uma professora de educação indígena. Com o casamento, Angelisson livrou-se da relação sogro e genro.

As experiências sociais vividas por *Japi'í* fora da aldeia lhe estimularam a voltar para Humaitá e iniciar seus estudos em nível superior na Universidade Estadual do Amazonas em Gestão Ambiental. A escolha do curso foi premeditada. Segundo

¹⁹¹ Narrativa coletada nos anos de 2016, 2017 e 2018 com Angelisson Tenharin.

Japi'í, seus planos eram poder desenvolver, depois de formado, o plano de manejo dos recursos naturais de sua aldeia.

Uma coisa era clara na sua trajetória social de líder indígena: os ensinamentos do seu tio Zeca. Segundo *Japi'í*, esses ensinamentos serviram como aprendizado. Para *Japi'í*, Zeca era a expressão máxima do “guerreiro Tenharin”, pois seu trabalho na aldeia era promover uma ajuda envolvendo todos da aldeia Marmelos IV. Os primeiros trabalhos de *Japi'í* como jovem líder se projetaram para ajudar seu povo, sua aldeia, nas decisões políticas. Mas investidas políticas de *Japi'í* nunca foram bem aceitas pelas lideranças reconhecidas. Certa vez, numa assembleia Tenharin, *Japi'í* estava discursando sobre os malefícios da UHE Tabajara quando, de repente, um cacique levantou e pediu a fala. “Você não representa a Opiam. Você não deveria estar falando em nome da Opiam. O representante é o Raimundinho”¹⁹². *Japi'í* não precisou se defender da fala do cacique, pois uma outra liderança feminina imediatamente se manifestou, defendendo-o: “Cacique, se o Ângelo está falando é porque a Opiam indicou ele para falar. E mais, o Ângelo é um rapaz que tem qualidade pra falar, está estudando para isso”¹⁹³.

Diante de outras falas, o cacique se sentou e *Japi'í* continuou sua fala, uma fala que questionava como os antropólogos¹⁹⁴ da JGP tinham elaborado um estudo na aldeia Tenharin sem levar em consideração o impacto nas cabeceiras dos rios, a circulação de pessoas, de agências, de caminhões e outras questões que caminham pela estrada. *Japi'í* interpelava a própria linguagem antropológica ao explicar sobre o tamanho da cota do espelho d'água, de oitenta metros de profundidade. Na fala de *Japi'í* “essa coisa de 80 metros, seu Ricardo, não faz sentido pra gente, não diz nada. Acho melhor o senhor explicar isso melhor para os Tenharin”¹⁹⁵.

Japi'í já estava atuando pela Opiam desde 2015, convidado por Joabi Mura (Presidente da Opiam) para compor o quadro de lideranças da Organização Indígena. Em 2015, na Reunião Regional de Política Indigenista, *Japi in*, por meio de votação, foi escolhido como liderança jovem indígena para representar todos os Povos do Sul do Amazonas no Encontro Internacional de Jovens Lideranças indígenas, na Bolívia, em 2015.

¹⁹² Narrativa coletada em Assembleia do Povo Tenharin com a Eletronorte, em agosto de 2017.

¹⁹³ Narrativa coletada em Assembleia do Povo Tenharin com a Eletronorte, em agosto de 2017.

¹⁹⁴ Ricardo Cid e outros presentes nessa assembleia, em agosto de 2017.

¹⁹⁵ Narrativa coletada em Assembleia do Povo Tenharin com a Eletronorte, em agosto de 2017.

A formação política de *Japi'i* fora concebida aprendendo os valores guerreiros com seu tio Zeca. Mas boa parte desta formação pode ser atribuída à sua presença na cidade, cursando o ensino médio, cursando o ensino superior e atuando como liderança na Opiam. Toda esta trajetória lhe possibilitou construir sua candidatura, em 2016, ao cargo de vereador, no município de Humaitá. A candidatura de *Japi'i*, assim como outra candidatura de um jovem líder Tenharin, estava condicionada a ser bem sucedida se todo o coletivo Tenharin, Parintintin e Jiahui tivesse apoiado tal iniciativa política. Do ponto vista político Kagwahiva, a candidatura de *Japi'i* sempre foi vista com receio por partes de algumas lideranças reconhecidas.

Sua formação superior em Gestão Ambiental produziu, no interior dos grupos domésticos, um status de liderança jovem com uma expertise que dominou os códigos linguísticos e políticos cada vez mais necessários para a sobrevivência do coletivo indígena. Um jovem líder formado por uma Universidade Estadual poderia modificar as estruturas sociais políticas, nas quais está assentado o domínio de poder das “lideranças reconhecidas” e de seus grupos políticos domésticos. Além do mais, o domínio da escrita, o domínio da retórica, o aprendizado do jogo político local poderia trazer consigo poder e perigo (PEGGION 2017), (GOODY 1988).

Japi'i possui o seguinte lema: “sou líder e não um chefe. O chefe dá ordem, manda você fazer. O líder ensina a fazer e vai na frente da batalha” (Informação verbal¹⁹⁶). Foi através desta perspectiva de liderança que *Japi'i* traçou seus esforços políticos e nessa trajetória social foi aprendendo a liderar seus seguidores, os que o apoiaram em diversos momentos. Portanto, o protagonismo indígena produzido por *Japi'i* e outras lideranças políticas não pode ser lido dissociado das “contradições entre os princípios estruturantes da vida política, nem omitindo que a iniciativa e o horizonte político dos atores sociais precisam dar conta das escolhas virtualmente possíveis, realizadas em múltiplas escalas” (OLIVEIRA 2015: 223).

Desde meados da década de 1980, os Kagwahiva foram incentivados pela agência estatal a criarem, em torno de si, um “parlamento indígena” (PEGGION 2011:119) para realizar reuniões, assembleias e acompanhar o chefe indígena em reuniões locais e nacionais. Assevera Peggion (2011) que o movimento não era totalmente novo para a organização política Kagwahiva, pois Claude Lévi-Strauss

¹⁹⁶ Narrativa coletada em agosto de 2017, na cidade de Humaitá.

(1955) tinha observado uma rede complexa de funções atribuídas ao chefe, ao subchefe e aos possíveis guarda-costas entre os Kagwahiva do Rio Machado.

Vale ressaltar que, na década de 1980 e 1990, a estrutura política do chefe Kagwahiva estava assentada na relação com o seu grupo doméstico e na relação assistencialista com a agência estatal. O seu prestígio diante da aldeia e dos grupos domésticos também derivava do diálogo com a agência tutelar e dos recursos adquiridos com a agência. Face a isso, contemporaneamente, alguns chefes ainda comungam dos mesmos anseios, ora com um intenso diálogo com a agência estatal, solicitando recursos para compra de combustível, ora aliando-se aos políticos locais (prefeitos, vereadores) para angariar recursos ou doações para compra de fornos de farinha, motores de rabeta e outros utensílios de trabalho para o grupo doméstico. Tais ações fortalecem suas relações políticas e o prestígio diante dos grupos políticos faccionais.

Isso não quer dizer que essas ações políticas produziram (ou produzem), no interior dos grupos políticos, relações estáveis. Certa vez eu estava na aldeia e algumas lideranças me convidaram para participar de uma reunião com o prefeito de Humaitá. A pauta era a seguinte: doação de dez motores rabeta para o transporte da castanha e duas máquinas de cortar grama. Participaram da reunião apenas lideranças de duas aldeias e algumas lideranças indígenas Parintintin que atuam na cidade. Durante a reunião, o prefeito alertou que não tinha obrigação política com os indígenas de Humaitá, já que o mesmo não tinha recebido apoio eleitoral nas aldeias. De repente, uma liderança indígena questionou a fala do prefeito, afirmando que este deveria governar para o povo, independente de escolha partidária, pois os indígenas que estavam lá, assim como os moradores de Humaitá, eram também um povo e fazem parte do Povo de Humaitá.

O prefeito então pediu desculpas às lideranças indígenas presentes e se comprometeu a doar cinco motores rabeta e uma máquina de cortar grama. O problema maior foi na partilha dos motores. Um rabeta foi doado para o povo Parintintin, que estava presente na reunião. Os outras quatro deveriam ser divididos entre as onze aldeias do Povo Tenharin. Na divisão dos bens, desvelou-se o real substrato relacional Kagwahiva: as instabilidades políticas. Os chefes das outras aldeias, que não participaram da reunião, questionaram porque apenas duas aldeias participaram da reunião e quais eram os critérios da divisão dos bens doados.

No final, algumas lideranças, através de arranjos sociais, implementaram a lógica do empréstimo dos bens. Por um tempo, tal lógica funcionou e equilibrou as relações de poder. Mas depois de alguns meses descobri que os bens doados pelo

prefeito ficaram concentrados nas duas aldeias que estavam na reunião e assim as instabilidades políticas reacenderam como uma característica inerente ao poder político Kagwahiva.

Vejam a configuração política envolvendo o campo de ação das lideranças indígenas, dos chefes, por povo e aldeias, no quadro abaixo.

Quadro de Chefias e Lideranças Políticas Kagwahiva

Aldeia/povo	Chefia	Grupo linguístico	Grupos domésticos	Lideranças políticas por aldeia
Aldeia Pupunha/Parintintin	Taravé/Rosangela	Tupi Kagwahiva	3 grupos domésticos	2 lideranças políticas
Aldeia Traíra/Parintintin	Taravé/ Severino	Tupi Kagwahiva	4 grupos domésticos	4 lideranças políticas
Aldeia Canavial/Parintintin	Taravé/ Benedita	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	2 lideranças políticas
Aldeia Pukahu/Jiahui	Taravé/ Nilcélio	Tupi Kagwahiva	1 grupo doméstico	1 liderança política
Aldeia Kwaiari/Jiahui	Taravé/ Sebastião	Tupi Kagwahiva	1 grupo doméstico	1 liderança política
Aldeia Ju´í/ Jiahui	Taravé/ Pedro	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	3 lideranças políticas
Aldeia Vila Nova/Tenharin	Mutum/ Domingos	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	4 lideranças políticas
Aldeia Marmelo/Tenharin	Mutum/ João Sena	Tupi Kagwahiva	8 grupos domésticos	11 lideranças políticas
Aldeia Bela vista/Tenharin	Taravé/ Manoel Duca	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	2 lideranças políticas
Aldeia Trakua/Tenharin	Mutum/ José Miltom	Tupi Kagwahiva	3 grupos domésticos	3 lideranças políticas
Aldeia Taboca/Tenahrin	Mutum/ Domiceno	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	1 liderança política
Aldeia Kampinhu/Tenharin	Mutum/Gilvan	Tupi Kagwahiva	3 grupos domésticos	4 lideranças políticas
Aldeia Mafui/Tenharin	Taravé/João Bosco	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	4 lideranças políticas
Aldeia Castanheira/Tenharin	Taravé/ Moises	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	1 liderança política
Aldeia Jaku´í/	Taravé/ João	Tupi Kagwahiva	2 grupos	1 liderança

Tenharin			domésticos	política
Aldeia Karanaí/ Tenharin	Taravé/ Isaac	Tupi Kagwahiva	1 grupo domestico	1 liderança política
Aldeia Pakiri/Tenharin	Taravé/ Lindomar	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	3 lideranças políticas
Aldeia igarapé Preto/Tenonde Tenharin	Taravé/Manoel Canela	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	3 lideranças políticas
Aldeia Estirão Grande/Tenharin	Mutum/ Isafas	Tupi Kagwahiva	2 grupos domésticos	2 lideranças políticas

Tabela 5

O quadro acima tem como objetivo evidenciar os grupos domésticos localizados por aldeias e referenciar as lideranças políticas presentes em cada grupo doméstico. Vale ressaltar que a política Kagwahiva só é feita em consonância com os grupos domésticos. Os grupos domésticos também participam da formação da liderança e indicam quem pode, futuramente, torna-se um líder indígena político para defender os interesses do grupo e os interesses coletivos do Povo.

A chefia também aparece nesse quadro sinóptico. Diferente da construção social política do líder, o chefe nasce chefe ou cria as possibilidades de ruptura para ser chefe. O caso do cacique da aldeia Kampinho-hu, G. Tenharin serve de exemplo. O mesmo foi preparado desde criança por seu avô Kwahã para tornar-se chefe, depois do seu pai. Inicialmente, G. Tenharin aprendeu os desígnios da chefia, ou seja, como um jovem chefe deve agir com o seu povo, com o seu grupo, com o grupo de trabalho e como a autoridade simbólica pode ser exercida sem ofender os interesses dos outros grupos que confiam no trabalho desenvolvido pelo chefe. Nem todos os ensinamentos foram possíveis de aprender pois, ainda jovem, G. Tenharin perdeu seu avô e alguns anos depois seu pai veio a falecer em um acidente com motocicleta na Transamazônica. Uma parte de conhecimento do papel da chefia foi aprendida, outra parte foi sendo construída com as dores da perda. .

A patrilinearidade da chefia Kagwahiva continua moldando o sistema de chefia em muitas aldeias, mas, em outros espaços aldeados, a sucessão da chefia vai assumindo outros contornos para além da patrilinearidade. Na aldeia Traíra, em menos de cinco anos, dois caciques assumiram o posto de chefe e resolveram revezar-se no

cargo de chefia como um sistema de trabalho. O cacique Domingos Parintintin foi chefe da aldeia Traíra nos anos de 2009 a 2014, passando o cargo para o atual cacique, Severino. Ao conversar com Domingos, ele alegou que precisava de um descanso para cuidar de suas roças, de sua família, mas continuava atuando como líder político Parintintin.

As atuações políticas das lideranças estão fortemente marcadas por suas trajetórias sociais nos campos de atuação pública. Muitos indígenas afirmam que I. Tenharin desenvolve uma quantidade maior de trabalho no campo da saúde indígena, atuando como conselheiro, do que sendo secretário municipal indígena em Humaitá. Outras lideranças afirmam que A. Tenharin é a única liderança indígena Kagwahiva que possui as capacidades intelectuais e políticas para ser um representante dos Kagwahiva na Câmara Municipal de Humaitá.

Como aludido anteriormente, as diferenças entre os tipos ideais krakeanos eram visíveis na postura de cada chefe, mas eles se assemelhavam quando exerciam sua autoridade simbólica, quando comungavam da mesma relação uxolorical.

As diferenças entre A. Tenharin e I. Tenharin não são perceptíveis do ponto de vista da relação uxolorical. Tanto I. quanto A. seguem perspectivas políticas divergentes. I. joga o jogo político estruturado nas alianças com seus pares políticos de direita na cidade. Suas ações políticas giram em torno do seu grupo político para abranger o coletivo, enquanto A. procura encorajar seus seguidores a acreditar nas propostas de uma política progressista, que atenda a todo o coletivo Kagwahiva.

De fato, temos duas questões importantes que entram em choque nas relações políticas Kagwahiva. No primeiro caso, temos os chefes presos nas estruturas sincrônicas da uxoloricalidade, realizando casamentos estratégicos de seus filhos ainda na infância. Tal estratégia elimina qualquer possibilidade de outro grupo doméstico assumir a chefia. No entanto, isso não quer dizer que os grupos domésticos não reivindiquem suas participações nas decisões políticas. Ao fazerem isso, não se sujeitam às normas políticas estabelecidas pela chefia. No segundo caso, temos uma ruptura com o sistema uxolorical, tanto por I. Tenhari quanto por A. Tenharin. As duas lideranças construíram estratégias políticas para almejar prestígio político dentro de seus grupos domésticos, aproximando-se das afirmações de Leach, ou seja, que “o poder deve ser pensado como um sistema de atributos de detentores de cargos, isto é, de pessoas sociais que ocupam posições as quais o poder está ligado” (LEACH 2004: 73).

No primeiro caso há um sistema organizacional político que funciona no plano ideal pela força do parentesco. Na prática, este mesmo sistema político é instável. As relações sociais beiram às vias de fato, como ocorreu na tentativa de homicídio contra a vida do cacique da aldeia Pupunha, em 2015. No segundo caso, os grupos domésticos, tanto de A. Tenharin quanto de I. Tenharin, transformam-se em unidades de mobilização pelas práticas políticas diferenciadas¹⁹⁷ e pelos laços de solidariedade política no interior dos grupos. Tais laços produziram, através de seus líderes, legitimidade e autoridade. Nesse sentido, os dois grupos políticos avivam uma existência coletiva pela desagregação do conflito e uma autoconsciência cultural de suas fronteiras usurpadas. Isto implica dizer que os grupos políticos faccionais Kagwahiva têm produzido, ao longo dos últimos anos, um elevado grau de coesão em suas práticas políticas, tornando-se forças ágeis e eficazes de organização política.

No século XXI, vislumbramos a transformação dos padrões de relação política pautados pela emergência de novas lideranças políticas indígenas, entrelaçadas a uma consciência ambiental profunda do território, dos direitos constitucionais garantidos e na vinculação de suas respectivas identidades coletivas. Todo este movimento transformacional tem permitido aos Kagwahiva, de modo geral, o repensar de uma diversidade de questões e a produção de intensas estratégias de lutas.

As transformações advêm de um quadro intenso de mobilizações políticas iniciadas no ano 2000 – com a criação de novas associações indígenas, como Opipam, Apij, Opiam, Opittampi, Apihã, Apibam, Apitipre e Opirahu; com os protestos e a instalação dos postos de compensação, em 2006; a criação das coordenações de educação indígena; a implantação do DSEI e do conselho de saúde indígena; a criação da CR-MADEIRA, em 2009, em Humaitá; a criação da SEMUPI, em 2011 e as grandes Assembleias Kagwahiva, ocorridas em 2011, 2013 e 2017, contra a instalação da UHE Tabajara, no Rio Machado –, um quadro de mobilizações políticas destes agentes sociais, organizados tanto pelo advento das autodefinições quanto pela emergência do associativismo indígena, coadunado em modelos nativos de reivindicações políticas via esfera pública. Por meio destas práticas mobilizatórias, o movimento indígena no sul do

¹⁹⁷ A. Tenharin, nos últimos anos, tem se dedicado a trabalhar em diversos campos. Nas aldeias Tenharin, de Manicoré, foi nomeado por alguns chefes para negociar diretamente com a SEDUC para a reativação do Programa de formação docente Pyraywara. Em 2018, fez várias viagens a Manaus para dialogar com a Secretaria Estadual. Em 2019, o Pyraywara voltou a realizar a formação docente. Enquanto isso, I. Tenharin passou a atuar com mais frequência no campo da saúde indígena.

Amazonas se fortaleceu tanto internamente, no diálogo com suas organizações de base, quanto nas representações com o poder local.

A força destas mobilizações espraiou sobre as lideranças indígenas que se interrogam sobre suas relações com a política. Fortemente vinculados às organizações que lhes representam, produzem ao mesmo tempo empoderamento e protagonismo indígena. Nesse sentido, cotejo com PERES (2013: 385): contemporaneamente as lideranças indígenas “sabem manipular e criativamente reinterpretar as demandas simbólicas emergentes no palco da indianidade”. Posso afirmar que as organizações indígenas Kagwahiva foram criadas com um forte interesse indígena em busca de autonomia e desenvolvimento sustentável para proteger suas formas de uso do território. Nessa busca de autonomia, tiveram que aprender o jogo político dos brancos e manipular tais relações diante dos contextos situacionais.

O movimento instaurado por essas novas lideranças, aquelas designadas por seus parentes como “lideranças de qualidade” e “lideranças em formação”, reconfiguraram o movimento indígena no Sul do Amazonas através de suas perspectivas, como um modo de obter acesso aos bens da modernidade. Esses bens podem ser lidos como educação diferenciada, domínio de novas tecnologias, conhecimento político e legislativo, saúde indígena, participação na política local, criação de secretarias indígenas, formação nas Universidades, negociações com organizações não governamentais e construção de uma esfera pública local indígena.

Nesse aspecto, comungo da posição de Waud Kracke (1978) quando afirma que é impossível compreender o fenômeno da liderança Kagwahiva apenas olhando para terminologias de parentesco. O papel da liderança exercido no contemporâneo não é algo susceptível à sistematização. É preciso explicar os contextos e as situações sociais forjadas por cada liderança em sua formação de líder. É preciso escrutinar como cada liderança constrói um estilo diferente em referência aos demais tipos que coexistem na prática. Ao forjar alianças fora dos muros fronteiriços com as organizações transnacionais, as lideranças Kagwahiva fizeram algo semelhante às manifestações Kayapó ou ao movimento do associativismo indígena no Rio Negro. Assevera Peres (2013) que os Kayapó de Altamira aprenderam a manejar as tecnologias da informação e comunicação a seu favor. Manipularam a mídia e seus assessores para tirar vantagens, evidenciando o campo de forças de atuação da indianidade Kayapó. Tais estratégias permitiram um diálogo com o banco mundial para alterar os investimentos em programas de desenvolvimento para o Brasil. As ações políticas dos

Kayapó “mobilizaram os circuitos internacionais de ajuda humanitária, de direitos humanos e de defesa do meio ambiente” (PERES 2013: 384).

No Rio Negro, o fenômeno do associativismo indígena produziu, no interior dos povos rionegrinos, um movimento de autonomia frente ao Estado e à Igreja, ao se associar ao movimento transnacional das ONGs de cooperação multilateral. Na perspectiva de Peres (2013:385), o associativismo indígena no Rio Negro cosmopolitizou a questão ambiental, “associando seu destino ao destino do planeta, ao destino da sobrevivência da humanidade”.

No Sul do Amazonas, o associativismo indígena, além de cosmopolitizar as questões ambientais em defesa dos seus territórios de uso, indigenizou as esferas públicas locais e formou, através de táticas políticas (DE CERTEAU 1974), líderes indígenas intelectuais capazes de lidar com as adversidades do contemporâneo, com os novos processos de territorialização, com o preconceito, com a alteridade.

Através das evidências etnográficas percebi que quanto mais os regionais tentam limitar a participação das lideranças indígenas no contexto da política local, mais os Kagwahiva estão reagrupando-se, reapropriando-se politicamente dos espaços públicos de discussão política em Humaitá e Manicoré, reconstruindo o fenômeno da indigenização da modernidade, kagwahivizando uma cidadania indígena, através de seus modelos nativos de construção política.

Finalmente, esta tese pretendeu esboçar a trajetória do “indígena cidadão¹⁹⁸” no Sul do Amazonas, compreendendo suas possibilidades de inserção nos espaços institucionais e, ao mesmo tempo, entendendo suas estratégias de construção política indígena frente aos espaços institucionais que antes eram ocupados por brancos. Nesse sentido, procurei mostrar como a formação da liderança Kagwahiva passa por um processo contínuo de formação política, atravessado pelas experiências nas aldeias, através dos ensinamentos das lideranças reconhecidas, pelo confronto com as lideranças de qualidade e pela permanência nos grupos domésticos faccionais ou pela ruptura com estes grupos, para formar seu próprio grupo de seguidores.

O fenômeno da liderança Kagwahiva é um mundo em movimento, progressivo em várias direções, em busca de formação qualificada, conhecimento político e parcerias com organizações transnacionais. Assim, no caminho Kagwahiva, alianças

¹⁹⁸ Uma liderança engajada dentro de uma teia de organizações étnicas altamente formalizadas, as esferas públicas e atores globais não-estatais, de cujo processo de deliberação e ação depende a sua carreira no movimento indígena (PERES 2013: 385).

políticas estão sendo feitas e desfeitas. Os grupos domésticos políticos são remodelados em favor do papel exercido pela liderança política. Estamos, por conseguinte, diante de um líder político, um porta-voz que exerce, através da política, das formas econômicas e do parentesco, uma autoridade simbólica, um poder emblemático que se transfigura e se irradia por entre seus seguidores. Por último, gostaria de dizer que os líderes indígenas Kagwahiva estão reelaborando e reinterpretando os espaços públicos. Isso nada mais é que a reindigenização dos espaços urbanos, extensões estas que um dia já foram um espaço indígena de direito. Um espaço Kagwahiva de direito.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Raimundo Neves. *Retalhos Históricos e Geográficos de Humaitá: documentário histórico de Humaitá de 1869 a 1970*. Porto Velho: O Autor, 2005.
- ALMEIDA, Alfredo W. B e PICOTTI, Dina. *De la Pan-Amazonia al rio de la plata: Jornadas Conocimientos Tradicionales*. Manaus: UEA edições; Los Polverines, Buenos Aires, 2014.
- ALVARES, Sonia; DAGNINO, Evelino e ESCOBAR, Arturo. O cultural e o político nos Movimentos Sociais Latino-Americanos. In: *Cultura e política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ALBERT, Bruce. *Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira*. Povos indígenas no Brasil: 1996-2000. São Paulo, ISA, 2000.
- _____. A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002
- ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (Orgs). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazonico*. São Paulo: Unesp, 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- APPADURAY, Arjun. *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niteroi: EDUFF, 2009.
- BAINES, Stephen G. *As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade*. Revista Brasil Indígena. Ano I, nº7 Brasília/DF—Nov-Dez/ 2001.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BESSA FREIRE, José R. *Os índios do século 21*. Observatório da Imprensa. Ed.nº698, 2012.
- BERTOLIN, Gabriel Garcêz. *Entre outros: uma análise da transformação ritual entre os Kagwahiva*. Dissertação de Mestrado em Antropologia social. São Carlos: UFSCar, 2014.
- BERNAL, Roberto. J. *Índios urbanos: processos de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: EDUA, 2009.
- BERREMAN, Gerald. *Por detrás de muitas mascaras*. In: ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. *A Ilusão Biográfica*. In: *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas/SP: Papyrus, 1996.

_____. *A miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Sobre o Estado*. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

BOISSIVAN, Jeremir. *Friends of friend: networks, manipulators and coalitions*. New York: St Martin's Press, 1974.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e Tribalismo: A integração dos índios Terena numa sociedade de Casses*. Rio de Janeiro, ZAHAR Editores, 1986.

_____. *A crise do Indigenismo*. Campinas: UNICAMP, 1988. Estudos Avançados 14 (40), 2000.

_____. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre Etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CLIFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

COMAROF, Jean e COMARROF, John. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press, 1992.

_____. *Etnografia e imaginação histórica*. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

CASTRO, Ferreira de. *O instinto supremo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *A Selva*. Lisboa: Guimarães Editores, 1982.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify, 2013.

COUTINHO, JR. Walter. *Os Kagwahiva e a Transamazônica: notas para uma história do contato interétnico no sul do Amazonas*. Relatório Ministério Público Procuradoria da República no Amazonas. Manaus. Agosto de 2013.

COHEN, Abner. *Urban ethnicity*. Londres: Tavistock Publications, 1974.

COSTA, Kelerson Semerene. *Homens e Natureza na Amazônia Brasileira: Dimensões (1916-1920)*. Tese de doutoramento apresentada no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2002.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia (v.1 e 2)*. São Paulo: editora 34, 1996.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos, e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FENTON, Steven. *Etnicidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. *As palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

FREIRE, Carlos A. da Rocha. *O SPI na Amazônia: política indigenista e conflitos regionais (1910-1932)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

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

_____. *Force and Persuasion: leadership in an Amazonian society*. The University of Chicago Press, 1978.

_____. KRACKE, Waud e LEVINHO, Carlos. *A dinâmica e a psicodinâmica de uma sociedade em movimento ou sociedade móvel cercada*. Trabalho apresentado na Reunião Brasileira de Antropologia, no GT- Questões da etnologia indígena na América do Sul. Salvador, 1996.

_____. A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani. In: CABRAL, Ana Suelly e RODRIGUES, Aryon Dall'igna (orgs). *Línguas e culturas Tupí*. Brasília: UNB, 2007.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna, in B. Feldman-Bianco (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo; Global, 1987.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* [online]. 1997, vol.3, n.1, pp.7-39.

HUGO, Vitor. *Desbravadores*. Humaitá: Missão salesiana. (2 volumes), 1959.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1989.

_____. *Atrás dos fatos: Dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GONDIM, Joaquim. *A pacificação dos Parintintin: Koró de Uirapá*. Manaus: edições do Governo do Estado, 1925, 2001.

LACOSTE, Barbara. *Novas formas de resistência dos povos tradicionais: o movimento indígena, extrativistas e ribeirinho no município de Lábrea*. Dissertação de Mestrado. Université Catholique de Louvain, França. 2016.

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

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

LEVINHO, José Carlos. *Parintintin*. Série: Índios do Brasil. Brasília, p.1-15, 1990.

LEACH, Edmond. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. Um estudo da estrutura social Kachin. São Paulo: Edusp, 2014.

NIMUENDAJU, Curt. *Os índios Parintintin do rio Madeira*. Journal de la Société des Americanistes de Paris. p. 201-278, 1924.

_____. *Mapa da área dos índios Parintintin do rio Madeira*. Escala de 1:4.000.000. mapa 98 rolo 35. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1923.

_____. *As tribos do Alto Madeira*. Textos Indigenistas. São Paulo: Loyola, 1987.

NUNES PEREIRA, Manoel. *Moronguêta: um decameron indígena* (v 2). Rio de Janeiro:

Ed. Civilização Brasileira. 1980.

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

MARTIUS, Carl.V. *Beitrage zur ethnografie und sprachenkunde amerikas, zumal Brasiliens*. Leipzig. 1867.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. (Tese de doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Ubu editora, 2018.

MENENDEZ, Miguel. *Uma Contribuição a Etno-História da Área Tapajós-Madeira*. (Tese de Mestrado). FFLCH-USP, 1981.

_____. *Uma Contribuição para o Estudo dos Tupi Centrais*. (Tese de Doutorado). FFLCH-USP, 1989.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

_____. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Desafios da Antropologia Brasileira*. ABA, 2013.

_____. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA edições, 2015.

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”*. Regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PEGGION, Edmundo. *Branco e Índios no Rio Madeira: 1850-1950. Contato e Identidade Étnica*. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista/Campus Araraquara. São Paulo, 1992.

_____. *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Jiahui no município de Humaitá-AM*. Fundação Nacional do Índio /FUNAI, 1999/2000.

_____. *Relações em perpétuo desequilíbrio: A organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia (tese de doutorado), 2005.

_____. “A cultura diferenciada dos Tenharin do rio Marmelos (Tupi-Guarani/AM)”. *XXIX Encontro Anual da ANPOCS*, GT: Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura, 2005.

_____. *À Margem da Transamazônica. Povos indígenas no Brasil:2001-2006*. São Paulo, ISA, 2006.

_____. *Relações em perpétuo desequilíbrio: A organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *O reverso da etnografia: as possibilidades da escrita indígena*. R@u-Revista de Antropologia da UFSCAR. V2, julh-dez. 2017:47-61.

PERES, Sidnei. *Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2003.

_____. *Política da identidade: Associativismo e Movimento indígena no Rio Negro*. Manaus: Valer, 2013.

PEREIRA, Edmundo. *Um povo sábio, um povo aconselhado*. Ritual e política entre os Uitoto-Murui. Brasília: Paralelo 15, 2012.

RODRIGUES, Lísias. *Gaviões de Penacho. A lucta aérea na Guerra paulista*. São Paulo: epopeia paulista, 1932.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: Guerras e Rebeliões Indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: Edua, 2002.

SALHINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *MANA: Estudos de Antropologia Social*, 3(1):41-73, 1997.

_____. O “pessimismo sentimental” e experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *MANA: Estudos de Antropologia Social*, 3(2):103-150, 1997.

_____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. *Raízes: revista de Ciências Sociais e econômicas*. Campina Grande, vol 21, nº01, 10-31, jan/jun. 2002.

SCHULZ, Marla. *Avaliação dos impactos ambientais causados pela abertura da BR 230(Transamazônica) nas Terras Indígenas Tenharim Marmelo e Diahui*. Porto Velho, 59 p. (Inquérito Civil Público nº 1.13.000.00553/2007-33, fls. 424/496), 2007.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

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

SKINNER, Burrhus Frederic. (1972). *Tecnologia do ensino*. (Rodolpho Azzi, Trad.). São Paulo: Herder, Ed. da universidade São Paulo, 1972.

_____. *Ciência e Comportamento Humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Sobre o behaviorismo*. (M. P. Villalobos, Trad.). São Paulo: Cultrix, 2006.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TORKIN, Elisabeth. *Narrating our past. The social construction of oral history*. Cambridge, Cambridge University Pres, 1992.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.

_____. *Dramas, Campos, e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF, 2008.

TURNER, Terence. Representing, resisting, rethinking. Historical Transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, George W. (Ed). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization oh etnografic Knoelegde*. V.7. The University of Wisconsin Press, 1991.

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

VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e Campesinato*. Rio de Janeiro: Difel, 1979.

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

Fontes consultadas

Relatórios do Serviço de Proteção ao Índio no período de 1925 a 1940:

FREITAS, José Garcia de. *Relatório encaminhado ao inspector Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IRI no exercício de 1930*. (Filme 33, planilha 396, pp02-12), Rio de Janeiro, Museu do Índio, 1930.

LEMOS, Bento Martins Pereira de. *Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados nos exercícios de 1930 e 1931, na Inspectoria do Amazonas e Acre*. Acervo do SPI/Museu do Índio, Microfilme 33, Planilha 396.

_____. *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI, Sr. Dr. José Bezerra Cavalcante. Referente aos serviços da IRI nos exercícios de 1925* (filme 33, planilha 396, p. 2-44); 1928 (filme 33, planilha 396, p-4-24); 1930 (filme 33, planilha 396, p.02- 12), Rio de Janeiro, Museu do Índio.

_____. *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI referentes as atividades da IRI nos exercícios de 1931-1932*. Índios Mura, Mundurucu e Parintintin. (filme 379, fotogramas 106-112), Rio de Janeiro: Museu do Índio.

_____. *Carta encaminhada ao Gal. Rondon sobre a pacificação dos Parintintin*. Filme 389, fotograma 0887-0889, Rio de Janeiro: Museu do Índio.

SILVA, José Alfredo da. *Relatório encaminhado ao Inspetor Regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e encarregado do Serviço de Proteção aos Índios no Amazonas e Acre*. 1936.

_____. *Relatório encaminhado pelo encarregado do posto indígena do Ipixuna referentes às atividades do mesmo ano*. (Filme 32, planilha 389), Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1939.

BARRANCAS, Francisco Pereira. *Relatório da primeira expedição ao rio Madeira*. Realizada de 05 Janeiro á 22 de Março de 1941. Filme 32, planilha 389. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

Processos Judiciais Consultados

PEGGION, EDMUNDO. *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Jiahui no município de Humaitá-AM*. Fundação Nacional do Índio /FUNAI, 1999/2000.

POHL, Luciane. *Relatório sobre o conflito apresentado pelos Tenharin e pelos Jiahui na BR 230*. Organização dos Povos Indígenas da Amazônia Brasileira, 2006.

Inquérito Civil Público Nº 1.13.000.000.828/2013-87. *Violações dos direitos humanos dos Povos Indígenas Kagwahiva Tenharin e Jiahui em decorrência dos danos permanentes da construção da Rodovia Transamazônica (BR 230) em seus territórios*. 5º Ofício Civil da Procuradoria Federal do Amazonas, 25, de Abril de 2013. Volume I, II e III. 600 p.