

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Marina Villarinho

Nos caminhos da castanha entre os Apurinã

Brasília, 2020

Nos caminhos da castanha entre os Apurinã

Marina Villarinho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho

Brasília, 2020

Nos caminhos da castanha entre os Apurinã

Marina Villarinho

Banca Examinadora:

Henyo Trindade Barretto Filho (DAN)
(Orientador)

Alessandro Roberto de Oliveira (FE)
(Examinador)

Marcela Stockler Coelho de Souza (DAN)
(Examinadora)

Eduardo Di Deus (FE)
(Suplente)

Brasília, 2020

Agradecimentos

Esta pesquisa não poderia existir sem o valioso amparo pessoal e institucional que recebeu.

Registro inicialmente meu agradecimento ao IEB, por conceder-me tantas oportunidades de aprendizado. Agradeço, sobretudo, às pessoas dedicadas a este projeto, amigas e parceiros de trincheira: minha fada madrinha Andreia, Luciene, Cloude, Sara, Marcela, André, Ennio, Omar, Raquel, Chris, Elaine, Ney, entre tantos. À Maria José pela iniciativa, perseverança e elegância e à Danu, por suas harmonias e resistências inspiradoras.

Durante este percurso, tive o privilégio de encontrar mulheres talentosas e generosas que me auxiliaram na elaboração da dissertação. À Camila Boldrini por ler, comentar e corrigir tão atentamente os meus textos, à Bianca Lima pela interlocução e pelos neurônios que trabalham à velocidade da luz e à Luisa Molina pela sensibilidade, bom gosto e partilha. Sou grata, sobretudo, a amizade que, de certo, nos acompanhará em nossas trajetórias. Minha capacidade de escrever e criar é dependente de boas companhias – ou, em outras palavras, somos muito românticas.

Agradeço àqueles e àquelas que me fazem sorrir, sentir e pensar: Dasho, Camila de Jesus, Tay, Ana Cristina, Vanessa, Carolzinha, Carole, Inspirabella, Mari, Mc Delito, Júlia, Luiz, Cícero, Igor, Aluízio, Pri, Bia, Gabi, Bbssa, Miret, Djalma, Buiu, Zulu, Lazer, Xiri, Cezinha, Na, Dai, Isa Morais, Ju Pilu, Ju Bernardes, Yuri, Tames, Fog e Karine. Eu sinto saudades de tudo.

O trabalho de indigenista nos engrandece das mais diversas maneiras. À Ivã, Karina e Ícaro que convocaram-me para compor a luta e acolheram-me confortavelmente no início desse caminho sem volta. Não poderia ter sido melhor introduzida. Às famílias e lideranças apurinã e às castanheiras: pela aliança, o convívio e a incansável disposição em construir alternativas para agir e pensar o mundo. Vocês me encorajam a enfrentar a catástrofe que já está entre nós. Espero estar à altura de companheiros/as tão potentes.

Agradeço profundamente àquelas e àqueles que me hospedaram nos meus necessários refúgios: Marcela Guerra (e suas montanhas adornadas de leds), Fabi (a quem devo muito mais que palavras de afeto), Juan (e Juanita), Esmé (e suas comidinhas) e Marina (sou feliz ao lembrar que enfrentamos oceanos e fuso-horários com amor e ousadia). A hospitalidade de todas foi imprescindível!

Ao PPGAS pelo abrigo institucional e aos meus professores por acreditarem no ofício. Especialmente à Marcela Coelho de Souza e Alessandro de Oliveira por aceitarem o convite para compor a banca.

Difícil é agradecer Henyo Barretto Filho, meu estimado orientador, que me acolheu já no meio da jornada. Sua disponibilidade, atenção e rigor foram decisivos para a elaboração e redação deste trabalho. Eu costumo dizer a ele que não sei se conseguirei retribuir todo apoio ofertado nessa vida. Ciente de que vida é um conceito muito vasto (que talvez por excesso, pouco significa), espero tão somente poder retribuir a confiança depositada. Minha admiração e estima por esse hábil educador, a quem as minhas companheiras e companheiros indígenas e extrativistas chamam, com muito gosto, de 'Professor'. Não à toa, faço eco ao reconhecimento e te agradeço (ou tento), Professor.

Por fim, agradecimentos especiais à Nicolle, que me acolheu afetosamente nas noites mal dormidas. Quero seguir caminhando ao seu lado. E, claro, à Esme, Fer e Albert seres que amo e devo presença.

Resumo

O foco desta dissertação são as relações que compõem o extrativismo da castanha-da-Amazônia (*Bertholletia excelsa*) e as formas como as famílias Apurinã da Terra Indígena Km 124 habitam e compartilham os castanhais. O trabalho explora as descrições e os conceitos que emergiram das excursões de coleta que acompanhei – por entre trilhas que conectam não apenas castanheiras, mas múltiplos modos de conviver na floresta. Abordadas em exposições narrativas que adquirem sentido no ato de percorrer os caminhos (conhecidos por “piques”), as excursões revelam diferentes modos de socialidade implicados na atividade extrativista, tida como de fundamental importância por esse coletivo apurinã.

Palavras-chave: extrativismo, castanha-da-Amazônia, *Bertholletia excelsa*, Apurinã

Abstract

The focus of this thesis is the relationships that make up the extraction of the Brazilian nut (*Bertholletia excelsa*) and the ways in which the Apurinã families who live in the Km 124 Indigenous Land inhabit and share the forests where Brazilian nut trees grow (called “castanhais”). It explores the concepts and descriptions that emerged during collection journeys I accompanied, which are addressed in a narrative whose sense is created by the act of walking the trails (known as “piques”). These trails connect not only the trees to one another, but also the multiple ways of coexisting in the forest. The collection journeys reveal different modes of sociality implicated in the extractive activity, considered of fundamental importance by this Apurinã collective.

Key words: extractivism, Brazilian nut, *Bertholletia excelsa*, Apurinã

Observações preliminares

Essa dissertação é composta por duas partes. A primeira contém quatro ensaios etnográficos designados “piques”. Dentro do “Pique do Wilson”, há duas subseções intituladas “Mangas”. Pique e manga quando em itálico referem-se, portanto, aos excertos que compõe a primeira parte da dissertação e podem ser lidos como correlatos a capítulos e subcapítulos, respectivamente. Para auxiliar o leitor a acompanhar a sobreposição das histórias que compõem os piques e as mangas, faço remissões em notas de rodapé. Nelas eu padronizei “Cf.” para “conferir” determinado excerto, e indico a paginação. A segunda parte divide-se em capítulos e as remissões internas aos piques e as mangas mantem o mesmo formato descrito acima.

Opto por designar o fruto da *Bertholletia excelsa* como castanha-da-Amazônia, muito embora na literatura (e nas mercadorias) apareça ora como castanha-do-pará, ora como castanha-do-brasil – como é também conhecida no mercado internacional, isto é: Brazilian nut. E se assim faço, é apenas como um tributo ao bioma que a acolhe. Se as designações aqui mencionadas estão em disputa em variadas arenas, saio pela tangente ao me esquivar desse debate: na maioria das vezes designo “castanha”, tal como fazem meus interlocutores.

Etnônimo

utilizo o epíteto Apurinã para me referir ao povo – que se autodenominam povo Pupŷkary -, tal como são reconhecidos (e se reconhecem) na arena pública e na literatura. Várias das vezes utilizo a referência à Terra Indígena Km 124 (isto é, designo “os Apurinã da Terra Indígena Km 124”) para fins didáticos, ou seja, evidenciar o recorte desta pesquisa. O que sugiro é que quando, por ventura, o texto trazer uma formulação generalista como “os Apurinã”, leia-se os “os grupos de indivíduos concretos com quem me relacionei”.

Itálico e grafia

os demais trechos em itálico se referem aos termos na língua apurinã. Quanto a isso, cabe informar que há duas grafias da língua apurinã em disputa. O que eu utilizo é o sistema ortográfico elaborado por Sidney Facundes (2000), mas muitas vezes nas citações a que recorro, os termos na língua aparecem grafados segundo a proposta de reformulação da ortografia, elaborada por Ferreira (2013). A opção pela grafia de Fagundes visa a padronização, uma vez que os meus conhecimentos são insuficientes para avaliar as referidas propostas. Assisti os professores e professoras apurinã expressarem sua insatisfação pública quanto a esse impasse linguístico durante a VI Assembleia Geral da Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi – OPIAJ, que ocorreu em maio de 2019. Nessa ocasião, eles pontuaram que os poucos materiais didáticos na língua disponíveis (oriundos de projetos de revitalização linguística e cultural) apresentam ora um, ora outro sistema ortográfico, o que causa confusão e dificulta o aprendizado da escrita da língua materna. Espero, sinceramente, que os envolvidos levem os efeitos desse impasse em consideração e cheguem a um consenso.

Aspas

Trata-se de excertos transcritos dos relatos, conversas e entrevistas que foram registrados em caderno de campo, gravador digital ou câmera filmadora. Eu utilizo esse recurso quando empresto expressões dos meus interlocutores. As sentenças entre aspas buscam dar fidelidade às expressões proferidas por eles, expressando a riqueza das formas narrativas e do potencial discursivo.

“Manhe” refere-se a indígena, mãe de Cassimiro e “Manhê” a aldeia. “Kamapa” refere-se a indígena, prima de Manhe e “Camapã” a aldeia.

A partir da sessão intitulada “Condições de pesquisa: uma pequena etnografia”, tal como indica a na nota 35, padronizo Estrada e Rodovia Federal em caixa alta para me referir à BR 317.

Utilizo indistintamente masculino e feminino para falar de antropólogos ou antropólogas, e também leitor ou leitora, inspirada na iniciativa de Borges (2012), “como forma de sublinhar um problema político que perpassa nossas formas de

perceber e narrar a história e o presente da disciplina” (p. 471). Por vezes sublinho ambos os gêneros, como no caso de: castanheiros/as quando trato de um determinado coletivo.

Na primeira parte desse trabalho intentei escrever de forma a preservar o tempo passado considerando o tempo de minhas vivências em campo. Todavia, nos piques e mangas, o tempo passado e o tempo presente se imbricam. O narrador (ou a narradora) ora aparece no plural, ora no singular. Essa imprecisão remete às situações narradas, que por vezes versam sobre atividades coletivas.

Lista de mapas

Mapa 1: Mapa mental dos castanhais manejados da TI Km 124 (elaborado pelos AAI da TI Km 124).....	p. 41
Mapa 2: Atividade produtiva Km 124 (Castanhais mapeados).....	p. 42
Mapa 3: Canais fluviais impactados pelo desmatamento na TI Apurinã 124 BR 317.....	p. 61
Mapa 4: Detalhamento das áreas indígenas impactadas pela BR 317 (lugares significativos e as casas indígenas da TI Km 124).....	p. 62
Mapa 5: Desmatamento das áreas indígenas impactadas pela BR 317 (Visão geral).....	p. 63
Mapa 6: Desmatamento das áreas indígenas impactadas pela BR 317 (TI Km 124 BR 317).....	p. 64

Lista de Diagramas

Diagrama 1: Uniões Mocinha e Sebastião e Quitéria e Acácio.....	p. 68
Diagrama 2: União Cassiano e Leonilda e grupo de coleta-da- Amazônia.....	p. 70
Diagrama 3: União de Wilson e Luzirene e grupo de coleta da castanha 2019/2019)	p. 119
Diagrama 4: Relações de aviamento e grupo de coleta do pique da Maria..	p. 121
Diagrama 5: Uniões de Cassimiro e grupos de residência e coleta de castanha.....	p. 124
Diagrama 6: Uniões de Maria.....	p. 157
Diagrama 7: União de Kamapa e Miguel Peruano.....	p. 158
Diagrama 8: Uniões de Pedro Pakuí.....	p. 159
Diagrama 9: União de Xapaku e Macário Miquilino.....	p. 160
Diagrama 10: União de Antônio Amazonas e Dona Lunga.....	p. 207
Diagrama 11: União de Maria e Geraldo.....	p. 208
Diagrama 12: Uniões de Manhe e Maria Amazonas.....	p. 221
Diagrama 13: Visão geral dos grupos de coleta.....	p. 250

Lista de fotos

Foto 01: Castanheiras no pasto às margens da BR 317 vistas de dentro do automóvel em movimento. Foto: Marina Villarinho.....	p. 51
Foto 02: Castanheiras entre a brachiaria, floresta ao fundo.....	p. 52
Foto 03: Castanheira morta no pasto circundante.....	p. 53
Foto 04: Castanheiras sobreviventes no reflexo dos vidros que revestem o saguão principal da SEFAZ do Amazonas.....	p. 54
Foto 05: Manutenção de um dos trechos não pavimentados da BR 317.....	p. 55
Foto 06: Escola Apurinã da Terra Indígena Km 124 à beira da BR 317. Créditos: Manoela Lima (IEB, 2018).....	p. 59
Foto 07: Vista da área de Cassiano.....	p. 67
Foto 08: Dona Quitéria em frente à sua casa.....	p. 69
Foto 09: Placa de alumínio com o nome de Cassiano.....	p. 75
Foto 10: Alan Apurinã e Regiane manufaturando as placas de alumínio.....	p. 76
Foto 11: Grupo de castanheiros/as preparando-se para a excursão.....	p. 83
Foto 12: Cassiano desenhando o mapa mental de seu castanhal.....	p. 85
Foto 13: mapa mental elaborado por Cassiano.....	p. 85
Foto 14: Caminho em meio ao pasto. Fundo da área de Cassiano.....	p. 86
Foto 15: Cachorro de Cassiano parcialmente iluminadosob a copa das árvores..	p. 88
Foto 16: Cassiano segurando um ouriço encontrado.....	p. 90
Foto 17: Diferença de tamanho dos ouriços em relação ao meu pé.....	p. 92
Foto 18: Amanda em uma bifurcação do varadouro principal do castanhal deCassiano.....	p. 95
Foto 19: Pé de galinha em detalhe.	p. 95
Foto 20: Ouriços quebrados (da safra anterior).....	p. 96
Foto 21: Ouriço em formação na mão de Leonilda.....	p. 96
Foto 22: tronco da castanheira “sangrando”.....	p. 98
Foto 23: Grupo de castanheiros na etapa de “amontoa”.....	p. 99
Foto 24: Ouriços recém quebrados.....	p. 100
Foto 25: Leonilda segurando o pé de galinha.....	p. 102
Foto 26: Foto 26: Socorro tecendo kutary (paneiro).....	p. 103
Foto 27: Arara abatida durante a excursão de coleta de castanha-da-Amazônia..	p. 105
Foto 28: Emplacamento de uma castanheira do castanhal de Cassiano.....	p. 107
Foto 29: Nelson emplacando uma castanheira considerada velha.....	p. 108
Foto 30: Foto 30: retrato da família de Cassiano. Pai e filha caçula com indumentárias apurinã.....	p. 111
Foto 31: Leonilda e cunhada preparam-se para mais uma excursão ao castanhal.....	p. 112
Foto 32: David e Pequena brincam na sala. Célia e Ilciene no celular, ao fundo.....	p. 120
Foto 33: Neto manufaturando as placas de alumínio.....	p. 123
Foto 34: Ilciene ao lado da caixa d’água potável que abastece a residência de Wilson. Igarapé Palheiral ao fundo.....	p. 128
Foto 35: Residência de Wilson e Luzirene.....	p. 129
Foto 36: Wilson ao lado do patrão Mero.....	p. 132
Foto 37: Família de Wilson e cunhado/a prontos a partir para o centro.....	p. 134
Foto 38: Família de Wilson caminhando no varadouro principal.....	p. 135
Foto 39: Armadilha montada na “vereda de bicho”.....	p. 138
Foto 40: Barraco do centro de Wilson.....	p. 137

Foto 41: Luzirene segurando paneiro.....	p. 139
Foto 42: Luzirene dedicada a um dos “serviços”	p. 140
Foto 43: Célia coletando ouriços de castanha para consumo familiar.....	p. 140
Foto 44: Cassimiro com bisnetos. Saco de estopa utilizado como mochila.....	p. 142
Foto 45: Ouriços reunidos no paneiro.....	p. 144
Foto 46: Paneiro confeccionado por Luzirene.....	p. 145
Foto 47: Cassimiro descascando castanha à beira do igarapé.....	p. 147
Foto 48: Ilciene, Neto e Célia em suas redes atadas, à luz de lamparina.....	p. 151
Foto 49: Barracão de armazenamento de castanha. Benfeitoria do Projeto Sulam Indígena.....	p. 153
Foto 50: Cassimiro atravessando o Igarapé Palheiral.....	p. 155
Foto 51: Cassimiro ao lado do pé de Jatobá.....	p. 156
Foto 52: Cassimiro com seus bisnetos no centro do Wilson.....	p. 171
Foto 53: Cassimiro desbastando o mato onde esteve instalada a maloca do Palheiral.....	p. 176
Foto 54: Katukano, mekaró.....	p. 183
Foto 55: Cacique França da aldeia Atukati.....	p. 185
Foto 56: Grupo de castanheiros/as merendando castanha.....	p. 188
Foto 57: Cassimiro manuseando o cipó coletado.....	p. 188
Foto 58: Abdias no curso dos AAI.....	p. 189
Foto 59: Wilson e Luzirene à luz de lamparinas.	p. 194
Foto 60: Wilson reformando a “besta” no barraco. Ao fundo, única rede atada para a Pequena.....	p. 196
Foto 61: Luzirene tratando a paca abatida na noite anterior.....	p. 196
Foto 62: Katsupari pronto para consumo. Foto tirada em Pauini/AM.....	p. 200
Foto 63: Barraco antes do retorno para a aldeia.....	p. 203
Foto 64: Vista da cidade de Boca do Acre: casas de madeira suspensas e castanheiras ao fundo.....	p. 205
Foto 65: Área da Maria: mangueiras no quintal e galpão onde ocorrem as reuniões ao fundo.....	p. 210
Foto 66: Maria e sua neta, Amanda, no quintal.....	p. 210
Foto 67: Mutum na cozinha de Maria.....	p. 211
Foto 68: Papagaio de Maria comendo bolacha.....	p. 211
Foto 69: Maria e eu na boleia do caminhão do Tião.....	p. 213
Foto 70: Rose emplacando castanheira.....	p. 215
Foto 71: Maria desbastando o “mato ruim”.....	p. 215
Foto 72: Ouriços recém quebrados.....	p. 216
Foto 73: Castanhas escadas e suspensas.....	p. 217
Foto 74: Rose quebrando ouriço.....	p. 219
Foto 75: Cassimiro durante a formação continuada dos AAI.....	p. 223
Foto 76: Família de Wilson cruzando o pasto do vizinho, rumo ao centro.....	p. 231
Foto 77: Vista da BR 317 na frente da área de Maria, castanheiras ao fundo.....	p. 232
Foto 78: Família de Cassimiro.....	p. 238
Foto 79: Leonilda preparando-se para a excursão.....	p. 241
Foto 80: Luzirene dedicada a um de seus “serviços”.....	p. 241
Foto 81: Maria e Rose mapeando o castanhal de Maria.....	p. 241
Foto 82: Cunhado de Wilson pescando à beira do igarapé Palheiral.....	p. 248
Foto 83: Cunhado de Cassiano ajudando no mapeamento do castanhal.....	p. 249

Sumário

Introdução.....	p. 1
Abrindo o pique.....	p. 1
Notas preliminares sobre os Apurinã do Médio Purus.....	p. 8
A ecologia da castanheira e seus embates.....	p. 13
Condições de pesquisa: uma pequena etnografia.....	p. 18
Parte I – “A castanha é o que faz a gente ser índio”	p. 43
1. Nos caminhos da BR 317.....	p. 44
2. Pique do Cassiano.....	p. 65
3. Pique do Wilson.....	p. 114
3.1. Manga da História do Palheiral.....	p. 152
3.2. Manga da “Casa dos seres invisíveis”.....	p. 175
4. Pique da Maria.....	p. 205
Parte II – Da floresta à beira da Estrada: quando a castanha vira produto.....	p. 251
1. Sobre as cadeias de interesses na Amazônia: da borracha à castanha.....	p. 252
2. A comercialização da castanha e o valor da floresta em pé: um breve comentário.....	p. 268
Considerações Finais: “Meu castanhal vai até onde meus braços alcançam” ..	p. 275
Referências Bibliográficas.....	p. 287

Introdução

Abrindo o pique

Proliferam novas e atualizam-se velhas variações em torno de uma antiga prática, a qual chamo, em uma simplificação que essa etnografia pretende extrapolar um pouco, de extrativismo. Esta dissertação apresenta uma etnografia das relações que compõem o extrativismo da castanha-da-Amazônia (*Bertholletia excelsa*), tal como é realizado pelos Apurinã que vivem na Terra Indígena Km 124.

Para além de sua importância econômica, a atividade extrativa da castanha proporciona um dos acontecimentos sociais e familiares mais fundamentais para esse coletivo apurinã. O presente trabalho dedica-se a explorar os rendimentos conceituais e descritivos das excursões de coleta que acompanhei e que revelam diferentes modos de socialidade imbricados na atividade extrativista e nas práticas associadas.

Os Apurinã – que se autodenominam povo Pupŷkary –; habitam há tempos imemoriais os afluentes da região superior do Médio rio Purus: dos rios Sepatini e Pacia ao rio Iaco, além dos rios Acre, Ituxi e Endimari (Schiel, 2004). A história desse povo e dos demais coletivos indígenas do Purus (bem como da região do que hoje é o Estado do Acre) foi fortemente marcada por conflitos territoriais e pela violência que tantas vezes caracterizou o estabelecimento da indústria extrativa do látex e a abertura de seringais.

Acrescenta-se a esse contexto uma especificidade. Duas das Terras Indígenas habitadas pelos Apurinã se encontram interceptadas pela rodovia federal BR 317, que liga Rio Branco ao município amazonense de Boca do Acre, situado na margem direita do rio Purus. As Terras Indígenas (TI) “Apurinã do Km 124 BR 317”¹ – o nome da TI faz referência ao trecho da estrada que “corta”, como dizem regionalmente, o território indígena – e “Boca do Acre” – conhecida também por “Km 45” – possuem um histórico comum, tanto em razão dos laços de parentesco entre as famílias que nelas habitam, quanto pelos impactos causados pela BR 317. Como informa o mapa 05, hoje ambas as Terras Indígenas se encontram

¹ Irei me referir à Terra Indígena “Apurinã do Km 124 BR 317” como “Km 124”, tal como os Apurinã o fazem.

parcialmente ilhadas em meio a fazendas destinadas à pecuária extensiva. Tais fazendas avançam sobre seu território e, ao fazê-lo, poluem os lençóis freáticos e promovem o assoreamento de igarapés e nascentes que abastecem os grupos domésticos. O movimento indígena regional luta há dezessete anos junto aos órgãos responsáveis pelo cumprimento da compensação ambiental e social referente aos passivos da instalação e parcial pavimentação da rodovia federal. Impasse que, todavia, segue sem resolução.

É, portanto, em razão desse histórico e das consequências da instalação da rodovia nessas Terras Indígenas, que esses Apurinã são conhecidos regionalmente, e pelos demais Apurinã, como “os Apurinã da BR” – ou os “Apurinã da estrada”. Entretanto, não é apenas pelos efeitos causados pela BR 317 que os Apurinã são lembrados. Em ambas as Terras Indígenas, populações (ditas) naturais de castanheiras são densamente distribuídas e grande parte das famílias Apurinã pratica a coleta de seus frutos e comercializa sua produção com atravessadores que transitam pela rodovia.

Durante o “inverno amazônico”², a “quebra da castanha”³ constitui, portanto, a principal atividade dos habitantes dessas Terras Indígenas. É a época em que eles se deslocam para as áreas mais centrais da floresta em busca das valiosas amêndoas. Participam do trabalho homens, mulheres, crianças e idosos. A conservação da floresta dentro dos territórios indígenas permite a reprodução da espécie e a abundância do recurso, que tem uma importância significativa na economia extrativista dos indígenas das duas TIs. Pode-se afirmar, considerando o seu valor econômico, que a castanha constitui a principal fonte de renda provinda da floresta. É durante a safra da castanha que os indígenas acumulam um capital considerável, seja para o consumo de bens (relativamente) duráveis, como eletrodomésticos, roupas, sapatos, ferramentas, espingardas, celulares, etc., seja para saldar dívidas com os “patrões” – como eles denominam, em alguns casos, os compradores de castanha.

Sem diminuir a importância da atividade extrativa da castanha na economia doméstica desses coletivos Apurinã, o interesse dessa pesquisa se volta para os momentos de socialização proporcionados por essa atividade. Entre dezembro e março, há situações em que as famílias deixam a beira da BR 317 (onde estão

² Como é chamado, regionalmente, ou na Amazônia Meridional, o período de maior incidência de chuvas – entre novembro e abril, aproximadamente.

³ Como é conhecida regionalmente a atividade do extrativismo da castanha em razão das técnicas utilizadas, tal como veremos na primeira parte deste trabalho.

instaladas as casas indígenas) e o trabalho por diárias em fazendas vizinhas para perambular em meio a uma malha de caminhos abertos na floresta, conhecidos por “piques” e “mangas”⁴. Tais caminhos conectam as castanheiras e dão, por vezes, acesso a acampamentos intermitentes, chamados de “centros”. Os centros são os locais onde os Apurinã estabelecem acampamentos no interior dos castanhais; neles, grupos domésticos se relacionam em diferentes arranjos.

São notáveis as semelhanças do histórico da ocupação territorial e sua relação com o trabalho extrativo nas Terras Indígenas Boca do Acre e Km 124. Mas é importante que o recorte dessa pesquisa fique claro. Embora eu atue profissionalmente em ambas as TIs, decidi mobilizar esforços para etnografar e analisar as relações que se estabelecem na coleta e na comercialização da castanha realizadas por parentelas Apurinã da Terra Indígena Km 124. Na sessão intitulada “Condições de pesquisa: uma pequena etnografia”, que encerra essa Introdução, eu apresento as motivações para a elaboração do projeto de pesquisa que deu origem à dissertação, e a trajetória de sua construção e negociação junto às lideranças e aos interlocutores Apurinã. Cabe adiantar que esta dissertação é o resultado de múltiplas interações, muitas das quais excedem a minha trajetória como pesquisadora no âmbito do mestrado. Nesse sentido, foi preciso de saída lançar luz sobre o meu percurso profissional, que foi o que permitiu minha aproximação com o tema e determinou algumas possibilidades e escolhas metodológicas.

Ainda na Introdução, na sessão intitulada “Notas preliminares sobre os Apurinã do Médio Purus”, segue uma caracterização mais geral dos Apurinã e da região na qual essa pesquisa se insere. Aqui cabe um breve parêntese. Dada sua população bastante numerosa e a multiplicidade de arranjos locais e repertórios familiares distintos, elaborar qualquer formulação monolítica do que seria a cultura, o modo de vida ou a organização social Apurinã, incorreria no equívoco de não levar a sério essa diversidade. Esse exíguo tópico visa, portanto, tão somente introduzir o leitor no universo apurinã, tal como figura na literatura que enfoca esse coletivo. Não obstante, ao longo da dissertação, além do material por mim coletado e das narrativas partilhadas pelos meus interlocutores, aciono leituras secundárias. Por meio delas pude situar certas falas, comparar ou problematizar questões que encontrei na literatura etno-histórica e etnológica sobre os Apurinã

⁴ “Piques” designam as trilhas principais; “mangas” designam as trilhas menores, secundárias aos “piques”.

e/ou sobre o extrativismo da castanha, e dialogar com pesquisadores que se debruçaram sobre o tema.

Na seção subsequente, designado “Ecologia da castanheira e seus embates”, introduzo os aspectos gerais da ecologia da *Bertholletia excelsa*, relevantes para a melhor compreensão dos debates contemporâneos sobre a importância socioambiental da espécie. Ademais, suas notáveis características físicas e biológicas mobilizam discussões no ramo da ecologia, da genética e da etnoarqueologia, bem como conversas e reflexões entre os meus interlocutores. Quando necessário, estabeleço comunicação com a literatura ecológica a que tive acesso para auxiliar na descrição etnográfica.

Apresentadas as sessões que integram a Introdução deste trabalho, é preciso explicar como a dissertação está organizada e discorrer sobre as escolhas metodológicas e estilísticas.

A etnografia está embasada em dois eixos de descrição e análise, organizados em duas etapas, ou partes.

A primeira parte é composta por um preâmbulo e três ensaios etnográficos, designados piques.

“Nos caminhos da BR 317” – o preâmbulo que dá início a essa parte – descrevo o trajeto viário de quem sai de Rio Branco em direção a Boca do Acre, passando pelas aldeias Manhê e Camapã⁵ – onde vivem meus interlocutores quando não estão acampados em seus castanhais. Ao retratar a paisagem à beira da BR 317, busco a um só tempo ambientar e advertir o leitor com relação ao contexto de precariedade que desafia os habitantes da Terra Indígena Km 124. No entanto, se a história da BR 317 leva vantagem nos poucos registros disponíveis sobre as parentelas Apurinã que habitam suas margens, nesta dissertação ela só interessa na medida em que se entrelaça às histórias de vida dos meus interlocutores e das castanheiras, e não será sistematicamente recuperada.

Nos piques, descrevo e analiso modalidades de coleta e convívio nos castanhais, ao percorrer as trilhas que carregam o nome de seus donos: Cassiano, Wilson e Maria. É preciso deixar claro que as excursões de coleta aqui retratadas ocorreram durante um mesmo campo, realizado entre janeiro e fevereiro de 2019. Ao tomar como fio condutor o extrativismo da castanha e confiante de que “a descrição etnográfica é o dom mais importante de nossa disciplina” (Tsing, 2019,

⁵ Na Terra Indígena Km 124, as famílias habitam casas em estilo regional dispostas ao longo da rodovia federal BR 317, na parte em que esta intercepta a TI. As comunidades estão organizadas nas aldeias Manhê e Camapã.

p. 92), apresento narrativas que colocam sob suspeita a noção de que essa atividade resultaria em um conjunto de procedimentos com fins objetivos, tal como a comercialização das amêndoas.

Conforme se extrai dessas narrativas, veremos que um castanhal não se resume a um lugar repleto de castanheira. Dessa forma, os piques aqui apresentados não entrelaçam apenas castanheiras, mas encontros de vidas em meio à floresta. Isso porque são muitos os sentidos contidos no extrativismo da castanha. A rotina no interior da floresta é bastante diversa daquela vivida nas aldeias Manhê e Camapã. No castanhal, os Apurinã coletam uma porção de frutos, cascas, ervas medicinais, cipós, caçam, pescam, visitam barreiros, igarapés e lugares significativos, como aldeamentos antigos ou locais onde ocorreram acontecimentos singulares. No castanhal, os Apurinã interagem, contam e ouvem histórias, desenvolvem técnicas e habilidades, se ajudam e se relacionam com uma porção de sujeitos visíveis e invisíveis que habitam e cuidam dos ambientes florestais.

As evidências etnográficas apresentadas e discutidas nos piques informam parte da lógica por meio da qual os Apurinã da Terra Indígena Km 124 organizam o território que habitam⁶ e estabelecem os domínios dos castanhais manejados⁷. Vale adiantar que, embora não exista uma regra formal ou lei geral de propriedade dos castanhais, estes não são considerados de usufruto coletivo. No decorrer da explanação, ficará claro que os seus domínios são determinados pelos cuidados dedicados pelas famílias indígenas, ou seja, estão imbrincados às histórias de vida de seus/suas donos/donas: aqueles/aquelas que abriram e cuidaram dos piques.

Gostaria de explicitar que meu propósito nunca foi o de forjar um objeto de análise rígido e bem demarcado, o que justifica certa imprecisão na circunscrição dos temas específicos dos quais tratam os piques. Nesse sentido, cabe a mim valorizar as descrições e sublinhar o caráter marcadamente ensaístico que dá forma à exposição. Para compor o texto etnográfico, opto, sobretudo, por trazer as experiências vividas junto aos meus interlocutores. Rumo ao interior dos castanhais, a composição etnográfica explora os encontros, conversas e reflexões

⁶ A confluência dos sentidos de habitar e cuidar é central para os meus interlocutores quando pensam e agem sobre o seu território, o que buscarei revelar no decorrer dos piques. Por ora, tomo o conceito inspirada na proposta de Ingold (2015 [2011]) que reinsere no “habitar” o movimento e a produção. Habitar, nesse sentido, extrapola o residir: é se movimentar por e agir em caminhos na vida.

⁷ Como informa o Mapa 01, na Terra Indígena Km 124, os castanhais manejados estão localizados tanto de um lado como de outro da BR 317. De acordo com o mapeamento participativo, há muitas castanheiras que ainda não foram exploradas, portanto, novos piques, mangas e centros podem ser formados.

que entretive com os meus interlocutores e que implicam os desdobramentos analíticos formulados. Afinal, a experiência antropológica ensina que é no convívio e em diálogo que se constituem as possibilidades de conhecimento.

Os piques foram concebidos para serem lidos em sequência; em razão disso, aparecem ordenados de forma cronológica. Todavia, cabe indicar (ou sugerir) que é em composição que os piques formam um conjunto atrativo: as histórias se complementam, as descrições se sobrepõem e os acontecimentos e encontros retratados comunicam-se uns com os outros, de forma que se exige atenção do leitor. As remissões internas indicadas nas notas de rodapé, as referências aos mapas e o recorte dos diagramas de parentesco visam auxiliar nas costuras. Na primeira parte da dissertação, portanto, as descrições etnográficas e as formulações etnológicas se imbricam propositalmente – e juntas dão sentido ao texto. Ou foi essa a tentativa, cujo êxito, evidentemente, caberá ao leitor avaliar.

Integram o “Pique do Wilson” duas mangas”. Estas funcionam como subseções ou ramificações que ampliam ainda mais o escopo das interações presentes no extrativismo da castanha; interações que são indissociáveis das relações de longa duração que os Apurinã mantêm com a floresta.

Na “Manga da História do Palheiral” busco abordar e analisar os laços de parentesco e alianças que conectam as parentelas, contextualizando-os ao longo das sucessivas mudanças na ocupação territorial regional que marcam a memória dos meus interlocutores – principalmente a de um ancião, chamado Cassimiro, que me levou até a localidade onde esteve instalada a antiga maloca do Palheiral. Essa história, tomada a partir de depoimentos situados e parciais, contribui para a compreensão das circunstâncias que fizeram com que os castanhais passassem a assumir um lugar produtivo na composição dos coletivos atuais. Mais do que isso, nesse excerto demonstro, a partir da perspectiva do ancião e da leitura de documentos oficiais, que os castanhais configuraram um ingrediente a mais na luta pela garantia do usufruto de parte do território tradicional.

Na “Manga da “Casa dos seres invisíveis”” aprofundo a investigação sobre as relações estabelecidas entre os Apurinã e múltiplos entes, que orientam prescrições e condutas relativas à dinâmica da vida florestal. Entes ou sujeitos que são (e, como veremos, devem ser) considerados pelos meus interlocutores quando realizam a coleta da castanha e práticas associadas, como a caça, por exemplo. Para tanto, estabeleço um diálogo entre o material etnográfico e a literatura contemporânea que trata, ainda que de maneira incipiente, do xamanismo apurinã e dos relacionamentos transespecíficos.

A segunda parte da dissertação é composta por dois capítulos que visam subsidiar uma leitura qualificada das dinâmicas envolvidas na comercialização da castanha na Terra Indígena Km 124.

No primeiro capítulo, efetuo uma breve reconstituição histórica da ocupação não indígena da região onde esta pesquisa se insere, dando ênfase ao estabelecimento da indústria extrativa do látex e aos arranjos do sistema de trabalho nos seringais. Para tanto, escolhi buscar referências em etnografias engajadas na complexidade das redes de relação nos seringais, voltadas ao dia a dia das colocações e à convivência ora cordial, ora conflituosa entre seringueiros, padrões e coletivos indígenas. Afinal, é verdade que os fluxos comerciais estabelecidos na economia da borracha serviram, desde o início, à produção e ao escoamento da castanha-da-Amazônia, e o sistema de aviamento sobrevive, ainda que sob novos contornos, nos arranjos comerciais vigentes.

O segundo capítulo aborda brevemente os aspectos gerais da comercialização da castanha, ao destacar os atores envolvidos, relatar como são negociadas as amêndoas e caracterizar o escoamento do produto coletado pelos Apurinã da Terra Indígena Km 124. Sinaliza-se também a crescente valorização do extrativismo amazônico e das (assim chamadas) cadeias de valor da sociobiodiversidade por parte de diversos atores, que agem, grosso modo, em prol das “economias sustentáveis”. O foco se dirige, evidentemente, para a castanha, que pode ser considerada o principal produto extrativista florestal não madeireiro da região Amazônica e constitui uma das principais fontes de monetarização das populações tradicionais e indígenas da região (Imaflora, 2016). A relação entre uso dos recursos naturais, economia e sustentabilidade informa a projeção geopolítica que o território amazônico (principalmente as áreas protegidas⁸), em um contexto mundial de mudanças climáticas, produz e mobiliza.

Nas “Considerações Finais – Meu castanhal vai até onde meus braços alcançam” retomo alguns aspectos discutidos ao longo da dissertação, em especial a produção dos caminhos que conectam as castanheiras e formam uma malha de linhas e relações floresta adentro. Abordo a noção nativa de kemapury (termo para caminho) com o intuito de discutir a relevância da mobilidade terrestre para os

⁸ No Brasil, segundo o decreto n. 5.758, de 13 de abril de 2006, que institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas, o conceito de “área protegida” equivale às Unidades de Conservação, às Terras Indígenas e Territórios Quilombolas. Para uma compreensão propriamente antropológica das áreas protegidas definidas como instrumento de política ambiental brasileira, ver Barretto Filho (2001).

Apurinã, central para a persistência de seu modo de vida. Porque, no caso dos meus interlocutores, a mobilidade terrestre é favorecida principalmente na oportunidade da coleta dos frutos das castanheiras, atividade praticada com entusiasmo.

Notas preliminares sobre os Apurinã do Médio Purus

O objetivo desta seção é apresentar uma sistematização de informações básicas e gerais sobre os Apurinã e o Médio Purus a partir da revisão de fontes bibliográficas históricas e etnohistóricas. Ao longo da primeira parte da dissertação, estabeleço comunicação entre o material por mim coletado e a literatura etnológica dirigida a esse coletivo. É importante destacar que quase não há registro de bibliografia antropológica sobre os Apurinã da Terra Indígena Km 124 fora do âmbito dos documentos oficiais, como aqueles referentes ao processo de demarcação e os estudos vinculados ao licenciamento ambiental da BR 317. A exceção é a recente dissertação de Alves (2018), dedicada à análise de uma “maloca das medicinas”, instalada dentro da Terra Indígena Km 124, que foi gerenciada por um pajé conhecedor das plantas medicinais. Teço, igualmente, alguns comentários a respeito desse trabalho no decorrer dos piques.

Os Apurinã – povo que faz parte da família linguística Aruak, do ramo Purus - habitam há tempos imemoriais os afluentes da região superior do médio rio Purus. Embora existam registros de que “os Apurinã mantiveram contatos esporádicos com comerciantes bolivianos e peruanos durante a primeira metade do século XIX” (Link, 2016, p. 97), foi após a instituição da indústria extrativa da borracha na região que os Apurinã se inseriram em uma nova rede de relações e passaram, em maior ou menor escala, a se engajar ativamente na coleta do látex e, em alguns casos, da castanha. A expansão da exploração da seringa levou o rio Purus à categoria de uma das regiões mais produtivas da Amazônia nas duas últimas décadas do século XIX, o que ocasionou um abrupto povoamento de suas margens. Segundo Euclides da Cunha (2003 [1906]), este rio chegou a ser a principal rota de escoamento de borracha e foi necessária apenas uma década para povoar o seu vale – entre os anos 1870 e 1880 (Schiel, 1999, p. 45).

Existe um acervo bibliográfico considerável acerca da história de ocupação do rio Purus pelas frentes extrativistas a partir de meados do século XIX

(Fernandes, 2018) que oferece informações sobre os contatos estabelecidos entre os não indígenas e os povos indígenas que habitavam a região⁹.

Em muitos desses registros históricos, os Apurinã foram retratados como coletivos ribeirinhos, que viviam à beira ou nas cabeceiras dos rios Sepatini, Pacιά, Iaco, Acre e Ituxi, tributários do Purus¹⁰. No entanto, estudos etnográficos recentes mostram que seus aldeamentos estavam, de fato, instalados ao longo de afluentes menores, na maioria das vezes em áreas mais centrais de florestas altas de terra firme. Ainda que os afluentes do Purus fossem amplamente acessados, a mobilidade entre diferentes assentamentos apurinã se dava principalmente por caminhos terrestres (Virtanen, 2015), que conectavam as pequenas aldeias espaçadas em uma vasta região. Os caminhos terrestres há muito usados pelos Apurinã, nos quais ocorriam o trânsito de grupos locais, foram, inclusive, aproveitados pelas frentes de expansão extrativista e serviram às rotas de penetração dos seringais (Idem).

O que se extrai das informações contidas nos registros históricos, portanto, é que devido à forma de organização social fundamentada em unidades sociais autônomas, e por serem numerosos e dominarem um amplo território à época da chegada dos não indígenas, grande parte da população apurinã se envolveu, ora na extração direta da borracha (e em muitos casos, da castanha), ora no “provimento de comida para os seringueiros, através da produção familiar da farinha, ou ainda na extração de lenha para os barcos a vapor” (Lazarin, 1981, p. 21). Não pretendo afirmar, com isto, que as relações estabelecidas entre os Apurinã e os seringueiros e seringalistas foram sempre pacíficas.

⁹ A partir da leitura da tese do historiador Rogério Link (2016), entrei em contato com parte das informações etnográficas dirigidas aos Apurinã neste período, presente nos Relatórios de Província, entre os quais, destaco: o relatório da expedição de Silva Coutinho, realizada no ano de 1862 (Coutinho, 1862); os registros de Willian Chandless, redigidos entre os anos de 1864-1865 (Chandless, 1949 [1864]); os relatos do coronel Labre, de 1872 (Labre, 1872 apud Rocha, 2016); a descrição do etnólogo alemão Paul Ehrenreich, de 1888 (Ehrenreich, 1948 [1891]); o relatório do americano Joseph Steere, que fez pelo menos duas viagens à região (Steere, 1949 [1901]); e por fim, os artigos provenientes da expedição de Euclides da Cunha, em 1905, no auge da exploração da borracha (Cunha, 2006 [1905]). Em diálogo com esses registros, o autor analisa o processo histórico vivido pelos Apurinã em contatos estabelecidos com a sociedade não indígena durante o estabelecimento da indústria extrativa no Purus. O detalhamento desse histórico e suas consequências sociais será recuperado no capítulo que dá início a segunda parte dessa dissertação. Cf. “Sobre as cadeias de interesse na Amazônia: da borracha à castanha”.

¹⁰ Já pela perspectiva Apurinã, a origem do povo se deu em um lugar chamado Kairiko (traduzido como “casa de pedra”). Segundo conta a história, os Apurinã saíram de Kairiko com destino a Yputuxite (traduzido como “terra sagrada”), mas acabaram entusiasmados com as coisas dessa terra, chamada de Kamaraneruxutu (traduzido por “terra que morre” ou “terra morredoura”), onde permaneceram. Para maiores informações a respeito do olhar Apurinã sobre sua origem, ver Schiel (2004), Candido (2019), abordado nas considerações finais deste trabalho.

Assim como os demais coletivos indígenas do Purus (como os Deni, Paumari, Jamamadi, Jarawara, Suruahá, Hi-Merimã e Banawá), a história deste povo foi fortemente marcada por conflitos territoriais e pela violência que tantas vezes caracterizou a abertura de seringais. Os seringueiros organizavam as chamadas 'correries', expedições armadas que cercavam e invadiam as malocas indígenas a pretexto de retaliar ataques indígenas ou simplesmente para tomar seus territórios, dizimando seus moradores, mas também aprisionando mulheres e crianças (Schiel, 1999, Link, 2016, Pantoja, 2008; Iglesias, 2008; Pantoja et al, 2011). No tempo da instauração dos seringais, é verdade que cada pessoa, cada família apurinã, estando em diferentes lugares, se relacionou com não indígenas em circunstâncias singulares e arranjos específicos. Ou conforme sintetiza Schiel:

Os Apurinã tiveram inserções diferentes nos seringais: grupos inteiros foram mortos, alguns vendiam seus produtos, outros trabalharam como seringueiros; alguns trabalharam desde o princípio, outros tiveram contato com não-índios somente na época dos "soldados da borracha". As histórias Apurinã falam de massacres, torturas, da experiência de terem sido escravos, das relações pessoais de compadrio, das batalhas e guerras pela terra [...].¹¹

De toda a forma, a partir da leitura desse material e dos relatos dos meus interlocutores, é razoavelmente seguro afirmar que foi por meio do comércio não monetizado do látex (e em muitos casos, da castanha) que os Apurinã puderam adquirir bens industrializados, principalmente armas de fogo e ferramentas metálicas. As relações de aviamento praticadas nos seringais – obrigação econômica a partir de dívidas iniciadas pelo fornecimento de suprimentos (Almeida, 1992) – passaram a fazer parte de seu sistema de troca. Mais do que isso, parte das parentelas Apurinã constituíram alianças por meio de casamentos com os seringueiros e relações de compadrio que perduram até os dias de hoje.

No entanto, por mais que ao longo do tempo tenham se aliado, casado e "se misturado", como dizem, com os não indígenas, os Apurinã "não perderam a independência, e nem ao menos deixaram de contar sua própria história, nos seus próprios termos" (Schiel, 2004, p. 354). Nas últimas décadas, boa parte do território habitado por seus ancestrais foi demarcado devido ao esforço do movimento indígena regional, do qual eles participam ativamente. Esse processo de luta pela demarcação do território e sua posterior efetivação contribuiu para que os Apurinã voltassem a se reunir entre si e com os outros povos do médio Purus e do estado do Acre (Fernandes, 2018). Segundo contam – e Schiel (1999) observou -, antes do

¹¹ Texto retirado do portal "Povos Indígenas do Brasil", no site do Instituto Socioambiental (ISA): (<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/apurina/1513>). Acessado em outubro de 2017.

“tempo dos direitos”, muitas parentelas Apurinã eram consideradas “caboclas”.¹² Concomitante à luta pela demarcação do território e à conquista de direitos diferenciados, os Apurinã se voltaram à retomada de seus rituais, costumes e práticas tradicionais, e à busca pela revitalização da língua materna (Link, 2016; Fernandes, 2018).

Segundo os dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) de 2016, os Apurinã somam hoje cerca de 10 mil pessoas. Grande parte dessa população vive entre vinte e sete Terras Indígenas - requeridas, identificadas, demarcadas ou homologadas - ao longo do rio Purus e seus afluentes e na bacia do rio Madeira - como é o caso dos Apurinã que vivem na TI Torá, nos municípios de Manicoré e Humaitá. Há ainda parentelas apurinã no Alto Solimões, na TI São Francisco, no município de Santo Antônio do Içá, e na aldeia Mawanat, na TI Roosevelt, em Rondônia. Muitos Apurinã vivem ou transitam nas cidades de Boca do Acre, Pauini, Lábrea, Tapauá, Beruri, Manacapuru, Anori, Manaus e Rio Branco (Schiel, 1999; Link, 2016; Fernandes, 2018). Os Apurinã participam de extensas redes de parentesco e intercâmbio ritual e material que atravessam, com maior ou menor intensidade, todas essas localidades. A utilização intensiva da língua Apurinã varia bastante entre as Terras Indígenas e mesmo entre as aldeias, e ainda que haja comunidades monolíngues, na maior parte prevalece o português (Schiel, 1999).

Segundo Cândido Apurinã (2017), a divisão em duas metades - Meetymanety e Xiwapurynyry - é uma das primeiras coisas que os Apurinã se referem quando falam sobre si:

“Quanto à organização social, um dos primeiros assuntos que os Apurinã explicam sobre seu povo é que há uma divisão de metades exogâmicas com funções sociais e políticas, que se definem, sobretudo, pelo direito de consumo ou restrição de certos tipos de alimentos, pelo direito ao casamento e ao comando da nação. Essas metades denominam-se Meetymanete e Xiwapurynyry. A primeira é tradicionalmente representada pela figura de Kiäty (cobra jiboia) e a segunda por Wainhâmary (cobra sucuriju). São também conhecidas como os guerreiros e os pacificadores, respectivamente. Pertence-se sempre à metade do pai” (p.09).

Conforme se extrai do excerto acima, a divisão em duas metades clânicas, não é apenas matrimonial, mas também social e política; e cada metade possui restrições alimentares que devem ser seguidas, sob o risco de implicações sérias, como problemas de saúde, conhecidos como mapitxiri (Virtanen, 2015). Por ora,

¹² “Caboclo” no Acre (e também no Sul do Amazonas) é um termo utilizado como sinônimo de índio, em distinção aos não indígenas ou migrantes nordestinos. É uma denominação depreciativa muito utilizada pela população local, atribuída “aos descendentes de uniões conjugais entre povos nativos e migrantes nordestinos” (Pantoja, M. et al., 2011, p.120).

limito-me a uma breve introdução sobre as regras de parentesco apurinã, que serão melhor discutidas no decorrer dos piques.

Na verdade, não pretendo me demorar nesta apresentação. Como mencionei anteriormente, dada sua população bastante numerosa e a multiplicidade de arranjos locais e repertórios familiares distintos - muitos dos quais sequer tive contato -, é difícil (e arriscado) circunscrever formulações genéricas a respeito do povo Apurinã. Em que pese essa diversidade, atualmente, a unidade Apurinã é autodenominada pelo termo *Pupŷkary*, utilizado “como pronome pessoal de primeira pessoa no plural: ‘nós’, ‘a gente’, ou ‘nós, indígena” (Fernandes, 2018, p. 39). De acordo com Cândido Apurinã (2019), esse termo começou a ser utilizado com mais frequência nas últimas décadas, pois traz o sentido de “gente diferente”, servindo como marcador de diferença étnica, atrelado a um momento histórico e político em que os Apurinã se viram diante de um contexto de luta por direitos, principalmente territoriais.

Haveria muito a ser dito sobre aspectos culturais, como a prática ritual do *kyynyry* (xingané) ou o uso do *awiry* (rapé) e de *katsupari* – uma espécie vegetal da família da coca –, sobre as narrativas antigas, como a história de Tsurá¹³, ou sobre os diversos modos de viver e habitar apurinã – dentro e fora das Terras Indígenas. Temas que foram abordados e discutidos em alguns trabalhos acadêmicos, que apesar de não serem muitos, têm crescido nos últimos anos. Entre eles, destaco: a pesquisa de Lazarin (1981) junto a grupos familiares apurinã que migraram para cidade de Manacapuru, e que dirige-se à análise das relações interétnicas; a dissertação de Schiel (1999) que trata sobre o Posto Indígena Marienê, instalado no que hoje é a Terra Indígena Seruini/Marienê, a partir da análise de documentos históricos do SPI - Serviço de Proteção aos Índio; a tese da mesma autora, uma etnografia sobre o passado, a memória e a história Apurinã, tomada por suas narrativas orais, principalmente da história de Tsurá (Schiel, 2004), o artigo da Virtanen (2015), sobre a relação entre a organização social e a mobilidade apurinã; o já citado trabalho sobre o processo histórico vivido pelos Apurinã e as relações interétnicas durante o período de implantação da indústria extrativa no Purus (Link, 2016); a etnografia sobre as plantas e o roçado apurinã junto a um coletivo que habita a TI Itixi-Mitari (Freitas Filho, 2017); a tese de

¹³ Nas palavras de Apurinã (2019) “Tsurá é demiurgo do povo Apurinã, foi ele quem criou o universo e tudo que existe nele, por isso é chamado pelos Apurinã de “deus”” (p. 26). A história do Tsurá, por consequência, é uma extensa narrativa sobre “o começo do mundo”. Schiel (2004), com o apoio de tradutores Apurinã, realizou um esforço exemplar de registro desse mito, na língua nativa e em português.

Fernandes (2018) que, segundo o autor, trata sobre “os vínculos relacionais, históricos e existenciais do Apurinã com a terra-floresta” (p.2), principalmente os castanhais, a partir de suas narrativas míticas e históricas; a também já citada dissertação de Alves (2018), e a recém publicada tese de Francisco Cândido Apurinã (2019), que analisa o processo de licenciamento ambiental da BR 317, a paulatina destruição dos lugares sagrados (kymyrury). Lugares que são cuidados por sujeitos florestais com os quais os Apurinã mantêm relações.

Na primeira parte da dissertação estabeleço diálogo com a referida bibliografia para situar as redes de relações por mim etnografadas, e tecer vínculos entre a literatura etnológica dirigida a esse coletivo e os acontecimentos que se sobrepõem e se conectam no perpassar dos piques. Ao tomar a coleta da castanha como fio condutor da descrição etnográfica, revelarei adiante as circunstâncias específicas nas quais vivem meus interlocutores que habitam a ameaçada Terra Indígena Km 124. Julguem os leitores por si a pertinência da proposta de introduzi-los no transcorrer da caminhada, caso aceitem meu convite à leitura dos piques que seguirão. Antes disso, porém, é preciso alguns esclarecimentos iniciais a respeito da ecologia da castanheira e dos debates interdisciplinares que discutem as características desta espécie.

A ecologia da castanheira e seus embates

A castanheira é uma das espécies de árvores mais emblemáticas da Floresta Amazônica, não apenas por sua estreita ligação com a história e o destino dos chamados “Povos da Floresta” – indígenas, quilombolas, seringueiros, castanheiros etc. –, que compartilham a condição comum de habitar a floresta, ou seja, de conviverem na, da e com a floresta (Fernandes, 2018) mas também por oferecer resistência à sua domesticação e controle produtivo (Embrapa, 2005). A *Bertholletia excelsa* é uma árvore endêmica da Floresta Amazônica e seu fruto, a castanha, é o único produto presente no mercado internacional cuja produção depende quase que exclusivamente de florestas tropicais primárias dos países amazônicos (Peres et al., 2003). De fato, isso interessa, pois a coleta de castanha-da-amazônia representa uma atividade de baixo custo que ocorre apenas em áreas de florestas bem conservadas e durante um curto período do ano – entre os meses de dezembro e março –, o que possibilita às famílias extrativistas certa mobilidade territorial, bem como a realização de outras atividades. Se a produção da castanha

é exclusivamente proveniente do extrativismo florestal (Embrapa, 2005), isso quer dizer que os experimentos e as tentativas de plantio racionalizado da *Bertholletia* em monoculturas têm fracassado (Ribeiro, 2018).

Antes de avançar, considero relevante introduzir aspectos gerais da ecologia da castanheira que justificam a dificuldade na obtenção do controle produtivo da espécie (ou sua completa domesticação¹⁴) e fundamentam o background de disputas interdisciplinares em torno da provável origem da Floresta Amazônica.

A *Bertholletia* é uma árvore de grandes dimensões, considerada uma das mais altas da Floresta Amazônica, podendo alcançar mais de sessenta metros de altura; sua copa é composta por hastes de até vinte metros, que se ramificam em todas as direções, mais ou menos paralelamente ao chão. De aspecto peculiar, a castanheira pode viver por mais de quinhentos anos de vida, a depender das condições do lugar onde vegeta (Scoles, 2010). No entanto, devido ao seu caráter heliófilo, a *Bertholletia* requer ambientes abertos para desenvolver-se nos estágios iniciais de vida. Ou seja, sem entrada de luz apropriada na floresta, uma castanheira pode levar 120 anos para produzir (de Souza et al, 2006). Trata-se de um dos indicativos de que a castanheira há muito tempo esteve próxima e soube tirar vantagem de pequenas perturbações humanas, como roçados realizados por diferentes povos indígenas pré-colombianos.

Mas isso não é tudo. Uma das principais polêmicas com relação à castanheira se deve ao seu sistema de dispersão, que é bastante complexo e se vincula às características morfológicas do fruto. A semente de *Bertholletia* é um fruto com pericarpo fibroso e somente animais com estrutura dentária específica são capazes de roê-lo e retirar as sementes. A cutia (*Dasyprocta* spp.) e a cutiara (*Myoprocta* spp.) aparecem na literatura como os principais dispersores e/ou predadores de castanha-da-amazônia (Silva, 2009; Haugaasen et al, 2010), uma vez que a abertura opercular do fruto não é suficiente para liberar as sementes do seu interior (Baider, 2000). É necessária, portanto, a interferência de um agente externo para que as sementes das castanheiras sejam retiradas do interior do fruto e novas plântulas sejam estabelecidas na floresta (id., ibid.).

Além dos citados roedores, apenas os humanos são capazes de abrir o fruto. Há evidências crescentes de que povos amazônicos foram importantes agentes

¹⁴ Consciente de que o conceito de “domesticação” possui um vasto rendimento na nossa disciplina, haja vista que cada autor emprega uma definição particular para este fenômeno, deixo claro que o utilizo como aparece de forma corrente na Ecologia. Grosso modo, sob esta perspectiva, a domesticação envolve controle da reprodução, do cuidado e da alimentação dos organismos (Scoles, 2010).

dispersores desta espécie no passado (Balée, 1989; Scoles e Gribel, 2011; Shepard Jr. e Ramirez, 2011) e pesquisas recentes buscam provar que a ocorrência de castanhais em diversas regiões da Amazônia está associada a manchas de solo antropogênico (Balée, 1989; Clement et al., 2003), também conhecido como terra-preta-de-índio.

Tanto evidências genéticas quanto linguísticas sugerem uma dispersão recente da espécie ao longo da Bacia Amazônica (Shepard Jr. e Ramirez, 2011), o que é, para alguns, mais uma evidência que atesta um provável mutualismo entre humanos e castanheiras, e, mais do que isso, uma comprovação da existência de um rico e complexo manejo antrópico realizado por povos que habitavam a Floresta Amazônica no período pré-colonial. Esse argumento tem um potencial político poderoso, pois a reconhecida diversidade da Floresta Amazônica passa a ser resultado dos modos de vida e das atividades agroflorestais empreendidas pelos povos que lá viviam e que assim contribuíram, não apenas com a sua manutenção, mas com a sua reprodução e existência.

Isso inverte o argumento corrente de que as sociedades nativas foram constituídas de sujeitos passivos ou constrangidos às limitações ambientais. Como contraponto a esta formulação, os novos estudos indicam que não só os diversos ecossistemas eram explorados associativamente segundo táticas exploratórias adequadas às características ambientais, como inclusive os povos nativos exerciam uma poderosa influência criativa sobre eles desde o início do Holoceno, conforme se consolidava a Floresta Amazônica. Segundo essa interpretação, parte do que se vê hoje como floresta "primária" ou "natural" é, muito provavelmente, paisagem cultural (Magalhães, 2007).

Se as castanheiras foram ou não "plantadas" por povos indígenas, não cabe aqui qualquer conclusão. No entanto, ao tematizar - de forma incipiente - o problema com meus interlocutores, pude evidenciar que suas respostas não se restringiam a um simples dualismo entre humanos/animais ou intencionalidade/acaso. As interpretações e concepções apurinã a respeito da produção e reprodução da castanheira serão tematizadas nos piques, pois foi na ocasião da coleta dos pixídios, no interior dos castanhais, que emergiram tais discussões. Não obstante, cabe adiantar que embora os Apurinã não tenham o costume de plantar castanheiras, eles estabelecem estratégias de manejo que contribuem com a sua reprodução.

Quanto a isso, é verdade que alguns estudos recentes debatem justamente os impactos da coleta de sementes para o futuro das populações de castanheiras

(ditas) nativas. É este o caso do trabalho desenvolvido por Ribeiro (2011), que analisa a sustentabilidade da exploração extrativista em três aldeias da TI Kayapó. A ecóloga conclui que a coleta não intensiva de sementes de castanha pelos Kayapó, associada ao manejo direto e indireto, intencional e não intencional, favorece a geração de plântulas de *Bertholletia excelsa* dentro e fora dos castanhais. Independentemente da possível dispersão antrópica ancestral, pesquisas recentes indicam que as práticas extrativistas tradicionais contribuem para a reprodução e sobrevivência da espécie em florestas conservadas, como defende a coordenadora de pesquisas sobre castanha da Embrapa, Lúcia Wadt (2009)¹⁵.

Mas afinal de contas, por que a castanheira só reproduz satisfatoriamente em florestas bem conservadas? As investigações científicas em torno dessa questão permanecem inconclusas, mas estudos apontam para uma “divergência genética apresentada na espécie *Bertholletia excelsa*” (Serra et al. 2006), que resultam nas dificuldades relacionadas à fertilidade da castanheira, sobretudo em ambientes controlados. Sinceramente, eu não consegui encontrar consenso com relação a referida “divergência genética”. Sabe-se que a castanheira possui flores femininas e masculinas na mesma planta e que sua reprodução ocorre por cruzamentos. Mas apesar da floração abundante e alta sincronia de floração entre as árvores, estudos relatam que a relação flor:fruto em áreas plantadas é muito baixa, variando entre 0,28 e 0,40% (Pinheiro, E. e Albuquerque, 1968). A espécie possui, portanto, um mecanismo de autoincompatibilidade (Cavalcante, 2008), que configura o principal obstáculo à reprodução de castanheiras em monoculturas que apresentam um baixo índice de produção. Em outras palavras, e grosso modo, as castanheiras podem desenvolver-se em plantações, mas sua reprodução depende de cruzamentos entre populações de castanheiras distantes, o que só ocorre em extensas áreas de floresta. Dessa forma, observa-se que grande parte das castanheiras plantadas são estéreis (Ribeiro, 2018).

Além disso e apesar dos esforços empreendidos pela Embrapa ao longo das últimas cinco décadas, ainda não se sabe muito sobre os mecanismos que podem

¹⁵ Tive a oportunidade de assistir duas palestras ministradas pela doutora Wadt, nas quais ela apresentou alguns projetos de pesquisa que a Embrapa desenvolve, entre eles o “Mapeamento de Castanhais nativos e Caracterização Socioambiental e Econômica de Sistema de Produção da Castanha-do-brasil na Amazônia (MapCast)”, cujo objetivo central é “desenvolver estudos aprofundados acerca dos ambientes naturais de ocorrência de castanheiras, apoiando ações de manejo e buscando ampliar o conhecimento das diversas relações sociais e econômicas envolvidas nessa atividade extrativista” (Ribeiro, 2018, p. 92). Deixo aqui registrado meus agradecimentos a pesquisadora que, além de defender a importância das práticas e modos de vida extrativistas para a conservação da espécie (e do bioma amazônico), partilhou comigo uma extensa bibliografia, a qual serviu, entre outras coisas, a redação dessa seção.

ou não favorecer a polinização desta espécie, seja em floresta natural ou em plantios. Em razão da morfologia de suas flores, a entrada de determinados visitantes, como as borboletas e pequenas abelhas, é dificultada. As castanheiras são polinizadas, principalmente, pelas abelhas de grande porte, robustas e de língua comprida, da Família Apidae, pertencentes aos gêneros *Bombus*, *Centris*, *Epicharis*, *Eulaema* e *Xylocopa* (Wadt, 2009; Cavalcante, 2008). Observa-se que as castanheiras remanescentes em pastagens são árvores sem funcionalidade reprodutiva, uma vez que os seus polinizadores não são capazes de voar grandes distâncias abertas para promover a polinização cruzada necessária à formação dos frutos. Os polinizadores precisam da presença de outras espécies para alcançar as flores da castanheira. Na paisagem das áreas de fazenda no Sul do Amazonas, se destacam grandes exemplares da espécie que jazem solitários sobre pastos, uma vez que – de maneira trágica, ou irônica – a extração da madeira é proibida mesmo após a morte da árvore. Enquanto algumas castanheiras sobrevivem (mas não se reproduzem) sem a floresta circundante – o termo em inglês *living-dead trees* é sugestivo –, outras se mantêm em pé, já mortas.

Essas questões, preliminarmente abordadas, engajam discussões contemporâneas que apontam para a importância do bioma amazônico em um contexto de crise ambiental – que não deixa de ser uma crise da maneira como certos humanos entendem e constituem o ambiente. As castanheiras resistem às tentativas daqueles que desejam domesticá-las e reproduzi-las em espaços racionalizados como os das plantations. E ao mesmo tempo que resistem à produção em larga escala, suas sementes circulam por uma escala global. Todavia, se as posições de Homma (2008) – sugerindo que, com o avanço das pesquisas, fatalmente as atividades extrativas serão substituídas por técnicas de domesticação ou por técnicas sintéticas – estiverem corretas, essa dissertação busca narrar alternativas possíveis, praticadas por povos que têm muito a ensinar: não apenas sobre o futuro da castanheira, mas também e principalmente, sobre o destino da Floresta Amazônica (e talvez, como defendem alguns, sobre o destino de todos nós).

Feita essa breve apresentação inicial, é hora de passarmos para a pequena etnografia da trajetória de construção desta pesquisa e das condições e interações que a tornaram possível.

Condições de pesquisa: uma pequena etnografia

Hoje em dia é corriqueiro encontrar antropólogos atuantes em vários campos profissionais, considerando diferentes níveis de formação e distintas inserções em instituições governamentais, não governamentais, agências multilaterais e internacionais, empresas ou consultorias de licenciamento ambiental – entre alguns dos possíveis exemplos. É comum também encontrar profissionais oriundos de diferentes ramos das Ciências Sociais e Biológicas que buscam especializações na área da Antropologia, encorajados muitas vezes pela atuação profissional com algum grupo minoritário ou com temas consolidados na disciplina, tais como: direitos humanos, gênero, etnia, identidade, sustentabilidade, família, saúde, para citar alguns dos mais óbvios. A verdade é que atualmente são raros os antropólogos que seguem trajetórias estritamente acadêmicas. Ainda assim, parece-me oportuno partilhar algumas considerações sobre a minha trajetória profissional que considero relevante para a compreensão das condições concretas e complexas que tornaram essa pesquisa possível. Antes, porém, gostaria de destacar parte das mudanças significativas que implicam novos arranjos às pesquisas etnográficas no contexto brasileiro, o que me leva a questionar a pertinência de certa dicotomia que considera, de um lado, o trabalho teórico do antropólogo e, de outro, a dimensão – por assim dizer – aplicada desse ofício.

O notável crescimento da procura por antropólogos no Brasil em diferentes setores do mercado de trabalho indica que certos mecanismos universalizantes e homogêneos impostos pelos defensores do “desenvolvimento”¹⁶ – seja este aparentemente reformado (Barretto Filho, 2006) ou não – necessitam ser adequados e negociados ao levar em consideração especificidades de determinados contextos culturais e sociais (Leal, 2010). O mesmo se passa com ações empreendidas por órgãos governamentais e instituições do Terceiro Setor que formulam e promovem políticas públicas e programas voltados para a melhoria das condições sociais que devem levar em conta segmentos diferenciados que compõem seu “público-alvo” (Caroso e Tavares, 2010).

Existe um acúmulo de discussão a respeito da emergência de movimentos políticos empreendidos por aqueles que costumavam ser considerados objetos por

¹⁶ Meillassoux (1992) demonstra como múltiplos esforços voltados ao “desenvolvimento” dos países subdesenvolvidos, ou melhor, sobre-explorados, contribuiu – e acredito eu, contribui – com o exímio sucesso do sobredesenvolvimento econômico dos países ricos e capitalistas. Utilizo aqui os mesmos termos que o autor. Sobre a noção de “desenvolvimento” e a disputa conceitual em torno da categoria, ver Barretto Filho (2006).

excelência da ciência antropológica brasileira, isto é, os povos indígenas, as populações tradicionais¹⁷ e os grupos minoritários (Albert, 2014; Oliveira Filho, 1996, 2004; Barrera, 2014). A Antropologia amazônica, com a qual estou mais familiarizada, passou por uma transformação substancial ao acompanhar as mudanças nas sociedades ameríndias que, por volta das décadas de 1970 e 1980, “começavam gradualmente a se constituir como sujeitos políticos em face dos Estados-Nações que as governam e circunscrevem” (Albert, 2014, p. 130). As repercussões dessas transformações modificaram profundamente a pesquisa antropológica amazônica, que redirecionou gradativamente sua atenção para os estudos das mudanças sociais e políticas em curso. Os antropólogos, habituados às incumbências acadêmicas, se viram compelidos a assumir, muitas vezes, um papel de tradutor¹⁸ na luta por direitos dos povos com os quais desenvolviam suas pesquisas.

Tal cenário foi se acentuando e marca o contexto atual do trabalho de pesquisa de campo etnográfica, em que se mostra crescente a integração entre movimentos étnicos e organizações governamentais e não governamentais nas arenas sociais e políticas locais. Mesmo para aqueles que seguem uma trajetória acadêmica *strictu sensu*, parece impraticável a realização de qualquer pesquisa etnográfica sem negociações formais com os atores locais e suas organizações representativas. A antropóloga se vê compelida a assumir compromissos que extrapolam suas pretensas atribuições como pesquisadora, e não pode se esquivar de atender demandas dos grupos ou coletividades com quem deseja empreender determinada pesquisa. Como resume Oliveira Filho:

O que o antropólogo irá pesquisar em campo já não pode ser mais o fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado puramente por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa a qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam minimamente as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-o ou exigindo reformulações (2004, p. 12).

¹⁷ A noção de “populações tradicionais” é utilizada para designar um dos segmentos das sociedades não urbanas contemporâneas da Amazônia que se inserem em contextos históricos e biofísicos particulares, onde desenvolveram modos de vidas com tradições próprias. O conceito encontra-se vinculado ao movimento ambientalista e à luta por direitos étnicos. Segundo Little (2010), foi no bojo da expansão das áreas protegidas no Brasil que o movimento ambientalista “cunhou o conceito de populações tradicionais com o intuito de nomear esse amplo conjunto de grupos sociais, muito diversos entre si, que possuíam algum vínculo direto, e de longa data, com os espaços geográficos que foram classificados como áreas protegidas” (p. 10). Para uma análise crítica da construção dessa noção, ver Barretto F^o (2006). Sobre a polissemia do conceito “tradicional”, ver Little (2002).

¹⁸ Embora, como pondera Almeida (1992), em muitos contextos o antropólogo tenha deixado de desempenhar um papel privilegiado nos processos de comunicação e tradução das reivindicações de seus interlocutores, já que os grupos interessados passaram a se organizar para ocupar diretamente as arenas públicas “locais” e “globais”.

Ainda assim, alguns estudos insistem em abster-se da descrição (e por consequência, da problematização) das relações preexistentes que condicionam o trabalho do pesquisador, como se as negociações que fundamentam a possibilidade da pesquisa não interessassem ou não fizessem parte, elas mesmas, do campo de conhecimento antropológico. Quanto a isso, Oliveira Filho é assertivo:

Homogeneizar os distintos vínculos que possibilitam qualquer pesquisa acadêmica e anular previamente a possível repercussão que tenham nas etnografias e nas interpretações e análises é um procedimento redutor e empobrecedor (2004, p. 7).

Se, como resume oportunamente Leal, “o ofício do antropólogo é o de conhecer em profundidade um dado contexto” (2010, p. 81), as condições que permitem ou constroem tal conhecimento interessam tanto quanto o contexto que se busca conhecer. Concordo com a proposta de que todo e qualquer campo deva ser entendido como uma verdadeira “situação etnográfica” (Oliveira Filho, 2004; Albert, 2014), na qual a antropóloga buscará reconhecer as posições dos múltiplos atores e suas dissonantes intenções. A proposta de “externalidade do olhar antropológico” (Malinowski, 1978 [1922]) e a pretensa – e insidiosa – neutralidade na produção de conhecimento tendem a silenciar os aspectos inovadores trazidos pelas interações e desafios que cada campo exige, escamoteando suas potencialidades e limites.

Embora eu reconheça que o trabalho profissional e o trabalho acadêmico sejam, de fato, campos distintos, a “visão dissociadora” (Heredia, 2008, p. 89) que coloca em polos opostos o trabalho acadêmico e o prático pouco contribui para pensar os desafios polivalentes que se impõem às pesquisas etnográficas e ao ofício antropológico na contemporaneidade. É por essa razão que me parece indispensável discorrer sobre certos elementos que caracterizam minha trajetória profissional e resultam nesta produção acadêmica.

Isto posto, ao recuperar brevemente o itinerário que desemboca nos Apurinã que vivem na Terra Indígena Km 124 e na coleta e comercialização da castanha-da-amazônia empreendida por eles, pretendo evidenciar não apenas o que motivou a delimitação deste recorte como foco da pesquisa, mas também os elementos que condicionaram (e condicionam) minha própria inserção em campo. Neste sentido, inspirada pela proposta de Fabian (2001), realizo uma certa “autobiografia”, o que, segundo o autor, é uma condição da “objetividade etnográfica”, na medida em que permite considerar criticamente “o encontro

etnográfico¹⁹ (Oliveira Filho, 1996, p. 21) e ajuda a elucidar os meandros que guiaram a constituição dos instrumentos analíticos. Opto, para tanto, por uma narrativa cronológica²⁰, guiada pela metodologia proposta por Oliveira Filho (1999) a respeito do trabalho de campo realizado por Nimuendaju com os Tikuna²¹.

Quando iniciei minha atuação profissional, o que eu levava comigo eram os cinco anos do curso de Ciências Sociais na UNESP, no qual realizei uma pesquisa de cunho antropológico sobre uma experiência desenvolvida pelos Ashaninka do Amônia, cujas lideranças possuem um papel de destaque entre os agentes do ambientalismo nacional e internacional. Alavancados pela imagem do “índio ecológico” (Pimenta, 2002) – uma espécie de atualização da “figura filosófica do bom selvagem” (Descola, 1997, p. 243), revelada para a opinião pública durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente (a ECO 92) –, os Ashaninka souberam conduzir estratégias exemplares acerca de seus acordos coletivos em diálogo com projetos orientados à proteção da floresta Amazônica. A monografia teve como foco de análise o espaço de intercâmbio de conhecimento – ou, como é conhecida, a “escola de saberes da floresta” –, batizado de Yorenka Ātame. Essa “escola” de ensino não formal foi criada e é gerida pelos Ashaninka do Amônia com a contribuição de uma vasta rede de parceiros do Terceiro Setor. Nessa ocasião, fui introduzida a diferentes instrumentos de planejamento²² que procuram fornecer subsídios para a gestão territorial²³ em Terras Indígenas, a partir do entendimento das próprias comunidades sobre as formas que consideram adequadas para garantir a si mesmas melhores condições de vida.

Sem essa formação, provavelmente eu não teria sido chamada para ocupar um cargo comissionado na Coordenação Regional (CR) Madeira, vinculada à

¹⁹ Como defende o autor, para empreender uma Antropologia plurivocal ou polifônica, deve-se “levar em conta a experiência do ‘encontro etnográfico’, com todas as suas particularidades, onde se defrontam horizontes vivos, igualmente tangíveis pela observação empírica” (Oliveira Filho, 1996, p. 21). É o que eu busco produzir nesta introdução, ao detalhar as especificidades dos encontros e evidenciar suas condições.

²⁰ Além do autor, Alcida Ramos (1992), ao tratar do envolvimento político do antropólogo, recupera o histórico em que o campo dos pesquisadores junto aos Yanomami foi interceptado por circunstâncias políticas nacionais, as quais a autora apresenta de maneira cronológica, buscando encadear a ordem dos fatos relevantes à sua análise.

²¹ Isso porque, tal como argumenta o autor, o “eixo cronológico” permite tratar os fatos sociais em curso; em suas palavras: “É preciso enquadrar cada ação numa dimensão linear, como resultado de jogadas sucessivas, onde os atores acumulam um conhecimento mútuo e, em virtude de experiências de conflito e ajustamento, estabelecem entre si padrões de relacionamento e articulação” (Oliveira Filho, 1999, p. 113).

²² Para uma análise do processo de construção coletiva dos instrumentos de planejamento, mapeamento e etnozonoamento empreendidos pelos Ashaninka do Amônia, ver Correia (2007).

²³ Segundo Little (2006), gestão territorial pode ser entendida como “controle político e o manejo ambiental do espaço geográfico que é o território de um grupo social ou entidade política” (Idem, p. 21).

Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com sede no município de Humaitá, Estado do Amazonas. Digo isso porque havia nesta CR uma demanda por antropólogos dispostos a atuarem diretamente na “área fim”, ou seja, no desenvolvimento de projetos e ações nas aldeias. Executei, portanto, diferentes ações de proteção territorial, etnodesenvolvimento²⁴ e qualificação da participação indígena. Embora a parte mais importante do trabalho evidentemente se realizasse em campo, em um segundo momento eu tinha que organizar dados coletados, promover registros e propor novas ações a partir das minhas impressões e das demandas e exigências das comunidades.

Uma vez contratada, portanto, pude me valer de conhecimentos adquiridos na escola de Antropologia para a construção da minha própria práxis. Trabalhei principalmente com povos Tupi-Kagwahiva e certamente a literatura antropológica disponível (Peggion, 2011 [1994]) me foi muito útil para identificar com maior rapidez e profundidade aspectos gerais de sua organização social, de sua vida ritual e de seus parentescos. Os aportes teóricos, portanto, são fundamentais para uma melhor execução das ações junto às lideranças e comunitários, e para uma compreensão adequada das relações em que o profissional se vê inserido.

Não obstante, avalio que foi principalmente o meu percurso profissional que possibilitou a desconstrução progressiva de quaisquer concepções essencialistas e estereotipadas a respeito não apenas do que seriam os índios, mas também de qual seria o ofício antropológico. Os trabalhos no campo que pude empreender não se aproximavam, nem pelas condições, nem pelas premissas, da mitologia fundadora do trabalho de campo tal como canonizado por Malinowski no prefácio de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (Malinowski 1978 [1922]). A “observação participante” – um dos pilares metodológicos da etnografia moderna –, introduzida durante o curso de graduação como um modelo a seguir, não se mostrou praticável. Arrisco-me a dizer que a designação metodológica que mais condiz com a minha experiência seja, tal como propõe Maciel (2018), a de uma “atuação observante” (p. 34).

Após esse período no governo, passei a atuar como consultora em diferentes modalidades e arranjos institucionais na região do Médio Xingu, principalmente em ações voltadas para os povos indígenas, mas também para as

²⁴ Categorias como “etnodesenvolvimento”, bastante problemáticas e problematizadas (Stavenhagen, 1985; Oliveira Filho, 1992; Barreto Filho, 2006), fazem parte tanto do idioma da gestão pública quanto do terceiro setor. Evidente que o mesmo ocorre com “proteção territorial”, “participação indígena”, “atividades produtivas”, entre inúmeros exemplos. Busquei esquivar-me de tais categorias, e conseqüentemente, seus problemas.

populações tradicionais que habitam Reservas Extrativistas. Prestei consultorias para órgãos do governo, como a FUNAI e o Instituto Chico Mendes de Conservação Ambiental (ICMBio), e para instituições do terceiro setor. Vivenciei, com certo assombro, impactos de ações que supostamente deveriam mitigar os impactos ambientais e sociais causados pela instalação desastrosa da usina hidrelétrica de Belo Monte. Naquele contexto, sobravam antropólogos onde faltava Antropologia²⁵. Os cadernos de campo se acumularam, mas a rapidez imposta pelo ritmo dos trabalhos fragmentados, pontuais e sobrepostos rendeu poucas oportunidades de convívio prolongado com um mesmo povo ou um mesmo contexto, e menos ainda possibilidades de elaborar densas reflexões.

Em 2013, quando, portanto, ainda trabalhava como gestora pública da CR Madeira, fui indicada para participar de uma formação continuada sobre a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), decretada no ano anterior²⁶. O “Curso Básico de Formação em PNGATI” foi concebido como uma estratégia para a implementação da referida Política, tal como expresso no seu Eixo 7, que versa sobre “capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental”, atendendo a demanda do movimento indígena por formação em gestão territorial e ambiental (Bavaresco et al, 2016)²⁷.

A formação foi realizada por diferentes instituições governamentais e do terceiro setor de maneira regionalizada. O Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), com os demais parceiros, promoveu os Cursos de Formação em PNGATI da região amazônica, divididos em três turmas: a do Sul do Amazonas (da qual participei), a de Rondônia e a de Roraima. No caso da turma do Sul do

²⁵ Breve alusão aos episódios catastróficos que envolveram (e envolvem) as medidas de mitigação de impacto da UHB de Belo Monte, mais famosos nos ensaios jornalísticos de Eliane Brum. Episódios que embora interessem, todavia, não vem ao caso.

²⁶ A Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) – firmada pelo Decreto nº 7.747, de 5 de julho de 2012 – “foi construída com a participação dos povos indígenas e vem para reconhecer e apoiar a gestão ambiental e territorial que já é realizada por estes povos em suas terras” (Bavaresco; Menezes, 2014). A coordenação da execução da Política é responsabilidade do Comitê Gestor, uma instância de governança de composição paritária entre representantes indígenas e membros do governo.

²⁷ Segundo a publicação que sistematiza a experiência: “O marco orientador para a Formação Continuada em Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas foi validado pelo Comitê Gestor do Projeto GATI em novembro de 2012. Este esforço de diferentes atores para produzir um alinhamento conceitual resultou na matriz curricular do ‘Curso Básico de Formação em PNGATI’ que estruturou um curso com duração de 12 meses, organizado em cinco módulos temáticos de 40 horas cada e enriquecido com atividades e pesquisas participativas entre módulos. O marco orientador do Programa de Formação em PNGATI definiu, como público-alvo, gestores indígenas e não indígenas (Funai, MMA e ICMBio), membros dos Comitês Regionais da FUNAI e membros dos Conselhos Regionais do Projeto GATI e do Comitê Gestor da PNGATI, além de lideranças das organizações indígenas regionais, bem como indicações das comunidades indígenas” (Bavaresco et al, 2016, p. 17).

Amazonas, a formação se deu em quatro etapas ou módulos presenciais, e utilizou diversas metodologias interativas, estimulando um diálogo intenso entre os conhecimentos indígenas e não indígenas. O processo formativo possibilitou um aprofundamento nas estratégias de gestão territorial e ambiental locais, isto é, tal como praticada pelas comunidades indígenas, levando em consideração as especificidades de cada povo e a diversidade socioeconômica que marca diferentes contextos.

Naquela ocasião, tive a oportunidade de conhecer e conviver com algumas lideranças Apurinã, indicadas por associações indígenas que atuam na região do Médio Purus. A altivez e a habilidade política e discursiva desses representantes indígenas me instigaram profundamente. Testemunhei longas discussões sobre os anseios de suas comunidades, que extrapolam, como refletiam, o alcance dessa política de gestão sem recursos próprios²⁸. Pesquisas colaborativas foram elaboradas entre os módulos presenciais, nas quais os gestores indígenas e públicos desenvolveram propostas de implementação da PNGATI em suas regiões²⁹. Foi no âmbito dessa troca de experiências que entrei em contato com o contexto político da região do Médio Purus, com parte do histórico do contato dos Apurinã e alguns aspectos de sua cosmologia. Antes³⁰, por meio das impressões e narrativas – sempre bastante elaboradas – desses representantes indígenas. Foram encontros enriquecedores, ao longo de mais de dois anos, e o início de alianças profissionais e relações de amizade.

Essa aproximação com as lideranças apurinã e com os executores da citada formação rendeu o convite para que eu integrasse a equipe do Programa dos Povos Indígenas (PPI) do IEB poucos meses após eu me mudar para Brasília. Essa mudança fora motivada também pela vontade de retornar ao meio acadêmico e poder me aprovisionar de métodos, ferramentas e interlocuções que me auxiliassem na digestão dos aprendizados que obtive durante o percurso profissional descrito. Passei, então, a trabalhar com as mesmas associações

²⁸ Apesar dos esforços do Comitê Gestor da PNGATI, sistematizados no “Plano Integrado de Implementação da PNGATI” (Smith, Stibich & Grupioni, 2016), em que se estabelecem ações e metas estratégicas a serem executadas e alcançadas de forma integrada entre instituições governamentais, organizações indigenistas da sociedade civil e organizações indígenas, a inexistência de recursos orçamentários e de uma instância administrativa que zele pelo funcionamento da Política fragilizam sua implementação.

²⁹ Tais propostas foram sistematizadas na publicação “Propostas para Implementação da PNGATI na Amazônia” (2015). Algumas delas foram incorporadas aos projetos que serão apresentados na sequência.

³⁰ Digo antes, porque evidentemente, na sequência desses primeiros encontros, tive inúmeras oportunidades de adensar e aprofundar os conhecimentos sobre o contexto que tangencia a vida dessas lideranças apurinã.

indígenas que conheci ao longo do “Curso Básico de formação em PNGATI”, como explicarei adiante.

Enquanto eu me inseria nesse novo contexto profissional, participei do processo seletivo do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). O resultado favorável se deu na mesma época em que o PPI aprovou dois projetos nas regiões do Médio Purus e do Médio Madeira. Fazia parte das minhas atribuições assessorar e orientar a nova equipe contratada para por em prática dois projetos que visavam a implementação da PNGATI nos municípios amazonenses à beira do rio Purus, onde estão sediadas as associações indígenas parceiras e beneficiárias, a saber: Lábrea, Pauini e Boca do Acre.

Um dos projetos, batizado de Nossa Terra³¹, tem como um dos objetivos o fortalecimento institucional de sete associações indígenas³² por meio de um fundo de pequenos apoios que garante aportes de recursos para que cada associação possa elaborar e gerir um pequeno projeto. Cabe ao IEB formar e assessorar as coordenações das associações indígenas para a gestão desses pequenos projetos. No caso do Purus, as associações são regionais, abarcando um vasto território. São elas: a Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus (FOCIMP)³³, com sede em Lábrea; a Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi (OPIAJ), com sede em Pauini; e a Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca Acre (OPIAJBAM), com sede em Boca do Acre. Os projetos geridos pelas associações indígenas estão direcionados para a implementação da PNGATI por meio de ações que dialoguem com as demandas de suas organizações e comunidades.

Outro Projeto³⁴, intitulado “SulAm Indígena – gestão territorial indígena no Sul do Amazonas”³⁵, visa a execução de ações de gestão territorial em sete Terras

³¹ O Projeto Nossa Terra é implementado pelo IEB e uma organização não governamental parceira, a Operação Amazônia Nativa (OPAN), e financiado pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID). Seu principal fito é apoiar ações de implementação da PNGATI promovidas pelas associações indígenas da região do Médio Purus e do Médio Madeira.

³² No Projeto Nossa Terra, as sete associações estão organizadas em um recorte territorial e étnico, sendo que as que se encontram na calha do Médio Madeira são geridas por representantes de povos Tupi-Kagwahiva e as da calha Purus geridas por representantes dos povos Apurinã, Jamamadi e Paumari.

³³ Sobre a organização e as estratégias implementadas pela FOCIMP no contexto socioativista do Médio Purus, ver a dissertação de Guimarães (2014).

³⁴ Utilizo caixa alta para destacar o Projeto SulAm Indígena, que mais interessa a este trabalho.

³⁵ O Projeto SulAm Indígena é executado pelo IEB com aportes do Banco Nacional de Desenvolvimento Sustentável (BNDES). Seu principal objetivo é apoiar ações de implementação da PNGATI em sete Terras Indígenas localizadas nas regiões do Médio Purus e do Médio Madeira, e elaborar um Plano de Gestão Territorial na Terra Indígena Igarapé Preto. Irei me reportar a quatro dessas Terras Indígenas, destacadas nessa descrição, nas quais atuo profissionalmente.

Indígenas, tendo também como base os eixos de atuação da PNGATI. Na calha do rio Purus, são elas: a Terra Indígena Caititu, próxima a Lábrea; a Terra Indígena Água Preta/Inari, próxima a Pauini; e as Terras Indígenas Apurinã Km 124 da BR 317 e Boca do Acre, próximas a Boca do Acre. Todas elas são habitadas por parentelas Apurinã, em contextos heterogêneos de contato e pressão, e foram estrategicamente escolhidas pelas mencionadas associações indígenas para integrar o Projeto³⁶. As ações estão organizadas em quatro eixos temáticos: a) proteção territorial, b) gestão ambiental, c) apoio às atividades produtivas e d) fortalecimento institucional. Há, portanto, um componente voltado ao fortalecimento e à estruturação das mesmas associações indígenas que, de maneira concomitante, encontram-se gerindo seus próprios projetos no âmbito do projeto Nossa Terra.

Ambos os projetos são fundamentados em uma densa colaboração entre o IEB e as associações indígenas. Deixe-me explicar melhor. Os dirigentes dessas associações participam de instâncias de monitoramento e avaliação das ações executadas no âmbito desses projetos – o que não ocorre sem fricções, embates e negociações contingentes. Ao longo de encontros formais periódicos³⁷, foram feitos esforços colaborativos de interlocução e tradução qualificada das demandas das comunidades representadas, considerando a autodeterminação de seus projetos coletivos de vida. Se faz parte do ofício do antropólogo o “domínio de ferramentas para avaliar se projetos apresentados e ações implementadas respeitam realidades socioculturais específicas” (Leal, 2010, p. 87), em ocasiões como essa, o manuseio de tais ferramentas não se restringe apenas aos antropólogos. A proposição de Tim Ingold, ao considerar a Antropologia uma “disciplina antidisciplinar”, uma vez que desafia o modelo acadêmico de produção de conhecimento (Ingold, 2014), parece-me bastante pertinente nessa situação, em que se estabelecem condições para que se realizem as capacidades parciais de tradução de conhecimentos entre comunidades muito diferentes (Haraway, 1995). Formamos, arrisco dizer, uma “comunidade de comunicação” no sentido elaborado por Oliveira Filho (1992;

³⁶ A indicação das Terras Indígenas beneficiárias deste Projeto respeitou as deliberações das referidas associações indígenas. Levou-se em consideração o histórico da política local, a proximidade das TIs com centros urbanos e o acúmulo de discussão e acordos internos. Quero enfatizar que tais escolhas foram tomadas pelo movimento indígena na etapa de construção do Projeto, ainda que, após aprovado, a gestão e a execução deste seja de responsabilidade do IEB. Os detalhes a respeito das instâncias de negociação entre associações indígenas e o IEB são apresentadas no parágrafo seguinte.

³⁷ A partir deste parágrafo, o narrador ora aparece no plural, ora no singular. Essa imprecisão remete às situações aqui narradas, que por vezes versam sobre atividades coletivas.

1996)³⁸, ou seja, um espaço social marcado por relações dialógicas em que se encontram implicados acordos intersubjetivos tácitos ou explícitos e a observância de uma ética – que, como defende o autor, pressupõe a viabilidade de diálogo (Idem). Os experimentos e tentativas de estabelecimento de relações dialógicas simétricas entre “conhecimentos localizados” (Haraway, 1995) viabilizam a instauração de acordos e direcionamentos “situados e parciais” (Idem) que guiarão a execução das atividades nas comunidades indígenas³⁹.

Ao evidenciar as circunstâncias que norteiam as relações dialógicas estabelecidas com as lideranças Apurinã, busco me afastar de qualquer remissão teórica a estruturas abstratas que possam justificar sistemas de conhecimento não localizáveis, e, portanto, como denuncia Haraway (Ibidem), irresponsáveis, uma vez que não elucidam os aspectos que fundamentam sua construção. Dessa forma, a intenção é elucidar como são pensadas e praticadas as instâncias de negociação que possibilitam parcerias e relações dialógicas entre as associações indígenas e a instituição que trabalho, que afinal, resultam nas ações realizadas nas Terras Indígenas, e conseqüentemente, guiam o meu trabalho.

Se o contato profissional me abriu o acesso a dados privilegiados e me trouxe oportunidades de convívio e diálogos, aqui expostos, é necessário circunstanciá-lo. Foi, portanto, na ocasião da reunião inaugural do Projeto SulAm Indígena, em março de 2017, que estive pela primeira vez na Terra Indígena Km 124, onde também estavam presentes lideranças e comunitários da Terra Indígena Boca do Acre. Durante o encontro, nos dedicamos (técnicos do IEB e dirigentes da OPIAJBAM) a detalhar as ações que integram o Projeto, avaliar o cronograma de atividades e, caso as comunidades estivessem de acordo, redigir uma carta de anuência para formalizar o início das atividades do Projeto. Além disso, é claro, estávamos ali para nos apresentar.

O que chamou minha atenção nesse primeiro momento foi a distribuição espacial das residências. O ordenamento das aldeias das Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre destoa dos modelos de agrupamentos habituais em contextos amazônicos. As famílias habitam casas em estilo regional dispostas ao longo da

³⁸ O antropólogo desloca a proposta do filósofo Karl-Otto Apel, na qual a noção de “comunidade de comunicação” foi originalmente pensada como uma instância de conhecimento presente nas ciências humanas e naturais, em que uma ética se vê implicada diante de qualquer possibilidade de “objetividade” científica (Oliveira Filho, 1996).

³⁹ Embora ancoradas em contingências e diálogos específicos, as elaborações de Haraway (1995) e Oliveira Filho (1996) ajudaram a elucidar as circunstâncias (e as premissas) em que se estabeleceram as relações dialógicas entre “corpos de conhecimentos distintos” que determinaram tanto a minha atuação profissional quanto a produção dessa pesquisa. Ambos os autores defendem (à sua maneira) que “saber e ética são componentes indissociáveis” (Idem, p.15)

rodovia federal BR 317, na parte em que esta intercepta as Terras Indígenas. Cada família ou grupo doméstico possui um “lote”, “terreno” ou “área”⁴⁰, como dizem, com contornos similares aos de sítios rurais, quase sempre com um pequeno pasto ao redor das residências, e roçados, matas de capoeira e plantações nos fundos do “terreno”. Não há pátio comum e a escola indígena fica em um dos “lotes”, dentro da Terra Indígena e na beira da estrada, a quilômetros de distância de algumas residências, o que ocorre também com o campo de futebol. O galpão que recebe as reuniões coletivas fica no “terreno” de Geraldo, uma importante liderança desta terra – também distante de parte das residências. A visitação entre as parentelas, de maneira geral, é feita por motocicletas, ou a pé, e a comunicação entre as residências se dá pela (ora empoeirada, ora enlameada) BR 317. Mais tarde, quando passei a frequentar a região e a vivenciar o contexto de extrema pressão em que se encontram os territórios indígenas de Boca do Acre, pude entender que essa ocupação territorial não deixa de ser uma medida estratégica contra possíveis (e corriqueiras) invasões. Ao percorrer a BR 317, a paisagem parece denunciar o aprofundamento da precariedade que marca o avanço dos modelos de “desenvolvimento” na região do Sul do Amazonas⁴¹.

Em que pese a generalidade dessas afirmações, por ora sigo com as primeiras impressões que tive na ocasião desta plenária. Notei que não era fácil identificar os caciques das três aldeias presentes, e também que os homens, de maneira geral, pareciam representar cada qual o interesse de sua própria família⁴². Alguns comunitários alertavam que ações de caráter coletivo tenderiam ao fracasso⁴³. Chegaram, inclusive, a propor que dividíssemos o recurso do Projeto por grupo doméstico, o que explicamos, a duras penas, não ser possível.

⁴⁰ Os meus interlocutores transitam por esses termos para designar os locais de habitação. Me senti no direito de alternar as citadas designações ao longo do trabalho, como os Apurinã mesmo o fazem. Adianto que no ‘Pique da Maria’ aprofundo a análise a respeito de como são pensadas e geridas as “áreas”, “terrenos” ou “lotes” na Terra Indígena Km 124.

⁴¹ Para uma descrição da paisagem da BR 317 e maiores reflexões, cf. ‘Nos caminhos da BR 317’.

⁴² Antes do contato, mesmo quando alguns grupos domésticos Apurinã coabitavam uma mesma maloca, cada família tinha seu próprio “chefe”, responsável pela mobilização de seus familiares, tanto em atividades próprias quanto coletivas. Link (2016), sobre seu contato com os Apurinã, conta que escutou de seus interlocutores que “todo Apurinã é chefe”, o que a minha própria experiência reafirma. O autor, ancorado na teoria clastreana, analisa a fragmentação do poder político apurinã e conclui que a sociedade não apenas estava, como ainda está estruturada para delimitar o poder das lideranças políticas. Aprofundo um diálogo com o autor na ‘Manga da história do Palheiral’.

⁴³ No documento que integra o licenciamento ambiental da pavimentação da rodovia BR 317 (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016), os estudos de impacto sugerem que “a organização social para uma produção comunitária foi fortemente impactada pelo sistema das fazendas, calcado na propriedade e produção individual. Ainda hoje, as lideranças enfrentam muita dificuldade para organizarem a comunidade para trabalhos coletivos” (p. 109). Como buscarei demonstrar a partir dos dados etnográficos, os mais velhos enfatizam que antes da passagem da referida rodovia federal, as parentelas viviam “tudo junto”, com união, ao contrário do modelo atual.

Apesar dos obstáculos impostos ao seguimento da pauta da reunião, os indígenas decidiram dar um voto de confiança à proposta e, por fim, autorizaram o início do Projeto. Aos comunitários coube ainda a indicação de dez representantes de cada Terra Indígena para compor o processo formativo sobre Gestão Territorial e Ambiental que integra uma das ações do Projeto. Trata-se de uma formação modular e continuada, em uma estrutura similar àquela do “Curso Básico de formação PNGATI”. Nesse caso, no entanto, a turma é composta exclusivamente de indígenas que residem nas quatro Terras Indígenas Apurinã beneficiárias do Projeto. Os representantes indicados para a formação passaram a ser chamados e reconhecidos em suas comunidades como Agentes Ambientais Indígenas (AAI)⁴⁴. O conteúdo foi elaborado a fim de subsidiar os AAI tendo em vista a execução das ações que compõem três dos quatro componentes do projeto: a) proteção territorial, b) gestão ambiental e c) apoio as atividades produtivas.

Além disso, durante os módulos presenciais foram apresentadas diferentes experiências e ferramentas de gestão territorial desenvolvidas em outras Terras Indígenas, assim como trabalhos, conceitos e fundamentos que orbitam em torno do tema. Os encontros periódicos estavam, portanto, vinculados às ações que ocorrem entre os módulos e englobam atividades que compõem o Projeto dentro das Terras Indígenas. O objetivo principal era fundamentar o protagonismo desses atores, criando condições para a melhor execução das ações previstas e o aprimoramento da gestão participativa local e regional⁴⁵. É preciso frisar que os AAI são interlocutores significativos para esta pesquisa, e que alguns exercícios por eles realizados são utilizados aqui, como por exemplo, o mapa mental dos castanhais manejados (Cf. Mapa 01).

A descrição desse histórico talvez já se prolongue excessivamente, porém, antes de passar para o que me despertou para o tema da pesquisa, preciso explicar resumidamente o meu papel atual na execução das ações nas Terras Indígenas. Entre as minhas principais atribuições, sou responsável por coordenar esse processo formativo – não sem o apoio da coordenação do PPI e de consultores contratados para ministrar conteúdos que integram os planos de ensino de cada módulo. Acompanho (embora nem sempre presencialmente) a execução das

⁴⁴ A referida formação, grosso modo, é uma iniciativa inspirada em outras experiências, como por exemplo, a formação de Agentes Agroflorestais Indígenas, executada pela instituição não governamental Comissão Pró Índio do Acre (CPI/AC), descrita e analisada por Gavazzi (2012).

⁴⁵ Embora eu descreva o curso dos AAI no tempo pretérito, ele ainda não terminou. Restam dois módulos presenciais para a conclusão do processo formativo. Cabe informar que os primeiros quatro módulos ocorreram em I) junho de 2017, II) novembro de 2017, III) junho de 2018 e VI) junho de 2019.

“ações fins”, com o intuito de integrá-las ao processo formativo. Quando estou em Brasília, oriento a equipe de campo e auxilio na gestão dos recursos para a realização das atividades.

Sendo assim, participo de reuniões de planejamento e avaliação dos resultados das atividades do Projeto com comunitários e dirigentes das associações indígenas, quando nos ocupamos, via de regra, de assuntos institucionais e políticos – em espaços notoriamente masculinos. Já os AAI me entendem como uma espécie de professora e considero que as trocas com eles são bastante ricas, devido aos momentos privilegiados de diálogos e reflexões promovidos pelo espaço formativo. Menos frequentemente, tenho a oportunidade de realizar atividades diretamente nas Terras Indígenas, quando então convivo com as famílias, interajo com as mulheres e partilho do cotidiano da vida aldeã. Nesses momentos, sinto que não me enxergam com as vestes institucionais, mas talvez como uma aliada que tentam (e conseguem) educar para seus pontos de vista ou intenções. Se, como pude perceber ao longo desses anos, as performances dos indígenas surgem de maneira diferente segundo os contextos – nunca estáveis –, arrisco a dizer que estou aprendendo a fazer o mesmo. Antes de avançar, é preciso discorrer sobre a ocasião em que me atentei para a relação dos Apurinã com a coleta da castanha-da-amazônia para além de seu aspecto econômico. Foi durante o primeiro módulo da formação dos AAI, quando, em um Centro de Formação Indígena, na área rural de Porto Velho, reuniram-se os dez AAI de cada uma das quatro Terras Indígenas Apurinã, bem como os técnicos e membros da coordenação do PPI – além de consultores indígenas e não indígenas contratados para facilitar determinados conteúdos.

Um dos blocos temáticos tratava das atividades produtivas desenvolvidas em seus territórios. Após introduzir conceitos que fundamentam o recorte do tema, aplicamos um exercício cuja proposta era elencar os dois “produtos florestais” mais significativos para aquelas comunidades. A discussão em plenária a respeito do estabelecimento dos “produtos florestais” mais importantes para cada Terra Indígena tomou um tempo da dinâmica. O próprio conceito de “produtos florestais” foi posto em cheque pelos AAI, que preferiram a designação “produtos indígenas”, que fosse capaz de abarcar a diversidade das atividades produtivas praticadas nas comunidades indígenas. Após esse debate introdutório, foram levantados os seguintes produtos: açaí, farinha, copaíba, artesanato, gado e castanha. Na etapa seguinte, solicitou-se aos AAI que dessem uma nota de um a três para cada produto destacado, de acordo com as seguintes categorias: renda,

organização social, cultura, segurança alimentar, manter a floresta em pé, sustentabilidade. Se a determinação dos principais produtos foi bastante problematizada, a etapa de valoração ocorreu sem muito dissenso. Ao final do exercício, concluí-se que a castanha foi o único “produto indígena” que obteve nota máxima em todas as categorias.

Nenhum AAI pareceu surpreso. “A castanha é a rainha da floresta!”, disseram. Enquanto discutíamos o resultado do exercício, um deles me explicou: “Tipo assim, Marina, pra gente que vive lá na Estrada⁴⁶, é a castanha que faz a gente ser índio”. Ao escutar a enfática (e para mim curiosa) afirmação, pedi para o jovem Apurinã da Terra Indígena Km 124 explicar melhor o que ele queria dizer, de maneira que outros indígenas pudessem participar do diálogo. “Por que você diz que é a castanha que faz vocês serem índios?”, perguntei. Ele esclareceu: “Ah, porque na época da castanha é quando ficamos juntos: velhos, adultos e crianças – no mato. É quando a gente vive de caça e come carne de verdade. No centro a gente canta e conta história que nem faz os Apurinã⁴⁷”. Além dos AAI que vivem “na Estrada”, outras comunidades também corroboram a formulação desse jovem. Na Terra Indígena Caititu, por exemplo, contaram, a época da coleta da castanha marca o momento em que muitas famílias se reúnem. Mesmo no caso dos grupos domésticos que residem na cidade de Lábrea. Ao longo dos primeiros meses do ano, as famílias montam acampamentos em áreas de floresta nativa dentro da Terra Indígena, quando então quebram castanha. O debate encorajou várias narrativas em que os castanhais ocupavam um lugar privilegiado no que tange a realização do modo de vida apurinã. Nelas, diferentes aspectos da convivencialidade e reciprocidade foram destacados.

A essa altura eu já sabia que a castanha-da-amazônia constitui a principal fonte de renda para os Apurinã das Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre, assim como de outras Terras Indígenas e extrativistas amazônicas, inclusive de algumas em que trabalhei. No entanto, a observação feita pelo jovem AAI me atentou para a importância não estritamente econômica que aquelas comunidades atribuem à atividade da coleta da castanha. Também já era do meu conhecimento que durante a safra da castanha os indígenas e suas famílias se deslocam para as áreas de floresta (dita) nativa em busca das valiosas amêndoas. No entanto, eu nunca tinha compreendido os valores polissêmicos atribuídos à aliança estabelecida entre os

⁴⁶ A partir daqui, utilizarei caixa alta para “Estrada” quando me referir à BR 317.

⁴⁷ Os grifos são meus. Como o jovem que formulou o comentário e a explicação é Apurinã, achei bastante curioso ele vincular as práticas mencionadas aos Apurinã, em terceira pessoa do singular.

extrativistas e essas árvores que vivem em áreas de Floresta Amazônica bem conservada. Lembrei imediatamente da instigante proposta da antropóloga Anna Tsing (2015): “To learn anything we must revitalize arts of noticing and include ethnography and natural history” (p. 37). A partir de então, passei a voltar a minha atenção aos aspectos fascinantes (e polêmicos) da ecologia da castanheira e às abundantes narrativas que o assunto suscita entre os Apurinã.

Ao longo desse ano, isto é, de 2017, enquanto eu me familiarizava com o contexto dessas Terras Indígenas, foi iniciada, no âmbito do mesmo Projeto, uma pesquisa para levantar o potencial produtivo agroextrativista das Terras Indígenas beneficiárias. Realizou-se um amplo diagnóstico da unidade de produção familiar indígena, por meio de entrevistas guiadas que buscavam abarcar as atividades produtivas que ocorrem ao longo de ciclos produtivos sazonais. No caso da Terra Indígena Km 124, vinte e quatro grupos domésticos responderam ao questionário. Além da análise de dados de fontes secundárias, a pesquisa utilizou uma abordagem participativa cujas informações foram construídas de forma coletiva por meio de levantamento de dados primários, obtidos em oficinas, entrevistas e visitas às áreas de produção indígenas. Aqui, os AAI e as associações indígenas tiveram um papel de destaque. O levantamento foi parcialmente elaborado e sistematizado por uma consultora, com o apoio da equipe de campo e segundo orientações e direcionamentos da coordenação do PPI.

Ao final de 2017, com a entrega do produto preliminar (IEB, 2017)⁴⁸, tornou-se ainda mais contundente a relevância do extrativismo da castanha para os Apurinã. Além disso, nas TIs Boca do Acre e Km 124, os dados levantados sugerem que a produção de castanha nessas Terras Indígenas é também bastante significativa no contexto regional. A estimativa, segundo o diagnóstico, é que a produção de castanha nas duas terras represente mais de 10% da produção do município de Boca do Acre, que aparece, por sua vez, segundo os dados do IBGE, como o quinto maior produtor do Estado do Amazonas. Outra conclusão significativa é que ainda que a maioria das famílias possua áreas de castanhais manejados, há zonas em que se distribuem castanhais produtivos não manejados – principalmente na Terra Indígena Km 124. O que indica possibilidades concretas de aumento da produção do extrativismo da castanha pelas famílias indígenas nos próximos anos.

⁴⁸ O estudo, não publicado, foi entregue às comunidades indígenas no âmbito do SulAm Indígena e constitui uma das ações realizadas pelo Projeto.

Não é a intenção aqui esmiuçar os dados estatísticos, mas deles destacar o considerável volume de produção destas Terras Indígenas e ressaltar a relevância atribuída por grande parte dos grupos domésticos a essa atividade. Comprovou-se aquilo que os AAI já tinham anunciado e, mais do que isso, notei que a pesquisa foi muito bem aceita entre os indígenas. Ao aguçar minha atenção, passei a perceber que reflexões instigantes eram mobilizadas quando falávamos sobre castanha. O inverso do que acontecia quando eu tentava dialogar com os AAI e os comunitários das Terras Indígenas da Estrada sobre aspectos culturais ou cosmológicos – ao menos quando estes eram colocados por mim frontalmente.

Isso se dá em um contexto em que a população do município de Boca do Acre e das fazendas circundantes buscam deslegitimar a identidade apurinã. O senso comum faz interpretações preconceituosas que visam questionar os “direitos diferenciados” dos Apurinã da Estrada ao contrapô-los a outros coletivos indígenas da região, que possuem distintivos étnicos mais evidentes. É comum ouvir de diversos segmentos da sociedade de Boca do Acre que os Apurinã da Estrada não são mais índios, já que não falam sua língua originária, habitam “lotes”, possuem gado e casam com não indígenas. Tal discriminação remonta aos conflitos territoriais em torno da construção da BR 317 dentro do território apurinã. No processo administrativo de criação da Terra Indígena Boca do Acre, consta que os Apurinã “compõem 90% das famílias de posseiros que habitavam os seringais e se dirigiram às margens da BR 317, marcando presença como tipo étnico acaboclado na região” (fls. 58 e 59 do Proc. 931/1977). Como no caso do processo histórico em que se insere a afirmação étnica dos Kuntanawa⁴⁹, “os efeitos pragmáticos de reivindicações territoriais e identitárias criam novas cisões e conflitos” (Pantoja; Costa; Almeida, 2011, p. 119). Por sua vez, Maciel (2018) identifica argumentos similares nos processos jurídicos contrários à identificação e reconhecimento territorial dos Huni Kuin “do caucho⁵⁰”. Nos documentos analisados pelo autor, os indígenas também são reconhecidos pelos colonos como caboclos, “que gostariam de viver como civilizados”, o que serve de justificativa para questionamentos sobre o direito à terra.

⁴⁹ Os Kuntanawa a que me refiro foram discriminados como “caboclos”, ou “misturados”. Conhecidos como “Os Milton”, se destacaram das demais parentelas de seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá por afirmar sua ascendência indígena. Para um histórico das circunstâncias políticas e territoriais vinculadas ao processo de auto identificação étnica, ver Pantoja (2008) e (Pantoja et al, 2011).

⁵⁰ Como o autor se refere aos Huni Kuin da Terra Indígena Igarapé do Caucho, localizada no estado do Acre.

Se encontrei obstáculos para tratar de temas diretamente relacionados aos aspectos considerados da cultura Apurinã, não pretendo descrever as transformações históricas fruto do contato interétnico às quais possivelmente esses obstáculos se vinculam, nem me demorar em seus efeitos. O que desejo ressaltar é que, por outro lado, falar sobre castanha desencadeou um rendimento favorável ao idioma da abundância, em que relevantes aspectos cosmológicos emergiram sem tantas ressalvas⁵¹. Como se as conversas sobre “o trabalho da castanha” fossem um atalho para diálogos mais profundos sobre o modo de vida apurinã – tal como a etnografia dos piques, apresentada na primeira parte da dissertação, buscará revelar.

De volta ao histórico do meu percurso etnográfico, em novembro de 2017, durante o segundo módulo da formação dos AAI, a consultora contratada para elaborar a citada pesquisa ministrou aulas sobre “sistemas produtivos indígenas”, onde apresentou os resultados preliminares da pesquisa sobre o potencial produtivo agroextrativista. Os AAI – que tinham participado ativamente dos levantamentos de dados para a elaboração da pesquisa – puderam avaliar os resultados e contribuir para o adensamento do diagnóstico. Nessa etapa, foi possível identificar e discutir os principais gargalos de cada elo da cadeia de valor da castanha e refletir sobre aspectos gerais que determinam as transações comerciais do produto. Foi quando citaram os padrões, os atravessadores e os adiantamentos de recursos – ou a “dívida”, como eles dizem –, considerados como condições para o ingresso nos castanhais. Trata-se de uma lógica semelhante (transposta às circunstâncias atuais) ao sistema de aviamento que esteve na base do funcionamento da empresa seringalista, na qual os Apurinã se engajaram ativamente⁵².

Durante esse módulo presencial, Cassimiro, um senhor de mais de oitenta anos de idade – o mais velho dos cursistas –, passou a integrar o grupo dos AAI da Terra Indígena Km 124, atendendo à solicitação dos demais cursistas pela presença de um integrante mais velho e experiente que pudesse contar sobre o tempo dos antigos e os saberes apurinã. Sempre muito disposto e solícito, Cassimiro se tornou uma figura importante no processo formativo, porque o ancião presenciou e participou ativamente de acontecimentos importantes da história dos

⁵¹ O que por sua vez, vincula-se ao ambiente onde é praticado a coleta da castanha. A floresta, conforme argumentado na ‘Manga da “Casa dos seres invisíveis”’, é o lugar no qual ocorre as formações e práticas xamânicas e negociações, transações e diálogos entre os Apurinã e os múltiplos entes que nela habitam.

⁵² Tratado na segunda parte da dissertação.

Apurinã da região de Boca do Acre, como a abertura do caminho que posteriormente serviu à instalação da rodovia BR 317, ou a luta pela demarcação das Terras Indígenas.

No decorrer dessa etapa, Cassimiro contribuiu com dois relatos importantes que foram gravados: um em que narrava a luta pela demarcação das Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre; e outro em que contava como viviam no “tempo dos seringais”. Ambos são transcritos na segunda parte dessa dissertação, quando é tratado o histórico da cadeia de valor da borracha. Desde então a nossa relação vem se estreitando; no verão seguinte, convidei o ancião para me acompanhar a um xingané na aldeia Camicuã, e ele, por sua vez, me levou para conhecer a localidade onde nasceu, área em que se encontrava uma antiga maloca (aiko) do Palheiral, que atualmente faz parte do castanhal passado ao seu neto Wilson. Cassimiro se tornou meu principal interlocutor e grande parte das informações levantadas por mim advém de suas memórias e conhecimentos, tal como destacado ao longo da dissertação.

Em fevereiro de 2018, no âmbito do mesmo Projeto, iniciou-se um levantamento complementar com foco nos arranjos de comercialização e escoamento dos principais produtos extrativistas. Apoiei em campo o trabalho de pesquisa junto à mesma consultora, o que apresentou um pertinente rendimento etnográfico que, no entanto, não é aprofundado nessa dissertação⁵³. O objetivo daquela etapa foi investigar os elos da cadeia produtiva da castanha em Boca do Acre e as relações entre os diferentes atores, além de mapear a formação dos preços e a rota de escoamento do produto, buscando evidenciar os principais gargalos da produção nas Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre. Logo descobrimos que praticamente toda a castanha coletada nessas Terras Indígenas é escoada para Rio Branco através da rodovia BR 317 e absorvida pelas usinas de beneficiamento da Cooperacre.

Ao realizarmos entrevistas com atravessadores, comerciantes, patrões, funcionários da Secretaria de Produção do Estado do Acre e membros da Cooperacre, foi possível observar que as percepções variam de ator para ator, gerando destoantes avaliações, expectativas e respostas quanto ao próprio caráter dos papéis assumidos pelos intermediários e quanto às alternativas de escoamento da produção da castanha-da-amazônia. Mais do que isso, os atores envolvidos

⁵³ Descrevo os aspectos gerais da comercialização da castanha na Terra Indígena Km 124, mas não tenho condições de aprofundar aqui a investigação e problematizar os dados etnográficos coletados durante a citada pesquisa dirigida à cadeia de valor da castanha-da-amazônia (IEB, 2018).

demonstravam não ter uma visão clara dos elementos que condicionam a formação do preço da lata⁵⁴. De fato, não há nenhum tipo de controle das condições de produção da castanha, caracterizada pela informalidade. Isso acontece por se tratar de uma commodity florestal que não é racionalizada como em plantations. As transações comerciais da castanha são especulativas e balizadas por relações capitalistas e não capitalistas, em que se estabelece uma cadeia de adiantamentos (Iglesias, 2010) e dívidas informais. Os atores entrevistados pareciam desconfortáveis com possíveis concorrências e notamos que alguns desconfiavam de nossas intenções, como se fossemos fiscais disfarçadas ou representantes da justiça trabalhista.

A despeito dos obstáculos, a experiência subsidiou a elaboração do documento intitulado “Cadeia de Valor da castanha-da-amazônia: o caso dos Apurinã das Terras Indígenas impactadas pela BR 317” (IEB, 2018)⁵⁵. Os resultados dessa pesquisa serviram ao duplo propósito de orientar estratégias para aprimorar as ações que integram o componente de apoio às atividades produtivas do Projeto e contribuir para a compreensão de aspectos gerais da comercialização da castanha nas Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre. A partir das conclusões obtidas, foram realizadas discussões com os castanheiros indígenas sobre as relações de aviamento e a possibilidade de arranjos coletivos para a comercialização do produto, sem a mediação de patrões e atravessadores.

Enquanto eu participava do levantamento de dados etnográficos para a citada pesquisa, estabeleci o recorte desse estudo. A construção do objeto e o ordenamento da estratégia de pesquisa resultaram desse campo, em que decidi mobilizar esforços para etnografar e analisar as relações envolvidas na coleta e na comercialização da castanha efetuadas por parentelas Apurinã da Terra Indígena Km 124. As contribuições de Cassimiro certamente favoreceram para a definição do enfoque.

A partir de então, expressei em inúmeras ocasiões a vontade de me dedicar a esse tema para a elaboração da dissertação do mestrado, o que foi muito bem aceito pelas famílias e lideranças. Logo compreendi que havia uma expectativa com relação ao registro das narrativas dos mais velhos, os poucos que ainda falam

⁵⁴ A unidade de medida utilizada para as transações da castanha na Terra Indígena Km 124 é a “lata”. Em cada lata (literalmente) cabem cerca de 10 a 13 quilos de castanha in natura. Essa unidade de medida reaparece nos “piques” e “mangas”, pois é a forma corrente de medição da produção.

⁵⁵ Tal documento também não foi publicado, mas entregue às lideranças indígenas que discutem atualmente estratégias para a organização da produção.

a língua originária e “conhecem as histórias”, como frisaram tantas vezes⁵⁶. A castanha se mostrou um tema mobilizador e um gancho para diálogos que extrapolam seus contornos preliminares. Se, como argumentam os Apurinã, nos castanhais as famílias se reúnem, trocam experiências e narrativas, conhecimentos e práticas, ficou claro que eu deveria dirigir a pesquisa etnográfica para a etapa da coleta da castanha, na qual seria possível presenciar essas relações.

Enquanto aguardava a próxima safra, dediquei-me a recolher informações não apenas sobre a coleta e a comercialização da castanha, mas também sobre parentesco, técnicas, memórias do “tempo do seringal”, da abertura da BR 317 e da luta pela demarcação da terra. Infelizmente, não era possível estender (como gostaria) a estadia nas aldeias em razão das minhas atribuições profissionais e acadêmicas. Ao buscar levantar dados secundários, não encontrei pesquisas antropológicas sobre os Apurinã da região de Boca do Acre, com exceção da dissertação recém-publicada por um Apurinã (Alves, 2018) – que, embora tenha sido criado em Rio Branco, possui laços com as parentelas da aldeia Camapã⁵⁷. Alves trata da criação da “maloca das medicinas” empreendida por um importante pajé, com quem o autor conviveu antes de seu falecimento em 2014. Em sua pesquisa, Alves recupera parte do histórico das parentelas e aborda diferentes aspectos do xamanismo Apurinã. Os demais documentos a que tive acesso fazem parte do processo fundiário de demarcação e dos estudos de impactos causados pela BR 317.

Ao longo de 2018, uma das atividades que demandou minha presença nas Terras Indígenas Boca do Acre e Km 124 foi a construção de galpões para armazenamento da castanha coletada. Isso porque as negociações coletivas eram árduas e exaustivas, uma vez que os recursos não eram suficientes para atender as demandas de todas as famílias, que disputavam entre si a localização dos galpões subsidiados pelo Projeto. Embora as assembleias constituam os momentos políticos legítimos em que decisões de caráter coletivo são tomadas, constatei que o diálogo se mostrava mais proveitoso quando eu me reunia com cada família separadamente. Ao passar de casa em casa (não em todas, evidentemente), percebi que nesses contextos as mulheres e os idosos participavam mais ativamente das

⁵⁶ Busco suprir essas expectativas, principalmente na “Manga da história do Palheiral”.

⁵⁷ Após redigida essa etapa, em agosto de 2019, Francisco Apurinã (2019), defendeu seu doutorado, que toma como objeto de investigação o processo de licenciamento ambiental da BR 317, a mesma Estrada que corta a Terra indígena Km 124 e impacta a vida de meus interlocutores. Estabeleço um diálogo com os dados etnográficos por ele mobilizados principalmente na “Manga da “Casa dos Seres invisíveis””.

conversas do que nas reuniões formais. A partir dessa estratégia de diálogo, as relações – não apenas no âmbito profissional – foram se aprofundando com algumas famílias, principalmente com aquelas que demonstraram maior interesse em partilhar suas histórias, conhecimentos e pontos de vista, o que não se deu de maneira orquestrada ou preconcebida, mas foi acontecendo, no ritmo das interações.

Ao final de 2018 pactuei a realização de uma das ações previstas no Projeto que fora iniciada no ano anterior. Alguns AAIs, junto ao técnico de campo Leandro Borges, realizaram, durante o período de estiagem, o mapeamento georreferenciado dos castanhais manejados pelos seus grupos domésticos⁵⁸. Aproveitei para dar continuidade a este trabalho iniciado pelo citado colega, durante a safra de 2018/2019, quando executei junto a três grupos domésticos o mapeamento de seus castanhais, conforme ilustra o Mapa 02. Nessa ocasião, percorri piques e mangas catalogando exemplares de castanheiras, enquanto os anfitriões indígenas se dedicavam ao extrativismo da castanha. Mais do que isso, nos castanhais pude “cartografar encontros” (Cardoso, 2018) entre castanheiros, famílias e gerações; entre humanos e não humanos imbricados em uma “malha ecológica” (Idem) de afetações mútuas. Etnografei um horizonte de eventos, saberes e técnicas associados a diferentes modalidades e arranjos de coleta, nos castanhais de Cassiano, Wilson e Maria. Esse horizonte é apresentado na primeira parte da dissertação.

Seria irresponsável da minha parte afirmar, como o jovem Apurinã, que a castanha é o que os faz ser índios⁵⁹, mas devo admitir, após esse convívio, que considero bastante profícua essa instigante – e talvez despreziosa – interpretação. Digo isso porque os castanhais configuram o ambiente em que o modo de vida apurinã pode se atualizar sem os contratempos enfrentados na beira da Estrada. A safra da castanha é recebida com alegria, tanto pelos adultos quanto pelas crianças. Ao percorrer os piques que se afastam do ambiente de precariedade à beira da BR 317, foi possível vivenciar e analisar aspectos da socialidade Apurinã, em que suas histórias – “que estão morrendo com os mais velhos”⁶⁰, como me alertou tantas vezes Cassimiro – brotavam com entusiasmo e orgulho.

⁵⁸ No período de estiagem os castanhais são frequentados para eventuais manutenções dos caminhos ou em excursões de caça.

⁵⁹ Como astutamente adverte Haraway: “‘Ser’ é muito mais problemático e contingente” (1995, p. 25).

⁶⁰ O perigo denunciado por Cassimiro dialoga com a proposta de uma “história a contrapelo”, tal qual elaborada por Walter Benjamin (1994). Para o autor, não interessa a pretensão de conhecer ou registrar o passado “tal como ele foi”, mas sim buscar dar voz a contrapontos que questionam

Concluindo, ao apresentar este breve relato da minha trajetória profissional e uma pequena etnografia das condições desta pesquisa, busquei levar a sério a proposição de que todo o campo é em si uma “situação etnográfica” (Oliveira Filho, 2004; Albert, 2014). Espero com esse artifício narrativo ter clareado as circunstâncias – cada vez mais habituais para o desenvolvimento de uma dissertação de mestrado – da minha pesquisa. Ao mesmo tempo, encontrei aqui uma maneira de, inspirada em Sobral (2018), “dar voz ao cansaço que sempre silencia” (p. 11). Suspeito que viajei muito mais do que costumam viajar os mestrandos. Quase todos os meses tive de me deslocar para diferentes Terras Indígenas, sedes das associações ou Centros de Formação, realizar inúmeras “reuniões para reuniões” (Idem), enquanto cursava as disciplinas, redigia os trabalhos finais e abria este pique. Penso que o resultado não é fruto de uma “antropologia de contraturno”⁶¹ (Ibidem), pois, como busquei demonstrar, a Antropologia não serve apenas aos antropólogos e tampouco se encontra limitada aos espaços cercados da Academia. Ainda que, como pondera Cardoso (2018), não seja trivial trazer as experiências vividas para a construção de um texto etnográfico, ao expressar os rastros de interlocuções, inspirações e aprendizados que engendraram a produção desta pesquisa, busquei partilhar aspectos da vida da antropóloga que, acredito eu, se tornam cada vez mais comuns na experiência antropológica contemporânea. Ademais, se pude atender ao desafio dessas tarefas sobrepostas e por vezes inconciliáveis, foi porque nada disso eu fiz sozinha – o que, devido ao compromisso estabelecido com os autores e praticantes desses “saberes localizados”⁶² (Haraway, 1995), não poderia deixar de evidenciar. Ao escrever sobre a coleta da castanha a as práticas e conhecimentos associados, tal como realizados pelos Apurinã da Terra Indígena Km 124, encontrei uma maneira de me tornar responsável pelo que aprendi a ver (Cardoso, 2018).

Espero que os Apurinã se sirvam desse esforço, que possam aprofundar os temas de investigação e construir conclusões adicionais, abrindo novos piques e mangas, indefinidamente. Digo isso porque alguns Apurinã são antropólogos,

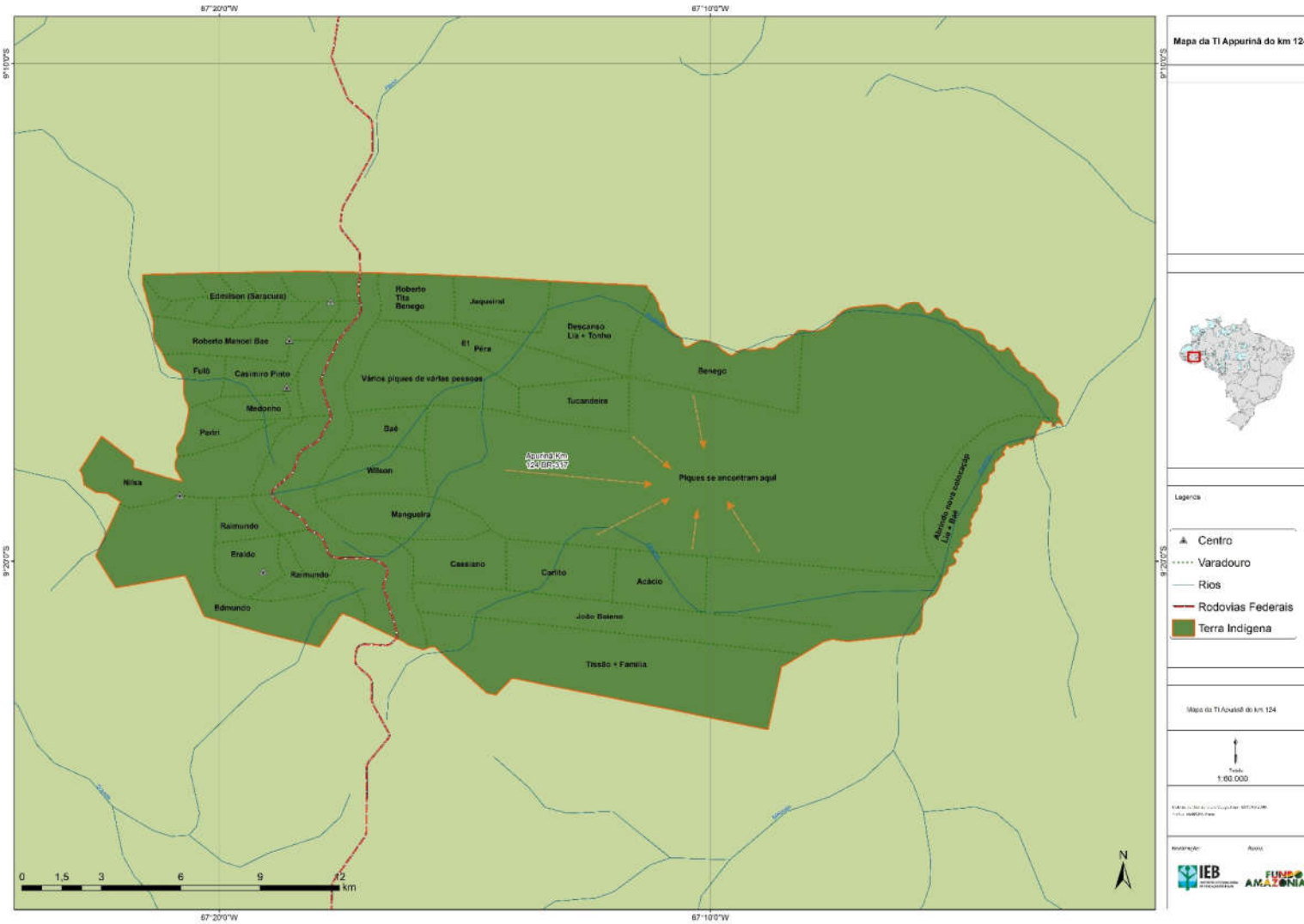
a construção da História tal como escrita pelos “vencedores” – as classes dominantes e sua historiografia oficial.

⁶¹ Segundo Sobral (2018), uma antropologia da Administração Pública requer que se encerre o expediente. No meu caso, sinto que o labor antropológico se realiza de maneira veemente durante o expediente.

⁶² Desloco para esse contexto o conceito de “saberes localizados” elaborado pela autora: “Saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento ‘objetivo’” (Haraway, 1995, p. 36).

certamente mais capazes do que eu. “Meu castanhal vai até onde meus braços alcançam”, foi o que Cassiano me respondeu quando perguntei até onde se estendia o domínio de seu castanhal. Ele me explicou que a cada ano novos piques podem ser abertos, desde que as famílias possuam recursos financeiros e humanos para ir ao encontro de outras castanheiras, aumentando assim o domínio de seu castanhal – sem, no entanto, desconsiderarem as posições dos múltiplos entes que habitam a floresta. Certamente, minha presença nas aldeias Apurinã nos últimos anos teve mais relação com uma densa colaboração iniciada pelo contato profissional que por interesses acadêmicos. Ao mesmo tempo, dessa aliança brotaram e floresceram as reflexões aqui sistematizadas, que visam tornar fecundas conversas tanto entre disciplinas, como a Antropologia e a Ecologia, quanto entre cientistas acadêmicos e investigadores da vida diária – entre os quais encontram-se muitos dos meus interlocutores e colegas. A dupla jornada determinou, para o bem e para o mal, não apenas as condições dessa pesquisa, mas o alcance deste pique. Nunyrymane masary makyápu muny⁶³? Ou, em outras palavras, “bora pro castanhal”? Isto posto, estamos prontas para aceitar o convite.

⁶³ O convite para seguir até o castanhal também pode ser feito da seguinte forma: “amu asary makynapury muny?”. Deixo aqui registrado meus agradecimentos aos professores Valdimiro Apurinã e João Baiano Apurinã, que traduziram essa sentença.





Parte I

“A castanha é o que faz a gente ser índio”

1.

Nos Caminhos da BR 317⁶⁴

Era início de janeiro de 2019. Após pernoitar em Rio Branco, peguei um taxi fretado com Carmo⁶⁵, um gentil motorista que presta serviços para o IEB há muitos anos. Ele, como de costume, me recebeu com informes sobre o estado da BR 317. Durante o período de chuvas é comum que os caminhões ou ônibus atolem, comprometendo o tráfego nesta Rodovia Federal. Mas, segundo o motorista, naquela manhã seus colegas não tinham reportado nenhum incidente. Carmo é filho de cearense e nasceu em um seringal “para dentro do rio Pauini⁶⁶”. Ele me contou que cortou seringa e quebrou castanha até que, com o declínio do preço da borracha e a conversão dos seringais em fazendas, mudou-se com a família para a cidade de Boca do Acre. Boa parte dos prestadores de serviço e comerciantes das cidades e povoados à beira do rio Purus são descendentes de nordestinos que migraram de antigos seringais. A fundação do município de Boca do Acre, em 1980, e a colonização da região foram promovidas principalmente por seringalistas e seringueiros cearenses que, segundo Mario Diogo de Melo (2008, p. 25), “com trabalho árduo consolidaram a nova sociedade”.

Por ter guiado a equipe do IEB até as aldeias nos últimos anos, Carmo presenciou diversas conversas e acontecimentos. O motorista, ao contrário de grande parte da população bocacrense, acredita que os indígenas não são o real empecilho à conclusão das obras de pavimentação da BR 317. Ele costuma enfatizar que a BR 317 segue sem pavimentação não apenas nos trechos que interceptam as Terras Indígenas.

De fato, um dos três trechos não pavimentados encontra-se próximo à divisa interestadual Acre/Amazonas, distante das Terras Indígenas. Ainda assim, é verdade que a interrupção das obras de pavimentação está associada, ao menos

⁶⁴ O subtítulo faz alusão (e homenagem) à pesquisa realizada por Francisco Apurinã (Cândido Apurinã, 2015), na qual o antropólogo se dedica à análise das medidas mitigatórias e compensatórias implementadas na Terra Indígena Colônia Vinte e Sete no âmbito do licenciamento ambiental da BR 364. Os históricos de contato dos “Kaxinawá do 27” e dos “Apurinã da Estrada” apresentam algumas semelhanças, ainda que os desdobramentos venham a destoar.

⁶⁵ Os nomes dos motoristas são pseudônimos. Embora tenha pedido autorização para partilhar suas histórias, achei pertinente tomar esta precaução devido ao clima de tensão que marca os acontecimentos em torno do licenciamento ambiental da BR 317 e sua pavimentação. Sou grata a eles pelas conversas, impressões e deslocamentos.

⁶⁶ Afluente do rio Purus, localizado no município amazonense que leva o mesmo nome.

em parte, a um impasse entre o poder público e as comunidades indígenas com relação ao processo de licenciamento ambiental da BR 317. Há dezessete anos o movimento indígena local luta pelo cumprimento da legislação ambiental vigente, que prevê mitigações e compensações tanto ao ambiente impactado, quanto ao povos indígenas e populações tradicionais afetados por empreendimentos perturbadores, como é o caso desta rodovia federal.

Além dos impactos ambientais e sociais causados pela BR 317, um dos efeitos desastrosos da não conclusão da pavimentação é que a maioria dos habitantes de Boca do Acre responsabiliza os indígenas pelas complicações no tráfego na rodovia – a única via terrestre que dá acesso ao município. Carmo, no entanto, atribui a não conclusão das obras a um esquema de corrupção que favorece as empreiteiras contratadas pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) para fazer a manutenção dos trechos de terra⁶⁷. Uma manutenção extremamente malfeita, como argumenta o motorista, com razão.

São muitas as histórias contadas sobre essa Estrada. Desde 2000, quando iniciaram a pavimentação da BR 317, inúmeras coisas aconteceram. Na verdade, essa história começa tempos antes, quando os Apurinã, ainda no tempo em que seringais se encontravam instalados em seu território, contribuíram com a abertura de uma picada que deveria conectar a capital do Acre às margens do rio Purus⁶⁸. Mas naquela época o Acre não tinha sido elevado à condição de estado e Boca do Acre era um pequeno e inexpressivo povoado. O projeto foi prematuramente abandonado e o largo varadouro permaneceu, por alguns anos, como mais um entre os inúmeros caminhos abertos no meio da floresta.

Segundo Cassimiro, de início a vereda serviu para escoar produtos florestais, principalmente borracha, castanha, caucho e óleos vegetais; e para facilitar a chegada de todo tipo de mercadoria. Também serviu, evidentemente, ao tráfego de pessoas, animais de carga, plantas – e histórias⁶⁹. Mais tarde, durante a ditadura militar, a vereda foi convertida em rodovia federal e passou a ser de responsabilidade do Estado brasileiro, que assumiu sua finalização. Com a

⁶⁷ Quanto a isso, a suspeita do motorista tem precedentes. As obras de pavimentação da BR 317 foram interrompidas por falta de recursos e irregularidades constatadas pelo Tribunal de Contas da União em 2002, o que consta no parecer realizado pelo Ministério Público do Amazonas. Parecer nº 003/2010 – PRDC/AM (p. 4).

⁶⁸ Cassimiro conta que, em 1955, seu tio foi contratado para ajudar a refazer a picada, a partir do km 104 em direção a Boca do Acre. Na oportunidade, seu tio reuniu um pequeno grupo de Apurinã para trabalhar com a equipe do coronel Aguiar por nove meses, na finalização do varadouro (que mais tarde seria convertido na BR 317) (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 105).

⁶⁹ Algumas dessas histórias, que ilustram a perspectiva indígena com relação a instalação da BR 317, serão recuperadas no Pique do Wilson, mais precisamente na 'Manga da História do Palheral'.

consolidação da BR 317, chegaram projetos transformadores, novos atores e intenções.

Entre esses projetos, estavam o Plano de Integração Nacional (PIN) e o segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND)⁷⁰. De maneira geral, ambas as propostas pretendiam desenvolver e integrar a Amazônia às demais regiões do país. O Norte do Brasil, segundo a perspectiva desses planos, era retratado como um território improdutivo a ser ocupado com a exploração agropecuária e a prospecção mineral, o que, por sua vez, seria viabilizado por meio de sua ligação por eixos de transportes, sobretudo rodoviários (Smith, 1982)⁷¹. De acordo com as narrativas dos Apurinã, foi a partir dos anos 1970, como reflexo do estabelecimento da BR 317, que os territórios à margem da rodovia foram grillados, grandes extensões de floresta foram derrubadas e colonos paulistas, paranaenses e gaúchos (principalmente) passaram a empreender e controlar (não sem violência e intimidação) a ocupação territorial regional. Num movimento transformador, as fazendas expandiram-se abruptamente, as nascentes próximas à Estrada foram quase completamente assoreadas e os modos de vida locais reconfigurados.

Todas essas histórias formam camadas da paisagem⁷² atual. Ao introduzir os ensaios etnográficos dos três piques que percorri com uma descrição da paisagem da Estrada⁷³, busco demonstrar como esse caminho – que passou a colocar em

⁷⁰ Em que pese os surtos de expansão econômica baseados na economia da extração da borracha, a Amazônia, no início da década de 1970, era responsável por somente 2% do produto interno bruto (Costa, 1979, apud Smith, 1982, p. 10). O PIN, decretado em 1960, tinha como meta clara “integrar a Amazônia à economia do país por meio da expansão da fronteira agrícola, baseada no tripé pecuária/colonização/infraestrutura terrestre”. (Brasil, 1970, p. 31). Posteriormente, no segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND), projetado para os anos 1975-1979, reconheceu-se a necessidade de aumentar a oferta de energia aos assentamentos já realizados na região amazônica, além de intensificar a prospecção por recursos naturais. Planeja-se o crescimento das atividades exportadoras, em especial da carne de gado, minérios, madeiras e celulose, a serem exportados através de “corredores de exportação” (Brasil, 1974, p. 58).

⁷¹ Segundo os estudos de impacto ambiental da BR 317, esta “foi inaugurada no ano de 1965, época da implantação dos projetos governamentais voltados para a Amazônia. Pelo que consta, as obras da Rodovia foram paralisadas e ela foi apenas implantada, sendo que se manteve sem pavimentação até o ano de 2000, quando começaram os trabalhos de pavimentação” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 2).

⁷² Utilizo o conceito de “paisagem” inspirada na proposta de Anna Tsing, para quem “paisagens são assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica” (Tsing, 2019, p. 82). Tal proposição estimulou a premissa aqui elaborada: se as paisagens são sempre históricas, descrevê-las pode conduzir a atenção do leitor às coordenações, interações, violências e proposições que a formaram ao longo do tempo. Dessa forma, a antropóloga pode mobilizar múltiplas escalas e trajetórias que não se restringem apenas ao domínio humano. Uma descrição detalhada do conceito de “paisagem” na Antropologia está fora do escopo desse trabalho.

⁷³ Para um histórico da instalação da BR 317, tanto do ponto de vista integracionista do Estado, quanto das memórias e impressões dos Apurinã, ver o “Relatório do Diagnóstico Ambiental – Complementação do Estudo do Componente indígena” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016), parte do extenso processo de licenciamento ambiental da BR 317. Desse documento consta uma detalhada análise da “evolução da paisagem desde 1984” (p. 30), subsidiada por “imagens de satélite e outros meios de abordagem e interpretação remota da paisagem” (p. 29). Torna-se evidente que

risco a vida de parte do povo Apurinã –, encontra-se hoje emaranhado a outros caminhos, mais diversos e abundantes que o primeiro.

Digo isso porque é preciso percorrer a BR 317 para chegar até os meus interlocutores e, junto deles, alcançar os piques que nos levam para áreas remanescentes de floresta nativa, onde, durante alguns meses por ano, convivem em profunda simbiose⁷⁴ com as castanheiras. Mas essa convivência não se restringe a castanheiras e castanheiros. Nesse ambiente, as composições envolvem relacionamentos de longo prazo entre os Apurinã e múltiplas formas de vida, dentre as quais eu destaco, para efeito analítico, a *Bertholletia excelsa*. Aqui parece útil observar que as castanheiras a que me refiro não são plantadas, mas intensamente visitadas devido às suas valiosas sementes – que atraem os Apurinã para perto de seus domínios e para longe da beira da Estrada.

Após ser coletada e quebrada pelos indígenas, a castanha silvestre toma a direção inversa, sendo transportada da floresta até as margens da BR 317, onde é comercializada e escoada. Ao sair ensacada das aldeias, a castanha se transforma em mercadoria – e renda para os Apurinã. Atualmente, essa é a principal vantagem que (principalmente os mais jovens) atribuem à presença impactante da Estrada em suas vidas: a facilidade do escoamento da produção agroextrativista.

Não é fácil compreender e narrar a ambiguidade proteica que caracteriza esse evento crítico⁷⁵, tampouco será esse o meu objetivo. A construção, a consolidação e o licenciamento ambiental da BR 317 envolveram extensos conflitos e algumas mortes. As demarcações das Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre foram empreendidas em resposta a parte desses conflitos, como uma medida urgente de proteção aos povos que ali viviam – e lutavam. Juntos, o processo do licenciamento ambiental e os processos fundiários das duas Terras Indígenas somam mais de 2 mil páginas e incluem diversos pontos de vista e alguns equívocos⁷⁶ (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016; Processo FUNAI/BSB/08620/1919/91; Processo FUNAI/BSB/0010/78).

a caracterização da ocupação territorial foi (e é) direcionada à pecuária extensiva e que o padrão do desmatamento estava (e está) atrelado à parcial pavimentação da Estrada.

⁷⁴ Tomo o termo emprestado da Ecologia para descrever relações de colaboração entre diferentes espécies. No entanto, devo ressaltar que o uso que dou não deve ser generalizado – é localizado e dirigido a certas castanheiras e certas parentelas Apurinã.

⁷⁵ Entendo o conceito de “evento crítico” tal como elaborado pela antropóloga indiana Veena Das (1995). Para a autora, um evento crítico é uma situação de ruptura provocada por um acontecimento traumático e sua consequente assimilação pelo cotidiano das pessoas que o vivenciaram. Cf. ‘Manga da História do Palheral’ para mais detalhes da perspectiva dos meus interlocutores sobre esse evento crítico.

⁷⁶ Os processos fundiários a que me refiro são: Processo FUNAI nº 00931/1977; Processo FUNAI nº 2248/83; Processo FUNAI nº 645/1985; Processo FUNAI/BSB/0010/78; Processo

Embora eu tenha estudado esses processos – uma vez que faz parte do meu trabalho assessorar a Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre/Amazonas (OPIAJBAM), que representa formalmente os indígenas impactados por esta Rodovia Federal em instâncias de negociações institucionais junto ao poder público –, não pretendo me demorar nos caminhos da BR 317. A história da BR 317 interessa na medida em que se entrelaça às histórias de vida dos Apurinã e das castanheiras, e não será sistematicamente recuperada em nenhuma etapa desse trabalho. Ao retratar o cenário à beira desta Rodovia, evito neutralizar sua desastrosa (ou criminosa) presença, sem, no entanto, dedicar muitas páginas à metanarrativa da Estrada, que leva vantagem nos poucos registros disponíveis sobre as parentelas Apurinã que habitam suas margens⁷⁷.

Isto posto, o ponto de vista da narração da paisagem da Estrada (e suas transformações) é o de quem sai de Rio Branco em direção a Boca do Acre, dentro de um veículo em movimento. Acredito que a descrição do percurso possa servir para ambientar – ou advertir – o leitor com o cenário de precariedade que circunda e desafia os moradores das aldeias Manhê e Kamapã – onde vivem meus interlocutores quando não estão acampados em seus castanhais.

De volta àquela manhã, antes de seguirmos⁷⁸ viagem, Carmo e eu passamos na rodoviária interestadual de Rio Branco para pegar duas indígenas. Uma era Apurinã e morava na Terra Indígena Camicuã, localizada em frente a cidade de Boca do Acre, na margem esquerda do rio Purus⁷⁹. A segunda era sobrinha da primeira por parte de mãe. Seu pai, um Kaxinawá. Ela mora com a mãe e a família paterna na Terra Indígena Kaxinawá da Colônia Vinte e Sete. A jovem vinha passar

FUNAI/BSB/08620/1919/91. Os documentos do licenciamento ambiental referidos na pesquisa são: o Relatório do Diagnóstico Ambiental – Complementação do Estudo do Componente indígena (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016) e o Parecer nº 003/2010 – PRDC/AM. Ambos os documentos recuperam o exaustivo histórico do processo do licenciamento ambiental da Rodovia BR 317 e levam em consideração documentos, relatos e entrevistas dos impactados.

⁷⁷ Digo metanarrativa porque, ao consultar a bibliografia disponível sobre os Apurinã das Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre, incomodou-me a impressão de que a BR 317 assumia um sentido integrador nos registros, capaz de representar ou explicar todas as condições e constrangimentos dessas parentelas Apurinã, mesmo nos processos de demarcação da terra. Quando trato a Estrada como paisagem, busco prover um pano de fundo capaz de estimular a reunião de histórias e o rastreamento dos detalhes em torno de sua existência, sem incorrer no mesmo efeito narrativo totalizador. Se inicio esse preâmbulo com a descrição da paisagem à beira da BR 317, é justamente para situar a leitora do cenário e do contexto em que vivem meus interlocutores. A intenção que é os ensaios etnográficos dos ‘piques’ e ‘mangas’ possam oferecer uma alternativa narrativa à perspectiva centrada na Estrada. Caberá aos leitores avaliar o êxito dessa proposta.

⁷⁸ Nos ensaios etnográficos, o narrador aparecerá ora no plural, ora no singular. Essa imprecisão se deve ao fato de que as situações aqui narradas foram conjuntamente construídas, ainda que as impressões e reflexões a seu respeito possam ser particulares.

⁷⁹ Vale lembrar que a cidade de Boca do Acre e, conseqüentemente, a BR 317 ficam na margem direita do Rio Purus.

o período de férias escolares com a família da mãe, na aldeia de mesmo nome da Terra Indígena, isto é, Camicuã.

Enquanto conversávamos, a Apurinã de Camicuã contou-me que, logo após a virada do ano, ela e sua família quebraram e venderam toda a castanha coletada por 32 reais a lata. Embora seu pai possua um segundo castanhal fora da Terra Indígena, “para dentro do rio Inauini”, ainda não estavam certos de se locomoverem até lá esse ano para coletar castanha. Trata-se de um castanhal distante, que exige maiores investimentos, como a utilização de canoas com motor rabeta, combustível e mantimentos necessários à permanência no interior da floresta durante algumas semanas. Ela me explicou que sua família estava avaliando as condições, uma vez que a castanha “não deu tanto” nesse ano e estava valendo menos que no ano anterior. Por ter acompanhado as duas safras precedentes, aprendi que o volume de produção varia muito de um ano para o outro e que o preço da lata flutua consideravelmente numa mesma safra. Nem os indígenas, nem os atravessadores ou comerciantes parecem conseguir prever ao certo qual será o preço máximo que a lata atingirá na safra que se inicia. As opiniões e explicações oscilam com os valores – aparentemente indomáveis. Aprendi que a indeterminação faz parte da cadeia de valor da castanha e do prazer dos negócios.

As condições de coleta dessa família Apurinã ilustram bem o perfil regional, o que, no entanto, destoa dos meus interlocutores. O acesso a grande parte dos castanhais manejados pelos Apurinã que habitam o Médio Purus se dá por via fluvial, o que não ocorre nas Terras Indígenas da Estrada. Nelas, o acesso aos castanhais ocorre exclusivamente por via terrestre. Para além da coleta da castanha, contrariando o cenário comum no que concerne à mobilidade atual dos Apurinã (Schiel, 2004; Fernandes, 2018), é raro que os indígenas que habitam as aldeias às margens da BR 317 utilizem os rios ou igarapés para se locomoverem. Se o rio Acre e o rio Endimari aparecem reiteradas vezes nas histórias dos mais velhos, hoje em dia apenas ocasionalmente são frequentados⁸⁰.

Após essa breve parada para pegar as indígenas, partimos os quatro em direção ao município de Boca do Acre; eu, no banco da frente, ao lado de Carmo,

⁸⁰ Com exceção da família extensa – composta por cinco residências – que vive na pequena aldeia Novo Aripuanã, localizada às margens do rio Acre, na Terra Indígena Boca do Acre. Diferentemente da aldeia Chaparral, os moradores de Novo Aripuanã não possuem pastos nem rebanhos bovinos. “Eles vivem a vida do rio”, contam seus parentes, e pouco se envolvem nos projetos e no processo de licenciamento ambiental da Estrada. Embora deva destacar a pluralidade que caracteriza a situação dessa TI, ainda não tive a oportunidade de visitar esse aldeamento.

e as indígenas no banco de trás. Elas precisavam chegar ao porto antes do entardecer, para cruzar o rio Purus rumo à aldeia Camicuã. Embora estivesse mais do que familiarizada com o trajeto, dessa vez eu levava comigo a câmera para registrar as transformações na paisagem e aguçar minha percepção. Mais tarde, ao depurar o material etnográfico, voltei a essas gravações para recompor os aspectos gerais do caminho e auxiliar na descrição.

Antes de alcançarmos a Rodovia Federal, foi preciso percorrer cerca de vinte e cinco quilômetros até um entroncamento chamado de “quatro bocas”. Uma dessas “bocas” dá acesso à BR 317, que segue até o município de Boca do Acre em pista simples, com sinalização e sem faixa de acostamento, intercalados pelos três trechos de terra. Ao adentrarmos a rodovia federal, a paisagem característica do perímetro urbano de Rio Branco começou a ceder espaço à área rural. As placas informavam o limite de velocidade de 80 km/h e algumas árvores singulares surgiam dentre as onipresentes fazendas.

Essas árvores são conhecidas como castanheiras. A espécie possui um tronco cilíndrico, reto, de casca escura e rugosa, que permanece sem galhos até formar uma copa conhecida por “guarda-chuva”, composta por hastes de até vinte metros, que se ramificam em todas as direções, mais ou menos paralelamente ao chão. De aparência peculiar, a árvore é uma das mais altas da Floresta Amazônica, podendo atingir até sessenta metros. Durante a viagem, através da janela do carro, por detrás das cercas feitas de mourões de madeira e arames farpados, e para além dos postes de energia e da fiação aérea, era possível vê-las a distâncias variadas. São praticamente as únicas árvores que subsistem em meio à paisagem uniforme dos vastos pastos que seguem em ambos os lados do trajeto, a perder de vista.



Foto 01: Castanheiras no pasto às margens da BR 317 vistas de dentro do automóvel em movimento.
Foto: Marina Villarinho

Se no primeiro plano eu podia ver as cercas que ditam os contornos das grandes propriedades, no segundo o horizonte foi sendo aos poucos preenchido pela presença de castanheiras e rebanhos bovinos dispersos entre o capim e a brachiaria. Ao fundo, junto à linha do horizonte, vislumbrava-se a floresta, que parecia formar uma espécie de muralha natural⁸¹. Ao refletir sobre os aspectos dessa paisagem que marca boa parte do itinerário, ocorreu-me que as barreiras estabelecidas pelas cercas e pelo paredão de floresta parecem revelar a fricção entre diferentes – e muitas vezes divergentes – modos de vida. Barreiras que não são apenas símbolos, mas marcas concretas das tensões dos encontros, pensei. Os meus interlocutores Apurinã vivem (n)essa fronteira: do pasto para floresta, brachiaria afora e muralha adentro.

⁸¹ Em 2005, analistas do IBAMA registraram uma impressão semelhante com relação à paisagem à beira da BR 317: “A Floresta Amazônica somente pode ser visualizada afastando-se vários quilômetros do eixo da Rodovia, de forma geral. Uma exceção ao padrão de ocupação apresenta-se nas Terras Indígenas Apurinã (do Km 124) e Boca do Acre, que são atravessadas pela Rodovia. Observa-se nestas áreas uma ocupação menos agressiva à floresta, apesar de ainda observarmos alguns trechos desmatados com uso agropecuário” (Ofício n° 448/2005-CGLIC/DILIO).



Foto 02: Castanheiras entre a brachiaria, floresta ao fundo. Foto: Marina Villarinho

Embora possam viver mais de seiscentos anos em áreas de floresta bem conservada, algumas das castanheiras ali vislumbradas estão mortas. Na primeira vez que percorri as estradas amazônicas me chamaram a atenção troncos gigantescos jazendo solitários em meio aos pastos. Esqueletos magníficos que performavam a paisagem. Perguntei-me qual seria o motivo que levou os fazendeiros a pouparem essa espécie. Isso foi em 2011, quando estive no Acre pela primeira vez. Explicaram-me que essas árvores são castanheiras e que derrubá-las era proibido⁸². As outras espécies não tiveram a mesma sorte.

Ao percorrer a BR 317 voltei a notá-las. Castanheiras secas, de galhos abertos, copa sem folhas. Algumas se encontram danificadas, sobrevivendo com metade da copa e folhagem rarefeita. Outras parecem formar uma espécie de coluna enorme de madeira – ruínas do que outrora fora um tronco. Interessante que no decorrer da pesquisa, encontrei uma referência similar descrita por Woortmann (1998). A autora, em um breve comentário, chama essas castanheiras protegidas pela lei de “exemplares-testemunhos”. Testemunhos da destruição da floresta, que “isoladas em meio ao pasto, rapidamente definham e não se reproduzem” (p. 192). Nesse caso também: várias castanheiras definham à beira

⁸² O corte de castanheiras nativas foi proibido pelo Decreto Federal 1.282, de 19 de outubro de 1994.

da BR 317. Além disso, as castanheiras “puxam raios”, como dizem, principalmente em áreas abertas, como nos pastos, onde correm grandes chances de serem atingidas. Ainda assim, muitas delas sobrevivem à perturbação circundante.



Foto 03: Castanheira morta no pasto circundante. Foto: Marina Villarinho

As castanheiras não são a única expressão de recordações de outros tempos. Em meio ao caminho, cruzamos placas ocre que informam o acesso a geoglifos e sítios arqueológicos. Os geoglifos, antes escondidos em meio à floresta, foram localizados recentemente em razão do desmatamento promovido pelas fazendas às margens da BR 317. Essas marcas na terra, ao atravessarem gerações, fundem-se com os vários ritmos temporais e se sobrepõem às camadas da paisagem atual. Movimentações de terra ou inscrições misteriosas, eles nos levam a considerar que muitas das práticas de transformação ou perturbação do estrato terrestre fatalmente sobreviverão aos modos de vida atuais. Durante o percurso, experimentei seguir a proposta da antropóloga norte-americana Anna Tsing: “Prestar atenção às temporalidades das paisagens permite-nos observar sua dinâmica intersticial” (2019, p. 94); só então passei a perceber a ironia da presença dos geoglifos e das castanheiras...

Ao chegarmos na divisa interestadual, ou “Km 90”, deparamo-nos no caminho com construções mais recentes. Primeiro, cruzamos a Secretaria de Estado

da Fazenda (SEFAZ) do Estado do Acre: uma casa de alvenaria com telhado de telha de barro que se encontra em frente à balança de medição de carga. Carmo acenou para algum dos funcionários. No exato momento em que entramos no Amazonas, o carro passou a trepidar intensamente devido ao terreno irregular, repleto de buracos de profundidades variadas. Tratava-se do primeiro trecho não pavimentado.

Do lado esquerdo passamos pela SEFAZ do Amazonas, uma edificação bem mais imponente, mas inoperante. Carmo contou-me que, depois de ter sido construído, o posto fiscal nunca chegou a funcionar. Está deteriorando com o passar dos anos e não há nenhum funcionário responsável pela segurança do edifício, que sequer foi inaugurado. Em outra ocasião, parei para tirar algumas fotografias. Ao conferir o registro, notei que no reflexo dos vidros que revestem o saguão principal era possível ver com clareza as castanheiras sobreviventes, do outro lado da pista.



Foto 04: Castanheiras sobreviventes no reflexo dos vidros que revestem o saguão principal da SEFAZ do Amazonas. Foto: Marina Villarinho

Durante essa etapa não passamos de 40 km/h e, ainda assim, o veículo derrapava na lama avermelhada. Começou a chover e um pouco mais adiante nos deparamos com um caminhão de gado tombado na margem direita. Carmo, bastante acostumado com obstáculos desse tipo, seguiu o caminho por uma vala

inclinada, segurando firme no volante enquanto o carro patinava. Conseguimos atravessar a fila de caminhões que se formou no sentido contrário; já o motorista da frente não apresentou a mesma destreza e caiu na vala. Levamos pouco menos de uma hora até voltarmos ao asfalto.

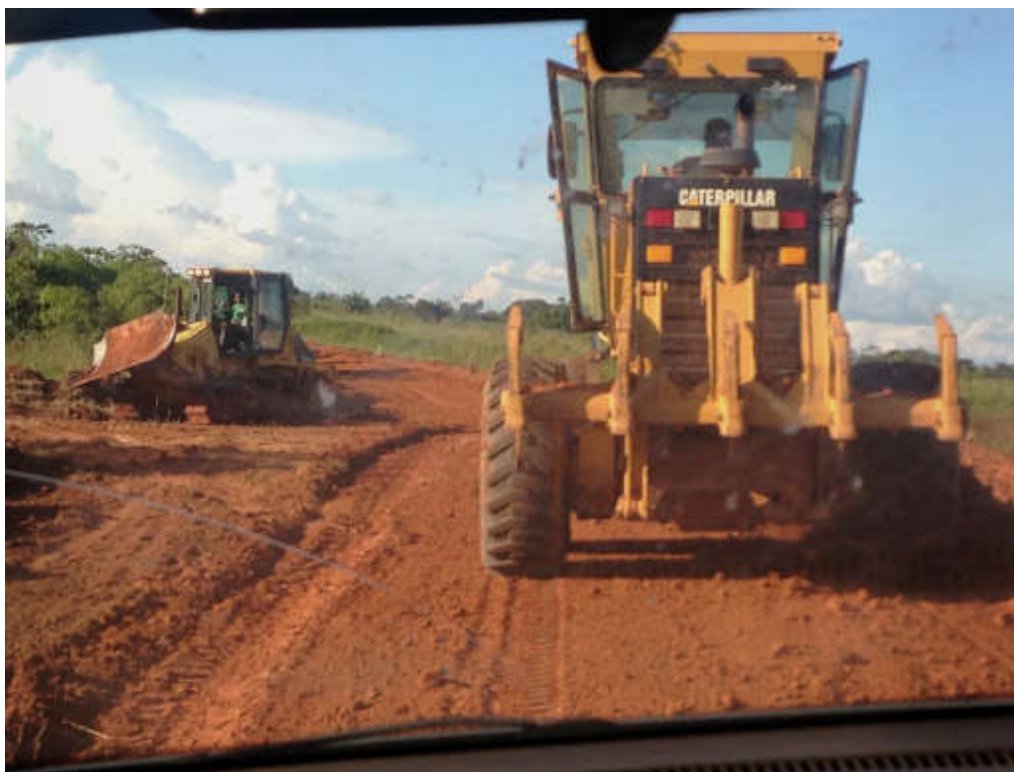


Foto 05: Manutenção de um dos trechos não pavimentados da BR 317. Foto: Marina Villarinho

Paramos na pequena vila de Caquetá para abastecer. Carmo me apontou dois caminhões da Secretaria de Extensão Agroflorestal e Produção Familiar do Estado do Acre (SEAPROF/AC), carregados de castanha e seguindo em direção a Rio Branco. Esses caminhões fazem parte das políticas acreanas de apoio às cadeias de valor sustentáveis. Como comprovei na safra anterior, o destino daquelas pilhas de castanha é a CooperAcre, responsável pelo beneficiamento das amêndoas e sua comercialização em outras regiões do Brasil⁸³. Embora a cooperativa apoie outras cadeias produtivas, esses caminhões desaparecem da BR 317 quando a safra termina. Já os caminhões de gado, os caminhões frigoríficos e os caminhões madeireiros circulam o ano todo – faça chuva ou faça sol.

⁸³ Os aspectos gerais da comercialização da castanha proveniente dos castanhais da Terra Indígena Km 124 serão descritos na segunda parte da dissertação, mais precisamente em: 'Negociações enlameadas: aspectos gerais sobre a comercialização da castanha na BR 317'.

Seguimos mais alguns quilômetros sem maiores dificuldades, quando avistei à esquerda uma placa azul com os dizeres: “Área Indígena – LD a 500 metros”. Comecei a filmar. Logo fizemos uma pequena curva e encontramos o limite entre o asfalto e o barro, no ponto exato em que uma segunda placa, branca e parcialmente escondida por uma moita, sinalizava em caixa alta: “ATENÇÃO QUEBRA-MOLAS AO LONGO DO TRECHO”. Detrás da placa despontava uma castanheira. Entramos na Terra Indígena Km 124! O limite de velocidade indicado passou a ser 60 km/h. Cruzamos uma lombada de terra que se encontrava sabotada por um desvio à esquerda. Como alertava a placa anterior, são vários os redutores improvisados⁸⁴ ao longo do trecho que intercepta a Terra Indígena.

A paisagem começou a se transformar. O pasto rareou e pequenas áreas de floresta passaram a se aproximar da pista. Mourões conectados por arame determinavam o limite não mais de enormes propriedades, mas das residências indígenas – todas suspensas e construídas em madeira, algumas pintadas à moda regional. Os postes de energia continuavam a margear a Estrada, interceptados por conexões que abastecem as duas aldeias.

Passamos primeiro pela aldeia Camapã, que segue até “a curva do S” – uma saliência no trajeto da Estrada que marca a divisa com a aldeia Manhê. Ambas as aldeias levam o nome de duas primas que unificam o povo em termos de parentesco. A divisão faz referência ao lugar onde cada uma das matriarcas morou após a abertura da BR 317. Antes, Manhe e Kamapa viviam juntas em Altin, uma colocação que leva o nome de um igarapé que ficou fora da área demarcada⁸⁵. Ambas faleceram há décadas, mas antes resistiram aos grileiros e lutaram pela garantia de parte do território indígena. A verdade é que a divisão entre as aldeias não é perceptível para quem atravessa a Terra Indígena e não conhece a organização das comunidades. Eu demorei para conseguir distinguir a passagem de uma aldeia à outra. As casas encontram-se dispostas espaçadamente ao longo de toda a Estrada, de maneira similar a um assentamento rural (Cf. Mapa 04).

Quando avistei uma casa avarandada, pintada em tons de rosa e verde, pedi para Carmo parar. Entramos na “área” de Cassiano, filho de Dona Quitéria e um não indígena chamado Acácio. O velho casal vive em uma casa de madeira, no

⁸⁴ Improvisados, pois são amontoados de terra batida que têm de ser refeitos a cada ano, pois não resistem aos impactos causados pelos veículos, especialmente no período de chuvas.

⁸⁵ Voltarei nas histórias de vida das citadas matriarcas ao longo desse trabalho. Cf. ‘Pique do Cassiano’ p. 98, ‘Manga da História do Palheiral’, p. 203 e ‘Pique da Maria’, p. 286. Cabe adiantar que Manhe e Kamapa são figuras significativas às narrativas transversais que perpassam os ensaios etnográficos.

mesmo terreno, mais próxima à BR⁸⁶. Dessa vez não parei para conversar com a anciã. Fui recebida por Leonilda, mulher de Cassiano, que estava em sua casa com suas duas filhas enquanto o marido “estava pro mato”. Ela me contou que eles já tinham iniciado a coleta da castanha. Expliquei-lhe que desejava combinar a continuação do mapeamento do castanhal de sua família.

Leonilda lembrou do trabalho iniciado pelo Leandro⁸⁷ e seu filho mais velho, conhecido por Nelson, um dos agentes ambientais. Nelson herdou um pique do pai quando casou, anos antes, com uma Apurinã da mesma aldeia. Recém-separado, Nelson estava passando uma temporada em Rio Branco, onde mora seu irmão Everson, que, por sua vez, é casado com uma não indígena. Nelson voltara à aldeia fazia pouco tempo para quebrar castanha e “matar a saudade da família”, como contou sua mãe. Ao me despedir, pedi que Cassiano entrasse em contato comigo pela Internet. Recentemente, as famílias das Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre receberam roteadores da empresa que passou cabos de fibra óptica por dentro do território homologado. Em troca da permissão, as famílias não pagam mensalidades pelo modesto (mas eficiente) pacote de dados, em uma espécie de acordo informal.

De volta ao trecho⁸⁸, dirigimo-nos à casa de Geraldo, já dentro do território da aldeia Manhê. Há alguns anos, Geraldo passou o cacicado a seu sobrinho Benego, mas ainda é uma liderança importante e atuante. Ele fundou e dirigiu a OPIAJBAM por dois mandatos, e acompanha de perto o processo de licenciamento da BR 317. Quando chegamos, ele estava “tomando conta” de sua neta, enquanto Maria, sua mulher, e Erika, sua filha, “estavam pro castanhal”. Ele me informou que os comerciantes que visitam as aldeias estavam comprando a lata de castanha por 30 reais, até que “nos últimos dias tinha aparecido um [atravessador] oferecendo 32”. As indígenas que vinham comigo aproveitaram a breve visita para trocar impressões e notícias da vida nas aldeias e do volume de produção de castanha em suas Terras Indígenas. Concordaram que a safra estava “mais fraca” que a anterior, com relação tanto ao preço da lata, quanto à quantidade de ouriços encontrados nos castanhais.

⁸⁶ Embora a “área” seja reconhecida como do Cassiano, as demais residências são autônomas em vários níveis de relações, como espero deixar claro ao longo da descrição etnográfica. Para uma descrição mais acurada sobre como são pensadas e geridas as “áreas” na Terra Indígena Km 124, ver: ‘Pique da Maria’ pp. 301,306.

⁸⁷ Técnico de campo do IEB, responsável por parte das ações de implementação dos referidos Projetos (Cf. ‘Condições de pesquisa: uma pequena etnografia’) na região de Boca do Acre.

⁸⁸ “Trecho”, para os Apurinã, pode ser sinônimo para as partes não pavimentadas da BR 317.

Enquanto conversávamos, um não indígena estacionou uma caminhonete em frente à sua casa. O rapaz estava interessado em comprar toda a produção de sua mulher, como anunciou ao cumprimentar-nos. Geraldo não gosta de quebrar castanha, por isso passou os castanhais que herdou de seus pais aos seus filhos casados. Já Maria se dedica a essa atividade todos os anos, nos piques que recebeu de seu finado pai, Antônio Amazonas. O comprador enfatizou que estava disposto a comprar toda a castanha por 35 reais a lata, mas Geraldo respondeu que quem negociava diretamente a produção era a Maria. Um pouco constrangida, tratei de me despedir a tempo de deixá-los à vontade para eventuais negociações. Aprendi nas safras anteriores que essas negociações não costumam ser feitas na frente dos outros.

Bem próximo à casa de Geraldo, na margem oposta da BR 317, e cerca de um quilômetro mais adiante, vive Cassimiro com uma de suas filhas, seu genro e quatro netos (Cf. Diagrama 05: Uniões de Cassimiro e grupos de residência e coleta de castanha). Apesar da idade avançada, ele também estava “pro mato, quebrando castanha”. Deixei um recado com sua filha explicando que estava chegando em Boca do Acre e que gostaria de confirmar a ida ao castanhal de Wilson, próximo à área onde estava localizada a antiga maloca Palheiral. Em novembro do ano anterior, tínhamos combinado que iríamos com a família de seu neto visitar a localidade em que Cassimiro nascera e “gravar as histórias”⁸⁹.

Esse breve registro ilustra parte do cenário contemporâneo dos primeiros meses do ano na BR 317: especuladores, atravessadores e comerciantes por todos os lados; negociações intermitentes; caminhões repletos de sacas de castanha; casas fechadas; famílias ocupadas com preparativos que antecedem o período de estada no centro; e indígenas “no mato”. A safra de 2018/2019 já tinha começado. Embora alguns grupos domésticos quebrem castanha antes da virada do ano, de janeiro a março grande parte das mobilizações à beira da Estrada, tanto nas Terras Indígenas quanto em seu entorno, estão direcionadas à coleta e à venda da castanha-da-amazônia.

Ao percorrermos os cerca de dezoito quilômetros não pavimentados que interceptam a Terra Indígena, encontramos vários habitantes andando na beira da pista, principalmente perto do terreno onde fica a escola indígena vinculada ao município de Boca do Acre e ao Estado do Amazonas, batizada com o nome da Manhê em português: Albelina Apurinã. Uma infraestrutura utilizada por todos,

⁸⁹ O que, de fato, ocorreu. Cf: ‘Manga da História do Palheiral’.

mas distante de alguns⁹⁰. Se a lama predominava em janeiro, no período de estiagem a questão se agrava. Tem dias em que a poeira é tanta que não é possível enxergar os transeuntes ou os veículos que se aproximam.



Foto 06: Escola Apurinã da Terra Indígena Km 124 à beira da BR 317. Créditos: Manoela Lima (IEB, 2018)

Entre as TIs Km 124 e Boca do Acre atravessamos mais um trecho pavimentado de cerca de doze quilômetros. A paisagem voltou a ser tomada por fazendas imensas e acessos a ramais, que por sua vez dão acesso a mais fazendas. Um dos ramais alcança a beira do rio Endimari, que determina o limite “natural” da TI Km 124. Embora eu nunca tenha entrado em nenhum desses ramais, no processo de licenciamento ambiental esta zona é descrita como uma das áreas mais ameaçadas pelo “desmatamento vexatório”⁹¹ que cresce a cada ano. Se até 2003 as

⁹⁰ Conforme expliquei (Cf. ‘Condições de pesquisa: uma pequena etnografia’), as aldeias à beira da BR 317 não possuem um pátio comum. Dessa forma, parte das residências encontram-se distantes da escola indígena. A prefeitura de Boca do Acre dispõe de um ônibus do tipo escolar para transportar os alunos, mas é bastante comum encontra-lo quebrado ou em manutenção.

⁹¹ No parecer elaborado pelo Ministério Público Federal do Amazonas, é indicada uma lacuna com relação ao EIA/RIMA no que diz respeito à análise dos impactos que a facilidade de acesso irá exercer sobre o entorno das Terras Indígenas quando a Rodovia estiver totalmente pavimentada. Trata-se de um dos principais vetores de impacto que atingirá as referidas Terras Indígenas com a conclusão das obras de pavimentação. Neste Parecer, o Projeto Básico Ambiental (PBA), encaminhado em julho de 2009 pela equipe a serviço do DNIT, é citado em uma passagem dramática: “É como se as TIs estivessem sendo tetricamente ‘abraçadas’ pelo desmatamento ilegal e criminoso dos fazendeiros e grileiros desta área”. (PBA, p. 17 apud Parecer nº 003/2010 – PRDC/AM, p. 36).

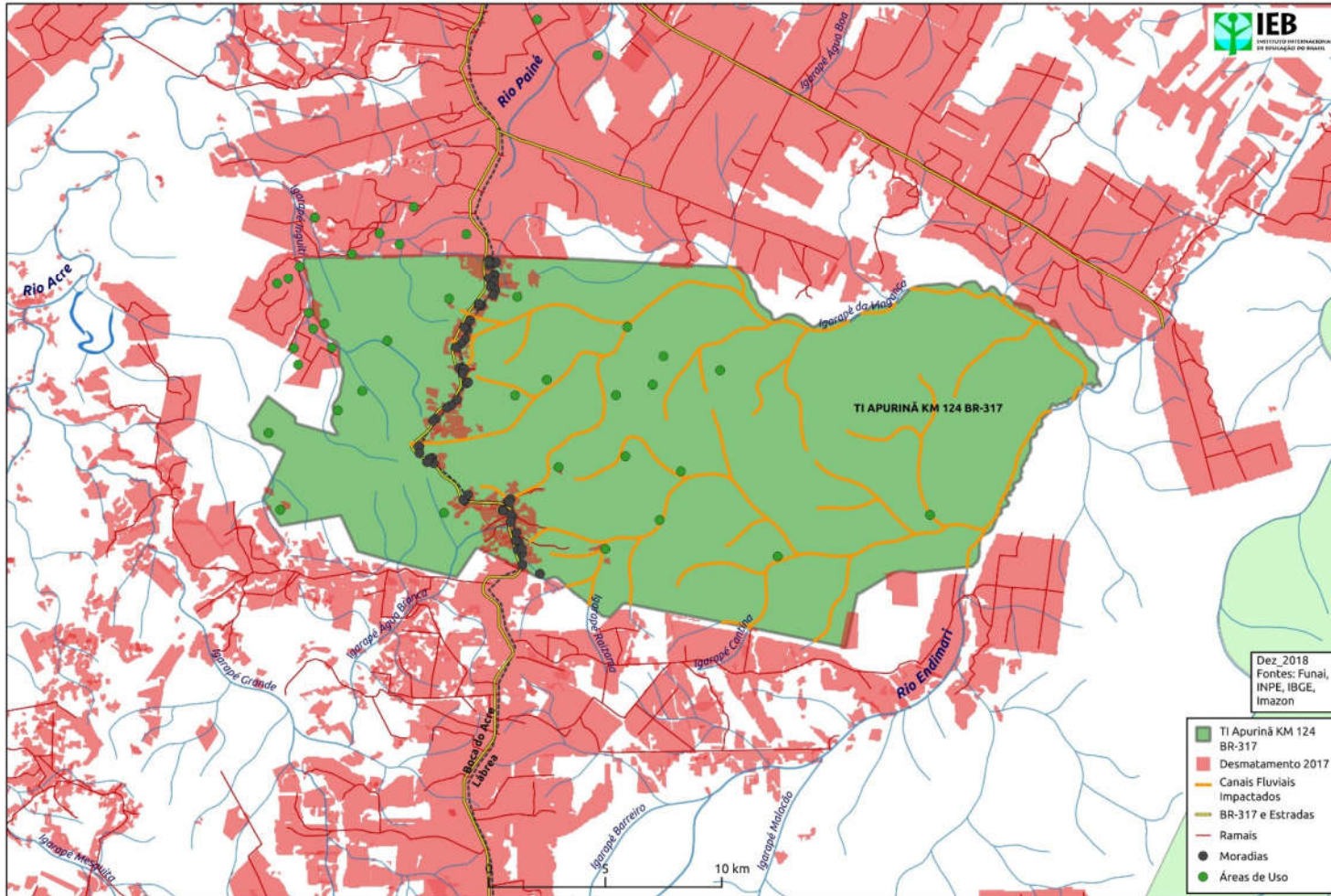
Terras Indígenas possuíam “interligação florestal”, após a pavimentação “este maciço florestal foi sendo transformado em pastagem” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 87). As nascentes que aí se encontram estão assoreadas e os igarapés que abastecem os grupos domésticos, antes perenes, hoje secam no período de estiagem – um dos efeitos não planejados do desmatamento que mais ameaça a habitabilidade nas Terras Indígenas. Nesse trecho é comum que a BR 317 seja utilizada por peões para mover os rebanhos. Aos usuário das Estrada cabe esperar que os cavaleiros e o gado abram passagem. Mas dessa vez não foi o caso.

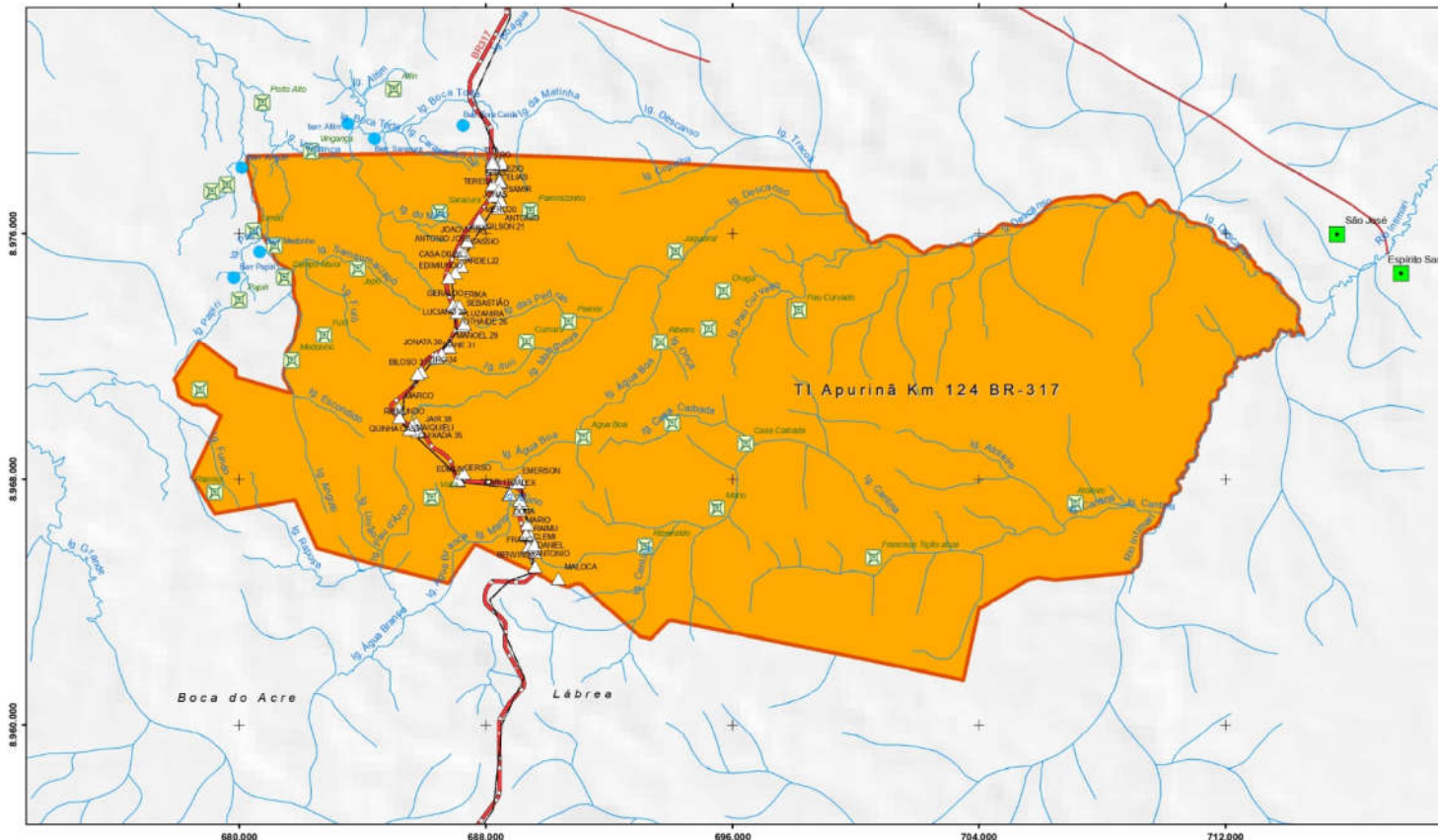
O asfalto terminou pela terceira e última vez junto à sinalização “Início da Área Indígena”. Ao lado do primeiro obstáculo notei uma placa oficial da FUNAI, recém-instalada e furada à bala. A paisagem na TI Boca do Acre se assemelha com a da TI Km 124, mas naquela passamos por duas pequenas igrejas evangélicas, uma delas feita de alvenaria. Indígenas também circulavam a pé, de bicicleta ou motocicletas. Findado o trajeto que intercepta a Terra Indígena Boca do Acre, o asfalto recomeçou. E assim seguiu, sem interrupções, até o “Platô do Pequiá”, o “bairro alto”⁹² da cidade de Boca do Acre.

Antes do entardecer, Carmo me deixou em um pequeno hotel e levou as caronas ao porto; no dia seguinte, seria a minha primeira entrada de campo rumo aos castanhais da Terra Indígena Km 124. Cassiano entrou em contato e os detalhes foram combinados por WhatsApp. Compras feitas, a ideia era sair na manhã seguinte, um domingo. Cassiano achou pertinente, pois estariam todos em casa. Pelo que presenciei, os Apurinã entendem o domingo como um dia de descanso. Carmo também. Ele me disse que não trabalharia, mas indicou um colega “de confiança”, o taxista Caco. Voltaríamos à BR 317 antes do almoço do dia seguinte.

⁹² O referido bairro encontra-se em uma área de terra firme que não sofre com alagações no período de cheia do rio Purus e afluentes. Neste bairro estão localizadas a maioria das instituições governamentais e financeiras. O que hoje é o Pequiá foi uma antiga aldeia Apurinã vinculada à chefia de um famoso pajé conhecido por Jarina, que lá vivia pelo menos até a abertura da picada que daria início à edificação da BR 317 (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 47).

CANAIS FLUVIAIS IMPACTADOS PELO DESMATAMENTO NA TI APURINÃ KM 124 BR-317





Localização no Brasil

Localização na área de abrangência das TIs impactadas pela BR-317

LEGENDA

- Terra Indígena - TI
- TI impactada pela BR 317
- Barreiro
- Localidade
- Sede municipal
- TI (em estudo) impactada pela BR 317
- Estradas
- BR317
- Morada
- Hidrografia
- Limite municipal
- Limite estadual

DETALHAMENTO DAS ÁREAS INDÍGENAS IMPACTADAS PELA BR 317

Componente Indígena do Processo de Licenciamento da BR - 317

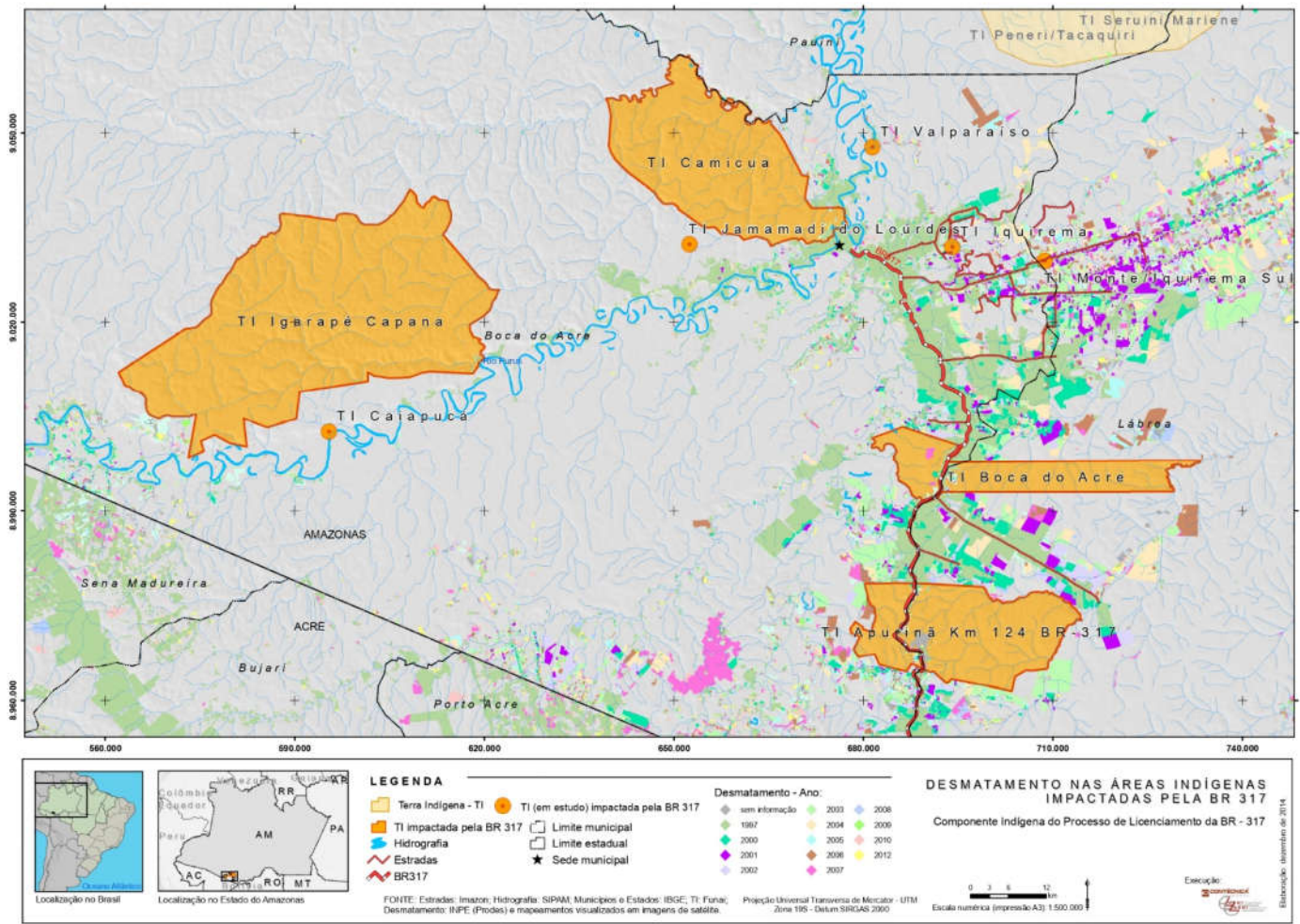
TI Apurinã Km 124 BR-317

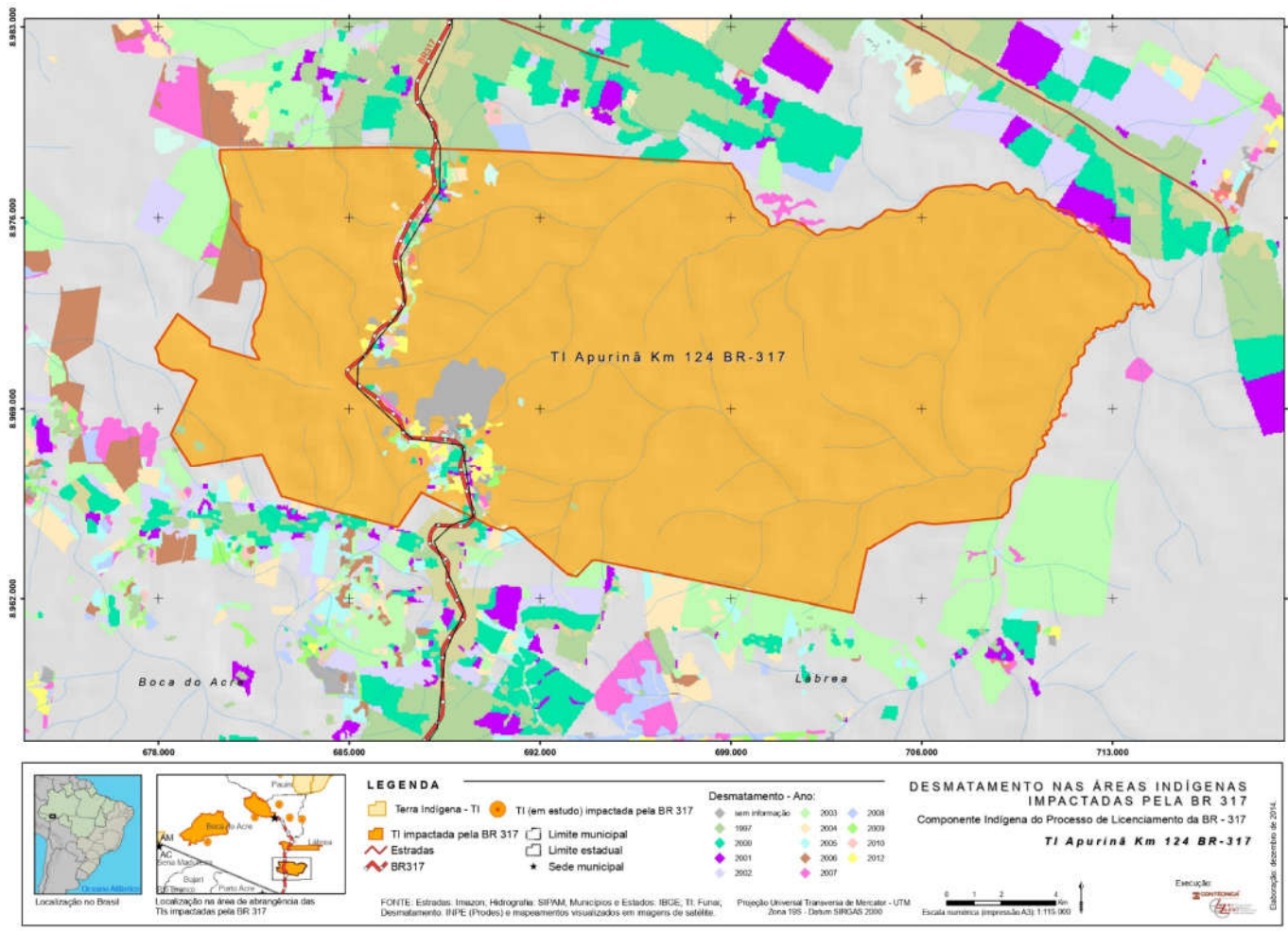
Execução:

Elaboração: dezembro de 2014.

FONTE: Estradas: Imazon; Hidrografia: SIPAM; Localidades, Municípios e Estados: IBGE; TI: Funai. Demais elementos: construído com o povo Apurinã e Jamamadí em oficinas de campo durante o período de junho a dezembro de 2014.

0 1 2 4 Km
Escala numérica (projeção ADJ) 1:115.000
Projeção Universal Transversa de Mercator - UTM
Zona 19S - Datum SIRGAS 2000





2.

Pique do Cassiano

Chovia muito quando o motorista chegou. Aguardamos um pouco e carregamos o carro. De volta à BR 317, comentei com Caco que visitaria alguns castanhais. O taxista achou graça e contou-me que, aos treze anos, começou a quebrar castanha. “Não valia como hoje”, afirmou ele, mas era uma “renda certa”, que possibilitava à sua família a aquisição de mercadorias básicas de subsistência. Após migrar do seringal Aracaju, próximo à cidade de Santa Rosa do Purus, região do Alto Purus, sua família instalou-se no igarapé Capana,⁹³ “ao lado dos Jamamadi”, com quem Caco mantém uma relação de amizade até hoje. Comentou a abundância de castanheiras tanto no território indígena quanto na fazenda vizinha, onde seu irmão trabalha como gerente, assumindo o lugar do finado pai.

Caco trabalhou com seus irmãos na quebra da castanha dos treze aos vinte e três anos, antes de se mudar para a cidade de Boca do Acre. Desde o falecimento de seu pai, quando tinha apenas quatro anos de idade, as coisas ficaram difíceis para a família – nas palavras dele, “o jeito era mesmo esse”, a castanha era o que garantia parte da renda familiar. A morte do patriarca “pegou todo mundo de surpresa”, pois ele era um “sujeito muito forte e virado no trabalho”. “Nordestino da primeira leva”, foi para Santa Rosa ainda criança, quando “nem se sabia onde terminava o Peru e começava o Brasil”. Quando perguntei a razão do falecimento, o motorista respondeu: “de causa desconhecida”.

Após um breve silêncio, ele me confidenciou que seu pai chegou a ir para Manaus com fortes dores no peito em busca de tratamento. Os médicos não conseguiram descobrir a tempo o que lhe afligia. O surpreendente, continuou Caco, foi que o mais velho de seus dez irmãos passou a sentir as mesmas dores do finado pai. Eu fiquei curiosa. Antes de seguir com a narrativa, o taxista adiantou que “não acredita nessas coisas”, mas não deu tempo de perguntar que tipo de “coisas” são essas.

Em tom sério, Caco me falou que o irmão encontrou a cura da doença quando buscou a ajuda de uma “rezadeira”. Essa senhora descobriu que tanto o

93 Afluente do rio Purus, abaixo do município de Boca do Acre. Hoje o igarapé encontra-se dentro do território da Reserva Extrativista Arapixi, em uma zona que é reivindicada pelos Jamamadi que lá vivem.

pai quanto o irmão tinham sido enfeitados. E mostrou, então, ao irmão, no reflexo da água colocada em uma bacia, “o rosto da responsável”. Tratava-se de uma “velha cabocla”, moradora do seringal do rio Capana. Parte do seringal converteu-se em fazenda na época em que sua família chegou. A mulher “colocou feitiço” no seu pai quando ele foi recrutado para ocupar o cargo de gerente da propriedade recém estabelecida. A “intenção da invejosa” era “abrir caminho” para que seu marido assumisse o posto. Quando o irmão mais velho de Caco foi convidado a substituir o pai, “não satisfeita, colocou encanto nele também”.

A rezadeira “livrou” seu irmão da morte e o protegeu contra novas investidas, com a condição de que não se vingasse. Deu certo, seu irmão se curou e é gerente da fazenda até hoje. Caco garantiu que o irmão não inventou essa história, mas, ao mesmo tempo, reafirmou que não acredita nessas coisas. Em meio a essa conversa, chegamos à aldeia Manhê.

Eu estava à procura do cacique Benego para informar da minha chegada quando avistamos uma agitação à beira da primeira habitação indígena, localizada do lado esquerdo, no sentido de quem vem de Boca do Acre. Várias motocicletas encontravam-se estacionadas em frente ao portão de madeira. Pensei que o cacique pudesse estar lá. Os parentes se frequentam o tempo todo. Ao entrarmos no pátio, avistei um caminhão repleto de sacas de castanha estacionado entre as casas. Era o Sr. O,⁹⁴ um dos compradores regulares da produção de castanha da Terra Indígena Km 124. Fomos apresentados, durante a safra anterior, na casa do Cassiano, que era justamente o meu destino naquele momento.

Nelson, filho de Cassiano, estava ajudando os empregados de Sr. O a alocar a carga no caminhão. Apesar da avançada idade, Sr. O reconheceu-me prontamente e me cumprimentou pelo nome. Enquanto conversava com os indígenas, vi o caminhão partir carregado de castanha. Informaram-me que Benego estava se preparando para entrar no centro. Em uma casa próxima à que parei, encontrei o cacique com sua família extensa. Uns arrumavam motores, outros enlaçavam burros e mulas, mulheres enchiam os paneiros de mercadorias e a esposa do cacique escolhia arroz. Durante a safra da castanha costuma ser assim: em ritmos variados e sobrepostos, algumas famílias se preparam para acampar na floresta enquanto outras vendem sua produção.

94 Entre todos aqueles com que tive contato, ele é o único patrão a ser conhecido pelo nome próprio. Todos os demais têm apelidos. Para proteger sua identidade, refiro-me a ele como Sr. O.

Benego explicou que todo ano eles passam mais de um mês no centro. Seu acampamento fica distante da beira da BR, a cerca de seis horas “montado no animal”. Contaram que várias famílias dividem o mesmo centro – no caso, a parentela de seu pai Chiquinho, meio-irmão de Cassimiro (Cf. Diagrama 12: União de Manhe e Maria Amazonas). A colocação, como disseram, dá acesso a vários castanhais. No mapa mental confeccionado pelos AAI (Cf. Mapa 01), esses castanhais são designados pelo nome dos filhos e filhas de Chiquinho: Roberto, Tita, Benego, Lia e Tonho. Hoje em dia os Apurinã usam o termo colocação como sinônimo de centro, isto é, o lugar onde está localizado o barracão que acolhe o acampamento familiar durante o período de coleta castanha. Benego e sua esposa mangavam de seu filho caçula que tinha dormido de galochas, ansioso que estava para iniciar a jornada.

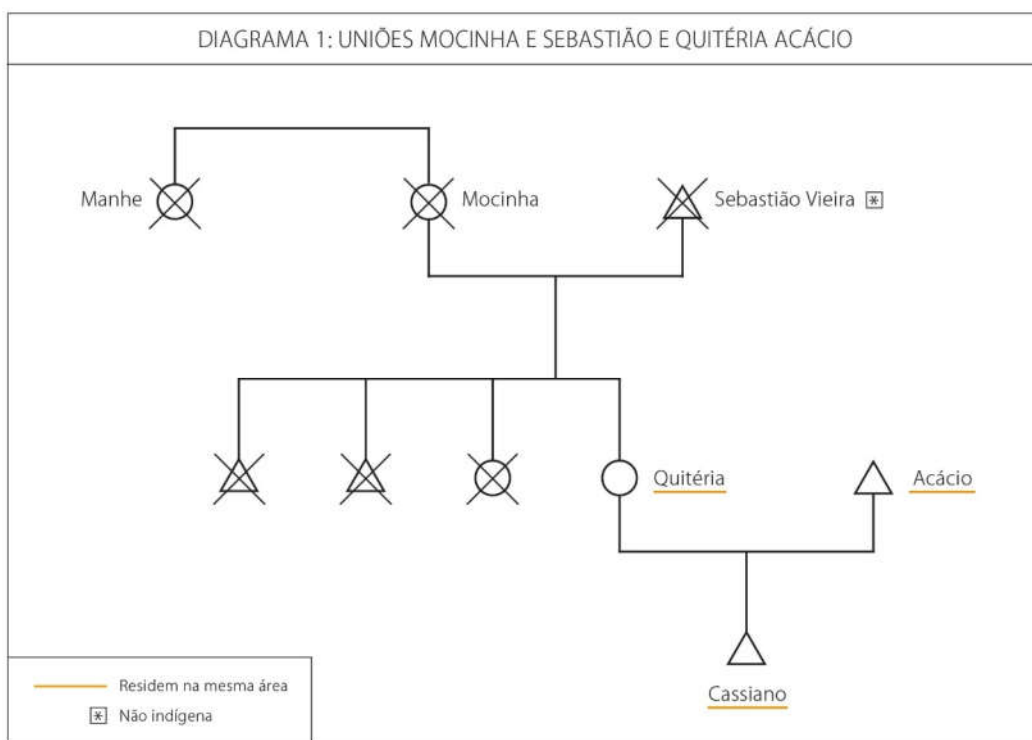
Após essa breve parada, em que reportei ao cacique alguns assuntos institucionais, segui mais alguns quilômetros pela BR 317. Já no território da aldeia Camapã, adentrei a “área”⁹⁵ de Cassiano. “Porcos de casa”, galinhas, pintinhos, gatos e cachorros deambulavam livremente pelo terreiro gramado, entre algumas árvores, arbustos, flores e duas motocicletas estacionadas.



Foto 07: Vista da área de Cassiano. Foto: Marina Villarinho

⁹⁵ Para mais informações sobre o conceito nativo de “área” e seu equivalente “lote” ou “terreno”, conferir o ‘Pique da Maria’ (Depois colocar a página).

Logo na entrada do lote de Cassiano é onde moram seus pais. Dona Quitéria é filha de Mocinha (irmã de Manhe) e de um cearense chamado Sebastião, todos já falecidos. Quitéria nasceu em Altim, onde morava com sua mãe, Manhe, Kamapa, Cassimiro e outros de sua parentela antes mesmo da instalação da BR 317⁹⁶. Nessa época já viviam “misturados” com seringueiros. No entanto, segundo conta a anciã, “a vida era mansa”. Seus parentes caçavam, pescavam, manufaturavam cestas e paneiros, cortavam seringa e quebravam castanha. Já não realizavam grandes xingané como na época da maloca do Palheiral, mas não tinham grandes problemas com os vizinhos – em sua maioria, seringueiros e comboieiros. Anos depois, a antiga colocação foi convertida em fazenda e ficou fora dos limites do território demarcado.



(Diagrama 01: Uniões Mocinha e Sebastião e Quitéria e Acácio)

Quando, em diferentes ocasiões, conversamos sobre sua infância e juventude, Quitéria se lamentou que “o fazendeiro acabou com tudo” e que “o índio não fica mais junto” como na época do Altim. Porque Apurinã vivia “assim todo espalhado”, o que, no entanto, não significa o mesmo que “separado”, como

⁹⁶ Cabe adiantar que Altim é um lugar significativo nas histórias dos meus interlocutores. Aprofundarei o relato na ‘Manga da História do Palheiral’ e no ‘Pique da Maria’.

ela acredita ser o caso hoje em dia. É comum vê-la com um facão cuidando do jardim ao redor de sua casa. Quitéria já “brocou” muita roça, segundo ela mesma se recorda. Hoje não mais, pois além do problema na vista, os kãmiry, ou espíritos/almas das pessoas que já faleceram, “arrodeiam” as pessoas velhas.⁹⁷



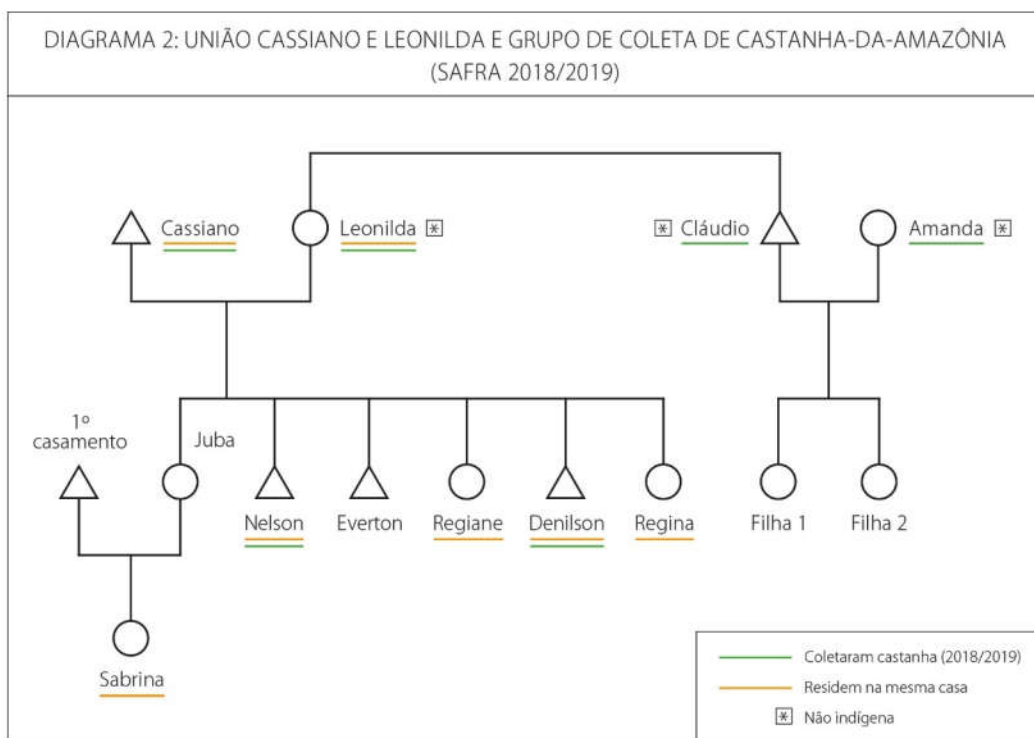
Foto 08: Dona Quitéria em frente à sua casa. Foto: Marina Villarinho

Em frente à casa de Quitéria e Acácio estão dispostas duas construções: um pequeno barraco para armazenar castanha, benfeitoria empreendida pelo Projeto, e uma casa de madeira onde Nelson morava quando estava casado. É preciso cruzar uma ponte improvisada, suspensa sobre um pequeno igarapé, para chegar até a casa habitada pela família de Cassiano. Uma das maiores residências da Terra Indígena, a casa de Cassiano possui uma espaçosa varanda em forma de L. A cerca de 300 metros dali há outra habitação, onde eles moravam antes e que hoje serve de local para banho. Nela estão dispostas duas caixas-d'água abertas e um

97 Freitas Filho (2017) observou entre os seus interlocutores Apurinã uma “política tácita” de revezamento, relativa ao compartilhamento de espaços de cultivo: “Os apurinã ouvem barulhos na floresta e na roça emitidos pelas plantas ou reconhecem sinais deixados pelos não vivos em suas passagens pelo local, um objeto retirado, uma planta colhida, em geral o contato é evitado para que não haja atrito que cause adoecimento no corpo apurinã” (p. 55). Grosso modo, os não vivos são chamados de kãmiry, tal como descritos pelos meus interlocutores. Para mais informações sobre os kãmiry, cf. ‘Manga da “Casa dos seres invisíveis”’. Para uma etnografia do roçado Apurinã (ainda que na Terra Indígena Itixi Mitari), ver a dissertação de Freitas Filho (idem).

tanquinho de lavar roupa. Na residência principal há mais duas caixas-d'água, uma na varanda e outra no anexo da cozinha, onde fica o jirau de lavar louça. A água é puxada por uma bomba elétrica que facilita o abastecimento dos reservatórios. O banheiro externo é do tipo "casinha", caracterizados por uma construção de aproximadamente 1 m² com as laterais ou paredes de madeira e um buraco no chão, onde os dejetos são depositados.

Cassiano é casado com Leonilda, uma não indígena que vivia com sua família paranaense em uma fazenda vizinha à Terra Indígena, onde se conheceram. O casal teve sete filhos. Um faleceu ao nascer e os três mais novos moram com eles: Regiane, de vinte e um anos, Denilson, quinze e Regina, nove. A filha mais velha, Juba, é casada com Joca, filho de Geraldo. O casal possui uma área própria, localizada próxima à de Geraldo, na aldeia Manhê. Ainda assim, Joca e Juba trazem seu filho para visitar a família de Cassiano quase todos os dias. A primeira filha de Juba, fora do casamento, Sabrina, foi criada por Cassiano e Leonilda e, naquela ocasião, estava na casa de Everson em Rio Branco, aproveitando o período de férias escolares. O mais velho dos filhos é Nelson, seguido por Everson, que, como eu disse, é casado com uma não indígena. O casal mora em um bairro de habitações populares na periferia de Rio Branco.



(Diagrama 02: União Cassiano e Leonilda e grupo de coleta-da-Amazônia)

Os três filhos mais velhos herdaram piques de castanha do pai, como presente de casamento. Dessa forma, são “donos” das castanhas que as castanheiras “soltam”. Certa vez Cassiano disse, brincando, que ia “tomar de volta” o pique de Nelson caso ele continuasse solteiro. Isso porque o que determina a transferência do pique em vida é a constituição de uma nova família, conforme explicou. Junto com o compromisso assumido pela união, vem o compromisso com o presente de casamento, ou seja, a manutenção dos caminhos herdados passa a ser responsabilidade do novo casal. Se o pai ou a mãe, em um gesto de cuidado, presenteia um dos seus piques ao filho ou filha recém-casado/a, este/a deve responder ao gesto cuidando de seu castanhal. Utilizam muito o termo “cuidado” ao se referir à propriedade ou ao usufruto dos piques de castanha. Everson, por exemplo, está “trabalhando na rua” e morando fora da Terra Indígena, mas o usufruto exclusivo do pique permanece, assim como a incumbência do cuidado com o caminho. Ele pode “colocar alguém” (provavelmente um parente) para quebrar sua castanha, em arranjos que variam⁹⁸. Mas o cuidado ou responsabilidade pelo pique é permanente e fica a cargo do dono ou da dona.

Quando cheguei a área de Cassiano, o mesmo caminhão carregado de sacas de castanha que avistara mais cedo estava estacionado em frente à casa de Dona Quitéria. Cassiano faz negócios com o Sr. O há 15 anos, aproximadamente. Embora não sejam claros todos os arranjos envolvidos nas negociações, Cassiano organiza o escoamento de parte da castanha de seus parentes para que Sr. O vá buscar em um só local. Ele não admite ganhar retorno financeiro por isso, mas mantém com o comprador uma relação de aviamento. Se a princípio Cassiano não se referia a ele dessa maneira, após alguns dias de convivência passou a chamá-lo de “patrão” na minha frente. Já tinha notado no ano anterior que os outros indígenas referiam-se ao Sr. O como “o patrão do Cassiano”.

Como patrão, Sr. O adianta recursos para Cassiano todo início de safra. Inclusive, pagou a retirada da madeira e a compra de materiais necessários para a construção da casa onde hoje habitam. O indígena conseguiu “saldar” a dívida em duas parcelas, com a venda da produção de duas safras consecutivas. A madeira utilizada no assoalho e nas paredes é oriunda de uma castanheira que “caiu com

⁹⁸ Sobre as (raras) possibilidades de arrendamento dos castanhais na Terra Indígena Km 124, cf. ‘Pique da Maria’, p. 310.

o vento” em uma área de capoeira⁹⁹ entre o pasto e a mata bruta. É relativamente comum encontrar uma castanheira caída na floresta.

Aqui cabe um parêntese: certa vez encontrei uma recém-tombada em um varadouro na Terra Indígena Boca do Acre. Os indígenas disseram que despencou durante uma forte tempestade. Foi a primeira vez que escutei que a castanheira “tem uma raiz fraca”. Ainda que superficial, a raiz era enorme e estava exposta verticalmente. Com a queda da castanheira, árvores de menor porte foram atingidas, o que promoveu uma clareira na floresta, por onde a luz solar incidia diretamente. Lembrei que, segundo aprendi com estudos ecológicos, o crescimento da *Bertholletia excelsa* só é possível caso haja condições favoráveis de luz. O que, sem intervenção humana, devido à alta densidade característica das florestas de terra firme, ocorre principalmente nessas ocasiões em que uma castanheira ou outra grande árvore cai (Scoles, 2010). Aquela clareira que avistei ao redor da enorme castanheira deitada formava uma oportunidade para novas plântulas crescerem – entre elas, castanheiras. Sem entrada de luz apropriada na floresta, uma castanheira pode levar 120 anos para produzir, conforme as pesquisas realizadas por Lúcia Wadt.¹⁰⁰ Trata-se de um forte indicativo de que a castanheira há muito tempo esteve próxima e soube tirar vantagem de pequenas perturbações humanas, como roçados realizados por diferentes povos indígenas pré-colombianos.

No caso dos meus interlocutores, quando uma castanheira tomba perto da aldeia ou de um varadouro de fácil acesso, eles aproveitam a madeira como matéria-prima para novas construções ou reformas. Derrubar castanheiras, além de proibido, não é visto com bons olhos pelos Apurinã e não configura uma prática comum, ainda que possa ocorrer ocasionalmente.

De volta àquela manhã chuvosa, como chegamos ao mesmo tempo, fomos recebidos, Sr. O e eu, com café, água gelada e cadeiras que são educadamente oferecidas às visitas. Sr. O era o único a estar calçado na varanda, em contraste

99 Capoeira é o termo utilizado para designar áreas de transição entre roçados e floresta que compõem a paisagem de fundo das residências apurinã na Terra Indígena Km 124. De maneira geral, os Apurinã praticam agricultura itinerante, diversificando plantas cultivadas em zonas que, após serem utilizadas por cerca de três anos, são temporariamente abandonadas para que o solo possa recuperar os nutrientes. Para além dos efeitos agroecológicos, Freitas Filho (2017) observou nas capoeiras movimentações entre plantas cultivadas e silvestres e entre humanos e seres mais que humanos: “A capoeira é o lugar de confluência de vivos e mortos, de saída das plantas da roça para a entrada das plantas da floresta” (p. 55). Segundo o autor, parece haver uma espécie de revezamento, no qual os mortos frequentam as capoeiras após o anoitecer.

100 Palestra proferida no Terceiro Módulo do Curso do AAI (Comunicação pública ver como citar).

com os modos locais. Cassiano estava circulando em frente à casa, ocupado com outras tarefas. Repousei minhas bagagens na varanda, despedi-me de Caco e fiquei sentada ao lado do velho patrão.

O que se seguiu foi um papo lamurioso. Sr. O queixava-se do preço da castanha, dizendo que não há comprador nem aceitação do produto na Europa, em comparação com a castanha de caju. “A nossa castanha é insossa, a de caju é mais saborosa. Essa sim está vendendo bem, assim como as polpas de frutas”. Contou que trabalha com castanha há cinquenta e cinco anos e que antigamente também comprava borracha. Falou que “de começo ganhava financiamento” e com apenas 20% da venda da produção do látex era possível pagar o empréstimo. Até que a coisa começou a mudar: “a borracha desandou, ninguém comprava mais, e o produto passou a valer centavos”.

Perguntei a ele que época considerava ter sido a melhor para o comércio da castanha, ao que ele me respondeu que há uns anos atrás, quando a Europa pagava adiantado. Disse que a coisa se complicou depois que o Acre aprovou uma lei em que a castanha só pode sair do Estado beneficiada e com o ICMS pago. Foi então que os bolivianos “levaram a melhor”, porque em razão de acordos comerciais estabelecidos pelo Mercosul, os comerciantes bolivianos cruzam a fronteira sem pagar imposto. Antes não, conforme explicou, a castanha in natura saía do Estado do Acre para outros estados brasileiros sem que os atravessadores tivessem que pagar imposto. “Nessa época os bolivianos não se ousavam tanto para os lados de cá”. Sr. O vincula a nova lei ao fortalecimento da Cooperacre, o que considera injusto, “uma manobra política”. Em seus discursos, a cooperativa acreana costuma figurar como uma desleal concorrente aos seus negócios.

Para provar que a castanha vai mal, disse que sobraram em seus estoques 10 mil latas da safra anterior que ainda não foram vendidas. Quando mencionei o “Rei das Castanhas”, uma empresa que distribui diversos tipos de castanha e frutas secas na região de Brasília e promove vendas pela internet, ele me interrompeu. Disse que conhece todos os compradores de São Paulo e Brasília. Como exemplo, contou que esteve pessoalmente com o dono do citado empreendimento para negociar 20 caixas¹⁰¹ de castanha, sem sucesso. “Ninguém tem dinheiro!”, reforçou o patrão.

101 Se na Terra Indígena Km 124 a unidade de medida é a lata de 20 litros, com cerca de aproximadamente 12 quilos de castanha in natura, para os grandes vendedores a unidade é a caixa, onde cabem de 20 quilos de castanha, ou pouco menos de duas latas.

Ele queria dizer que os compradores não possuem o recurso para pagar a mercadoria à vista. Reclamou dos “calotes” que recebeu ao adiantar o produto e destacou um em especial, no qual perdeu 250 mil reais em mercadoria. “Depois disso, ficou sem condições passar o produto fiado”, como, segundo ele, querem os compradores.

“E tem mais”: Sr. O anunciou que o fim do extrativismo da castanha está próximo. Contou que há fazendas de monocultura de castanheiras investindo em “alta tecnologia” nos Estados de Mato Grosso, Rondônia, Paraná e São Paulo. Em alguns casos, as fazendas estão conseguindo enxertar uma segunda copa nas castanheiras, o que otimiza a produção. “As árvores da floresta não terão como competir”, garantiu o ancião. “Vai ser igual quando a Malásia começou a produzir seringa enfileirada e a borracha nativa baixou e nunca mais subiu. Vai acontecer o mesmo com a castanha e vai ser loguinho”.

Apesar do fim certo e do preço baixo, antes de partir, Sr. O, em um tom de voz mais baixo, como quem deseja dar uma dica, explicou-me que “para melhorar a venda para o pessoal”, referindo-se aos indígenas, era preciso que eles tivessem um chefe para organizar a produção, reunir um bom estoque de castanha coletada e vender de uma vez, por um preço melhor. No entanto, ponderou, isso é difícil sem capital de giro. Porque “as famílias precisam de adiantamento”, esclareceu. “E parente fica devendo pros de casa, sabe como é...”. Sem maiores conclusões, encerrou sua fala despedindo-se de todos, enfatizando para Cassiano que voltaria – ao que ele acenou de longe para o velho patrão. O indígena estava tentando conseguir um táxi para que Sr. O pudesse seguir para Boca do Acre. Sem sucesso, Sr. O desistiu e rumou para Rio Branco, onde vive, em seu caminhão repleto de castanha ensacada.

Mais tarde, enquanto conversávamos, Cassiano achou graça do tom fatalista do velho senhor. Confidenciou que, hoje em dia, Sr. O não “apita muita coisa”, que seus filhos são quem de fato cuidam do negócio. Eles vêm tentando convencer o pai a se aposentar há alguns anos, mas Cassiano acredita que se o Sr. O “parar de trabalhar, ele morre”. O indígena tampouco liga para as previsões do velho patrão. “Se fosse desse jeito que ele tá falando, por que ele estaria comprando castanha da gente?”, ironizou. No negócio da castanha a confiança anda de mãos dadas com seu oposto, a desconfiança, melhor amiga da especulação¹⁰².

¹⁰² A respeito das vicissitudes do negócio da castanha, cf. “A comercialização da castanha e o valor da floresta em pé”.

Durante a tarde seguinte à minha chegada, manufacturamos as placas para catalogação das castanheiras. Eu levava comigo um rolo de folha de alumínio e peças de ferro com as letras do alfabeto e algarismos de 0 a 9. A tarefa consistia em cortar a folha de alumínio em retângulos de cerca de 150 cm² e nela talhar o nome de Cassiano e a numeração: de 001 até quanto fosse necessário. Era preciso martelar as peças com atenção, o que tornava o trabalho demorado.

Manufaturamos cerca de quarenta placas antes de escurecer. Embora eu soubesse que as castanheiras seriam georreferenciadas pelo aparelho receptor de GPS, notei que a manufatura e a posterior instalação das placas no tronco das árvores conferiam uma materialidade ao processo do mapeamento. Não tenho certeza de quanto tempo a pequena placa resistirá pregada ao tronco da castanheira, mas Cassiano parecia contente em ver seu nome registrado na lâmina de alumínio. Comentou com orgulho que teríamos que fabricar mais placas, pois estava seguro que suas castanheiras passam de cem exemplares. E ele tinha razão.



FOTO 09: Placa de alumínio com o nome de Cassiano. Foto: Marina Villarinho

Alan Apurinã, o pesquisador citado na introdução e primo de Cassiano, estava passando uns dias na aldeia e ajudou-nos nessa etapa. Além de nós dois, os anfitriões recebiam o irmão de Leonilda, Cláudio, sua mulher Amanda, as duas

filhas pequenas do casal e ainda o sogro de Cassiano. A casa estava cheia e isso era motivo de alegria. Faz alguns anos que Cláudio e Amanda quebram castanha com o cunhado, o que complementa a renda do casal. Cláudio trabalha como terceirizado na Embrapa do Acre e Amanda é cozinheira de uma padaria. Suas filhas contaram que adoram o tempo que passam na aldeia com os primos durante o período de férias escolares, sentem-se livres do confinamento da cidade. Onde moram em Rio Branco, não podem brincar na rua, disseram. A família mora próxima a Everson, em um bairro conhecido por Cidade do Povo, na periferia de Rio Branco.



Foto 10: Alan Apurinã e Regiane manufacturando as placas de alumínio. Foto: Marina Villarinho

Naquela noite, Alan e eu visitamos Quitéria e Acácio. Alan, assim como eu, gosta de ouvir histórias do passado e aprender saberes Apurinã. Ele é reconhecido e admirado por isso, pois apesar de jovem e “estudado”, “é um rapaz muito interessado na coisa do índio”. Carlito, irmão de Cassiano, apareceu na casa de sua mãe com seu filho caçula. Ele mora próximo da área do irmão. Conversamos com os anciãos que nos contaram histórias do tempo da seringa, antes da abertura da BR 317. Esclarecemos nessa oportunidade a questão do parentesco das três matriarcas: Kamapa, Manhe e Mocinha (Alves, 2018). Quitéria confirmou o que já tinha me dito e contradiz o que consta na dissertação de Alan: Kamapa e Manhe

eram primas, e não irmãs. Mocinha, mãe de Quitéria, era irmã de Manhe. A confusão deve-se ao fato de que o termo de tratamento para os que pertencem ao mesmo clã é *nepyrū*, traduzido muitas vezes como irmão ou irmã. Ao menos foi o que eu e Alan pensamos. Cassimiro, filho de Manhe, confirmou a afirmação de Quitéria, mas a maior parte dos mais jovens acreditam que as matriarcas eram irmãs, ainda que de mães diferentes¹⁰³.

Acácio participou da conversa dessa vez e contou que, quando chegou, era um dos poucos “brancos” entre os Apurinã. Ainda menor de idade, Acácio abandonou o pai no seringal em que viviam e conheceu Quitéria em Altim. Foi nessa colocação que Quitéria nasceu e viveu com as matriarcas até “se juntar” com Acácio, quando o casal “abriu” uma colocação “para o rumo do Igarapé Cantina”. Lá se estabeleceram e criaram parte de seus dez filhos. O casal não só abriu a colocação, como cuidou dela: brocou roça, plantou árvore de fruta e construiu caminhos que conectam as castanheiras até zonas bem distantes da antiga residência. Vem daí a legitimidade da posse efetiva dos castanhais partilhados com seus descendentes. Essa posse tem menos a ver com o exercício de domínio ou propriedade do que com o cuidado apropriado em relação a um lugar que se habita.

O varadouro principal do castanhal do Cassiano atravessa essa localidade. Na primeira excursão, Cassiano mostrou-me o esteio da casa e alguns baldes e garrafas que restaram dessa época, o que registrei em vídeo. Enquanto conversávamos, Quitéria lamentou a ida para a beira da Estrada, mas Acácio a lembrou que, após a morte de sua mãe, Quitéria não parava de chorar. Segundo a opinião de Acácio, isso foi determinante para a mudança. Nessa época, a Estrada já estava aberta e muitos parentes tinham migrado para suas margens. Aqui cabe acrescentar que o aldeamento dos Apurinã da Estrada não se assemelha aos processos de sedentarização forçada de grupos indígenas a partir de uma ação governamental, como ocorreu com alguns subgrupos e parentelas Apurinã, tal como descrito por Schiel (1999). A autora recupera e analisa a formação do posto indígena Marienê (também conhecido como Pedro Dantas ou Posto do Seruini)¹⁰⁴,

¹⁰³ Mais informações sobre o parentesco das parentelas que habitam a Terra Indígena Km 124, cf. a ‘Manga da História do Palheiral’, ‘Pique da Maria’, ILUSTRADO NO DIAGRAMA FINAL.

¹⁰⁴ Para uma análise das relações empreendidas pelo SPI na região em que foi instalado o Posto Marienê, ver a dissertação de Schiel (1999). Segundo a autora, “o SPI acabava por incorporar as relações de trabalho peculiares à região onde se estabelecia: na Amazônia, as do seringal” (p. 86). O posto indígena, segundo sua argumentação, reproduzia as relações características do sistema de aviação dos demais seringais e, dessa forma, os representantes do SPI “teriam, provavelmente exercido o papel de intermediários comerciais” (p. 87); ou, em outras palavras, utilizavam a mão-de-obra indígena em troca de mercadorias. Na região de Pauini muitas histórias são contadas sobre

aberto em 1913, fechado no ano seguinte e reaberto em 1920 (pp. 62, 67). O posto ficava distante de Boca do Acre, mais precisamente no rio Seruini, um afluente acima do rio Purus. Nunca ouvi referência ao posto nas histórias desses interlocutores. No caso dos Apurinã da Estrada, foram eles quem “buscaram a Funai” em Rio Branco, na época em que grileiros e posseiros invadiram o território Apurinã a partir da consolidação da BR 317, como descreve Cassimiro, o que consta nos processos de regularização fundiária e em diversos relatórios no âmbito do licenciamento ambiental da Estrada.¹⁰⁵

Nessa conversa, quando perguntei sobre os clãs e os subgrupos, Quitéria esclareceu que Kuwarinyry é um clã associado ao trançado do kutary ou paneiro, motivo de pinturas corporais feitas com jenipapo. Meetymanety é outro clã, associado a pintura da wainamary ou sucuriçu. Já Xiwapurynyry é ainda um terceiro clã, associado ao xiwapu ou tamanduá. No entanto, o termo clã parece ter um significado ambivalente nesse caso. É digno de nota que, na bibliografia a que tive acesso sobre os Apurinã, os clãs são descritos como duas metades exogâmicas e patrilineares: Xiwapurynyry e Meetymanety, que determinam os casamentos e tabus alimentares (Schiel, 2004; Link, 2016; Virtanen, 2015; Fernandes, 2018; Cândido Apurinã, 2017). Se dois indivíduos da mesma metade podem dirigir-se um ao outro usando o termo “nepyru”, ou “irmão/irmã”, entre metades opostas utilizam o termo, “numinaparu”, que é traduzido como “cunhado/cunhada” (Idem).

Schiel (2004, p. 63) menciona que a linguista Cláudia Neto do Valle¹⁰⁶ observou que, “entre os Apurinã do Km 45, a divisão seria entre Xiwapurynyry e Kuwarinyry”, o que também é confirmado por Alan (Alves, 2018, p. 47), que afirma que Kuwarinyry e Meetymanety são equivalentes. Cassimiro explicou-me que, por ser Xiwapurynyry, ele pode se casar com Kuwarinyry e Meetymanety, o que comprova a hipótese de equivalência entre esses dois clãs. Outro fator determinante que vem a corroborar a hipótese é que os Kuwarinyry e Meetymanety não podem comer porco-do-mato.¹⁰⁷

esse evento, o que não ocorre em Boca do Acre – imagino que devido à distância e ao alcance de sua influência.

105 “Os Apurinã não conheciam até então seus direitos territoriais quando um indígena de Camicuã os orientou a procurar o órgão [a Funai] para iniciar o processo de regularização fundiária da TI Apurinã do Km 124. A mãe de Cassimiro, Dona Umbelina, juntamente com seu irmão, Francisco, foram três vezes a pé para Rio Branco em busca dos seus direitos”. (Complementação do ECI, p.50). Umbelina era o nome de Manhe em Português.

106 Não tive acesso a essa dissertação defendida em 1986 e citada por Schiel (2004, p. 63)

107 Segundo Schiel (2004) os da metade Xiwapurynyry estão proibidos de comer: “nambu-galinha (yũko), nambu-macaco (makuku), nambu-relógio (txuririkaru), nambu-azul (txākary), cangati

Se o casamento e os tabus alimentares são determinados pelas metades, os subgrupos são remetidos pelo sufixo wakory. Na literatura, o termo é utilizado para tratar de outros coletivos, humanos e não humanos (Fernandes, 2018, p. 54) e pode ser traduzido como “povo” ou “gente” (Schiel, 2004, p. 66). Vi o termo wakory ser empregado quando os mais velhos referiam-se a subgrupos Apurinã. Quitéria disse que “o pessoal do Km 124 é do wakory do queixada” e “o pessoal do Km 45, do wakory do hãkity” ou onça. Inclusive o finado pajé Manduca, da parentela ligada à Terra Indígena Boca do Acre, “assombrava os parentes em forma de onça”. Os “parentes” a quem Quitéria faz referência são os do wakory do queixada, do qual ela própria faz parte. Cassimiro também emprega o termo para falar de subgrupos Apurinã, mas confirmou que wakory pode mesmo ser “outro índio” que não Apurinã. Os interlocutores de Fernandes (2018, p. 54) disseram que os wakory estavam ligados a locais geográficos específicos e estabelecem uma comparação com a identificação que damos com relação aos Estados: cearenses, acreanos, amazonenses. Aos que eu perguntei, com exceção de Alan, nenhum jovem da Terra Indígena Km 124 confirmou conhecer o termo wakory. Não obstante, eles conheciam as prescrições a respeito das metades, ainda que a grande maioria assumiu que não as praticam.

De qualquer forma, Quitéria explicou que cada wakory tem suas músicas próprias, que aparecem vinculadas a localidades específicas. Alan cantarolou uma música atribuída a um cantador da Terra Indígena Camicuã, como exemplo. Quitéria disse que aquela “é música que fala da wainamary”, sucuri. A cobra simboliza o wakory mais presente na Terra Indígena Camicuã.

Além das pinturas corporais, Quitéria contou que cada clã possui um repertório de nomes “na língua”, de modo que apenas pelo nome é possível identificar a qual metade a pessoa pertence. Hoje em dia, no entanto, ela diz que isso está bagunçado e ninguém sabe ao certo qual nome pertence a qual clã (referindo-se aos Apurinã de sua comunidade). Ela recusou minha proposta de tentar catalogar alguns nomes.

Quitéria tinha trançado para mim uma kutary e um hãbuta, respectivamente cesta e abano. Apesar do problema na vista, a anciã é conhecida por ser a única que ainda domina a técnica na comunidade. Ela disse que não produz em maior

pintado (siripaturu), cangati grande (katawatxi) (Souza de Araújo Apurinã, 2015, pp. 8,9)”. Já os Meetymanety não comem porco-do-mato (merity); coati-mondé (kapixi); nambu-uru (puturuku); arara-azul (kashatu); onça-pintada (hãkyty); preguiça-pintada (makara); tatu rabo-de-couro (kaykuky); e nambu-pequeno (maiãpiru) (p. 10)”. Caso o tabu alimentar não seja respeitado, pode surgir uma doença, conhecida por mapitxiri, descrita e analisada por Virtanen (2015).

quantidade porque os netos não trazem arumã, matéria-prima necessária à manufatura. Notei que Quitéria costuma reclamar que não recebe visita dos filhos e netos, mas sua casa reúne em torno de si um número considerável de parentes. Destacou a presença de Alan por não ser como os demais, mostrou-se contente com a presença do jovem. Contou-me que, ao visitá-la, Alan a benzeu, o que fez os kãmiry se afastarem. Antes da bênção do rapaz, a anciã estava ouvindo muitos assovios e ruídos, o que a deixava com medo de circular por seu quintal.

A casa de Quitéria destoa da de Cassiano pela ausência de móveis ou eletrônicos e pela presença de animais no interior da residência. Há uma divisão interna entre a sala, o quarto e a cozinha, onde o fogão a lenha encontra-se sempre aceso. Leonilda e suas filhas utilizam fogão a gás. Um pedaço de caça estava assando na cozinha de Quitéria. A anciã costuma sentar-se na única rede atada na sala, onde tece, trança e se repousa.

Quando deixamos a casa de Quitéria, Alan exclamou com orgulho: “Eles são nosso tronco velho!”. Os Apurinã utilizam a expressão “tronco velho” (kiiumanhe) como uma espécie de metáfora para se referir aos seus antepassados, ao princípio mítico do mundo, lugar de perambulação do Tsura e origem de tudo o que os define hoje (Schiel, 2004; Fernandes, 2018; Cândido Apurinã, 2016). Alan explicou que “a cura para os mais velhos é a sua cultura”. Que quando nos dirigimos a eles e perguntamos sobre as histórias antigas, os estamos nutrindo. Fez uma comparação utilizando o Sr. O como exemplo. Alan lembrou que o senhor, mesmo com idade avançada e comprovada riqueza, segue trabalhando, “sem necessidade”. “Cada um se alimenta da sua cultura, a dele é a do branco, do negócio”.

A partir do dia seguinte iniciei o trabalho de mapeamento georreferenciado do castanhal de Cassiano. Em geral, entre os Apurinã, o castanhal recebe o nome de quem o abriu ou de um dos nomes do casal-chefe da família. Mas Cassiano não se refere ao seu castanhal como “o castanhal de Cassiano”. Quem põe o nome são seus parentes, afins ou vizinhos, o que percebi durante a confecção de um mapa mental dos castanhais feito pelos AAI (Cf. Mapa 01).

O mapa mental acima foi um dos exercícios propostos aos AAI durante o processo formativo sobre Gestão Territorial e Ambiental¹⁰⁸. Na verdade, ele foi desenhado primeiro em tecido e depois digitalizado a partir da localização

¹⁰⁸ Sobre detalhes do citado processo formativo, ver ‘Condições de pesquisa: uma pequena etnografia’ p. 40.

geográfica da Terra Indígena. Embora não contenha, de fato, todos os castanhais manejados na Terra Indígena Km 124, o mapa informa, grosso modo, que cada família nuclear da aldeia possui (um ou mais) pique de castanha. Vale chamar a atenção ao fato de que, hoje em dia, os únicos castanhais que não levam o nome de seu dono (quase sempre do chefe da família) são castanhais que emprestam nome das antigas colocações, como Jaqueiral, Saracura, Tucandeira, Mangueira, Papiri, Medonho e Japó. Questão que será melhor discutida no próximo pique¹⁰⁹.

Por ora, quero frisar que são por esses motivos e segundo os modos locais, que chamo esse caminho que percorri de “pique do Cassiano”. No entanto, desde os preparativos, fica evidente que o pique não é só do Cassiano. E não me refiro apenas aos piques passados para seus filhos casados...

Dos dias passados em sua casa, a cada manhã um grupo de castanheiros se formava, de acordo com critérios internos, como a divisão das demais tarefas e a vontade dos envolvidos. Nunca adiantavam com precisão quem iria quebrar castanha no dia seguinte. Quando percebi isso, parei de perguntar. O castanhal de Cassiano é imenso e o início do varadouro principal encontra-se a poucos quilômetros de sua residência.

Essa é a principal justificativa para a família de Cassiano não possuir um centro. Uma vez que consideram o acesso próximo à residência, preferem ir e voltar do castanhal no mesmo dia – o que, por vezes, é muito cansativo. Para que isso seja possível, há uma distribuição das tarefas, tanto com relação aos preparativos para as excursões quanto ao “cuidado da casa”. O grupo de castanheiros deve levar marmitas, que chamam de “farofa” (em geral, alguma carne com farinha), consumidas irmãmente no momento em que “a fome aperta”. Porque no caso do aqui descrito, a excursão de coleta deve iniciar ao amanhecer e terminar pouco antes ou pouco depois do pôr do sol.

Já aqueles que permanecem em casa ficam responsáveis por cozinhar, limpar, lavar roupa, alimentar os animais domésticos, fazer a manutenção da roça ou da lavoura, entre outras atividades. Tais atividades fazem parte do conceito de “cuidar da casa”. Devido aos tipos de atividades envolvidos no cuidado da casa, alguma mulher sempre fica com as crianças. As crianças não são apenas cuidadas, mas também têm de contribuir com os cuidados. Algum homem também pode ficar, o que depende do critério de rotação das tarefas e da vontade ou habilidade dos envolvidos. Notei que as mulheres revezavam-se, mas a filha mais velha de

¹⁰⁹ Mais precisamente, na ‘Manga da História do Palheiral’.

Leonilda não costumava ir para o mato – por preferência pessoal. Quando os e as castanheiro/as retornam ao entardecer, a refeição está pronta. Depois do banho, jantam cedo. Eu acompanho. Após um dia no castanhal, dificilmente conseguia passar das oito da noite acordada.

Além da proximidade relativa do castanhal de Cassiano, é preciso considerar que sua família possui animais e motos. Acácio cria dois burros, que podem se somar à excursão quando necessário. Na época da coleta, as motos só avançam até uma parte do percurso, mas os animais podem andar até os limites do castanhal, ao menos no pique principal, chamado de varadouro. Pude perceber que não há exatamente um padrão preestabelecido com relação aos formatos de organização do trabalho conjunto. Posso resumir as modalidades que presenciei da seguinte maneira: alguns dias uns seguem a pé, enquanto dois ou três vão montados nos animais que, ao final do dia, voltam “puxando” a castanha quebrada. Em outros dias, o grupo todo pode ir a pé para o castanhal e, nesses casos, a tarefa se restringe à coleta e amontoa dos ouriços em lugares estratégicos. Por vezes, o grupo segue montado nos animais disponíveis para quebrar os ouriços previamente reunidos e escoar parte da produção. Ou, o que não presenciei, mas me foi explicado, o grupo vai todo montado nos animais com o objetivo de “puxar” maiores quantidades de carga, o que tem de ser feito em várias viagens.

Notei que a família de Cassiano dificilmente levava a castanha nas costas nem utilizava paneiro. Os sacos de estopa eram amarrados entre si, de forma que o peso era dividido entre os volumes acomodados nos animais. Isso sem dúvida poupa a etapa considerada a mais “sacrificosa” do trabalho com a castanha, que é a de carregar muito peso durante os longos percursos. Quando não tinham animais de carga, a “lida da castanha” era muito sofrida, conforme recorda Cassiano. Ainda assim, os/as castanheiros/as têm de carregar os ouriços ou a castanha quebrada até pontos estratégicos. Os animais de carga não entram em alguns piques e muito menos nas mangas.

A desvantagem do método é que o tráfego de animais vai “esculhambando o varadouro”, que fica todo pisoteado. Com as chuvas, forma-se uma lama que dificulta a caminhada. Outro fator determinante é que, no pique de Cassiano, não há igarapés fundos ou áreas de várzea. Trata-se de uma extensa área de terra firme.

Como disse, toda manhã formava-se, paulatinamente, no gramado ao redor da varanda, o grupo de castanheiros. Antes de partirem rumo ao castanhal, seguiam-se os preparativos: uns selavam os animais, outros juntavam sacos de estopa ou ráfia, as mulheres preparavam a “farofa”, os homens abasteciam as

espingardas e todos afiavam os terçados. Considerado a ferramenta mais importante para o/a castanheiro/a, os terçados utilizados na quebra da castanha costumam ter 70 centímetros, lâmina de aço de ponta curva e bainha de madeira. Cada castanheiro/a deve levar o seu. Além de quebrar castanha, o terçado serve para “limpar” o caminho, coletar outros recursos e eventualmente matar alguma caça. Outra ferramenta fundamental é o paneiro ou o saco de estopa, onde são despejadas as sementes de castanha.



Foto 11: Grupo de castanheiros/as preparando-se para a excursão. Foto: Marina Villarinho

Além disso, galochas de plástico de cano longo são amplamente utilizadas. Embora não sejam exatamente confortáveis, comprovei que é mais fácil atravessar os trechos enlameados vestindo esses calçados. De maneira geral, os castanheiros costumam vestir calças e camisetas de manga comprida como proteção contra os insetos, e muitas vezes um boné, no caso dos homens, ou um pano amarrado na cabeça, no caso das mulheres. Apenas eu levava repelente e capa de chuva. Independente da formação do grupo, os cachorros acompanhavam as excursões. Companhia bastante estimada, uma vez que servem de alerta para cobras e outros animais, e muitas vezes contribuem com uma eventual caçada. Se alguém vai para o mato, é impossível segurá-los em casa, como resumiu Leonilda.

O castanhal do Cassiano foi aberto por seu pai e Quitéria. Possui um extenso varadouro que dá acesso ao castanhal de Chico, seu cunhado, ao de Acácio, mais ao norte, e ao pique de Carlito, seu irmão. A partir desse varadouro compartilhado por seu pai, irmãos e cunhados, ramificam-se vários piques e inúmeras mangas que pertencem à sua família nuclear. Cassiano desenhou um mapa mental de seu castanhal com grande facilidade. Nele apontou oito piques e sabia exatamente onde estavam dispostos os igarapés e as castanheiras, o que confirmei mais tarde ao analisar os dados do mapeamento georreferenciado.

Alguns piques têm nome: o pique no Barreirinho, que dá acesso a algumas bifurcações limítrofes do castanhal de Baé e Wilson, e que leva esse nome devido à presença de um pequeno barreiro¹¹⁰, chamado Bacia. Há também os piques de seus filhos Nelson, Everson e Juba. O pique do Nelson foi totalmente mapeado e conta com trinta e duas árvores adultas. Há ainda o pique Aroeira, onde se encontram vários enormes exemplares dessa espécie. Alguns dos piques não têm nome e muitos deles dispõem-se de maneira circular, chegando a encostar nos piques de outros grupos domésticos. Apesar das divisões sociais, a impressão que tive é que a área toda é um imenso castanhal. Uma localidade chamada de “casa caibada” marca o limite entre a área de Cassiano e o de Acácio, onde tentaram construir um centro que, todavia, segue inacabado. No mapa mental, Cassiano também marcou a antiga residência de seus pais, onde nasceu, próximo ao igarapé Cantina.

Acredito que a descrição de uma dessas jornadas possa ajudar o leitor a interpretar o mapa de Cassiano, além de ilustrar bem a modalidade de coleta empreendida por seu grupo doméstico. A primeira vez que percorri esse caminho, registrei em vídeo as marcações na paisagem e gravei conversas, práticas, técnicas e explicações. Analisei esse material para recompor a narrativa dessa excursão.

110 “Barreiro” é o termo utilizado para denominar locais de grande concentração de animais, principalmente antas, queixadas, caiitús e pacas. Os Apurinã contam que os animais procuram esses lugares pois há neles uma espécie de terra salgada, que serve de alimento e atrativo para diferentes espécies. Conforme explicou Nelson (reconhecido pelos parentes por suas habilidades como caçador), “tudo quanto é bicho vem chupar a lama”. Os barreiros existentes no território Apurinã são bastante valorizados para prática da caça de espera. Muitos deles ficaram fora da Terra Indígena e foram convertidos em fazendas, como os extensos barreiros que ficavam nas colocações Altim e Samaúma. Outros foram destruídos com a ocupação às margens da BR 317, como o barreiro Grande. Para mais informações sobre a destruição desse barreiro, cf. ‘Pique da Maria’, p. 303.



Foto 12: Cassiano desenhando o mapa mental de seu castanhal.



Foto 13: mapa mental elaborado por Cassiano.

Para chegarmos ao início do varadouro, seguimos pelos fundos do terreno gramado até uma área de pasto. Cassiano disse que não gosta de “mexer com boi” e que cuida de poucas vacas leiteiras. Ainda assim, possui um pasto de tamanho razoável. Após cruzarmos a brachiaria, entramos em uma área de roça¹¹¹, seguida por uma área de capoeira. Notei que era possível avistar parte da lavoura de milho ao lado da roça de macaxeira. Cassiano gosta muito de “trabalhar com a lavoura”; planta milho, pepino, jerimum, maxixe e melancia, além de já ter plantado bastante arroz. A produção é consumida por sua família, parentes e animais, e eventualmente também é comercializada. Nos dias em que estive hospedada na casa de Cassiano, o pai de Leonilda estava passando uma temporada com os filhos, mas não foi para o castanhal nenhuma vez. Ele dedicava-se à manutenção da lavoura do genro e colheu milho e melancia para o consumo familiar.



Foto 14: Caminho em meio ao pasto. Fundo da área de Cassiano. Foto: Marina Villarinho

111 Para os Apurinã da Estrada, “roça” é um termo utilizado principalmente para tratar do plantio de mandioca e macaxeira, que são matéria-prima para fabricação de farinha d’água amarela, farinha branca, goma e, em raros casos, tucupí. Outras espécies de ciclo curto também são cultivadas nos roçados, tais como cará, inhame, abacaxi, batata-doce, milho e maxixe. Cassiano explicou que chama de “lavoura” as áreas que foram areadas por trator, com técnicas de plantio não tradicional. Em geral, a roça envolve as práticas de corte, queima e pousio, bastante comuns na região amazônica. Podem ocorrer em área de mata bruta ou, o que é mais comum, em áreas de capoeira, ou seja, áreas de antigos roçados. Para isso, o “mato tem que descansar” por cerca de três a cinco anos. Embora possam usar motosserra na etapa de corte, os Apurinã raramente utilizam trator para “botar roça”. Além do mais, a maioria das famílias não tem acesso ao maquinário.

De volta ao caminho, ao longo dos primeiros quilômetros de trilha, o varadouro é bastante enlameado e cheio de “mato ruim”, resultado de um incêndio de grandes proporções que chegou a durar três meses e assolou parte da Terra Indígena em 2005. O fogo alastrou-se a partir de uma fazenda limítrofe e, descontrolado, invadiu as áreas de capoeira e adentrou as bordas da floresta nativa. O desastre gerou inúmeros impactos e alterações na vegetação que persistem até hoje e são perceptíveis mesmo a um olhar desacostumado como o meu. Esse “mato ruim”, sem dúvida, é a parte mais difícil e desagradável da longa caminhada. Os indígenas contam que não só a produção de castanha foi impactada, como também a de seringa e açaí. Como consta no “Relatório do Diagnóstico Ambiental – Complementação do Estudo do Componente indígena” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016), no âmbito do processo de licenciamento ambiental da BR 317¹¹², nos anos seguintes ao incêndio de 2005 “grande parte dos indígenas do sexo masculino tiveram de buscar trabalho nas fazendas circundantes” (p. 78). Apesar de ter afetado a produção de certos exemplares (que levaram alguns anos para se recuperar) e dificultado consideravelmente o acesso aos castanhais, as castanheiras resistiram à queimada.

No caso do pique do Cassiano, junto à área de roça, encontra-se a “casa de farinha”, uma estrutura de madeira sem paredes ou assoalho, com telhado de palha feito artesanalmente. Embaixo dessa estrutura, há um antigo forno de metal que Cassiano recorda ter ganhado da Funai “quando o presidente Lula foi eleito pela primeira vez”. Esse forno ainda é utilizado. Há também uma prensa e uma caixa-d’água, onde deixam a mandioca de molho para a manufatura da farinha. A água é puxada manualmente do igarapé mais próximo e o motor utilizado para moer a mandioca é transportado até a casa de farinha “na ocasião das farinhadas”.

Conforme deixamos essa área de capoeira que circunda a roça, a temperatura começava a mudar, assim como a luminosidade. Na floresta, em dias “abertos”, a luz solar adentra por entre as folhas, formando bonitos focos de luz, mas barrada pelas copas das árvores, ela nunca chegava a entrar totalmente. Isso é bastante apreciado, algo que constatei ao rever as filmagens, que trazem vários comentários nesse sentido – que o trabalho da castanha é mais agradável porque é fresco e sombreado, em comparação ao trabalho da roça, da lavoura ou “a lida com os bichos”.

112 Segundo consta e pude comprovar: “Dizem [os habitantes da Terra Indígena Km 124] que após o incêndio nasceram espinheiras que bloqueiam a entrada para a mata, dificultando ainda mais a caçada” e o acesso aos castanhais. (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 82)



Foto 15: Cachorro de Cassiano parcialmente iluminado sob a copa das árvores

Durante o percurso, o grupo de castanheiros andava sempre junto, em fila contínua, em geral tendo Cassiano e Nelson à frente. Os castanheiros avançavam desbastando o mato ao redor, “limpando” o caminho. Ao longo do trajeto, dava para ouvir o zunido dos facões entremeados pelos fabulosos sons da floresta. Por vezes os homens “cortavam um pau” para melhorar o acesso de alguma área enlameada ou de um igarapé. Em questão de dias, o volume de água dos igarapés aumentou consideravelmente. O que não era um grande problema, porque estávamos em um grande platô de terra firme e porque, rapidamente, os habilidosos indígenas conseguiam improvisar uma ponte.

Cassiano sabe onde estão localizadas as castanheiras, quais já coletou e, por vezes, determinava que “não vale o esforço seguir na manga” porque vira, em outra ocasião, que as árvores não formaram ouriço. Comprovei em campo o que li nos estudos sobre a ecologia da castanheira. A capacidade produtiva das castanheiras varia bastante “de árvore para árvore, de safra para safra em uma mesma árvore, varia também com a idade e o tamanho da árvore entre outros fatores” (Pinto et al., 2010, p. 107). Os/as castanheiros/as podem ficar mais de meia hora recolhendo ouriços de uma só árvore, enquanto alguns exemplares não “soltam” um ouriço sequer. Nesse caso, falam que a castanheira é ou está “preguiçosa”. Ouvi muitos comentários comparando a produção de uma árvore

nos últimos anos. Às vezes, um exemplar que rendeu muitos quilos de castanha na safra passada, apresenta uma produção irrelevante na colheita atual. Tem aquelas que “sempre produzem” ou que “não deixam a gente na mão”, e são motivo de orgulho, mesmo nas safras em que quase todas as castanheiras apresentam baixa produção – um fenômeno que, segundo a percepção local, costuma ocorrer de três em três anos.¹¹³

Como o castanhal de Cassiano é próximo e de fácil acesso, na época da estiagem, como alguns igarapés secam, é possível andar com muita facilidade pelo varadouro principal e avançar boa parte do trajeto de moto. É comum que sua família utilize os piques para caçadas ou variados tipos de coletas antes da época da queda dos ouriços. Nesses momentos, os indígenas aproveitam para “espiar” as árvores e avaliar a produção. Isso possibilita um melhor planejamento da safra e um direcionamento com relação aos caminhos que devem limpar ou priorizar. Há, portanto, uma gestão mais eficaz por parte dos grupos domésticos que possuem castanhais mais próximos, que podem ser visitados e verificados durante a entressafra.

Outra vantagem atribuída à proximidade do castanhal é a coleta parcial e prematura dos ouriços antes das festividades do final do ano. Os mais novos, principalmente, sentem-se tentados a coletar alguns sacos de castanha enquanto os ouriços ainda estão caindo com frequência. A castanha, ainda que em pouca quantidade, pode ser vendida “por fora”, ou seja, para outro atravessador ou comerciante que não o patrão. É bastante comum avistar motocicletas carregadas de castanha saindo das aldeias em direção a Boca do Acre durante o mês de dezembro. Na mesma viagem, um castanheiro consegue vender a castanha coletada e comprar vestimentas e calçados, eletrônicos ou presentes para suas esposas ou pretendentes.

113 Essa espécie de ciclo de produção da castanheira é um tema polêmico na bibliografia disponível. Ainda assim, a primeira safra que acompanhei (de 2016/2017) apresentou uma produção baixíssima quando comparada ao ano seguinte. Na época, escutei relatos de castanheiros que voltaram de seus piques com apenas duas latas, quando costumavam tirar cinquenta latas numa safra boa daquele mesmo pique. Os ecólogos observam relatos similares de extrativistas em outras regiões (Kainer et al., 2007; Tonini e Pedroso, 2014), no entanto, consideram que o clima possa ser um fator exógeno determinante para a variação da produção coletiva dos castanhais (Kainer et al., 2007). A avaliação dos Apurinã é que a alternância de uma sequência de três ou quatro safras boas e uma ruim sempre ocorreu, mas a baixa produção nas safras ruins é mais significativa na última década.



Foto 16: Cassiano segurando um ouriço encontrado. Foto: Marina Villarinho

Cassiano desaconselha os filhos a arriscarem-se nessa prática. Todos conhecem a história do parente que foi atingido por um ouriço na cabeça enquanto coletava castanha em dezembro. Ele faz parte da turma de AAI e contou, durante o segundo módulo, essa história que já era conhecida por todos os Apurinã da Estrada. Ao ser atingido pelo ouriço, sua cabeça “abriu” e ele desmaiou imediatamente. Por sorte, estava acompanhado por seu pai, que presenciou o acidente e conseguiu pedir socorro a tempo. Ambos estavam de moto e, como era início de safra, os caminhos ainda se encontravam em bom estado. Mas o rapaz teve um traumatismo craniano e, segundo suas próprias palavras, “por pouco não ficou lá mesmo”.

Quando perguntei para Cassiano a respeito da “safrinha”, que é o nome dado a essa prática, o indígena respondeu que “a castanheira não gosta de ganância” e que tudo tem seu tempo e quantidade certos. Ele disse que os “entendidos” arriscam-se porque não respeitam as normas da floresta, e às vezes se dão mal. “Na mata, tá todo mundo olhando o que o outro tá fazendo”. E pelo tom da conversa, Cassiano não se referia apenas aos humanos e animais. Às vezes, a “revanche não vem de primeira”, mas demora para acontecer. Enquanto conversávamos, ele andava na frente e eu tentava acompanhar seu passo rápido, com o gravador ligado. Cassiano condenou ainda aqueles que “rapam tudo”,

levando todos os ouriços. Assim, “a castanheira não gosta, o bicho tem que comer também”. Quando consegui perguntar de quem vem a revanche, ele sorriu e disse que “desse que o povo chama de caboclinho da mata”. Para Cassiano, o caboclinho da mata¹¹⁴ é uma categoria que parece abranger diferentes tipos de “donos”. Quando vai caçar, por exemplo, costuma deixar um pouco de tabaco em cima de um pau que o caboclinho leva, mas Cassiano nunca chegou a encontrar com a entidade. No entanto, garante que funciona e que “quando o cabra volta, [o fumo] não tá mais lá”. O caboclinho também não gosta dos gananciosos. Por esses motivos, Cassiano e sua família preferem iniciar a coleta após a virada do ano.

Levando em consideração a etapa de escoamento das amêndoas, o trabalho da castanha pode durar até final de janeiro ou fevereiro, a depender do volume de produção e dos recursos humanos, não humanos (os animais de carga) e financeiros (nesse caso, principalmente ferramentas e combustível) disponíveis.

Como explicam os ecólogos, a *B. excelsa* é a única espécie da família Lecythidaceae com frutos “funcionalmente indeiscentes”, ou seja, que não se abrem “espontaneamente” para liberar as sementes, as quais amadurecem dentro do próprio ouriço (Mori e Parance, 1990). Os “pixídios”, como também são chamados os ouriços, são pesados (0,5-2,5 kg), lenhosos e redondos. São tão resistentes que, mesmo ao despencar de até sessenta metros de altura, a estrutura lenhosa não é danificada. Essa estrutura lenhosa é a parte que o castanheiro deve “quebrar” para liberar as sementes. Cada ouriço abriga de dez a vinte e cinco castanhas que parecem ter sido conectadas e encaixadas ao redor de um opérculo chamado de “umbigo”. Dos castanheiros que consultei, nenhum jamais encontrou um ouriço partido como efeito da queda. Apenas roído pela cutia, pela cutiara ou pela paca.

Na ecologia, a queda do ouriço é compreendida como a “dispersão gravitacional”, momento em que, com o início do período de chuvas, os pesados ouriços despencam das ramas da castanheira. Depois pode ocorrer a “disseminação horizontal” das sementes, com a rolagem dos ouriços no solo ou através da ação dos roedores – a cutia e a cutiara, uma vez que não está comprovado cientificamente que a paca seja capaz de abrir o ouriço (Scoles, 2010). Pesquisadores afirmam que raramente a dispersão dessas sementes ocorre a uma

¹¹⁴ Para maiores informações e reflexões a respeito dessa entidade, cf. “Manga da “Casa dos seres invisíveis”.

distância maior de 50 metros, a partir da castanheira matriz (Homma, Menezes e Maués, 2014).



Foto 17: Diferença de tamanho dos ouriços em relação ao meu pé.

Durante essa primeira experiência perambulando por dentro da mata nativa, percebi que, no momento em que conseguia visualizar alguns ouriços jazendo sob a matéria orgânica, ao erguer a cabeça, podia localizar com facilidade alguma castanheira relativamente próxima de onde eu me encontrava. Por vezes, eu avistava primeiro a árvore e depois os ouriços, mas foi se tornando mais comum o contrário. Poucas vezes encontrava ouriços caídos e não podia, do mesmo lugar, enxergar o tronco rugoso da matriz. Notei que meu olhar foi se educando e passei a identificar os ouriços com maior rapidez. Procurar envolve iniciativa e conscientização. De início, eu confundia os recém-caídos com os ouriços partidos, restos da safra anterior que parecem formar uma espécie de tapete sobre o solo. Aprendi a distingui-los pela cor e recolhê-los utilizando a ponta do facão. Dessa forma era possível espetar o ouriço e erguê-lo até a minha mão esquerda ou lançá-lo para o monte mais próximo, o que nem sempre conseguia, pois o ouriço escorregava. Isso se dava por falta de habilidade, mas também porque alguns ouriços estão “molhados” demais. Outros “se escondem” parcialmente pela farta camada de folhas secas ou por plantas menores. Tem que “vasculhar”, conforme me ensinaram.

Alguns locais de coleta estavam “limpos”, ou seja, a vegetação arbustiva, os cipós e as palmeiras não puderam se desenvolver. Isso é fruto do manejo empreendido pelos castanheiros, que a cada safra desbastam a área abaixo da árvore na projeção da copa. Tal prática não apenas favorece a localização dos ouriços, como torna o ambiente mais seguro, pois fica mais fácil identificar a presença de cobras, cabas, abelhas ou aranhas.

Certamente, durante a etapa de coleta dos ouriços, mais eficiente que o facão parece ser a utilização de um instrumento chamado de “pé-de-galinha” ou “pata-de-onça”. A ferramenta parece uma espécie de tridente e é manufaturada durante o momento de coleta, feita de taboca e cipó-titica que são encontrados nas proximidades. A partir dos registros em vídeo, sua fabricação pode ser descrita da seguinte maneira: corta-se uma taboca com cerca de um metro e dez de altura. Em uma das pontas, a taboca é partida longitudinalmente em quatro partes, com cerca de quarenta centímetros. Dois pequenos pedaços de madeira são amarrados com cipó titica, de forma que os quatro filamentos se mantêm abertos, o que toma a aparência de uma pata. A ponta bifurcada da taboca permite que o ouriço seja agarrado, facilitando assim a apanha.

Essa forma de coletar os ouriços evita o desgaste de levantar e abaixar e protege a mão dos castanheiros. Cassiano manufatura o pé-de-galinha com extrema facilidade, em cerca de dez ou quinze minutos. Vi, entretanto, o cunhado e Denilson tentarem algumas vezes até conseguirem construir um que servisse. As filmagens revelam a eficiência do instrumento e a agilidade que ele promove à coleta dos ouriços. Eu achei a ferramenta genial, mas eles não demonstravam o mesmo apreço. Costumavam descartar os pés-de-galinha ao final do dia, ou os deixavam no varadouro principal para serem usados na próxima excursão.

Apesar do varadouro principal ser bastante evidente, ao entrar em piques e mangas, os caminhos confundem-se com a mata circundante. Na maioria das vezes, eu não era capaz de reconhecer os caminhos secundários – e, em algumas delas, eu não era a única. Mesmo Cassiano, ao ver um “mato batido”, andava na frente para reconhecer o terreno até ter certeza de que o caminho levava ou não a alguma castanheira. Algumas vezes, enquanto parte do grupo se dividia para recolher os ouriços, Cassiano e um de seus filhos ou o cunhado seguiam em busca da próxima árvore. Caso encontrassem alguma “trabalhadora”, ou seja, com um volume de produção considerável, chamavam o resto do grupo. Esse modo de averiguação era bastante utilizado, o que indica que as perambulações durante a entressafra não foram suficientes para que todas as árvores fossem “espiadas”.

Cassiano explicou que não vão ao castanhal no período da estiagem exclusivamente para observar o crescimento dos ouriços. Isso ocorre espontaneamente nos caminhos que o caçador ou coletor percorre. Em razão da densidade da floresta, rapidamente perdíamos de vista a pessoa ou dupla que seguia à frente. A comunicação, nesse caso, era feita por assovios ou silvos. Para a coleta da castanha, ao lado da visão, a audição é um sentido muito importante.

É relevante destacar que todos, indiscriminadamente, recolhiam os ouriços espalhados enquanto “limpavam” os piques, desbastavam o mato ao redor e cortavam os cipós que por vezes circundam as castanheiras. O cipó pode “puxar a energia” da árvore e comprometer a produção – o que, em outros termos, é confirmado por estudos realizados por pesquisadores vinculados à Embrapa (Silva, Kainer, Wadt e Serrana, 2003; Wadt, 2003; Wadt et al., 2006). Cassiano corta os que encontra, “mas ele sempre volta”. Controlá-los faz parte das técnicas de manejo empregadas pelos Apurinã.

A etapa em que os coletores se embrenhavam na vegetação à procura dos ouriços compunha um momento mais silencioso, que exigia atenção e paciência. Os castanheiros espalhavam-se abaixo do raio das copas de forma não premeditada. Como eu disse, os ouriços encontram-se misturados entre a espessa camada de matéria orgânica no solo da floresta.

Em uma dessas situações, percebi que estávamos circundados por quatro castanheiras de diferentes tamanhos e idades, segundo o alcance da minha visão. Lembrei que os especialistas categorizam os agrupamentos chamados de castanhal como “florestas mono-dominantes”, caso em que a *B. excelsa* domina, de forma desproporcional, o espaço e a luz do ambiente florestal (Scoles, 2010). Eu trocaria o termo “domínio” por “protagonismo”. Mas, de fato, ao voltar o meu olhar para cima, era evidente que as copas das castanheiras imperavam sobre as nossas cabeças para além do alcance das demais espécies.



Foto 18: Amanda em uma bifurcação do varadouro principal do castanhal de Cassiano. Foto: Marina Villarinho



Foto 19: Pé de galinha em detalhe. Foto: Marina Villarinho



Foto 20: Ouriços quebrados (da safra anterior). Foto: Marina Villarinho



Foto 21: Ouriço em formação na mão de Leonilda. Foto: Marina Villarinho

Durante a coleta, os ouriços eram reunidos nos sacos de ráfia e levados até um lugar estratégico, em geral próximo ao acesso do pique e, quando mais perto, eram despejados no varadouro principal. As estratégias, portanto, variam a depender do tamanho dos piques e das mangas, da quantidade de pessoas e do volume de produção. Quando encontravam muitos ouriços em um pique, iniciavam a coleta dos pixídios a partir da castanheira mais distante e, na sequência, seguiam para as castanheiras mais próximas ao varadouro, para facilitar o escoamento.

Durante a amontoa, Cassiano aproveitava para “sangrar” a castanheira. Trata-se de uma incisão feita com o terçado no tronco da árvore a um metro e meio do solo. Quando cortadas, as árvores exsudam uma espécie de resina que os Apurinã consideram sua seiva. Percebi que as castanheiras possuíam marcas das sangrias passadas: uma resina gelatinosa e avermelhada vertia dos cortes. Cassiano explicou-me que a técnica contribui com a produção de ouriços. Conforme aprendeu, a seiva desce com o corte e, assim, a castanheira segura o ouriço em formação – ou seja, contribui com o desenvolvimento das sementes. Cassiano confirmou que os Apurinã acreditam na eficácia dessa prática, no entanto, a técnica não garante necessariamente o desenvolvimento dos ouriços. “Quando ela [a castanheira] quer soltar cedo, ela solta”, argumentou Leonilda, que considera a técnica “um costume” pouco preciso. O que pude averiguar é que é possível, durante a safra, ver pequenos ouriços prematuramente caídos. Conforme explicaram, a castanheira está gestando os ouriços do próximo ano durante o período em que solta os ouriços formados.¹¹⁵ Ao abrir um desses ouriços que a castanheira não segurou, é possível identificar as pequenas sementes em formação. Tem ano que as castanheiras “se cansam” e não produzem, esclareceu Cassiano. Mais uma vez ele se referia às safras em que a produção coletiva das castanhas caiu significativamente, como a de 2016/2017.

Se o processo de amontoa é feito indistintamente, o volume da castanha quebrada é o que conta. Por isso, os Apurinã costumam distinguir a produção de castanha quebrada por castanheiro. Isso já estava estabelecido e eles explicaram que, dessa forma, cada um recebe pelo tanto que pôde quebrar (e não coletar). Em nenhuma oportunidade vi alguma divisão dos grupos, como, por exemplo, alguns ocupados com a amontoa enquanto outros se dedicavam à quebra. O

¹¹⁵ Isso porque a espécie floresce entre outubro e dezembro, e o amadurecimento dos frutos ocorre de doze a quinze meses depois (Fernandes, Alencar, 1993).

momento da quebra é feito coletivamente e todos que participam da excursão quebram ao mesmo tempo, próximos uns dos outros. O espaço da quebra se dava ao lado ou em torno de um monte de ouriço reunido em lugares estratégicos. Os castanheiros limpavam uma pequena área ao lado do monte e se sentavam ou agachavam a uma distância que permitia alcançar os ouriços. Cada qual munido de seu próprio facão e sua própria saca de ráfia.

A quebra da castanha era a etapa mais barulhenta, tanto pela “zoada” dos terçados que atingiam os ouriços em ritmos variados, quanto pelas conversas, piadas e fofocas. Eu aproveitava para escutar os causos, ouvir as histórias e acontecimentos da vida “da beira”, tal como eles contavam e comentavam entre si. Eles e elas, por sua vez, perguntavam a respeito da minha vida, da minha família, do valor do aluguel em Brasília ou por que eu ainda não tive filhos. Contavam histórias da floresta e piadas sobre animais e humanos. Percebi que, na convivência em torno da quebra da castanha, as perspectivas se entrelaçavam, todo mundo opinava e contribuía com o assunto ou com as risadas.



Foto 22: tronco da castanheira “sangrando”.



Foto 23: Grupo de castanheiros na etapa de "amontoa". Foto: Marina Villarinho

Compreendi que o castanhal constitui também um lócus de convivialidade. Os ecólogos dizem que, embora possa ocorrer como árvore isolada (o que eu não cheguei a ver), a castanheira é uma "árvore social", que forma grandes concentrações, com média de 15 a 20 árvores por hectare. Mas não parece ser esse o único aspeto de sua socialidade. A família do Cassiano parecia sempre feliz ao estar no castanhal, apesar da distância percorrida, dos incansáveis insetos e das eventuais tempestades. Ao analisar os registros em vídeo, notei muitas pequenas gentilezas que fazem parte desse trabalho conjunto. Um puxa um tronco para o outro sentar; o castanheiro que está montado no cavalo leva as bagagens de todos; algum dos rapazes produz uma vara para auxiliar as mulheres na passagem de uma ponte improvisada; entre muitos outros exemplos corriqueiros. Na hora que a "fome aperta", todos comem ao mesmo tempo, os potes de farofa e colheres passam de mão em mão, assim como a garrafa de água.

Durante a quebra, os castanheiros agarravam o ouriço mais próximo, firmavam-no no chão com uma das mãos e, com a outra, lançavam o facão contra o duro receptáculo no máximo três vezes, até parti-lo. Entre um golpe e outro, giravam sutilmente o ouriço. Parece ser esse o traquejo necessário para não atingir as amêndoas. Com esse movimento, portanto, asseguravam que a semente não seria danificada pelo golpe do terçado. Existe uma altura certa para atingir o ouriço,

não se deve acertá-lo ao meio. Dessa maneira, é possível romper uma espécie de “tampa”, como dizem. Após partido o receptáculo e retirada a tampa, viravam o ouriço de cabeça para baixo de forma que as castanhas “meladas” caíam dentro do saco de ráfia. Melada porque a água das chuvas infiltra no ouriço, formando um líquido amarronzado e viscoso. Às vezes precisavam bater no ouriço com o lado sem corte do facão para que as castanhas, perfeitamente encaixadas, se soltassem. Os movimentos eram executados com agilidade e destreza. Levavam menos de um minuto para quebrar um ouriço.



Foto 24: Ouriços recém quebrados. Foto: Marina Villarinho

Os Apurinã categorizam os ouriços como “moles” e “duros”. Para mim, todos eram duros. Aventurei-me na quebra da castanha algumas vezes, mas levava muito tempo para vencer um ouriço. Ademais, o facão que levava comigo era menor que o deles. De toda forma, as minhas tentativas eram motivo de risada. Certa vez, enquanto os filmava, Leonilda interrompeu-me dizendo que dessa vez eu ia ter que trabalhar e ela filmar, “de boa”. O primeiro registro que ela fez ficou sem foco e eu não consegui quebrar o ouriço. Da segunda vez, posicionei Leonilda e liguei o foco automático. Nelson, por sua vez, mostrou como eu deveria desferir os golpes. Eu utilizei o facão de sua mãe, maior e mais afiado que o meu. Entretanto, não me arrisquei a segurar o ouriço com a mão e vários dos meus

golpes foram em falso. Na gravação dá para escutar Leonilda dizer: “Mais pra frente, Marina, o ouriço não vai avançar em você”. Ela estava corrigindo a distância que eu estava tomando. Foi um pequeno encontro de ferramentas e técnicas.

A verdade é que optei por não experimentar a postura metodológica que toma como premissa a perspectiva da “aprendizagem como gênese”, tal como propõe Sautchuk (2015). Inicialmente era essa a ideia porque acredito que a posição de aprendiz pode proporcionar outros níveis de relacionamento, e não apenas no que tange o interesse técnico. Eu tinha curiosidade de saber como responderiam caso eu me dispusesse realmente a engajar-me no “trabalho da castanha”. No entanto, ao tentar atingir o ouriço, sentia dores na articulação do meu ombro direito. Além do que, eu temia pelos dedos da minha mão esquerda. Caso eu me machucasse, poderia colocar a pesquisa de campo e o meu trabalho profissional em risco, além de atrapalhar a incursão dos meus anfitriões. Sem falar que eu tinha de prestar atenção no mapeamento, manusear o GPS, a câmera, o gravador e acompanhar as conversas.

O jeito foi contribuir com a coleta dos ouriços – o que também demandava cautela, mas exigia bem menos habilidade e trazia riscos menores. Antes de agachar para apanhar os pixídios, acostumei-me a chutá-los de leve, como uma medida de precaução contra possíveis picadas. A floresta causava-me um misto de medo e emoção. Sentia-me exposta a maus encontros de vários tipos. Eu sempre era a última a entender o que estava acontecendo, a perceber a presença de algum animal ou a conseguir enxergar alguma coisa. Quando, por exemplo, diferentes bandos de macacos passavam, eu apenas conseguia escutá-los ou notar o farfalhar das copas das árvores, sem, no entanto, vê-los.

Leonilda compartilhou que não fazia muito tempo desde que tinha aprendido a quebrar castanha. “Só mesmo depois que as filhas cresceram, porque alguém tinha que cuidar da casa”. E que quando ainda estava aprendendo, tinha de prestar bastante atenção. Ela disse que o mais difícil é “acertar no jeito” para não “varar” o ouriço e cortar as castanhas, o que atrai formigas e contribui para a proliferação de fungos. Após refletir por um instante, acrescentou que os indígenas deixam as crianças “mexerem no terçado desde cedo”. De início, ela não queria permitir que seus filhos, ainda “bastante novinhos”, manuseassem os facões, “mas não dava jeito, o pai mesmo incentivava”. Afinal, os filhos foram criados na aldeia, ponderou.

Conforme explicaram, a castanha quebrada é o que conta, e cada qual enche seu próprio saco, em ritmos variados, de acordo com o conhecimento

cinético, a habilidade do/a castanheiro/a e a consistência do ouriço. Apenas o casal de cunhados não indígenas não distinguia a sua produção.

Leonilda comentou que a “castanha é democrática”, pois “dá um dinheirinho” para as mulheres e os jovens, “já que todo mundo pode quebrar”. E é verdade, não há divisões de gênero determinantes no trabalho da castanha nessa situação. Segundo escutei, as mulheres Apurinã quebravam castanha tanto quanto os homens no tempo dos seringais. O trabalho da castanha é praticamente a única fonte de renda pessoal de Leonilda. Às vezes, ela vende tapetes de tricô feitos sob encomenda e revende jogos de panelas que seus filhos trazem de Rio Branco. Com a renda obtida naquela safra, Leonilda contou que pretendia comprar um jogo de pia e, se possível, uma mesa.



Foto 25: Leonilda segurando o pé de galinha. Foto: Marina Villarinho

Como mencionei, naquela temporada, a família de Cassiano não trazia paneiro. O indígena falou, enquanto coletava uma variedade de cipó utilizado para a manufatura desse tipo de cesto, que ia pedir para Quitéria tecer um. Ele acha mais fácil usar o paneiro para “ajuntar” os ouriços. E comentou em seguida que “se o facão é do branco, o kutary é do índio”. Ainda assim, para “puxar a castanha

com animal”, as sacas¹¹⁶ são mais apropriadas. Contou que sua irmã, Socorro, aprendeu a fazer paneiro com a mãe. É um item bastante procurado e nem todos sabem fazer.



Foto 26: Socorro tecendo kutary (paneiro). Foto: Marina Villarinho

O paneiro é o recipiente ideal para realizar a lavagem da castanha, pois permite retirar o líquido amarronzado que “mela” a mão e mancha as roupas. A castanha nesse estado está “suja” e a lavagem deve ocorrer em água limpa. A maneira que consideram mais prática é levar a castanha dentro do paneiro e afundá-lo parcialmente em um igarapé. No entanto, a família de Cassiano só lava o que vai consumir. Alegam que não vale a pena lavar a castanha que será vendida, pois os compradores locais não pagam um valor superior pela castanha limpa. Na pesquisa sobre o potencial produtivo das Terras Indígenas beneficiárias do Projeto, consta que nenhuma família das TIs Km 124 e Boca do Acre afirmou empreender as “boas práticas” de manejo da castanha, ou seja, os cuidados que os extrativistas devem ter com o produto para evitar a contaminação de fungos presentes na floresta.

116 Cada saca comporta cerca de cinquenta a sessenta quilos de castanha, média equivalente a cinco medidas de latas.

Diversos manuais produzidos pela Embrapa, pelo Ministério da Agricultura, por instituições que apoiam as cooperativas e as cadeias de valor sustentáveis indicam, resumidamente, que os ouriços não devem ficar por muito tempo em contato com o solo. A quebra do ouriço deve ser feita sobre uma lona ou saco de estopa limpo. Após descartar os “umbigos”¹¹⁷ e castanhas chochas ou podres, alguns manuais indicam que se deve lavar a produção e fazer a primeira seleção das castanhas. Todavia, não há consenso quanto a isso. Alguns especialistas acreditam que a lavagem deve ser evitada, tendo em vista a dificuldade de secagem (Tonini, Lopes, Kaminski e Costa, 2006). Depois de transportada das áreas de floresta, as sementes devem ser imediatamente estendidas em local seco, com ventilação, protegido da luz solar e da chuva. O objetivo é a diminuição de condições favoráveis à proliferação de fungos, principalmente a aflotoxina.¹¹⁸

Embora apresentem variações, em todos os manuais a que tive acesso não é recomendado ensacar a castanha direto da floresta sem passar pelas etapas descritas. (Embrapa, 2015). As construções dos galpões de armazenamento de castanha mencionados visam a criação de espaços adequados para a implementação das “boas práticas”. Ainda assim, prover um local adequado não garante que as boas práticas de manejo venham a ser executadas pelos extrativistas. Sem um retorno financeiro que justifique o trabalho realizado, dificilmente as boas práticas serão realizadas. Nessa safra, o galpão estava servindo de depósito da castanha ensacada e suja para parte da parentela do Cassiano.

De volta à etapa de coleta da castanha, ficou claro que os castanheiros também aproveitavam as incursões na mata para coletar outros recursos. Entre os que presenciei, estavam: um tipo de cipó que serve para fazer vassoura e paneiro; tucumã; sementes para artesanato; óleo de andiroba; e cascas de “remédio do mato”, como jatobá e copaíba. Cassiano, por exemplo, não toma mais café, só “esse tipo de chá do índio”. Aproveitavam também para caçar, na oportunidade de um encontro inesperado. Vi Cassiano acertar duas araras com um só disparo. Ficou feliz porque “fazia tempo que estava querendo pegar uma para fazer cocar”. Ele

¹¹⁷ Nome popular dado ao opérculo que se encontra dentro dos ouriços de castanha, que mantém as amêndoas conectadas e encaixadas perfeitamente em seu interior (Wadt, 2009).

¹¹⁸ A aflotoxina é uma micotoxina hepatotóxica e hepatocarcinogênica, cuja contaminação pode trazer sérios problemas para a saúde humana e dos animais. Nesse aspecto, as práticas de manejo das sementes comumente adotadas, desde a coleta no chão da floresta até sua chegada às usinas de beneficiamento, são altamente favoráveis à proliferação de fungos (condições de alta umidade e temperatura) pela falta de condições sanitárias e por danos físicos ao produto (Willians e Wilson, 1999).

disse que sabe manufaturar a indumentária, mas que, devido ao trabalho envolvido, deixaria para fabricá-lo após o final da safra. Além de matéria-prima para o ornamento, as araras serviram de refeição, cozidas no leite da castanha. Os castanheiros costumam separar parte da produção para “temperar” a comida. Além das araras, enquanto estive com eles, comemos queixada no leite da castanha – Cassiano “topou” um bando que andava “fuçando” sua roça, mas abateu apenas um para não afugentar a caça.



Foto 27: Arara abatida durante a excursão de coleta de castanha-da-Amazônia. Foto: Marina Villarinho

No castanhal de Cassiano, o tamanho das castanheiras varia. As de troncos muito grossos são as mais velhas, que os Apurinã acreditam “ter pra lá de mil anos”, e possuem rugas ainda mais expressivas que as mais novas, o que me fez lembrar o processo de envelhecimento humano. As mais finas são chamadas de “filhote”, mas não me apontaram nenhuma plântula nessa fase inicial de vida. Comentaram que é difícil detectá-la na floresta, porque “na sombra ela não vinga”. Devido ao seu caráter heliófilo, a *Bertholletia* requer ambientes abertos para desenvolver-se nos estágios iniciais de vida. Cassiano explicou-me que “acompanha” algumas “bem meninas” na área de capoeira. Perguntei se os Apurinã têm costume de plantar castanheira e ele respondeu: “que eu saiba, só cariú planta

castanheira”. No entanto, esclareceu que quando, porventura, alguma cresce na roça ou no caminho, “os Apurinã deixam”. Disse ainda que quem planta mesmo é a cutia. “Vai ver ‘castanhal’ é a roça da cutia”, brincou. Caso o “castanhal da cutia” vier a coincidir com as zonas de cuidado e manejo dos Apurinã, a responsabilidade passa a ser partilhada. Os AAI já tinham indicado práticas similares: castanheiras não fazem parte do roçado ou do cultivo Apurinã, mas quando “aparecem” na roça, na capoeira ou no quintal, elas são preservadas e estimuladas a crescer na localidade. Tal “acompanhamento” parece ter menos a ver com domesticação do que com favorecimento.

A vez em que adentrei mais longe no varadouro principal de Cassiano, eu estava sozinha com Nelson. Nesse dia, Cassiano, o cunhado e Denilson estavam dedicados à torra da farinha. Como explicado, a família de Cassiano não ia para o castanhal todos os dias. Quando o dia amanhecia muito chuvoso, dedicavam-se a outras tarefas. Aos domingos, descansavam. Nesse dia, por exemplo, estavam apressados para moer a massa da mandioca que já estava de molho. Deve-se moer e torrar no mesmo dia. O motivo da pressa era que Cláudio deveria voltar para Rio Branco e pretendia levar farinha para sua família e para Everson. “Porque índio, mesmo na cidade, tem que ter farinha”, comentou Cassiano, referindo-se a seu filho.

Nessa oportunidade, Nelson e eu, após manufaturarmos outra leva de plaquinhas, seguimos parte do trecho montados nos burros e andamos um bocado. Dessa vez não levei a câmera para diminuir o peso da bagagem. Tampouco paramos para quebrar castanha, o plano era avançar o quanto fosse possível. Ao longo da jornada, Nelson mostrou-me seu pique, onde as castanheiras estavam todas emplacadas com seu nome e numeração. Andamos até a bifurcação que dá acesso ao pique de sua irmã Juba e, de volta ao varadouro principal, entramos no pique da Aroeira, mas não chegamos a avançar nas mangas. Atravessamos o igarapé “da Onça” e seguimos mais um pouco. Mapeamos e catalogamos as árvores que encontramos, mas cada uma dessas bifurcações levava a outros caminhos – com muitas árvores mais. Ao entrarmos em alguns deles, passamos por “matos sujos”, uma floresta bastante densa, com ares de intocada. Nelson chegou a confundir-se em um dos caminhos que tomamos. Achou que talvez tivesse “encostado” no castanhal de Wilson ou Baé. Por não ter certeza, decidiu voltar ao varadouro principal por um acesso improvisado e chegamos a nos perder brevemente. Foi a única vez em que o aparelho de GPS contribuiu com a

orientação. Até então, só tinha servido para georreferenciar as árvores e medir os quilômetros percorridos.



Foto 28: Emplacamento de uma castanheira do castanhal de Cassiano. Foto: Marina Villarinho

A incerteza do jovem com relação aos limites do castanhal de seu pai é digna de nota. A proposta de mapeamento dos castanhais foi muito bem aceita pelos Apurinã. E um dos motivos mais recorrentes é que precisavam “registrar” ou “colocar o nome do dono”, porque os mais jovens não conhecem ao certo os limites dos piques. Ou, se sabem, “dizem que não sabem”, como alegaram alguns – o que já foi motivo de pequenos conflitos. “Se um morre de uma hora para a outra”, ou seja, antes que os descendentes e herdeiros aprendam os contornos do pique de seu pai ou mãe, “vai dar problema, porque o gaiato do vizinho às vezes pode querer implicar”. Ao longo da pesquisa, anotei essa frase e outros comentários que iam nesse sentido¹¹⁹. A coleta da castanha se dá entre as fronteiras de um castanhal e outro, que por vezes “se encostam”. Esses limites são fundamentados pelo pioneirismo, pelo uso e pelo cuidado que atravessa

¹¹⁹ Essas preocupações com relação ao respeito dos mais jovens pelos acordos vigentes que determinam os domínios dos castanhais familiares serão melhor desenvolvidas no ‘Pique da Maria’, pp. 17,18.

gerações¹²⁰. Mas as fronteiras são porosas e, para reconhecê-las, é preciso percorrer os caminhos e ouvir as histórias com atenção.

Durante essa caminhada, Nelson e eu enfrentamos duas tempestades pesadas. Fiquei um pouco temerosa. O vento uivava e as copas balançavam muito. Chegamos a ouvir alguns ouriços caindo. O som é indescritível. O céu estava tão nublado que a floresta estava parcialmente escura. Eu propus que voltássemos antes de chegarmos na fronteira do castanhal de Cassiano com o de Acácio, porque estava com receio de que escurecesse antes que conseguíssemos alcançar a área de capoeira. Não me parecia uma boa ideia seguir montada no burro no escuro. Tampouco trazíamos lanterna ou farofa. A nossa “merenda” foi castanha e uns tucumãs já um pouco fibrosos que encontramos no caminho.

Mas foi dessa vez que vi as maiores castanheiras. Nelson parecia um ser em miniatura instalando uma plaquinha minúscula em um tronco gigantesco. Cheguei a achar graça da cena. Algumas delas estavam cobertas por líquen e cipós, e outras serviam de apoio a cupinzeiros enormes. Vi um único exemplar que tinha duas copas – possuía um segundo tronco, de menor proporção, paralelo ao principal. Isso descaracterizava a árvore, parecia uma espécie de enxertia “natural”.



Foto 29: Nelson emplacando uma castanheira considerada velha.

¹²⁰ A partir das evidências etnográficas por mim coletadas, adenso a descrição e a análise sobre como os Apurinã da Terra Indígena Km 124 pensam e determinam os domínios dos castanhais no ‘Pique da Maria’.

Por fim, estive na casa de Cassiano uma segunda vez, depois que acampeei no centro com a família de Wilson, mapeei um dos castanhais de Maria e antes de voltar para Rio Branco. Nessa segunda visita, Regiane, a filha do meio, estava na capital acreana, onde hospedou-se na casa do irmão em busca de tratamento médico. Sem ela, Leonilda e Amanda se revezavam para cuidar das crianças e da casa. Nos dois domingos que passei com eles, ninguém foi para o mato quebrar castanha. O casal costuma ir “ao culto” depois do almoço. Eles são evangélicos. Como a Igreja – que fica localizada dentro da Terra Indígena – está em reforma, alguns cultos estavam sendo celebrados na varanda de sua casa. Isso não aconteceu enquanto eu estava lá, mas os bancos de madeira, parecidos com os tradicionais bancos de igrejas católicas, e um suporte onde o pastor repousa a bíblia, estavam encostados em um dos lados da sacada.

Sobre isso, Leonilda comentou que se converteram há cerca de três anos, no momento em que eu narrava a história do enfeitiçamento do pai de Caco, o motorista. Isso porque Regiane “passou por coisa parecida”. A jovem começou a sentir fortes dores no peito que não foram diagnosticadas pela “medicina do branco”. Os pais estavam bastante aflitos com o sofrimento da filha, que emagrecia dia após dia. Tentaram “de um tudo”. Remédio do branco, remédio do mato, rezador indígena, rezador do Mapiá.¹²¹ Por fim, “em razão de não terem mais pajé”, frisou Leonilda (referindo-se aos Apurinã), buscaram ajuda na Igreja. Deu certo. A jovem foi “livrada” e, em troca, os pais converteram-se e passaram a atuar “na comunidade cristã”. Pelo que pude compreender, o ingresso na Igreja ampliou o leque de práticas com as quais a família de Cassiano passou a se relacionar em seu cotidiano. Mas os filhos não participam do culto e, pelo que pude compreender, o xamanismo pode ser uma prática complementar. Ao menos, não ouvi nenhum comentário que indicasse o contrário. E a conversão do casal foi vinculada, em suas próprias narrativas, a um evento crítico, ainda que circunstancial.

Domingo também é dia de visitas. Se, no primeiro, encontrei com Sr. O e Alan, no seguinte vieram as filhas de Maria Tereza, a irmã mais nova de Geraldo.

121 “CEU do Mapiá”, ou simplesmente “Mapiá”, é o nome de uma vila que fica dentro da Floresta Nacional Purus, onde se instalaram os seguidores de Sebastião Mota, uma liderança espiritual que ministrava cultos em torno do uso da ayahuasca. A religião é conhecida como Santo Daime e atrai muitos visitantes, alcançando certa projeção internacional. A família de Cassiano costuma visitar o local durante os festejos de carnaval. Embora não tomem ayahuasca, possuem relações de compadrio com daimistas. Regiane e Denilson foram batizados lá.

Um dos irmãos das moças, por sinal, é o genro de Cassimiro. E eu poderia dizer mais. Há uma grande rede de laços de afinidade e consanguinidade entre as famílias. Nesse campo, em que tive a chance de presenciar e participar mais profundamente das malhas das reciprocidades e dádivas, pude ampliar significativamente a minha compreensão a respeito das relações de parentesco e compadrio entre as famílias. “É tudo misturado”, como costumam dizer os Apurinã, e a visitação faz parte do cotidiano da vida aldeã. A motocicleta é o principal veículo utilizado para permitir a visitação dentro da Terra Indígena, uma vez que a BR 317 dá acesso às residências, à escola indígena e ao campo de futebol.

Acompanhei o momento em que as duas filhas de Maria Tereza aceitarem o convite ao almoço que já tinha sido encerrado: era carne de queixada no leite da castanha. Mas, dessa vez, tratava-se de um pedaço da caça que a família de Cassiano ganhara do marido da Nilza, filha da finada Luíza, que era irmã de Quitéria (Cf. Diagrama 01: Uniões Mocinha e Sebastião e Quitéria e Acácio). As visitas também ganharam milhos da lavoura de Cassiano e uma rama de flor do quintal de Leonilda para replantar. Não vi Quitéria subir para a casa do filho nenhuma vez, mas naquele domingo a anciã estava tecendo uma saia tradicional e comentou que “faz tempo que o povo não brinca um xingané”.

Entre os períodos de estada no Cassiano, Everson esteve na aldeia. Infelizmente nos desencontramos. O jovem pretendia passar umas semanas na casa de seus pais para quebrar a castanha do seu pique. Segundo sua mãe, ele já estava “fardado”, pronto para ir para o castanhal, quando recebeu uma ligação de uma transportadora que fornece água mineral em cidades do interior do Acre. Estavam interessados em contratá-lo formalmente como motorista. Everson retornou às pressas para Rio Branco para uma entrevista. Deu certo! Era início de fevereiro quando visitei a família de Cassiano pela segunda vez e o jovem estava prestes a seguir para Assis Brasil, em sua primeira viagem a trabalho. Após encerrar uma vídeo-ligação via WhatsApp com Everson, Leonilda, orgulhosa, afirmou que o filho “ralou muito” para conseguir “tirar a carteira” de habilitação, “e só conseguiu com o dinheiro da castanha”. Para a maioria das famílias da Terra Indígena Km 124, é o recurso oriundo da venda da castanha que permite a aquisição de bens duráveis e diversos tipos de investimento.

Na noite anterior à minha partida, passei as fotos para o laptop e mostrei para toda a família. Perguntaram pelas fotos e vídeos dos outros castanhais que visitei. Quiseram assistir e demonstraram a mesma atenção e entusiasmo que dedicaram aos seus próprios registros. No dia seguinte, quando sugeri bater um

retrato da família, Cassiano pediu que o esperasse e buscou tranças de palha que vestiu em si e em sua filha mais nova. Trouxe também um tipiti confeccionado por sua mãe e lamentou-se pelo fato de o cocar ainda não estar pronto, “aí sim ia ficar bonito”. Em seguida, Nelson ofereceu-se para bater um retrato em que eu aparecesse.

A família do irmão de Leonilda também tinha de partir. Dei carona para Amanda, suas duas filhas e Regina. A filha mais nova do casal anfitrião acompanharia seus irmãos. Denilson também, mas ele foi com o tio, de moto. Dessa forma, apenas Nelson permaneceu com Cassiano e Leonilda. O tio materno e o sobrinho traziam amarradas à motocicleta uma saca de castanha “para tempero” e outra de farinha, daquela que haviam torrado dias antes. A castanha coletada por Amanda e Cláudio “já estava negociada” e ficou no barraco de armazenamento com o restante da produção familiar.

Enquanto esperávamos Carmo, presenciei Cassiano receber uma ligação de seu patrão. Ouvi suas respostas, em que afirmava que não tinha “mais” produção para vender, exceto a castanha necessária para saldar a dívida com Sr. O. Naquele ano, pela primeira vez, Cassiano estava negociando parte de sua produção com outro comprador. No ano anterior, conforme contou, passou 500 latas de castanha para o Sr. O, mas, mesmo assim, ficou “com saldo”. Saldo às vezes pode significar dívida. O indígena desconfiava que a conta que seu patrão apresentou estava errada, o que atribuiu não a qualquer ato de má-fé, mas à sua idade avançada.



Foto 30: retrato da família de Cassiano. Pai e filha caçula com indumentárias apurinã.

Ainda assim, Cassiano não pode quebrar o vínculo de uma vez, conforme explicou, pois disse que tem “muita consideração pelo patrão”, que sempre o “socorreu” e o ajudou a construir sua casa. Contou que naquele ano, apesar da insistência de Sr. O em negociar a produção, seus filhos garantiram que ele não tem dinheiro para comprar toda a castanha. Por isso também estava em busca de novos compradores. Mesmo assim, por chamada eletrônica, Sr. O assediava Cassiano, que educadamente esquivou-se. Ouvi o patrão perguntar por mim. Demonstrei surpresa ao escutar meu nome, mas Leonilda tranquilizou-me. Disse, a respeito do Sr. O, que “sua cabeça é como um computador”, que o patrão se lembra e pergunta por todo mundo – só que agora era um “computador enferrujado”, brincou. Leonilda enfatizou que o Sr. O é um bom homem e nunca se negou a trazer mercadorias de Rio Branco com o caminhão que transporta castanha, inclusive “verdura que por aqui é muito caro”. Não sei ao certo se o patrão associa o afastamento de seu “freguês” à minha presença, mas Leonilda garantiu-me que ele não tem com o que se chatear, porque na castanha é assim: “a pessoa vende para quem oferece dinheiro na frente” – o que, pelo que pude observar, é apenas parcialmente verdade.



Foto 31: Leonilda e cunhada preparam-se para mais uma excursão ao castanhal. Foto: Marina Villarinho

Até o encerramento desse campo, Leonilda tinha quebrado quinze latas, Cassiano, sessenta, e o cunhado e sua mulher, quarenta e nove. Cassiano ainda arrendou para o seu tio paterno parte do pique mais distante que faz divisa com Acácio e “puxou” castanha para outro parente, que não possui animal de carga. Evidentemente, não foi possível terminar o mapeamento do castanhal de Cassiano, como ele mesmo previu. Georreferenciamos e catalogamos mais de 50 árvores, o que tudo indica não ser nem um terço dos exemplares presentes em seu castanhal. Isso sem considerar os piques de seus filhos. Entre risadas, abraços e despedidas, Cassiano lembrou-me que o trabalho continua, que eles e as castanheiras aguardavam o meu retorno.

Leonilda apareceu com uma sacola plástica lotada de castanha. Desculpou-se por estarem “sujas”. Eram para eu levar. Lembrei, um pouco envergonhada e bastante emocionada, que ao final de um dos dias de caminhada, Cassiano, ao me ver cansada, mas satisfeita, apoiou-se em meu ombro e disse, com orgulho e humildade: “É, Marina, foi com a castanha que conseguimos criar nossos filhos e construir a nossa casa”. É não só ao patrão, mas também às castanheiras que Cassiano dedica sua consideração e vínculo.

3.

Pique do Wilson

Após o primeiro período de estadia junto à família de Cassiano, voltei à Boca do Acre, onde passei uns dias assessorando a OPIAJBAM. Essas atividades eram parte das tarefas profissionais que eu deveria cumprir no contexto daquele campo. A caminho da cidade fiz uma breve parada na casa de Wilson para combinar a ida ao seu castanhal. Nos desencontramos; ele “estava para o centro”, arrumando o “barraco”. Deixei um recado com sua esposa, Luzirene, uma Apurinã nascida e criada na Terra Indígena Peneri/Tacaquiri, próxima da cidade de Pauini, Purus abaixo. Posteriormente, foi possível estabelecer comunicação por chamada eletrônica – na qual acertamos os últimos detalhes antes da excursão.

No dia estabelecido, ainda em janeiro de 2019, reencontrei o motorista Caco, que me levaria de volta à Terra Indígena Km 124. Durante o percurso, iniciamos uma prosa sobre castanha e castanhais. Expliquei ao motorista que a família do Cassiano não tem o costume de acampar na floresta, mas que dessa vez eu teria a oportunidade de passar uns dias no centro de uma das famílias Apurinã. Ele advertiu-me sobre o que chamou de “perigos da floresta” e sugeriu que eu só andasse de botas, pois “nesse mato tem muita peçonhenta”. Contou que levou uma picada de cobra ainda criança, quando “varava às escondidas” em busca de cana-de-açúcar na roça de sua tia, localizada no antigo seringal do igarapé Capana (que mais tarde seria convertido em fazenda, conforme ele havia relatado no encontro anterior)¹²². Interessada pelas experiências do motorista com relação aos “segredos da floresta”, solicitei sua permissão para gravar a conversa. Caco consentiu, achando graça “desses que vêm aqui [para a região de Boca do Acre] interessados nas prosas do povo”.

Caco não conseguia lembrar-se do momento da picada. Mas, segundo contam seus parentes, foi encontrado por “um sujeito” caído pelo varadouro, já sem consciência. O “compadre” prestou socorro imediatamente; cuspiu tabaco mascado em sua boca e o carregou até a beira da colocação, onde lhe deram uma dose de um remédio regional feito de um tubérculo popularmente chamado de “raiz-de-cobra”. Caco ficou mais de seis meses sem andar, com a perna inchada e

¹²² História descrita no “Pique do Cassiano”.

dolorida. Até hoje sente dores na região atingida pelas presas da cobra, que ele nem chegou a ver. “A floresta tem seus segredos”, continuou. Dos tempos que andava na mata, o motorista aprendeu que “caso seja picada por cobra, a pessoa não deve, em hipótese alguma, olhar para um cabra mau, desses que já matou gente”. O mesmo para “mulher buchuda”. Como se quisesse provar a validade da medida de precaução, contou que certa vez um conhecido fora picado por uma cobra e, ao sair do hospital – “depois de ter recebido alta do Doutor” –, avistou uma mulher grávida que lhe dirigiu a palavra. “Não deu outra, o coitado caiu morto no mesmo instante.” O motorista insistiu para que eu me lembrasse dessas orientações, porque “no mato, assim, cobra tu encontra de monte, e essas coisas nem a medicina explica”.

O motorista suspendeu o tom sério quando riu ao recordar que antigamente era costume tirar o olho da jiboia para usar como amuleto. Os rapazes guardavam o globo ocular no bolso da camisa quando iam aos “festejos”, como eram conhecidos os bailes de seringal. “O povo dizia que atraía mulher; então, quando matavam a bicha, era uma briga para ver quem ficava com os olhos – porque naquele tempo, nessa terra tinha mais cobra que moça”, explicou. Mas essa “mandinga” o motorista considera causo, superstição: “Cada coisa que a gente acreditava”. Ainda assim, Caco garantiu que é verdade que a jiboia tem poder de atrair os animais na mata: “O que ela mira para comer, ela arroteia, arroteia... e vem parar do lado dela”.

E não é só a jiboia que possui poderes. O motorista explicou que a floresta tem seus “cuidadores”, o que aprendeu ainda muito novo, com o seu finado pai. No seringal localizado próximo a Santa Rosa, no Alto Purus, “tinha muita fartura de bicho do mato”, e carne de caça fazia parte das refeições familiares, conforme contava sua finada mãe. “Mas meu pai matava só o que ia comer”, explicou, referindo-se à sua própria família. Certa vez, pouco antes de Caco nascer, um moço que chegou do Ceará com os “soldados da borracha”¹²³ foi levado à mesma colocação em que sua família vivia e trabalhava. Como ele não tinha onde morar, seu pai abrigou-o dentro de sua casa. “O gaiato logo se atentou para o valor das peles e, como não sabia cortar seringa direito, começou a matar os bichos para vender o couro.” O novato ia até o barreiro e matava paca, veado e queixada de

¹²³ Sobre o contexto histórico mais amplo do estabelecimento da empresa seringalista na região, cf. ‘Sobre as cadeias de interesses na Amazônia: da borracha à castanha’.

monte; tanto que não conseguia transportar a carne para que fosse dividida entre os “colocados”¹²⁴.

“Sem respeito, o gaiato deixava a carne ali mesmo [no barreiro], para os urubus comerem.” Quando o pai de Caco descobriu, “não aprovou a atitude do compadre” e o expulsou de sua casa. Porque seu pai, sim, “conhecia dos segredos da mata e de seus cuidadores” e sabia que “na floresta não se pode agir com ganância”. Mais tarde, “vendo que o gaiato não tinha donde cair”, seu pai o acolheu mais uma vez, com a condição de que só matasse o que fosse “capaz de carregar”.

Se o finado pai de Caco perdoou o inexperiente seringueiro, a floresta tratou de puni-lo. “Um tempo depois a mata se vingou dele.” Na ocasião de uma caçada, enquanto o cearense varava pelas estradas de seringa, “os cuidadores armaram uma cilada”. O rapaz enroscou-se em uma raiz que o deixou imobilizado por mais de dois dias. “O ganancioso contou que, enquanto estava preso nos braços da árvore, ouvia uma voz que dizia para ele não fazer mais isso.” Por sorte uma chuva caiu, arrastando a espingarda para perto de seu alcance. Ainda atado nas raízes, o rapaz conseguiu atirar. Ao escutar o estrondo, o pai de Caco e seu irmão mais velho foram capazes de localizá-lo e resgatá-lo. “O gaiato aprendeu a lição; nunca mais matou bicho à toa, de ganância.”

Esta conversa me fez lembrar imediatamente das normas descritas por Cassiano¹²⁵. A ganância deve ser evitada nos domínios da floresta e não faz parte dos protocolos de conduta apurinã. Pelo que o motorista contou, a cobiça desmedida era malvista também por parte dos seringueiros. O que Caco chamou de “cuidadores” parece aproximar-se do conceito dos Apurinã do Km 124 de “caboclinho da mata”¹²⁶, entidades que “cuidam” ou são “Donas” de animais, vegetais ou certos tipos de lugares. Entidades com quem o caçador ou coletor deve negociar quando se encontra floresta adentro.

¹²⁴ Ou seja, aqueles que corresidiam na mesma colocação.

¹²⁵ Conferir “Pique do Cassiano”, p. 120.

¹²⁶ Freitas Filho (2017) traduz, em sua dissertação, o termo ituparu por “dono da caça” ou “mãe da floresta” (idem, p. 49), entidade que teria recebido de um demiurgo chamado Marari a responsabilidade sobre o domínio da floresta. O autor etnografou práticas e saberes associados ao roçado apurinã na aldeia Terra Nova, localizada na Terra Indígena Itixi Mitari. Embora chegue a contrapor a floresta e o roçado como “espaços sociáveis que tencionam o convívio dos seres humanos com os seres não humanos” (idem, p. 46), o autor não se debruçou sobre a questão dos donos responsáveis pelas caças no domínio da floresta. Cassimiro não reconheceu o termo ituparu (talvez devido à minha pronúncia), como um correlato na língua nativa de “caboclinho da mata”.

O registro etnográfico consigna uma variedade de maneiras pelas quais o conceito de “dono” aparece na etnologia ameríndia. Segundo sintetiza Fausto (2008), em seu célebre artigo:

A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas (idem, p.329).

A história de Caco e as normas de Cassiano vão ao encontro da teoria que determina a centralidade do conceito de “dono” na socialidade amazônica (tanto de diferentes povos indígenas, quanto de extrativistas, ribeirinhos, descendentes de seringueiros e castanheiros). O motorista utilizou o termo “cuidador” para designar um tipo de animação atenta às condutas humanas, que pode, eventualmente, vingar-se dos gananciosos ou abusados, ou seja, daqueles que não respeitam o que chamou de “segredos da floresta” – tal como aprendeu com seu pai, “seringueiro da primeira leva”.

Algo semelhante foi observado pelo antropólogo Igor Scaramuzzi (2016) em sua pesquisa com os castanheiros quilombolas do Alto Trombetas. Para eles, modos de etiquetas compõem as relações entre extrativistas, caçadores e outros entes - que aparecem, genericamente, designados como “seres da mata” (idem, p. 181). Ao etnografar três modalidades de extrativismo da castanha-da-Amazônia praticada pelos quilombolas, o autor registrou ainda o termo “mãe”, uma “categoria local para se referir a entes não humanos sobrenaturais que representam os animais na política multiespecífica” (ibidem, p. 182). Correlata ao conceito de “dono”, a figura aparece como mediadora nas relações de abuso ou ganância em diferentes práticas, como a pesca, a caça ou a coleta de alguns recursos florestais:

A ganância é algo condenável na relação com a mata independentemente da atividade que se realiza; alimentá-la torna o sujeito vulnerável a punições e retaliações que podem ser desencadeadas por diferentes agentes, sejam os próprios humanos, os vegetais ou entes sobrenaturais que cuidam das florestas, das águas ou das espécies animais (ibidem, p. 182).

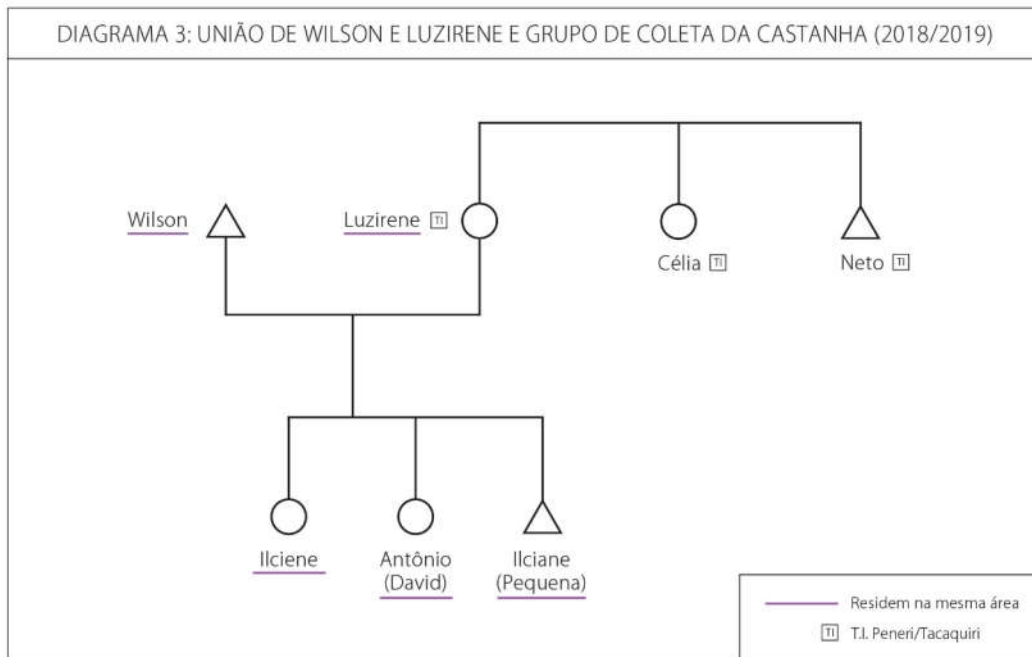
Em retrospectiva, os conselhos e advertências do motorista serviram como uma espécie de preâmbulo para um tema que foi, posteriormente, bastante debatido pela família do Wilson e parece vincular-se ao ambiente da floresta compreendido como um espaço social gerido por sujeitos que a habitam. É relevante ressaltar que os cuidadores ou caboclinhos da mata não frequentam os domínios da aldeia ou da cidade, onde os protocolos são outros. Consciente de que o tema é vasto, extrapolando assim o escopo dessa pesquisa, não posso deixar de salientar a importância que as relações estabelecidas entre os Apurinã e os

cuidadores da floresta têm sobre o trabalho da coleta da castanha, em suas variadas dimensões. Se na aldeia as negociações ocorrem entre as parentelas Apurinã, patrões e atravessadores, na floresta as negociações incluem outros seres, como o caboclinho da mata – que, se bem entendi, não deve ser compreendido como uma figura una, um indivíduo ou uma única entidade, mas sim como um conceito que abarca uma gama de seres responsáveis por diferentes espécies animais, algumas plantas e certos lugares.

Retomarei esse assunto adiante, a partir dos elementos que pude etnografar durante esta excursão de coleta junto a família de Wilson¹²⁷. Por ora, gostaria apenas de chamar atenção para o reconhecimento da influência da cosmologia indígena no discurso do descendente de seringueiro, ao menos no que diz respeito às suas observações acerca dos domínios da floresta. A partir da narrativa de um evento que não pode ser comprovado – no caso a vingança promovida pelos “cuidadores da mata” frente à “ganância” do caçador –, pode-se inferir que há uma espécie de aprendizado comum vinculado às experiências vividas no interior da floresta. Digo isso porque os cuidadores ou caboclinhos da mata só podem ser encontrados em circunstâncias especiais e em determinados ambientes. Não à toa, justamente, foi no castanhal que escutei histórias a respeito destes encontros ou recomendações para evitá-los. Onde não há floresta, me explicou Cassimiro mais tarde, não há caboclinho da mata. É presumível que as advertências do motorista não seriam lembradas fora do contexto da expectativa de incursão na mata, afinal, as histórias não advêm de outro lugar senão precisamente da nossa relação com elas.

De volta ao deslocamento, não tardou para que eu chegasse na área de Wilson. Dentro da sala da pequena casa de madeira encontrei os três filhos do casal: Ilciene, de nove anos, Antônio (apelidado de David), de seis, e Ilciane, de quatro, acompanhados por sua tia materna, Célia, uma Apurinã de vinte e três anos. Eu nunca a tinha visto na aldeia Manhê. Como nas breves visitas anteriores, logo da minha chegada as crianças demonstraram curiosidade com a minha presença, aproximando-se entusiasmadas. Seus pais tinham ido ao centro transportar parte da bagagem e “ajeitar o barraco”. Os preparativos que antecedem a entrada definitiva no acampamento com as crianças começam muito antes, aproximadamente no início de dezembro, quando os caminhos ainda estão enxutos.

¹²⁷ Mais precisamente na ‘Manga da “Casa dos Seres invisíveis”’.



(Diagrama 03: União de Wilson e Luzirene e grupo de coleta da castanha 2019/2019)

Célia explicou que o centro ficava a pouco menos de uma hora e meia de caminhada – ao menos para os habilidosos. Com a promessa de que voltariam logo, aguardei, puxando assunto com a tia das crianças, que me contou que morava e estudava na cidade de Pauini. Ela é uma das duas irmãs mais novas de Luzirene e também nasceu na Terra Indígena Peneri/Tacaquiri, na aldeia Nova Floresta. Era o segundo ano consecutivo que Célia se deslocava para a Terra Indígena Km 124, no período de férias escolares, para coletar castanha com a família de sua irmã. Ela tem, inclusive, um namorado na aldeia Manhê, o filho do Baé, tio de Wilson. Mas isso eu só fui saber mais tarde. No centro, pude familiarizar-me com parte dos enredos e histórias que envolvem a parentela do casal anfitrião.



Foto 32: David e Pequena brincam na sala. Célia e Ilciene no celular, ao fundo. Foto: Marina Villarinho

Antes do retorno dos anfitriões, Santa, meia-irmã de Cassimiro por parte de mãe, apareceu no quintal de Wilson acompanhada de dois de seus filhos. Eles estavam de carro e esperavam Rose para levá-la para casa. Rose é nora de Santa e filha de Maria, que por sua vez é mulher do Geraldo. Mãe e filha (Maria e Rose) estavam quebrando castanha no pique da Maria, cujo acesso localizava-se atrás da casa do Wilson. Depois que eles disseram isso, notei que de onde estávamos era possível ouvir o zunido dos terçados contra os ouriços.

Após uns vinte minutos, Maria e Rose chegaram no quintal da casa de Wilson. Elas transportavam as sementes de castanha em sacos de estopa amarrados, pendurados na testa e apoiados nas costas, de maneira similar à forma utilizada para carregar o paneiro. Estavam acompanhadas do não indígena Mero, irmão da mãe de Maria, conhecida por Dona Lunga. Dona Lunga fora casada com o finado Antônio Amazonas, pai de Maria e irmão de Cassimiro, como informa o Diagrama 04: Relações de aviamento e grupo de coleta do pique da Maria.

. Apesar de não ser Apurinã, Dona Lunga lutou pela demarcação da terra Km 124 e permaneceu na aldeia Manhê, em uma área própria, próxima aos seus filhos, após o falecimento de seu marido. Mero, por sua vez, foi acolhido desde criança na comunidade, mas nunca morou na Terra Indígena. Apesar de não

ocupam cargos na escola indígena, as mulheres Apurinã cuidam da roça de subsistência e de afazeres domésticos. Mais tarde, como descreverei adiante, atendi à demanda de Maria e assim pude etnografar uma modalidade de coleta praticada por mulheres¹²⁹.

Os visitantes despediram-se de mim e seguiram de carro para suas residências, levando os dois sacos da castanha coletada destinados ao consumo familiar. O resto da produção permaneceu, já ensacada, no castanhal de Maria. Antes de partir, Maria cumprimentou Célia pelo vão da porta da sala, que mexia no celular e não fez menção de recebê-los. Em razão desse encontro, percebi que Maria não tinha que pedir permissão para cruzar a área de Wilson, que é filho de sua prima. Na verdade, são raras as vezes que a área de moradia (também chamada de terreno, ou lote) de um grupo doméstico e o acesso aos piques de castanha deste mesmo grupo coincidem. Mas nesse momento eu ainda não compreendia a lógica por meio da qual os Apurinã da Terra Indígena Km 124 organizam o território e legitimam a apropriação das áreas de moradia, todas às margens da BR 317. Voltarei na análise das dinâmicas de territorialidade no 'Pique da Maria', por ora devo continuar a descrição etnográfica.

Minutos depois, Wilson e Luzirene chegaram acompanhados pelo irmão de Luzirene e Célia, conhecido por Neto. Ele, assim como Célia, é solteiro e estuda em Pauini. Seguiu o exemplo da irmã e veio pela primeira vez quebrar castanha com seu cunhado. Bastante enlameados, os três trocaram de roupa e seguiram seus afazeres. Luzirene matou uma galinha, preparou a janta e deu banho nos filhos enquanto Wilson e Neto produziam comigo as placas de alumínio para o mapeamento do castanhal.

¹²⁹ Cf. 'Pique da Maria', no qual dedico-me a descrever e analisar essa modalidade de coleta.



Foto 33: Neto manufaturando as placas de alumínio. Foto: Marina Villarinho

Um pouco antes de escurecer, Alcione e David acompanharam-me até a casa de seu bisavô, Cassimiro. O ancião mora com uma de suas filhas, genro e netos em uma residência localizada na área ao lado. Apesar de vizinhos, foi preciso caminhar pela BR 317 para chegar à casa, pois as cercas de arame farpado não permitiam o acesso por dentro do terreno. Cassimiro confirmou sua ida ao castanhal do Wilson, mas explicou que não poderia partir no dia seguinte, pois estaria ocupado com a pesagem de sua produção de castanha. Ele ainda coleta e quebra castanha em um pequeno pique próximo à BR 317, com a ajuda eventual de suas filhas e genros. Naquele ano ele estava quebrando sozinho, porque foi baixa a produção de seu castanhal. Os demais piques que abriu e cuidou ao longo da vida foram transferidos para seus filhos e netos, como é o caso do pique do Wilson. Cassimiro lembrou que abria muitos piques, conectando castanheiras que hoje são exploradas. Ou, em suas palavras, “presenteou para mais de dez famílias” (referindo-se às famílias nucleares de seus descendentes). Infelizmente, lamentou o ancião, alguns dos presenteados, influenciados por não indígenas interessados nas atividades agropecuárias, converteram seu castanhal em pastos (principalmente os que se encontravam mais próximos à BR 317). Cassimiro possui uma invejável memória e um profundo conhecimento sobre os castanhais que abriu e as histórias que se seguiram, algumas das quais conflituosas e particulares, que optei por não registrar.

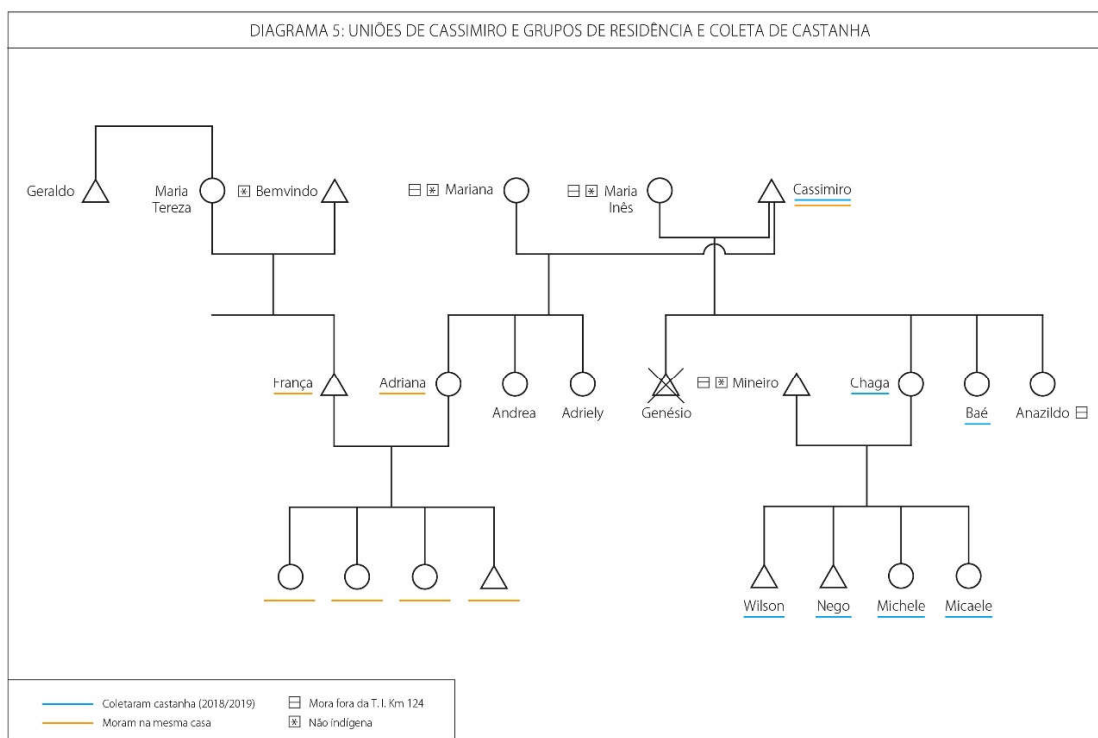


Diagrama 05: Uniões de Cassimiro e grupos de residência e coleta de castanha

Anoiteceu enquanto conversávamos; seu genro, conhecido por França, levou as crianças e a mim de carro para a casa de Wilson. A BR 317 não possui iluminação pública e deve ser evitada após o entardecer, ao menos pelas crianças. Os jovens indígenas costumam circular em motocicletas emprestadas dos parentes, muitas vezes sem capacetes ou as devidas precauções. O que preocupa os mais velhos e lideranças, que não se cansam de orientar as famílias com relação à restrição do uso desses veículos. Acumulam-se acidentes e alguns óbitos. A instalação e reforma dos redutores de velocidade têm de ser anualmente reivindicadas pelos indígenas quando ocorre a manutenção do trecho de terra da BR 317¹³⁰.

Em razão da BR 317 ser a principal via de acesso às residências, à escola e ao campo de futebol, o uso de motocicletas cresce a cada ano, figurando, hoje como o principal meio de transporte na Terra Indígena Km 124. As motos são constantemente emprestadas e possibilitam a visita dos indígenas a outras residências e aldeias, bem como a ida a alguns castanhais, como no caso da família de Cassiano. A maioria das famílias não possui automóveis; mais acessíveis, as

¹³⁰ O trecho da BR 317 que intercepta a Terra Indígena não foi pavimentado, conforme expliquei em "Nos caminhos da BR 317".

motos servem bem à mobilidade aldeã. Percebi que a utilização de grande parte desses veículos restringe-se aos limites da Terra Indígena, em razão de poucos habitantes possuírem habilitação. Interessante para a nossa descrição é que grande parte das motocicletas foram adquiridas com os recursos provenientes da comercialização da castanha, segundo muitos me informaram – e também consta no diagnóstico da unidade da produção familiar realizado na Terra Indígena Km 124 (IEB, 2017). As filhas de França acompanharam-nos até a área de Wilson, empolgadas com a visita à casa dos sobrinhos, mas França negou o convite de Luzirene para jantar. Enquanto apreciávamos uma deliciosa galinha caipira com farinha branca, Wilson contou que em agosto do ano anterior deparou-se com uma onça pintada enquanto caçava, e que “não teve jeito”, teve que matá-la. “Era eu ou a onça”, sentenciou. Cassimiro contara-me a mesma história, quando fomos a um xingané na Terra Indígena Camicuiã, pouco depois do perigoso encontro. Na ocasião, o ancião explicou-me que agosto é o “mês da onça”, ou o período de reprodução da espécie, momento em que estão mais “abusadas” ou ariscas e, portanto, em que é mais fácil encontrá-las próximas às áreas de roçado. Para meu alívio, na época da castanha são raros esses tipos de encontro.

Wilson apontou para o couro do rabo exposto na sala de sua casa e perguntou à esposa onde estavam as presas da vítima. Luzirene respondeu que as tinha escondido, pois “já tinham passado uns pedindo”. A arcada dentária das onças é um item bastante apreciado entre os Apurinã, e faz parte da composição de seus colares de coco de tucumã. Segundo Schiel (2004), tais colares representam um ornamento vinculado às posições de liderança ou chefia (idem). O que minha experiência comprovou, pois nunca vi colares com presas serem comercializados, ao contrário de outros modelos, feitos com coco de tucumã, semente de jarina e demais produtos florestais, manufaturados principalmente por artesãos da Terra Indígena Boca do Acre.

Apesar de seu arriscado embate com a onça, Wilson garantiu que eu não deveria me preocupar. Disse que fora “protegido” pelo finado tio Genésio, irmão de sua mãe – ambos filhos de Cassimiro com sua primeira esposa (Cf. Diagrama 05: Uniões de Cassimiro e grupos de residência e coleta de castanha). Genésio, segundo contam, ficou quase um ano na mata, sozinho, onde aprendeu sobre os “segredos da floresta” e “só faltou cheirar rapé para receber a pedra do bicho”. Os anfitriões utilizaram o mesmo termo que o motorista, “segredos da floresta”. Mas, neste caso, vinculado às práticas de xamanismo apurinã, que serão relatadas

adiante, mais precisamente na “Manga da “Casa dos seres invisíveis”, que integra este pique.

Conforme disseram, na época em que Genésio estava seguindo os preceitos para tornar-se kusanaty, ou pajé, “não tinha nenhuma qualidade de rapé na Reserva¹³¹”. E sem rapé não é possível findar o processo de iniciação xamânica, explicaram. Segundo a descrição do procedimento “de construção do corpo e da pessoa do kusanaty” (Cândido Apurinã, 2016, p. 138), a iniciação efetiva-se com a troca de rapé entre aquele que está passando pelo processo de iniciação e um animal-xamã, como a onça, a anta ou a jiboia, que passará a ser seu “guia espiritual” (idem, p.145). Para concluir o longo e difícil percurso de iniciação, o aprendiz deve dispor seu rapé para o consumo do animal-xamã, que “aparece como gente”, segundo Cassimiro, e cheira, por sua vez, o rapé ofertado pela entidade. Pequenas pedras xamânicas, chamadas de arapany, “responsáveis pela atribuição de poderes sobrenaturais, posteriormente utilizados para curar, causar doença e até matar” (ibidem, p. 45), são ingeridas pelo iniciado em meio ao rapé presenteado pelo animal mágico. Foi, portanto, devido à falta de rapé que Genésio não chegou a receber as arapany que lhe confeririam poderes xamânicos. Wilson lamentou o fato e disse que, em razão deste episódio, seu tio o ensinou a cuidar muito bem dos pés de awiri, principal matéria prima do rapé apurinã. Eles devem ficar escondidos em sua roça, longe do alcance de olhares estranhos. A planta base para a manufatura do rapé é muito sensível e não deve estar à vista de transeuntes, que podem, apenas com “olho gordo”, matar a muda.

Mais tarde, quando visitei a localidade da antiga maloca do Palheiral, Cassimiro detalhou – e eu registrei em vídeo – o processo de produção do corpo do kusanaty, apresentado na ‘Manga da “Casa dos seres invisíveis”’. Neste momento do relato, basta indicar que Genésio fora orientado em sua iniciação pelo pajé Manduca – que habitava a Terra Indígena Boca do Acre, onde hoje vivem seus filhos e netos. Manduca era conhecido por seus poderes e foi mencionado por Quitéria, que contou que o pajé assombrava as pessoas em vestes de onça¹³². Neste campo, - no qual tive a oportunidade de participar das três excursões ao pique de Cassiano, Wilson e Maria - esta foi a primeira vez que presenciei menções a práticas de xamanismo e pajés na Terra Indígena Km 124. Nas aldeias Manhê e

¹³¹ A maioria dos Apurinã chama a Terra Indígena de “Reserva”, uma alusão à modalidade “reserva indígena”, embora a Terra Indígena Apurinã Km 124 BR-317 seja demarcada oficialmente como “tradicionalmente ocupada”. Ver: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> acessado em: 04/06/2017.

¹³² Conversa descrita no ‘Pique do Cassiano’, p. 104.

Camapã, sempre que tentei investigar o tema, afirmaram que já não tinham mais pajé e não demonstraram interesse pelo assunto, inclusive o próprio Cassimiro¹³³.

No pique de Wilson, porém, o nome do finado Genésio foi bastante mencionado, quase sempre atrelado a algum “saber da mata” ou “dos antigos”, que Wilson também dominava. O pai de Wilson, um não indígena conhecido por Mineiro, não o criou e, pelo que pude perceber, sua grande referência paterna foi esse tio materno, de quem recebeu “muitas dicas e aprendizados”.

Luzirene, bastante participativa nos diálogos, confirmou a “proteção” recebida por seu marido. Como exemplo, narrou um quase-encontro com a onça, quando ela e Wilson coletavam açaí. Na época, ela estava grávida de David. A onça chegou muito perto do casal, mas não atacou. Luzirene enfatizou, em tom de orgulho, que o Wilson é assim, meio “coisado”, “respeitado pelos bichos” e capaz de “ficar invisível na mata”. A despeito dos perigos, portanto, seguiríamos em segurança ao lado de Wilson para o centro na manhã seguinte. Após o jantar, dormi com os cunhados de Wilson na pequena sala. Todos receberam-me bem, especialmente Luzirene e as crianças, com quem construí, em pouco tempo, uma relação de afeto e intimidade.

O dia amanheceu chuvoso e os preparativos continuaram de maneira relaxada. Circulei pelo quintal, prestando atenção na configuração da área de Wilson. A casa em que vivem é bem menor que a de Cassiano. Também é feita de madeira, seguindo o estilo regional, mas sem pintura, com telhado de Eternit. Possui divisões internas entre a cozinha, a sala e os dois pequenos quartos. Embora disponham de fogão a gás, cotidianamente cozinham a lenha, em uma pequena varanda nos fundos da casa, onde encontra-se uma caixa d’água abastecida por um motor-bomba que puxa água do turvo e enlameado igarapé. Eles não possuem sofás nem cadeiras, e a televisão foi emprestada por uma das cunhadas de Wilson.

¹³³ Na ocasião deste campo, e para a minha surpresa, aspectos do xamanismo apurinã estiveram presentes nas conversas entabuladas entre a parentela de Wilson. Em razão da recorrência dos diálogos em torno do tema, e inspirada pela leitura da tese recém-publicada de Apurinã (2019), decidi arriscar uma descrição do que pude etnografar, aprofundada na ‘Manga da “Casa dos seres invisíveis”’. Para uma discussão mais acurada sobre “as diversas interpretações sobre o poder do xamã e do xamanismo apurinã” (p. 6), ver Candido (2017)



Foto 34: Ilciene ao lado da caixa d'água potável que abastece a residência de Wilson. Igarapé Palheiral ao fundo. Foto: Marina Villarinho

Luzirene afirmou que considera a comida a lenha mais saborosa, e o gás muito caro. O problema mesmo, segundo ela, é a qualidade da água na Terra Indígena Km 124. O igarapé mais próximo à sua residência foi assoreado, e a água carrega sedimentos de piçarra provenientes das obras de manutenção do trecho de terra da BR 317. Suspeito que não só piçarra. A água que bebíamos apresentava coloração amarronzada. Para piorar, o igarapé seca na época do verão amazônico, quando o racionamento de água assume contornos drásticos. Há alguns anos as residências da Terra Indígena Km 124 vêm sendo abastecidas com água potável pela SESAI. O caminhão pipa vem de Rio Branco duas vezes por semana durante o período de estiagem. Mas a água mal dá para o consumo familiar, conforme informou Luzirene. Antigamente, este igarapé era perene, possuía um fluxo d'água translúcida e espécies de peixes que serviam de alimento à parentela de seu marido. Luzirene não presenciou essa situação. Ao chegar à aldeia Manhê, pouco menos de dez anos antes do nosso encontro, a maioria das nascentes estava comprometida¹³⁴ e o volume de água do igarapé próximo à sua residência foi diminuindo a cada ano. Na área de Wilson não há banheiro e Luzirene

¹³⁴ Conforme relatado em 'Nos Caminhos da BR 317'.

confidenciou, entre risadas, que eles não conseguem acostumar-se com “essa coisa de privada”.



Foto 35: Residência de Wilson e Luzirene. Foto: Marina Villarinho

A modesta residência é circundada por um pequeno e belo quintal, onde perambulam galinhas, pintinhos e seus cachorros, entre plantas, pés de pupunha, cupuaçu, açaí e flores. À esquerda, encontra-se a casa de farinha, uma estrutura de madeira coberta com telhado de palha, que protege um forno circular. Por trás do terreno, há uma extensa área de roça, onde Luzirene passa as manhãs com sua filha mais nova, enquanto seus filhos mais velhos estão na escola indígena. Sua roça “nunca viu trator”, e abastece a família com a mandioca – utilizada como matéria-prima para a produção de farinha de puba e farinha branca. Luzirene também planta outras espécies, como macaxeira, tomate, pepino, maxixe, jerimum, milho e feijão. A indígena possui uma predileção pela “lida do roçado”, considerada por ela sua tarefa preferida. Luzirene relatou que sente falta de “plantar na praia”, referindo-se a uma modalidade de plantio feito às margens do rio Purus, durante o período em que as águas baixam e praias ricas em sedimentos surgem. Conforme expliquei anteriormente, a maioria das aldeias indígenas Apurinã está localizada à beira (ou próxima) do rio Purus, ou de seus afluentes. Segundo Schiel (2004), a partir de sua experiência em Terras Indígenas Apurinã

próximas ao município de Pauini, a alternância entre o plantio nos roçados de praia e os roçados de terra firme é bastante praticada nessas localidades: “Há plantas que são exclusivas de cada um destes ambientes: ariá, batata, inhame, certos tipos de banana, awire e katsoparu só dão na terra firme; feijão de praia, melancia e alguns tipos de jerimum são plantados somente nos roçados de praia” (idem, p. 70). Na Terra Indígena Km 124 não é realizada esta última modalidade de roçado ou plantio, pois as famílias habitam uma extensa área de terra firme. De toda forma, é comum encontrar outras qualidades de feijão, melancia e jerimum que não os plantados na “praia” em seus roçados.

A família de Wilson não possuía gado. Mais tarde compreendi que isto ocorre mais em razão de suas preferências pessoais do que à falta de condições. Wilson e Luzirene demonstraram, no decorrer do convívio, uma postura crítica com relação à abertura de grandes áreas de pasto dentro da Terra Indígena. De maneira geral, a criação de gado é uma atividade complementar à coleta da castanha e é praticada por mais da metade dos grupos domésticos¹³⁵ da Terra Indígena Km 124. Embora não tenha me aprofundado no tema, pude conferir que o assunto é polêmico, pois ao mesmo tempo que a abertura de novas pastagens é desencorajada pela FUNAI e pelos parceiros da sociedade civil, o gado parece constituir uma importante forma de patrimônio¹³⁶. Ademais, existe um dissenso entre as gerações. Os mais velhos, principalmente, não aprovam a pecuária em larga escala, que identificam como um modo de vida próprio aos fazendeiros, com quem tiveram grandes disputas e conflitos para garantir o usufruto de parte do território tradicional. Wilson e Luzirene, apesar de jovens, fazem coro com a fala daqueles que lutaram pela conservação da floresta e preferem trabalhar em outras atividades, as quais consideram mais apropriadas ao modo de vida indígena, como a coleta da castanha. Posição que não impede que Wilson preste serviços para fazendas vizinhas informalmente, em formato de “diária”. Na verdade, posso dizer

¹³⁵ Segundo consta nas fichas de entrevistas guiadas no âmbito do “Diagnóstico da unidade de produção familiar indígena” (IEB, 2017), dos 24 grupos domésticos entrevistados na Terra Indígena Km 124, 19 possuem pelo menos alguma cabeça de gado. Sobre a metodologia utilizada no Diagnóstico, conferir “Condições de pesquisa: uma pequena etnografia”, p. 165.

¹³⁶ Como no caso descrito por Narahara (2012), em que a autora analisa arranjos em torno da criação de gado em um seringal instalado dentro da Reserva Chico Mendes, chamado de Porongaba, muitas das vezes os grupos domésticos apurinã adquirem a primeira cabeça do rebanho com recursos oriundos da coleta da castanha. O gado configura uma espécie de “patrimônio” (Pantoja, 2008), e faz parte dos circuitos de troca e de reciprocidade aldeões. A coleta de castanha e a criação de gado certamente destacam-se como as principais atividades produtivas na Terra Indígena Km 124, e parecem ser entendidas pelos indígenas como complementares. Todavia, não tive a oportunidade de acompanhar as atividades agropecuárias que merecem uma atenção descritiva para além dos objetivos desta pesquisa.

que, de maneira geral, no que diz respeito as famílias apurinã que vivem na Terra Indígena Km 124, existe uma economia doméstica de tipo campesino caracterizada pela pluriatividade (Woortmann, 1986), ainda que o extrativismo da castanha seja a atividade mais valorizada.

De volta àquela manhã, as crianças acompanharam a minha perambulação no quintal, interessadas pelo meu interesse. Mostraram-me as plantas, apresentaram cachorros e jabutis de criação e contaram causos e pequenas histórias associadas à paisagem domiciliar. Estavam animadas e ansiosas com a excursão que se aproximava, inventando pequenas canções sobre a ida ao centro, repetindo a todo momento que eu ia gostar muito de seu barraco. Quando Luzirene chamou, voltamos para a casa um pouco molhados, retiramos as galochas e nos sentamos no chão da sala, onde comemos tapioca (subproduto da torra da farinha manufaturada a partir da mandioca plantada por Luzirene), bolacha de água e sal e tomamos café com leite. Enquanto desfrutávamos do café da manhã, Mero, que no dia anterior estava no castanhal com sua sobrinha Maria, apareceu. Ele foi convidado a juntar-se a nós, tomou café e ficou um tempo proseando enquanto a chuva não estiava.

Encorajado pela minha presença¹³⁷, considerou importante contar que compra castanha desde os quinze anos de idade, e trabalha há quarenta e oito anos com o mesmo patrão. Ele explicou que “não quebra”, mas “ajuda os parentes no trabalho”, referindo-se à parentela de sua irmã. Disse ser associado à Cooperacre¹³⁸ – ou, pelo que entendi, o seu patrão o é. Em todo caso, Mero garantiu “conhecer o pessoal” e disse participar das reuniões dos cooperados. Conforme relatou, ele recebe um recurso que a Cooperacre adianta ao seu patrão, recurso que empresta aos parentes, financiando as entradas nos castanhais. Atribuiu a confiança conquistada aos muitos anos de relação. “A Cooperacre não faz isso com qualquer associado, não! Não pense a senhora que o caboclo vai lá,

¹³⁷ Chegou aos ouvidos de Mero que na safra anterior eu estive nas aldeias pesquisando a cadeia de valor da castanha (cf. “Comercialização da castanha e o valor da floresta em pé”). Na época, eu e a consultora não conseguimos entrevistá-lo. Na ocasião aqui descrita, Mero demonstrou interesse em que eu anotasse o que estava dizendo; o que de fato fiz.

¹³⁸ “Fundada em 2001, a Cooperacre é uma central de cooperativas agroextrativistas e uma das principais comercializadoras de castanha no Acre, exportando o produto beneficiado para outros estados brasileiros e para o mercado internacional” (Narahara, 2011, p. 66). Em razão, principalmente, da facilidade do escoamento promovido pela BR 317, a citada cooperativa – que possui um galpão de armazenamento na cidade de Rio Branco e duas usinas de beneficiamento no estado do Acre –, é o destino de grande parte da castanha coletada nas Terras Indígenas (IEB, 2018).

se associa e eles já vão te dando um bolo de dinheiro na mão. É isso que esse povo não entende”¹³⁹.



Foto 36: Wilson ao lado do patrão Mero. Foto: Marina Villarinho

Afirmou, orgulhoso, que só nos últimos quatro dias havia comprado mais de quatrocentas latas de castanha na aldeia Manhê. Mero nessa conversa fez questão de deixar claro que sempre aviou a entrada de Wilson para o castanhal desde que o rapaz ganhou o pique de seu avô (Cassimiro) quando fez 21 anos. Mero, portanto, além de tio-avô, é considerado seu patrão. Ele pareceu ser bem íntimo da família, por sua postura relaxada e pelas risadas que arrancava do casal. Disse que naquele momento estava comprando castanha por 35 reais a lata, mas, caso o “mercado mudasse”, ele garantiria o melhor preço aos seus “fregueses”. De toda forma, ele mantém relações de reciprocidade com os Apurinã da Terra

¹³⁹ É evidente o fato de que a Cooperacre ocupa, no caso descrito, um papel análogo ao desempenhado pelo patrão, assumindo relações características do sistema de aviamento. O estabelecimento de cooperativas extrativistas muitas vezes não exterminou o antigo modelo, fato recorrentemente apontado na literatura (Almeida, 1993; Pantoja, 2008; Narahara, 2011; Ribeiro, 2016). De acordo com a pesquisa “Cadeia de Valor da castanha-da-Amazônia: o caso dos Apurinã das Terras indígenas impactadas pela BR 317” (IEB, 2018), há pelo menos outro influente “atravessador da Cooperacre”, ou seja, algum associado da Cooperacre que vai às comunidades das Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre negociar a safra (e os valores) no sistema de pagamento por adiantamento de recursos monetários aos castanheiros. Esse influente atravessador, conhecido por Camofa, é considerado “irmão de criação” do cacique da aldeia Manhê. Vale colocar que ele não aceitou ser entrevistado durante a referida pesquisa (Idem).

Indígena Km 124 e é conhecido por parte dos moradores como alguém generoso. Ouvi a Luzirene dizer, em outra ocasião, que “sem ele não saía o parto” da sua filha mais nova. Com orgulho e gratidão, enfatizou que Mero não aceitou quando o casal quis pagar “pelo socorro”, ou adiantamento. O vínculo de confiança estabelecido com o patrão é constantemente reiterado, como no caso descrito no “Pique do

Cassiano”. As relações comerciais estabelecidas entre os Apurinã e os patrões são uma amálgama entre a economia de mercado e a dádiva, tomando formas ambíguas e completamente informais, ao mesmo tempo morais e econômicas. Os arranjos em torno do comércio da castanha são complexos e diluem-se nas malhas da reciprocidade. Cabe retomar, que no caso presente, as relações familiares mediam as relações de aviamento.

De maneira preguiçosa passamos a manhã, entre conversas, cafés e preparativos. Mero foi embora e ao meio-dia, quando a chuva finalmente estiou, seguimos todos calçados de galochas pelo varadouro enlameado. Cada um carregava ao menos uma mochila, estopa ou paneiro, mesmo as crianças. Exceto a Pequena (como chamam a mais nova), que estava montada no paneiro lotado da mãe. Na verdade, era minha grande parte da bagagem transportada. Além dos equipamentos que carregara no “Pique do Cassiano”, dessa vez eu também levei a rede e o mosquiteiro, bastante volumosos. Wilson e Luzirene não possuíam animais de carga, tampouco motocicleta. Mas essa não foi a justificativa dada para permanecerem no castanhal. Segundo afirmaram diversas vezes – e pude experimentar nos dias em que estivemos juntos – a época de coleta da castanha é o momento em que conseguem ficar reunidos no ambiente que mais gostam: a floresta. Por coincidir com as férias escolares, o trabalho da castanha é realizado com a presença das crianças e configura uma oportunidade de convívio familiar.

No entanto, antes de chegarmos ao estimado acampamento, foi preciso percorrer o pique.



Foto 37: Família de Wilson e cunhado/a prontos a partir para o centro. Foto: Marina Villarinho

Para alcançar o início da trilha tivemos de cruzar os fundos da área da Chaga, mãe de Wilson. Atravessamos uma espécie de açude abandonado e um extenso pasto. Embora o casal faça o percurso em pouco menos de uma hora e meia, nós levamos mais de duas horas de caminhada. As crianças iam animadas, cachorros e homens à frente. Paramos uma única vez para descansar. Notei que as transformações da paisagem se assemelhavam às do castanhal do Cassiano: primeiro atravessamos o pasto da mãe de Wilson, depois cruzamos uma zona de capoeira e “mato ruim”, até finalmente alcançarmos a mata bruta, por onde seguimos pelo varadouro principal. O incêndio de 2005 também devastou os limites da floresta nos fundos da área de Wilson, Chaga e de seus vizinhos.

Em meio à caminhada, ouvi e registrei comentários similares aos proferidos pela família de Cassiano, enaltecendo a frescura da floresta, em comparação à “quentura” da beira da Estrada, ou da cidade. Decididamente, este é um ponto muito enaltecido pelos discursos instalados na perspectiva extrativista: a predileção pelo trabalho “na sombra” da floresta em detrimento ao labor do pastoreio ou do roçado (Almeida, 1993, Woortmann, 1998; Pantoja, 2008; Narahara, 2011). Enquanto caminhávamos pela floresta, os indígenas compararam os agradáveis sons da mata com a incessante e desagradável “zoada” dos caminhões e caminhonetes que transitam a todo momento pela BR 317. Luzirene comentou que

estranhou muito o que chamou de “barulho da Estrada” quando chegou à aldeia Manhê. Ao longo do primeiro ano em que passou a viver na Terra Indígena Km 124, a indígena acordava assustada muitas noites, achando que “o caminhão” ia entrar em sua casa. Na sua terra natal não havia rodovias, e barulho de motor ela só escutava o das pequenas embarcações propulsionadas por um motor do tipo “rabetá”.



Foto 38: Família de Wilson caminhando no varadouro principal. Foto: Marina Villarinho

Se entre o pasto e a capoeira o caminho era bastante enlameado, na área de mata bruta o varadouro seguia um pouco mais “enxuto”, com pequenas alagações próximas aos igarapés, que, no entanto, eram cruzados com facilidade. Demorei para perceber que o centro do Wilson ficava “para o rumo” do castanhal do Cassiano, porque da perspectiva do percurso da BR 317 os lotes encontram-se há quilômetros de distâncias e em aldeias diferentes.

Ao longo do trajeto não tivemos de cruzar grandes áreas de várzea, e avistamos alguns ouriços caídos indicando castanheiras próximas, que não faziam parte do pique do Wilson. O varadouro dava acesso a várias bifurcações, ou caminhos para outros piques, como o do Baé, tio do Wilson. Também avistamos três armadilhas dispostas às margens da trilha. Os Apurinã as chamam de “bestas”. São instrumentos feitos de madeira, com um cano reaproveitado de uma antiga

cadeira de metal, uma mola de bicicleta e muita engenhosidade. Colocam pólvora em seu interior e com “cipó do mato mesmo” amarram de uma forma que, se o animal passar, um disparo o atinge. Wilson, em uma de suas idas para “ajeitar” o centro, instalou as bestas nas “veredas de bicho”, porque cada animal possui sua própria trilha, explicou. Trilha que eu era incapaz de enxergar. Mas aprendi que ninguém (nem mesmo os animais), em condições normais, deve andar na mata sem “fazer caminho”. “Sem rumo” qualquer um pode perder-se, o que significa tornar-se vulnerável a perigosos encontros que podem colocar a vida do errante em risco – humano ou animal.



Foto 39: Armadilha montada na “vereda de bicho”

É por isso que em nenhum momento nos afastamos dos caminhos¹⁴⁰. O varadouro seguiu até uma bifurcação à direita, por onde adentramos cerca de oitocentos metros até uma pequena área “aberta”, sem grandes árvores, com o mato limpo e uma estrutura de madeira instalada bem no meio da clareira. Essa estrutura era o que chamavam de barraco. Seu telhado é de palha trançada. Dias antes, Wilson havia esticado uma lona por cima da cobertura vegetal para evitar goteiras, tarefa que compõe o que chamava de “ajeitar” o barraco. Embora não

¹⁴⁰ Quando Nelson (filho de Cassiano) e eu, em uma das excursões, nos afastamos da trilha e tentamos seguir por um caminho pouco marcado, nos perdemos brevemente e tivemos que checar o percurso registrado pelo aparelho receptor de GPS para retornar ao varadouro principal. Ver o “Pique de Cassiano”, p. 142.

possuísse paredes, este era assoalhado, com prateleiras de madeira e um rústico e eficiente fogão a lenha.



Foto 40: Barraco do centro de Wilson. Foto: Marina Villarinho

Quando chegamos, notei que havia panelas dispostas em tábuas; a maior parte do rancho e da bagagem já tinha sido transportada e encontrava-se pendurada nos caibros. Os sacos de ráfia recém-adquiridos estavam sendo utilizados para guardar mercadorias e utensílios domésticos; mais tarde serviriam para armazenar a castanha coletada. No terreiro “roçado” cresciam bananeiras, pés de cupuaçu, jovens árvores frutíferas e algumas qualidades de pimentas. Cerca de duzentos metros de onde estávamos eu podia avistar o igarapé Palheiral, que abastecia o acampamento. Compreendi o que significava “ajeitar” o barraco – era evidente que a manutenção empreendida e o transporte prévio de grande parte das mercadorias e ferramentas conferiram certo conforto tanto à permanência no acampamento, quanto à caminhada com as crianças.

Foi a primeira vez que estive em um centro. De lá partiam três varadouros, que por sua vez ramificavam-se em outros piques. O centro, compreendi, era um entreposto de apoio e convívio em meio a uma encruzilhada de caminhos que conectavam demais lugares: castanhais e outros centros. Os três varadouros que interceptavam o acampamento cruzavam em diferentes alturas, por meio de pontes

feitas de tábuas de madeira ou de troncos derrubados, o tortuoso igarapé, cuja água também tinha um aspecto turvo, em razão da piçarra da Estrada. Dessa água bebíamos, com ela nos banhávamos, lavávamos louças e roupas, e Luzirene tratava as caças abatidas. Nesse igarapé pescavam piabas, mandis e, vez ou outra, caranguejos. Contaram que pequenos jacarés passavam, eventualmente, por ali. As crianças estavam bastante ansiosas para nadar nele, o que não podiam fazer na beira da Estrada.

Certa vez em que andava sozinha com Luzirene pelo varadouro, ela contou-me que conheceu Wilson na “Casa do Índio”¹⁴¹ de Rio Branco. Wilson acompanhava uma senhora que Luzirene conhecia, a Dona Chaga, que, para sua surpresa, era mãe daquele “misterioso” rapaz. Contrariando o gosto de seu pai, “se juntaram” imediatamente; Luzirene só voltou à Terra Indígena Peneri/Tacaquiri três meses após o encontro com Wilson, para formalizar o casamento. Ela adaptou-se bem à vida “na beira” (da BR), embora, como enfatizou tantas vezes, prefira os momentos em que pode “ficar no mato”.

Luzirene é a mais velha dos irmãos e desde cedo teve de ajudar a sua mãe a “criar menino”. Tanto que, conforme contou, dois de seus irmãos mais novos a chamavam – e não à sua mãe – de mãe. Luzirene desistiu dos estudos, embora houvesse uma escola indígena em sua aldeia natal. Disse que não sabe ler direito – mas é extremamente inteligente, de raciocínio rápido e hábil narradora. Ela contou que abandonou a escola “em razão da labuta”, mas que disso não se arrepende. Ao contrário, Luzirene reafirmava orgulho por suas habilidades, que categorizava como próprias “do índio”. Apesar de não se considerar “muito sabida nessas coisas da cidade”, sentia-se feliz na “lida do roçado”, quebrando castanha, colhendo açaí, ou andando no mato – onde “entende das coisas”.

Wilson e Luzirene partilhavam do gosto pelo ambiente da floresta. Era evidente o entrosamento do casal; apesar de possuírem personalidades notavelmente destoantes, davam-se muito bem e tratavam-se com carinho. Enquanto Luzirene falava alto e quase o tempo todo, deixando bem claro o que pensava sobre as relações entre os parentes e os acontecimentos da “beira”, de maneira altiva e sem meias palavras, Wilson era calado e palpitava pouco sobre enredos entre humanos. Suas contribuições eram dirigidas principalmente a

¹⁴¹ A “Casa do Índio”, mencionada por Luzirene, é uma das Casas de Apoio à Saúde Indígena (CASAI). As CASAIs estão localizadas em municípios de referência dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), distribuídos em todo o país. Essas casas oferecem alojamento e alimentação para pacientes e acompanhantes, bem como marcação de consultas, exames e internações hospitalares.

assuntos relativos aos “mistérios da mata”, e o rapaz apresentava uma predileção pelas conversas sobre estratégias de caça e sobre os “serviços”.

Serviço era um termo muito usado por ambos, e parecia ser o ponto em comum do casal, um amor às tarefas “do índio” – remuneradas ou não. Enquanto estive lá, Wilson caçou dois jacus, uma paca e um tatu (os dois últimos vítimas das engenhosas bestas). O êxito do caçador era comemorado pelas crianças e motivo de orgulho. Em todas as ocasiões que presenciei, Luzirene tratou os animais imediatamente, mesmo quando já tinha escurecido. Com uma rapidez impressionante, a indígena era capaz de preparar uma deliciosa refeição que satisfazia a todos. Notei que eles quase nunca descansavam, passavam o dia inteiro dedicados aos seus serviços. Wilson, além de caçar e coletar castanha, tirava tábuas para pequenas reformas do barraco ou para refazer o jirau de madeira à beira do igarapé, amolava as ferramentas, montava e instalava as bestas, cortava lenha e “roçava” o terreno. Luzirene tratava as caças, limpava, cozinhava, lavava louça e roupa, buscava água, pescava, mantinha o fogo aceso e cuidava das crianças. Nos três primeiros dias de acampamento, os cuidados foram dirigidos à manutenção do centro e à busca por “mistura”, como chamam a carne que compõe as refeições. Os cunhados de Wilson ajudavam – sem apresentarem a mesma habilidade –, e as duas crianças mais velhas faziam tentativas. Eu buscava contribuir como podia, constrangida pela minha evidente inabilidade nos “serviços”.



Foto 41:
Luzirene
segurando
paneiro.



Foto 42: Luzirene dedicada a um dos “serviços”. Foto: Marina Villarinho



Foto 43: Célia coletando ouriços de castanha para consumo familiar. Foto: Marina Villarinho

Wilson e Luzirene também utilizavam muito o conceito de cuidado para designar as tarefas envolvidas na manutenção do centro, dos piques de castanha e da roça. Para eles, assim como para a família de Cassiano, é o cuidado que legitima a posse e o usufruto do castanhal. Eles eram bastante críticos com relação aos parentes e afins que não zelavam pelo varadouro, acampamento, piques ou castanhal. A falta de cuidado era digna de comentários e comparações contundentes. Wilson orgulhava-se por manter a área em torno do barraco e os caminhos sempre limpos, e esforçava-se em conservar grande parte das áreas de coleta desbastada. Luzirene também demonstrou rigor com relação aos cuidados do barraco, fazia questão de desatar todas as redes ao amanhecer, recolher as bagunças deixadas pelas crianças, manter o jirau utilizado para cozinhar e o assoalho do barracão sempre limpos e organizados. Ao anoitecer, tudo estava arrumado e apenas a louça da janta permanecia como uma tarefa pendente.

A ênfase dada as práticas de cuidado me fez lembrar que Thiago Cardoso (2018), em sua proposta de “etnografia andarilha”, ao descrever e analisar os percursos, lugares e paisagens vivenciados pelos Pataxó que habitam as proximidades do Monte Pascoal, observou o valor atribuído pelos seus interlocutores à “limpeza” e ao “cuidado” com os lugares. Segundo o autor, para os Pataxó, “lugares bem cuidados propiciam pessoas sossegadas e pessoas sossegadas são cuidadoras de seus lugares” (idem, p.105). Os lugares emergem justamente do cuidado empregado, mas os lugares e os cuidados não se restringem aos humanos. Em suas palavras: “Todos fazem um lugar, inclusive os não humanos”; e, numa segunda formulação, “todos os lugares se fazem com um dono” (ibidem, p. 403). Por conseguinte, os lugares cuidados pelos humanos condicionam possibilidades existenciais e relacionais distintas dos lugares cuidados “pelas coisas da natureza, com seus respectivos donos e habitantes” (ibidem, p.404). Wilson contou que, “de começo”, quando ergueram o barraco, ouviam durante as noites a “zoada dos espíritos”, devido à proximidade do acampamento do local onde esteve instalada a antiga maloca. Hoje em dia não ouvem mais. “Quando a pessoa abre um centro e cuida dele”, ou seja, mantém ele limpo e frequentado, os espíritos se afastam, garantiu. Voltarei ao tema adiante¹⁴².

Por ora, cabe dizer que no decorrer dos dias em que estivemos no centro, portanto, revezávamos cuidados com o barraco, os piques e as crianças. Cassimiro

¹⁴² Mais precisamente na ‘Manga da casa dos “Seres invisíveis”’, quando a atenção aos lugares habitados por espíritos e cuidadores tematizada pelos meus interlocutores será melhor abordada.

juntou-se a nós após vender sua castanha, no dia seguinte à nossa chegada. O “velhinho”, como era carinhosamente chamado, quebrou 55 latas de castanha e as vendeu para Mero. Ele chegou ao acampamento trazendo um tatu atingido pela besta. O ancião portava sua espingarda e uma estopa amarrada em suas cordas de rede, que serviam de alça para a mochila improvisada.



Foto 44: Cassimiro com bisnetos. Saco de estopa utilizado como mochila. Foto: Marina Villarinho

Seu nome Apurinã é Putaiapykary, que significa friagem. Apesar da avançada idade, o ancião acompanhou todas as excursões em que estive presente. Apoiado em uma vara que servia de bengala, Cassimiro caminhava em seu próprio ritmo, sempre alcançando o grupo de castanheiros em algum ponto. Os bisnetos insistiam para que ele ficasse no centro ou os levassem para pescar, mas Cassimiro preferia andar no mato. Ele afirmou muitas vezes que se sente melhor na floresta, e que já “varou essa mata toda”, do rio Endimari ao rio Acre. Cassimiro estava entusiasmado com a possibilidade de mostrar a região em que nasceu e perambulou durante a juventude. Ele parecia decidido a nos acompanhar também para contar histórias, e exigia minha atenção constante, satisfeito em me ver gravando ou anotando suas contribuições e memórias.

Na semana em que estive com eles, as incursões ao castanhal foram realizadas, principalmente por Cassimiro, Luzirene, Wilson e Neto e eu. Célia ficava

com as crianças, que protestavam insistentemente contra a permanência no barraco. Luzirene explicou-me que preferia levar as crianças para o castanhal na etapa em que quebrariam os ouriços coletados. Isso porque, durante a “catação”, o grupo dividia-se em busca dos pixídios, e manter as crianças perto do olhar dos adultos tornava-se uma tarefa difícil. A estratégia de trazer a irmã para passar a temporada da castanha com sua família facilitou, portanto, as idas de Luzirene aos piques. Ao mesmo tempo, Neto apoiava muitas das tarefas realizadas por Wilson.

Eu não pude acompanhá-los durante todo o trabalho extrativista. Segundo contaram-me mais tarde, o grupo, com exceção de Cassimiro – que voltou à aldeia comigo –, ficou acampado por um mês e meio, tempo em que recolheram, quebraram e ensacaram toda a produção do castanhal de Wilson. O escoamento foi feito na sequência, em excursões específicas. Presenciei, portanto, o estabelecimento do acampamento, os cuidados preliminares com o centro, o barraco e os caminhos, e etnografei as incursões para “ajuntar” os frutos lenhosos. Ao mesmo tempo, aproveitei as caminhadas para georreferenciar as árvores, e pregar as placas. Ensinei Wilson e Neto a manusearem o GPS e a metodologia do mapeamento. Posteriormente, quando tive que voltar à cidade, deixei com eles um aparelho receptor de GPS, para que continuassem a tarefa. Wilson estava comprometido em seguir o georreferenciamento e Neto demonstrou facilidade no manuseio do instrumento, que considerou parecido com um celular.

Conforme apontado, o casal não possuía motocicletas ou animais de carga. Seguíamos todos a pé, em longas e prazerosas caminhadas que se iniciavam pela manhã e terminavam pouco antes do cair da noite. Cada castanheiro, vestindo camisetas, calças compridas e calçado de borracha, carregava seu próprio facão. O grupo levava dois paneiros, que serviam principalmente para transportar os ouriços até pontos estratégicos. Tanto no caso do grupo de Cassiano, como no de Wilson, a reunião dos frutos foi realizada por todos indistintamente e a alimentação era partilhada em algum momento de descanso. A família do Wilson também dividia a produção de acordo com a castanha quebrada e não com a coletada, o que não cheguei a ver. Decerto, Célia não teria prejuízo financeiro ao ficar com as crianças no barraco e preparar o jantar dos castanheiros durante a etapa de “catação”.



Foto 45: Ouriços reunidos no paneiro. Foto: Marina Villarinho

Wilson, apesar de mais novo que Cassiano, demonstrou uma grande intimidade com os caminhos e muito conhecimento sobre a produção das castanheiras que faziam parte de seu castanhal. T tamanha experiência foi atribuída às caçadas, atividade que praticava quase que semanalmente, muitas vezes em seus piques. Ao perseguir os animais e visitar suas armadilhas, Wilson podia observar o desenvolvimento dos frutos e planejar a coleta. Luzirene não costumava frequentar tão assiduamente os piques de castanha fora da safra, mas conhecia os caminhos em detalhes. Ela participava ativamente da decisão dos locais de amontoa, em constante diálogo com Wilson. Eles explicaram-me que os montes deveriam ficar dispostos na entrada dos piques para facilitar o escoamento. Seguindo essas orientações, os castanheiros reuniam os ouriços de árvores próximas dentro dos paneiros e os transportavam por distâncias maiores que as percorridas pela família de Cassiano. Os montes eram depositados nas encruzilhadas do varadouro principal, onde ficavam agrupados, até que todas as castanheiras fossem “vasculhadas”.

O que as pequenas variações dos procedimentos de coleta sugerem é que cada grupo doméstico adapta suas estratégias de coleta de acordo com as distâncias, equipamentos e recursos humanos disponíveis. Wilson, por exemplo, pretendia conseguir animais emprestados para escoar a castanha após a coleta,

quebra e ensacamento de toda a sua produção. Por tratar-se de um empréstimo, o indígena teria um tempo limitado para efetuar o transporte, a depender dos arranjos e da boa vontade dos parentes. Eventualmente, segundo explicou, paga-se pelo transporte realizado por algum vizinho ou parente, uma vez que o escoamento da produção dos castanhais até as residências indígenas é considerado a atividade mais trabalhosa. Mas, nessa safra, Wilson contava com a ajuda do cunhado e a concessão do uso de animais de carga por seu irmão e seu tio materno.

Cabe aqui dar ênfase ao conjunto de técnicas desenvolvidas pelos castanheiros Apurinã e as teorias de produção e reprodução da castanheira que instigaram conversas oportunas. Com relação às técnicas associadas à coleta, o grupo de Wilson também manufacturava pés de galinhas¹⁴³ para apanhar com precisão os ouriços espalhados pelo chão. Conforme já apontado, os coletores utilizavam dois paneiros confeccionados a partir do cipó tiririca, encontrado em abundância na mata circundante. Mas, se os pés de galinha foram manufacturados durante a coleta, no interior da mata, os paneiros foram tecidos antes da safra e em casa – por Luzirene, que aprendera a técnica do trançado com sua avó.



Foto 46: Paneiro confeccionado por Luzirene. Foto: Marina Villarinho

¹⁴³ Para uma descrição detalhada da confecção e uso da ferramenta, conferir “Pique do Cassiano”, p. 123.

Wilson também “sangrava” todas as árvores coletadas (e emplacadas), para favorecer o desenvolvimento dos ouriços¹⁴⁴, e cortava os cipós que porventura estivessem predando as árvores, ou “sugando sua energia”. Ele contou que chegou a aprender com os fazendeiros a colocar fogo ao redor da castanheira com o intuito de facilitar a limpeza do local de coleta, o que deveria ser realizado durante o período de estiagem. Os fazendeiros garantiram que o manejo contribuía com o aumento da produção da castanheira; no entanto, a experiência de Wilson não o comprovou. Ademais, o indígena decidiu abandonar as tentativas após o incêndio de 2005, que queimou por três meses a beira da floresta. Em sua opinião, as técnicas que conhecia para estimular a produção das castanheiras são pouco eficazes, afinal, conforme observou, nem toda castanheira que ele sangrava “segurava”, de fato, os frutos lenhosos. Não obstante, as dúvidas sobre a serventia das técnicas não o levavam a abandonar as práticas de manejo, realizadas “por costume”, conforme colocou.

Em suas palavras: “Tem ano que todas [as castanheiras] decidem não trabalhar”, o que Luzirene comparou a uma “greve” da espécie, em tom de brincadeira. “No ano que não dá castanha” sua família não acampa, explicou. Ela inclusive planejava visitar seus parentes de Peneri/Tacaquiri na próxima safra que apresentasse baixa produção. Vale lembrar que o início da queda dos ouriços coincide com as festividades de final de ano. Luzirene explicou que é possível estimar a produção seguinte ao observar o desenvolvimento dos ouriços quando a castanheira “fica pelada”, ou perde as folhas. Segundo os ecólogos, a troca anual de folhas mencionada por Luzirene ocorre entre agosto e setembro, antes da floração (que culminará nos ouriços da safra seguinte) (Camargo, 2010, p.11)¹⁴⁵, bem como do momento em que começam a cair os ouriços maduros.

Em uma das incursões ao castanhal, após uma manhã dedicada à coleta de ouriços, partilhávamos carne de paca assada com farinha branca, castanhas e banana da roça de Luzirene, à beira de um igarapé, quando Wilson escutou um farfalhar na matéria orgânica. Era uma cotia, que fugiu antes que o caçador alcançasse a espingarda. Wilson mostrou-me o ouriço parcialmente roído. Aproveitei o ensejo para perguntar ao grupo se eles acreditavam que as

¹⁴⁴ Manejo também realizado por Cassiano, como descrito no “Pique do Cassiano”, p. 128.

¹⁴⁵ Como vimos no “Pique do Cassiano” (p. 128), “a castanheira está gestando os ouriços do próximo ano durante o período em que solta os ouriços formados”. De acordo com a descrição ecológica, os ouriços levam de 12 a 15 meses para maturar (Camargo, 2010, p. 12).

castanheiras teriam sido involuntariamente “plantadas” pelas cotias. Wilson e Luzirene negaram prontamente essa possibilidade. Todos concordaram que a cotia contribui com o nascimento de novas plântulas, mas Wilson e Luzirene argumentaram que muitos piques “rodeiam” perfeitamente a mata, e parecem ter sido intencionalmente plantados. Mas isso há muito tempo. Wilson garantiu que, se fôssemos capazes de mapear todas as castanheiras da Terra Indígena, “o mapa mostraria” que grande parte dos piques formam caminhos circulares. Perguntei se teriam sido plantados pelos Apurinã em tempos remotos, mas Cassimiro descartou a hipótese. Ele lembrou que a castanheira “já estava pronta, quando o Tsurá andava pelo mundo”. Ao contrário das plantas do roçado, a castanheira não teria sido plantada pelos Apurinã, explicou. Wilson arriscou a possibilidade de o plantio ter sido realizado por outro povo, ou ainda, de que as cotias fossem antigamente “como gente”, e “como gente”, capazes de “brocar roça” – no caso, de castanha. Mas Cassimiro insistiu que “castanha não é planta de roça”, embora possa, eventualmente, aparecer na roça.



Foto 47: Cassimiro descascando castanha à beira do igarapé. Foto: Marina Villarinho

Achei interessante a remissão de Cassimiro às circunstâncias do mito que narra “o começo do mundo” (Schiel, 2004; Link, 2016; Fernandes, 2018; Candido,

2016 e 2017; Freitas Filho, 2017)¹⁴⁶, ou que compõe o que meus interlocutores chamam de “a história de Tsurá” – o herói mítico criador – para refutar a hipótese do plantio das castanheiras. É relevante pontuar que a extensa narrativa foi transcrita em português na tese de Schiel (2004), e posteriormente analisada por Fernandes (2018). Ambos os trabalhos serviram de arrimo para o desdobramento da conversa que tive com Cassimiro, na qual pude registrar sua perspectiva com relação aos momentos em que a castanheira é citada no mito. Cassimiro, vale lembrar, é considerado um *kiiumanhe*, costumeiramente traduzido como “tronco velho” ou, em outras palavras, um especialista da cultura *apurinã*. O ancião foi apontado como o único capaz de narrar grande parte dessa história entre os habitantes da Terra Indígena Km 124¹⁴⁷.

O interesse deste trabalho pelo mito fundador limita-se, portanto, à passagem que versa sobre a criação das plantas cultivadas e a três passagens em que a castanheira aparece. Como eu dizia, Cassimiro opôs as plantas cultivadas (roçado) à castanheira, que “já estava lá” quando Tsurá andava pelo mundo. Embora o ancião não tenha elaborado o argumento, segundo o excerto inicial do mito de Tsurá – que reproduzo parcialmente, sem demorar-me nos detalhes ou variações entre as versões –, após uma grande inundação, ou incêndio (a depender da versão¹⁴⁸), que causou a morte de grande parte dos viventes, ou “o fim daquele mundo” (nas palavras de Cassimiro), *Maiuryparu*, “uma velha canibal” (Fernandes, 2018, p. 80), veio à terra devastada coletar os corpos em decomposição.

Na perspectiva da monstruosa senhora, os restos corporais apareciam como estacas que ela reuniu para cultivar em seu roçado. Os ossos das “pessoas¹⁴⁹ desobedientes”, ou “daqueles que não respeitavam os pais”, foram comidos. Os ossos das pessoas obedientes eram “duros”, “bonitos”, e foram por ela plantados.

¹⁴⁶ As obras referidas citam a história do Tsurá, narrativa sobre “o começo do mundo e a criação de tudo o que nele existe” (Cândido Apurinã, 2017). Schiel (2004, com o apoio de tradutores Apurinã) realizou um esforço exemplar de registro desse mito, na língua nativa e em português.

¹⁴⁷ Como observou Schiel, “para as histórias sagradas, como as do começo do mundo, aquele que conta deve ter a habilidade com a língua e a idade” (p. 160). Vale ressaltar que Cassimiro é um dos poucos fluentes na língua nativa entre os que habitam a Terra Indígena Km 124.

¹⁴⁸ Um dos interlocutores de Fernandes (2018) sugeriu que o dilúvio, como causa do “fim do mundo”, advém de uma influência da narrativa bíblica (ver nota 69, p. 79), sendo, na verdade, o incêndio o acontecimento original. De acordo com Apurinã (2019), a longa história de Tsurá “sempre traz, inicialmente, a destruição de uma terra para criação de outra e de tudo que existe sobre ela - incluindo os grupos humanos, tanto indígenas como não indígenas” (Idem, p. 61).

¹⁴⁹ Deve-se entender “pessoas” como a “verdadeira” humanidade, ou seja, a encarnação sociocultural específica do sujeito Apurinã. Quando perguntei para Cassimiro, se neste caso “‘pessoa’ podia ser também *kariú*?”, ele negou categoricamente. Explicou-me que antes da catástrofe inicial só tinha “*pupykary* mesmo” – autodenominação utilizada como “pronomes pessoais de primeira pessoa no plural” (Fernandes, 2018, p. 39), correlata a “nós” ou “a gente”, conforme explicado na Introdução.

Dessa forma, os ossos das pessoas obedientes transmutaram-se nas plantas cultivadas pelos Apurinã, como certos tubérculos e manivas nativas. Segundo as fontes bibliográficas (Schiel, 2004; Freitas Filho, 2017; Fernandes, 2018), as plantas cultivadas no roçado nativo são transformações do corpo apurinã (que Cassimiro chamou de “pessoas obedientes”), havendo, argumenta Fernandes (2018), uma relação de filiação entre as plantas cultivadas e os Apurinã¹⁵⁰.

A castanheira, por outro lado, surge na narrativa da paisagem mítica ao lado de plantas que, nas palavras de Cassimiro, “já estavam lá”, como o buriti, o inajá, o jenipapo, entre muitos exemplos. Para o ancião, o fato dessas espécies existirem enquanto Tsurá perambulava pelo mundo, comprova que as mesmas não foram cultivadas pelos Apurinã, e, portanto, independem de seus cuidados.

Embora na ocasião daquele almoço não tenha sido possível aprofundar o tema, lembrei que Fernandes (Idem) destacou três episódios em que a castanheira é mencionada na história de Tsurá (Ibidem, p. 88). Naquela mesma noite, enquanto repousávamos no barraco à luz de lamparinas, separei as menções à castanheira que encontrei na tese de Schiel (2004) e Fernandes (2018). O livro eletrônico que carregava em minha bagagem serviu para desencadear um rico diálogo que prendeu a atenção de todos. Li (adaptando certos termos) para Cassimiro (e todos os demais, já deitados em suas redes) a primeira passagem em que a castanheira aparece, resumida por Fernandes, na qual Tsurá e os irmãos buscam vingar-se do inimigo que matara sua mãe:¹⁵¹

Primeiro, os heróis convidam o pajé inimigo a comer castanha com eles; depois, arditosamente o persuadem a enfiar um pedaço de castanha na narina. Como num feitiço, a castanha encarna-se na narina do pajé e ele se transforma em mutum (irāka) (Fernandes, 2018, p. 88).

Pouco antes de dar a castanha encantada para o pajé inimigo (também chamado de “vovô” - Schiel, 2004, p. 217), Tsurá bateu três vezes na castanheira que era, até então, uma “árvore baixinha”. Após golpeada, a castanheira cresceu e tornou-se uma das mais altas árvores da floresta amazônica. Cassimiro recordou-se do episódio e acrescentou que os Apurinã tradicionalmente colhiam os frutos da castanheira ainda verde, escalando as árvores mais jovens, ou derrubando-as,

¹⁵⁰ Sobre isso, Fernandes (2018) registrou: “Quando narrou o mito, Dona Elza me explicou que Mayoruparu juntou e emendou os fragmentos dos corpos das pessoas mortas na catástrofe, sugerindo assim que o roçado como um todo seja tomado como a imagem/forma de um corpo humano completo – em que cada espécie de planta constitui uma peça do corpo” (p. 84).

¹⁵¹ Utilizo nesta dissertação a versão resumida de Fernandes (2018), mas, na ocasião do diálogo aqui relatado, li a versão narrada pelo Apurinã Zé Caipira (Xamakuru) (Schiel, 2004, p. 215). Considerei pertinente manter a forma regional de contar, que provocava risadas quando por mim declamada e atraía a atenção dos presentes.

“como fizeram os irmãos do Tsurá”. “Os antigos”, continuou, assavam os ouriços, e comiam as sementes prematuras. Desse modo, não precisavam do facão para romper os pixídios, enfatizou. Coletar a castanha madura já caída na floresta foi uma prática introduzida pelos não indígenas, na qual o facão tornou-se uma ferramenta imprescindível. Neto e Célia ficaram impressionados com a possibilidade de subir em um pé de castanheira, enquanto Wilson, interessado nas técnicas, supôs que “os antigos” construíam “escadas de índio” em árvores vizinhas para alcançar a copa da castanheira.

Seguindo a sistematização de Fernandes, li a segunda passagem¹⁵²:

A castanheira aparece novamente – de maneira mais discreta, porém não menos significativa – na passagem em que os demiurgos correm para não apanhar da velha Majüpira¹⁵³. O mito diz que Tsurá joga as feridas da pele no tronco da castanheira, conseguindo assim escapar da surra (Fernandes, 2018, p. 90).

Cassimiro não reconheceu o excerto. Quando eu comentei que o livro dizia que os “Apurinã de Pauini” acreditam que a resina da castanheira é a ferida de Tsurá transformada, o ancião lembrou-me que a história do Tsurá é muito comprida e que “cada wakory¹⁵⁴ conta de um jeito”. Ele admitiu desconhecer alguns trechos da história e não invalidou a proposição. “Vai ver que [a resina] foi mesmo colocada por Tsurá”, concluiu com humildade. Luzirene comentou, entre risadas, que quando criança nunca conseguia manter-se acordada nas ocasiões em que seu avô “animava de contar” essa história “que não tem rabo”, ou, segundo afirmaram, que levava mais de uma noite para ser narrada.

A terceira passagem que trata da castanheira é mais popular e conhecida; eu já havia escutado excertos da narrativa em algumas conversas sobre castanha, inclusive durante a formação dos AAI. Resumidamente, segundo minhas anotações e as contribuições de Cassimiro, quando Tsurá chega no igarapé para buscar água para seus irmãos, ele joga farelos de castanha na água. Pequenas piabas, ao comerem as migalhas de castanha, sibilam¹⁵⁵ com a boca em coro: “Maki, maki, maki”. Tsurá determina que a castanha, antes nomeada de “mititakuri”, passa então a chamar-se “maki”.

¹⁵² Ainda proveniente da versão narrada por Zé Caipira (Xamakuru) (Schiel, 2004, p. 219).

¹⁵³ Majüpira é descrita no mito como avó de Tsurá, uma velha casada com o poderoso pajé ‘katsämëry kītey’, um dos inimigos que mataram e comeram a mãe de Tsurá, Yakonero (Fernandes, 2018, p. 81, 83).

¹⁵⁴ Sobre wakory, cf. “Pique do Cassiano”, p. 104.

¹⁵⁵ Cassimiro mimitizou o movimento da boca dos peixes e sussurrou em um tom de voz mais baixo, imitando a performance das piabas.

Inspiradas pela conversa, as crianças pediram ao avô que contasse histórias. Nas noites seguintes, Cassimiro passou a contar pedaços da história de Tsurá, de seres encantados ou acontecimentos mágicos. Eu não conseguia acompanhar com clareza a sua fala regional, repleta de onomatopeias e imitações de animais que se transformavam a cada momento – performance que arrancava risadas dos ouvintes¹⁵⁶. Por quatro noites consecutivas eu deixei o gravador ligado enquanto Cassimiro entretinha a todos. E por mais que me esforçasse, acabava adormecendo no meio, assim como Luzirene, quando era criança. Mais tarde, ao escutar os registros, percebi que todos terminavam com Cassimiro me acordando para desligar o gravador. Não tive condições de trabalhar esse material, mas fiquei surpresa em vê-lo contar com tantos detalhes essa história, que é pouco comentada nas aldeias da Terra Indígena Km 124. A comunhão promovida pelo acampamento, em que todos dormiam, acordavam e comiam juntos, contribuiu para tanto. Certamente, a ausência de energia elétrica e, conseqüentemente, de televisão, internet e outros eletrônicos foi um fator relevante para atrair a atenção às histórias.



Foto 48: Ilciene, Neto e Célia em suas redes atadas, à luz de lamparina. Foto: Marina Villarinho

¹⁵⁶ “No contexto Apurinã, o que importa é uma história bem contada, as emoções que ela provoca, o encantamento, o riso e a tristeza. A história é valorizada por ser uma ‘história bonita’” (Schiel, 2004, p. 159).

3.2. Manga da história do Palheiral

Antes de abrir essa manga e contar o que pude recompor sobre a história da Maloca do Palheiral, cabe aqui retomar¹⁵⁷ os motivos que me levaram a escolher etnografar o extrativismo da castanha com a família do Wilson.

Quando conheci Cassimiro, durante o segundo módulo da formação dos AAI, em novembro de 2017, o ancião contou que nasceu em uma antiga maloca (aiko) próxima a um castanhal que, já adulto, ele dera a um de seus netos: Wilson. Mais tarde, em setembro de 2018, Wilson ficou responsável por organizar a construção de um dos galpões de armazenamento de castanha financiado pelo Projeto¹⁵⁸. No decorrer da atividade, me aproximei do rapaz, que demonstrou grande interesse pelas ferramentas de mapeamento. Ficou claro para mim que Wilson possuía um profundo conhecimento dos trajetos dos piques de castanha – ao menos dos caminhos utilizados por sua parentela. Enquanto negociávamos os detalhes da construção do galpão, Wilson descrevia minuciosamente as rotas de escoamento da castanha entre o Km 140 da BR 317 e o rio Endimari, que faz limite com a Terra Indígena Km 124. Fiquei curiosa com a disposição descritiva de Wilson. Ele não parecia estar motivado apenas pelo fato de que a produção destes castanhais poderia futuramente ser armazenada no galpão que estava construindo – segundo, vale lembrar, deliberações coletivas tomadas em assembleias¹⁵⁹. Seu entusiasmo em conversar sobre os piques me instigou. Só mais tarde fui compreender que o extrativismo da castanha é, ao lado da caça, seu “serviço” preferido.

Somou-se ao meu interesse o fato de Wilson ter sido um dos únicos residentes da Terra Indígena Km 124 que afirmou categoricamente viver quase que exclusivamente da renda obtida com o extrativismo da castanha e do açaí. Isso significa que, ao contrário da maioria dos grupos domésticos, nos meses subsequentes à safra da castanha sua família adquire gêneros de necessidade básica (alimentos, itens de higiene, combustível, munição e vestimentas) com o que considera ser o lucro desta atividade extrativista. Em geral, os grupos afirmam

¹⁵⁷ Tais motivos foram apresentados preliminarmente em ‘Condições de pesquisa: uma pequena etnografia’, p. 48.

¹⁵⁸ A construção dos galpões de castanha foi uma das atividades profissionais que exigiram visitas intensas às terras indígenas, conforme exposto nas ‘Condições de pesquisa: uma pequena etnografia’.

¹⁵⁹ As assembleias comunitárias constituem os espaços políticos tidos como legítimos pelos habitantes da Terra Indígena Km 124, em que decisões de caráter coletivo são tomadas, como, por exemplo, atividades que integram o Projeto Sulam Indígena.

que a renda adquirida com a comercialização da castanha configura um complemento importante à economia doméstica, proporcionando aos indígenas a aquisição de bens de consumo duráveis (motocicletas, fogão, televisão, celular) (IEB, 2018), ou mesmo a construção ou reforma de suas residências, como no caso descrito no “Pique do Cassiano”.

Cassimiro, por sua vez, contou que costumava acampar no centro do neto, ainda que não durante todo o período da safra. Ele afirmou que gostava de acompanhar a família de Wilson, pois assim também visitava a área da antiga maloca. Esses fatores contribuíram para que eu me direcionasse a realizar esta excursão. Afinal, em razão dos prazos acadêmicos, eu não teria como aguardar a próxima safra para enriquecer a observação etnográfica. Pude contar, portanto, com a presença do ancião em uma modalidade de coleta específica (realizada por uma família que acampa sazonalmente no interior da floresta) para aprofundar a investigação, não apenas no que tange aos aspectos técnicos, mas também às práticas sociais relacionadas à atividade extrativa. Eu desejava compreender quais tinham sido as circunstâncias históricas que fizeram com que os castanhais passassem a assumir um lugar produtivo na composição dos coletivos atuais, sobretudo a partir de depoimentos situados e parciais, como os de Cassimiro¹⁶⁰.



Foto 49:
Barracão de
armazenamento
de castanha.
Benfeitoria do
Projeto Sulam
Indígena.)

¹⁶⁰ Para um embasamento teórico acurado a respeito das ressonâncias de processos históricos em experiências individuais, conferir Pantoja (2008).

Se é verdade que todas as pesquisas apresentam condicionantes, cabe à pesquisadora identificar oportunidades de construção de um campo de reflexão produtivo. Não obstante, os interesses seguem sempre uma via de mão dupla. Conforme mencionado anteriormente, tornou-se evidente para mim, durante esta expedição, que Cassimiro entusiasmou-se pela minha atenção às suas histórias – que, conforme veremos, extrapolavam o histórico de estabelecimento e partilha dos castanhais manejados. Até porque, as histórias dos castanhais estão imbrincadas às histórias de vida de seus/suas donos/donas, ou melhor, daqueles que abriram e cuidaram dos piques. Em resposta à expectativa e disposição do gentil ancião, decidi recompor aqui parte das memórias que remontam à época em que seus antepassados viviam na antiga maloca do Palheiral – onde, como veremos, também “quebravam muita castanha”.

Para compreender melhor suas histórias, pareceu-me adequado visitarmos o lugar em que no passado esteve instalada tal maloca. Orientada por uma inspiração tipicamente ingoldiana, favoreci-me da ocasião para registrar em vídeo o depoimento do ancião no local em que nascera e vivera sua primeira infância. Se os lugares não apenas produzem sentidos, como também são por eles produzidos (Ingold, 2010), seria conveniente experimentá-los – os lugares e os sentidos. Munida de uma câmera filmadora/fotográfica, acompanhei Cassimiro até o referido sítio na tarde seguinte à sua chegada, enquanto Wilson caçava e Luzirene e seus irmãos dedicavam-se aos cuidados do barraco. Cabe ressaltar que, para retomar esse histórico, além do registro desta conversa (que considero da maior relevância), contei com pelo menos cinco gravações de diálogos que entabulei com Cassimiro, em diferentes circunstâncias.

Antes de avançar, devo alertar que a coleta de dados se deu de forma não sistemática. Logo de início, quando comecei a interessar-me pela relação dos Apurinã com a coleta da castanha, percebi que as conversas obtinham maior rendimento do que qualquer tipo de entrevista. Uma coisa que aprendi é que para ser um bom ouvinte é preciso saber conversar. Mais tarde, na ocasião do quarto módulo da formação dos AAI, em junho de 2019, foi possível tirar algumas dúvidas e corrigir incongruências que serviram à redação deste pique. O relato apresentava – e decerto ainda apresenta – algumas “irrupções e descontinuidades” (Pantoja, 2008, p. 64) próprias da singularidade da interpretação do narrador. Busquei ser fiel às ênfases de Cassimiro, guiando minha escrita segundo sua condução.

Isto posto, volto àquela tarde nublada em que Cassimiro e eu partimos por um dos varadouros que cruzavam o centro de Wilson, atravessamos o igarapé Palheiral sobre um tronco que servia de ponte e enveredamo-nos floresta adentro.



Foto 50: Cassimiro atravessando o Igarapé Palheiral.

Conforme apontado¹⁶¹, o centro do Wilson ficava realmente muito próximo de onde esteve instalada a maloca do Palheiral. Um dos piques do Baé, outro filho

¹⁶¹ Cf. Mapa 02.

de Cassimiro (Cf. Diagrama 05: Uniões de Cassimiro e grupos de residência e coleta de castanha), cruzava a trilha que nos levou até lá, e os ouriços caídos pelo caminho denunciavam a presença das árvores pertencentes ao castanhal dele. O ancião dizia que a maloca era a última habitação “do índio mesmo”, isto é, que ela fora construída à maneira Apurinã: uma edificação circular, de palha trançada e cume em formato cônico. As descrições de Cassimiro condiziam com as encontradas na bibliografia etno-histórica mobilizada pelo historiador Rogério Link (2016). Conforme mencionado na Introdução, em sua tese, o autor analisa o processo histórico vivido pelos Apurinã em contatos estabelecidos com a sociedade não indígena, a partir do levantamento de registros realizados durante a segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX. Estabeleço, nas páginas que seguem, uma insipiente ponte com parte do material por ele sistematizado.



Foto 51: Cassimiro ao lado do pé de Jatobá. Foto: Marina Villarinho

Seguimos a partir daqui com o relato coletado. Quando Cassimiro nasceu, seis famílias corresidiam na grande maloca. Ele não soube precisar a composição das seis famílias, mas seus depoimentos permitiram recuperar a composição de quatro delas. Como ele é o único sobrevivente daquele tempo – ao menos entre os residentes da Terra indígena Km 124 –, não foi possível comparar as

informações por ele transmitidas. Quando questionados, os demais interlocutores limitavam-se a apontar o Cassimiro como a única testemunha “do tempo da maloca”.

Uma destas famílias era formada pela mãe de Manhe, a quem Cassimiro chamou de Maria¹⁶². Ela era casada com o pajé Agostinho (segundo marido), que criou Mocinha¹⁶³, irmã de Manhe. Cassimiro o chamava de avô e demorei para entender que sua avó fora casada três vezes, em épocas diferentes, tendo sido seu primeiro marido um Apurinã conhecido por João Barrigudo e o terceiro um cearense chamado Sebastião Vieira (pai de Quitéria). Manhe e Mocinha eram filhas do finado João Barrigudo, avô legítimo de Cassimiro. Na época que Cassimiro nasceu, Manhe era casada e Mocinha ainda “era menina”.

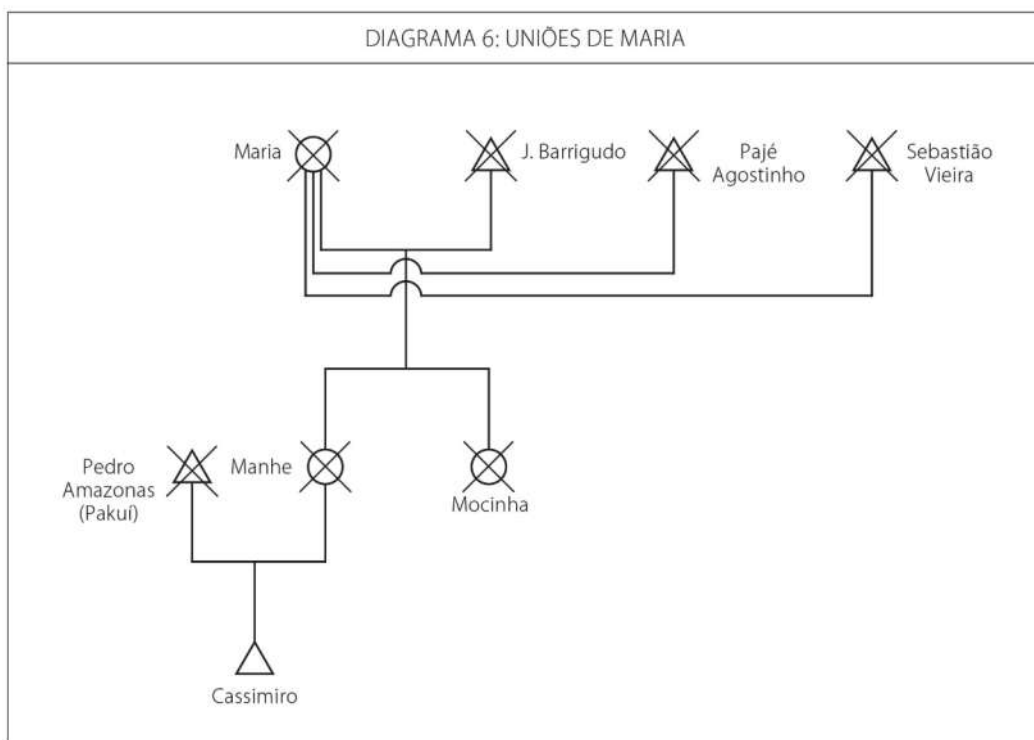
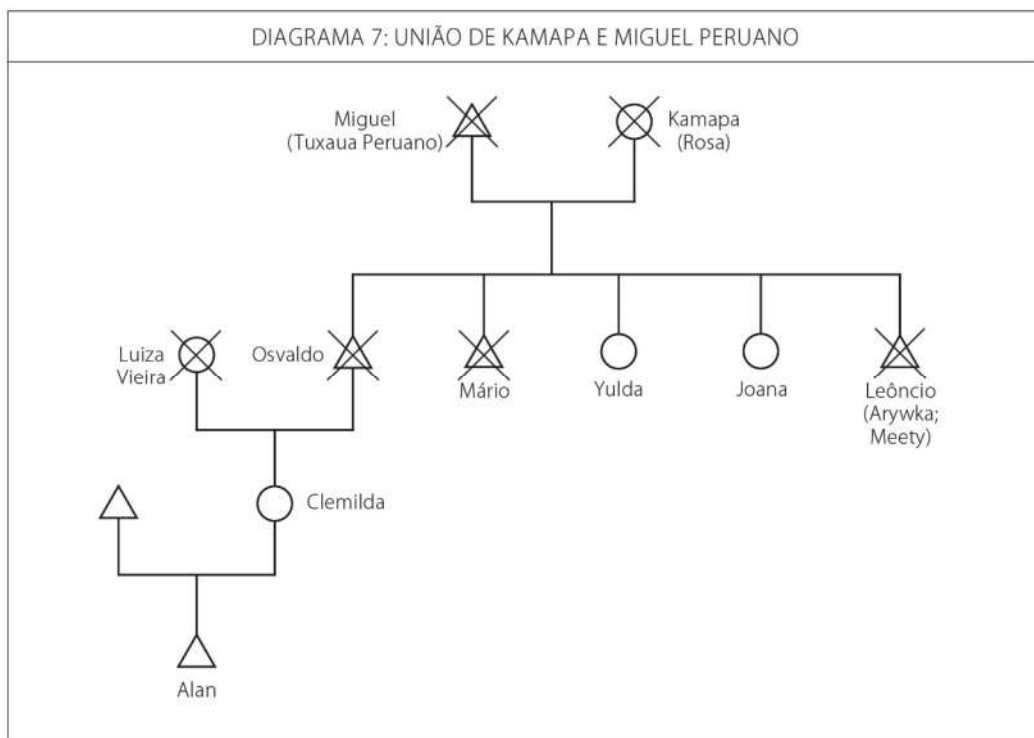


Diagrama 06: Uniões de Maria

¹⁶² Cassimiro usualmente optava pelos nomes em português. Isto, certamente, impôs obstáculos à minha compreensão das histórias, pois os nomes repetiam-se, como no caso do Antônio Amazonas avô (Kawaxu) e neto (pai de Maria). Eu incluí nos diagramas os nomes originais que foram por ele lembrados, ainda que não haja consenso com relação à grafia. Decidi inverter a lógica apenas no caso de Manhe e Kamapa, para assim evidenciar a organização social corrente, isto é, a distinção entre as aldeias Manhê e Camapã (que possuem grafias diferentes dos nomes originais) que declinam das relações de parentesco, conforme já apontado anteriormente. Ademais, as duas indígenas são as únicas usualmente lembradas pelos nomes nativos.

¹⁶³ Mãe de Quitéria. Cf. ‘Pique do Cassiano’.

Outra família corresidente era formada pelo casal Kamapa e Miguel, e seus filhos Mario, Ilda, Oswaldo, Joana e Leôncio¹⁶⁴. Kamapa era prima de Manhe¹⁶⁵ e Miguel um “índio peruano”, que “falava uma língua parecida”, provavelmente de alguma etnia do tronco Aruak. Conforme mencionado, Kamapa foi uma personagem importante na luta pela demarcação da terra, considerada uma das matriarcas de referência nas histórias Apurinã (Alves, 2018) – a variação do nome Kamapa designa a atual aldeia Camapã. Miguel e Kamapa faleceram há muitas décadas e nunca tive a chance de conversar com seus netos.



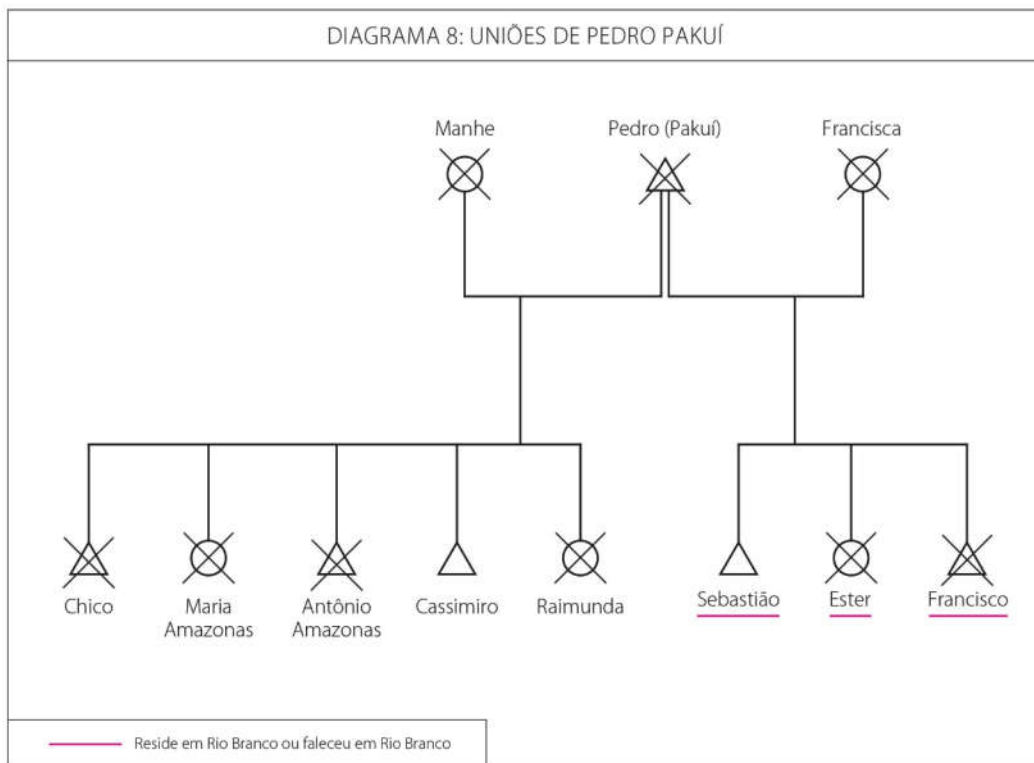
(Diagrama 07: União de Kamapa e Miguel Peruano)

O pai de Cassimiro, Pedro Pakuí, habitava a mesma maloca e era, naquele tempo, casado com Manhe e Francisca, ambas Apurinã. Pedro e Manhe tiveram, em ordem de nascimento: Chico, Maria Amazonas, Antônio Amazonas, Cassimiro e Raimunda.

¹⁶⁴ A única pesquisa que encontrei sobre os habitantes da Terra Indígena Km 124, para além dos documentos fundiários e aqueles relativos ao processo de licenciamento ambiental da BR 317, foi a recente dissertação de Alan Alves (2018). Alan dedica-se à análise de uma “maloca das medicinas” gerenciada por Leôncio, o filho caçula de Kamapa. Leôncio, ou Arywka, era um grande conhecedor das plantas medicinais, descrito pelo autor como um pajé. Não cheguei a conhecê-lo, pois Arywka faleceu em 2014. Alan é Apurinã, neto do finado Mario, que por sua vez foi filho de Kamapa. O autor apurinã recupera em sua dissertação parte da história desta parentela – parentela com a qual não tive muito contato no decorrer da pesquisa.

¹⁶⁵ Cf. ‘Pique do Cassiano’, p. 101.

Pedro Pakuí, pai de Cassimiro, teve ainda três filhos com Francisca, na ordem de nascimento: Chico, Ester (ambos morreram “no tempo dos seringais”) e Sebastião, que, segundo consta, mudou-se para Rio Branco, onde provavelmente vive até hoje. Manhe chegou a juntar-se novamente e dar à luz mais dois filhos – o que ocorreu após o falecimento de Pedro Pakuí e anos depois que sua família migrou do Palheiral. Retomo esse histórico no ‘Pique da Maria’¹⁶⁶.



(Diagrama 08: Uniões de Pedro Pakuí)

O pai de Pedro Pakuí, Kawaxu, conhecido também por Antônio Amazonas (tendo emprestado o nome ao neto), era casado com duas mulheres, Catarina (mãe de Pedro Pakuí, portanto, avó paterna de Cassimiro) e Maria Macaca, ambas Apurinã. Eles viviam na mesma maloca do Palheiral. Na verdade, Antônio Amazonas (Kawaxu) era tido como o “grande tuxaua” da parentela¹⁶⁷. Cassimiro,

¹⁶⁶ Uma opção que não deve ser tomada como um mero apreço à ordenação cronológica. Certos desdobramentos relevantes com relação ao segundo casamento de Manhe não foram vivenciados por Cassimiro com tanta proximidade. Estes foram melhor detalhados por Maria e Geraldo, durante a excursão de mapeamento do castanhal da Maria.

¹⁶⁷ Paul Ehrenreich, antropólogo alemão e fonte importante sobre os Apurinã no final do século XIX, registrou a utilização do termo enĕkary como correlato de chefe (Ehrenreich, 1891 apud Link, 2016, p. 217). Esta informação, no entanto, não foi confirmada por Cassimiro. Quando perguntei ao ancião como os Apurinã chamavam seus chefes, Cassimiro fez o seguinte comentário: “Chefe mesmo, Apurinã não tinha. Mas para o branco, para trocar mercadoria, tinha que ter chefe,

em diversos relatos referia-se ao avô como “dono do movimento”. Em outras palavras, Antônio Amazonas (Kawaxu) era responsável por operar as trocas comerciais entre as várias parentelas Apurinã e os não indígenas.

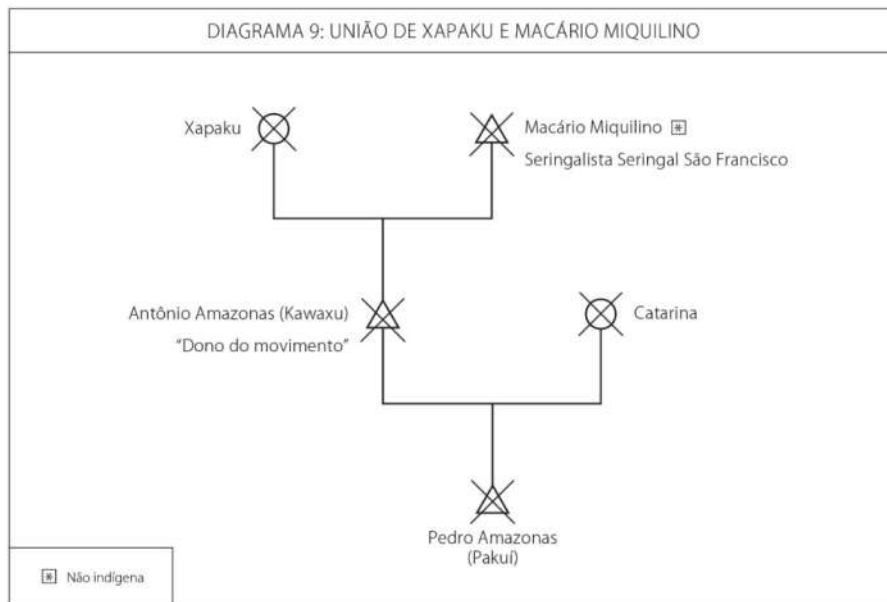


Diagrama 9: União de Xapaku e Macário Miquilino

Era recorrente nos depoimentos de Cassimiro a afirmação de que sua bisavó “já tinha se engraçado com branco”. Até aquele momento eu tinha entendido que sua bisavó se relacionara com um gerente ou seringueiro de destaque, mas estava enganada. Antônio Amazonas (Kawaxu), o “dono do movimento”, era filho de uma Apurinã chamada Xapaku (a bisavó de Cassimiro) e Macário Miquilino, o seringalista proprietário do seringal São Francisco.

Conforme esclareceu Cassimiro, Antônio Amazonas (Kawaxu) era Apurinã, pois fora criado pelos Apurinã, “nos costumes do índio”. Não obstante, Macário reconhecia Antônio Amazonas (Kawaxu) como seu filho, e em razão deste laço de parentesco, o indígena ocupava uma posição de destaque nas trocas comerciais entre indígenas, seringueiros e seringalista.

A maloca do Palheiral servia, portanto, de entreposto na rede de transporte da borracha, castanha, caucho e mercadorias entre diversas colocações,

que era esse mesmo, meu avô”. A ausência de uma chefia centralizada é corroborada na análise dos registros etno-históricos de Ehrenreich, realizada por Link (2016). Conforme a leitura do historiador: “Ehrenreich (1891a: 65) também teria observado que a figura do chefe era totalmente desprovida de poder de mando e que, quando perguntados por seu chefe, os Apurinã sempre respondiam que entre eles todos eram chefes” (idem). Afirmação recorrentemente proferida pelos meus interlocutores, conforme mencionado nas ‘Condições de Pesquisa: uma pequena etnografia’.

aldeamentos apurinã e a sede do seringal São Francisco, que estava instalado à beira do rio Acre, na boca do igarapé designado, até hoje, pelo mesmo nome do seringal. O antigo edifício que abrigava a sede do seringal encontra-se conservado, mas nunca cheguei a visitar a localidade, que é bastante distante da maloca do Palheiral. Cassimiro disse que “levava mais de dia pra chegar da maloca até o barracão”, pelo caminho terrestre.

À época, além da maloca do Palheiral, as famílias apurinã viviam em aldeias menores, como a Olho d’água, Caucho, Perseverança (onde nasceu Manhe e sua mãe, Maria) e Castanhal¹⁶⁸. Nestas aldeias, também construídas no modelo nativo, residiam apenas um ou dois grupos domésticos – fato que confirma a fragmentação da ocupação apurinã em pequenos aldeamentos conectados por uma extensa rede de reciprocidade e parentesco¹⁶⁹. Quando Cassimiro nasceu, o território do seringal São Francisco incluía estas – e outras – habitações apurinã. Eram muitas as pequenas aldeias, Cassimiro ressaltou, ao citar apenas os nomes que aprendeu com as histórias transmitidas por sua mãe.

De acordo com o relato de Cassimiro, a maloca Palheiral contava com um enorme pátio onde “os parentes dançavam o xingané” - parentes vindos de outros aldeamentos, com quem sua parentela estabelecia relações. Nas palavras de Cassimiro:

Era xingané grande mesmo, Dona Marina, com parente vindo de todo canto, para dançar, comer junto, cantar o xingané, a noite todinha. Vinha mulher também – que às vezes nem voltava, nem [para sua aldeia natal]” (Cassimiro, 18/01/2019)

¹⁶⁸ No “Diagnóstico Complementar dos Estudos de Componente Indígena” observam-se descrições similares: “Aldeias antigas eram locais com agrupamentos de casas coletivas ou ‘malocas’. Havia grande circulação de gente, de forma que não foi possível apresentar um outro número de malocas menores” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 121).

¹⁶⁹ Em um instigante artigo (2015), a antropóloga finlandesa Pirjo Kristiina Virtanen chama a atenção para a centralidade da mobilidade terrestre para os Apurinã. Sua pesquisa está orientada, principalmente, à análise da lógica exogâmica que rege o sistema de parentesco entre as metades. Os testemunhos de Cassimiro corroboram os apontamentos da autora: “In many historical records the Apurinã have been pictured as riverside people, but my ethnographic studies have shown that their settlements have in fact been along smaller tributaries and sometimes even in land. Mobility between different settlements has occurred and still occurs mainly by terrestrial paths. Rivers are also actively used, though not the main ones. The mobility of the Apurinã in the Central Purus has been extensive and is related to hunting, visits, extracting forest resources, festivities, and general matters of economy. The combination of land and water routes both connected and reconnected the inhabitants in the region and even other regions. In fact, Apurinã’s circulation by land provides a different image of their mobility. The female elder from Tumiã showed me an extensive web of routes connecting several tributaries of the Purus River where the Apurinã are settled” (p. 32). Virtanen desenvolve atualmente uma pesquisa com os Apurinã da Terra Indígena Tumiã (mais próxima do município de Pauini). Voltarei à questão da relevância dos caminhos (kemapury) nas “Considerações Finais”.

Os registros de Steere¹⁷⁰ recuperados por Link (2016) também confirmam que os Apurinã viviam em pequenas aldeias espaçadas em uma vasta região, e que mantinham “uma unidade reunindo-se de tempos em tempos em um centro cerimonial comum”. Era justamente na aldeia Palheiral que se realizavam os “grandes xinganés”, reunindo diferentes grupos domésticos dispersos em pequenos aldeamentos à beira dos igarapés. Ao aparecer de maneira recorrente no discurso do ancião, a afirmação constitui uma das principais evidências de que, apesar de estarem engajados no sistema de trabalho dos seringais, os Apurinã mantinham uma relativa autonomia.

Para além do seu significado ritualístico e cosmológico, essas festas tinham (e ainda têm) uma importância sociológica, pois promoviam (e promovem) encontros entre os parentes e as parentelas distantes espalhadas entre os igarapés. Ocasões oportunas para refazer alianças, trocar bens materiais e arranjar casamentos (Schiel, 2004; Fernandes, 2018).

Em sua tese, Fernandes(2018) transcreveu uma pertinente entrevista que tomo emprestado como uma fonte secundária para complementar a descrição de Cassimiro, pois ali estão contidos detalhes sobre o deslocamento dos convidados para o xingané. O trecho a seguir foi narrado por Dario, um velho Apurinã que reside na aldeia Bom Jesus, dentro dos limites da Terra Indígena Seruini-Mariênê. Tive o prazer de conhecê-lo, certa vez, em Pauini. Em suas palavras:

Quando era tempo de festa, era época que juntava muita gente [...]. Fazia tempo pra chegar... aquele que ia visitar o parente passava até de mês, só na mata mesmo, levava o rancho, né, farinha e tudo, era mais massa... empaneirava um pãozinho de massa, quando chegava fazia o beiju, comia, ia fazendo no caminho, levava o caco também, botava no pãozinho, levava um tapiti pequeno pra fazer a massa, pequenininho só pra viagem mesmo. Às vezes mulher não levava, mas fazia no caminho, tirava um arumãzinho, de repente fazia pra enxugar a massa, aí pronto. Ia assando peixe, tem igarapé que é bom de peixe, tem trecho aí que é bom, tem muito peixe, traíra, jeju, esses peixes assim. Nós levava anzolzinho, só jogando no sossego, aí moqueava, comia de novo, aí, passava aquele dia, parava de novo, fazia o acampamentozinho, já tinha lugar certo pra dormir. E ia assim até chegar lá no dia. De volta era do mesmo jeito. (Dario apud Fernandes, 2018, p. 111)

Ao redor do grande pátio da maloca do Palheiral também havia árvores de pupunha, bacaba e jatobá. No decurso da expedição, o ancião localizou os pés de jatobá que tinham sobrevivido. Ali, entre as árvores – testemunhas de outro tempo – Cassimiro falou das mudanças que percebia na paisagem. Ele me mostrou incisões nos troncos de seringueiras e marcas no contexto florístico que revelavam,

¹⁷⁰ William Campbell Steere era um naturalista, professor de zoologia e paleontologia da Universidade de Michigan, que realizou uma viagem exploratória no rio Purus em 1980 – posteriormente sistematizada em uma publicação em português sob o título “Contribuições para a etnologia do Brasil” (1948 [1891a] apud Link, 2016, p. 37).

segundo sua percepção, que a área tinha sido “aberta” – o que, no entanto, eu não fui capaz de perceber. Mais uma vez, me vi diante de uma rede de inter-relações inscritas na paisagem que escapavam à minha visão estrangeira: o que eu era capaz de enxergar não dava conta do que me mostrava o ancião. A quinze minutos de caminhada de onde estávamos havia, na época da maloca, uma grande roça de banana e mandioca, que abastecia a aldeia e cuja produção servia às trocas para aquisição de toda sorte de mercadorias. Cassimiro explicou que a roça distava um pouco da maloca porque seu avô criava “porco de casa” no mesmo pátio em que eram realizados os xinganés. “Porco de casa” no contexto do relato distingue-se dos porcos silvestres (os queixadas ou caititus). Os comboieiros transportavam os porcos criados pelos Apurinã, tanto vivos quanto abatidos, para serem comercializados com as demais colocações. Quando fiz menção de visitar o antigo roçado, o ancião considerou inapropriado. A antiga roça converteu-se em uma capoeira “muito cerrada”, em um lugar que chamou de “chavascal” – termo que no decorrer da pesquisa ganhou um sentido revelador, que não cabe adiantar por ora¹⁷¹.

Pelo que os relatos de Cassimiro indicam (ainda que sem precisão), ao aproveitar caminhos há muito usados pelos Apurinã, Macário¹⁷² dominava um vasto território que era superior à área da Terra Indígena demarcada. A extensa rede de varadouros cruzava o seringal ao desviar das nascentes, dando acesso ao

¹⁷¹ Cf. ‘Manga da “Casa dos seres invisíveis”.

¹⁷² O livro Boca do Acre e seus povoadores (2008) conta a história do estabelecimento da empresa seringalista na região e da consolidação da ocupação dos seringais e castanhais às margens do rio Purus, por volta de 1876. Mario Diogo de Melo (2008), neto de um cearense que cortara seringa por vinte anos na região de Canutama/AM, afirma que seu avô teria levado “um contingente de aproximadamente cinquenta famílias, entre parentes, amigos, sertanejos e alguns aventureiros” (p. 20), para ocupar as margens “ainda não exploradas” (idem) daquela altura do rio Purus. O livro, bastante enviesado, é um instrutivo (e, por vezes, constrangedor) exemplo da perspectiva dos invasores. A partir do relato deste neto de “um dos destemidos exploradores”, fica evidente que o “punhado de bravos” (p. 24) “que chegaram aprofundando-se para o centro da mata deserta e misteriosa, organizando colocações com quarto a doze estradas [de seringa] cada uma” (p. 40) tomaram posse de terras públicas e passaram a se autoproclamar proprietários de grandes porções territoriais (p. 21). O município de Boca do Acre foi criado pelo Decreto Estadual n° 68, em 22 de outubro de 1980, com a denominação de Antimary, como resultado desse processo de ocupação. Não encontrei menção ao nome de Macário entre os seringalistas e seringueiros citados nesta obra. Ao levar em conta o período histórico e as informações trazidas por Cassimiro, é de se supor que Macário veio de uma região Purus acima, décadas depois da instituição do município e do início da ocupação não indígena. O autor faz ainda inúmeras referências aos Apurinã, que aparecem como aliados dos exploradores e seringueiros. Em suas (duvidáveis) palavras: “Cumpra aqui ressaltar que, no município de Boca do Acre, nunca houve nenhum conflito entre indígenas e civilizados, somente havendo algumas dificuldades depois da vinda da Funai, que tentou fazer os índios voltarem aos usos e costumes primitivos, sem nenhum resultado positivo” (p. 23). O indígena Camicuã (que emprestou o nome à Terra Indígena Camicuã) aparece neste excerto como uma grande liderança e parceiro dos não indígenas.

território Kaxaxari¹⁷³, onde Macário também “tinha movimento”. Cassimiro enfatizou que dava para andar “por todo canto a pé” e “de animal”, e que as mercadorias chegavam pelos rios Acre e Endimari. Os Apurinã, “muito bons de abrir caminho”, ajudavam a identificar áreas ricas em árvores Hevea e Bertholletia, e certamente contribuíram com as rotas de penetração dos seringais. Para “o rumo do Alto Purus¹⁷⁴”, provavelmente no município de Santa Rosa, Macário também negociava caucho. Miguel, o “índio peruano”, teria sido absorvido como mão de obra caucheira. Cassimiro disse que o seringalista era compadre de Miguel.

Em linhas gerais, o seringal São Francisco – tal como descrito por Cassimiro – guarda semelhanças com o “Seringal Caboclo”, modelo proposto por João Pacheco de Oliveira (1979). Dentre as características comuns destaca-se a produção realizada em bases familiares, a coexistência da produção de borracha com a da castanha (e demais produtos agroextrativistas), a relevância da agricultura de subsistência e uma participação substancial da mão de obra indígena¹⁷⁵.

No decorrer da pesquisa, impressionou-me o fato de que meus interlocutores não atribuíam um sentido trágico aos contatos (não apenas comerciais) estabelecidos com os seringueiros, comboieiros e seringalistas. Ao depurar o material etnográfico, percebi que insisti muitas vezes, testando a inconveniência do assunto, em perguntar sobre as possíveis violências ou constrangimentos impostos por seringueiros ou seringalistas. Contrariando as minhas expectativas, as respostas versavam sobre convívio, compadrio e parentesco. Naquela tarde junto de Cassimiro não foi diferente. Ao longo do diálogo junto às árvores, Cassimiro reiterou – mais uma vez – que, até o declínio do seringal São Francisco, “Apurinã morava em aldeia mesmo”, em contraponto ao momento seguinte, em que os Apurinã passariam a “viver em colocação com

¹⁷³ O povo indígena Kaxarari pertence à família linguística Pano, são residentes da Terra Indígena Kaxarari, localizada na vila Extrema, no estado de Rondônia. Sua população é de aproximadamente quatrocentos e cinquenta pessoas, distribuídas em sete aldeias.

¹⁷⁴ Em sua meticulosa pesquisa, Marcelo Piedrafita Iglesias (2008) consulta e analisa uma vasta gama de documentos históricos que abalam as interpretações consagradas sobre as (supostamente) rígidas demarcações entre a frente caucheira e o seringal – também no Alto Purus (pp. 69,72). Schiel, por sua vez, levanta a hipótese de que “caucheiros peruanos tenham explorado a região habitada pelos Apurinã” (1999, p. 36). Cassimiro insistiu nessa frente de trabalho com o caucho, o que a presença de Miguel (“o índio peruano”) e o nome de uma das antigas aldeias Apurinã (Caucho) corroboram.

¹⁷⁵ Ainda que o autor estabeleça uma linha cronológica progressiva entre os modelos de “seringal caboclo” e “seringal de apogeu”, em muitas localidades os modelos coexistiram ou alternaram-se em diferentes momentos históricos (Almeida, 1993; Pantoja, 2008; Iglesias, 2008; Pantoja, 2008; Narahara, 2011). Sendo assim, a diversificação da empresa seringalista encontra-se provavelmente atrelada às estratégias de adaptação frente ao aprofundamento da crise da economia da borracha. Na perspectiva de Cassimiro, “crise mesmo, só veio depois”, nos anos 1960.

os brancos”¹⁷⁶. E, conforme apontado, a aldeia possuía relativa independência. “Lá quem mandava era índio mesmo, não tinha que pagar pela estrada [de seringa]” – e as relações, ao que os diversos relatos indicam, eram tidas como pouco conflituosas. O “tempo da guerra” e das correrias, Cassimiro disse que “não alcançou”. O ancião ressaltou que, enquanto os Apurinã viviam nas malocas, os seringueiros não “empatavam os xinganés”, e que, inclusive, vez ou outra participavam da cerimônia indígena, “bebendo e comendo junto”, ainda que não soubessem dançar.

O “tempo da maloca” aparece nas narrativas de Cassimiro como um tempo de fartura e abundância, no qual os Apurinã conseguiam adquirir bens industrializados com facilidade, manter relações com diversos atores vinculados à empresa seringalista e, ainda assim, viver “no modo do índio”. Como exemplo, disse que, “quando não tinha branco por perto”, todos ficavam nus e as mulheres ainda faziam panelas e jarras de cerâmica. Ao mesmo tempo, segundo seus relatos, os Apurinã já caçavam de espingarda, brocavam roça de facão, comiam farinha e salgavam as carnes, costumes que o ancião identificou como característico dos seringueiros.

Não pretendo afirmar, com isto, que as relações estabelecidas entre os Apurinã e os seringueiros e seringalistas foram sempre pacíficas. Sabe-se que os massacres e as correrias foram estratégias amplamente utilizadas na abertura e constituição de seringais (Iglesias, 2008). Os coletivos apurinã foram vítimas de genocídios, correrias, disputas territoriais e diversas tentativas de integração à sociedade brasileira, muitas das quais registradas em reportagens, documentos oficiais e pesquisas (Schiel, 1999; Link, 2016; Alves, 2018). Como propõe Schiel, os Apurinã “teriam experimentado, nem sempre alternadamente, a violência em forma latente das relações de aviamento e a explosão dos massacres, da escravidão e expulsão de suas terras” (1999, p. 24). Ao mesmo tempo, os coletivos Apurinã souberam estabelecer alianças, relações de afinidade e parentesco com os invasores. Em razão disso – defende Link (2016), com base em registros históricos, sobreviveram à ocupação de seu território.

¹⁷⁶ Informações semelhantes constam no “Diagnóstico Complementar dos Estudos de Componente Indígena”: “No ‘tempo do seringal’, os grupos efetivamente se dispersaram e recriaram as conformações de assentamento para o ‘centro’ em volta às ‘colocações’ de seringa e os ‘piques de castanha’”. (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 121).

Longe de mim homogeneizar o que os próprios indígenas veem como distinto¹⁷⁷. No tempo da instauração dos seringais, cada pessoa, cada família apurinã, estando em diferentes lugares, se relacionou com não indígenas em circunstâncias singulares e arranjos específicos. Diante do complexo sistema de relações que caracterizou o período de funcionamento da empresa seringalista, qualquer definição engessada deve ser evitada. Todavia, opiniões semelhantes à de Cassimiro constam no material etnográfico por mim coletado. Quanto a isso, cabe ressaltar que parte significativa dos discursos reproduzem e cristalizam uma marcação temporal que merece destaque.

As memórias do “tempo da maloca” e mesmo do “tempo das colocações/do seringal” diferem das memórias de um período posterior, usualmente chamado de “o tempo da Estrada”. As narrativas sobre este último episódio marcam uma diferença nos discursos dos habitantes da Terra indígena Km 124. Quando o assunto é Estrada, meus interlocutores prontamente recuperam uma miríade de acontecimentos trágicos, violências e constrangimentos. Quem viveu a época da consolidação da BR 317 (ou escutou com atenção os relatos dos mais velhos), narra a perda de lugares, a destruição do ambiente, a transmutação da paisagem, o esbulho do território tradicional, o impedimento das práticas agroextrativistas – inclusive da coleta de castanha¹⁷⁸. Histórias que retratam a transformação de um modo de vida simples (o “tempo das colocações/do seringal”) para outro de extrema precariedade (o “tempo da Estrada”). Se há algumas décadas os Apurinã

¹⁷⁷ Alguns relatos de violência constam na pesquisa de Alves (2018). O pesquisador apurinã registrou depoimentos dos netos de Kamapa que indicam que a anciã teria sobrevivido a ataques não indígenas, mais especificamente, de caucheiros peruanos (2008, p. 36). Riberaldo, um dos netos de Kamapa, reafirma a realização de correrias contra sua parentela, tal como apontado no “Diagnóstico Complementar dos Estudos de Componente Indígena” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 114). Na segunda parte da dissertação, mais precisamente em ‘Sobre as cadeias de interesse na Amazônia: da borracha à castanha’, transcrevo um diálogo instrutivo sobre as diferentes perspectivas e opiniões a respeito do contato e das relações estabelecidas entre diferentes coletivos apurinã e seringueiros.

¹⁷⁸ Tais acontecimentos também foram descritos nos processos de regularização fundiária das Terras indígenas Boca do Acre e Km 124, como por exemplo: “João Sorbile, comprara um seringal de nome Aripuanã, com 9 (nove) estradas de seringa (aproximadamente 2 mil hectares) e de forma fraudulenta. Passou a se dizer dono de 345 mil hectares – incluindo as terras habitadas pelos índios – e promoveu a venda a colonos do sul do país, de vários lotes de terras. Não cumpriu com a promessa que fizera aos Apurinã, passando a hostilizá-los com ameaças de expulsão e de morte. Destruiu todos os roçados dos índios. Queimou os seus canaviais, destruindo-os completamente. Proibiu os Apurinã de fazerem novas derrubadas ou mesmo de plantarem suas roças. Aterrorizava os índios com tratores que investiam sobre as frágeis construções de suas casas ameaçando derrubá-las. Com grupos de pessoas armadas e sob sua chefia, fez cerco à casa do Tuxaua dos Apurinã, ameaçando de morte caso não se retirassem daquelas terras. Trouxe ao local o encarregado do Cartório de Boca do Acre, Sr. Antonio Remédio, para intimidar os índios e forçar a retirada das terras. Trouxe também à aldeia a Polícia de Boca do Acre, para intimidar os índios” (fls.02 e 03 do Proc. 931/77).

viviam ou mantinham relações com famílias seringueiras – o que decerto impactou seus modos de vida –, com a “chegada da Estrada”, eles passaram a ser expulsos, ameaçados e aliciados para a extração de madeira. Vejamos um trecho retirado de um documento que integra o processo de licenciamento ambiental da BR 317 que retrata, resumidamente, as transformações ocorridas em torno da consolidação da BR 317, pelo que eles denominam de “o ponto de vista dos Apurinã”:

Para Cassimiro os problemas vieram mesmo, com “bandidos” invadindo suas casas, roubando roupas, panelas, comidas e objetos em geral. O consumo de álcool entre os indígenas aumentou, tendo o mesmo ocorrido com as doenças, principalmente catapora, gripe, tosse brava, sarampo. Mais tarde, com a chegada dos fazendeiros (fins dos anos 1970) os problemas aumentaram ainda mais. Eles procuraram expulsar os Apurinã de suas terras, usando de violência para tanto. Ao longo de cerca de três anos, segundo Cassimiro, eles praticamente deixaram de trabalhar para vigiar suas terras. Algumas famílias cogitaram a possibilidade de retornar para suas antigas colocações, mas estas já estavam sendo ocupadas pelas fazendas. Nesse tempo, começaram a se submeter ao novo regime econômico da região que substituiu o extrativismo não madeireiro: a implantação dos estabelecimentos agropecuários e a venda de madeira. Alguns começaram a trabalhar nas fazendas próximas e outros chegaram a vender madeira para o patrão Benvindo, do Seringal São Francisco. Ele comprava madeira, transportava em um caminhão para Boca do Acre e vendia a madeira serrada para a construção das casas dos moradores de Boca do Acre e dos colonos e indígenas que residiam na beira da estrada. A madeira era comercializada apenas no município, mas tornou-se um comércio lucrativo em função do grande contingente populacional que migrou para a cidade e para as margens da estrada após sua abertura, (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, pp. 106,8).

Esta citação me parece bastante oportuna, justamente por ter Cassimiro como principal interlocutor. Na carteira de identidade de Cassimiro consta que ele nasceu em 1936. Todavia o ancião informou que foi registrado após a morte de sua mãe, quando já estava casado com sua primeira esposa. A despeito da imprecisão do documento, é razoável tomar a data como referência. Dessa forma, é plausível inferir que Cassimiro era criança nas décadas de 1930 e 1940, momento em que o setor gomífero brasileiro foi novamente impulsionado. No contexto da Segunda Guerra Mundial, o governo norte-americano passou a investir nos seringais brasileiros e na migração de outra leva massiva de nordestinos, conhecidos regionalmente como “soldados da borracha”. A expressão foi utilizada algumas vezes por Cassimiro, quando o ancião descrevia os seringueiros “que chegaram depois”¹⁷⁹, isto é, na década de 1940.

Conforme diversos relatos dos meus interlocutores, desde aquela época a castanha era comercializada tanto quanto o látex, e por vezes valia mais. Os parentes de Cassimiro – os consanguíneos e os afins, as mulheres e os homens –

¹⁷⁹ Deixo para comentar mais satisfatoriamente este momento histórico na etapa seguinte. O primeiro capítulo “Sobre as cadeias de interesse na Amazônia: da borracha à castanha”, que inicia a segunda parte da dissertação, está dedicado a uma caracterização mais ampla do histórico do estabelecimento, e do conseqüente declínio, da empresa seringalista na região do Médio Purus.

“quebravam muita castanha”. Se as estradas de seringa “eram mais fartas para o rumo do rio Acre e do [Km] 45”, onde hoje está localizada a Terra Indígena Boca do Acre, próximo à maloca do Palheiral “o que não faltava era castanheira”. E muitas dessas castanheiras ainda vivem e produzem. Aproveitei o ensejo para indagar o ancião a respeito das parentelas da Terra Indígena Boca do Acre. Cassimiro disse que às vezes “dançavam juntos”, mas que “a maloca era longe e o patrão deles era outro”. Cassimiro mencionou o pai do Manduca e um Apurinã chamado Saru, como pertencentes a sua parentela, que casaram e foram viver com “o pessoal do [km] 45”. Mas a conversa não avançou. O ancião limitou-se a apontar Esmeralda como a única testemunha viva do “tempo das malocas”¹⁸⁰. Haveria muito a ser dito sobre o histórico da ocupação territorial e sua relação com o trabalho extrativo a partir de um levantamento etnográfico mais amplo, que fosse capaz de remontar as particularidades da divisão entre os castanhais e as parentelas apurinã que habitam estas duas terras indígenas. Embora eu não tenha condições de realizar essa pesquisa, quero sublinhar que um esforço comparativo poderia trazer avanços na análise aqui iniciada.

Ora, antes de avançar, é determinante o fato de que Cassimiro viveu no Palheiral até os cinco anos de idade, quando seu avô, Antônio Amazonas (Kawaxu), faleceu. Isso significa que grande parte de suas memórias são indiretas, provenientes das narrativas de seus parentes. Ainda assim, o ancião realmente foi capaz de recompor os aspectos gerais da vida na maloca e demonstrou conhecer os detalhes constitutivos da paisagem da antiga aldeia. Quando perguntei ao ancião se ele era capaz de lembrar de sua primeira infância, Cassimiro esclareceu-me que grande parte de suas reminiscências decorriam das recorrentes visitas à área do aiko acompanhado de sua parentela. Essa informação complementar se coaduna com a concepção, bastante reiterada pelos meus interlocutores, de que “é do índio viver andando”. Em outras conversas, Cassimiro insistiu em afirmar que sua família deixou o Palheiral porque “gostava de andar” e vivia em intensa movimentação, ao contrário dos seringueiros que, em sua opinião, “só sabiam viver colocados”, isto é, de forma mais sedentária, em comparação aos grupos indígenas.

Ainda assim, na ocasião desta conversa, outra motivação foi pela primeira vez a mim apresentada. Cassimiro justificou o abandono da maloca por sua família como decorrência da morte do avô, Antônio Amazonas (Kawaxu), o “dono do

¹⁸⁰ Esmeralda é a mais velha dos habitantes da Terra Indígena Boca do Acre. Nasceu em uma maloca Apurinã à beira do rio Acre, onde hoje encontra-se a aldeia Novo Aripuanã. Ela é conhecida por saber as histórias de sua parentela e cantar o xingané.

movimento". O acontecimento parece ter sido parte de um episódio conflituoso. Dessa vez, Cassimiro admitiu que seu avô fora assassinado (o que até então não constava em meus registros), mas que sua mãe evitava o assunto, porque "se sentia triste" e não queria que os filhos concebessem qualquer possível vingança. "Porque Apurinã se vinga mesmo, Dona Marina, desde o tempo do Tsurá¹⁸¹". Com a morte de Antônio Amazonas (Kawaxu), Miguel passou a "tocar o movimento", enquanto Pedro Pakuí e suas esposas Manhe e Raimunda migraram com seus filhos (entre eles, Cassimiro) para o Japó – uma antiga colocação que ficou dentro dos limites da Terra Indígena, onde hoje, não à toa, está localizado também o pequeno pique do Cassimiro. Colocação aqui deve ser entendido como uma habitação própria dos seringueiros que, naquele contexto, distingue-se das aldeias ou malocas apurinã.

O ancião explicou que os seringueiros "também eram tudo aparentados". Os habitantes das colocações Lua Nova, Redenção, Nova Xioma e Pirapora, citadas por Cassimiro, eram "parentes e compadres". Pouco tempo depois da família de Cassimiro ter migrado da maloca, Macário morreu. Seu filho não indígena mudou-se para Belém, o que impactou as negociações comerciais entre a maloca – que passaria a ser chefiada por Miguel – e o seringal. "A viúva" Laila ("mulher de papel" de Macário) chegou a arrendar o seringal São Francisco para um parente chamado Danilo. Ela mudou-se na sequência para a capital paraense e "nunca mais voltou". Danilo, por sua vez, "não durou uma lua" e logo "desistiu do movimento" – possivelmente como resultado do aprofundamento da crise da economia da borracha, ou da inabilidade para gerir diferentes atores vinculados à diversificação produtiva característica daquele momento. Cassimiro limitou-se a dizer que "ele não levava jeito". Nesse ínterim, Miguel foi assassinado por um Apurinã e as demais famílias abandonaram definitivamente a maloca¹⁸².

¹⁸¹ A predisposição para a vingança é um tema recorrentemente apontado na literatura sobre os Apurinã (Lazarin, 1981; Schiel, 1999 e 2004; Link, 2016, Candido, 2016; Fernandes, 2018; Cândido Apurinã, 2019) e bastante reiterado pelos meus interlocutores. Conforme resume Schiel (2004): "As guerras e as vinganças internas aos falantes Apurinã tiveram e têm importância para os Apurinã e são constitutivas tanto de sua imagem externa como de sua autoimagem" (p. 79). Na história de Tsurá, como na primeira passagem em que a castanha aparece, o herói e seus irmãos realizam uma série de tentativas de assassinato, com objetivo de vingar a morte de sua mãe. Por fim, obtêm sucesso. Ver Schiel (idem).

¹⁸² Consta no "Diagnóstico Complementar dos Estudos de Componente Indígena" (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016) uma versão diferente da narrada por Cassimiro. Um neto de Kamapa disse aos pesquisadores que sua avó contava que, quando moravam no Palheiral, seringueiros teriam capturado três apurinã. Estes, no entanto, conseguiram escapar e retornaram doentes à maloca. "Ao voltarem, eles levaram paludismo, febre, catapora, sarampo e outras doenças. Algumas luas depois muitos foram morrendo" (p. 114). Segundo o relato, os sobreviventes desta epidemia teriam fugido da localidade para as demais colocações, onde passaram a morar com os seringueiros. Cassimiro, contudo, não confirmou a ocorrência deste dramático episódio.

Danilo acabou vendendo parte do seringal para seu primo Augusto Ventura, com quem os Apurinã comercializaram látex e castanha até o declínio derradeiro da empresa seringalista – que coincidiu com o período de consolidação da BR 317¹⁸³ e da chegada dos atravessadores (compradores) de castanha. Com os novos patrões, “o dinheiro chegou”, ou seja, as relações de aviamento tornaram-se parcialmente monetizadas. O Seringal São Francisco passou a ter novos contornos e a ser chamado de Seringal Redenção. Sua sede foi instalada na boca do igarapé Cearazinho. Como resultado do abandono da grande maloca, as relações comerciais tornaram-se fragmentadas e as famílias apurinã passaram a depender dos seringueiros para sangrar seringa, quebrar castanha e adquirir mercadorias. Não obstante, segundo diversos depoimentos, as relações entre os seringueiros, indígenas e o novo patrão eram amistosas. Os meus interlocutores nutrem, até os dias de hoje, apreço e estima pelo finado Augusto Ventura. Cassimiro chegou a afirmar que, depois dele, “patrão de verdade nunca mais teve não”.

As histórias continuam, evidentemente, com muitos percalços, migrações e deslocamentos para diversas colocações até o estabelecimento derradeiro da BR 317 – que marcou a organização da ocupação territorial atual. Em um curto intervalo de tempo – que, no entanto, Cassimiro não soube precisar –, Pedro Makuí e Miguel faleceram, e o pajé Agostinho (até então casado com a mãe de Manhe) “se encantou”¹⁸⁴. Em seus relatos, Cassimiro caracterizou esse momento distintivo como “o falecimento dos homens” – fatos que resultariam na mudança para Altim. Com o encantamento de Agostinho, a mãe de Manhe casou-se com o já citado Sebastião Vieira, seu terceiro marido. Manhe e Kamapa, então viúvas, foram com os seus filhos viver próximas à avó de Cassimiro. É preciso frisar, assim como fez Cassimiro, que Altim não era uma aldeia, mas uma colocação. Lá, Cassimiro aprendeu a cortar seringa e quebrar castanha desde “muito menino”. Ele insistia, um tanto orgulhoso, em ressaltar que sua mãe “caçava de cachorro”, pescava, tecia paneiros para vender e engajava-se no trabalho extrativo. Manhe também sangrava seringa e quebrava castanha. Em um baile de seringal ela conheceu seu segundo marido, um paraibano chamado Florentino.

Peço licença para suspender a narrativa neste ponto, momento em que a maloca do Palheiral deixou de ser um entreposto comercial, morada e centro

¹⁸³ Augusto Ventura é citado no “Diagnóstico Complementar dos Estudos do Componente Indígena” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016) como principal comerciante de látex e castanha relacionado a esta parentela (pp. 118, 199).

¹⁸⁴ Mais adiante Cassimiro explica melhor: “Pajé não morre, se encanta”, o que também foi relatado pelos interlocutores de Fernandes (2018, p. 57). Cf. ‘Manga da “Casa dos seres invisíveis”’.

cerimonial apurinã. Conforme foi dito anteriormente, por muitos anos o Palheiral permaneceu como uma área de visitação, onde a parentela de Cassimiro acampava por semanas, coletava castanha, pupunha e pescava. Sem a devida manutenção, a maloca deteriorou-se, a grande roça converteu-se em chavascal, as estradas de seringa foram abandonadas e as árvores de pupunha morreram. Mas parte dos piques de castanha continuaram a ser cuidados. Alguns deles são utilizados até hoje, como o varadouro principal pelo qual caminhamos para chegar ao centro do Wilson.



Foto 52: Cassimiro com seus bisnetos no centro do Wilson.

Por ora, desperta a atenção que na época em que viviam na maloca Palheiral “castanhal não tinha dono”. As parentelas apurinã coletavam a castanha sem distinguir a produção por pessoa ou família. “Quebrava todo mundo junto”, em troca de mercadorias necessárias à subsistência da vida aldeã. Em Altim, a coleta e a comercialização da castanha e do látex continuaram sendo realizadas de

maneira coletiva. Após esse momento, no entanto, a organização da produção mudou. Na opinião de Cassimiro, a modalidade de trabalho extrativo repartida por grupo doméstico, tal como praticada hoje em dia, foi uma decorrência do convívio com os seringueiros. Conforme vimos, atualmente a castanha só pode ser coletada com a autorização do dono/a do pique. No caso da família de Cassiano, tal como descrito, a produção é discriminada no momento da quebra. Cada castanheiro/a recebe pelo que quebrou. A produção é dividida inclusive entre o casal e seus filhos¹⁸⁵.

No decorrer do nosso diálogo, Cassimiro lembrou-me que as estradas de seringa “também tinham dono”. Ainda que pertencessem, de fato, ao patrão, as estradas eram utilizadas exclusivamente por um mesmo seringueiro (e possivelmente sua família). Os Apurinã, de acordo com a interpretação do ancião, ao migrarem para as colocações, passaram a incorporar “os costumes do branco” e, dessa forma, repartir os piques de castanha em um modelo similar ao praticado nas estradas de seringa. Essa mudança no modo de produção caminhou junto com transformações no modo de vida apurinã. Cassimiro explicou que ele e todos os seus irmãos/ãs e meios-irmãos/ãs casaram-se com não indígenas ou, em suas palavras, “com o povo do seringal”, “de quem pegaram muitos costumes”.

Os castanhais deixaram, portanto, de ser usufruídos indistintamente pelas parentelas apurinã e passaram a ser possuídos (ainda que informalmente) por aqueles/as que os abriram e os mantiveram. A posse do castanhal é hoje constituída pela dedicação contínua e práticas de cuidado. As diferenças entre as modalidades de coleta e entre os lugares em que são praticadas são influenciadas pelas relações entre as parentelas. Vale chamar a atenção ao fato de que, hoje em dia, os únicos castanhais que não levam o nome de seu dono são castanhais que emprestam nome das antigas colocações, como Jaqueiral, Saracura, Tucadeira, Mangueira, Papiri, Medonho e Japó¹⁸⁶. Por outro lado, é notável que nenhum castanhal possua nome na língua nativa. A toponímia dos castanhais exprime, arrisco dizer, mudanças significativas nos rearranjos sociais, territoriais e produtivos vividos pelos coletivos apurinã em decorrência da convivência com os não indígenas – afirmação que, devo frisar, é inspirada na interpretação de Cassimiro. Se antes da implantação da empresa seringalista a ocupação territorial se dava por

¹⁸⁵ Cf “Pique do Cassiano”, p. 129.

¹⁸⁶ Conferir Mapa 01.

percursos historicamente memorados que marcavam áreas de trânsito de grupos locais, também não haveria limites ou designações precisas para os castanhais.

É preciso ainda apontar que, não à toa, os piques que circundam a antiga maloca do Palheiral são atualmente manejados pelos filhos/as e netos/as do ancião. Como seus irmãos e irmãs faleceram, a manutenção e o cuidado com os castanhais ficou sob responsabilidade de Cassimiro e seus descendentes. Cassimiro possui ainda um pequeno castanhal próximo ao Japó, onde viveu com seus pais, por um curto período de tempo, antes de Pedro Pakuí falecer e Manhe e seus filhos deslocarem-se para Altim.

A esta altura, a partir da análise do material etnográfico, espero que tenha ficado claro que as formas que assumem as dinâmicas territoriais dos grupos domésticos locais estão profundamente vinculadas (não só, mas também) às relações de longa duração que estes grupos estabelecem com as árvores das quais coletam castanha¹⁸⁷. Árvores que compõem as histórias de vida dos antepassados e as histórias dos lugares. Observa-se também que este processo extrativo repercute na vida econômica das famílias indígenas, tendo sido fundamental para a aquisição de mercadorias ao longo de muitas décadas. Isso ajuda a explicar porque os Apurinã do Km 124 atribuem à castanha um papel central na mediação de suas relações comerciais com os brancos – da implantação da empresa seringalista em seu território tradicional aos dias de hoje.

Mas isso não é tudo. A hipótese que comecei a perseguir, tendo em vista a afirmação do jovem indígena, a saber: “a castanha é o que faz a gente ser índio”; ganha novos contornos aqui. Se as atividades extrativistas foram fundamentais para, por um lado, garantir certa autonomia econômica para a população indígena e a manutenção do modo de ser e viver apurinã, por outro, foram determinantes para a continuidade da ocupação de parte do território tradicional até os dias de hoje. Ao final desse registro realizado em meio às árvores, ao lado do pé de jatobá, Cassimiro enfatizou que foi “por causa dos varadouros de castanha” que, na época da “medição da terra [indígena]”, comprovou-se “que a terra [indígena] era do índio mesmo”. De fato, em um contexto de indefinição da propriedade fundiária próprio do abandono paulatino dos seringais e da chegada de grileiros, os piques manejados e os centros sazonalmente habitados pelos indígenas contribuíram para o enfrentamento de situações de vulnerabilidade e conflitos fundiários. A

¹⁸⁷ Evidente que as seringueiras também têm uma importância significativa para os Apurinã, tal como apontado nos mesmos documentos mobilizados. Destaco a *Bertholletia* para fins analíticos e para encadear o argumento aqui desenvolvido.

interpretação de Cassimiro vai de encontro aos registros oficiais resultantes dos levantamentos fundiários realizados entre os anos 1977 e 1983, no qual destaco:

Nosso desejo seria fazer apenas uma área única e na mesma colocar todas as dezenove famílias acima relacionadas. Contra esse nosso desejo estão praticamente todos os índios que não desejam em absoluto deixar seus locais de moradia, onde já plantaram fruteiras e **onde próximo dos mesmos coletam castanha e também borracha**. A ideia de dar a cada família um lote, nos moldes do Incra, também não interessou aos índios, pois dizem eles ser uma área pequena demais para eles que, além de praticarem extração, também vivem da caça e da pesca" (fls.04 do Proc. 0010/78)

Nesses documentos, consta que a solução inicial proposta pela FUNAI foi transferir as parentelas que habitavam as margens da BR 317 entre os quilômetros 121 e 140 da BR 317 – ou seja, as parentelas ascendentes das que atualmente habitam a Terra Indígena Km 124 – para áreas que já estivessem em processo de regularização, como a Terra Indígena Boca do Acre ou a Camicuã. Entretanto, os indígenas recorreram e permaneceram lutando pela garantia de seu território. Somente em julho de 1982 foi publicada a Portaria nº 1309/E, por meio da qual foi criado um GT com a finalidade de eleger a área indígena intitulada “Apurinã do Km 124 da BR 317”. Em novembro do mesmo ano, foi apresentado o “Relatório de Identificação da Área Indígena Apurinã Km 124 da BR 317, que concluiu:

A Área Indígena Apurinã do Km 124 da BR 317 constitui terra de ocupação imemorial desse grupo que aí se encontra até hoje, embora modificado em sua estruturação social e econômica. A área identificada por este GT e constante no Memorial Descritivo anexo foi eleita **a partir da exploração que a comunidade exerce de seus seringais, castanhais e áreas de caça e pesca**, conforme foi descrito no item VI deste relatório” (fls.54 do Proc. 0010/78). (Grifo meu.)

Todavia, as investidas contra os Apurinã tanto da Terra indígena Boca do Acre quanto do Km 124 seguiram até o final dos anos 1990. Os conflitos mais marcantes na memória dos meus interlocutores tiveram como clímax o assassinato do grileiro conhecido por “Cabeça Branca” e o enfrentamento armado com outro grileiro conhecido como “Gaúcho” (que conseguiu escapar à investida apurinã e nunca mais voltou à região). Esses foram os mandantes dos vários constrangimentos infringidos às parentelas apurinã que habitavam, àquela época, as margens da BR 317¹⁸⁸. A demarcação física da Terra Indígena Km 124 Apurinã da BR 317 e a consequente homologação aconteceram em 1991. Os Apurinã

¹⁸⁸ Conforme resume o “Diagnóstico Complementar dos Estudos de Componente Indígena” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016): “No contexto da abertura da estrada, na fase da luta pela demarcação das TIs, ocorreu a invasão dos grileiros, de modo especial o Gaúcho e o Cabeça Branca. Nesta ocasião, violações dos Direitos Humanos ocorreram, tais como invasão de casas, fuga de indígenas para o mato, insegurança, ameaças de morte de lideranças. Esta narrativa é constante da parte dos mais velhos e denota um momento doloroso e jamais esquecido por estes indígenas” (p. 240).

conquistaram, dessa forma, certa estabilidade fundiária, ainda que diversos tipos de invasões sejam recorrentes. O que é de interesse a esta pesquisa é que tanto a leitura desse material quanto a perspectiva do ancião permitem afirmar que os castanhais configuraram um ingrediente a mais, e muito importante, na luta pela garantia do usufruto de parte do território tradicional.

3.3. Manga da “Casa dos seres invisíveis”

Creio que já reuni elementos suficientes até aqui para avançar em outros tipos de “ocupações” que extrapolam o domínio do que os Ocidentais costumam chamar de humano¹⁸⁹. Ao assistir novamente ao registro em vídeo no qual Cassimiro contava para mim, ao lado de um pé de jatobá, as histórias da antiga maloca e dos castanhais, é digno de nota o fato do ancião ter recorrido a formulações que atestam a presença daquilo a que poderíamos nos referir como ‘espíritos’ em certos ambientes e discorrido sobre capacidades xamânicas. Se bem compreendi o argumento do ancião, não apenas o manejo dos castanhais atesta o usufruto, digamos, tradicional do território apurinã - ou, para utilizar as palavras de Cassimiro, é capaz de comprovar que a “terra é mesmo do índio”.

Nessa mesma conversa com Cassimiro, enquanto ele apontava algumas palmeiras cujos cocos serviram de alimento aos seus parentes, eu o interrompi para perguntar se ele sentia saudades, referindo-me àqueles tempos. “Sente mesmo! Dos outros que já foram”, respondeu o ancião, referindo-se, por sua vez, aos seus parentes. Na sequência, Cassimiro parou por um instante de desbastar o mato ao redor e me fitou frontalmente. Contou-me que, há cerca de vinte anos atrás, por duas noites seguidas, ele e seu cunhado Otávio – o primeiro marido da sua irmã Raimunda (Cf. Diagrama 12: Uniões de Manhe e Maria Amazonas), com quem costumava caçar e coletar pupunha nas proximidades do igarapé Palheiral –, ouviram uma “zoada no rumo de cá” [apontando para onde estávamos]. “Zoada

¹⁸⁹ Faço aqui uma breve alusão a crítica de Strathern (2006) que coloca em cheque os supostos e a universalidade da aplicação de uma série de construções analíticas, como as oposições ocidental/nativo ou humano/natureza, para tratar de outros sistemas de pensamento. Quando o interesse teórico se dirige à maneira pela qual ideias e conceitos são contextualizados localmente, a aplicação de conceitos exógenos, ou “metáforas ocidentais” é pouco eficaz para analisá-los. Início esse excerto, portanto, com as categorias ocidental e humano apenas para abandoná-las na sequência: justamente porque não me parece que tais categorias possam ajudar na compreensão dos relacionamentos transespecíficos aqui evocados. Se utilizo o termo humano, faço-o apenas como muleta, isto é, para escorar temporariamente o encadeamento de ideias e me fazer compreender.

de gente?”, perguntei a respeito do barulho. Ao que ele confirmou: “Zoadá de gente, cantando a xipuara”. Xipuara é o nome dado aos cantos rituais entoados durante os xinganés (Fernandes, 2018).



Foto 53: Cassimiro desbastando o mato onde esteve instalada a maloca do Palheiral). Foto: Marina Villarinho

Aconteceu que, quando Cassimiro e Otávio foram até o local onde esteve instalada a antiga maloca (aiko) para conferir quem estava ali, não encontraram ninguém, nem sequer vestígios. Eram os kamiry¹⁹⁰, explicou, “os espíritos dos que já foram”. O que morre, contou Cassimiro, conforme aprendeu com seu avô, é a matéria. Os espíritos, ou kamiry, por sua vez, não morrem. “Onde a pessoa viveu, trabalhou e dançou, o espírito dela vai permanecer”, ainda que invisível para os que se encontram vivos. Segundo a perspectiva do ancião, a manifestação dos kamiry justamente onde esteve instalado o aiko reforça, sob novos contornos, que seus parentes viviam há muito tempo nessa localidade.

¹⁹⁰ Lembremos que, no pique anterior Quitéria menciona os kamiry como espíritos que costumam “arrodear” as pessoas velhas. Ela não se arriscava mais a “brocar” roça por medo desses seres. Cf. ‘Pique do Cassiano’, p. 91.

O que é mais interessante, contudo, é que os kamiry não são invisíveis para o kusanaty, ou pajé¹⁹¹. O kusanaty, ponderou Cassimiro, é capaz de ver os espíritos com clareza, sem assustar-se. Capaz ainda de conversar com os kamiry.

Antes que eu pudesse articular algum comentário ou questionamento, Cassimiro garantiu que, caso algum pajé apurinã os tivesse (Otávio e ele) acompanhado até a aldeia antiga, certamente o pajé “saberia quem era” que estava cantando. A partir daí iniciamos um diálogo sobre as capacidades xamânicas e os procedimentos de iniciação apurinã, que apresentarei nas próximas páginas. Creio que estes temas merecem destaque, entre outras razões, por vincularem-se às discussões mais amplas a respeito dos efeitos das ações de múltiplos entes na dinâmica da vida florestal, travadas quando da excursão ao castanhal de Wilson.

Mais adiante abordarei a conversa com Cassimiro a respeito dos procedimentos que envolvem a formação do pajé apurinã. Antes, eu gostaria de sublinhar os motivos pelos quais acredito que essa discussão possa contribuir para este trabalho. Se na beira da Estrada pude presenciar negociações entre patrões, atravessadores e famílias apurinã, nessa excursão ao castanhal de Wilson tornou-se evidente para mim a importância dada a acordos transespecíficos (Viveiros de Castro, 2002) que envolvem vários entes. Atores ou sujeitos que são (e, como veremos, devem ser) considerados pelos meus interlocutores quando praticam a coleta da castanha e práticas associadas, como notoriamente a caça.

É preciso ressaltar que estava fora do propósito da minha investigação tratar do xamanismo apurinã, até porque, conforme já mencionei, toda vez que me arriscava nesse tema, os meus interlocutores alegavam que não tinham mais pajé e não demonstravam interesse pelo assunto. Algo semelhante foi observado por Apurinã (2019) com relação a um contexto mais abrangente:

De um tempo para cá, a forte pressão colonizadora atrelada aos inúmeros impactos sociais, ambientais e culturais têm causado sérias transformações no modo de vida do povo Apurinã, implicando inclusive o enfraquecimento de práticas xamânicas. Isso abriu discussões com afirmações, sobretudo no âmbito acadêmico, de que os kusanaty desapareceram (idem, p. 130).

Esse excerto trata de um ponto significativo dessa pesquisa recém-publicada – realizada por um antropólogo nascido e criado na Terra Indígena Kamicuã¹⁹² –, que aborda o enfraquecimento das práticas xamânicas entre os Apurinã. Em contrapartida, ao analisar elementos etnográficos construídos a partir de sua

¹⁹¹ Utilizo pajé como tradução para kusanaty, tal como o fizeram Cassimiro e Wilson.

¹⁹² Na ocasião da redação deste pique eu já tinha acessado e citado outros dois artigos publicados pelo autor (Cândido Apurinã, 2016, 2017).

experiência (também de campo), o autor recusa a prematura sentença sobre o suposto desaparecimento dos kusanaty apurinã¹⁹³.

Para problematizar essa questão, Apurinã toma como objeto de investigação o processo de licenciamento ambiental da BR 317, a mesma Estrada que corta a Terra Indígena Km 124 e impacta a vida de meus interlocutores. Mas ao invés de direcionar seu estudo para uma interpretação técnica dos multifacetados (e criminosos) impactos, o autor lança luz sobre aspectos negligenciados pelos responsáveis tanto pela instalação dos empreendimentos, quanto pela elaboração dos processos administrativos que visam mitigar e compensar os impactos causados por estes. Entre outros, o autor destaca a paulatina destruição dos lugares sagrados, ou kymyrury¹⁹⁴, que servem de morada a muitos seres, como animais, plantas e minerais, e são habitados e protegidos por seres invisíveis (entre eles, os kusanaty), que atuam como guardiões daqueles lugares e de seus corresidentes. Conforme demonstra e denuncia, os impactos sobre os kymyrury nem sequer aparecem nas análises dos estudos de impacto ambiental da BR 317, nem mesmo naquele direcionado a abordar o componente indígena (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016).

Apurinã (2019) apresenta depoimentos etnográficos variados, entre eles, narrativas, entrevistas e diálogos cotidianos coletados a partir do que chama de “pesquisa colaborativa” e sua própria vivência. O que se extrai dos depoimentos de pajés, conhecedores e kiiumanhe (tronco velho)¹⁹⁵ é – exatamente como no caso Yanomami¹⁹⁶ – uma “crítica xamânica da economia política da natureza” (Albert, 1993). Mas, nesse caso, trata-se de uma crítica focada não tanto no fetichismo da mercadoria, mas principalmente na noção de “ambiente” que a ontologia naturalista (Viveiros de Castro, 2004a) – e seu aparato conceitual – projeta como inanimado e controlado (Cândido Apurinã, 2019). Como resultado da destruição dos lugares sagrados, declaram os interlocutores de Apurinã, decorre o abandono dos pajés que atuam como guardiões desses lugares. Sem a presença

¹⁹³ Alusões ao enfraquecimento das práticas xamânicas aparecem em: Schiel (2004), Link (2016), Fernandes (2018), Alves (2018) e nos estudos de impacto da BR 317 (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016).

¹⁹⁴ Para uma melhor formulação dos kymyrury (lugares sagrados), Cf. Apurinã (2019, principalmente pp. 200,6).

¹⁹⁵ Cabe lembrar ao leitor que Alan chama Quitéria de tronco velho (Cf. ‘Pique do Cassiano’, p. 106) e Cassimiro é também considerado um kiiumanhe, por conhecer as histórias e a língua apurinã (Cf. ‘Pique de Wilson’, p. 195).

¹⁹⁶ As ressonâncias dos veementes relatos de Kopenawa são evidentes. O autor (idem) relaciona as falas dos kusanaty às dos pajés Yanomami diversas vezes em sua tese (por exemplo, ver pp. 99, 111, 113, 114, 130).

e conseqüente proteção garantida por esses guardiões, “vão embora as caças, os peixes e as frutas” (p. 220). Mas isso não é tudo. Em resposta ao desrespeito dos brancos pelos seres da floresta, os pajés são capazes de promover desastres naturais como esses que hoje assolam o planeta. O que se convencionou chamar de mudanças climáticas é, conforme sugerem os relatos, “fruto de alterações na natureza provocadas pelos próprios humanos” (p. 219) – ou certos humanos.

Porém, o que nos interessa no momento – o que Apurinã (ibidem) postula e meus interlocutores confirmam – é justamente a afirmação de que os guardiões dos *kymyrury*, donos ou chefes de animais, plantas e ambientes florestais, podem ser (e muitas vezes são) pajés apurinã transformados ou, em suas palavras, pajés vestidos “com a pele de qualquer ser existente no mundo” (ibidem, p. 200).

Antes de avançar, devo alertar o leitor para os limites do que se apresenta a seguir. Enquanto depurava o material etnográfico, me pareceu importante formular considerações a respeito de aspectos cosmopolíticos imbricados à coleta da castanha que, insisto, eu nem sequer imaginava encontrar antes de percorrer os piques (ou, em outras palavras, antes de realizar esse campo no interior de três castanhais da Terra Indígena Km 124). Apesar de ter a pretensão, eu me sentia insegura para tratar de xamanismo, uma vez que não dominava (e decerto ainda não domino) a ampla e complexa bibliografia desse tema clássico da Antropologia. Enquanto encontrava-me nesse impasse, Francisco defendeu seu doutorado. Foi, portanto, quero deixar claro, o acesso à pesquisa de Apurinã (2019)¹⁹⁷ que possibilitou que eu tecesse alguns comentários a respeito da relação entre o xamanismo e os cuidadores, donos ou guardiões, e refletisse sobre as prescrições de condutas entre entes que orientam o extrativismo da castanha. Essas prescrições ensinam, entre outras coisas, que a ganância deve ser evitada e que, na perspectiva apurinã, conforme pontuou Cassimiro: “Tudo nessa vida é encantado”. Isso posto, eu endosso a proposição de Francisco Apurinã de que o xamanismo apurinã se faz presente e merece investigações mais acuradas (ibidem).

Para alcançar o objetivo dessa análise, isto é, descrever e analisar o material etnográfico que trata sobre os relacionamentos transespecíficos vinculados ao extrativismo da castanha, realizo um estudo situado e parcial sobre a construção

¹⁹⁷ Julgo importante deixar aqui registrado que a oportunidade de convívio, diálogo e troca com colegas antropólogos indígenas marcou a minha passagem pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). Inspirada pela reflexão de Souza (2017) a respeito do “eixo de alteridade” ocasionado pela presença indígena na pós-graduação, afirmo que aqueles que antes não liamos nem nos liam agora nos leem e escrevem o que devemos ler. Concordo quando ela diz que “a aliança com Outros tomados como sujeitos é condição de fertilidade a qualquer empreendimento” (p. 15).

do corpo do pajé apurinã: as práticas de autoatenção; o processo de aquisição de poderes xamânicos; as capacidades de transformação, diálogo e mobilidade relativa dos kusanary; e a importância de alguns instrumentos e substâncias. O ponto de partida foram os dados obtidos em relatos etnográficos coletados por mim e por Francisco Apurinã – e, em menor medida, por Schiel (2004), Link (2016), Freitas Filho (2017), Fernandes (2018) e Alves (2018). Se ofereço comparações ou complementaridades, não me engajo na tentativa de construção de uma reflexão ou análise mais geral e abrangente sobre o que seria o xamanismo apurinã.

No que concerne ao diálogo referido anteriormente, após abordar a capacidade xamânica de ver e conversar com os kamiry, Cassimiro acrescentou:

Pajé não encosta em mulher nenhuma quando tá trabalhando. Porque espírito não gosta dessas coisas. Nem de cheiro de mulher nem de bebida. A mulher e a bebida fedem para eles. Comida bem pouca. Só beiju do índio sem sal, traíra não pode comer, macaco prego não pode comer. Só come mesmo piabinha insosso. Sal também fede para eles. Também não pode ficar na cidade, que os kamiry vão embora mesmo. O mais difícil, Dona Marina, é não se arriscar com as mulheres...

Aproveitei a oportunidade para perguntar se mulher também pode ser pajé, ao que respondeu:

Pode também, mas não pode saber de homem de jeito nenhum enquanto tá trabalhando. Aquela Esmeralda trabalhou, ela passou quase um ano na mata.

Essa não foi a única vez que recebi a confirmação de que mulher também pode ser pajé. O que, no entanto, não é consenso entre os Apurinã, e demandaria um estudo mais aprofundado. Infelizmente, não tive a oportunidade de entrevistar Esmeralda, citada por Cassimiro. Como mencionei anteriormente, a anciã atualmente vive na aldeia Chaparral, na Terra Indígena Boca do Acre.

Sobre o fato de Esmeralda ter passado um ano na mata, eu comentei que devia dar medo. Cassimiro discordou: “Não faz medo não, porque tem sempre alguém [um outro pajé] que acompanha [o aprendiz]”. E continuou:

Antes de me casar, eu passei muito tempo na mata. Também trabalhei muito. Faltava um mês para receber a arapany (pedra)¹⁹⁸, mais uma lua para ganhar a pedra. Eu já estava escutando o xipuara (canto ritual) cantando pertinho. Mas também não aguentei, encontrei seringueiro na estrada [de seringal] e fui para o baile [de seringal]. Aí comecei a namorar com a mãe da Chaga e do Baé... Mas eu já estava sonhando coisa boa, mesmo.

Questionei que tipo de sonho ele tinha, ao que ele explicou: “Sonhava coisa bonita, viajava muito dentro da mata e da floresta, voava por ela, sonhava com

¹⁹⁸ Arapany, como já apontado, é descrita pelos Apurinã como uma pedra que confere poderes xamânicos para o pajé. Cf. ‘Pique do Wilson’, p. 167.

outra mata, com gente bonita, gente dançando. Encontrava gente no varadouro e já conversava”.

E essa gente que o senhor via, era os antigos? - perguntei.

É não, é espírito. Parece com qualquer pessoa, mas do jeito do índio de cocar e pintado. Mas aí fiquei com mulher e foi indo embora [os espíritos]. Mamãe (Manhe) me deu muito conselho para eu trabalhar. Mamãe também trabalhou, mas também arrumou marido e não prestou. Também a Mosa (Mocinha) trabalhou um pouco, porque elas aprenderam do pajé Augustin, aquele que se encantou.

O que o depoimento de Cassimiro informa são algumas restrições alimentares e sexuais ligadas ao processo de iniciação xamânica. A essa altura, eu já tinha ouvido relatos de terceiros sobre os “poderes” de Cassimiro e sobre o fato de ele fazer “reza para peito aberto”, o que até então o ancião desconversava, alegando que “o povo fala demais”. Esta foi, então, a primeira vez que Cassimiro admitiu ter “trabalhado”, ou recebido iniciação xamânica, ainda que inconclusa. Cassimiro não ganhou a pedra (arapany) que confere poderes xamânicos, pois conheceu Maria Inês, uma não indígena com quem “se juntou” durante o processo de iniciação. Ela é mãe de seus filhos mais velhos (o finado Anísio, Baé e Chaga (Cf. Diagrama 05: Uniões de Cassimiro e grupos de residência e coleta de castanha), e avó do Wilson. Após a separação, Maria Inês mudou-se para Rio Branco, onde reside até hoje. Ainda no que concerne a esse diálogo, quando eu brinquei com Cassimiro, acusando-o de estar “escondendo o jogo” sobre seus poderes, ele me respondeu com humildade: “A gente até reza, Dona Marina, mas não é mais como de primeiro, não tem mais aquela força”.

Essas informações, que podem inicialmente soar deslocadas, são esclarecidas pelas descrições que Apurinã (2019) fez do kusanaty. Em suas palavras:

O kusanaty é entendido por nós, Apurinã, como dotado de faculdades que lhe permitem transitar nos quatro cantos do mundo, em seu corpo ou no corpo de outro ser vivo, sendo visto ou não, em vida ou em espírito, acordado ou em sonho. Ele possui os códigos e técnicas para se comunicar e interagir com os espíritos, com os humanos e com não humanos. Seus poderes são ilimitados, o que faz dele a figura mais importante entre os Apurinã (idem, p. 123).

Os kusanaty apurinã são agentes responsáveis por transformações cíclicas do devir humano. Somente a eles, na condição de detentores de conhecimentos e poderes, é permitido transitar livremente pelos espaços do céu, da terra, da água e do ar. Nesses deslocamentos, os kusanaty podem se vestir ou se personificar na pele de qualquer ser existente, fazendo uso de seus conhecimentos e habilidades (ibidem, p. 124).

[...] o kusanaty é um agente transformacional, que promove as relações de sociabilidade por meio de conexão e diálogo entre os seres que habitam o cosmos – estejam eles em forma temporal ou em espírito, sejam eles visíveis ou não, e independentemente de suas espécies. Não há limites para o kusanaty; seu poder

Ihe dá liberdade de transformação, permitindo-lhe ser o que quiser e quando quiser (ibidem, p. 217).

Conforme Cassimiro, a mobilidade e consciência onírica são capacidades próprias dos pajés, que em percursos sociocósmicos encontram e conversam com seres que são invisíveis para as pessoas comuns. A transformação corporal, por sua vez, é destacada por Apurinã (ibidem) como um atributo exclusivo do pajé apurinã. Das descrições acima emerge, portanto, a imagem do pajé como um ator central na mediação entre os apurinã e demais sujeitos visíveis ou invisíveis. Dessa forma, torna-se agora compreensível o que dizia Cassimiro sobre a capacidade dos pajés – e somente deles – de enxergar com clareza os kamiry que dançavam e cantavam onde esteve instalada a maloca do Palheiral.

Ainda sobre essa mesma conversa, Cassimiro esclareceu uma distinção que não está clara na literatura dirigida aos Apurinã (Schiel, 2014; Link, 2016; Fernandes 2018; Alves, 2018 e Cândido Apurinã, 2019). Segundo o ancião, existem dois tipos de pajé: os meety e os kusanaty. Embora os primeiros também possam curar e proteger as pessoas, apenas os segundos recebem pedras mágicas (arapany) que conferem poderes especiais, o que Cassimiro resumiu como “poder de ver e falar com todo mundo”. Os kusanaty são os únicos aptos a enxergar e dialogar com toda a sorte de sujeitos, sejam os kamiry, ou os cuidadores da mata e de seus habitantes. Cassimiro explicou que os “benzedores” (termo em português utilizado para designar o tipo de pajé meety) também devem passar por um processo de iniciação rigoroso, e possuem poderes de cura vinculados ao manejo de plantas específicas e à ação de “rezas” (que devem ser proferidas em voz alta). Consequentemente, enquanto os meety “cantam, rezam e assopram”, os kusanaty realizam operações em que retiram por sucção pedras (arapany) dos doentes com o auxílio do katukano (aplicador de rapé), e podem, ainda, lançar feitiços contra os seus inimigos. Cassimiro me disse que não se considera um meety, embora tenha admitido que saiba “benzer”. Aprendeu com seu finado primo Aryuka¹⁹⁹ a “pedir os poderes das plantas”. De fato, eu já tinha reparado que Cassimiro era reconhecido por confeccionar “garrafadas”, nome dado a misturas de ervas fervidas com água e açúcar ou mel silvestre. Ele costumava coletar uma série de plantas medicinais que por vezes vi comercializar com não indígenas.

¹⁹⁹ Sobre Aryuka, ver a já citada dissertação de Alves (2018), que apresenta a biografia desse “pajé das ervas” (idem, p. 50) e descreve um lugar sagrado por ele cuidado, chamado de “maloca das medicinais” (ibidem).

Essa distinção entre dois tipos de pajé é corroborada pelas informações apresentadas por Apurinã (2019), ainda que o autor não utilize o termo meety para designar o primeiro tipo de pajé:

[...] segundo nossos kiiumanhe (troncos velhos), há dois tipos de xamãs kusanaty: um trabalha somente com as plantas medicinais encontradas na floresta, que utiliza para banhos, chá e rezas durante rituais de cura; o outro opera com poderes materializados em pedras introduzidas no próprio corpo, denominadas arapany (ibidem, p. 50).

Para se tornar um kysanaty, portanto, o aprendiz deve receber um treinamento de outro pajé e é submetido a um rigoroso regime alimentar, no qual pode comer apenas certos tipos de alimentos em pequena quantidade. A ingestão de katsupary e outros tipos de folhas amargas, como katxřary²⁰⁰, aparece nos testemunhos registrados por Apurinã (2019, pp. 133, 135, 150) e Link (2016, p. 295). Conforme apontado na primeira parte do presente pique, o rapé é indispensável para a conclusão do processo de iniciação. Considerado pelos Apurinã como um instrumento de trabalho, o awiry serve como mediador da comunicação e da viagem do xamã a outros domínios do cosmos (Cândido Apurinã, 2019) – o que, vale dizer, foi pouco explorado pela literatura antropológica (Mendes dos Santos e Soares, 2015)²⁰¹.



Foto 54:
Katukano
(aplicador de
rapé) e
mekaro
(suporte para

²⁰⁰ Meus interlocutores não souberam informar a respeito dessa planta.

²⁰¹ Segundo os autores, a importância do rapé assume contornos regionais: “No Médio Purus, o rapé é o veículo vegetal dessa viagem cósmica para grande parte dos grupos indígenas, um produto consolidado da cultura à base de plantas da floresta e/ou do tabaco cultivado. Os diferentes grupos habitantes dessa região encontraram no rapé o transporte que os leva ao mundo das almas cativas e à comunicação inteligível com os espíritos e os representantes de animais, pássaros, peixes e plantas” (p. 16).

Gostaria de retomar um breve comentário de Cassimiro a respeito do pajé Augostin, aquele que “se encantou”. No ano anterior, em 2018, eu gravei um depoimento de Cassimiro em que ele contou com mais detalhes essa história. Começamos por sublinhar o que revela o Diagrama 06: Uniões de Maria: o pajé Augostin foi o segundo marido da avó de Cassimiro, padrasto de Manhe e Mocinha (Mosa), de quem elas receberam uma iniciação parcial.

Sobre o episódio de encantamento, Cassimiro contou que, certa noite, seu avô chegou da estrada (de seringa) sobressaltado. Do pouco que dividiu com sua mulher (Maria, a avó de Cassimiro), consta que após ter tido um encontro com a onça na mata, ele voltou e deixou sua espingarda, botas e poronga em um canto da maloca. Antes de raiar o novo dia, Augostin se preparou para ir a um barreiro, chamado Cumaru. Era do seu costume ficar lá até umas oito horas da manhã. Daquela vez, porém ele não levou o que Cassimiro chamou de “farda de seringueiro”. Maria quis acompanhá-lo, mas ele não deixou. Augostin nunca mais voltou. “Ele morreu?”, perguntei. “Não, ele se encantou.” Cassimiro supôs que a onça anunciara a Augostin que sua partida estava próxima. Por ter se encantado no barreiro Cumaru, a localidade também é encantada e atualmente apenas Cassimiro, filhos e netos (como Wilson) podem matar caça nesse barreiro. Posteriormente, escutei muitas vezes de diversos interlocutores Apurinã que pajé não morre, encanta-se. Afirmação que consta nas referidas obras de Schiel (2004), Link (2016), Fernandes (2018), Alves (2018) e Apurinã (2019).

Das falas sobre o processo de encantamento do pajé, destaco a que me pareceu mais sugestiva. O cacique França, da aldeia Atukati – que fica localizada na Terra Indígena Água Preta/Inari, vizinha à cidade de Pauini – relatou-me uma história sobre seu avô materno, um importante pajé. Segundo sua mãe, quando seu avô noticiou a todos os parentes que “ia embora”, ele pediu três luas de xingané, isto é, que seus parentes praticassem o ritual por três meses. Disse ainda que voltaria para buscar seus familiares para levá-los para uma “terra encantada” onde não se morre. França explicou que, quando partiu, seu avô “deixou o corpo” e que teve suas mãos atadas para que seu corpo não pudesse fazer mal aos vivos. Descreveu uma espécie de amarração feita com um tipo de embira. Seus parentes enterraram o corpo do pajé em uma urna funerária e dançaram todos, ininterruptamente, conforme as orientações do kusanaty.

Aconteceu que, uma noite, após findado o ritual, caiu uma violenta tempestade acompanhada de raios e trovões. Todos sentiram a presença do pajé

e interpretaram a tempestade como sinal de que ele “estava por perto”. Eis então que “uma parente”, ao sentir medo dos estrondos e da possibilidade de “abandonar essa terra”, acendeu um tipo de breu que, conforme França colocou, “afasta pajé”. O cacique ressaltou que, “quando pajé se move para agir, ele faz formar tempo”²⁰². Por fim, em razão do cheiro do breu queimado e do medo de alguns, o pajé desistiu de levar os parentes para a terra encantada. “Ele foi-se embora com a tempestade.” Caso o pajé tivesse tido sucesso em seu intento, a aldeia viraria um chavascal, que França descreveu como uma região pantanosa, cheia de palmeiras e espinhos, que animal não frequenta – onde, justamente, moram os kamiry. Após essa noite sombria, muitos ficaram tristes com a desistência do pajé e decidiram “tirar a prova”. Para comprovar se era mesmo o pajé quem estava vindo, abriram a urna funerária e constataram que seu corpo não estava mais lá. É em razão disso, lamentou França, que hoje seus parentes morrem como os demais. Eles (inclusive o próprio França, que era criança na época) perderam a oportunidade de se transformarem e, assim, de continuarem vivos para sempre²⁰³.



Foto 55:
Cacique França
da aldeia
Atukati)

²⁰² Ao ler a tese de Apurinã (2019), notei que muitos depoimentos relacionavam marcações climáticas às práticas xamânicas. Ventos fortes, trovões, estrondos e tempestades figuram nas narrativas e parecem servir de comunicação para as ações empreendidas pelos pajés, o que também aparece nas ricas descrições de Kopenawa (Kopenawa e Albert, 2015).

²⁰³ Algo semelhante foi apontado por Fernandes (2018). Um de seus interlocutores explicou o seguinte: “Antigamente, os pajés ‘encantados’ visitavam os pajés da aldeia dos seus parentes e perguntavam se eles queriam se encantar. Caso afirmativo, as pessoas cantavam e dançavam por vários dias. Quando estavam prontos, as vozes começavam a soar diferentes, o chão começava a amolecer... eram os encantados vindos debaixo da terra cantando e dançando no terreiro. Chegada a hora, os visitantes falavam para os participantes fecharem os olhos e, quando abriam, encontravam-se na aldeia dos encantados” (idem, pp. 113,4).

O que não lembrava, mas que consta nas minhas anotações, era que perguntei ao cacique se a senhora que acendeu o breu sofreu hostilidade por parte do xamã ou, como escrevi, “dos que ficaram”. Decerto eu esperava por algum tipo de vingança, o que França, no entanto, negou. Afinal, conforme explicou, todos os seus parentes estavam com medo e “apegados às coisas da terra morredoura”. Falta de coragem que ele atribui aos tempos atuais, “em que o povo estuda, mas não tem ciência”. Porque os pajés, sim, possuem ciência, o que os torna capazes de “vislumbrar com certeza e não cair na ilusão”. Nos meus registros dessa conversa constam ainda as mesmas restrições alimentares e reclusões sociais relatadas por Cassimiro. Ele encerrou o nosso diálogo ao avaliar que essa “ciência dos pajés” é muito “demandosa” e, portanto, pouco atrativa para os jovens de hoje.

Consideremos, ainda, um depoimento transcrito por Apurinã (2019), que soma informações ao que foi dito:

Aquilo que as pessoas veem como bichos, o kusanaty vê como gente. Eles não morrem, apenas se transformam e vão habitar outros mundos. Quando isso acontece, eles dão instruções de como querem ser enterrados para facilitar sua saída dos buracos. Dias depois, eles eram vislumbrados entre bandos de irary (queixadas) e myryty (porquinho). Pelo menos é nessa qualidade que conversam com os pajés humanos (Katãwiry, outubro de 2016, Rio Branco-AC) (idem, p. 127).

O que é possível compreender a partir desses relatos é que há duas posturas distintas em relação à morte e aos mortos. Tudo indica que os Apurinã traçam uma nítida diferença entre a “morte” dos pajés – que na verdade não morrem, “encantam-se”²⁰⁴ – e a morte das pessoas comuns. No caso dos pajés, não se trataria exatamente de uma morte, mas de uma passagem consciente para uma existência “imorredoura”, digamos, ou uma passagem para “outra terra”, na qual não se morre. Seria pertinente checar com os kiiumanhe (tronco velho) qual o correlato na língua apurinã de “encantado” e como referem-se ao processo de “encantamento”. Sabemos que kamiry é o termo utilizado para se referir à alma dos defuntos – “a parte da pessoa que fica na terra” (Schiel, 2004, p. 193), mas, pelo que pude entender, não corresponde exatamente ao espírito da pessoa que faleceu, por isso não se trata dos “antigos”. Essa questão exige maior aprofundamento etnográfico e rigor analítico, inclusive com relação aos próprios constructos empregados. Alma, espírito, defunto, corpo, operam como constructos exógenos que, embora circunstancialmente sirvam a essa explanação, resultam em

²⁰⁴ O processo de encantamento de pajés aparece na mitologia apurinã, como, por exemplo, no mito que trata do pajé Mayãkoru, analisado por Fernandes (2018). Neste, o citado pajé não morre, encanta-se e transforma uma menina no dono das matrinxãs (p. 106).

aproximações arriscadas. Não obstante, os dados etnográficos que temos são muito crus para discutir com mais acuidade o que foi dito até aqui. Está na hora de retornarmos a manga.

É, portanto, para a descrição etnográfica que eu mesma me volto. Recorro aqui a outra situação que me fez atentar para a possibilidade de um pajé apurinã ser visto ou, como colocado por Katāwiry, “vislumbrado” entre o bando dos queixadas.

Em uma das excursões para coletar castanha, estava acompanhada de Luzirene, Wilson, Neto e Cassimiro, enquanto a Célia ficara no barraco com as crianças. Seguíamos a direção dos limites do castanhal de Nelson, o filho mais velho de Cassiano (Cf. Diagrama 02: União Cassiano e Leonilda e grupo de coleta-da-Amazônia), e tínhamos essa informação ilustrada no cursor do aparelho receptor de GPS. Enquanto caminhávamos, deparamo-nos com rastros de um bando de queixada que passara por ali havia pouco tempo. Os rastros eram perceptíveis até para mim. Wilson ficou na dúvida se perseguia o bando ou se continuava até seu castanhal conosco. Como os anfitriões tinham uma reserva de carne de paca e tatu recém-abatidos, Wilson decidiu deixar a caçada para o dia seguinte.

Horas mais tarde, após amontoarmos muitos ouriços e emplacarmos algumas castanheiras, voltamos pelo mesmo varadouro que dava acesso ao pique e às mangas de Wilson. Não percebi que Cassimiro parou bem na altura por onde o bando de porcos silvestres tinha passado. Quando os demais compreenderam o que o ancião ia fazer, todos pararam e esperaram, e Luzirene, bastante empolgada, deixou-nos para ir ao encontro do ancião. Antes de sumir da minha vista, ouvi ela dizer que queria ver como Cassimiro “ata o nó”. Até aquele momento eu não tinha me dado conta do que estava acontecendo. Em resposta a minha insistência, Wilson explicou em poucas palavras que Cassimiro ia fazer uma amarração com um tipo de cipó fino que ele coletara na mata durante a etapa de amontoa e que vinha carregando no ombro. Era parecido com o cipó que vi Cassiano coletar. Acontece que dessa vez o cipó servia a um propósito (para mim) excepcional: uma amarração acompanhada de uma reza com o intuito de fazer com que o bando retornasse para o mesmo lugar e pudesse, dessa forma, facilitar o trabalho do caçador.

Minutos depois, Cassimiro e Luzirene juntaram-se a nós. Perguntei se tinha dado certo o procedimento, o que fiz, evidentemente, para demonstrar meu interesse na técnica. Cassimiro confirmou com um balançar de cabeça, enquanto

Luzirene conversava com o Wilson sobre o nó que julgou “tinhoso demais de fazer”. Cassimiro interrompeu a nora e disse para Wilson que o bando estava rondando e que decerto retornaria. Luzirene ficou responsável por desatar o nó no dia seguinte, caso contrário o bando todo poderia morrer. E Cassimiro enfatizou que isso não pode acontecer, porque o chefe dos queixadas pode ser parente. Nesse momento, lembrei-me de que certa vez ouvi coisa parecida.



Foto 56: Grupo de castanheiros/as merendando castanha)



Foto 57: Cassimiro manuseando o cipó coletado.

Era o início do primeiro módulo de formação dos AAI, em junho de 2017, e o cacique da aldeia Mipiri, Abdias, estava entre um pequeno grupo de anciãos que fora convidado a falar sobre diferentes aspectos da cultura apurinã e o processo de luta pela demarcação das terras indígenas²⁰⁵. Em algum momento, enquanto tematizava a relação dos kiiumanhe com a natureza, Abdias explicou que os apurinã nunca devem abater o chefe do bando dos queixadas – o que julgou ser de conhecimento de todos (e, de fato, a maioria dos presentes o confirmou com meneios de cabeça). No entanto, o que muitos não sabem, ponderou, é o motivo dessa “regra da cultura”. Abdias sugeriu que a maioria dos jovens acredita que não se deve abater o chefe dos queixadas em razão de uma possível dispersão do bando, que ficaria perdido sem o seu líder. Na verdade, elucidou o ancião, “o que poucos jovens sabem é que, para os Apurinã, o chefe do bando é parente, é como gente”. Naquela ocasião, Abdias não aprofundou o debate, mas aludiu a outros exemplos de “sinais da natureza”, cuja interpretação escapa àqueles que não conversam com os mais velhos, ou não costumam andar no mato.



Foto 58: Abdias no curso dos AAI)

²⁰⁵ E que tive a oportunidade de gravar.

De volta àquela tarde em que retornávamos do castanhal do Wilson, comentei rapidamente o que escutei de Abdias. Cassimiro validou a informação. O chefe dos queixadas é sim parente e, conforme acrescentou, só o pajé é capaz de saber se é Xiwapurynyry ou Kuwarinyry (consanguíneos ou afins)²⁰⁶. Sem mais explicações, todos prosseguiram a caminhada pelo pique em direção ao centro e eu percebi que era a hora de ficar em silêncio.

Ainda não está claro para mim se os Apurinã consideram que todos os chefes de queixada são pajés encantados²⁰⁷ e se o mesmo seria válido para outros animais, como os myyryty (porquinhos), citados por Katāwiry. Na análise de Apurinã (idem), tudo indica que sim. Vale pontuar que eu não tive a chance de conversar com alguém que seja considerado um kusanaty. Por sua vez, meus interlocutores não têm uma definição precisa dos chefes, donos, caboclinhos ou cuidadores com quem se relacionam. Nos depoimentos analisados, os indígenas transitam por esses termos, ainda que “caboclinho” não apareça na literatura a que tive acesso²⁰⁸. Ao que pude perceber, a ambiguidade é uma característica das falas sobre essas questões, ao menos daqueles que não são pajés, isto é, não são capazes de ver com clareza o que se passa nos domínios além e aquém do nosso.

Ressaltada a importância dos pajés kusanaty, que são os únicos capazes de ver, dialogar e se transformar em uma sorte de seres visíveis e invisíveis, gostaria de chamar a atenção para dois lugares privilegiados para o aprendizado e a realização de práticas xamânicas: o sonho e a floresta. Quanto a isso, a primeira questão a ser notada é que os pajés experimentam peregrinações oníricas. Como sentenciou Schiel (2004, p. 88), “o universo dos pajés apurinã é os sonhos”. É por meio dos sonhos que os espíritos dos pajés visitam outras terras, outras matas; por meio dos sonhos, os iniciantes começam a se encontrar com seres antes invisíveis e recebem visitas de outros pajés. Muitas músicas de xingané são aprendidas ou “recebidas” no sonho para serem cantadas durante esse ritual (Fernandes, 2018, p. 70) e em sonhos os kusanaty são capazes de curar certas enfermidades (idem, p.

²⁰⁶ Cf. ‘Pique do Cassiano’, p. 103.

²⁰⁷ Segundo o pajé Makaputenyky, entrevistado por Apurinã (2019), porção é a criação dos kusanaty que habitam um tipo de lugar sagrado. Makaputenyky afirma ainda que os queixadas que podem ser caçados pelos humanos são cedidos pelos kusanaty (p. 205).

²⁰⁸ Apesar disso, durante a formação dos AAI, pude confirmar que essa designação (caboclinho) também é reconhecida pelos Apurinã das Terras Indígenas Boca do Acre, Caititu e Água Preta/Inari. Por não ter condições nesse trabalho de problematizar essa terminologia, me senti no direito de alternar as citadas designações ao longo do texto, como os Apurinã mesmo o fazem. Cabe informar ainda que Schiel (2004) traduz chefe (exclusivamente dos animais) por hāwite (p. 89), termo que aparece em algumas transcrições realizadas por Fernandes (2018).

132). Conforme sugeriu Fernandes (ibidem), para os pajés apurinã “a condição onírica possui um status ontológico, uma condição de ser, tão verdadeira (ou mais verdadeira) quanto a condição de vigília” (p. 132).

O segundo lugar – a floresta – é mais importante para o objetivo desta análise, pois coincide com o local onde é realizada a coleta da castanha e suas atividades associadas. É corriqueiro escutar dos mais velhos que atualmente os jovens que habitam a Terra Indígena Km 124 já não sabem andar na floresta, ou só conhecem a mata ao redor de seus castanhais. Durante o já citado exercício de valoração dos produtos florestais não madeireiros, que ocorreu durante a formação dos AAI, a maioria dos homens das Terras Indígenas Km 124, Boca do Acre e Caititu admitiu que aprendeu a caçar no castanhal, e as poucas mulheres da turma reconheceram que só costumam entrar na floresta na época da castanha. Daí a importância do debate sobre o manejo dos castanhais, para além dos benefícios financeiros que a comercialização das amêndoas traz para a economia doméstica aldeã (IEB, 2018).

Ao final do registro em vídeo do lugar onde ficava a antiga maloca, Cassimiro, envolto em memórias e afetos, concluiu: “É muito importante a gente trabalhar a floresta, Dona Marina. Agora já tô velho, mas cruzei essa mata toda sozinho. Meu filho também [referindo-se ao finado Genésio] ficava três, quatro meses no mato, aprendendo no mato”. Quando perguntei se é possível atualmente voltar “àquela força” que o ancião atribuiu às práticas xamânicas dos antigos, Cassimiro respondeu que para ele não, pois já está velho, mas que para os jovens sim, só que “o trabalho é no mato mesmo, ninguém vira pajé andando no trecho e bebendo cachaça”. A tarefa é penosa, as privações exigentes – o que a maioria dos jovens, na sua opinião, “não alcança”.

Mas sigamos o argumento. A partir da análise do material etnográfico, é razoavelmente seguro afirmar que a floresta é o lugar no qual ocorre a formação xamânica (Cândido Apurinã, 2019). Não à toa, categorias como “trabalho”, “estudo”, “formação” e “ciência” figuram nos discursos apurinã a respeito do conhecimento xamânico²⁰⁹. A título de exemplo, tomo emprestado o testemunho de um pajé, que expressa nitidamente o que argumento:

Minha concentração e minha recuperação é na aldeia, assim que chego da cidade vou direto para o mato fazer meu trabalho de limpeza e, quando eu saio de lá, volto forte de novo. É assim a nossa vida de pajé [...]. Eu digo para as pessoas que querem aprender que elas precisam passar um bom tempo no mato também, do

²⁰⁹ Não cabe aqui eu me demorar nos inúmeros exemplos em que as categorias “trabalho”, “estudo”, “formação” e “ciência” aparecem vinculados ao conhecimento xamânico nas supracitadas pesquisas de Schiel (2004), Link (2016), Freitas Filho (2017), Fernandes (2018), Alves (2018) e Apurinã (2019).

mesmo jeito que eu passei. Digo para elas: “Rapaz, em casa você nunca aprende, a gente só se forma pajé na mata, porque é ela e a natureza que dá nosso conhecimento (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã a Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, Lábrea- Am, fevereiro de 2017). (Cândido Apurinã, 2019, p. 139)

Isso nos leva à questão dos donos, guardiões ou cuidadores. Ao analisar os ensinamentos de Kukuasã, Apurinã conclui que os conhecimentos para a formação de um pajé também são adquiridos por meio da floresta e dos seres que a habitam (“Cândido Apurinã”, 2019). Vejamos mais um trecho do extenso depoimento de Kukuasã que fundamenta sua formulação:

As árvores também têm os chefes deles, eles têm as pedras deles né. Tucumã tem o chefe deles também... Murumuru, buritirana, taboca também, todos têm chefe. Tudo tem. Peixe também tem... quando eles querem, eles também ensina a gente ser pajé. Quem pode conversar com eles, só o pajé. Qualquer que não é aprendido, não conversa com eles. Só o pajé conversa. Por acaso, hoje a pessoa vai num buritirana e fica enjoando ela. Buritirana é uma árvore, essa não gosta de ser enjoada. Se o cara continuar, a árvore flecha ele. O cara vem doente, falta morrer. O pajé vai lá e tira a doença e depois vai lá conversar com a árvore. Ele diz: “Por que que tu fez isso?”. Ela vai explicar qual que foi o motivo. O pajé volta para trás, conversa com aquele que tava doente, e diz para ele que não pode ficar enjoando as coisas que ele não conhece, né?! (Entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã a Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, TI Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017.) , p. 156

As lições proferidas pelos chefes (neste caso, o chefe da Buritirana), que podem ser narradas em afirmações diretas, como no excerto acima, explicam sobre saberes manejados pelos pajés. Parece ser justamente da habilidade de conversar com sujeitos florestais que provém seu conhecimento privilegiado. Não devemos, contudo, imaginar que essas práticas epistêmicas operam em torno de um conjunto de regras fundamentais, ou protocolos de conduta fixos e totalmente preestabelecidos. Tampouco que o pajé detenha exclusivamente os conhecimentos a respeito das negociações necessárias à perambulação no ambiente florestal. Na verdade, esses saberes circulam, são debatidos e considerados principalmente nos momentos em que os Apurinã deliberam sobre estratégias de caça, estabelecimento de novos centros, abertura de novos piques de castanha e outros tipos de mobilidade florestal. Trata-se, antes, de uma forma de conhecimento que deve ser refletida e atualizada na ação. Isso quiçá explique o fato desses saberes não ficarem tão em evidência no espaço aldeão, onde os atores e os enredos são outros. Com efeito, descrevo abaixo mais uma situação em que o debate em torno dos cuidadores surgiu enquanto estive acampada com a família de Wilson.

Cabe ressaltar que as conversas sobre panema²¹⁰ mobilizavam todos os adultos presentes. E dos debates em torno dessa mazela emergiam detalhes das

²¹⁰ Termo regional muito utilizado para designar o azar do caçador ou do pescador. Interessante a observação de Scaramuzzi (2016) de que, para os castanheiros quilombolas do alto rio Trombetas,

negociações entabuladas entre os apurinã e os cuidadores. Para ilustrar essa constatação, relato um episódio do qual participei e que pude registrar quase que imediatamente em meu caderno de campo. Certa noite, entre uma rodada e outra de carteados, Luzirene contou uma história sobre panema. Todos os adultos interagem em torno da lamparina acesa, enquanto as crianças brincavam com uma das minhas lanternas em um canto do assoalho de madeira. Luzirene lembrou que, quando estava grávida do David, “entojou” de paca. Ela explicou que, uma vez, durante o início da gestação, Wilson trouxe três pacas recém-abatidas para casa. Quando Luzirene estava tratando os animais, ela vomitou em cima das vísceras e acabou por jogá-las “em qualquer canto”. Em razão disso, Luzirene “botou panema” no marido. Para piorar, frisou, ela não podia tomar chá de jarina e de buchuda²¹¹, que servem como antídoto para panema – receita que aprendeu com Genésio. Isso porque esses chás podem ter um efeito abortivo. Wilson ficou “empanemado” até Luzirene dar à luz o seu filho do meio. Não teve jeito, o caçador tratou de suspender a prática e teve de dedicar-se a outros serviços. Felizmente, lembrou Wilson, “o açaí naquele ano deu muito”, o que por sua vez sustentou a compra da “mistura”, como chamam a carne que acompanha a farinha, o arroz e, eventualmente, o feijão. Conforme apontado anteriormente, a caça é a principal fonte de proteína para a família de Wilson.

Quando perguntei sobre outras “receitas” contra panema, Luzirene lembrou-me que estende as redes do barraco todas as manhãs. Ela explicou que Genésio dizia que, quando o caçador está no mato, ninguém da família pode ficar deitado, exceto as crianças de colo. De fato, eu tinha notado que fazia parte da rotina suspender as redes logo que todos se levantavam (eu era quase sempre a última). Até então, eu atribuía essa rotina à facilidade de locomoção no cômodo e à liberação do espaço para a realização de alguns “serviços”, como cozinhar, limpar, montar as bestas, ou fazer a manutenção dos materiais de pescaria e da motosserra.

a castanheira também pode “ficar panema”, isto é, sem produzir frutos. Para essa mazela existem alguns “remédios” abordados pelo autor (p. 123).

²¹¹ Não vou me arriscar a dizer de que espécie se trata. Utilizo, portanto, os mesmos termos que eles empregaram.

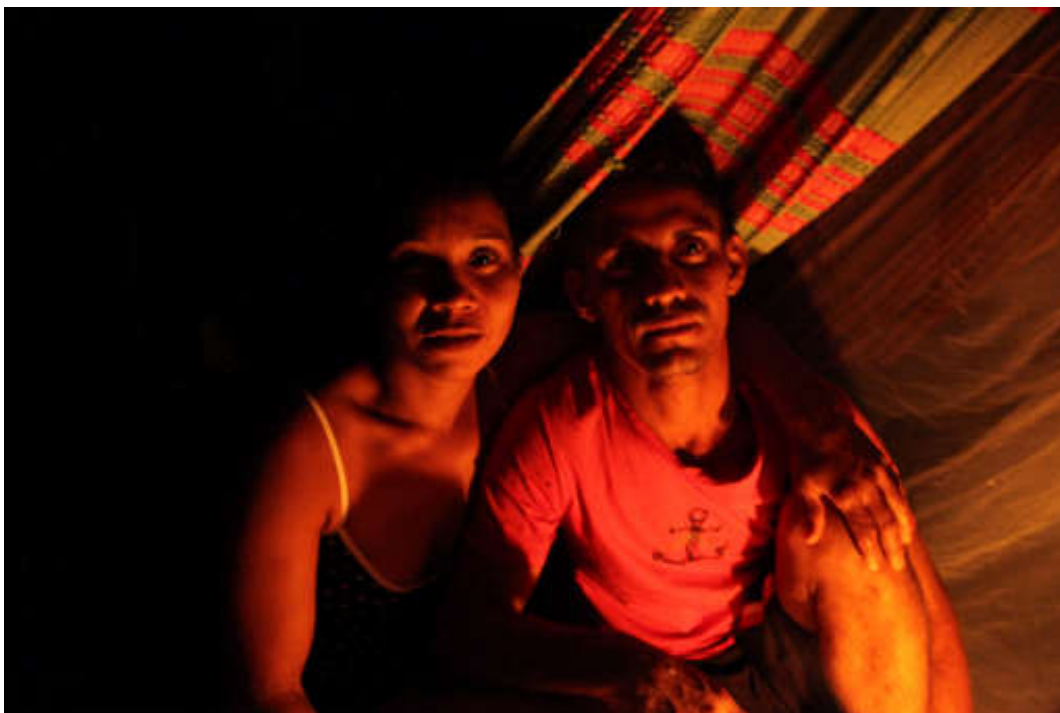


Foto 59: Wilson e Luzirene à luz de lamparinas. Foto: Marina Villarinho

Outro remédio para “re bater panema” – mais uma dica do finado Genésio – é feito com uma espécie de formiga encontrada somente na mata bruta. Mas essa técnica somente Wilson conhece e ele não quis detalhar a feitura. Os antigos, no entanto, faziam defumações. Cassimiro contou que seus parentes abandonaram essas práticas desde o tempo em que passaram a viver com seringueiros. O que ainda vale é o cuidado com os restos dos animais abatidos. Porque, se por um acaso alguém fizer xixi na ossada deles, o caçador fica panema. O mesmo ocorre se uma mulher grávida entrar em contato com os instrumentos de caça: antes o arco e flecha, e hoje, conforme colocou o ancião, a espingarda.

Aproveitei a ocasião para perguntar quem era o responsável por “colocar o panema” no caçador. Todos concordaram que o responsável era o “caboclinho da mata”, também denominado “cuidador da mata” e “dono da mata”. O caboclinho foi descrito como uma pessoa que cuida dos animais “como se fosse o rebanho dele”²¹². Explicaram-me que sempre que um animal cai numa armadilha ou é alvo das investidas do caçador, este foi cedido pelo caboclinho, que é como se fosse o responsável pelo rebanho. Por isso, para que o caçador possa ter êxito nas caçadas,

²¹² Afirmções de que certos espíritos se comportam como pastores de animais de caça são recorrentes na etnologia ameríndia. Trata-se de uma discussão que possui um vasto rendimento e que escapa ao escopo desse trabalho. Cf., entre outros, o já citado Fausto (2008) e Descola (2004).

ele precisa deixar fumo em cima de um toco de árvore. É assim que os Apurinã devem retribuir o animal ofertado. Se esse procedimento não for seguido, ou, nas palavras de Wilson, “se o caçador zurar o fumo” a caça começa a rarear. O caçador, mais cedo ou mais tarde, não será capaz de abater ou capturar nenhum animal silvestre.

Enquanto Neto e Célia prestavam atenção nessa conversa e faziam algumas comparações com o que aprenderam com seus parentes de Pauini, Wilson criticou os jovens da “beira”, referindo-se aos seus parentes que habitam as margens da BR 317. Ele julgou que, ao contrário dos cunhados, tem muito jovem que “não acredita nessas coisas” e “acha que o dono da mata é ilusão”. Acontece que aquele que despreza os protocolos de negociações com esses sujeitos corre um risco grande de ser acometido por alguma vingança. Como quem faz um alerta, Wilson citou o pai do genro de Cassimiro, um não indígena casado com a irmã mais nova de Geraldo (Cf. Diagrama 12: Uniões de Manhe e Maria Amazonas). Wilson lembrou que esse senhor costumava caçar dos cunhados quando eles deixavam fumo para os donos, até que um dia “o caboclinho prendeu o camarada debaixo de uma raiz. E, se não fosse os filhos [o] encontrarem, teria ficado lá mesmo”.

No instante em que eu partilhava o que tinha escutado do motorista Caco sobre o nordestino ganancioso que também teria ficado preso na raiz de alguma árvore, escutamos um estrondo vindo da mata e o diálogo se encerrou. Uma das bestas disparara. Ofereci a minha lanterna de cabeça a Wilson, que partiu com sua espingarda ao varadouro principal, onde as armadilhas estavam armadas. As crianças ficaram entusiasmadas e eu também. Elas com a caça e eu com a sincronicidade: enquanto conversávamos sobre os caboclinhos, donos e cuidadores, um animal fora abatido! Luzirine, em resposta a minha exaltação, disse: “Coisa da mata ninguém duvida, que o sistema é bruto”. Wilson voltou minutos depois com uma paca que, azarada, estava andando pelo caminho do tatu. Luzirene tratou de tirar a pele do bicho e, na sequência, fomos todos para as nossas redes.



Foto 60. Wilson reformando a "besta" no barraco. Ao fundo, única rede atada para a Pequena. Foto: Marina Villarinho



Foto 61. Luzirene tratando a paca abatida na noite anterior. Foto: Marina Villarinho

Depois de muitas conversas com os meus interlocutores e da leitura dos depoimentos registrados por Apurinã (2019), posso afirmar que este é um aspecto consensual: as relações dos humanos com os diversos tipos de donos são particulares. Os caboclinhos nunca aparecem publicamente e não há rituais coletivos direcionados para eles. Há diversos relatos de “sustos” promovidos por algum dono, que é capaz de “deixar rodado”, ou perdido, pessoas que entram em certos ambientes sem pedir licença. Conforme colocou Cassimiro, o caboclinho tem um cheiro forte de “bicho molhado” e pode sussurrar ou silvar nos ouvidos das pessoas para solicitar “alguma prenda”, dar alguma lição, ou ainda para indicar a direção certa ao caçador que “deu de fumar para ele”. O caboclinho é capaz de prender gananciosos e debochados nas raízes de árvores e “dar uma surrada” de taboca em quem não tem respeito pela floresta. Apurinã também não pode matar tatu canastra, senão o “caboclinho leva” algum membro da família do caçador. Contudo, vale reforçar, todos os relatos que ouvi tratavam de pessoas que se encontravam sozinhas na floresta.

Como já deve ter ficado claro, nos relatos dos Apurinã da Terra Indígena Km 124, os caboclinhos são designados de forma genérica, mas cumpre enfatizar que alguns são considerados como especialmente agressivos ou perigosos, como é o caso de “bichos flechadores” (Schiel, 2004, p. 89). Dentre os mais propensos a flechar os humanos, Cassimiro destacou o chefe do kynhary (buriti) (idem), o chefe do yũkíra (pupunha) (“Cândido Apurinã”, 2019) e o chefe da hãkyty (onça) (tido em geral como algum kusanaty transformado, tal qual a onça que rondava o centro de Wilson). Tudo indica haver, portanto, uma espécie de hierarquia social na figura dos donos ou chefes de plantas e animais, associados, por sua vez, a lugares, como buritizais, lagos, igarapés, barreiros e chavascais.

Perguntei em muitas ocasiões para Cassimiro e aos demais interlocutores se a castanheira possui um dono específico. Embora a árvore figure em episódios do mito do Tsurá – já tratados nesse pique –, não obtive nenhuma informação, tampouco escutei alguma história sobre uma entidade especificamente responsável por cuidar da castanheira. Fernandes (2018) escutou diferente. Um dos apurinã lhe falou sobre um grilo chamado kitiry, “que utiliza a árvore como um suporte e ao mesmo tempo dá poder a ela” (p. 164).

Todavia, afora isso, o autor enfatiza que não encontrou outra menção ao espírito da castanheira, com quem os pajés se comunicariam em seus rituais de cura (idem). Ainda assim, numa das vezes em que perguntei a Cassimiro se a

castanheira tinha dono, ele respondeu com veemência: “Tudo, Dona Marina, tem dono. Porque tudo nessa vida tem alguém que cuida... pro bem e pro mal. Eu falo para os meus netos... tudo nessa vida é encantado!”.

O que é corroborado pelo depoimento do já citado pajé Kasuasã, transcrito por Apurinã (2019):

As árvores também têm os chefes deles, eles têm as pedras deles né. Tucumã tem o chefe deles também... Murumuru, buritirana, taboca também, todos têm chefe. Tudo tem. [...]” (Trecho da entrevista de Kukuasã/Luiz Carlos Apurinã a Pirjo Kristina, aldeia Mucuim, TI Mucuim, Lábrea-Am, fevereiro de 2017) (idem, p. 138).

Se os dados etnográficos me levam a destacar a floresta como um lugar fundamental, no qual desenvolve-se o aprendizado xamânico, é razoável dizer que as práticas xamânicas dependem de trocas e negociações com uma gama de seres que habitam a floresta. Negociações que manifestam relações de reciprocidade entre os Apurinã e seres que, embora possam ser invisíveis (para aqueles que não são pajés), possuem agência. A partir do que foi dito, pode-se concluir que o caboclinho (e seus correlatos) transita por estatutos ontológicos diversos: pessoas, kusanaty encantados ou transformados, cuidadores e guardiões de seres e lugares.

Por ora, limito meu enfoque às condutas dos humanos no ambiente florestal, o mesmo onde ocorre o extrativismo da castanha; e à importância atribuída à caça nesse contexto. De saída, faz-se necessário levar em consideração que a família do Wilson não levou “mistura” para o centro durante o período de coleta da castanha. A única fonte de proteína era a caça e, em menor medida, a pesca – uma vez que, como vimos, o Igarapé Palheiral fora impactado pela BR 317. É por isso que nos primeiros dias de acampamento Wilson dedicou-se à caça. Ele passou ao extrativismo da castanha somente quando garantiu a mistura das refeições subsequentes. Embora eu tenha passado apenas pouco mais de uma semana com este grupo doméstico, pelo que observei e pelo que me foi explicado, eles alternavam dias de manutenção dos piques (com desbastes, retirada de galhos ou árvores caídas e reforma de pontes de madeira), dias de coleta da castanha (amontoa, quebra, ensacamento e escoamento) e dias em que Wilson (por vezes acompanhado do cunhado) dedicava-se à caça e os demais à pesca.

Gostaria agora de voltar ao dia seguinte à amarração feita por Cassimiro. Conforme vimos, ele realizou um procedimento que acreditava ser capaz de fazer o bando de queixadas voltar para o varadouro principal do castanhal de Wilson. Vimos ainda que Luzirene ficara responsável por desatar o nó feito pelo ancião, o que ela fez na manhã subsequente, antes de preparar o almoço. Nesse dia, apenas

ela e Wilson seguiram para o castanhal. Seu marido, no entanto, seguiu mata adentro com a intenção de perseguir o bando de queixada. Quando Luzirene voltou, Célia, Neto, Cassimiro e eu levamos as crianças mais velhas para pescar no igarapé Palheiral. Para a tristeza das crianças, a pescaria foi interrompida por uma forte tempestade, que nos levou de volta ao barraco antes do previsto. Wilson estava caçando no momento em que a tempestade caiu. Ele voltou no final da tarde sem caça, todo sujo e molhado. Comentou que chegou a ficar perdido, pois tinha se afastado dos caminhos. “É preciso estar em dia com caboclinho para ele ajudar a gente que vara na mata”, colocou. Ele parecia um pouco apreensivo com o fracasso. Luzirene sugeriu ao marido que deixasse na manhã seguinte “um agrado” para o dono dos porcos. Wilson tinha esperanças de alcançar o bando, que, segundo sua avaliação, ainda estava por perto. Mais tarde, como veremos no “Pique da Maria”, pude confirmar que a amarração teve êxito. Antes, todavia, me vi diante de mais um debate que importa às reflexões aqui abordadas. Um debate em torno da abertura de novos piques.

Wilson compartilhou algumas vezes comigo e com os demais a intenção de abrir novas mangas e limpar uma área de mata bruta para plantar macaxeira, pimenta, cupuaçu, cacau nativo e abacaxi durante o período de estadia no centro (o que, no entanto, eu não acompanhei). Ao presenciar o planejamento, entendi que três anos atrás o centro do Wilson ficava em outra altura do Igarapé Palheiral, mais próximo do centro de sua mãe. “O que tinha lá suas vantagens”, ponderou Luzirene, que aparentava bastante estima pelas cunhadas. Acontece que o casal logo percebeu que lá a terra era ruim para o plantio. Além disso, todos chegaram a escutar a zoada dos espíritos, o que incomodava Luzirene e causava medo nas crianças. Eles reaproveitaram parte da madeira e com a ajuda das irmãs e da mãe de Wilson, e do genro de Cassimiro, abriram uma nova área e transferiram o barraco de lugar. Julgavam-se finalmente bem instalados, ainda que o telhado de palha feito às pressas precisasse de manutenção. Nessa nova área, os pés de cupuaçu, cacau nativo e pimenta estavam crescendo. O próximo passo seria abrir um pouco mais a entrada de luz para brocar uma pequena roça.

O que aprendi é que, se para plantar é preciso saber identificar áreas de terra firme e preta, que meus interlocutores consideram mais adequadas para o roçado, para aumentar os domínios de um castanhal ou abrir novos piques, isto é, conectar castanheiras ainda não manejadas, é imprescindível conhecer muito bem a floresta. A observação do curso dos igarapés (ou “o caminho da água”), a avaliação das espécies arbóreas, a visitação de áreas de caça e outras coletas, e a

atenção aos lugares habitados por donos e cuidadores ao longo dos percursos florestais foram apontados como relevantes para esse tipo de empreitada.

Quando Cassiano me explicou que a cada ano novos piques podem ser abertos, desde que as famílias possuam recursos financeiros e humanos²¹³, ele também ponderou que, para criar caminhos, é preciso se aventurar no mato – porque os caminhos têm de ser abertos com o corte dos terçados daqueles que os desbravam. Cassimiro, por sua vez, explicou que existe um tipo de reza que protege aquele que “vara a mata” em busca de castanheiras. E que mascar katsupary antes de agir projetivamente sobre os percursos florestais é indicado. Além de perder a fome e ficar alerta, a pessoa que ingeriu katsupary consegue enxergar os animais antes que eles percebam a presença dela. Isso ajuda no caso de possíveis (e necessárias) caçadas e protege o castanheiro contra a eventual investida de predadores, como a onça ou os “bichos flechadores”.

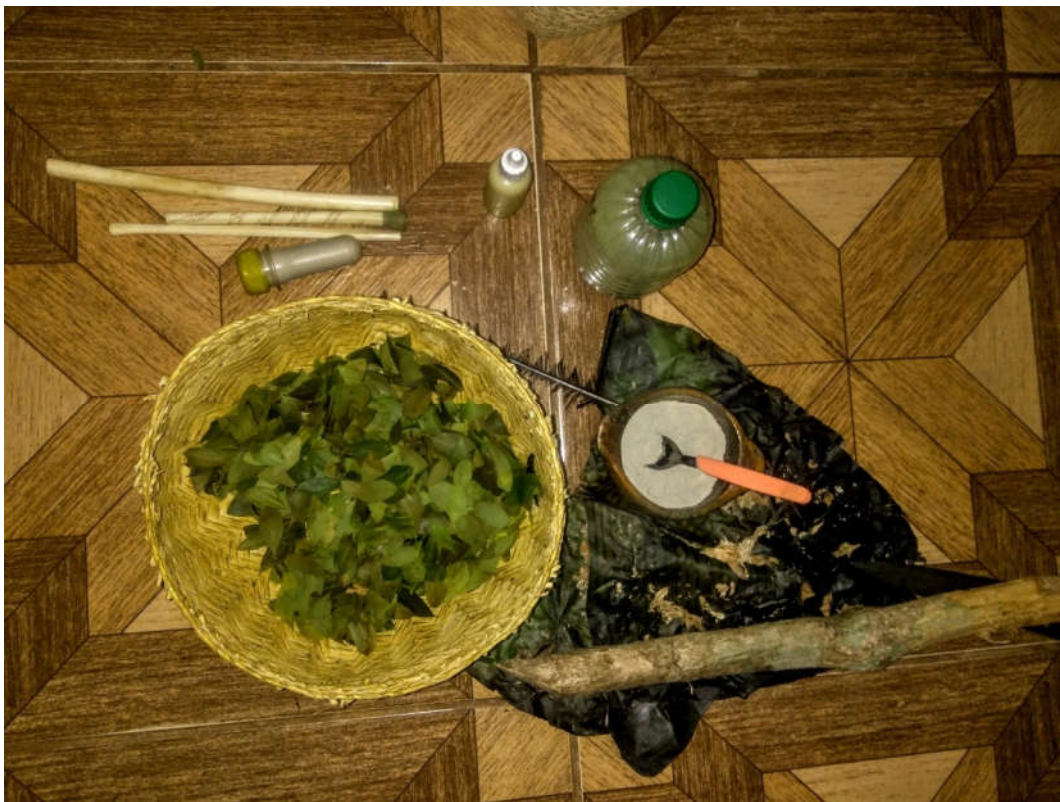


Foto 62: Katsupari pronto para consumo. Foto tirada em Pauini/AM Foto: Marina Villarinho

Infelizmente, os meus interlocutores desconheciam alguém que possuísse katsupary em seu roçado e Cassimiro lamentou o falecimento de Leôncio. O meety

²¹³ Cf. “Condições de pesquisa: uma pequena etnografia”, p. 55.

sabia “fazer essa reza com força”. De toda forma, Wilson possuía algumas habilidades reconhecidas por seus familiares: o rapaz tinha recebido dicas e proteções do seu tio, que, conforme vimos, conferiam a ele certa vantagem diante das onças. Além disso, Luzirene confidenciou que ele era capaz de ficar invisível no mato e, conforme ele próprio colocou, Wilson era capaz de “botar porre de rapé”²¹⁴ nos outros. Essa última habilidade, por sinal, faz parte de uma das poucas histórias que Wilson contou em detalhes e que não vem ao caso.

Mas isso não é tudo. Volto justamente ao ponto das prescrições e condutas que orientam a mobilidade florestal, principalmente no que tange aos já citados *kymyrury*, ou lugares sagrados. Seguindo o argumento de Apurinã (2019), é possível afirmar que a aguçada percepção dos protocolos que devem ser praticados em diversos tipos de ambientes, tal como descritos pelos *kiiumanhe* e *kusanaty* entrevistados, está orientada pela possibilidade de encontros e diálogos transespecíficos. É importante salientar, portanto, que os Apurinã não entendem a floresta como um espaço homogêneo. Pelo contrário, existe uma atenção à perambulação nos diferentes tipos de ambientes e às agências que os regem. A etnografia de Apurinã (2019) nos mostra que chavascais, buritizais e campos de natureza devem ser evitados (p. 78, p. 162, pp. 204-6, p. 211). Além disso, lugares encantados, como lagos (p. 199) e barreiros (como o Cumaru), exigem que os Apurinã transacionem valores e restrinjam suas condutas para acessá-los. Isso porque são lugares impregnados pela ação dos *kusanaty* e de seres invisíveis cujos feitos incidem sobre o mundo visível dos humanos. A respeito dessas condutas e dos efeitos delas, Apurinã (2019) sintetiza:

Para esses espaços, existem normas e procedimentos, que são regras de etiqueta básica para uma boa convivência; de seus visitantes ou invasores, são exigidos pedido de licença e proteções. Quando esses princípios são desrespeitados, também essas localidades e seus moradores são desrespeitados e prejudicados. Seus guardiões, então, imediatamente reagem contra a vida de pessoas ou de sociedades inteiras (idem, p. 219).

Eu só fui entender mais tarde, após ler os depoimentos coletados por Apurinã (ibidem) e depurar o material por mim etnografado, a verdadeira razão da recusa de Cassimiro em me levar à área do antigo roçado da maloca do Palheiral. Como mencionei, o ancião argumentou que a região se convertera em um chavascal. Eu não conhecia essa expressão, mas intuí que o ancião fazia referência a uma área de “mato ruim”, como os Apurinã costumam designar ambientes alagadiços e cheios de espinhos. Meses mais tarde, quando o cacique

²¹⁴ Que, resumidamente, é a capacidade de fazer a outra pessoa passar mal ao ingerir o seu rapé.

França contou que a sua aldeia teria virado um chavascal caso os seus parentes tivessem, sob a tutela do pajé, logrado se encantar, eu lembrei desse termo (para mim) pouco usual. Na tese de Fernandes (2018), por sua vez, o termo chavascal aparece em alguns cantos de xingané compilados pelo autor como sinônimo de morada de espíritos perigosos e seres encantados (p. 113, p. 127). Os chavascais, portanto, devem ser evitados, se não por todos os Apurinã, certamente por essa acompanhante desavisada.

A análise talvez já se alongue excessivamente, mas antes de passarmos para a conclusão deste pique é preciso mencionar o óbvio: que o tema da variação de perspectivas, tão caro ao debate antropológico contemporâneo, ecoa nos depoimentos aludidos. Nas duas pesquisas realizadas por intelectuais Apurinã, o pajé apurinã aparece conceituado como “diplomata do cosmos” (Alves, 2018; Apurinã 2019), em diálogo direto com certas abordagens etnológicas que versam sobre aspectos ontológicos vinculados ao xamanismo ameríndio²¹⁵. Viveiros de Castro, por exemplo, demonstra convincentemente que o xamã, ao perceber animais, plantas e espíritos como atores que possuem agências e intenções, opera como uma espécie de mensageiro capaz de traduzir perspectivas:

Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer (Viveiros de Castro, 2002, p. 358).

As informações a que tive acesso parecem revelar a pertinência desse debate para uma investigação mais detalhada sobre o xamanismo e a ontologia apurinã. No entanto, não tenho a intenção de encaixar o que foi dito até aqui em um modelo interpretativo. Deixo essa tarefa para novas pesquisas, capazes de complementar e adensar a investigação etnográfica e a discussão teórica.

Por ora, creio que devo retomar o que foi postulado no início deste pique e que serviu de pano de fundo para esta análise: a centralidade conferida ao conceito de “dono” na etnologia ameríndia (Fausto, 2008). Embora neste trabalho eu não tenha condições de explorar termos comparativos, busquei demonstrar que, no caso dos Apurinã, o conceito está relacionado a práticas de cuidado e ofertas de condições de sociabilidade entre os seres que vivem na e da floresta. Concluo, por fim, essa explanação com um comentário de Wilson: “A floresta é a casa dos invisíveis”.

²¹⁵ Entre as mais conhecidas, destaco aquelas com que tive contato: Carneiro da Cunha (1998) e Viveiros de Castro (2002; 2004a).

Para fechar, devo enfatizar, mais uma vez, que não cheguei a acompanhar a realização dos planos de abertura de novos piques, tampouco a etapa de escoamento da castanha. Em uma manhã chuvosa de domingo, após oito dias de convívio, muitas castanheiras catalogadas, muitos ouriços amontoados e parte da castanha ensacada, chegou a hora de voltar para a aldeia.

Após muitos abraços, convites para que eu retornasse na próxima safra, alguns retratos e as malas prontas, refiz com os homens o mesmo caminho da ida. Cassimiro, Neto e Wilson me acompanharam até a casa de Wilson, enquanto Luzirene, Célia, as crianças e os cachorros permaneceram no centro. Dessa vez, no entanto, a jornada levou-nos à quentura dos pastos à beira da BR 317 e não ao frescor da floresta. Wilson e Neto pretendiam “vigiar a casa” e voltar ainda no mesmo dia. Na Terra Indígena Km 124, faz parte dos serviços do castanheiro visitar a residência com certa frequência, explicaram. Como as casas indígenas ficam dispostas à margem da BR 317 e muitas vezes distantes da visão dos parentes, tal como demonstra o Mapa 04, é indicado uma aparição surpresa às residências para evitar possíveis invasões.



Foto 63: Barraco antes do retorno para a aldeia. Foto: Marina Villarinho

Ao final do trajeto, atravessamos o pasto do vizinho sob sol quente. Fomos gentilmente recebidos com água gelada pelo primo de Wilson, aquele que

namorava com a Célia. Ele estava selando os animais para seguir para o centro no dia seguinte. Célia o estava esperando com ansiedade. O que eu soube mais tarde é que Célia engravidou do rapaz durante a safra da castanha. Ela, assim como Neto, não voltou para Pauini findado o período de coleta. Célia, porque se casou com o pai de sua filha, e Neto, porque achou mais conveniente terminar o Ensino Médio ao lado da irmã e do cunhado.

Enquanto esperávamos o taxista que me levaria de volta para a cidade de Boca do Acre e descansávamos da jornada na sala da casa de Wilson, Cassimiro foi até sua residência. O ancião voltou, minutos depois, de banho tomado e montado em sua bicicleta. Apesar da idade avançada, ele costumava ser visto às margens da BR 317, de um canto para o outro, por vezes bem distante de onde mora. Pelo menos é o que comentavam os taxistas. Cassimiro pediu então para que eu pegasse meu caderno. Fiquei curiosa para saber o que ele iria me contar e o atendi prontamente. Ele explicou que ia me “batizar em apurinã”, isto é, me dar um nome em sua língua materna. Disse que eu devia escrever no caderno para me lembrar do meu nome e também para que esse nome aparecesse, conforme suas palavras, “nessa sua história”. Iapa, foi o nome dado. Não sei se a grafia está correta, mas Cassimiro explicou que o termo designa uma espécie de cará “do índio mesmo”²¹⁶, que é branquinho como eu. Convencida de que “o acesso ao conhecimento etnográfico é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 512) – e, certamente, bastante emocionada, sigo a orientação de Cassimiro, registrando o nome por ele ofertado – no que prefiro chamar de nossa história.

²¹⁶ Pelo que Cassimiro explicou, trata-se de um tipo de cará nativo, para mim desconhecido.

4.

Pique da Maria

Ao deixar o centro de Wilson, mais uma vez voltei à Boca do Acre, onde passei uns dias reunida com a coordenação da OPIAJBAM e organizei os dados levantados em campo – eu tinha me comprometido a dar continuidade à atividade de mapeamento do castanhal de Cassiano e a iniciar o mapeamento do castanhal de Maria. A leitora deve lembrar que encontrei Maria voltando de seu castanhal na mesma tarde em que cheguei à casa de Wilson. Naquela tarde, ela explicou que os AAI já tinham produzido placas de alumínio com seu nome e numeração e que acreditava que conseguiríamos terminar o mapeamento de seu castanhal em três dias.



Foto 64: Vista da cidade de Boca do Acre: casas de madeira suspensas e castanheiras ao fundo.
Foto: Marina Villarinho

Como restava pouco tempo até a minha partida, combinei por chamada eletrônica os detalhes logísticos: eu ficaria quatro dias hospedada na casa de Maria e de lá seguiria para Cassiano, cuja residência fica a caminho de Rio Branco. Acordei com Cassiano que eu seguiria o georreferenciamento de seu castanhal

com Nelson, que ficaria responsável por concluí-lo. Por fim, o taxista me levaria até Rio Branco, onde eu pegaria o voo de volta para Brasília.

E assim foi feito. Cheguei à casa de Maria no mesmo dia em que ocorreu o rompimento da barragem de Brumadinho. A televisão ligada transmitia imagens que eu julgava serem do “desastre de Mariana”. Cumprimentei Geraldo, que me informou a um só tempo que Maria estava lavando roupa no quintal e que outra barragem de rejeitos de mineração tinha se rompido. Enquanto tentava absorver a notícia, tirei minhas botas e alojei minhas volumosas bagagens em um canto do cômodo.

Na verdade, essa não foi a primeira vez em que estive hospedada na casa de Maria e Geraldo. Conforme mencionado anteriormente, Geraldo é uma importante liderança apurinã e em sua área fica instalado o galpão em que são realizadas as reuniões comunitárias e assembleias. Vale lembrar que ele fundou e dirigiu a OPIAJBAM por dois mandatos, e acompanha de perto o processo de licenciamento da BR 317²¹⁷. Ele foi ainda um dos formuladores do Projeto em que trabalho.

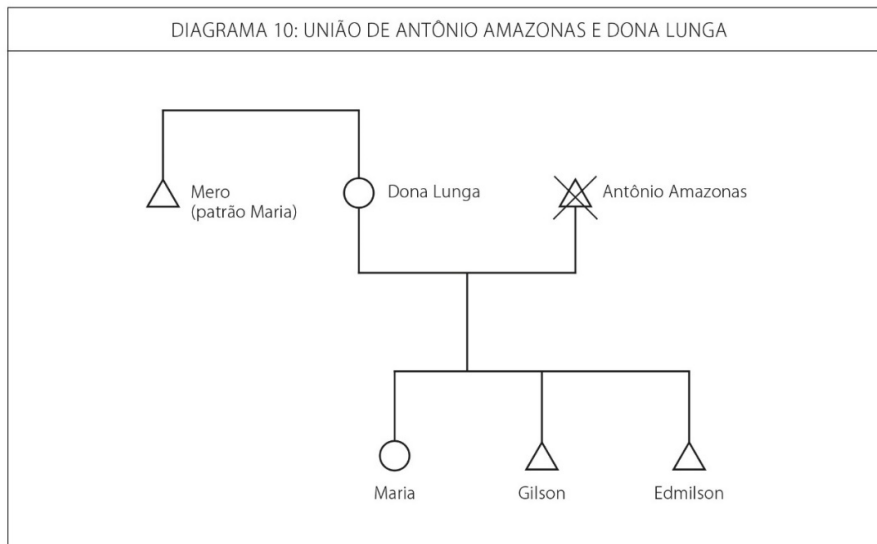
A primeira vez que eu estive em sua área, por sinal, foi para participar da reunião inaugural do Projeto SulAm Indígena²¹⁸. Desde então, fiz reiteradas visitas para tratar das atividades do Projeto e do licenciamento ambiental da BR 317. Já viajamos juntos e costumamos nos encontrar em reuniões com o Ministério Público do Amazonas. Dessa vez, minha visita era para tratar do mapeamento do castanhal de Maria, esposa de Geraldo, com quem, por primeira vez, tive a chance de conversar e conviver mais intimamente.

Na tarde da minha chegada, enquanto planejávamos o trabalho do mapeamento, Maria contou que, na verdade, herdou três castanhais de seu pai, o finado Antônio Amazonas. Conforme informa o Diagrama 12: Uniões de Manhe e Maria Amazonas, Antônio Amazonas era filho de Manhe e irmão de Cassimiro. Os três castanhais da Maria ficam próximos à BR 317 e são considerados de fácil acesso. Maria explicou que dos três castanhais, o menor deles, que possui cerca de quinze árvores, está localizado nos fundos da residência do seu sobrinho Lia. Os outros dois, maiores (com cerca de cinquenta castanheiras cada), são acessados em diferentes alturas da BR 317. Um encontra-se na margem esquerda da Rodovia Federal, nos fundos da área da mãe de Maria, Dona Lunga, em uma antiga

²¹⁷ Cf. ‘Nos caminhos da BR 317’, p. 77.

²¹⁸ Cf. ‘Condições de pesquisa: uma pequena etnografia’, p. 38.

colocação chamada de Saracura. Saracura foi uma colocação em que o pai e a mãe de Maria moraram antes de migrarem para a beira da BR 317. Na Saracura o casal abriu muitos piques e mangas que foram transmitidos aos seus filhos. Em ordem de nascimento: Maria, Edmilson e Gilson.



(Diagrama 10: União de Antônio Amazonas e Dona Lunga)

O terceiro castanhal da Maria encontra-se à margem direita da mesma Rodovia, nos fundos da área de Wilson. Foi esse o castanhal que visitamos e mapeamos enquanto estive hospedada em sua casa, e, portanto, ao qual me refiro neste pique.

A área em que Maria e Geraldo moram também foi aberta por Antônio Amazonas. Ali, Maria e Geraldo deram à luz e criaram seus quatro filhos, em ordem de nascimento: Pera, Joca, Rose e Erika. Os três mais velhos são casados e moram em áreas próprias, todas localizadas no território da aldeia Manhe.

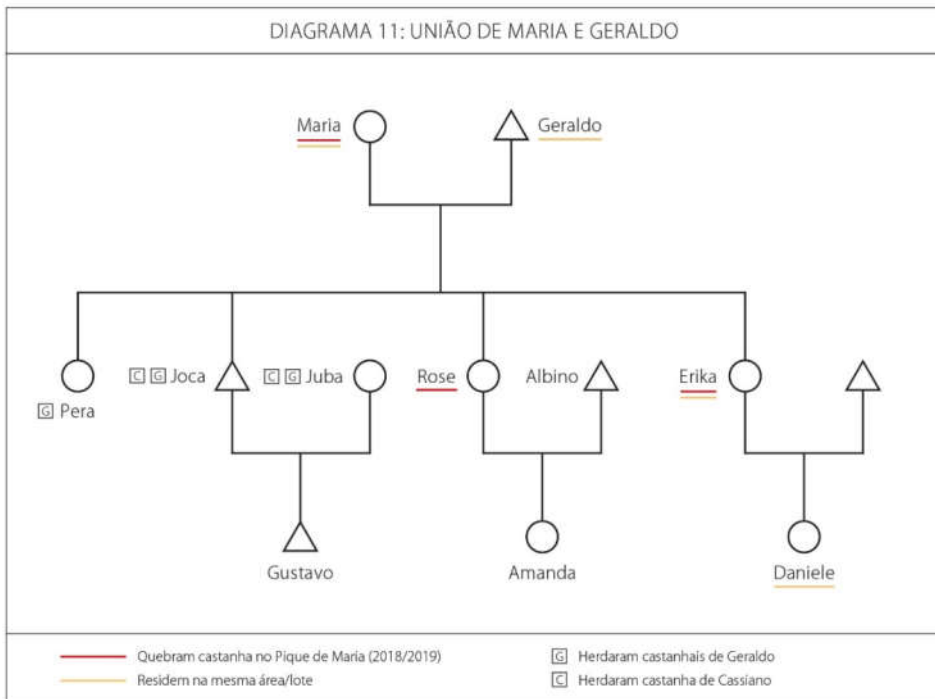


Diagrama 11: União de Maria e Geraldo

No terreno, além do citado galpão onde são realizadas reuniões comunitárias, há três construções. Logo na entrada do lote encontra-se uma pequena casa suspensa de madeira, onde mora uma de suas filhas, a Erika. Mais adiante, ao lado de exuberantes mangueiras, fica a casa de Maria e Geraldo, cuja estrutura é descrita a seguir. E atrás do galpão há um pequeno compartimento suspenso de madeira, onde fica a caixa d'água; cômodo que serve de área para banho e lavanderia. O banheiro externo é do tipo "casinha", caracterizado por uma construção de aproximadamente 1m², com as paredes de madeira e um buraco no chão, onde os dejetos são depositados.

A casa de Maria é menor que a de Cassiano e maior que a de Wilson. Também é feita de madeira, seguindo o estilo regional, sem pintura, com telhado de Eternit. Possui divisões internas entre a cozinha, a sala e os dois quartos. Em um dos quartos dorme o casal e, por vezes, algumas de suas netas. No outro, recebem visitas. Pernoitei cinco vezes na casa de Maria, em três delas fiquei alojada neste quarto, nas demais fui para a sala, justamente porque os meus anfitriões recebiam outras visitas. A casa, na verdade, está o tempo todo repleta de parentes, compadres e amigos.

Maria é conhecida por seu jeito hospitaleiro e seus dotes culinários. A cozinha de Maria é espaçosa, possui uma bancada com pia e uma mesa no centro, onde a anfitriã deixa uma garrafa térmica com café e um pote com biscoitos sempre

à espera das visitas. Na cozinha ainda se encontram um freezer, uma geladeira queimada, um fogão de seis bocas e prateleiras repletas de panelas de alumínio zelosamente areadas. Atrás do cômodo há uma espécie de varanda onde ficam os cachorros, um papagaio e um mutum que Maria cria. Os pássaros, tratados com muito carinho, costumam entrar na cozinha em busca de alimento.

Numa das vezes em que Maria oferecia um café, ela confidenciou que desejava utilizar a renda obtida com a castanha naquela safra para expandir a varanda, de forma que virasse uma cozinha externa com espaço suficiente para abrigar um fogão a lenha e a mesa que hoje está na cozinha interna. Assim como Luzirene, Maria considera a comida à lenha mais saborosa. Ela gostaria ainda de consertar sua geladeira, mas julgou que o recurso não seria suficiente. Naquele ano, Maria cederá parte da produção de um de seus castanhais para a neta mais velha (filha do primeiro casamento do Joca) e o marido dela.

Maria explicou que fez isso para ajudar o jovem casal, que estava desempregado. Ela permitiu que coletassem castanha no pique do castanhal Saracura durante aquela safra. À época em que fiquei hospedada em sua casa, o casal já tinha quebrado quarenta e cinco latas e, em troca, deixou ouriços amontoados para Maria quebrar – o correspondente a cerca de quinze latas, ela informou. Até eu ir embora, Maria não tinha decidido se iria coletar a castanha de seu pique menor, aquele com aproximadamente quinze árvores, que fica nos fundos da casa de um de seus sobrinhos, o Lia.

Ao redor das residências, além das mangueiras, Maria tem alguns pés de cupuaçu, cacau, açaí e plantas ornamentais. Além dos cachorros, do papagaio e do mutum, algumas galinhas são criadas soltas. O capim estava alto porque Maria e Geraldo não possuem mais gado e há alguns anos Geraldo parou de brocar roça. Era já do meu conhecimento que Geraldo pretendia converter o antigo pasto em um sistema agroflorestal. No contexto das benfeitorias previstas pelo Projeto em que trabalho, ele ficara responsável por gerenciar um viveiro comunitário de mudas, que seria construído ainda em 2019, durante o período de estiagem. Por ora, o pasto crescia sem manejo.



Foto 65: Área da Maria: mangueiras no quintal e galpão onde ocorrem as reuniões ao fundo.
Foto: Marina Villarinho



Foto 66: Maria e sua neta, Amanda, no quintal. Foto: Marina Villarinho



Foto 67: Mutum na cozinha de Maria. Foto: Marina Villarinho

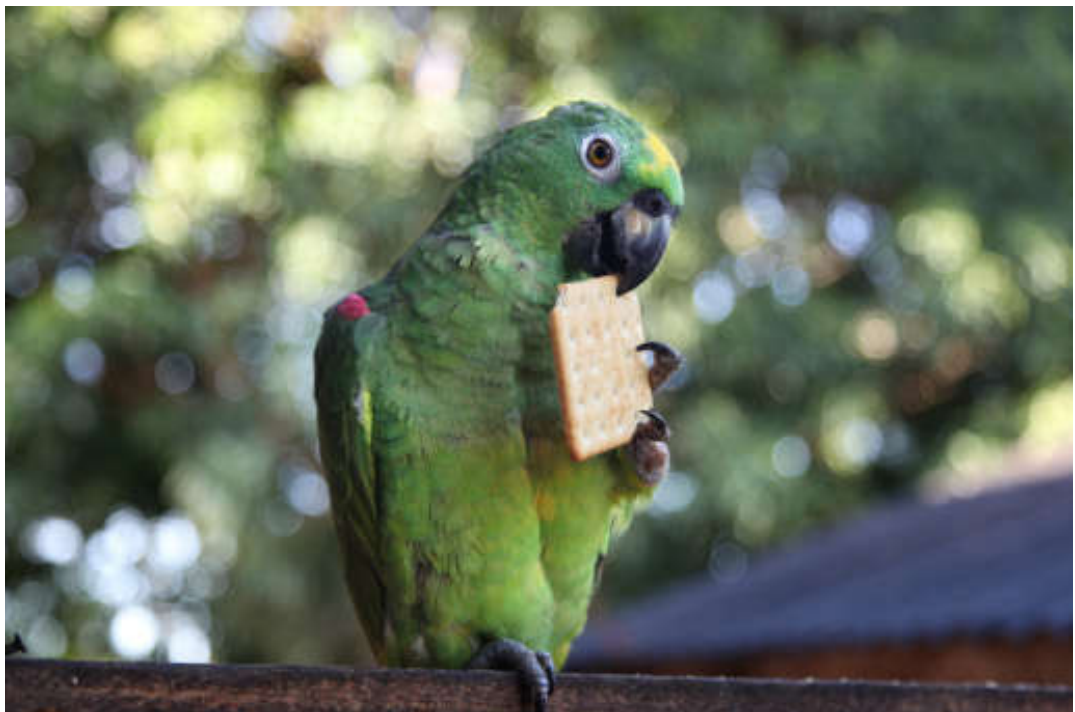


Foto 68: Papagaio de Maria comendo bolacha. Foto: Marina Villarinho

Na manhã seguinte à minha chegada, o céu amanheceu limpo. Acordei com o cheiro do café recém passado. Após a refeição, nos preparamos para a excursão. Geraldo não gosta de quebrar castanha e ficou em casa com duas de suas netas, Dani (filha da Erika) e Amanda (filha de Rose).

Enquanto atravessávamos a área residencial em direção à BR 317, Maria explicou que a produção proveniente de seus piques costumava ser coletada principalmente por ela e suas filhas mais novas, Rose e Erika, que ainda não possuíam castanhais próprios. Embora os arranjos variassem a cada safra, de maneira geral, Maria contava com a ajuda de seu irmão Gilson para escoar a produção e a comercializava com seu tio Mero, aquele que costumava aviar a coleta de Wilson.

Os filhos mais velhos de Maria possuem castanhais próprios, transmitidos por Geraldo. Pera, que trabalha como merendeira contratada pela Escola Indígena de Ensino Fundamental e Médio Albelina Apurinã, coletava castanha durante o período de férias do trabalho, acompanhada de seu marido, Carlinhos. Joca, além de coletar castanha no pique herdado de seu pai, o faz no pique que sua esposa Juba ganhou do pai, Cassiano²¹⁹.

No ano em questão, porém, Maria não pôde contar com a ajuda de Erika, pois ela estava indisposta em razão de uma gravidez recente. Rose iria encontrar conosco na área de Wilson; ela ficou responsável por aprender a manusear o GPS e, conseqüentemente, georreferenciar as árvores.

Mal alcançamos a BR 317, ouvimos o som estridente de uma buzina. Maria e eu, acompanhada pelos cachorros, fomos interceptadas por Tião, um dos irmãos de Geraldo. Ele estava dirigindo o seu caminhão no sentido de quem vai para o município de Boca do Acre e parou para nos oferecer carona. Embora não quebre castanha, Tião organiza a produção do patrão, isto é, ele quem gerencia os adiantamentos e reúne a produção para o patrão escoar a castanha coletada sem ter de passar em várias residências indígenas. Mas os detalhes desse tipo de arranjo não costumam ser tema de conversas (certamente, quando eu estou presente). Seu patrão é o mesmo que naquela safra começou a negociar com Cassiano. Lembrei de um comentário que escutei em uma das reuniões a respeito da organização da produção agroextrativista na Terra Indígena Km 124. Um dos indígenas, querendo enfatizar a importância da atividade produtiva da castanha, falou que mesmo quem não possui um castanhal próprio, ou não gosta da lida da castanha (no caso, do

²¹⁹ Cf. mapa mental do castanhal de Cassiano (Foto 13).

trabalho extrativista), também dá um jeito de ganhar dinheiro com a castanha. Como no caso do Tião, que, embora não possua castanhal, reúne a produção de algumas famílias para que o patrão possa escoar de uma vez só. Naquele momento, Maria aceitou a gentileza do cunhado e subimos as duas na boleia do caminhão.



Foto 69: Maria e eu na boleia do caminhão do Tião. Foto: Marina Villarinho

Enquanto os cachorros de Maria ficaram, seguimos eu e ela com Tião até a entrada da área de Wilson. A pequena casa de madeira estava fechada porque a família de Wilson continuava acampada no centro. Maria e eu esperávamos por Rose, quando Chaga, mãe de Wilson, apareceu. Ela estava a caminho da roça de Luzirene para colher alguns tomates e pepinos maduros. Chaga contou-me que retornou do seu centro antes do previsto porque o barraco precisava de reparos. Admitiu, entre risadas, que seu filho tinha razão. Conforme mencionado no pique anterior, Wilson tinha advertido a mãe com relação às más condições do barraco.

Não demorou muito para Rose chegar. Ela estava dirigindo uma motocicleta surrada que deixou estacionada próxima à casa de farinha do Wilson. Mãe e filha vestiam botinas, calças compridas e tocas de proteção na cabeça. Elas carregavam seus facões pessoais e um saco de estopa com uma garrafa pet, bananas e farinha. Eu tinha optado por não levar a câmera filmadora/fotográfica, pesada e frágil, para

dar agilidade à tarefa de mapeamento. Maria explicou que pretendia voltar para sua casa antes das três da tarde.

A caminho do castanhal, tomamos uma trilha que atravessava a roça de Luzirene. Tínhamos andado cerca de oitocentos metros em meio a uma mata de capoeira, quando avistamos a primeira castanheira. Enquanto mostrava para Rose como deveria bater o ponto no aparelho receptor de GPS, Maria desbastou o mato ao redor da árvore para podermos alcançar o tronco da castanheira onde seria pregada a placa.

Seguimos pelo pique até a próxima castanheira. A árvore também estava tomada por um tipo de “mato ruim”, que Maria logo tratou de desbastar. Um dos golpes do terçado acertou uma colmeia de abelhas. Repentinamente, um enxame avançou sobre nossas cabeças. Tivemos de sair correndo do jeito que foi possível. Recebi umas picadas na cabeça e, na correria, me cortei com um tipo de cipó, chamado por elas de cipó fogo. Algumas abelhas ficaram enroscadas em meu cabelo. Um pouco dolorida das ferroadas, compreendi então para que serviam as touquinhas que Rose e Maria vestiam.

Embora a trilha principal estivesse seca, de forma que avançávamos sem os obstáculos de um terreno enlameado, a capoeira às margens do caminho estava repleta de “mato ruim”. Taquari, cipó de fogo e tiririca cresciam ao redor das árvores baixas, o que resultava na presença de muita abelha, caba e formiga. Maria reclamou que o desbaste “não vencia esse mato quente”. O mesmo incêndio que atingiu a capoeira de Cassiano²²⁰ assolou esse castanhal de Maria. Em 2005, o já mencionado desastre gerou inúmeros impactos e alterações na vegetação que persistem até hoje (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016). Maria contou que suas castanheiras ficaram de três a cinco anos sem produzir e algumas “nunca mais voltaram a ser as mesmas”.

²²⁰ Cf. ‘Pique do Cassiano’, p. 115.



Foto 70: Rose emplacando castanheira. Foto: Marina Villarinho



Foto 71: Maria desbastando o "mato ruim". Foto: Marina Villarinho

Conforme caminhávamos, a temperatura começava a mudar e o “mato ruim” cedia lugar a outro tipo de vegetação. Seguimos o trajeto guiadas por Maria, georreferenciando e emplacando castanheiras, cujos frutos já tinham sido coletados. Notei que os troncos exsudavam uma seiva avermelhada, em razão dos cortes que os Apurinã costumam fazer na castanheira para aumentar sua produção. Maria, assim como Cassiano e Wilson, alegou reproduzir a técnica mais por costume do que por reconhecer a sua eficácia. Fazia tal como seu pai, comentou sem demorar-se no assunto.

Os montes de ouriço recém-quebrados jaziam ao redor das castanheiras. Pedi a Maria que descrevesse como procediam na etapa de coleta. Ela contou que eles costumam amontoar os ouriços de, no máximo, três castanheiras, quebrá-los e inserir as castanhas nos sacos de ráfia até que estes estejam preenchidos pela metade. Dessa forma, transportam as amêndoas nestes mesmos sacos, pendurados na testa e apoiados nas costas, de maneira similar à forma utilizada para carregar o paneiro. Se um saco armazena o equivalente a quatro ou cinco latas, e a lata pesa aproximadamente doze quilos, é de se supor que aquelas mulheres transportassem, por vez, trinta quilos de castanha nas costas, varando diferentes distâncias (consideradas relativamente curtas, do local em que quebram os ouriços até o local escolhido para depositar as amêndoas). Maria esclareceu que dessa forma elas eram capazes de carregar a produção até o local de armazenamento sem o apoio de animais de carga ou motocicletas.



Foto 72: Ouriços recém quebrados

O local de armazenamento ficava a uma certa altura do varadouro principal, ou seja, dentro dos limites do castanhal da Maria, e não demoramos muito para encontrá-lo. Ali estava acomodada a produção já toda ensacada. Porém, a unidade de medida na Terra indígena 124 não é o saco, mas a lata (IEB, 2018). Maria e Rose contaram cinquenta e seis latas, que deveriam ser escoadas nos dias subsequentes. Por ora, os grandes sacos de ráfia estavam entulhados uns sobre os outros, suspensos em um grande tronco de árvore, o que evitava o contato direto dos invólucros com o solo, a céu aberto. Os sacos de estopa estavam totalmente preenchidos com as amêndoas, como mostra a foto abaixo. Maria explicou que, após o transporte das árvores ao local escolhido para armazenar a produção, elas esvaziavam um saco parcialmente preenchido no outro, de maneira a completar cada saco de ráfia com as castanhas ainda sujas. É razoavelmente seguro afirmar, a partir dos dados a que tive acesso, que os/as castanheiros/as da Terra Indígena Km 124 não praticam as boas práticas no manejo da castanha, tal como descrito no “Pique do Cassiano”²²¹.



Foto 73: Castanhas escadas e suspensas. Foto: Marina Villarinho

²²¹ Como, por exemplo, lavar e secar as castanhas antes de ensacá-las. Cf. “Pique do Cassiano”, pp. 137,139. Volto as justificativas do porquê os Apurinã da TI Km 124 não praticam as boas práticas na segunda parte da dissertação.

A produção ali acomodada estava prometida a Mero. Maria comentou que devia para o tio parte do montante adiantado na safra anterior. Naquele ano ela esperava conseguir saldar a dívida e, com o restante da renda obtida, reformar a sua cozinha. Gilson ajudaria a irmã a escoar os sacos de castanha em sua motocicleta nas próximas semanas. Maria comentou que “um saco daquele, nenhuma mulher aguenta levar nas costas”. Há controvérsias, pensei, mas não disse. Luzirene garantiu ser capaz de carregar até sete latas de castanha, o que foi confirmado pelos demais presentes. A maioria das mulheres forma sua carga com duas ou três latas em média (IEB, 2018). Não pude constatar essa informação, porque não presenciei a etapa de escoamento enquanto estive no castanhal do Cassiano e no centro de Wilson.

Maria e Rose explicaram que já tinham coletado e quebrado toda a castanha disponível deste pique. Ainda assim, encontramos ouriços recém caídos próximos às árvores que emplacávamos, porque, segundo Maria, as castanheiras “soltam por último [os ouriços] apegados”. Esses que servem, principalmente, ao consumo familiar. Paramos na beira de um igarapé para beber água e quebrar alguns desses pixídios. Rose me ofereceu castanhas que considerava graúdas e saborosas. Separou um tanto delas para “temperar”. Isso significa que as amêndoas serão raladas e adicionadas à água quente, convertendo-se em um líquido que chamam de leite. Rose explicou que iria fazer “cambica”, uma receita em que a abóbora é cozida no leite da castanha com açúcar. Aproveitamos a pausa também para comer bananas e nos refrescar no igarapé. Maria notou que a chuva tinha levado as tábuas que serviam de ponte. Elas decidiram retornar e continuar o mapeamento na manhã seguinte. Era por volta de duas da tarde quando refizemos o caminho até a área de Wilson.

Durante o percurso, eu contei a elas sobre os dias em que estive acampada com a família de Wilson. Elas quiseram ver fotos e vídeos do centro, cuja exibição provocou comentários entusiasmados. Os Apurinã demonstram muito interesse pelas histórias de convívio no castanhal. Inspirada por essa conversa, Maria partilhou memórias da época em que acampava com os pais e irmãos no Saracura. Eles tinham um grande centro e passavam de dois a quatro meses no castanhal. Maria contou que nasceu na beira da incipiente BR 317, em uma localidade próxima à área de Cassiano, chamada Cajuí. Por conta de um conflito²²² que

²²² Segundo Maria, esse conflito resultou na criação das duas aldeias: Manhê e Camapã.

envolveu seu pai e um dos filhos da Kamapa, sua família migrou para a área que Antônio Amazonas abriu e deixou para Maria e Geraldo. Mas, independentemente de onde residissem, sua família costumava ir todo ano acampar na colocação Saracura durante a safra.

Rose chegou a ir para o centro do avô com a família dos seus tios, mas isso faz muito tempo. Ela comentou que hoje em dia não se acostuma mais sem energia elétrica. Maria, ao contrário, enfatizou que sentia saudades do sossego e do convívio na floresta e lamentou o fato de que seu marido não gosta de quebrar castanha. Se dependesse dela, sua família continuaria acampando no Saracura, porque, em suas palavras “o centro é um refúgio”. Ao ver um pequeno registro que fiz dos filhos de Wilson dançando no barraco, Maria acrescentou que a vivência no castanhal seria oportuna para seus netos, que, conforme colocou, “agora só querem saber de ficar no celular”. Como mencionado anteriormente, todas as residências receberam roteadores da empresa que passou cabos de fibra óptica por dentro do território homologado em troca de uma permissão informal. Encorajada pelo pacote de dados gratuito²²³, a maioria das famílias adquiriu smartphones nos últimos anos. Aparelhos que, diga-se de passagem, foram em sua maioria comprados com a renda obtida com a comercialização da castanha (IEB, 2018). Pelo que presenciei, é bem comum que uma família compartilhe um mesmo celular, bastante disputado pelas crianças e adolescentes.



Foto 74: Rose quebrando ouriço.

²²³ Cf. “Nos caminhos da BR 317”, p. 77.

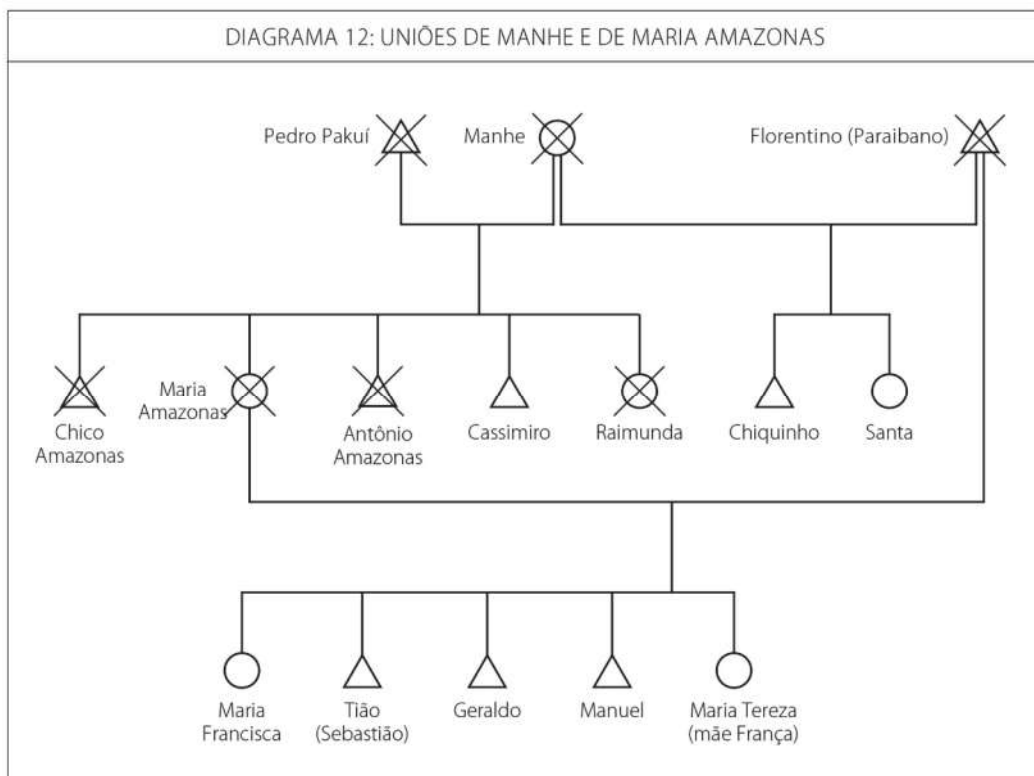
Entretidas naquelas conversas, chegamos na área de Wilson. A pequena casa de madeira seguia fechada. Rose ofereceu carona a Maria e a mim em sua motocicleta. Fomos as três em cima da pequena moto até a casa de Maria. Almoçamos juntas e, na sequência, Rose partiu para sua casa com o saco de estopa parcialmente cheio de castanha. Maria seguiu seus afazeres domésticos e eu passei o restante da tarde conversando com Geraldo. Na oportunidade dessa conversa, pude finalmente entender uma questão importante com relação aos laços de parentesco que merece destaque.

A mãe de Geraldo, Maria Amazonas, e o pai de Maria, Pedro Amazonas, eram irmãos. Como informa o Diagrama 08: Uniões de Pedro Pakuí, Manhe e Pedro Pakuí tiveram cinco filhos, em ordem de nascimento: Chico, Maria Amazonas, Antônio Amazonas, Cassimiro e Raimunda. Todos, com exceção de Cassimiro, já faleceram.

A partir dos relatos de Cassimiro, eu pude reconstituir parte da trajetória dos deslocamentos da família de Manhe desde pouco antes do abandono da maloca do Palheiral até a migração para a colocação Altim. Motivadas pelas mortes de seus maridos (Pedro Pakuí e Miguel Peruano), Manhe e Kamapa mudaram-se com os filhos para perto da mãe de Manhe (Maria), que na época morava nessa colocação (Altim) com seu terceiro marido, um cearense chamado Sebastião Vieira²²⁴. Em Altim, Manhe conheceu seu segundo marido, um paraibano chamado Florentino. Com ele Manhe teve dois filhos: Chiquinho e Santa, que, portanto, são meios-irmãos de Cassimiro.

Aconteceu que, poucos anos depois, Florentino acabou se envolvendo e casando com a filha mais velha de Manhe, Maria Amazonas. Juntos tiveram em ordem de nascimento: Maria Francisca, Sebastião (Tião), Geraldo, Manuel e Maria Tereza.

²²⁴ Cf. 'Maga da História do Palheiral', p. 292.



(Diagrama 12: Uniões de Manhe e Maria Amazonas)

Maria Amazonas faleceu quando Maria Tereza tinha pouco mais de um ano, Manuel cinco e Geraldo oito. Com exceção de Maria Francisca que se casou e mudou-se para o Mato Grosso, perdendo o contato com a família, os demais residem na aldeia Manhê. É evidente que o ocorrido bagunçou os termos de parentesco. Geraldo, por exemplo, é a uma só vez meio-irmão de Chiquinho por parte de pai e sobrinho de Chiquinho por parte de mãe. Em diferentes contextos, vi Geraldo alternar a nomenclatura, ora chamando Chiquinho de irmão, ora de tio. Como é bem comum que os Apurinã se chamem pelo termo de parentesco em português, essa alternância de nomenclatura dificultava a minha compreensão das histórias. Eu não conseguia saber a quem estavam se referindo em determinadas conversas; achei por muito tempo que eu estivesse fazendo confusão. Os meus rascunhos iniciais das genealogias eram extremamente rabiscados. Para manter o mesmo exemplo, ao mesmo tempo que Chiquinho dizia que era irmão de Cassimiro, ele também se referia a Geraldo como irmão. E, de fato, Geraldo e Chiquinho são fisicamente parecidos. Ambos possuem um tom de pele mais escuro que herdaram do pai.

Geraldo me contou muitas histórias sobre Florentino, com quem conviveu mais intimamente durante sua infância e juventude. Ou, conforme repetiu muitas

vezes naquela tarde: “Andei muito com o papai!”. Geraldo descreveu Florentino como um homem “maceta”, “proseador” e “estudado”. Florentino teria deixado a Paraíba para servir no Exército do Rio de Janeiro. Na oportunidade de um recrutamento para trabalhar na Floresta Amazônica com o a extração do látex (provavelmente durante a Segunda Guerra Mundial), Florentino alistou-se. Teria migrado primeiro para Fortaleza, depois para Belém e, por fim, subido o rio Purus desde Manaus, num barco a vapor que aportou em Boca do Acre.

Florentino nunca mais voltou para sua terra natal. Geraldo não conseguiu lembrar-se do nome da cidade onde ficaram os pais, os irmãos e as irmãs de Florentino. Mas das histórias sim, Geraldo se lembrou. Ele contou saudoso que escutava muitos relatos do Sertão, de João Pessoa, do Rio de Janeiro, da praia e do Exército.

Cassimiro já tinha mencionado que Florentino nunca fora muito chegado a cortar seringa. Ainda rapaz, o paraibano aprendeu com Manhe a tecer paneiros, que comercializava com os seringueiros. Florentino chegou a financiar uma terra grande, com dezesseis estradas de seringa e oito piques de castanha. No entanto, envolveu-se em um “conflito de morte” com um não indígena e foi preso. O advogado que ficou responsável por defendê-lo acabou por vender a propriedade e “sumiu com o dinheiro”. Pelo que eu entendi, o episódio ocorreu antes do falecimento de Maria Amazonas. Depois de solto, Florentino continuou a morar na Terra Indígena, onde viveu até a sua morte.

Aparentemente, o envolvimento de Florentino com Maria Amazonas foi bem aceito pelos Apurinã. Em outra ocasião, seis meses depois desta conversa com Geraldo na casa de Maria, tive a oportunidade de me reunir com Cassimiro, Chiquinho e Geraldo para mostrar alguns excertos do que eu tinha escrito e confirmar algumas informações que constam neste trabalho. Quando toquei, um pouco sem graça, no assunto do casamento de Florentino com Maria Amazonas, os três riram da minha cautela. Falaram que na época do seringal era assim mesmo, o “branco não tinha respeito com as enteadas”. Eles relataram uma história que eu já tinha ouvido de Quitéria e constava em um dos meus registros em áudio, mas que eu não tinha tido a chance de aprofundar. Mocinha, irmã mais nova de Manhe, teria por fim se casado com o padrasto, o Sebastião Vieira, com quem teve quatro filhos, entre eles, Quitéria.



Foto 75: Cassimiro durante a formação continuada dos AAI. Foto: Marina Villarinho

Com o auxílio do Diagrama 06: Uniões de Maria, cabe lembrar que Manhe e Mocinha eram filhas do primeiro casamento de Maria com João Barrigudo (que era, portanto, avô legítimo de Cassimiro). E que Maria, ainda no tempo da maloca do Palheiral, casou-se com o pajé Augustin, com quem viveu até seu encantamento²²⁵. Após esse último episódio, Maria (avó de Cassimiro) casou-se com o cearense Sebastião Vieira e passou a morar com ele na colocação Altim.

No “Pique do Cassiano”, eu relatei uma conversa que travei com Quitéria em uma das noites que a visitei. Dentre os temas, Quitéria partilhou algumas memórias sobre o local em que nasceu, justamente a colocação Altim. A nostalgia expressa no discurso da anciã passa a ser mais bem compreendida à luz dessas informações. Faz-se necessário relembrar que Quitéria caracterizou a época em que ela e sua parentela viviam nessa colocação como um período de união familiar. Segundo sua interpretação, em Altim os seus parentes, embora vivessem “espalhados”, isto é, residissem em diferentes alturas do igarapé Altim, não viviam “separados”, como ela acredita ser o caso hoje em dia²²⁶. Conforme já foi dito, Quitéria era filha de Mocinha e Sebastião Vieira.

²²⁵ Cf. “História do Palheiral”, p. 16.

²²⁶ Cf. “Pique do Cassiano”, p. 91.

Realmente, em Altim, Manhe e Florentino casaram-se, e ali Florentino separou-se de Manhe para se casar com sua filha mais velha, Maria Amazonas. Em Altim, Maria (avó de Cassimiro) esteve casada com Sebastião Vieira. Em Altim, Sebastião Vieira separou-se de Maria (avó de Cassimiro) para se casar com a filha dela, Mocinha. Em outras palavras, em Altim, Maria Amazonas e Mocinha casaram-se com seus padrastos não indígenas, mas continuaram a viver junto de suas mães. É considerado um costume antigo dos Apurinã um homem se casar com várias mulheres, às vezes, irmãs ou primas paralelas (Schiel, 2004), como no caso de Pedro Pakuí, pai de Cassimiro²²⁷.

Embora os dados etnográficos que eu mobilizo provenham de relatos indiretos e, portanto, são insuficientes para uma reconstituição acurada dessa trama, Cassimiro, Chiquinho e Geraldo garantiram que em Altim nasceram parte dos filhos dos quatro casamentos. E que as separações e os novos casamentos não resultaram em maiores conflitos. Geraldo foi o primeiro filho do casamento de Florentino com Maria Amazonas a nascer na colocação em que foram morar depois que migraram de Altim. Geraldo justificou a mudança pelo gosto do pai por “andar e fazer comércio”. A colocação em que Geraldo nasceu era chamada de Papiri e, assim como Altim, aparece no mapa intitulado “Detalhamento das áreas indígenas impactadas pela BR 317” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016) (Cf. Mapa 04) como um lugar significativo para os Apurinã da Terra Indígena Km 124. Vale enfatizar que ambas as colocações foram convertidas em fazendas e ficaram fora dos limites do território demarcado.

Maria, que participou do final desta conversa, lembrou que Florentino era amigo de seu pai, Antônio Amazonas, e que seu casamento com Geraldo fora arranjado por eles dois, segundo “as regras do casamento Apurinã”. Geraldo concordou com a esposa e complementou a informação ao declarar que ele é Kuwarinyr e Maria Xiwapurynyry. Vale lembrar aqui que, para os Apurinã, o casamento tido como correto (ao menos para os mais velhos) é entre Xiwapurynyry e Meetymanety (ou, no caso dos meus interlocutores, Kuwarinyr²²⁸), isto é, entre duas metades matrimoniais exogâmicas, com pertencimento pela linha paterna.

Tal como explicado no “Pique do Cassiano”, em relação aos pronomes de tratamento, os Apurinã chamam aqueles que pertencem ao mesmo clã de nepyru

²²⁷ Cf. Diagrama 08.

²²⁸ A hipótese de que Meetymanety e Kuwarinyr seriam equivalentes foi abordada no “Pique do Cassiano”, p. 11, e é defendida por Alves (2018) e Apurinã (2019).

(traduzido por “meu irmão/minha irmã”) e aqueles que pertencem a outro clã de numinaparu (traduzido por “meu cunhado, minha cunhada”). Como consequência, segundo a regra formal:

Ficam impedidos os casamentos entre primos paralelos (“nitari”/ “nitaru”), pois pertencem à mesma metade e são denominados irmãos; por outro lado, são consideradas preferenciais as uniões entre primos cruzados (“nominaparé”/ “noikiwineru”) (Dal Poz apud Fernandes, 2018, p. 53).

A verdade é que a forma de casamento varia muito de um local para outro e, também, conforme as situações. Devemos lembrar que Cassimiro explicou que ele e todos os seus irmãos/ãs e meios-irmãos/ãs casaram-se com não indígenas. Quanto a isso, Geraldo explicou o que eu já tinha ouvido de outros Apurinã. Se, por exemplo, uma mulher for Xiwapurynyry, como era a sua mãe, e se casar com um não indígena, como no caso de seu pai, o não indígena é “adotado” no clã oposto, isto é, torna-se Kuwarinyr. Dessa forma, os filhos do casal irão pertencer à metade em que o pai foi adotado. É por isso que Geraldo e Maria consideram seu casamento correto: Antônio Amazonas era Xiwapurynyry, assim como seus irmãos, e Florentino era considerado Kuwarinyr.

O mais interessante é que essa manobra de incorporar os afins não indígenas efetivos (casados/as com Apurinã) no sistema de prescrição não é exatamente uma inserção formal, visto que os cônjuges não indígenas não ficam sujeitos a seguirem os preceitos do clã, tais como os Apurinã²²⁹. No caso aqui exposto, podemos observar o seguinte desdobramento: se no casamento com Maria Amazonas (Xiwapurynyry) Florentino era considerado Kuwarinyr, no casamento com Manhe (que era Kuwarinyr) Florentino era considerado Xiwapurynyry. É por isso que Chiquinho e Santa (meios-irmãos/ãs de Cassimiro) são considerados também Xiwapurynyry.

Hoje em dia, todavia, os mais jovens (como, por exemplo, os AAI da Terra Indígena Km 124) declaram com muita frequência não saber a qual metade pertencem e alegam que as interdições de casamento apresentadas aqui não interferem em suas escolhas matrimoniais. “Papo de velho e antropólogo”, ouvi de um deles, certa vez em que questionei os AAI sobre o assunto.

Antes de passarmos para a descrição do segundo dia de excursão no pique da Maria, devo pontuar que o interesse em abordar as questões de parentesco dessa parentela reside em complementar e adensar os dados etnográficos e, portanto, auxiliar na compreensão do contexto das relações aqui evocadas. Se no

²²⁹ Como, por exemplo, às restrições alimentares descritas na nota 107.

pique anterior eu recuperei a composição da família de Manhe e Pedro Paukí à época em que ainda habitavam a antiga maloca do Palheiral²³⁰ – o que fiz a partir dos relatos de Cassimiro –, neste pique busquei avançar na descrição dos desdobramentos com relação ao segundo casamento de Manhe (com Florentino) e ao segundo casamento de Florentino (com Maria Amazonas), a partir dos relatos de Maria e Geraldo. A genealogia aqui apresentada é complexa e, pelo que pude perceber, a maior parte dos mais jovens a desconhece. Não é à toa que no “Relatório do Diagnóstico Ambiental – Complementação do Estudo do Componente indígena” observa-se uma contradição. Enquanto o texto diz que “Dona Umbelina [Manhe] chegou a ser casada posteriormente com o seringueiro paraibano Florentino, com quem teve cinco filhos, dentre eles o Geraldo Apurinã” (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016, p. 118), em uma nota, na mesma página, é mencionado que:

O finado Florentino é pai da atual liderança da TI do Km 124, Geraldo Apurinã. Florentino teve duas esposas, a primeira foi Ubelina [Manhe], mãe de Cassimiro com o finado Apurinã Pedro Amazonas [Pakuí]. Florentino teve dois filhos com a Ubelina [Manhe], o Francisco Apurinã [Chiquinho] e a Santa. O segundo casamento de Florentino foi com a Dona Maria [Amazonas], irmã de Cassimiro e filha de Ubelina [Manhe] com Pedro Amazonas. Da união de Florentino com Maria nasceu Geraldo e quatro irmãos (Idem, p. 118).

As informações a que tive acesso nos diálogos que entretive com os mais velhos, portanto, afirmam o mesmo que a citada nota e esclarecem quanto às confusões de terminologia que decorrem do casamento de Maria Amazonas com seu padrasto Florentino. No supracitado relatório, não constam informações precisas a respeito do casamento de Mocinha com o padrasto Sebastião Vieira. O que é mencionado, contudo, é que Mocinha se casou com não indígena, conforme o excerto abaixo:

Pode-se com segurança falar em três “troncos” que constituíram a atual composição populacional da TI do Km 124: Umbelina [Manhe], Rosa [Kamapa] e Mocinha. Essas mulheres foram casadas com tuxauas e pajés, em alguns casos tendo tido mais de um marido. Seus descendentes, contudo, permaneceram próximos às mães e vivem hoje na TI Apurinã do Km 124. Umbelina [Manhe] e Mocinha chegaram a ter maridos não indígenas, evidenciando o início de casamentos interétnicos ainda no tempo em que viviam nos seringais (Ibidem, p. 115).

Isto posto, gostaria agora de voltar ao trabalho de mapeamento de um dos piques da Maria.

No segundo dia, após o café da manhã, partimos bem cedo, Maria e eu, em direção ao castanhal. Dessa vez, sem a sorte de uma carona, caminhamos pela BR

²³⁰ Cf. ‘Manga da história do Palheiral’, Diagrama 08.

317 até a área do Wilson. Maria não permitiu que os cachorros nos acompanhassem porque temia que eles apanhassem alguma galinha de Luzirene. Quando chegamos à área de Wilson, Rose já estava lá. Além da motocicleta e do facão, Rose trouxe uma garrafa PET de dois litros vazia, uma marmita de cambica e um pouco de farinha para a merenda. Dessa vez, seguimos diretamente pelo varadouro principal até o local onde este cruzava com um igarapé. Justamente onde paramos na tarde anterior.

Como as tábuas que serviam de ponte tinham sido arrastadas por uma tempestade, Maria e Rose tomaram um caminho alternativo. Caminhamos pela margem do igarapé até a altura em que o curso da água ficou mais estreito e mais raso. Cruzamos e retornamos ao varadouro principal que dava acesso a várias bifurcações, onde estavam situadas as castanheiras do pique da Maria. Continuamos o mapeamento daquela posição em diante. Rose demonstrou facilidade no manuseio do aparelho receptor do GPS. Maria, por sua vez, ficou responsável por desbastar e emplacar as castanheiras.

Maria tirou uma lasca da casca da primeira castanheira que emplacamos para, mais tarde, me fazer um chá, pois comentei que tinha acordado um pouco “desarranjada”. Maria explicou que o chá da casca da castanheira é um remédio contra a diarreia, informação transmitida também por Luzirene. Maria comentou que o umbigo da castanha²³¹ submerso em água serve como remédio contra anemia e doenças hepáticas, e que o chá do ouriço é utilizado para diminuir os sintomas da malária: “Hoje já é mais raro, mas de menina dava muita malária no seringal. A gente [indígena] não pegava tanto como os brancos, mas quando pegava, não tinha essa coisa de hospital. O remédio era mesmo o chá de ouriço e banhos no igarapé gelado”.

Ao longo do caminho, Maria perguntou se era para mapear todas as castanheiras. Sem entender ao certo o que ela queria dizer, respondi que deveríamos mapear as castanheiras consideradas parte de seu castanhal. Maria explicou que há alguns anos não coletava mais as castanhas de quatro castanheiras que ficavam em uma gruta. Gruta é o nome dado a uma depressão nas encostas dos igarapés, portanto, de difícil acesso.

Maria considerava “sacrificoso demais arriar os ouriços da ribanceira”, por isso há alguns anos parou de coletar os frutos dessas castanheiras. Eu que ainda

²³¹ Nome popular dado ao opérculo que se encontra dentro dos ouriços de castanha, que mantém as amêndoas conectadas e encaixadas perfeitamente em seu interior (Wadt, 2009).

não tinha visto castanheiras à beira de um igarapé, a encorajei a nos guiar até lá. Maria concordou, alegando que, embora tivesse deixado as castanhas para as cotias, as castanheiras foram transmitidas por seu pai e, portanto, deveriam constar no mapeamento. Como o caminho estava cerrado, Maria demorou um pouco para localizar as árvores. A sombra ali era mais intensa e pisávamos sobre um chão fofo de serapilheira. De fato, os ouriços que avistei estavam intactos. Fomos andando sobre aquele terreno íngreme sem seguir trilha. Recolhemos alguns pixídios e suspeitamos que outros tinham sido arrastados pela água. Ou ainda, que a produção dessas castanheiras tinha sido baixa naquele ano. Conseguimos emplacar apenas duas das quatro *Bertholletia* que se encontravam no terreno acidentado enquanto travamos uma conversa interessante sobre o porquê do interesse de Maria em georreferenciar e emplacar seu castanhal. Como já foi dito no “Pique do Cassiano”, de maneira geral, a proposta de mapeamento dos castanhais foi muito bem aceita pelos Apurinã da Terra Indígena Km 124. Um dos motivos mais ressaltados foi a importância do “registro” para esclarecer aos mais jovens os limites dos piques transmitidos²³².

De volta ao varadouro, enquanto trilhávamos o caminho aberto anteriormente por Antônio Amazonas, Maria reiterou que pretendia deixar seus três piques para suas filhas mais novas, Rose e Erika. Ela também considerava o emplacamento das castanheiras uma atividade que poderia servir para garantir o registro dos domínios de seus castanhais. Eu expliquei, como de praxe, que provavelmente as pequenas placas de alumínio cairiam dos troncos das castanheiras em cerca de alguns anos, mas que o georreferenciamento ficaria documentado em mapas que seriam entregues aos donos e às donas dos castanhais mapeados, às lideranças e à OPIAJBAM.

Se o principal objetivo desta atividade do Projeto era gerar subsídios para mapear os circuitos de escoamento dos castanhais para os intermediários²³³ (IEB, 2018), na perspectiva de Maria e demais indígenas, o produto do mapeamento seria convertido em um documento relevante que garantiria o “registro” dos domínios de seus castanhais. Maria confessou temer pela “ganância dos parentes” que lançam “olho gordo” aos castanhais bem localizados, isto é, próximos à supracitada Rodovia Federal – como é o caso deste pique. Um interesse não apenas

²³² Cf. ‘Pique do Cassiano’, p. 142.

²³³ Essas ações fazem parte do componente de Promoção de Atividades Produtivas Sustentáveis do Projeto SulAm Indígena – gestão territorial indígena no Sul do Amazonas, conforme abordado em “Condições de pesquisa: uma pequena etnografia”, p. 35.

direcionado à produção das castanheiras, mas também aos caminhos abertos, que poderiam ser aproveitados para a extração de outras espécies de valor madeireiro. Quando perguntei a quais parentes ela estava se referindo, Maria especificou. Não se tratava de qualquer “parente”. Ela julgava que, “enquanto os mais antigos estivessem vivos”, o usufruto dos castanhais manejados estaria garantido em conformidade com os acordos vigentes. Sua preocupação, no entanto, era com os mais novos. Segundo sua avaliação, os mais novos “eram mais frouxos com as regras das histórias e muito tentados pelo papo dos brancos”. Em outras palavras, por não conhecerem – ou não reconhecerem – as histórias que legitimavam o usufruto dos castanhais e por influência dos não indígenas com quem se relacionam, os mais jovens poderiam incorrer na quebra dos acordos. Principalmente, colocou Maria, com relação à regra de não extrair árvores (de valor madeireiro) do castanhal alheio.

Maria lembrou que o barreiro “Grande”, o maior barreiro que ficou dentro do território demarcado, foi “destruído” pelo marido de sua prima, um não indígena que “convenceu seus cunhados” a abrir pastos em áreas de floresta. Embora tenham poupado parte das castanheiras, estas pararam de produzir e “foram morrendo”. No mapa intitulado “Desmatamento das áreas indígenas impactadas pela BR 317” (Cf. Mapa 06), é possível ver o desmatamento ao qual se refere Maria: esta área representada em tom de cinza, que consta na legenda como “sem informação”²³⁴, foi a abertura de um grande pasto no local onde estava o barreiro Grande.

Maria preocupava-se também com a possibilidade dos mais novos colocarem barreiras para o acesso aos castanhais. A título de exemplo, se Wilson não permitisse a entrada de Maria em sua área residencial, Maria teria problemas para acessar seu castanhal e escoar sua produção. Hoje em dia, as/os castanheiras/os podem adentrar o terreno de um parente, sem risco de sofrer sanções ou algo do gênero.

As conversas a respeito da transmissão dos castanhais me ajudaram a entender a distinção estabelecida entre o que os meus interlocutores chamam de

²³⁴ Este desflorestamento ocorreu antes do início do monitoramento anual do “Projeto PRODES” do Instituto Nacional de pesquisas Espaciais (INPE), que realiza o monitoramento via satélite do desmatamento por corte raso na Amazônia Legal e produz, desde 1997, os dados sobre as taxas anuais na região de Boca do Acre. Os dados foram utilizados na elaboração do referido mapa no âmbito do licenciamento ambiental da BR 317 (Consórcio Contécnica e Lagui, 2016).

"área"²³⁵, "terreno" ou "lote" – isto é, a localidade em que residem, plantam e criam gado – e os "centros", "piques" e "mangas" – onde coletam castanha, por vezes constituem acampamentos e praticam atividades associadas. Creio que seja de interesse a esta descrição tecer algumas considerações acerca das formas particulares de uso e ocupação territorial tal como pensadas e praticadas pelos Apurinã da Terra Indígena Km 124.

Antes de avançar, cabe retomarmos mais uma vez o mapa mental dos castanhais manejados – elaborado pelos AAI da Terra Indígena Km 124 e reproduzido na Introdução deste trabalho²³⁶. Ao cruzar as informações ilustradas nesse mapa mental com os dados do georreferenciamento das residências indígenas (Cf. Mapa 04), torna-se evidente que, na grande maioria das vezes, a área de moradia²³⁷ de um grupo doméstico e o acesso aos piques de castanha deste mesmo grupo não coincidem.

Ora, os exemplos trazidos à tona nesse trabalho demonstram exatamente o que esses mapas sinalizam. Vimos que, para chegar ao varadouro que dá acesso ao castanhal de Wilson, sua família precisa cruzar o pasto da área do irmão de Wilson e os fundos da área de Chaga. Cassimiro, por sua vez, tem de entrar na área de Maria para acessar seu pique; e os trajetos que levam aos três castanhais da Maria passam por dentro das áreas de Wilson, Lia e Dona Lunga.

É verdade que na região do Médio Purus, no contexto de outras terras indígenas apurinã, é recorrente que os aldeamentos atuais sejam distantes dos castanhais manejados. Grosso modo, nas terras indígenas em que a *Bertholletia* se distribui em abundância, cada família nuclear da aldeia possui um (ou mais) pique(s) de castanha, aberto nos tempos da borracha e passado de pai para filho²³⁸. A especificidade aqui é que ao invés de os núcleos familiares estarem agrupados nas margens de um rio ou igarapé, como na maioria dos aldeamentos apurinã, nas Terras Indígenas Km 124 e Boca do Acre as casas indígenas estão dispostas ao longo da rodovia federal BR 317, na parte em que esta as intercepta. Como já foi

²³⁵ Os meus interlocutores transitam por esses termos para designar os locais de moradia. Se me senti no direito de alternar as citadas designações ao longo do trabalho, como os Apurinã mesmo o fazem, neste pique optei pelo termo "área".

²³⁶ Cf. Mapa 01.

²³⁷ Embora os Apurinã habitem (Ingold, 2010) diferentes lugares, dentro e fora dos contornos das Terras Indígenas, nesse caso, os meus interlocutores afirmam que moram ou residem nas "áreas", "terrenos" ou "lotes", onde estão no que consideram ser a sua casa. Eles "passam um tempo", "acampam" ou "ficam" no centro, quando coletam castanha, caçam ou realizam alguma atividade associada.

²³⁸ Devido ao caráter irregular de distribuição geográfica dos castanhais nativos, em algumas terras indígenas apurinã não há incidência significativa de árvores do tipo *Bertholletia*, como é o caso, por exemplo, da Terra Indígena Água Preta/Inari.

dito, não há pátio comum nas aldeias Manhê e Kamapã e, num primeiro olhar, as áreas parecem ter limites estabelecidos, cujos contornos estão determinados por cercas feitas de mourões de madeira e arames farpados à maneira dos loteamentos rurais²³⁹.



Foto 76: Família de Wilson cruzando o pasto do vizinho, rumo ao centro. Foto: Marina Villarinho

Conforme explicou Cassimiro no pique anterior²⁴⁰, antes da Estrada os grupos domésticos apurinã da região de Boca do Acre organizavam-se em colocações florestais²⁴¹ à beira de igarapés próximos dos piques onde coletavam castanha e das estradas de seringa onde extraíam látex. Em um dos diálogos a respeito das distinções entre as áreas e os castanhais, Geraldo afirmou de maneira didática que “antes da Estrada, a gente vivia como se fosse no [que hoje é o] centro”.

²³⁹ Cf. ‘Condições de pesquisa: uma pequena etnografia’, p. 38.

²⁴⁰ Cf. ‘Manga da história do Palheiral’.

²⁴¹ Conforme o histórico recuperado no ‘Pique do Wilson’, após a decadência da maloca do Palheiral, as parentelas apurinã que hoje habitam a Terra Indígena Km 124 passaram a viver em colocações florestais como os seringueiros. Almeida (2012) apresenta a colocação como “uma organização social e um sistema econômico caracterizado pelo uso múltiplo de territórios florestais por uma rede de casas aparentadas, compartilhando ambientes comuns” (p. 121).

Ao migrarem para a beira da BR 317, as famílias apurinã, contudo, não abandonaram seus piques de castanha. Esses piques foram mantidos e transmitidos para as novas gerações, que por sua vez abrem novos piques e áreas de habitação em ambas as margens desta Rodovia Federal. É por isso que hoje são mais raros os casos em que as áreas de um grupo doméstico sejam contíguas aos piques manejados por esse mesmo grupo, como ocorre no caso do pique do Cassiano. Conforme vimos e o mapa mental elaborado por Cassiano o ilustra (Foto 13), quando Quitéria e Acácio deixaram a colocação do igarapé Cantina, eles abriram uma área na margem direita da BR 317, a uma altura próxima de onde moravam e coletavam castanha. Em razão disso, o varadouro principal que dá acesso aos piques abertos pelo velho casal encontra-se localizado nos fundos da área também aberta por eles. Área que hoje é considerada posse de Cassiano, quem passou a ser responsável por cuidá-la.



Foto 77: Vista da BR 317 na frente da área de Maria, castanheiras ao fundo. Foto: Marina Villarinho

Diante disso, cabe informar em linhas gerais como são pensadas e geridas as áreas. É importante evidenciar que as áreas, no sentido que meus interlocutores empregam o termo, são por eles consideradas de usufruto familiar. Ainda que a maioria delas contenha mais de uma casa, agregando assim uma família extensa, seja em razão dos casamentos ou pelos laços de compadrio e familiaridade, a

decisão sobre quem pode vir a residir na área cabe àquele/as tidos como seus/suas donos/donas. Segundo os acordos internos, no interior de uma área cada grupo doméstico pode construir casas, galpões, casas de farinha, estábulos ou poços artesianos, sem que essas decisões tenham de passar por instâncias de deliberação coletiva. Também é permitido a abertura de pequenos pastos, açudes, lavouras e roças, principalmente em matas de capoeira. As capoeiras formam uma espécie de fronteira porosa entre o trabalho empreendido pelo dono de uma área e as zonas de floresta. Nestas, contudo, as castanheiras distribuem-se em abundância bem próximas aos limites das capoeiras e dos roçados; e todas as castanheiras próximas às áreas de habitação são manejadas e, portanto, tem dono/dona. Existem caminhos que as conectam e que não existiam de antemão; os caminhos foram abertos, em um passado mais ou menos próximo, por alguém. Na maioria das vezes esses caminhos antecedem a abertura das áreas residenciais.

Nesse sentido, as informações de que disponho parecem revelar que o principal “operador”, digamos, dos limites das áreas (no sentido em que meus interlocutores empregam o termo) hoje é a incidência de algum castanhal manejado, que em hipótese alguma pode ser derrubado. Wilson, por exemplo, não pode aumentar sua área para dentro dos domínios do castanhal de Maria. Conforme resumiu certa vez Cassimiro, “se não fossem as castanheiras, Dona Marina, os parentes já tinham derrubado um bocado”. No contexto daquela conversa, o ancião quis dizer que, segundo os acordos internos, não é permitido abrir áreas de plantio ou pasto onde distribuem-se castanheiras manejadas. Como consequência, hoje em dia as áreas dificilmente podem se expandir indefinidamente para as zonas de floresta nativa.

Como já deve estar claro, os domínios dos castanhais são estabelecidos a partir de diferentes históricos e combinações familiares. Embora não exista uma regra formal ou lei geral de propriedade dos castanhais, estes não são considerados de usufruto coletivo. Os seus domínios são determinados pelos cuidados empreendidos pelas famílias indígenas e seus limites são circunscritos, ainda que visualmente. Um castanhal, nesses termos, só faz sentido em conjunto com as linhas ou trilhas e com as pessoas que abriram essas trilhas e criaram essas linhas, formando assim uma malha de linhas e relações floresta adentro. A posse dos castanhais manejados, insisto, está intimamente ligada ao cuidado. Os piques constituem dádivas futuras para os descendentes diretos dos donos ou donas, que passam a ter direito de uso ao se casarem e constituírem família, ou após a morte

do dono/dona. Manter as trilhas abertas, nesse contexto, é como manter a legitimidade do uso dos castanhais.

Dessa forma, cada grupo doméstico sabe quais são os piques e castanheiras que pode utilizar, de maneira que a proibição de coleta em piques fora de seu próprio castanhal é uma regra fundamental que, se transgredida, pode gerar conflitos. É evidente que este sistema não é perfeito, havendo casos em que um grupo doméstico levanta dúvidas em relação ao direito sobre uma ou mais castanheiras. Mas esses casos são raros e, pelo que pude compreender, os domínios dos castanhais não costumam ser tão questionados quanto o das áreas.

Digo isso porque nos últimos anos as famílias apurinã da Terra Indígena Km 124 iniciaram uma discussão com relação à delimitação das áreas de cada parentela, preocupados com o aumento da população e os casamentos com não indígenas, bastante frequentes. Atualmente, as delimitações das áreas levam em conta acontecimentos, relações familiares e tarefas realizadas (como, por exemplo, a limpeza de um campo, a abertura de um pequeno pasto, a construção de uma casa, o plantio de árvores significativas, entre as muitas tarefas possíveis) após a instalação da BR 317. O que é preciso esclarecer, contudo, é que as áreas (no sentido em que meus interlocutores empregam o termo), ao contrário dos “sítios rurais” (como costumam se referir aos loteamentos fundiários), são indicadas por marcações visuais e mentais, sem qualquer tipo de medição formal. O que eu só fui compreender ao presenciar algumas discussões e reuniões é que as cercas – que saltam aos olhos de quem transita pela BR 317 – servem não para o loteamento das áreas, mas principalmente ao constrangimento do tráfego dos pequenos rebanhos bovinos e animais de carga. Com efeito, algumas áreas são maiores que outras, o que é tema de disputas e debates recentes, uma vez que já não restam muitas áreas a serem abertas à beira da BR 317. E, afinal, conforme posto, há de se considerar que quase sempre nos fundos de uma área situa-se o castanhal de alguém. O que essa discussão ilustra, portanto, são os novos desafios para as dinâmicas de uma territorialidade específica, própria de uma situação em que a Terra Indígena, embora oficialmente regularizada, encontra-se atravessada por uma rodovia federal.

As evidências etnográficas aqui apresentadas e discutidas informam parte da lógica por meio da qual os Apurinã da Terra Indígena Km 124 organizam o

território que habitam²⁴² e constituem seu modo de vida em localidades autodeterminadas²⁴³, como as áreas e os castanhais. Avançando até aqui, porém, estamos em condição de perceber que esses dois tipos de ocupação, no fundo, revelam uma mesma questão. O que é comum aos castanhais e às áreas é que ambos podem ser transmitidos e herdados, mas não vendidos. Ao longo desses anos, eu não escutei nenhuma história sobre venda de área ou de pique de castanha na Terra Indígena Km 124. Todos os meus interlocutores foram categóricos em negar qualquer possibilidade de transação comercial com relação à terra. No máximo – o que é polêmico, mas eventualmente ocorre –, realizam uma espécie de arrendamento. Isto é, o dono ou a dona de uma área pode transacionar a hospedagem de algumas cabeças de gado de parentes ou de fazendas vizinhas em seus pequenos pastos familiares, ou ainda negociar a entrada de coletores de açaí em sua área durante a safra. Embora seja menos comum, o mesmo pode ser feito com um pique de castanha, como no caso descrito no “Pique do Cassiano” (cf p XXX). Mediante algum arranjo (não necessariamente monetizado), um parente ou conhecido pode ter a permissão do dono/dona para coletar a castanha em seu pique. Mas a permissão tem um prazo de duração e deve ser renegociada a cada safra. De maneira geral, por não serem bem-vistas, essas práticas exigem justificativas e explicações frente a parentes e amigos.

A partir do que foi dito, pode-se argumentar que a apropriação dos castanhais e das áreas não tem apenas a ver com a sua posse. Porque embora a castanha ou o açaí possam ser convertidos em mercadorias e os pastos ao redor de uma área possam ser circunstancialmente arrendados, a terra resiste à alienação. A terra não pode ser vendida, pois não é considerada, em si, mercadoria. Ademais, se essas parentelas Apurinã passaram a se organizar em áreas, terrenos ou lotes, ao longo do trajeto da Estrada como uma medida estratégica contra possíveis (e corriqueiras) invasões, na floresta onde estão os castanhais, a organização deve levar em conta outras questões e outros sujeitos. Afinal, conforme demonstrei, há muito para se fazer no castanhal: caçar e comer animais raramente encontrados

²⁴² Conforme já foi dito, e a esta altura deve estar claro, a confluência dos sentidos de habitar e cuidar é central para os meus interlocutores quando pensam e agem sobre o seu território. Dessa forma, me parece que o conceito de habitar, tal como proposto por Ingold (2010) se aproxima da perspectiva apurinã aqui esboçada. Cf. nota 6.

²⁴³ No sentido de que as determinações são fundamentadas em acordos internos que, para serem respeitados, dependem de discussões e arranjos coletivos em que participam os/as habitantes da Terra Indígena, e não outros entes estatais, como Funai, prefeitura de Boca do Acre, governo do estado do Amazonas, etc. Em outras palavras, ao menos dentro dos contornos da Terra Indígena (evidenciado pelo desmatamento circundante), quem decide como serão organizadas e legitimadas as amplas formas de habitar são as famílias apurinã que ali vivem.

nos arredores das aldeias, buscar plantas e remédios específicos, recolher-se da vida considerada tumultuada e barulhenta na beira da Estrada e, não menos importante, atualizar vínculos familiares e aprendizados associados ao ambiente florestal. Um castanhal não se resume a um lugar repleto de árvores de castanheira. No castanhal, os Apurinã coletam uma porção de frutos, cascas, ervas medicinais, cipós, caçam, pescam, visitam barreiros, igarapés e lugares significativos, como aldeamentos antigos ou locais onde ocorreram eventos singulares. No castanhal, os Apurinã interagem, contam e ouvem histórias, desenvolvem técnicas e habilidades, se ajudam e se relacionam com uma porção de sujeitos visíveis e invisíveis que habitam e cuidam dos ambientes florestais²⁴⁴.

De volta àquela manhã, antes de retornarmos para o varadouro principal do pique da Maria, sentamo-nos à beira daquele igarapé sombreado para beber água e merendar a cambica trazida por Rose. Alimentadas, varamos pelo mato de volta ao caminho. “O tempo começou a fechar”, disse Maria, apontando para as nuvens carregadas. Mãe e filha decidiram voltar antes que a tempestade nos alcançasse.

Levamos pouco mais de uma hora para retornar à área de Wilson. Rose nos levou mais uma vez em sua moto até a casa de Maria. Naquela tarde, tomei emprestada a bicicleta de Geraldo para ir até a casa de Cassimiro. Eu precisava me deslocar até o Cassiano com toda a minha bagagem nos dias subsequentes, o que só seria possível de carro. Amarrei um corote de cinco litros de gasolina na garupa com a intenção de negociar uma carona com França, o genro de Cassimiro. Expliquei que terminaria o mapeamento do pique da Maria no dia seguinte e pretendia partir na sequência. Fui recebida com café recém-coado e mingau de banana. Bati retratos da família e consegui retornar à Maria antes da tempestade cair.

Na manhã seguinte, tivemos de esperar a chuva estiar. Nesse ínterim, Joca, filho de Maria, apareceu com seu filho Gustavo. Ele deixou o filho com Geraldo e ofereceu carona de motocicleta até a área de Wilson. Rose já estava lá, aguardando-nos. Dessa vez, fomos caminhando a passos largos. Segundo minha anfitriã, restavam poucas castanheiras para visitar. Adentramos o caminho que atravessa a roça de Luzirene e seguimos sem desvios até a altura em que bifurcavam mangas que davam acesso a castanheiras não emplacadas.

²⁴⁴ Descrito e analisado com maior profundidade na “Manga da “casa dos seres invisíveis””.

Andávamos as três em silêncio, quando avistamos um pequeno tatu. Maria correu subitamente ao encontro do animal que saiu em disparada. Rose seguiu atrás. Eu não consegui acompanhar a perseguição e só me restou esperar, sem atrapalhar. Não demorou muito, ouvi Maria chamar. Eu avancei com cautela, pois sem caminho eu não sabia por onde andar. Ao avistar as mulheres em meio à vegetação, ouvi Rose alertar quanto aos buracos. Maria queria me mostrar o que chamou de “a casa dos tatus”: um terreno todo cavocado pelos animais, repleto de saliências e pequenas covas. Maria lamentou não ter trazido os cachorros, que a teriam auxiliado na captura do tatu.

Aproveitei a ocasião para perguntar a Maria se ela costumava caçar. Maria disse que não, só na ocasião de algum encontro furtivo, com o apoio dos cachorros. Embora seja uma atividade bastante valorizada, a caça não é uma prática recorrente entre as mulheres apurinã. Ademais, Maria, como a maioria das mulheres, não sabe manusear espingarda. Ela relatou o mesmo que Cassimiro: que Manhe costumava caçar de cachorro, utilizando borduna e facão. Mas naqueles tempos havia fartura de caça e “os caboclinhos eram mais generosos”. Na opinião de Maria, com o aumento do desmatamento os caboclinhos “fugiram” e se tornaram “ariscos” às negociações com caçadores. Eu demonstrei interesse no assunto, mas ela alegou desconhecimento no tema. O que dizia, explicou, era apenas o que escutara de seu pai. Porque ele sim havia sido um exímio caçador e abriu muitos piques de castanha, estradas de seringas e áreas às margens da BR 317. “Papai que sabia dos gostos do caboclinho, ele contava uma porção de história”, que, no entanto, Maria não soube ou não quis reproduzir.

Perguntei a elas se era comum mulheres coletarem castanha sem a presença dos homens. Rose disse que não, porque “todo mundo aqui gosta de quebrar castanha”. Ou quase todo mundo. Rose quis dizer que, de maneira geral, o extrativismo da castanha é uma atividade praticada pela maioria das famílias e, muitas das vezes, por todos os membros da família, na qual envolvem-se crianças, jovens, mulheres, homens e até idosos.

Segundo Maria e Cassimiro, as mulheres de sua parentela “sempre quebraram castanha”. Maria considerou que as mulheres não vão aos castanhais sozinhas devido à distância. A maioria dos piques fica a horas de caminhada floresta adentro. Nos casos em que é necessário acampar, também é raro que os homens permaneçam no centro sem a companhia das mulheres:

Ninguém vai pro centro sem família, Dona Marina. O trabalho assim fica triste. Os homens só vão sozinhos se for para abrir pique, brocar roça ou reformar o barraco. Tu sabes que é do costume do índio andar todo mundo junto. Vai até bebê de

colo, papagaio, cachorro, periquito, até galinha tem gente que leva. Só não vai família quando o pique é perto e dá de quebrar sem acampar.

Mas os frutos das castanheiras que prosperam nas roças costumam ser coletados pelas mulheres, acrescentou Maria.



Foto 78: Família de Cassimiro. Foto: Marina Villarinho

O papel que as mulheres desempenham no extrativismo vegetal é tema de discussão em diversos trabalhos acadêmicos recentes e possui uma literatura própria²⁴⁵. Ainda assim, eu não tive condições de me aprofundar na investigação e encontrei poucos trabalhos direcionados ao papel da mulher no extrativismo contemporâneo da castanha. Na verdade, até o encontro furtivo com Maria, eu não tinha ouvido relatos de mulheres que coletavam castanha sem seus maridos na Terra Indígena Km 124. Segundo a opinião da própria Maria, é raro que isso aconteça.

Não obstante, é possível estabelecer uma incipiente ponte entre o material etnográfico por mim levantado e a literatura de que disponho. A participação das mulheres no extrativismo da castanha entre o povo Gavião da Terra Indígena

²⁴⁵ Sobre a literatura dirigida ao papel das mulheres no extrativismo vegetal, ver a dissertação de mestrado de Lima (2012).

Igarapé Lourdes (Felzke, 2007), entre os quilombolas do Alto Trombetas (Scaramuzzi, 2016) e entre os extrativistas da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do rio Iratapuru (Ribeiro, 2016) pode servir a esse debate. Mas antes, devemos primeiro revisar o que já foi apresentado.

Vejamos o caso da família de Cassiano. Em razão da proximidade dos piques e de possuírem animais de carga, a família do Cassiano não acampava no castanhal. Com efeito, a caminhada era cansativa, portanto, a família de Cassiano optava por não levar as crianças durante as excursões. Devemos lembrar que Leonilda explicou que passou a coletar castanha há poucos anos, justamente depois que seus filhos cresceram²⁴⁶. Ela contava com o apoio de Regiane, sua filha solteira, para fazer almoço, cuidar da casa e de sua filha caçula – e nos últimos três anos, de suas primas pequenas. Dessa forma, Leonilda podia acompanhar marido, filhos – e nos últimos três anos, seu irmão e sua cunhada. Leonilda e a cunhada também se revezavam nas tarefas domésticas. Quando chovia muito, as mulheres ficavam em casa. E, pelo que relataram, o escoamento da produção do castanhal até a área ficava sob responsabilidade dos homens, com o auxílio dos animais de carga.

Neste caso, que tudo indica ser o mais corriqueiro na Terra Indígena Km 124, se o processo de amontoa era feito indistintamente, a produção de castanha quebrada era distinguida por castanheiro/a. Cassiano era quem estimava a castanha de cada membro da família e negociava o adiantamento e a comercialização da produção (de sua família, pai e demais parentes) diretamente com o patrão.

Leonilda pretendia, com o recurso obtido com a venda da castanha por ela quebrada, comprar um jogo de pia e, se possível, uma mesa.

A família de Wilson, por sua vez, costumava acampar no centro com seus filhos pequenos. Embora as crianças quisessem acompanhar os pais na coleta sempre que possível, Luzirene e Wilson preferiam deixá-las no barraco, principalmente na etapa de amontoa²⁴⁷. Nos últimos dois anos, Luzirene contou com o apoio da irmã para cuidar das crianças, do barraco e fazer comida enquanto ela quebrava castanha. Luzirene alternava dias de coleta e dias em que se dedicava ao cuidado do barraco e das caças abatidas. Geralmente, enquanto o marido ia caçar, ela aproveitava para dedicar-se aos demais “serviços” e a pescar no igarapé Palheiral.

²⁴⁶ Cf. “Pique do Cassiano”, p. 135.

²⁴⁷ Cf. “Pique do Wilson”, p. 188.

Aqui também o escoamento da castanha do centro à residência era tarefa dos homens²⁴⁸, mas Luzirene participava ativamente nas negociações comerciais com Mero²⁴⁹. Percebi, por sinal, que enquanto discutia com Wilson os detalhes das compras que precediam a excursão – o que fizemos por chamada eletrônica –, Luzirene ditava os itens ao marido, que os repetia para mim, segundo as orientações dela. O casal não tinha o costume de distinguir a produção, porque, nas palavras de Luzirene, eles tinham “uma conta conjunta”. Conforme vimos, no caso desta família, a renda obtida com a comercialização da castanha servia à subsistência nos meses subsequentes. Apenas a castanha de Célia e Neto foi considerada separadamente.

Embora na pesquisa sobre a cadeia de valor da castanha nas Terras Indígenas Boca do Acre e Km 124 (IEB, 2018) conste que as mulheres apurinã não participam das negociações comerciais “e as poucas que adiantam sua safra o fazem via seus maridos” (p. 89), vimos que Maria costumava negociar sua produção com Mero, irmão de sua mãe, sem a mediação de Geraldo. Conforme relatado, presenciei Geraldo dizer a um comprador interessado na produção de castanha que Maria era quem negociava diretamente a produção de seus castanhais²⁵⁰, o que ficou evidenciado na ocasião desta excursão.

A despeito das variações quanto às formas de organização da produção extrativista, é seguro afirmar que as mulheres têm uma contribuição efetiva no manejo dos castanhais da Terra Indígena Km 124. Considerei como princípio de análise na minha abordagem o olhar destas mulheres extrativistas sobre o universo por onde transitam e sobre as atividades que realizam, destacando o extrativismo da castanha. “É a castanha que dá um dinheirinho para as mulheres”, “A castanha é democrática” e opiniões semelhantes foram emitidas não apenas nas excursões aqui descritas, mas também nas reuniões das quais participei.

²⁴⁸ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁹ Considerado patrão de Wilson (e também, de Cassimiro e Maria).

²⁵⁰ Cf. “Nos caminhos da BR 317”, p. 78.



Foto 79: Leonilda preparando-se para a excursão.



Foto 80: Luzirene dedicada a um de seus "serviços".



Foto 81: Maria e Rose mapeando o castanhal de Maria.

Vejamos agora o que informam as três pesquisas supracitadas (Felzke, 2007; Scaramuzzi, 2016; Ribeiro, 2016). Começemos com o caso em que a participação das mulheres no extrativismo da castanha mais se assemelha aos aqui descritos. Ao acompanhar o extrativismo da castanha realizado por uma família extensa composta por três famílias nucleares do povo Gavião, que residem na Terra Indígena Igarapé Lurdes, Felzke argumenta que “a B. excelsa representa um importante instrumento para a autonomia das mulheres Gavião” (p. 14). A partir da pesquisa etnográfica realizada durante a safra de 2006, na qual a autora acampou no castanhal com esta família extensa, Felzke demonstra que as mulheres acompanham diariamente os homens e jovens nas expedições aos piques de castanha, envolvem-se em todas as etapas do trabalho extrativista e, por conseguinte, têm “participação ativa na coleta da castanha” (p. 111). Os acampamentos descritos, contudo, são temporários e os castanhais, a rigor, de usufruto coletivo. Algumas famílias extensas, como a que ela acompanhou, deslocam-se para longe das aldeias com o duplo propósito de vigiar o território e evitar as corriqueiras disputas pelos castanhais mais próximos das áreas de residência. A autora constata ainda que muitas mulheres “coletam castanha sozinhas na proximidade da aldeia onde moram” (p. 112). A respeito da gestão da renda obtida, Felzke (2007) complementa:

Várias delas [as mulheres gavião] coletam castanha independente dos maridos e com isso adquirem renda própria, que é utilizada para comprar os bens de consumo desejados: roupas, móveis, fogões. Mesmo aquelas que coletam castanha junto com suas famílias são as responsáveis pela determinação do investimento da renda da castanha: os produtos adquiridos atendem muito mais às expectativas femininas do que às masculinas (p. 119).

Embora as mulheres Gavião não participem diretamente das negociações com os atravessadores, que são realizadas pelos homens, elas orientam, conforme formulado no excerto acima, as compras destinadas ao consumo familiar. Por fim, a autora argumenta que “o trabalho etnográfico apontou para a distribuição igualitária dos resultados da coleta, independente[mente] da quantidade ‘cortada’ por cada membro do grupo”. A afirmação categórica – e talvez um pouco precipitada – de que o extrativismo da castanha é um instrumento de autonomia das mulheres, parece alinhar-se com as análises dirigidas às relações de produção para avaliar, por meio do viés econômico, o grau de igualdade que sistemas específicos proporcionam entre mulheres e homens. Contudo, não há em minha pesquisa um aprofundamento teórico que justifique a utilização do conceito de autonomia.

O segundo trabalho é uma pesquisa etnográfica junto aos castanheiros quilombolas do Alto Trombetas realizada nas safras de 2013 e 2014. Scaramuzzi (2016) descreve todas as etapas do extrativismo da castanha, desde o planejamento ao comércio do produto, passando por uma extensa análise das modalidades, práticas e conhecimentos associados. Lá, assim como em parte significativa do território amazônico, o extrativismo da castanha compõe o modo de vida de parte da população. Segundo o autor (Idem), os/as quilombolas castanheiro/as passam cerca de cinco meses do ano envolvidos na atividade.

Todavia, uma diferença significativa é que, se para os Apurinã os castanhais manejados têm dono/a e os piques são circunscritos e devem ser cuidados, lá os castanhais são de usufruto coletivo e a abertura ou a manutenção de caminhos são evitadas²⁵¹. Para tentar evitar a concorrência e assim garantir a exclusividade da coleta, foram desenvolvidas práticas e técnicas pelos castanheiros quilombolas, destinadas a anular vestígios da presença humana nos lugares. A maioria dos/das castanheiros/as, inclusive, quebra o ouriço apoiado em uma das mãos porque o ruído emitido pelo golpe do ouriço apoiado no chão²⁵² é muito maior. Tais especificidades resultam em obstáculos à participação das mulheres no trabalho extrativista. Uma das modalidades de coleta chamada de “jornada”²⁵³ nem conta com a presença de mulheres e crianças, pois, conforme argumenta Scaramuzzi (Idem), esta é realizada em locais de difícil acesso e em um curto período de tempo.

Apesar dessas especificidades, os quilombolas também realizam acampamentos sazonais familiares. O autor descreve algumas diferenças entre estes e os acampamentos compostos apenas por homens:

Quando mulheres e crianças estão presentes nos acampamentos, esses se tornam muito semelhantes aos locais de moradia permanente. O entorno dos barracos é limpo, o barraco é construído com material durável e pode, com a devida manutenção, durar muitas safras de castanha. [...] Quando o acampamento é composto somente por homens, os barracos são feitos de estruturas frágeis de pouca duração e têm o menor número de pertences possível. Sua função é somente abrigar as redes de dormir e manter os mantimentos protegidos da chuva. Não há rigor quanto a horários de alimentação e a rotina de trabalho é mais rígida. Levanta-se mais cedo e se trabalha na mata até o final do dia. Além disso, os castanheiros têm que realizar tarefas como lavar a roupa, preparar a comida, lavar a louça, cuidar do barraco e também dependem somente de si mesmos para a obtenção do alimento (p. 152).

²⁵¹ Segundo o autor (Idem), os caminhos utilizados pelos quilombolas, na maioria das vezes, servem apenas para transitar pela floresta e “não seguem a distribuição das castanheiras” (p. 241), como no caso dos piques de castanha abertos e cuidados pelos Apurinã.

²⁵² Tal como praticado pelos Apurinã e descrito no ‘Pique do Cassiano’, p. 26.

²⁵³ “Jornada” é o nome dado a “um empreendimento de curta duração, geralmente de dez a vinte dias, em que se vai à busca da castanha, podendo ser também breu ou copaíba, em lugares distantes e de difícil acesso” (Idem, p. 153), realizado apenas por homens.

Por consequência, Scaramuzzi constata que quando o castanheiro leva a família nuclear para os lugares de coleta, o tempo de permanência é mais prolongado. Algo semelhante ao comentário de Maria com relação à “tristeza” do trabalho extrativista sem a participação familiar é observado pelo autor:

Quando não estão acompanhados da esposa e dos filhos, os homens se sentem solitários e tristes. Por isso, tendem a retornar com mais frequência para a comunidade em que moram. Nessas situações, costumam sempre salientar a dureza e o sacrifício do trabalho com a castanha (p. 147).

No caso dos Apurinã, em todos os vinte e seis centros mapeados (IEB, 2018) na Terra Indígena Km 124, os acampamentos foram caracterizados como familiares. Embora eu tenha visitado apenas um deles, a leitora deve lembrar-se de que em alguns lugares por onde passei, como na casa de Benego²⁵⁴, mulheres e homens preparavam-se para ir ao centro enquanto as crianças aguardavam ansiosas. Geralmente, devido ao fato de que a safra da castanha coincide com as festividades do final do ano e com o período de férias escolares, a estadia no centro é significada pelos meus interlocutores como um evento familiar.

É preciso colocar, contudo, que as excursões para a abertura de novos piques costumam ser realizadas por homens. No entanto, esses acampamentos não são considerados centros, pois não possuem estruturas duradouras como as dos barracos (Cf. Foto 40). A estrutura provisória é chamada de “tapiri”, um tipo de construção mais frágil, edificada rapidamente, quase sempre com telhado de lona e sem assoalho de madeira, de forma parecida com o que mostra a foto abaixo. Com efeito, os tapiris não são considerados estruturas aptas a receber as famílias indígenas e servem somente como abrigo temporário para a abertura de novos piques e constituição de centros.

Por último, vejamos a tese de Ribeiro (2016), que descreve e analisa as relações entre as famílias de castanheiros da Vila São Francisco de Iratapuru, localizada na RDS Iratapuru, no estado de Amapá, e a maior indústria de cosméticos do Brasil, a Natura. Embora a pesquisa tenha como enfoque a análise do caráter das trocas materiais e conceituais entre os castanheiros cooperados da Cooperativa Mista dos Produtores e Extrativistas do rio Iratapuru (COMARU) e os empresários da Natura, a autora descreve as práticas e modos de existência associados ao extrativismo da castanha: “a mais fundamental atividade exercida pelos extrativistas, homens e mulheres” (p. 62) desta localidade.

²⁵⁴ Cf. “Pique do Cassiano”, p. 88.

Nesse caso, o extrativismo também é praticado por grupos familiares, que se deslocam da Vila até as áreas de castanhais, em excursões chamadas de “subidas”²⁵⁵, e ali passam meses acampadas em “colocações florestais”, que correspondem aos centros apurinã. Essas colocações são circunscritas e caracterizadas por um conjunto de regras de posse e uso das áreas de coleta que são “internas ao grupo e rigorosamente respeitadas pelas famílias” (p. 72).

Aqui também o sistema de herança e direito ao castanhal é assegurado ao casal/família que viveu em determinada colocação florestal antes de se mudar para a Vila, ou ainda que constituiu colocações em lugares abandonados. De maneira semelhante ao que ocorre com os Apurinã, a posse do castanhal está “intimamente ligada ao uso e cuidados com a área de coleta” (p. 72). Não obstante, a autora observa que, de maneira geral, “o direito ao castanhal é mais assegurado aos filhos homens do que às filhas mulheres” (p. 71), consequência do fato de que os homens são “os que trabalham mais efetivamente na coleta e extração da castanha” (p. 72).

Ribeiro constata uma divisão categórica entre o trabalho dos homens e o das mulheres no extrativismo da castanha. Enquanto as mulheres permanecem no “barracão”, isto é, na área de acampamento, dedicadas a outras atividades, como, por exemplo, o cuidado com as crianças de até doze anos e o manejo das roças, os homens realizam as excursões de coleta e o escoamento da produção do castanhal aos barracos, e posteriormente dos barracos à Vila (onde está instalada a COMARU). Dessa forma, embora as transmissões dos castanhais possam variar de caso a caso, os filhos homens teriam “prioridade no uso do castanhal em detrimento das filhas mulheres” (p. 72). Além disso, os homens dominariam as transações comerciais.

No caso dos Apurinã com os quais eu convivi, haveria muito a ser dito sobre o papel da mulher no extrativismo da castanha a partir de um levantamento etnográfico mais amplo, que fosse capaz de remontar as particularidades das performances de gênero²⁵⁶. Vale ressaltar que tais performances são entendidas pelos meus interlocutores como um operador de diferenças e dão forma às relações sociais, por isso são importantes. Embora eu não tenha condições de explorar mais profundamente essa questão com os dados e a literatura a que tive

²⁵⁵ “Subida é o termo usado pelos castanheiros para fazer referência à travessia realizada anualmente rumo ao interior dos castanhais. Partem da comunidade para os castanhais da família, onde permanecem de 1 a 4 meses trabalhando na coleta da castanha do Brasil”. Idem, p. 62, nota 45.

²⁵⁶ Ou seja, performances que representam diferenças estruturais e estruturantes entre homens e mulheres.

acesso, quero sublinhar que, a partir da análise do material etnográfico, é razoavelmente seguro afirmar que na Terra Indígena Km 124 a transmissão dos castanhais é assegurada às filhas mulheres tanto quanto aos filhos homens. Como já foi dito, os castanhais são transmitidos quando de uma nova união, ou seja, da constituição de uma nova família, sejam dos filhos homens ou das filhas mulheres.

A preocupação principal com relação à transmissão dos castanhais parece estar direcionada aos casamentos com não indígenas. Se um casal que é dono de um castanhal eventualmente se separa, este castanhal só poderá ser dividido em duas áreas se ambos forem considerados Apurinã²⁵⁷. De maneira geral, o/a não indígena não tem direito ao castanhal em caso de separação. É verdade, contudo, que de maneira geral os castanhais passam a ser designados pelo nome do chefe da família, que pode ser, e muitas vezes é, um não indígena, como no caso de Acácio (Cf. Mapa 01). Poucos castanhais levam o nome das mulheres quando estas encontram-se casadas. O caso dos castanhais de Maria é exceção.

Isto posto, está na hora de retornarmos ao pique. Naquela manhã em que minhas anfitriãs perseguiram o tatu e em que travamos uma conversa sobre a participação das mulheres no extrativismo da castanha, terminamos o mapeamento do castanhal. O que se deu conforme a previsão de Maria, ou seja, antes da hora do almoço. Como eu partiria na manhã seguinte para a casa de Cassiano, ficou acordado que Maria e Rose realizariam o mapeamento dos outros dois castanhais com o apoio do técnico de campo e, possivelmente, dos AAI.

Da minha parte, fiquei incumbida de processar os dados e fazer a devolutiva dos mapas georreferenciados. Devo frisar aqui que esses mapas não foram os mesmos utilizados nessa dissertação. Não seria adequado expor um georreferenciamento preciso em uma publicação destinada a outros propósitos. A partir do georreferenciamento, eu redesenhei – com auxílio de uma gentil colega –, os piques por onde andei, sem especificar a localização das árvores. Os mapas servem mais como ilustração dos trajetos para favorecer a compreensão do leitor.

Maria, Rose e eu tomamos, por fim, o caminho de volta e chegamos mais uma vez à área de Wilson. Para a minha surpresa, entretanto, dessa vez a casa estava aberta. Wilson, Luzirene e as crianças estavam em casa! Fomos as três recebidas com alegria e convites para almoçar. O casal informou que Célia, seu

²⁵⁷ De maneira geral, a despeito da regra de filiação patrilinear, são considerados Apurinã aqueles filhos de mãe ou pai Apurinã. Não constatei nenhum tipo de distinção dirigida aos Apurinã de linhagem materna, de forma que nunca cheguei a escutar qualquer tipo de comentário que viesse a questionar a identidade dos filhos/filhas de casamentos interétnicos (que é o caso, evidentemente, da grande maioria).

namorado e Neto tinham ficado no barraco enquanto os demais faziam uma breve visita à residência. Além de “vigiar a casa e matar a saudade das galinhas”, como colocou Luzirene entre risadas, o casal trouxe carne de queixada moqueada para Chaga e as cunhadas, Cassimiro, Baé e Mero.

Foi justamente carne de queixada cozida no leite da castanha o prato servido no chão da sala de Wilson. Acompanhava farinha branca manufaturada pelo casal. Eles contaram que, depois que fui embora, Wilson conseguiu abater dois exemplares daquele bando. Comentei então que a “amarração tinha dado certo²⁵⁸” e perguntei a Luzirene se ela tinha aprendido a técnica. Ela respondeu que aprender, ela aprendeu, mas que agora tinha que testar se sua reza também era, de fato, forte. Teste que deixaria para outro momento, porque por ora tinham “muita fartura de carne”. Conforme me ensinaram, não se deve caçar para além do que se pode consumir.

Naquele almoço, ouvi Wilson perguntar a Maria sobre o escoamento de sua produção e explicar que já começara a quebrar a castanha por eles amontoada. Ele esclareceu que voltariam ao centro na manhã seguinte, caso não chovesse. Wilson pretendia reunir e levar umas ferramentas para o castanhal para ajudar na reforma do barraco de sua mãe. Quando eu o lembrei, em tom de brincadeira, que ele tinha dito que dessa vez “não socorreria” a mãe, ele deu de ombros e disse: “Pois é, Dona Marina, mas na castanha também é assim, se um não ajuda o outro, quase ninguém consegue trabalhar”. Ele, por exemplo, contaria com o empréstimo dos animais de carga do cunhado para escoar sua produção até a beira.

As trocas, compreendidas como favores e as parcerias, são fundamentais no extrativismo da castanha. Eles não parecem assentados nas premissas da racionalidade econômica voltada para o estabelecimento de acordos comerciais ou a maximização de lucros. Embora não venha ao caso contrastar sistemas mercantis e sistemas de trocas de dádivas (Strathern, 2006)²⁵⁹, me parece razoável afirmar que as relações de reciprocidade estabelecidas pelos Apurinã devem ser entendidas como parte de um arranjo complexo, cuja força está na capacidade de estabelecer vínculos de afinidade e laços familiares, considerados como imbricados uns nos outros.

²⁵⁸ Cf. “Manga da “casa dos seres invisíveis””, p. 247.

²⁵⁹ Sobre as ressalvas com relação a este contraste, ver o livro de Strathern (Idem), obra em que a autora questiona os pressupostos analíticos que fundamentam o que chama de “metáfora da dádiva”. Pressupostos concebidos por “uma cultura dominada por ideias sobre a posse de propriedades” (p. 48) e que muitas vezes são utilizados pelos antropólogos para caracterizar e analisar economias não ocidentais. Embora não esteja no escopo deste trabalho um aprofundamento teórico desse contraste, busquei apenas não endossar essa dicotomia.

Como exemplo, basta recapitularmos as dinâmicas das relações de parceria estabelecidas por Cassiano e Wilson com os/as irmãos/ãs dos respectivos cônjuges. Tanto no caso descrito no “Pique do Cassiano”, quanto no “Pique do Wilson”, o trabalho de coleta da castanha e seus rendimentos foram partilhados com os/as cunhados/as. Eu busquei investigar se havia alguma contrapartida financeira nesses arranjos, mas em ambos os casos os anfitriões explicaram, cada qual à sua maneira, que estavam apenas compartilhando a oportunidade desse trabalho sazonal com os seus/suas cunhados/as que não possuíam castanhais, enquanto, ao mesmo tempo, sua própria família contava com o apoio deles/as na realização de atividades associadas, como reformas nos caminhos e no barraco, cuidado com as crianças, pesca, caça, entre outros.



Foto 82: Cunhado de Wilson pescando à beira do igarapé Palheiral. Foto: Marina Villarinho

Cassiano, que foi mais didático na conversa a respeito da participação dos/as cunhados/as na atividade extrativista, explicou-me que nos últimos três anos Cláudio e Amanda passaram a aproveitar o recesso de seus trabalhos formais e as férias escolares de suas filhas para coletar castanha com sua família nuclear. Como a temporada de coleta coincide com o período de comemorações de fim de ano, “aí já aproveitamos para ficar todo mundo junto: para festejar e ganhar um dinheirinho”.



Foto 83: Cunhado de Cassiano ajudando no mapeamento do castanhal. Foto: Marina Villarinho

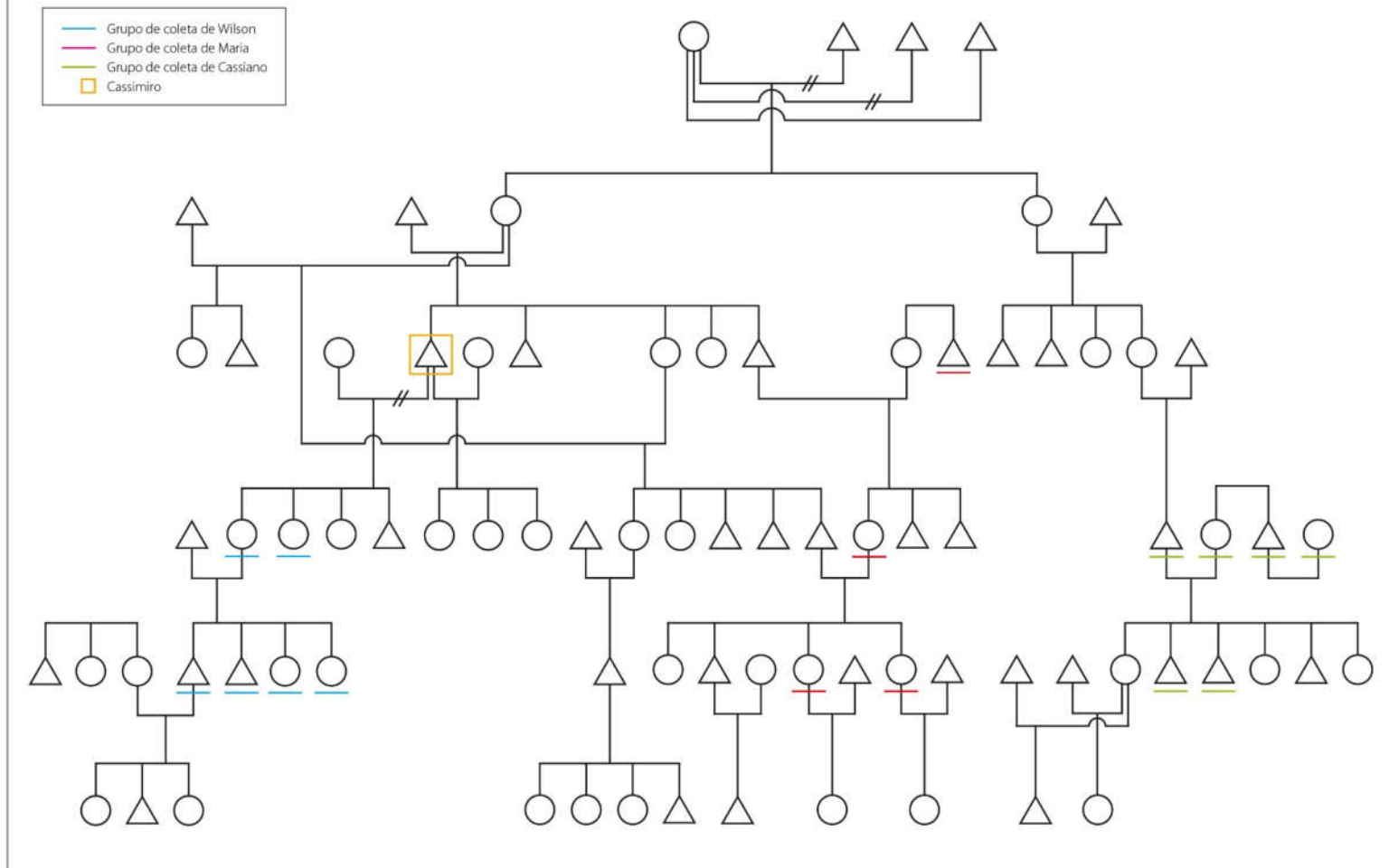
Pelo que foi demonstrado, os meus interlocutores não encontravam no dinheiro a única forma de retribuição: estar junto, compartilhar do ambiente do castanhal e dos “serviços” associados ao extrativismo da castanha é extremamente valorizado pelos Apurinã. Conforme vimos, mesmo os relacionamentos dos Apurinã com os patrões são frequentemente descritos como de ajuda, cooperação e apoio, e não em termos meramente comerciais.

Findado o almoço, seguimos as três na motocicleta de Rose até a casa de Maria. Passei a tarde conversando com Maria, enquanto ela dedicava-se aos afazeres domésticos. Naquela noite, meus anfitriões receberiam mais uma visita que pernoitaria em sua casa.

Na manhã seguinte, depois do café da manhã, me despedi de Maria e Geraldo e segui com o genro de Cassimiro até a área de Cassiano, onde me hospedei por mais três dias e pude continuar a atividade de mapeamento com Nelson²⁶⁰. De lá, conforme já foi dito, acompanhada por Amanda, suas filhas e Regina, parti para a cidade de Rio Branco pela BR 317.

²⁶⁰ Cf. “Pique do Cassiano”, pp. 141,147.

DIAGRAMA 13: VISÃO GERAL DOS GRUPOS DE COLETA



Parte II

Da floresta à beira da estrada: quando
a castanha vira produto

1.

Sobre as cadeias de interesses na Amazônia: da borracha à castanha

Até meados do século XX, nos contam os clássicos historiadores da economia nacional,²⁶¹ a ocupação não indígena da região Amazônica vinha se dando principalmente via ciclos econômicos ligados às demandas de atores econômicos externos. A primeira grande onda migratória - proveniente, principalmente, do nordeste brasileiro - para a região do Acre e do Sul do Amazonas ocorreu no final do século XIX e começo do XX como resultado da procura pelo látex por parte dos países industrializados do hemisfério norte. Os acontecimentos que se vinculam às estratégias executadas para a estruturação do mercado extrativo e a promoção da permanência não indígena na região são fundamentais para a compreensão do contexto em que essa pesquisa se insere. Os arranjos do sistema de trabalho e os fluxos comerciais estabelecidos na cadeia da borracha passariam mais tarde a ser utilizados na cadeia produtiva da castanha, por isso é importante nos voltarmos também aos eventos e histórias que tornaram possível sua implantação.

Para viabilizar a produção da borracha, processos sociotécnicos distintos ligados à forma de extração do látex se desenvolveram e influenciaram a definição das fronteiras internacionais entre o Brasil, o Peru e a Bolívia. A ocupação do território decorrente de esforços governamentais e de agentes privados, que buscavam viabilizar a extração da borracha em larga escala, impactou principalmente os rios Purus, Juruá e Madeira (Avelino Leal, 2011) e as vidas dos povos que ali habitavam antes do contato definitivo com a sociedade envolvente. Ao menos dos que puderam escapar ao extermínio, como é o caso dos Apurinã, foco deste trabalho.²⁶² Se aspiramos olhar com atenção as relações que hoje se estabelecem em torno do escoamento e da venda da produção da castanha na TI Km 124, necessitamos entender como o entrelaçamento de circuitos de reciprocidade e intercâmbio mercantil está associado aos legados do extrativismo da borracha.

Entre a metade do século XIX e o início do século XX, as duas principais fontes de extração do látex utilizado como matéria-prima pela indústria gomífera eram as árvores de caucho (*Castilloa ssp*) e as seringueiras (*Hevea brasiliensis*), ambas espécies (ditas) nativas da Floresta Amazônica. A diferença do processo extrativo de cada uma implicou

²⁶¹ Como exemplo, ver as famosas análises de Celso Furtado (1980) ou Caio Prado Jr. (1979), em que os ciclos econômicos da Amazônia, especialmente o da borracha, são situados no desenvolvimento da economia capitalista nacional segundo o modelo europeu de desenvolvimento das forças produtivas (Pantoja, 2008; Di Deus, 2017).

²⁶² Como vimos, o assentamento de seringais incidiu sobre o território Apurinã não apenas na região em que essa pesquisa se inscreve, mas ao longo do Médio e Baixo Purus, como indicam as pesquisas de Schiel (1999) e Lazarin (1981), bem como os documentos históricos analisados por Link (2016). Como consequência, inúmeros conflitos e alianças fundamentam as narrativas sobre esses encontros e as memórias de meus interlocutores.

na caracterização de dois tipos de fronteiras extrativistas, que se encontravam em expansão na Amazônia (Di Deus, 2017)²⁶³. Para a extração do látex do caucho, a árvore era derrubada, rendendo uma quantidade farta do recurso ao mesmo tempo que causava a morte da planta. A extração predatória não permitia a fixação dos extrativistas, que adentravam o território para encontrar mais árvores; esta foi a escolha técnica da fronteira caucheira peruana. Para a extração do látex da seringueira, excisões feitas em sua casca promoviam um lento e contínuo fluxo do látex, que, se feito com destreza, permitia a manutenção da vida da árvore e a extração do recurso por muitos anos. Isso proporcionou assentamentos regulares e, como escolha técnica da fronteira brasileira, ocasionou a incorporação forçada do território, que hoje faz parte do estado do Acre (Idem).

É verdade que vários povos americanos já possuíam uma indústria de processamento de gomas elásticas, extraídas de diferentes plantas, o que é pouco explorado na literatura sobre o extrativismo da borracha no Brasil. Não obstante, em uma instigante pesquisa sobre as transformações técnicas da extração do látex da seringueira, Eduardo Di Deus (2017) apresenta diversos documentos em que constam contribuições de povos indígenas no que ele considera uma “indústria da borracha a longo prazo”, em oposição às “narrativas heroicas” que atribuem aos experimentos coloniais as descobertas das técnicas de manejo e produção da borracha. Um dos exemplos citados refere-se ao povo Omágua, que ficou conhecido por manufaturar diversos utensílios a partir do látex. Os registros apontam que os Omágua teriam ensinado técnicas de localização das espécies e extração da goma aos portugueses.

Segundo a perspectiva das narrativas industriais, o que parece interessar foi que o procedimento de vulcanização inventado por Charles Goodyer em 1889 deu durabilidade às estimadas propriedades da borracha e viabilizou seu uso generalizado em escala global. Uma complexa “cadeia de interesses” (Woortmann, 1998, p. 170) estruturou-se, cobrindo vastas extensões territoriais do Brasil, Peru e Bolívia, e conectando localidades ainda isoladas nas perspectivas dos Estados Nacionais “aos principais centros de decisões mundiais e bolsas de valores internacionais” (Idem, p. 169). Sem a borracha natural vulcanizada - determinante para o surgimento da indústria de pneumáticos -, a história da indústria moderna teria sido outra. Assim como a da Amazônia e a dos Apurinã.

No Brasil, de maneira geral, o interesse dos investidores econômicos do final do século XIX ligados à cadeia da borracha - desde o mercado internacional da indústria automobilística, às “casas aviadoras”, que viabilizavam uma rede logística e se instalaram principalmente em Belém e Manaus, - estava dirigido ao beneficiamento em larga escala do recurso florestal produzido pela *Hevea brasiliensis*, realizado pelos atores vinculados

²⁶³ Conforme colocado na nota (18 his palheral), trata-se de uma maneira, digamos, didática de contar essa história. As (supostamente) rígidas demarcações entre a frente caucheira e o seringal são questionadas em muitas pesquisas. Entre elas, destaquei Iglesias (2010) e Schiel (1999). Como vimos, Cassimiro insistiu na frente de trabalho com o caucho na região próxima a Boca do Acre (inclusive com participação apurinã).

aos elos da “coleta” e “distribuição” (seringueiros e patrões-seringalistas), em um sistema híbrido marcado por relações capitalistas e não capitalistas, promovido em assentamentos sedentários chamados de seringais²⁶⁴(Almeida, 1992).

Os historiadores que primeiro se debruçaram sobre o estabelecimento da rede mercantil do látex e dos dispositivos de funcionamento do sistema dos seringais na Amazônia brasileira no século XIX se preocuparam, principalmente, com o viés econômico do “ciclo da borracha” em suas análises. Carvalho Junior (2011) constrói, em seu artigo, um pequeno panorama da historiografia sobre a Amazônia e mostra que as abordagens preferencialmente utilizadas pelo pensamento social brasileiro eram os estudos econômicos e as práticas mercantis, influenciadas por leituras marxistas, que analisavam e criticavam a implantação do capitalismo no Brasil, negligenciando aspectos sociais e culturais locais.

No mesmo sentido, Mariana Pantoja (2008) conta, na sensível etnografia sobre a parentela “cabocla” dos Milton, que, ao preparar seu projeto de pesquisa em 1995, se deparou com a “ausência dos seringueiros na história da Amazônia” (Idem, p. 51), em meio às numerosas análises econômicas que tratavam do equívoco representado pelos grandes investimentos injetados na produção e no escoamento das redes mercantis do látex.

Entretanto, como também pondera a autora, mais recentemente houve uma proliferação de leituras da história da região amazônica com ênfases outras, em que aspecto sociais, ambientais e políticos passam a ser mobilizados, como em Warren Dean e Barbara Weinstein (1993, p. 53). Leal explica que o cenário começou a mudar nos anos 1970, quando a “historiografia brasileira começa a passar por profundas transformações” (2011, p. 35), com o advento de estudos mais localizados promovidos por pesquisas universitárias. “Aos poucos, os pesquisadores foram se dando conta de que a compreensão do que significou esse período da Economia da Borracha para a história da Amazônia não podia se concretizar somente por meio de uma análise que considerasse as estruturas econômicas e práticas mercantis” (Carvalho Jr., 2011, p. 54).

Para além das análises históricas, muito material etnográfico foi produzido sobre os modos de vida nos seringais a partir dos anos 1990. Encontramos uma ampla bibliografia sobre relações ecológicas, histórias sobre mulheres e famílias que habitavam seringais, diferentes organizações políticas e sociais, narrativas de resistência e luta, principalmente na região do Acre. Se antes os seringueiros apareciam como seres rudes,

²⁶⁴ Sobre esse aspecto híbrido ver, por exemplo, José de Souza Martins (1975, apud Aquino, 1977). Ao problematizar a questão da terra nas colocações, o autor sustenta que a terra no seringal não era considerada como um equivalente de mercadoria e, “em si”, não tinha valor. O que importava em um seringal era a quantidade de seringueiras encontradas e seu potencial extrativo. Segundo o autor, na empresa seringalista, a matéria-prima extraída, o látex, supunha um mercado industrial distante da realidade do seringal e as relações capitalistas se encontravam “fora” de seu sistema social.

duramente explorados, isolados em redutos remotos, trabalhando para se escravizar, como nos relatos de Euclides da Cunha (1976) em visita ao Purus, após os empates promovidos contra a expansão pecuarista e o alcance da luta dos “povos da floresta”, a imagem do seringueiro subserviente teve de ser substituída. A influência desses eventos contribuiu, sem dúvida, para a virada nas pesquisas e a produção de belíssimas etnografias em que seringueiros e suas famílias emergem como “sujeitos concretos” (Pantoja, 2008, p. 54), com histórias e interpretações próprias.

Para a presente pesquisa eu escolhi buscar referências em etnografias engajadas na complexidade das redes de relação nos seringais, voltadas ao dia a dia das colocações e à convivência ora cordial, ora conflituosa entre seringueiros, patrões e marreteiros. Isso porque eu logo percebi que os Apurinã, quando contam sobre a época dos seringais, também apresentam pessoas concretas com histórias de vida particulares, que nunca foram totalmente absorvidas pela empresa seringalista e que eram guiadas por estratégias próprias. Inclusive, a leitora deve lembrar que na “Manga da história do Palheiral”, enquanto eu insistia em perguntar aos meus interlocutores sobre as possíveis violências ou constrangimentos impostos por seringueiros ou seringalistas, as respostas versavam sobre convívio, compadrio e parentesco. Fato que contrariou minhas expectativas e foi por mim problematizado, ao levar em conta o material etnográfico e as perspectivas dos meus interlocutores, o que, no entanto, não cabe retomar aqui²⁶⁵.

Entre as etnografias que tive acesso, encontrei um contraponto à visão reducionista que atribui a migração de nordestinos para as regiões do Purus, Madeira e Juruá às decisões estatais ou às estiagens no Nordeste (Cardoso, 2011). A partir de documentos, relatos e memórias, o pesquisador expõe e analisa as motivações que engajaram as travessias pela floresta amazônica, o que corrobora as inferências de Oliveira Filho (1979), Pantoja (2008) e encontra eco nas narrativas de Geraldo a respeito de seu pai, um paraibano que serviu o exército e alistou-se para trabalhar na Floresta Amazônica com o a extração do látex (provavelmente durante a Segunda Guerra Mundial)²⁶⁶, segundo suas próprias motivações.

Esse contraponto interessa porque foi com esses migrantes que os Apurinã travaram relações, dividiram habitação e caminhos, aprenderam e ensinaram técnicas e saberes; por meio deles passaram a interagir com a sociedade nacional e ter acesso permanente às mercadorias. Muitos seringueiros, marreteiros e pequenos patrões se tornaram parentes e compadres dos meus interlocutores. Em seus relatos, Casimiro insistia em me lembrar que ele e todos os seus irmãos/irmãs casaram-se com “o povo do seringal”, de quem “pegaram muitos costumes”²⁶⁷. Como os Kaxinawá retratados por Aquino (1977),

²⁶⁵ Cf. ‘Manga da história do Palheiral’, pp. 10-16.

²⁶⁶ Cf. ‘Pique de Maria’, p.11.

²⁶⁷ Entre eles, segundo a perspectiva do ancião, o de repartir os piques de castanha em um modelo similar ao praticado nas estradas de seringa, cf. ‘Manga da história do Palheiral’ pp. 17,18.

os Apurinã buscaram se identificar com os hábitos e costumes dos seringueiros regionais, para mais tarde - também como os Kaxinawá e outros povos - reforçarem suas diferenças étnicas no contexto das lutas pela demarcação de seus territórios tradicionais e pela garantia dos direitos indígenas.

Embora não tenha encontrado uma pesquisa específica sobre os modos de vida nos seringais da região de Boca do Acre, pude me iniciar no tema e reconhecer similaridades e divergências com relação à memória dos meus interlocutores, a partir das contribuições de Mauro Almeida (1992 e 2011), Mariana Pantoja (2008), Ellen Woortman (1998), João Pacheco de Oliveira Filho (1979), Terri Aquino (1977) e, mais recentemente, Narahara (2011). Com relação ao Purus, pude identificar as obras que se remetem ao período do estabelecimento e apogeu do sistema do seringal na tese do historiador Rogério Link (2016), que analisou relatos publicados de missionários, administradores da província do Amazonas e exploradores, de maneira cronológica e sintética. As páginas a seguir dialogam com os autores citados, com o objetivo de situar as redes de relações que atravessavam a vida nos seringais em que viveram os Apurinã da BR, a fim de tecer vínculos entre diferentes formas e estilos de narrativas que se sobrepõem e se conectam, ainda que parcialmente. Histórias que significam e situam os desdobramentos que se fazem presentes em suas vidas hoje, bem como fundamentam parte dos agenciamentos envolvidos na coleta e comercialização da castanha-da-amazônia.

A partir das histórias relatadas na primeira parte da dissertação e de uma breve revisão da bibliografia que trata sobre o assunto em diferentes contextos, podemos resumir o trabalho nos seringais da seguinte maneira: os seringueiros trabalhavam na coleta da “seringa” (látex) encontrada nas árvores *Hevea brasiliensis* conectadas por caminhos abertos em meio a áreas imensas de mata (tida por alguns como) nativa. A borracha era processada pelos seringueiros nas “colocações”, nome dado às “unidades de coleta e preparação do látex subordinadas ao seringalista” (Woortmann, 1998, p. 171), onde viviam. “O território que compõe uma colocação sempre foi definido de acordo com a distribuição das estradas de seringa que partem da clareira que é ou era considerada a sede da colocação” (Narahara, 2011, p. 39). Para poder trabalhar e morar em uma colocação, o seringueiro precisava ser colocado pelo patrão, o que significa que só poderia trabalhar na sangria se entrasse em acordo com o seringalista, e o látex por ele coletado deveria ser repassado ao proprietário do seringal, que mantinha o monopólio comercial. Nos “barracões”, uma espécie de entreposto comercial, as “pélas” de borracha já defumadas eram trocadas por mercadorias (sempre inflacionadas), necessárias à manutenção da vida do seringueiro.

Os seringueiros, por conseguinte, não eram donos das trilhas e nem do produto, mas detinham o usufruto das árvores que manejavam e, de maneira mais ou menos legítima, de outros recursos florestais (como a castanha), ao trabalhar continuamente nas mesmas veredas.

Os patrões-seringalistas eram aqueles que aviavam os seringueiros. Tratava-se de um mercado desmonetizado e, portanto, de um regime de trabalho assalariado que desafia os esforços de enquadramento clássicos, uma vez que o produto não era restituído em dinheiro, mas convertido em outros bens de consumo (como ferramentas, vestimentas, comidas industrializadas ou munição), adiantados em forma de crédito. Na certa, por isso mesmo, as contradições do sistema do seringal imprimiram controversas especificidades que fizeram com que, até hoje, seja ambivalente a consideração dos seringueiros como classe.

Woortmann (1998) analisa a transformação do “sistema das colocações” ao longo do tempo, tomando como enfoque etnográfico o seringal Triunfo, em Plácido de Castro, região de fronteira com a Bolívia. O “primeiro período” – entre o final do século XIX e a primeira crise do mercado da borracha – é definido como “tempo dos androceus”, em que a presença de mulheres nos seringais era vetada ou constringida. Portanto, não se constituíam famílias nesses espaços, marcados por ocupações exclusivamente masculinas, em que os seringueiros eram sentenciados a um sistema altamente dependente e encontravam-se submetidos ao padrão-seringalista.²⁶⁸

Segundo Oliveira Filho (1979), foi justamente com a febre da borracha que surgiram os “seringais de apogeu”, com trabalhadores migrantes, dedicados exclusivamente à extração de seringa, sem possibilidades de criarem famílias ou se dedicarem a outras atividades de subsistência. O autor contrapõe esse tipo de seringal ao “caboclo”, não especializado e baseado no trabalho indígena, como os seringais da região do Baixo Amazonas. Independentemente de uma ordem cronológica, na bibliografia etnográfica encontramos seringais empresariais, mais coercitivos, como o Triunfo – do tipo “apogeu” –, e seringais familiares, do tipo “caboclo”, muitas vezes com a presença de famílias indígenas, como em Pantoja (2008), Almeida (1992; 2002), Aquino (1977) e, mais importante para essa pesquisa, como no caso dos meus interlocutores, tal como desenvolvido na “Manga da história do Palheiral”.

Na região do Médio Purus, foi justamente na época em que a demanda da borracha aumentou, que a fronteira extrativista subiu o rio para áreas mais remotas e que a população nativa foi inserida “ora na extração direta da borracha, ora no provimento de comida para os seringueiros através da produção familiar da farinha ou na extração de lenha para os barcos a vapor” (Lazarin, 1981, p. 21). Segundo o historiador Rogério Link, até 1860 a exploração das “drogas do sertão”, anterior a implementação da indústria seringalista, era feita de maneira esporádica também por peruanos e bolivianos, sem ocupação definitiva por parte dos não indígenas (Link, 2016, p. 66).

²⁶⁸ Em alguns seringais, além da obstrução da presença de mulheres e indígenas, eram proibidos os cultivos agrícolas (seja em forma de roças ou plantações de árvores frutíferas), restringida a caça e a pesca, e permitido apenas a criação de cachorros dentre os animais domésticos (Woortmann, 1998). Os que desobedeciam a essas restrições eram duramente punidos, como contam as histórias orais e escritas recolhidas pela autora.

O contato sistemático dos Apurinã foi iniciado, portanto, a partir da frente de extração do látex no Purus, quando seringais passaram a incidir sobre o seu território, com a abertura das primeiras “estradas”. Entende-se “estrada”, nesse contexto, como uma trilha aberta em meio à floresta, em que o seringueiro trabalha e que o conecta às seringueiras. Na segunda metade do século XIX, as frentes de penetração e de ocupação estiveram orientadas pela localização das áreas de abundância dessa espécie de alto valor, e recaíam sobre território indígena, causando conflitos que justificavam as chamadas “correrias”.

No entanto, a partir das fontes mobilizadas por Link (2016), é possível dizer que no Purus, especialmente os Apurinã e os Paumari, desde a abertura dos primeiros seringais, se engajaram largamente na exploração da borracha (Idem, p. 132). Como apontam os dados históricos apresentados pelo autor, os Apurinã mantinham relações comerciais com seringueiros e patrões, e estavam abertos a manter com eles relações de parentesco. Os subgrupos Apurinã encontravam-se organizados em grupos autônomos que habitavam uma vasta extensão territorial, trabalhando sob as ordens de diferentes patrões, com maior ou menor autonomia em relação aos seringais e, por vezes, “colocando os patrões dentro de seu sistema de parentesco” (idem, p. 220). As estratégias de dispersão, diversificação e mobilidade Apurinã, atreladas às suas ditas “relações de parentesco fragmentadas” (Idem, p. 323), permitiram diferentes graus de contato com os novos atores, como fundamentam as narrativas de Cassimiro, discutidas na primeira parte da dissertação.

Vale lembrar que suas memórias reportam à década de 1940, quando a família de Cassimiro ainda morava em ayko (maloca) e percorria os diversos kemapury (caminhos) que conectavam roças, malocas e aldeamentos apurinã – formando uma malha de percursos, que Virtanen (2015) chama de meshwork of paths -, bem como estradas de seringas, piques de castanha e varadouros de escoamento da produção dos seringais. Como vimos, naquela época os subgrupos Apurinã já mantinham há muito redes de troca, reciprocidade e parentesco com seringueiros (e seringalistas, como Macário Miquillino, pai do avô de Cassimiro, CF. Diagrama XXX)

Schiel, na tentativa de sintetizar uma apresentação do povo na Enciclopédia dos Povos Indígenas, do Instituto Socioambiental, afirma:

Os Apurinã tiveram inserções diferentes nos seringais: grupos inteiros foram mortos, alguns vendiam seus produtos, outros trabalharam como seringueiros; alguns trabalharam desde o princípio, outros tiveram contato com não índios somente na época dos “soldados da borracha”. As histórias Apurinã falam de massacres, torturas, da experiência de terem sido escravos, das relações pessoais de compadrio, das batalhas e guerras pela terra [...].²⁶⁹

²⁶⁹ Texto da autora que compõe uma apresentação do povo Apurinã no portal “Povos Indígenas do Brasil”, no site do Instituto Socioambiental (ISA): (<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/apurina/1513>). Acessado em novembro de 2018.

Segundo os apontamentos de Virtanen (2015) e as pesquisas arqueológicas recentes, as frentes de expansão extrativista se aproveitaram dos caminhos abertos e utilizados pelos Apurinã pré e pós contato. Não por coincidência, mais tarde, outro tipo de “estrada” começou a ser edificada junto à instalação de novas colocações e à abertura de “estradas” de seringa. Como já deve estar claro, a BR 317 é herdeira de um kemapury aberto pelos Apurinã, que conectava estradas de seringa e rotas de escoamento que levavam látex e pessoas para Rio Branco e Manaus, bem como as mercadorias para a floresta e seus habitantes. Cassimiro e seus parentes participaram da empreita de abertura da estrada, que só foi possível a partir da expertise dos Apurinã.

Antes de avançar, é preciso aprofundar a descrição a respeito desses migrantes que se fixaram nos seringais do Purus, Juruá e Madeira. De maneira massiva, pode-se dizer que eram nordestinos (como os que figuram as histórias dos meus interlocutores) que passaram a servir de mão de obra imprescindível para a produção da borracha. Como aponta Woortmann (1998), esses migrantes, ao chegarem na Amazônia não conheciam o ambiente da floresta, não dominavam o corte da seringa²⁷⁰ e, isolados em grandes porções do território, distantes de suas famílias e de seus saberes, precisavam ser “amansados” para servirem bem ao sistema do seringal. Eram, portanto, conhecidos como “brabos” devido à sua inexperiência.²⁷¹

Grande parte desses “brabos” se adequaram às circunstâncias locais, desenvolveram múltiplas técnicas, ferramentas e saberes, estabeleceram modos de vida e relações próprios com as matas e a sociedade envolvente. O “amansamento”, evidentemente, nunca se efetivou plenamente, como apontam as memórias dos Apurinã e provam as pesquisas recentes. Esses migrantes vieram para ficar e seus descendentes compõem parte da população atual das cidades e da área rural da região acreana e do Sul do Amazonas.

Com a crise da borracha brasileira a partir de 1910, em virtude das plantations de seringa estabelecidas pelos colonos ingleses na Malásia,²⁷² em um contexto de instabilidade promovido pela Primeira Guerra Mundial e a subsequente crise de 1929, a atividade de extração do látex colapsou no Brasil. “O preço da borracha despencou: se

²⁷⁰ Ao prestar atenção nos relatos que compõe a primeira parte da dissertação, podemos destacar dois episódios em que a inabilidade do seringueiro no corte da seringa é mencionada. O primeiro deles trata do seringueiro “ganancioso” que não sabia cortar seringa e dedicava-se ao comércio de peles (Cf. ‘Pique do Wilson’, p. xx), parte da história contada por Caco (o motorista). O segundo episódio versa sobre o pai do Geraldo, o paraibano Florentino, que conforme contam, “nunca foi chegado em cortar seringa”, mas trançava e vendia painéis (Cf. ‘Pique de Maria’, p. 11).

²⁷¹ Como mostram Pantoja, Costa e Almeida (2011), “brabos” também era (e em muitos lugares ainda é) um termo atribuído aos grupos indígenas que resistiam (e resistem) às frentes de exploração e ocupação, e que por tantas vezes foram assassinados nas “correrias”. Antes de encontrar esse termo em análises do contexto histórico, eu presenciei o seu uso nas regiões em que trabalhei como sinônimo dos povos que recusam contato, também conhecidos como “isolados”.

²⁷² Para detalhes do transporte (levado ou roubado), não apenas de sementes e árvores, como também de saberes e técnicas, ver Di Deus (2017).

em 1910 ela valia 655 libras, por tonelada, em 1931 não valia mais que 32 libras” (Cedeplar, 1979, Apud Woortmann, 1998).

A despeito das adversidades que nunca seriam totalmente superadas, certas práticas estabelecidas pelas empresas seringalistas foram mantidas ao passo que novos arranjos foram criados, como, por exemplo, o estabelecimento de contratos de arrendamento de estradas de seringa para os seringueiros, sem cláusulas de monopólio comercial (Almeida, 1993). Como veremos, os principais pilares do sistema de aviação sobreviveram a esse colapso. Buscando mitigar o êxodo dos seringueiros, os seringalistas – junto a investidas violentas que “visavam impedir o abandono dos seringais” (Woortmann, 1998, p. 177) – foram pressionados pelas novas circunstâncias (e certamente pela resistência dos seringueiros) e tiveram que adaptar o regime coercitivo nos seringais. Não apenas passaram a permitir a presença de mulheres nas colocações, mas a incentivar essa presença com medidas como as narradas por Woortmann (Idem), em que “mulheres livres” figuravam nas listas de mercadorias oriundas de Belém e Manaus.²⁷³

Outra estratégia para manutenção dos trabalhadores nos seringais foi alocar famílias indígenas “acabocadas” e, no limite, viabilizar a formação de famílias nas colocações, junto à liberação do cultivo de pequenas roças de subsistência, plantio de frutíferas e criação de animais domésticos em pequena escala. Com isso, surgiu uma organização produtiva que, em muitos lugares, substituiu o modelo adotado nos “seringais de apogeu”. Faço essa ressalva porque a verdade é que nem sempre os modelos de “seringal caboclo” e “seringal de apogeu” seguiram uma linha cronológica progressiva. O que a literatura sobre os seringais comprova é que em muitas localidades os modelos coexistiram ou alternaram-se em diferentes momentos históricos (Almeida, 1993; Pantoja, 2008; Iglesias, 2010; Pantoja, 2008; Narahara, 2011).

Mas sim, a colocação, nos seringais do tipo “caboclo” passou a ser um lugar (Ingold, 2000) que acomodava a unidade familiar própria de um modo de vida camponês (Almeida, 1992), adaptado à Floresta Amazônica. Ali se desenvolveram formas sociais, ecológicas e econômicas atualmente presentes em grande parte do território do Acre e do Sul do Amazonas (Almeida, 2012). O que é corroborado, no caso dessa pesquisa, pelos relatos Cassimiro, Quitéria, Chiquinho e Geraldo, que viveram e se relacionaram com seringueiros.

Antes de prosseguir, é importante mencionar que, não obstante as investidas utilizadas para garantir o monopólio comercial dos patrões, que, como contam os interlocutores de Narahara, buscavam “sujeitar e humilhar” os seringueiros, chegando a “empatar suas roças” (Narahara, 2011, p. 22), o controle absoluto sobre o processo de trabalho nos seringais nunca foi possível. Havia também espaços para certa liberdade, ligados à própria estrutura de funcionamento dos seringais e também às diferentes formas

²⁷³ Paralelamente às nordestinas, mais valorizadas localmente, como aponta a etnografia citada.

de resistência que foram empreendidas por seringueiros, indígenas e não indígenas. O questionamento da legitimidade do monopólio comercial e a luta contra o caráter exploratório do regime de trabalho gerou diversos enfrentamentos, que marcaram também a história dos seringueiros e dos povos indígenas engajados no comércio do látex.

Os dados etnográficos indicam que, ao menos pelos anos de 1940, as colocações habitadas pelos meus interlocutores eram pouco controladas e as memórias daquele tempo perpassam aspectos da vida em família, com as crianças ajudando a cortar seringa, caçar, pescar e fazer roça. Cassimiro lembra que aos cinco anos já perambulava as estradas de seringa e os piques de castanha, e fala com orgulho que sua mãe e suas tias também cortavam seringa, assim como coletavam, caçavam com cachorros e pescavam para alimentar seus filhos. Inúmeras falas dos que presenciaram esse tempo, ou que dele ouviram as histórias, enfatizam a coresidência da parentela nas colocações como uma época boa e feliz, sem tanto individualismo, quando ainda “viviam como índio”, não cindidos e separados em famílias nucleares como hoje em dia²⁷⁴.

Essa ambiguidade marca os discursos que remetem ao que meus interlocutores chamam de o “tempo do seringal”, tal como descrito e analisado na “Manga da história do Palheiral”. Mas vejamos outro episódio que ilustra bem o sentido dessa ambiguidade. Durante o segundo módulo da formação de agentes ambientais indígenas (AAI), em novembro de 2017, Cassimiro – que participava pela primeira vez da formação – fez uma participação espontânea que me parece sugestiva. Estávamos assistindo a uma aula sobre o histórico da relação dos povos indígenas com o Estado brasileiro, em que os facilitadores Luciene Polh e Chico Apurinã montavam uma linha do tempo recheada de acontecimentos que marcaram a luta indígena desde a chegada dos invasores portugueses. Os AAI foram encorajados a contribuir e adensar o exercício com histórias e eventos que viveram ou escutaram dos mais velhos. Quando os facilitadores apresentaram a tarjeta “o tempo dos seringais”, Cassimiro prontamente se manifestou, dizendo que “ainda tinha pegado esse tempo”. Chico Apurinã o convidou à frente para contar à turma. Seguiu-se um diálogo a esse respeito, iniciado por Cassimiro, que sintetiza a complexidade das redes de relações em que os Apurinã se inseriram a partir da instalação dos seringais em seu território:

O patrão abriu a colocação... aí ele botou o seringueiro - botou o seringueiro para cortar seringa. Aí o seringueiro fazia a defumada, e dava de mês e o seringueiro juntava a borracha. Aí o patrão trazia a mercadoria e o seringueiro comprava com borracha. O seringueiro fazia a borracha e o patrão dava o valor da borracha; mas a borracha não dava. Muito seringueiro era preguiçoso, né, mas tinha seringueiro que tinha prêmio final do ano, ele fazia mil quilos, dois mil quilos... e tinha gente que fazia 50 quilos por ano.

Aí foi assim que veio o seringueiro, foi aumentando o seringalista, aí o português chegou também, né, e aí começou a entrar um monte de produto com a borracha. Aí vez em quando de não que inventaram o negócio da castanha. Aí o próprio patrão comprava a castanha, de vez comprava a borracha. É que a borracha às vezes não dava... foi que o patrão comprava muita borracha, mas muita gente no fim da borracha não saldava, então quebrava castanha. Mesmo assim de vez não dava não. Tinha que contar borracha a mais, aí sangrava, misturava com leite, um

²⁷⁴ Tal como a perspectiva de Quitéria. Cf. ‘Pique do Cassiano’, supra.

sangrava com cal misturava com leite.

Tem gente que fazia... pegava, tabatinga misturava e defumava. Botava toda a impureza ruim, né? O que foi que hoje perdeu o valor da borracha por causa de nós mesmo, que eu também fui seringueiro - porque seringueiro fazia isso. Eu mesmo me fazia isso. De início não fazia. Aí o comboieiro disse: "Rapaz, tu não faz borracha certo não. Por que que sua borracha é maneiro?" "Porque eu tenho que fazer minha borracha de qualidade, faz de pouco mas é de qualidade", respondia. "Não, rapaz, tem muita gente aí", me disse um velho, um cearense que era meu vizinho e dono do seringal, ele disse: "Rapaz vamos lá no igarapé de água corrente, aí você pega tabatinga e pega. A cada dez latas tu coloca uma de barro". Aí comecei a fazer...aí meu cunhado também fazia, aí pegou no cálculo, né? A gente enrolava, enrolava borracha bem com aquela tabatinga do igarapé. Aí já começaram a fazer produto assim que ficava mais pesado. Até que pegaram. O preguiçoso foi e matou o guariba, aí meteu a tripa do guariba e foi defumar, né? Aí pegou o patrão que viu que tinha a guariba no meio, aí o patrão chegou e passou borracha com guariba.

Aí o vizinho não achou bom, achou pouco, e metia uma parte de roça... A mulher ralava aquela mandioca, uns quatro quilos de mandioca e jogava na borracha, misturava, defumava e aí foi perdendo valor - e hoje não tem mais, né? Misturou o barro, jogou a sova, aí o patrão pegou no fim do ano e aí marcou, porque cada freguês tinha marca, né, do produto, pra pegar qual que é que botou a impureza. Aí o vizinho, um seringueiro cearense, fez uma borracha e jogou sova e barro. Os patrões foram pesar borracha. Aí jogaram todinho na balsa, aí jogaram a borracha do freguês e ele jogou e... afundou, né. Aí perguntou: "Ei, como é que toda a borracha boia e a tua não boiou?" Aí foram buscar a marca do cara, o patrão chegou lá, botou a borracha lá dentro, e o patrão falou: "Rapaz tua borracha não tá servindo não". "Mas por que não tá servindo minha borracha?" Aí o patrão: "Passa a faca". Aí passaram a faca e só era barro e sova. Teve outro que o comboieiro foi jogar a borracha no bicho e aí escapuliu, aí caiu. Aí machucou o lombo do cavalo e aí foram ver era uma pedra que estava na borracha.

Fui muito bom seringueiro, a borracha tinha valor, mas hoje não tem mais valor por causa de impureza que o povo faz, né? E a castanha também. E a castanha tem um monte de castanheiro que trabalha bem. Já tem gente que corta castanha, joga castanha cortada e joga de um lado para o outro, aí tem peão que, pra quebrar castanha, quebra toda a impureza e bota tudo junto. Aí teve um que misturou tudo a castanha e aí jogou a castanha boa por cima, né, e entregou a castanha assim. e aí rapidinho: era tudo castanha podre. O cara perdeu, devido porque o patrão foi e trocou a castanha dele por uma boa, né? (Cassimiro, 13/11/2017)

A fala de Cassimiro é sintomática da importância histórica que os Apurinã conferem ao tempo do seringal (Schiell, 1999). Ao mesmo tempo que o ancião tem consciência da assimetria da troca: "O seringueiro fazia a borracha e o patrão dava o valor da borracha, mas a borracha não dava". Foi por meio da troca com esses novos atores instalados em seringais que incidiram em território Apurinã que "começou a entrar um monte de produto com a borracha". Foi com eles também que Cassimiro aprendeu a ser "muito bom seringueiro", e a resistir aos abusos dos débitos de pesos fictícios, misturando impurezas nas pelas de borracha. O comboieiro que transportava a borracha até o final da década de 1940 – segundo Cassimiro - e seu vizinho, "dono de seringal" - ou provavelmente um gerente-aviador - também fazia essa mistura. Seu cunhado – aqui ele se referia ao marido de sua irmã Raimunda (Cf. Diagrama XXX) - começou a fazer e então "pegou no cálculo". As manobras dos seringueiros, por vezes exageradas, quando descobertas arrancaram risos empolgados dos ouvintes em sala de aula. Nenhuma investida violenta pelo patrão enganado foi mencionada.

Almeida (1992) conclui, a partir de seu convívio no Alto Juruá, que, em razão do aviamento misturar relações de trabalho e relações de compadrio, para os seringueiros a exploração não era vista como reguladora das relações comerciais com os patrões, e sim como expressão de casos particulares de abusos e quebras de acordos. Os seringueiros sempre resistiram aos preços exorbitantes das mercadorias. De maneira informal ou individual, como aponta a experiência narrada por Cassimiro, e também organizada e coletiva, como nos empates e na criação de associações e cooperativas. Os abusos e violências, o monopólio imposto na venda da borracha e o constrangimento das práticas alternativas de subsistência não parecem ter sido aceitos plenamente pelos seringueiros (indígenas ou não indígenas) em diferentes regiões e períodos históricos, daí os conflitos que marcam as histórias dos interlocutores de Woortmann (1998), Narahara (2011), Almeida (1992) ou Aquino (1977). Mas, na perspectiva dos envolvidos, não apenas dos seringueiros, mas dos gerentes-aviadores e dos patrões-seringalistas, as relações de aviamento eram práticas de um sistema de trocas, mesmo que sabidamente injusto e assimétrico, como sintetiza Cassimiro:

O patrão abriu a colocação, aí ele botou o seringueiro, botou o seringueiro para cortar seringa. Aí, o seringueiro fazia a defumada, e dava de mês e o seringueiro juntava a borracha, aí o patrão trazia a mercadoria e o seringueiro comprava com borracha" - tratava-se de um "contrato de obrigações mútuas (Schiel, 1999, p. 19).

Para além disso, como mostra Weinstein (1993), o sistema de dívida extrapolava os limites do seringal, uma vez que os patrões ficavam em débito com as casas aviadoras para adquirirem as mercadorias em troca da safra subsequente. As tentativas de introduzir o trabalho assalariado no seringal falhavam, pois tanto o seringueiro quanto o seringalista não o aceitavam (Idem, 1993). Débito significava também crédito (Almeida, 1992), e, como vimos, com relação à venda da castanha, ainda significa.

Em resposta, com um tom de respeito por quem já foi seringueiro, Chico Apurinã, que ministrava a aula, apresentou um contraponto ao desenvolver uma pertinente crítica à dominação dos patrões, salientando o lado mais duro e sofrido, no qual a figura do seringueiro aparece como explorado:

Isso que o cacique Cachimbo tá falando foi o que passou mesmo. Mas é que o parente ou a pessoa que fez isso era chamada de preguiçosa, mas não era. Porque se sentia lesado também, né? Porque essa ocupação não indígena foi muito danosa pra gente. Como eu tava dizendo: a questão dos patrões seringalistas, levando gente do Nordeste para a Amazônia. Não foi diferente lá na nossa terra, onde a gente vive. Foi como o Chiquinho disse. Foi ocupada pelos arigós, que é os nordestinos, e que até hoje existe: até meu primo ainda é filho de arigó... Então, teve também esse encontro muito ruim dessa relação do indígena com o não indígena. Porque continuou o conflito interno e a divisão. E aqui a gente passou a ter uma mão de obra muito ruim, muito barata. A gente trabalhava o ano todo. Eu digo isso porque meu pai trabalhou na seringa, não pagava conta, nunca tinha o valor da conta, não sabia quanto que devia, e era trabalhando, trabalhando, trabalhando... Não cuidava da roça, não cuidava de nada. Não tinha roçado, não tinha nada. Farinha, eu cheguei a ver meu pai, eu era pequeno assim, ele comprou um paneirinho de uns quinze quilos de farinha vinda do Pará. Enquanto a gente podia produzir daquela terra que nós vive hoje. Porque nós estamos lá hoje, né? A gente podia tá produzindo igual produz hoje, né, a farinha, o cará, o milho...

Tudo que plantar dá na nossa terra, mas não tinha oportunidade de plantar nada porque trabalhava a semana toda na seringa. Nunca pagava a conta, nunca tinha saldo, não tinha nada. Só quem enriqueceu foi o patrão. E a gente continua nossa vida sofrida nesse período desde a invasão. O que significa que era uma política de governo, uma política de economia - pensando em grana mesmo. Teve muita exploração de recursos naturais nesse período - que foi muito ruim pra gente. Até hoje eu lembro porque eu era pequeno, mas também cortei seringa com meu pai e pude assistir esse sofrimento. Que era muito difícil a vida de trabalhar com seringa. Eles ocuparam o que chamava de "centro", né? Trabalhava, entrava na mata, fazia aquela tal que chamava de "cantina", né? Colocava mercadoria, colocava as pessoas pra cuidar daquilo ali e aproveitava pra cuidar do seringueiro. Pra ele ter que trabalhar. E trabalhava tipo trabalho escravo mesmo, não tinha outra saída. Não tinha nada de carteira assinada, nada de um documento que assegurava a vida dessas pessoas que trabalhou na seringa. A vida não era pra cuidar da família, era mais pra cuidar do patrão que cuidar de si. Então esse foi um período muito difícil. E quero deixar claro que isso era uma política do Estado, esses seringalistas tinham respaldo pra fazer isso, respaldo do Estado. Era incentivado, parecia meio largado, parecia que era cada um por si e deus por todos, mas tinha algum resguardo aí atrás! Tinha uma razão, alguém estava incentivando que isso fosse feito. Tanto que os nordestinos pagaram o pato, eles que foram incentivados a sair do Nordeste pra ir se enfiar no mato para ocupar o que chamavam de "espaços vazios" - mesmo [os patrões] sabendo que tinha gente lá. (Francisco Apurinã, 13/11/2017)

É importante assinalar que Chico Apurinã nasceu e cresceu no que hoje é a terra indígena Água Preta/Inari, que fica localizada em frente à cidade de Pauini, do outro lado do rio Purus. Pauini, de início, foi um posto comercial instalado próximo a uma aldeia Apurinã, de nome Teruã,²⁷⁵ que virou um povoado e, posteriormente, a citada cidade. Era um ponto estratégico para a empresa seringalista, provavelmente servindo às primeiras colocações na região. É bastante provável que o controle no seringal em que seu pai trabalhava fosse mais marcado, sendo constrangidas as atividades de subsistência com o objetivo de potencializar a produção da borracha. Mobilizar como exemplo o pequeno paneiro de farinha sobrefaturado é promissor, porque Água Preta/Inari é conhecida pela variedade e abundância de produção em suas roças, quintais e capoeiras, bastante enriquecidas pelo manejo realizado por seus habitantes. Inclusive, abastece Pauini com frutas e farinha, coletadas e produzidas por quase todas as famílias, como indica a já referida pesquisa (IEB, 2018).

Chico Apurinã se tornou uma liderança indígena ao acompanhar a luta travada pela UNI/Acre em favor das demarcações de terra do Acre e Médio Purus. Não somente a partir de suas memórias de criança, quando acompanhava seu pai no corte da seringa, mas também munido de conhecimentos políticos angariados em sua experiência como liderança indígena, Chico reforçou junto à turma os interesses que "respaldavam" a

²⁷⁵ Nas palavras dos missionários anglicanos traduzidas por Link (2016): "Teruã é um posto comercial, composto de uma cabana solitária, situada na margem esquerda do Purus, a poucas milhas baixo do afluente Pauini (...). Teruã é também o nome de uma aldeia Apurinã um quarto de hora distante na terra firme, e de um largo lago de águas negras acessível por canoa durante a estação chuvosa, mas somente alcançado por terra durante a estação seca" (Samm, 1876, p. 112. Apud Link, 2016, p. 92).

empresa seringalista no território Apurinã, notadamente os subsídios estatais e privados que viabilizaram a citada cadeia de interesses. Não à toa, ele chamou a atenção para a situação exploratória na qual viviam não apenas os Apurinã e outros povos indígenas da região, mas também os “arigós” que “pagaram o pato” ao se embrenharem nas colocações. Ponderou que seringueiros indígenas e não indígenas “se sentiam lesados” e por isso - e não por preguiça - burlavam a exploração dos patrões como podiam. Lembrou também que os “arigós” “até hoje existem” e compõem também as famílias Apurinã.

O diálogo exposto acima parece confirmar a impressão de Schiel (1999), quando afirma:

Esse período é marcado por símbolos contraditórios, pois, ao mesmo tempo que são lembradas as violências, a exploração, as trocas desiguais, um tempo de escravidão – que teria, inclusive, separado os Apurinã de uma existência primeira –, são valorizadas as aquisições do seringal, como hábitos alimentares, rituais católicos ou habilidades para negociar (Schiel, 1999, p. 9).

Se certa liberdade aproveitada pelos seringueiros coexistia com as investidas coercitivas dos patrões, com a involução do mercado da borracha, entre as alternativas de organização produtiva e espacial, a coleta dos frutos da castanheira (*Bertholletia excelsa*), abundantes nas colocações, ganhou espaço. A castanha-da-amazônia, que faz parte milenarmente da alimentação indígena, de animais silvestres e animais domésticos, em algumas regiões passou a ser uma das principais fontes de renda do extrativismo regional a partir da década de 1920, no contexto da primeira crise da borracha, ocupando grande contingente de mão de obra, não somente nas matas, mas também nas cidades, para onde o produto era transportado e beneficiado. Nas colocações descritas por Woortmann (1998), a castanha se inseriu primeiro no universo feminino, como alimento in natura, em forma de leite ou outras receitas, e como fonte de renda familiar. Segundo a autora (*Idem*), na região de Plácido de Castro, a castanha começou a ser “quebrada” principalmente por mulheres e crianças, e não competia com a fabricação da borracha, uma vez que sua ocorrência se dá entre os meses de dezembro e fevereiro, durante o inverno amazônico. Em alguns lugares, a venda da castanha possibilitou às famílias saldarem parte de suas dívidas no inverno, quando a produção de borracha caía. Os ouriços quebrados, por sua vez, serviam bem de combustível para a defumação da borracha. Na região do seringal Triunfo, a castanha se tornou um produto coadjuvante e complementar, que “mobilizava toda a força de trabalho familiar” (*Ibidem*, p. 179), e contribuiu para a sedentarização de famílias na colocação.

Se em 1928, com a queda do preço da borracha causada pela citada crise, “a castanha já a superava como produto de exportação” (Schiel, 1999, p. 17), para impulsionar a produção de borracha foi preciso intervir na produção da castanha. Foi também durante a Segunda Guerra, quando da assinatura dos acordos entre o governo brasileiro, norte-americano e de outros países aliados, que as importações de castanha-

do-Brasil foram proibidas para proteger o plano de extração da borracha da Amazônia e evitar a utilização de navios cargueiros no transporte da castanha. Em 1944, ano em que a interdição atingiu o seu auge, o volume total brasileiro de castanha-do-Brasil foi de 3.300 T. Esses valores eram equivalentes a apenas 1/10 da produção média dos anos anteriores à citada guerra (Weinstein, 1993).

Em meio à citada crise, portanto, o setor gomífero brasileiro foi novamente impulsionado durante o período da Segunda Guerra Mundial, quando o governo norte-americano perdeu o acesso ao mercado das plantations asiáticas de seringa, dominadas pelos japoneses, e passou a investir nos seringais brasileiros e na migração de outra leva massiva de nordestinos, conhecidos como “soldados da borracha” (Woortmann, 1999).

Esses sujeitos foram incorporados em seringais que teriam sido abandonados, como meeiros em colocações no meio de famílias,²⁷⁶ ou em novos territórios a serem explorados e “estradas” a serem abertas. Como vimos, segundo as memórias dos meus interlocutores, foi nessa época que a maloca do Palheiral declinou e as parentelas apurinã se instalaram as colocações e passaram a viver junto aos seringueiros.

Os indígenas contam que além de cortar seringa, “sempre quebraram muita castanha” para trocá-las por outras mercadorias. O dinheiro, como contam, não costumava mediar esses arranjos. Cassimiro menciona que em algum momento “inventaram o negócio da castanha”, e que o próprio patrão que comprava borracha também comprava castanha, sendo essa uma alternativa produtiva para saldar a dívida do seringueiro. Nas falas que registrei, a cadeia produtiva da castanha aparece como companheira da borracha.

Além disso, no caso das colocações instaladas em território Apurinã, conforme demonstrado na “Manga da História do Palheiral”, castanha e seringa aparecem lado a lado como recursos florestais importantes em quase todos os documentos que tratam da questão fundiária das terras indígenas Km 124 e Boca do Acre²⁷⁷. Cassimiro termina sua fala sobre o tempo do seringal transcrita acima, alertando os mais jovens aos perigos de uma produção malfeita. Associa a mistura de impurezas na produção da borracha à sua desvalorização no mercado e infere que o mesmo pode acontecer com a castanha, se mal coletada.

Mas a explicação que encontramos na historiografia para o declínio da produção de borracha na região amazônica é outra. Passado o período de guerra e das interversões financiadas pelo governo norte-americano, o Brasil não foi capaz de sustentar os subsídios

²⁷⁶ Durante esse período de (re)investimento nos seringais, os meeiros eram introduzidos pelo seringalista para coletar seringa nas colocações, onde muitas vezes já se encontravam instaladas unidades familiares de produção. A “meia” era a divisão das estradas de seringas presentes na colocação entre os antigos seringueiros e os que chegaram posteriormente. “Não havendo propriedade da terra, a relação de meação era construída sobre o produto: o meeiro recebia uma parte do que produzia, a metade ou dois terços, a depender das condições de produção das árvores, do volume de ‘madeiras’ da ‘estrada’, da inclusão de seu consumo no cálculo, etc” (Woortmann, 1999, p. 184). Pelo o que Caco contou, o “seringueiro ganancioso” foi introduzido na colocação de sua família nesse momento histórico (cf. ‘Pique do Wilson’).

²⁷⁷ Cf. “Manga da história do Palheiral”, supra.

e competir com a borracha asiática, situação que se agravou após a criação da borracha sintética, novo concorrente à borracha amazônica (Di Deus, 2017).

Todavia, aproveitou-se da estrutura de trabalho ligada ao aviamento e dos fluxos comerciais das cantinas, que passaram a ser utilizados em outra cadeia de valor: da castanha-do-amazônia, na época chamada de castanha-do-pará. Com isso, a retomada das exportações da castanha normalizou-se em meados de 1946. Em 1956, a castanha alcançou o pico máximo na balança comercial: sua exportação representou 71% da economia da região Norte. De coadjuvante, passou a ser o principal produto extrativista amazônico da região Norte. Em Boca do Acre, onde os meus interlocutores vivem, ainda o é (IEB, 2018).²⁷⁸

²⁷⁸ Como se deu a partir dos anos 2000 no seringal Porangaba, onde a castanha também se tornou “o principal produto comercializado pelos grupos domésticos” (Narahara, 2011, p. 28).

2.

A comercialização da castanha e o valor da floresta em pé: um breve comentário

Pode ser que, depois de tantas histórias abordadas nos piques, a leitora tenha perdido de vista, mas na introdução desta dissertação eu expliquei que antes mesmo de estabelecer o recorte do estudo aqui desenvolvido, eu apoiei a realização de uma pesquisa com foco nos arranjos de comercialização e escoamento dos principais produtos extrativistas nas Terras Indígenas beneficiárias do Projeto que trabalho²⁷⁹. No que diz respeito a Terra Indígena Km 124 (e a Terra Indígena Boca do Acre), o objetivo foi investigar os elos da cadeia produtiva da castanha e as relações entre os diferentes atores, além de mapear a formação dos preços e a rota de escoamento do produto, buscando evidenciar os principais gargalos da produção.

Cabe esclarecer que o enfoque na cadeia produtiva da castanha foi orientado pelos resultados obtidos em um estudo preliminar (IEB, 2017), que fundamentam e justificam essa escolha. A partir de um amplo diagnóstico da unidade de produção familiar indígena, tornou-se contundente a relevância do extrativismo da castanha para os Apurinã das referidas Terras Indígenas. O documento destaca, entre outras coisas, os valores indiretos não monetários que esta atividade pode alavancar:

“i) o produto tem uma importância significativa na economia extrativista para os indígenas das duas Tis; ii) a atividade extrativa da castanha proporciona momentos de socialização e manutenção da identidade e cultura Apurinã; iii) envolve a mão de obra familiar, considerando as relações de gênero e geração; iv) é uma atividade sazonal que é praticada numa determinada época do ano possibilitando os indígenas desenvolverem outras atividades nos demais meses do calendário agroextrativo; v) a árvore da castanha necessita da mata primária preservada para se desenvolver, contribuindo desta forma para a manutenção da floresta em pé, a qual pode ser agregada outros valores indiretos e por fim, vi) a atividade é desenvolvida por todos os moradores das duas TIs, em diferentes escalas de tempo e rendimento.” (p.43)

Não pretendo voltar aos múltiplos valores associados à essa atividade porque creio que já reuni elementos suficientes até aqui. Nesse momento o que interessa é que para a construção da pesquisa sobre a cadeia produtiva da castanha, foi preciso realizar um levantamento de dados primários, obtidos em oficinas, entrevistas e visitas aos entrepostos de comercialização e indústrias de beneficiamento. O que ocorreu durante a safra de 2017/2018. Sendo assim, antes de ter a oportunidade de acompanhar as excursões de coleta junto a algumas famílias apurinã na safra de 2019, eu entrevistei castanheiros, atravessadores, comerciantes, patrões, funcionários da Secretaria de Produção do Estado

²⁷⁹ Cf. 'Condições de pesquisa: uma pequena etnografia', p. 48.

do Acre e membros da Cooperacre, ou seja, alguns dos atores envolvidos na comercialização e escoamento deste produto na região de Boca do Acre.

Conforme já foi dito, a experiência subsidiou a elaboração do documento intitulado “Cadeia de Valor da castanha-da-amazônia: o caso dos Apurinã das Terras Indígenas impactadas pela BR 317” (IEB, 2018), que serviu ao propósito de orientar estratégias para aprimorar as ações que integram o componente de apoio às atividades produtivas do Projeto. De minha parte, ao participar desse levantamento, pude constatar que os atores envolvidos na comercialização e escoamento da castanha possuem opiniões notoriamente controversas e não parecem ter uma visão clara dos elementos que condicionam a formação do preço do produto²⁸⁰ que comercializam e/ou transportam. A indeterminação dos valores é atribuída a uma somatória de elementos sobrepostos, entre os quais, o mais destacado é não haver nenhum tipo de controle das condições de produção da castanha. Justamente por tratar-se de um produto florestal que não é racionalizado como em plantations.

O que todos os entrevistados concordavam, é que o volume de produção de castanha varia muito de um ano para o outro, sendo que, em alguns anos, a produção pode ser irrisória. Embora os estudos científicos não sejam capazes de explicar o que determina a variação da produção das castanheiras, a Embrapa reconhece a ocorrência deste fenômeno (Embrapa, 2015). Segundo a perspectiva de alguns extrativistas, a castanheira possui um ciclo de alta produção a cada quatro anos (em média), ou seja, a árvore produz o máximo e depois vai diminuindo, voltando a produzir muito no quarto ano. Teoria que parece ser corroborada pelos meus interlocutores. Conforme vimos, Cassiano explicou que tem ano que as castanheiras “se cansam” e não produzem, e Luzirene afirmou, que “tem ano que todas [as castanheiras] decidem não trabalhar”. Se para os apurinã não há muito o que fazer para contribuir com a produção coletiva das castanheiras, os cientistas, ao contrário, seguem tentando (sem sucesso).

Pois bem, se o volume de produção varia, o preço da castanha flutua consideravelmente de ano para ano e mesmo numa mesma safra²⁸¹. As previsões são especulativas e as estimativas são feitas em cima da observação da quantidade de ouriços presentes nas castanheiras meses antes do início da safra. Um monitoramento informal, realizado, sobretudo, por extrativistas, indígenas e não indígenas. As informações correm de boca a boca enquanto os comerciantes avaliam os investimentos necessários para a efetivar a compra e o escoamento do produto na safra que se aproxima.

²⁸⁰ Com relação a precificação do produto, sua formação considera também a pauta fiscal da castanha. Todo ano um valor referencial é definido pela Secretaria da Fazenda diante de pesquisas regulares de preços. O intuito da pauta fiscal é definir a base do cálculo em situações previstas pela legislação tributária (IEB, 2018).

²⁸¹ Cabe lembrar que a unidade de medida utilizada para as transações da castanha in natura na região de Boca do Acre é a “lata”, com cerca de aproximadamente doze quilos. Para os grandes vendedores a unidade é a caixa, onde cabem de 20 quilos de castanha, ou pouco menos de duas latas.

A despeito da imprevisibilidade da produção anual, a pesquisa indica que, se somada, a produção de castanha nas Terras Indígenas Boca do Acre e Km 124 representa mais de 10% da produção do município de Boca do Acre, que aparece, por sua vez, segundo os dados do IBGE, como o quinto maior produtor do Estado do Amazonas (IEB, 2018).

Ainda que a produção seja bastante significativa no contexto regional, constatou-se que praticamente toda a castanha coletada nessas Terras Indígenas é escoada para Rio Branco através da Rodovia Federal BR 317 e absorvida pelas usinas de beneficiamento da Cooperacre. É provável, no entanto, que uma porcentagem cruze fronteiras em direção ao território boliviano e chegue a usinas em Cobija – como garantiram alguns dos entrevistados. Curioso que não houve relatos de que a castanha fosse direcionada para Boca do Acre, apesar de haver compradores e entrepostos de castanha na sede do município. O que é seguro afirmar é que os meus interlocutores pouco conhecem o mercado da castanha, para além da comercialização na “porta da aldeia” e das relações estabelecidas com seus patrões (e/ou atravessadores) que transitam pela BR 317.

Ao levar em consideração os relatos dos castanheiros apurinã, foi possível verificar que a comercialização na “porta da aldeia” tem início antes da etapa de coleta da castanha, momento em que a maioria das famílias apurinã da Terra Indígena Km 124 “financiam” sua produção, parcial ou integralmente. O “adiantamento de safra”, como é chamada essa negociação, se dá a partir da visita do patrão ou atravessador às aldeias, nos meses de novembro e início de dezembro. Ali ele começa o assédio aos indígenas, oferecendo as quantias monetárias em troca da produção da castanha que será coletada. O adiantamento é considerado como condição para o ingresso nos castanhais, porque as famílias indígenas têm de adquirir insumos e itens, como facões ou terçados, lima, sacos de ráfia, munição para as espingardas, combustível, alimentação, e o que for preciso para garantir a realização das excursões de coleta ou o estabelecimento das famílias em acampamentos temporários.

Há, contudo, dois fatos que merecem atenção nesta negociação. O primeiro é que com a proximidade das festividades no final do ano, os indígenas se sentem tentados a pegar parte do montante do recurso obtido junto aos patrões ou atravessadores para comprar vestimentas, calçados, eletrônicos ou “presentes” (usando seus próprios termos) para suas famílias. Ou seja, nem sempre o adiantamento da safra é utilizado para a compra de insumos considerados necessários para o trabalho extrativista. O segundo, é que o pagamento da “dívida” contraída com o atravessador ou patrão não costuma ser efetuado em moeda corrente, mas sim em latas de castanha, cuja quantia versus valor da lata é estipulada no momento do adiantamento do dinheiro. Desta forma, vale enfatizar que parte da produção já está empenhada antes mesmo da coleta, por conta do acordo assumido. Geralmente, o menor valor que a castanha atinge durante a safra é o valor que

o atravessador ou patrão contrata para pegar a produção, aumentando a sua margem de lucro.

As relações de trabalho são ambíguas. O que pude extrair das conversas entretidas com os meus interlocutores, é que o extrativismo da castanha não é exatamente considerado um trabalho, ao menos em comparação a outros trabalhos, como serviços prestados aos fazendeiros ou trabalhos formais na Escola Indígena. Os Apurinã da Terra Indígena Km 124 distinguem o trabalho extrativo dos demais, sobretudo por ser uma atividade familiar que é praticada com relativa autonomia. Conforme um dos entrevistados questionou: “Você leva a sua família toda para o seu trabalho? Cachorro, papagaio, periquito? Pois é, castanha dá trabalho, mas não é o mesmo que um trabalho, desse de carteira [assinada]”. Durante as entrevistas, grande parte dos indígenas enfatizaram os momentos de lazer e convívio proporcionados pela prática extrativa. Ademais, como eles mesmos costumam frisar, “cada um quebra castanha quando quer”, isto é, a partir das decisões tomadas por cada família. Nesse sentido, pode-se dizer que os castanheiros não vendem a força de trabalho, mas o produto.

Todavia, ainda que os apurinã não trabalhem para os patrões, é verdade que a dívida assumida com eles exige que o volume de produção de castanha corresponda, no mínimo, ao valor adiantado. Caso não seja possível “saldar a dívida” ao final da mesma safra, o compromisso se mantém até a próxima. Foi este o caso relatado por Maria, que em 2019 estava tentando saldar a dívida contraída com seu patrão (e tio) Mero na safra anterior.

Pelo que pude perceber, “ficar devendo” não é mal visto pelos meus interlocutores, mas não cumprir os acordos estabelecidos, sim. Afinal, trata-se de uma relação baseada na confiança mútua: os patrões adiantam recurso ou mercadorias acreditando que os castanheiros entregarão a castanha extraída como forma de pagamento pelo adiantamento. E, dessa forma, os castanheiros assumem um compromisso, que se cumprido, reforça o vínculo com o patrão e garante a manutenção da relação. O que também significa a possibilidade de contar com futuros adiantamentos. Com isso, parece razoável afirmar que os apurinã da Terra Indígena Km 124 baseiam seus negócios em relacionamentos.

Geralmente, os patrões e atravessadores são pessoas externas ao município cuja relação com os Apurinã se dá, na maioria dos casos, apenas na ocasião da safra da castanha. Alguns deles, contam com o apoio de seus “pontos focais” ou intermediários dentro das aldeias. Grosso modo, os intermediários ficam responsáveis por gerenciar o adiantamento de recursos do seu patrão para as famílias apurinã. Além disso, o intermediário pesa a castanha coletada e organiza o escoamento para que o seu patrão possa buscar toda a produção em um só local. Conforme vimos, a maioria dos intermediários são indígenas ou parentes dos indígenas (como o Mero), o que parece ser um fator determinante nas transações comerciais.

Dessa forma, as negociações em torno da castanha encontram-se imbricadas nas relações familiares e ocorrem em circunstâncias reservadas ou íntimas. Tudo leva a crer que faz parte do negócio não explicitar os arranjos, considerados sigilosos. Nesse sentido, considero sugestiva a fala de um dos atravessadores entrevistados: “O povo sabe que o mercado da castanha é pior que política: todo mundo esconde seus esquemas e só sobrevive aquele que tem as costas quentes”.

Se os detalhes dos “esquemas” permanecem desconhecidos, as relações entre castanheiros e patrões são, via de regra, bastante valorizadas pelos indígenas. Na verdade, conforme os relatos de Cassimiro sugerem, as relações de aviamento praticadas nos seringais – obrigação econômica a partir de dívidas iniciadas pelo fornecimento de suprimentos (Almeida, 1992) – passaram a fazer parte do sistema de troca apurinã.

Ora, foi justamente por isso que, no capítulo anterior, busquei sistematizar o histórico da instalação da empresa seringalista na região onde esta pesquisa se insere, dando ênfase aos arranjos do sistema de trabalho nos seringais e os fluxos comerciais estabelecidos na cadeia da borracha. Com isso, foi possível explorar os efeitos sociais vinculados ao sistema de aviamento, que se antes (ao menos no caso dos meus interlocutores) era feito de maneira não monetarizada, hoje sobrevive pelo adiantamento de capital de giro para as famílias apurinã.

Infelizmente, não será possível explorar a dinâmica constitutiva das relações envolvidas na comercialização da castanha. O que me resta é justificar essa lacuna. Apesar dos materiais obtidos durante a referida pesquisa apresentarem um pertinente rendimento etnográfico, eu não tive condições de aprofundá-los, principalmente porque não presenciei as transações comerciais entre meus interlocutores e seus patrões. No decorrer da safra de 2019, ao conviver mais intimamente com algumas famílias apurinã, percebi que os acordos em torno do “financiamento da safra” são particulares e a pesagem da produção não costuma ser feita na frente de pessoas que não estão diretamente envolvidas na transação. Ademais, tive de levar em consideração o vínculo institucional, porque, naquele contexto, eu não era vista como uma pesquisadora acadêmica. Ao mesmo tempo que os patrões e atravessadores me recebiam com desconfiança, os indígenas demonstravam expectativas com relação a uma possível intervenção de minha parte. Como se eu pudesse intermediar, de alguma maneira, as transações ou estabelecer melhores contatos comerciais que viessem a contribuir com o aumento do valor obtido com a comercialização da castanha. Desconfianças e expectativas que poderiam trazer obstáculos para a minha atuação profissional. À vista disso, busquei direcionar esforços para acompanhar as excursões de coleta, o que por sua vez me levou a enveredar a pesquisa etnográfica para as múltiplas relações estabelecidas entre os Apurinã e seus castanheiros. De todo o jeito, os arranjos em torno do comércio da castanha são instigantes e pouco explorados na literatura antropológica. Logo, esse torna-se um novo campo para futuras pesquisas.

Isto posto, devo frisar que essa experiência serviu para me introduzir em um debate mais abrangente, que discute a valorização do extrativismo amazônico e das (assim chamadas) cadeias de valor da sociobiodiversidade. Embora eu não tenha condições nesta dissertação de avançar muito nessa discussão, entendo que as indicações apresentadas a seguir bastam para evidenciar uma complexidade maior em relação a cadeia de valor da castanha; razão pela qual me permito essa concisa exposição.

Atualmente observa-se uma crescente promoção das atividades extrativas de baixo impacto ambiental. Sob a perspectiva de diversos atores, que agem, grosso modo, em prol das "economias sustentáveis", o extrativismo aparece como uma forma de conservar a floresta tornando-a um empreendimento sustentável e financeiramente atraente que poderia formar a base de sustentação da população rural na Amazônia. De maneira geral, segundo os argumentos em voga nas arenas do ambientalismo, investir recursos financeiros para o desenvolvimento de cadeias de valor sustentáveis é gerar alternativas aos modelos notadamente destrutivos que convertem florestas em pastos, modificam os modos de vida tradicionais das populações amazônicas e descumprem as metas nacionais de emissão de gases de efeito estufa.

Nessa contenda, a cadeia de valor da castanha obtém destaque, uma vez que a castanha é considerada o principal produto extrativista florestal não madeireiro da região Amazônica e constitui uma das principais fontes de monetarização das populações tradicionais e indígenas da região (Imaflora, 2016). Trata-se da única semente comercializada internacionalmente cuja coleta é feita com exclusividade em "áreas florestais naturais" (Clay, 1997, apud Scoles, 2010). O que se extrai desses argumentos é que a castanha é considerada um produto extrativista estratégico, devido, sobretudo, à sua importância social e ecológica.

Não pretendo me aprofundar nas questões que tangem às multifacetadas disposições e estratégias que mobilizam a agenda do desenvolvimento sustentável no Brasil e as novas frentes de ação para a conservação e uso sustentável da biodiversidade. O intuito aqui é enfatizar a projeção geopolítica que o território Amazônico, em um contexto mundial de mudanças climáticas, produz e mobiliza. Contexto em que os povos extrativistas (indígenas e não indígenas) emergem em uma posição estratégica para as políticas ambientais e olhares internacionais, uma vez que seus territórios representam parcelas significativas de áreas conservadas frente ao quadro nacional de aceleração do desmatamento e preocupações prementes com relação a intensificação das pressões sobre o ecossistema amazônico. Na BR 317, contudo, os atores envolvidos na comercialização da castanha desconhecem os fundamentos desse debate. As negociações enlameadas seguem à revelia disso tudo.

Devo admitir que tenho minhas ressalvas com a maneira com que o discurso ambientalista vai reificando os conceitos que orientaram a produção de seus debates. Contudo, explorar as consequências das ações que visam a valorização das cadeias da

sociobiodiversidade pode ser interessante, na medida que possibilitam alternativas concretas para a persistência de modos de vida particulares, como dos meus interlocutores. Se a atividade de extração da castanha é feita por diferentes populações amazônicas a partir de seus próprios propósitos, as transações que envolvem a castanha, tal como se apresentam nos debates contemporâneos – enquanto espécie biológica, como sistema produtivo, como alimento ou mercadoria – não podem ser tomadas como triviais. A discussão em torno da castanha movimenta trocas e fluxos econômicos locais, abrangendo processos que extrapolam a mera venda da produção; são capazes de envolver discussões sobre a gestão do território, sobre os modelos de uso dos recursos naturais e repartição de benefícios e, sobretudo, sobre os posicionamentos frente a crise ambiental global.

Haveria muito a ser dito sobre a relevância internacional que obtém a cadeia de valor da castanha, bem como sobre os gargalos locais da produção extrativista, a partir de um levantamento etnográfico mais amplo, que fosse capaz de, por um lado, remontar as particularidades das relações envolvidas nas transações comerciais dessa commodity florestal e, por outro, investigar iniciativas que visam promover e valorizar as práticas e saberes vinculados ao trabalho extrativo. Entretanto, não é o propósito desse trabalho avançar em nenhum desses terrenos, e tampouco creio que eu tivesse condições para tanto, ao menos com o material etnográfico que disponho. Sinalizo, tão somente, piques por abrir, ou caminhos possíveis para futuras pesquisas.

Considerações Finais:

meu castanhal vai até onde meus braços alcançam

Chegamos ao fim desta jornada; certamente haveria muitos outros caminhos para trilhar e histórias para contar. Da minha parte, tendo por escopo a etnografia do extrativismo da castanha, posso dizer que, à medida que eu avançava com meus interlocutores por entre os piques em busca das valiosas amêndoas, me acometia a sensação de que essa atividade extrapolava em muito qualquer finalidade comercial. E foi justamente tomada por essa sensação que decidi me debruçar sobre os amplos sentidos contidos (e produzidos) no extrativismo da castanha, a partir das experiências vividas junto a algumas famílias apurinã que habitam a ameaçada Terra Indígena Km 124. Para tanto, foi preciso enveredar a pesquisa etnográfica para as múltiplas relações estabelecidas entre os Apurinã e seus castanhais, relações que, evidentemente, não se limitam às que descrevi e analisei nas páginas precedentes, ou, em outras palavras, às que pude alcançar no decorrer desse percurso.

Começarei, contudo, estas Considerações Finais praticamente contradizendo o direcionamento analítico que acabo de esboçar acima e que me guiou durante esta caminhada. Na verdade, pode-se dizer que este foi um trabalho soerguido por passadas inconstantes, ora dirigidas para a descrição do trabalho extrativo no interior da floresta, ora desviadas para a exposição de histórias que emergiam dos encontros inesperados. Histórias que foram tomando forma à medida que avançávamos em direção aos castanhais. Nos piques, tentei explorar o que considero ser o exercício mais instigante que essas atividades²⁸² proporcionam: isto é, aguçar a percepção para aprender sobre novos e diferentes tipos de socialidade. Porque uma das coisas que meus interlocutores me ensinaram foi que, na coleta da castanha, olhar para o lado é mais importante do que olhar para a frente.

Nesse sentido, gostaria de experimentar aqui outra possibilidade narrativa, ao sistematizar, em linhas gerais, a dinâmica do trabalho extrativo tal como realizado pelos Apurinã da Terra Indígena Km 124. Nos parágrafos subsequentes, portanto, opto por produzir um relato sintético desta atividade, apartado das histórias de vida que, igualmente, a constituem. Justamente o que evitei fazer, tanto

²⁸² Tanto a atividade extrativa, quanto a atividade etnográfica.

quanto possível, ao longo da dissertação – para o bem do nosso olhar (meu e dos leitores).

Pois bem. Quebrar castanha é um trabalho árduo que exige uma série de habilidades, além de força e resistência física. Ao mesmo tempo, é um acontecimento familiar, no qual envolvem-se homens, mulheres, crianças e idosos. Grosso modo, a atividade tem início com excursões de monitoramento, cujo fito é possibilitar um melhor planejamento da safra. De junho até meados de agosto, os indígenas realizam visitas aos castanhais para observar as castanheiras, o que permite identificar as árvores que apresentam o maior número de frutos em desenvolvimento, verificar o estado dos piques e, em alguns casos, dos barracos. A partir desse monitoramento, os castanheiros estimam a produção da próxima safra e realizam melhorias e manutenções dos caminhos e dos centros antes do início da queda dos ouriços. Em muitos casos, os indígenas aproveitam os eventos de caçadas, pesca ou coleta de outras espécies nas matas para fazer tais “averiguações” e “limpar” os piques, como costumam dizer.

Essa etapa é de extrema importância porque, conforme vimos, o volume de produção de castanha varia muito de um ano para o outro, assim como o preço da lata flutua consideravelmente numa mesma safra. Nem os indígenas, nem os atravessadores ou comerciantes parecem conseguir prever ao certo qual será o preço máximo que a lata atingirá na safra que se inicia, mas as estimativas são feitas de acordo com a quantidade de ouriços presentes nas castanheiras. Segundo os depoimentos dos meus interlocutores, tem anos, inclusive, em que as castanheiras pouco produzem e que, portanto, não vale a pena dedicar esforços para realizar a atividade extrativa.

Até porque, antes de darem início à coleta, as famílias indígenas têm de adquirir insumos necessários para a efetivação da atividade, como: facões ou terçados, lima, sacos de ráfia, munição para as espingardas, combustível, alimentação, entre os mais óbvios. E como deve ter ficado claro, a maioria das famílias indígenas não consegue arcar com os investimentos e vai em busca de financiamento, ocasião em que entra em cena o “patrão/atravessador/comerciante”. O adiantamento de quantias monetárias necessárias para a aquisição dos insumos se dá a partir de negociações com esses atores, que, em muitos casos, mantêm relações de longa duração com as famílias indígenas. O pagamento da “dívida” contraída com o atravessador ou patrão não costuma ser efetuado em moeda corrente, mas sim em latas de castanha, cuja quantia versus valor da lata é estipulada no momento do adiantamento do dinheiro.

Desta forma, parte da produção já está empenhada antes mesmo da coleta, por conta do acordo assumido. Geralmente, o menor valor que a castanha atinge durante a safra é o valor que o atravessador ou patrão contrata para pegar a produção, aumentando a sua margem de lucro. Essa transação, contudo, é feita informalmente e não há garantias legais, além do compromisso moral e da palavra do indígena, que assegurem o pagamento.

Antes ainda do início da safra, alguns indígenas confeccionam paneiros, que são cestos tecidos artesanalmente com a fibra do cipó ambé. Contudo, segundo os relatos, poucos dominam a técnica hoje em dia (na Terra Indígena Km 124). De qualquer forma, o paneiro segue sendo um item valorizado para o armazenamento e o transporte das castanhas coletadas, pois possui alças nas laterais e uma tipoia que o sustenta no topo da cabeça, distribuindo, assim, o peso da carga nas costas de homens e mulheres. Outra atividade importante que antecede a coleta da castanha é a fabricação de farinha amarela, um alimento central para a dieta apurinã. Isso porque durante a safra não há tempo nem mão de obra suficiente para o trabalho agrícola. Caso não produzam farinha, as famílias terão que comprar, fato este que onera significativamente a atividade extrativa.

Findados os preparativos, no mês de dezembro, após as primeiras chuvas, é chegado o tempo de apanhar os primeiros ouriços caídos. Na verdade, a maioria das famílias apurinã prefere iniciar a coleta em janeiro, quando a queda dos ouriços diminui e, conseqüentemente, as chances de ocorrerem acidentes durante o trabalho. Mais cedo ou mais tarde, os indígenas rumam aos castanhais acompanhados por seus cachorros e carregados de sacos de estopa ou paneiros, dentro dos quais estão instrumentos, armas, combustível, alimentação e água. Quando se dirigem aos centros, geralmente em situação familiar, levam panelas, redes, cobertores, roupas, itens de higiene e o que for necessário para garantir a estadia na floresta, que pode durar mais de dois meses. Para efetuar os descolamentos, os indígenas podem contar com o apoio de motocicletas ou animais de carga, ao menos no início da safra, quando os caminhos ainda estão enxutos. Mas isso não basta. Para a prática da coleta, é preciso, sobretudo, saber caminhar no mato, atravessando distâncias variadas: basicamente da residência até os castanhais, ou do centro, onde acampam, até as castanheiras.

Quando alcançam os castanhais, os castanheiros devem visitar árvore por árvore em busca dos ouriços. Dessa forma, espalham-se abaixo do raio das copas das castanheiras, e apanham (com a mão, com o terçado ou com um instrumento chamado de “pé-de-galinha”) os pixídios misturados na espessa camada de matéria

orgânica que cobre o solo da floresta. A coleta exige um olhar atento e paciência; de maneira geral, é uma tarefa executada em silêncio. Ao visitar as castanheiras, os Apurinã aproveitam para “cuidá-las”, isto é, retirar os cipós e arbustos que por vezes circundam as árvores, desbastar o mato ao redor e “sangrar seu tronco”. Como já foi explicado, trata-se de uma incisão feita com o terçado, cujo objetivo é contribuir para a produção de ouriços. Técnica que, segundo contam, nem sempre traz resultados.

Nessa etapa, que os indígenas chamam de “amontoa”, os frutos lenhosos são reunidos nos sacos de ráfia ou paneiro e levados até um lugar estratégico, em geral próximo do acesso ao pique; quanto mais perto do varadouro principal, melhor. As estratégias variam conforme o tamanho dos piques e das mangas, da quantidade de pessoas e do volume da produção. Mas, independentemente das variáveis, os ouriços são sempre amontoados.

A “quebração” é feita coletivamente e todos que participam da excursão quebram ao mesmo tempo os ouriços reunidos, cada qual munido de seu próprio facão e seu próprio saco de ráfia. Ao redor dos montes de ouriço, cada castanheiro senta num tronco de árvore, agarra um pixídio, firma-o no chão com uma das mãos e, com a outra, lança o facão contra o duro receptáculo, até parti-lo. Existe uma altura certa para atingir o ouriço e não danificar as amêndoas. Dessa maneira, os castanheiros rompem uma espécie de “tampa”, como dizem, por onde são retiradas as castanhas. Essas amêndoas devem ser alocadas diretamente em um saco de rafia, até seu completo preenchimento. Enquanto isso, os castanheiros conversam. A quebra da castanha é mais barulhenta que a amontoa, tanto pelo zunido dos terçados que atingem os ouriços em ritmos variados, quanto pelas conversas, piadas e fofocas.

Conforme apontado, os indígenas não lavam as castanhas que serão posteriormente comercializadas, pois alegam que os compradores locais não pagam um valor superior pela castanha “limpa”.

De maneira geral, os Apurinã da Terra Indígena Km 124 costumam distinguir a produção de castanha quebrada por indivíduo, de forma que cada castanheiro enche seu próprio saco, em ritmos variados, segundo seu conhecimento cinético, sua destreza e, também, de acordo com a consistência do ouriço. Um saco armazena entre quatro a cinco latas, aproximadamente (lembrando que a lata pesa em média doze quilos e é a medida utilizada para a comercialização das castanhas), e cada qual deve ser identificado com o nome do indígena e a quantidade de latas

que há ali. É, portanto, o volume da castanha quebrada que determina o valor que cada castanheiro irá receber ao final da safra.

Antes de serem pesadas, porém, as amêndoas já ensacadas são transportadas ora nas costas, ora com o auxílio de um animal de carga, ou, em raros casos, de motocicleta. Essa é considerada a atividade mais penosa. Os sacos podem ser levados direto para as residências à beira da BR, ou estocados nos centros e posteriormente transportados até as residências. De toda forma, o escoamento da produção é realizado pelas famílias indígenas, sem a participação dos compradores. Com isso, quero dizer que não há comercialização da produção no interior dos castanhais.

Os sacos de castanha, após escoados, aguardarão a chegada dos patrões ou atravessadores para serem novamente medidos e negociados. Embora eu não tenha condições de descrever essa etapa em detalhes, por não tê-la presenciado, quero sublinhar que, a partir dos dados etnográficos, é razoavelmente seguro afirmar que há diferentes atravessadores e patrões, e muitos intermediários morando na Terra Indígena Km 124, tanto na aldeia Camapã como na aldeia Manhê. Os intermediários mediam as negociações para seus patrões, tal como no caso do Mero, tio da Maria, que gerencia o adiantamento de recursos do seu patrão para os indígenas, muitos deles, considerados parentes do Mero. Além disso, o intermediário pesa a produção e organiza o escoamento da castanha para que o seu patrão possa buscar toda a produção em um só local. É dessa forma que o processo de pesagem e escoamento final da castanha é descrito pelos meus interlocutores. Mas os arranjos envolvidos nas negociações são particulares e não costumam ser explícitos. Todas as minhas tentativas de presenciar a medição da castanha foram recebidas com desconfiança. Permanece, portanto, essa lacuna.

No caso dos meus interlocutores, é comum que todos os membros da família participem direta ou indiretamente da atividade extrativa e realizem diferentes tarefas. Enquanto alguns percorrem os piques onde coletam, quebram ou transportam castanha, outros, no barracão em meio à floresta ou nas residências à beira da BR 317, dedicam-se às demais atividades: colhem frutas, vegetais ou tubérculos, organizam a alimentação, lavam roupas e louças, cuidam das crianças pequenas e dos animais domésticos.

O que as evidências etnográficas aqui apresentadas e discutidas informam, contudo, é que muito embora a rotina do trabalho extrativo esteja dirigida à coleta e à quebra dos ouriços, ela é permeada por modos particulares de conhecimento associados à vida no interior da mata. São necessários saberes e habilidades que

extrapolam a prática extrativa, relacionados à uma série de outras atividades, como caçar, pescar, fazer fogo, tratar as carnes, manufaturar instrumentos, manusear ferramentas, preparar o alimento nos acampamentos, entre tantas outras. Ademais, destaco o que me pareceu ser considerado o mais valioso: saberes e habilidades relacionados à mobilidade florestal.

Isso porque, conforme vimos, os Apurinã não entendem a floresta como um espaço homogêneo. Pelo contrário, existe uma atenção à perambulação nos diferentes tipos de ambientes florestais e às agências que os regem. Se, por um lado, na aldeia os indígenas têm de aprender a negociar a produção de castanha com patrões e atravessadores, na floresta são necessários conhecimentos sobre outras transações, que envolvem vários entes que a habitam e dela cuidam. Fato que me levou a destacar a floresta como um lócus de convivialidade, no qual desenvolvem-se saberes específicos, práticas de cuidado e ofertas de condições de sociabilidade entre os Apurinã e uma porção de sujeitos envolvidos na dinâmica da vida florestal.

Tudo isso faz parte da educação indígena. Como espero ter demonstrado ao longo da descrição etnográfica, a maioria dos habitantes da Terra Indígena Km 124 atribui ao extrativismo da castanha a oportunidade de partilhar, aprimorar e produzir esses conhecimentos que atravessam gerações. Ou, em outras palavras, a atividade é valorizada, principalmente por promover revitalizações culturais associadas ao convívio familiar nos ambientes florestais. Seguindo esse argumento, tudo indica haver, portanto, uma relação intrínseca entre a constituição da pessoa apurinã e as experiências vividas e partilhadas no interior da floresta.

“A castanha é o que faz a gente ser índio”, me disseram no início desta jornada. Para compreender (alguns d)os alcances dessa asserção, foi preciso perseguir os caminhos da castanha entre as sinuosidades da experiência e do convívio. O aprendizado, neste caso, se deu nas ações de andar e conviver. Para estar à altura dos aprendizados que este convívio proporcionou, decidi somar esforços para contar também sobre o que ia além do trabalho extrativo.

Se é preciso concluir essas histórias, porém, abrindo caminho para novas, creio que a melhor maneira de fazê-lo é nos voltando para a forma por meio da qual os Apurinã refletem sobre a vida nessa “terra morredoura” (usando seus próprios termos). Ou melhor, sobre como narram (e, portanto, concebem) a caminhada inicial.

Cabe explicitar que esse “deslocamento primordial” contado por diferentes pessoas encontra-se registrado nas teses de Schiel (2004, pp. 239,252), de

Fernandes (2018, p. 38) e Apurinã (2019, pp. 54,60), e é, em geral, bem conhecido entre os Apurinã. A partir da leitura desses registros e dos depoimentos dos meus interlocutores, posso resumir a história da seguinte maneira: os Apurinã saíram de uma terra de abundância, em que nada faltava, comida não acabava, ninguém adoecia ou morria e os animais falavam como gente – ao menos após as criações de Tsurá. Kairiko é o nome dessa terra, que significa, literalmente, “Casa de Pedra”. Guiados pelos Utsamanery, “um povo constituído por pajés” (“Cândido Apurinã”, 2019, p. 53), que estavam responsáveis por conduzir todos os povos durante o trajeto, os Apurinã partiram rumo a outra terra, igualmente farta e imortal, Iputuxite, traduzido por muitos como “Terra sagrada”.

Aconteceu que, no decorrer da travessia, os Apurinã se encantaram com as coisas que encontraram nessa “terra do meio”, que é justamente a terra em que vivemos hoje. Entusiasmados com as frutas que coletavam e comiam no caminho, os Apurinã se perderam, o que resultou em sua permanência nesta terra morredoura. Os Utsamanery bem que tentaram chamá-los para continuar a caminhada, mas, após muita insistência, os guias seguiram viagem até Iputuxite, deixando os Apurinã para trás (Schiel, 2014; Fernandes, 2018; “Cândido Apurinã”, 2019).

A permanência dos Apurinã nesta terra é concebida, portanto, como uma migração malsucedida entre duas terras sagradas ou imortais, ocasionada “por uma certa frivolidade dos primeiros Apurinã, que os leva a se perderem dos Utsamanery” (Schiel, 2004, p. 264). Daí a relevância da mobilidade apurinã, que continua através dos tempos. Ou, segundo as palavras de um Apurinã (2019):

É também a partir dessa história que se explica nossa mobilidade, isto é, as constantes habitações em diversos lugares, cujo principal motivo são as brigas e mortes dentro do próprio povo – fato explicado em nossa criação –, comumente motivadas por disputas, feitiçarias e vinganças entre os kusanaty (p. 55).

Que não se encarem essas palavras finais como uma tentativa de representação da cosmologia apurinã. Até porque a história da caminhada inicial não termina ali onde suspendi sua narrativa e seus alcances extrapolam o limite dessa exígua interpretação. O interesse pelo excerto do mito fundador destacado acima reside somente em um dos sentidos que parece atuar sobre a realidade presente: esse eterno deslocamento que é a vida nessa terra morredoura, onde, no entanto, segundo as concepções apurinã, restam possibilidades de construção de caminhos alternativos para um “bem viver”. Não é à toa que as pesquisas recentes da antropóloga e arqueóloga Virtanen (2015) se voltam, por um lado, à

centralidade e à ambiguidade do movimento nas narrativas orais e mitos apurinã, e demonstram, por outro, a relevância da mobilidade terrestre para seu modo de vida:

Continuous pattern of travels and movement constitute one of the most essential elements in the cosmology of the Apurinã; such movement is related to their construction of personhood, community, and kinship. (p. 99)

Segundo a análise da pesquisadora, portanto, a importância do movimento para o modo de vida Apurinã se revela não apenas pela recorrência deste em suas narrativas, mas pela existência de uma extensa rede de caminhos terrestres que conectam as diferentes parentelas ou subgrupos apurinã distribuídos por um vasto território no período pré-colombiano. Essa rede de caminhos antigos formava uma malha de percursos, ou meshwork of paths, que conferia influência e poder político e econômico aos Apurinã na região:

This meshwork of paths allowed for the mobility, thus building political alliances, enabling access to new power, skills, knowledge, exchange of tradable goods, all of which may have affected the art and social processes of the many peoples in Southwestern Amazon before the arrival of the first colonizers (which in the region took place relatively late compared to other areas). (p.97)

Hoje em dia, contudo, e conforme já foi dito, grande parte das aldeias e comunidades apurinã está localizada à beira do rio Purus e seus afluentes. O acesso a esses assentamentos, bem como a grande parte dos castanhais manejados pelos Apurinã, se dá principalmente por via fluvial, e muitos dos caminhos antigos não são mais utilizados.

Mas no que diz respeito às circunstâncias aqui abordadas, vimos que os indígenas que vivem nas aldeias às margens da BR 317 (seja na Terra Indígena Km 124 ou na TI Boca do Acre) raramente utilizam os rios ou igarapés para se locomoverem. Em razão da Rodovia Federal que intercepta as referidas Terras Indígenas ser a via de acesso às residências, à escola, ao espaço destinado às reuniões coletivas e ao campo de futebol, a principal referência geográfica para os meus interlocutores não é o rio Purus, mas essa Estrada.

Ainda assim, nesta etnografia tentei demonstrar que a BR 317 não é o único caminho utilizado por esses coletivos apurinã. Na Terra Indígena Km 124, a mobilidade terrestre é favorecida justamente no contexto do extrativismo da castanha, uma vez que o acesso aos castanhais sucede exclusivamente por via terrestre. Conhecidos por “piques”, esses caminhos abertos em meio à floresta conectam castanheiras e dão, por vezes, acesso a trilhas menores designadas

“mangas” e a acampamentos intermitentes, chamados de “centros”. Mas disso o leitor já está cansado de saber.

Porque, justamente, ao percorrer alguns dos piques que se afastam do ambiente de precariedade à beira da BR 317, foi possível vivenciar e analisar aspectos da socialidade apurinã com múltiplos sujeitos e seres vivos, com diversos tipos de ambientes florestais e com os lugares que seguem sendo habitados. Lugares produtores de sentidos, onde se mostra possível a negociação de pontos de vista singulares; lugares que são atualizados a cada safra, onde famílias apurinã se servem da oportunidade da prática extrativa para se relacionar com a floresta e seus devires, para reforçar laços entre as parentelas, engendrar alianças, contar histórias, visitar aldeamentos antigos, vivenciar conhecimentos e técnicas partilhados entre gerações ou relembrar o modo de vida dos antepassados.

Ora, a esta altura o leitor percebeu que os relatos de Cassimiro corroboram a importância dada aos caminhos antigos, abertos e cuidados pelos seus antepassados. Alguns destes caminhos eram utilizados na ocasião dos xinganés, festas rituais, como aquelas praticadas na antiga maloca do Palheiral, que proporcionavam encontros entre os parentes e as parentelas apurinã provindos de aldeamentos distantes. Outros foram aproveitados pelas frentes de penetração e ocupação não indígena durante o estabelecimento da indústria extrativa de látex na região do Médio Purus, como no caso dos caminhos apurinã que serviam ao seringal São Francisco.

Mais importante para essa pesquisa, contudo, são os caminhos ainda frequentados e mantidos pelos indígenas, que embora possam ser partilhados, não são considerados de usufruto coletivo. Para os Apurinã da Terra Indígena Km 124, o sentido de pertencimento aos piques de castanha tem a ver com o pioneirismo, o uso e o cuidado que atravessa gerações. Nesse sentido e conforme explorado na primeira parte da dissertação, os elementos que determinam a legitimação dos usos dos castanhais pelas famílias apurinã derivam da dedicação contínua e de práticas de cuidado com os caminhos. Manter as trilhas abertas, nesse contexto, é manter vínculos profundos com os castanhais.

Mais do que isso, a partir da análise do material etnográfico, espero que tenha ficado claro que as formas que assumem as dinâmicas territoriais dos grupos domésticos locais estão profundamente vinculadas (não só, mas também) às relações de longa duração que estes grupos estabelecem com as árvores das quais coletam castanha. A leitora recordará que os piques abertos e cuidados (assim como as estradas de seringa) serviram como evidência da ocupação ancestral do

território apurinã em um contexto de instabilidade e conflito fundiário. Ao tomar a perspectiva de Cassimiro, o único ancião que chegou a viver o “tempo da maloca”, e a partir da leitura dos registros oficiais resultantes dos levantamentos fundiários realizados entre os anos 1977 e 1983, foi possível constatar que os castanhais configuraram um ingrediente a mais na luta pela garantia do usufruto de parte do território tradicional. Luta que resultou na demarcação e homologação da Terra Indígena Km 124 Apurinã da BR 317.

Na verdade, para além dos caminhos que conectam castanheiras, tudo indica que na perspectiva apurinã, ninguém, em condições normais, deve andar sem “fazer caminho”, nem mesmo os animais ou demais entes. “Sem rumo” qualquer um pode perder-se, o que significa tornar-se vulnerável a perigosos encontros que podem colocar a vida do errante em risco. Vimos que caminhos são trilhados também em sonhos, nos quais os pajés visitam outras terras, outras matas e se encontram com múltiplos seres. Em virtude do que foi exposto, creio que devemos, justamente, direcionar a nossa atenção à categoria que é comumente traduzida como caminho.

Na língua apurinã, o termo para caminho é kemapury. Conforme observa Fernandes (2018), kemapury “pode vir antecedido por um agente/sujeito” (p. 112), por exemplo, “kema kemapury é ‘caminho de anta’, o nome que os Apurinã dão à Via-Láctea” (Schiel, 2014, p. 236). Já karywa kemapury é “caminho do branco”, justamente como meus interlocutores chamavam, inicialmente, o caminho que mais tarde se tornaria a BR 317. Como vimos, embora tenha sido aberto pelos Apurinã, este caminho foi usurpado pelos não indígenas, que desejavam, entre tantas coisas, conectar a capital do Acre ao rio Purus. O caminho que mais nos interessou, contudo, foi o maki kemapury, termo correlato à pique, ou em tradução literal: caminho da castanha.

A importância desse termo, kemapury, que à luz da narrativa mítica e das análises aqui esboçadas parece mais um conceito, é melhor abordada a partir da descrição de uma outra circunstância. Acredito que isso possa ajudar a explicar também por que resolvi transformar a caminhada não apenas em ponto de partida para essa pesquisa.

Conforme expliquei anteriormente, uma das minhas atribuições profissionais nos últimos anos foi assessorar as coordenações de três associações indígenas do Purus (Focimp, Opiajbam e Opiaj) para a gestão de pequenos projetos. Projetos que foram elaborados, geridos e executados pelas referidas associações, segundo suas próprias estratégias de fortalecimento institucional e

articulação política regional – e, evidentemente, de acordo com o aporte de recursos disponíveis. É digno de nota que as coordenações eram, em sua maioria, compostas por representantes apurinã. Mas o que interessa, sobretudo, são os títulos dos projetos, formulados em três ocasiões distintas: Kymapury syra Taparatawa traduzido como “Caminho para a sustentabilidade”; Kimapure Kamapitere, traduzido como “Caminho para novos horizontes” e Utsamãnery Kimapuri Sari Kai Xity, traduzido como “Povo no caminho para a terra sagrada”. Cabe esclarecer que tais traduções foram concebidas pelos próprios gestores apurinã, e que meus conhecimentos da língua são insuficientes para avaliá-las ou problematizá-las.

De toda forma, é preciso mencionar o óbvio: a despeito da variação da grafia, kemapury aparece nos três títulos. Quando me dei conta da recorrência do termo e da semelhança do sentido contido nos títulos, tratei de aproveitar um dos encontros coletivos para perguntar aos dirigentes das associações se as escolhas dos nomes dos projetos teriam sido fortuitas ou premeditadas. Eles, muito hábeis em desviar-se das disjunções, me explicaram que, embora se tratasse de uma coincidência, os títulos expressavam a busca por autonomia nas relações estabelecidas com os não indígenas, o que só poderia ser feito, segundo a perspectiva dessas lideranças apurinã, a partir da construção de caminhos próprios, os Pupŷkary atha kemapury, traduzido como “nosso caminho”, ou “caminho feito por nós”.

Atentos para a urgência do momento, os Apurinã estão conscientes que caminhos têm de ser abertos, cuidados, partilhados e transmitidos se quiserem produzir alternativas melhores para um mundo cada vez mais constrangido, cercado e precário. Seja a caminho de “novos horizontes”, a caminho da “sustentabilidade”, ou a caminho da “terra sagrada”, a luta pelo seu modo de vida parece orientá-los nos possíveis trajetos. Afinal, ao acompanhar alguns deles, compreendi que os Apurinã da Terra Indígena Km 124 souberam se aliar às castanheiras para criar e frequentar caminhos que os levam a direções mais fecundas que os destinos prometidos por aqueles que desejam o asfaltamento da BR 317 a todo e qualquer custo. A resiliência das castanheiras e dos apurinã atesta as sobrevivências colaborativas²⁸³, que agem para tornar mais habitável seus lugares de vida. Se a dissertação tem de encerrar, a caminhada rumo a futuros mais

²⁸³ Uma tradução livre para o que Tsing chama de “collaborative survival” (2015). O caso analisado pela antropóloga trata das alianças produzidas entre cogumelos matsutake, espécies de pinheiros e refugiados, que colaboram conjuntamente para viver em ambientes de precariedade.

fecundos, no entanto, continua. Não se trata de um deslocamento trivial; são muitos os obstáculos, as obstruções, as vias sem saída (e as distrações). É por isso que os meus interlocutores não deixam de construir alianças. Da minha parte, também tenho tentado: sigo ao lado daqueles que ponderam os caminhos para enfrentar a catástrofe que já está entre nós. Como muitos já se deram conta, não são só as castanheiras que não podem viver sem a floresta e seus sujeitos.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Stela Azevedo de. 2011. "Os Apurinã: tese e dissertações". In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). Álbum Purus. Manaus: EDUA.
- AMOROSO, Marta & MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). 2013. Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro Nome.
- ALBERT, Bruce. 2014. "Situação Etnográfica" e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. Campos-Revista de Antropologia, 15(1).
- ALMEIDA, Mauro. 1992a. Rubber tappers of the upper Juruá River: the making of a forest peasantry (tese de doutorado). Cambridge: Universidade de Cambridge.
- _____. 1992b. "Desevolvimento e responsabilidade dos antropólogos" . In: ARANTES, Antônio Augusto; DEBERT, Guita Guin (orgs.). Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo. Campinas: UNICAMP,
- _____. 1999. Guerras Culturais e Relativismo Cultural. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 14(41), 05-14.
- _____. 2004. "Direito à Floresta e Ambientalismo: Seringueiros e suas lutas". Revista Brasileira de Ciências Sociais, 19 (55).
- _____. 2012. "As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais". Mediações-Revista de Ciências Sociais, 17(1), p. 121-152.
- ALMEIDA, Mauro, WOLFF, C. S.; COSTA, E. L. & FRANCO, M. P. "Habitantes: os seringueiros". In: CUNHA, M. C. & ALMEIDA, M. B. (Orgs.). Enciclopédia da Floresta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 105 – 146.
- ALVES, Alan Miguel. Maloca das medicinas e sua relação com o pajé Arywka. 2018. 70 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- AQUINO, Terri Valle. 1977. "Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano". Dissertação de mestrado. Brasília: UnB/DAN
- APARICIO, Miguel. 2011. "Panorama contemporâneo do Purus Indígena". In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). Álbum Purus. Manaus: EDUA.
- AVELINO LEAL, D. 2011. Cenários da fronteira: o rio Purus e o pensamento social na Amazônia. In: SANTOS, Gilton (org.). Álbum Purus. Manaus: EDUA.
- BAIDER, Claudia. 2000. Demografia e ecologia de dispersão de frutos de *Bertholletia excelsa* H.B.K. (Lecythidaceae) em castanhais silvestres da Amazônia Oriental. Tese de Doutorado. São Paulo: Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, São Paulo.

BALÉE, William. 1989. "The culture of Amazonian forests". In: POSEY, Darrell & BALÉE, William (eds.). Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies. Nova Iorque: New York Botanical Garden.

_____. 1994. Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany - the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People. New York: Columbia University Press.

BARRERA, Bárbara F. Bustos. 2014. "Duplicando a Antropologia. Notas sobre as problemáticas da atuação profissional dos antropólogos na contemporaneidade". *Tellus*, n. 20, p. 173-188.

BARRETO FILHO, Henyo. 2001. Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP

_____. 2006. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. *Tellus*, (10), 11-21.

BAVARESCO, A; MENEZES, M. 2014. Entendendo a PNGATI: Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas. Brasília: GIZ/ Proj. GATI/Funai, 90p.

BENJAMIN, Walter. 1994. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. v. 2, 1994. São Paulo: Brasiliense.

BIRRER, Stéphanie. 2017. Processo produtivo da castanha da Amazônia e políticas públicas na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau, povo Jupaú./Porto Velho – RO (dissertação de mestrado). Rondônia: Fundação Universidade Federal de Rondônia.

BONILLA, Oiara Lydie. 2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari". Rio de Janeiro: *Mana*, 11(1), 41-66.

BORGES, Antonádia. 2012. "Ser embruxado: Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia". *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 469-488.

BRANDÃO, Ana Paula & FACUNDES, Sidney (orgs.). 2006. Dicionário ilustrado da flora e fauna apurinã. Belém. Disponível em: <www.ufpa.br/facundes/dicfauna&flora>.

BRASIL. Decreto n. 7.747, de 5 de junho de 2012b. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, e dá outras providências. *Diário Oficial*, Brasília: 06 jun. 2012 (a), Seção 1, p. 9-11.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. EMBRAPA. 2005. "Manejo da Castanheira (*Bertholletia excelsa*) para Produção de Castanha-do-brasil." In: Documento Técnico elaborado por Lúcia Helena de Oliveira Wadt e outros. Rio Branco, AC: Secretaria de Extrativismo e Produção Familiar, 42 p. i.

BRASIL. Ministério Público Federal. 2010. PARECER No 003/2010-PRDC/AM.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa-Acre). 2011. Boas práticas para a extração da Castanha-do-Brasil em floresta natural.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. 2012a. Série boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável e orgânico: Castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa* H.B.K.). Brasília.

CANDIDO APURINÃ. 2015. Nos caminhos da BR-364: povo Huni Kui e a Terra Indígena Colônia 27. Curitiba: Editora Prismas.

_____. 2017. O mundo xamânico dos Apurinã: desafio de interpretações. Brasília: DAN/UnB, Série Antropologia, vol. 458.

_____. 2018. O Mundo dos Kusanaty e a Cosmologia Apurinã. Campos. Revista de antropologia, 17 (2) 2017, Curitiba, Universidade Federal do Paraná.

_____. **2019. Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos: os "limites" da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas.** (tese de doutorado). Brasília: Universidade de Brasília.

CAMARGO, F. F., COSTA, R. B. D., RESENDE, M. D. V. D., ROA, R. A. R., RODRIGUES, N. B., SANTOS, L. V. D., & FREITAS, A. C. A. D. (2010). "Variabilidade genética para caracteres morfométricos de matrizes de castanha-do-brasil da Amazônia Mato-grossense". *Acta Amazonica*, 40(4), 705-710.

CARDOSO, Antonio Alexandre Isidio. 2011. Nem sina, Nem acaso: a tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico. Dissertação (Mestrado em História Social), UFC.

CARDOSO, Thiago Mota. 2018. Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal. Editora: Mil Folhas/IEB.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1999 "Xamanismo e tradução". In: Aduato NOVAES. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Minc/Funarte/Cia das Letras.

CAROSO, Carlos; TAVARES, Fatima R. G. "Atuação profissional no âmbito da assistência social". In: TAVARES, Fátima; GUEDES, Simoni Lahud; CAROSO, Carlos (Orgs.). *Experiências de ensino e prática em antropologia no Brasil*. Brasília, DF: ABA/ÍCONE Gráfica e Editora, 2010, v. 1, p. 97-103.

CARVALHO JR., 2011. "Cultura e Mercado na Amazonia da borracha". MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). 2011. *Álbum Purus*. Manaus: EDUA.

CASEY, Edward. 1996. "How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena". In: FELD, Steven; BASSO, Keith H. *Senses of place*. eds. Santa Fe, NM: School of American Research Press

CAVALCANTE, Marcelo Casimiro. 2008. Visitantes florais e polinização da castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa* H.&B.) em cultivo na Amazônia central (dissertação de mestrado). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

CAVALCANTE, Katia Viana et. al. 2011. "O extrativismo no século XXI: a castanha no Amazonas". Brasília: IX Encontro Nacional da ECOECO (Encontro da Sociedade Brasileira de Economia Ecológica). Disponível em: <http://www.ecoeco.org.br/conteudo/publicacoes/encontros/ix_en/GT4--100-20110619183937.pdf> Acessado em 12/02/2018.

CHANDLESS, William. 1949 [1864]. "Notas sobre o rio Purus, lidas perante a Real Sociedade Geográfica de Londres, em 26 de novembro de 1868". Separatas dos Arquivos da Associação do Comércio do Amazonas, vol. 9, n. 3.

CLEMENT, C. R. et al. 2003. "Agrobiodiversity in Amazonia and its relationships with dark earths". In: LEHMANN, J., KERN, D., GLASE, B., WOODS, W. (Eds.). Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 159-178.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2017. Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia. Revista de Antropologia, USP, São Paulo, v. 60, n. 1: 99116.

CONSÓRCIO CONTÉCNICA E LAGHI. 2016. Relatório do Plano Básico Ambiental versão preliminar – PBAI.

CORREIA, C. 2007. "Etnozoneamento, Etnomapeamento e Diagnóstico Etnoambiental: Representações Cartográficas e Gestão Territorial em Terras Indígenas no Estado do Acre". Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Brasília: UnB.

COSTA, Patrícia do Nascimento da. 2013. Pupÿkarypekarawa athe (Nós somos índios). Língua e identidade apurinã (Aruák) : estudos baseados em relatos contemporâneos. Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará.

COUTINHO, João Martins da Silva. 1862. Relatório da exploração do rio Purús. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (2015). NOTA PÚBLICA: Boca do Acre, um município em disputa na Amazônia. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/noticias/articulacao-cpt-s-da-amazonia/2969-nota-publica-boca-do-acre-um-municipio-em-disputa-na-amazonia>> Acessado em: 09/07/2017.

CUNHA, Euclides da. 2003 [1906]. Entre os seringais. Manaus: Valer.

DAL POZ, João. 1985. Relatório de reestudo da área indígena Caitetu, município de Lábrea – AM. Lábrea/AM: Arquivo CIMI/OPAN.

DAS, Veena. 1995. Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2011. O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2ª ed.

DESCOLLA, Philippe, 1997. Ecologia e Cosmologia, In Edna Castro e Florence Pinton., Faces do Trópico Úmido, Edit. Cejup, Belem.

_____. 2004 "Las cosmologias indígenas de la Amazonia". In: SURRALLÉS, Alexandre & GARCIA HIERRO, P. (dirs.). Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA.

DI DEUS, Eduardo. 2017. A dança das facas: trabalho e técnica em seringais paulistas. (tese de doutorado). Brasília: Universidade de Brasília.

DIEGUES, Antônio Carlos. 1992. "Desenvolvimento sustentado ou sociedades sustentáveis: da crítica aos modelos aos novos paradigmas". São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 6, n. 1-2, p. 22-33.

DOS SANTOS, Gilton Mendes; SOARES, Guilherme Henriques. 2015. "Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia". Amazônica-Revista de Antropologia, v. 7, n. 1, p. 10-27.

EHRENREICH, Paul. 1948 [1891]. "Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: sobre alguns povos do Purus". São Paulo: Revista do Museu Paulista, N.S., v. 2, 7-135.

FABIAN, J. 2001. "Ethnographic objectivity: from rigor to vigor". In: _____. Anthropology with an attitude. California: Stanford Press. p. 11 – 178.

_____. "A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação". Mana: v. 12, n. 2, p. 503-520, 2006.

FACUNDES, Sidney da Silva. 2000. The language of the apurinã people of Brasil (Maipure/Arawak). Tese de Doutorado. Buffalo: University of New York.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos Demais: Maestria e Propriedade na Amazônia". In: Mana, v. 14, p. 280-324.

FELZE, L. 2007. Quando os ouriços começam a cair: a coleta de castanha entre os gaviões de Rondônia. Dissertação de mestrado unir/desenvolvimento regional e meio ambiente. Universidade Federal de Rondônia.

FERNANDES, Mario Rique. 2018. O umbigo do mundo: a mitopoética dos índios Apurinã e o espírito ancestral da floresta (AM). 217 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

FERNANDES, Noeli Paulo; ALENCAR, Jurandyr da Cruz. 1993. "Desenvolvimento de árvores nativas em ensaios de espécies. 4. Castanha-do-brasil (Bertholletia excelsa H. BK), dez anos após o plantio". Acta Amazonica, v. 23, n. 2-3, p. 191-198.

FERREIRA, Ana Patrícia Chaves. 2013. Léxico da língua Apurinã: proposta de um dicionário bilíngue. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Rondônia.

FREITAS FILHO, Admilton das Chagas. 2017. A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã da aldeia Terra Nova (dissertação de mestrado). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, PPGAS/UFA.

FURTADO, Celso. 1980. Pequena introdução ao desenvolvimento – um enfoque interdisciplinar. São Paulo: Companhia Editora Nacional

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2000. “Não sabíamos que existiam limites...”. In: Catalogo Índios, nós. Lisboa: Museu de Etnologia.

_____. 2004. “Terras ocupadas? Territórios? Terras Indígenas?”. In: Ricardo, Fanny (orgs.). Terras indígenas e unidades de conservação da natureza. São Paulo: ISA.

_____. 2013. “Apropriação e gestão de uma ‘terra’: A experiência Waiãpi (Amapá, Brasil)”. *Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas*. p. 27-40.

GAVAZZI, Renato Antonio. 2012. Agrofloresta e Cartografia indígena: a gestão territorial e ambiental nas mãos dos agentes agrofloretais indígenas do Acre. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Departamento de Geografia

GUIMARÃES, Rancejano Silva. 2014. “Você não enche o copo que já tá cheio”: Trajetórias de Lideranças de Associações Indígenas e Extrativistas no Médio Purus. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – UFAM. Manaus.

HAUGAASEN, J. M. T. et al. 2010. “Seed dispersal of the Brazil nut tree (*Bertholletia excelsa*) by scatter-hoarding rodents in a central Amazonian Forest”. *Cambridge: Journal of Tropical Ecology*, v. 26, pp. 251-62.

HARAWAY, Donna. 1995. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectivaparcial”. *Cadernos Pagu*, v.5. Campinas: Ed. Unicamp.

HEREDIA, Beatriz. 2008. “Algumas reflexões sobre prática acadêmica e prática política. Um antropólogo numa ONG”. In: SILVA, Glaucia. (Org.). *Antropologia Extramuros – novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: Paralelo 15, p. 87-98.

HIRSCH, Eric. 1995. “Introduction. Landscape: between Place and Space”. In: HIRSCH, Eric & M. O’Hanlon (orgs). *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Clarendon Press, pp. 1-30.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. “Extrativismo, biodiversidade e biopirataria na Amazônia”. 2008. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica. Disponível em:

<http://www.embrapa.br/publicacoes/tecnico/folderTextoDiscussao/arquivos-pdf/Texto-27_20-05-08.pdf>. Acesso em 10 de janeiro de 2018.

IEB, 2017. "Diagnóstico do potencial da produção agroextrativista das Terras Indígenas Boca do Acre, Apurinã Km 124 e Água Preta Inari e Mapeamento das principais cadeias produtivas agroextrativistas das Terras Indígena"

IEB, 2018. "Cadeia de Valor da castanha-da-amazônia: o caso dos Apurinã das Terras Indígenas impactadas pela BR 317"

IEB. 2015. Propostas de Implementação da PNGATI na Amazônia. <https://iieb.org.br/wp-content/uploads/2019/02/PropostasdeImplementacaodaPNGATIInaAmazonia.pdf>

IGLESIAS, Marcelo Piedrafito. 2008. Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

IMAFLORES – Instituto de Manejo e Certificação Florestal Agrícola. 2016. Programa Nacional da Cadeia de Valor da Castanha do Brasil. Renata Adriana de Toledo; Carina Serraglia Gomes; Patrícia Cota Gomes; Roberto Palmieri. Piracicaba SP.

INGOLD, Timothy. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.

_____. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. "Educação", v. 33, n. 1, p. 6-25.

_____. 2014. Antropologia em crise. Entrevista com Tim Ingold. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/527726-a-antropologia-em-crise-entrevista-com-tim-ingold>.

_____. 2015 [2011]. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

KOPENAWA, Davi & Bruce ALBERT. 2015. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

KROEMER, Gunter. 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

LABRE, A. R. P. 1872. "Rio Purus, noticia". Maranhão: M. F. V. Pires. Disponível em: <http://www.uft.edu.br/neai/file/rio_purus.pdf> . Acessado em 15 de dezembro de 2018.

LAZARIN, Marco Antônio. 1981. *A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico (dissertação de Mestrado)*. Brasília: DAN/UnB.

LEAL, Ondina Fachel. Por uma antropologia não sitiada: O campo de atuação do antropólogo no mundo. In: TAVARES, Fátima; GUEDES, Simoni Lahud.

LIMA, Bianca Ferreira. 2012. Vida e trabalho: um estudo sobre mulheres extrativistas de mangaba na Ilha do Marajó, Estado do Pará. Dissertação de mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará.

LINK, Rogério Sávio. 2016. Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX (tese de doutorado). Porto Alegre: UFRGS/IFCH.

LITTLE, Paul Elliot. 2002. "Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". in Série Antropologia. no 322. Brasília: Departamento de Antropologia.

_____. 2006 "Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes". Relatório para a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Acre. Rio Branco, 2006 (Mimeo).

_____. 2010. "Prática brasileira da Ecologia Política: aportes da antropologia". In MARTINS, Bnedito (Coord). Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia. São Paulo: ANPOCS.

MACIEL, Ney José Brito. 2018. Os Huni Kuin (Kaxinawá) do Caucho e o indigenismo ambiental acreano: diálogos e fricções em torno da conservação ambiental nos territórios indígenas na Amazônia sul ocidental brasileira. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília.

MAGALHAES, M. P. 2007. "Evolução e seleção cultural na Amazônia neotropical". Belém: Amazônia: Ciência & Desenvolvimento, v. 3, n. 5, jul./dez.

_____.2007. "A Geopolítica nas Sociedades Tropicais Amazônicas". Revista História Hoje. ANPUH, v. 4, n.12, p. 3.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural.

MARKUS, Cledes (org.). 2014. Apurinã: povo do awiry. São Leopoldo/RS: Editora Oikos, ISAEC/DAI-COMIN.

MARTINS, Maristela et al. 2012. "Castanha do Brasil: determinação de elementos naturais e aflatoxinas". Acta Amaz. [online]. vol. 42, n. 1, pp.157-164. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0044-59672012000100018&script=sci_abstract&lng=pt> Acesso em: 17/12/2018.

MAUÉS, M. M. et al. "A castanheira-do-brasil: avanços no conhecimento das práticas amigáveis à polinização". Embrapa Amazônia Oriental-Livro científico (ALICE), 2015.

MEILLASSOUX, Claude. 1992. "O sucesso da política de ajuda ao sobredesenvolvimento dos países ricos". In: ARANTES, Antônio Augusto; DEBERT, Guita Guin (orgs.). Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo. Campinas: UNICAMP,

MELO, Mário Diogo de Melo. 2008. Boca do Acre e seus povoadores. Manaus, Editora.

MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). 2011. Álbum Purus. Manaus: EDUA.

MORI, Scott A.; PRANCE, Ghilleen T. 1990. "Taxonomy, ecology, and economic botany of the Brazil nut (*Bertholletia excelsa* Humb. & Bonpl.: Lecythidaceae)". In: *Advances in Economic Botany*, p. 130-150.

MULLER, Cíntia Beatriz. 2010. "A prática antropológica: o desafio de trabalhar em organizações não governamentais". In: TAVARES, Fátima; GUEDES, Simoni Lahud; CAROSO, Carlos (Orgs.). *Experiências de ensino e prática em antropologia no Brasil*. Brasília: Ícone Gráfica e Editora. p. 76-83.

NARAHARA, Karine. 2011. *Entre a margem e o centro: agroextrativismo, troca e reciprocidade em um seringal acreano*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Sntropologia, UFRJ.

_____. 2012. "O quebrar castanha e o criar gado em um seringal acreano". *Campos* 13 (1) 61-79.

NETTO DO VALE, Cláudia. 1986. *Popũnkare ou "nós mesmos": uma investigação sobre o ritmo numa sociedade de tradição oral* (dissertação de Mestrado). Campinas: UNICAMP.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1979. "O'caboclo'eo'brabo': notas sobre duas modalidades de incorporação da força de trabalho na expansão da borracha no vale amazônico no século XIX". In: *Encontros com a Civilização Brasileira*, v. 11, 1979.

_____. 1992. *Práticas interétnicas e moralidade*. In: ARANTES, Antônio Augusto; DEBERT, Guita Guin (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: UNICAMP, p. 55-66.

_____. 1996. "O Saber e a Ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social". *Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética*. R. e L.R. Cardoso de Oliveira (orgs). Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. (pgs. 13-31).

_____. 1999. "Fazendo etnologia com os 'caboclos do Quirino': Curt Nimuendaju e a História Tikuna" In: *Ensaios em Antropologia Histórica*. Editora da UFRJ. Rio de Janeiro.

_____. 2004. "Pluralizando Tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar na Antropologia". In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza. *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro. Contracapa Editora

PANTOJA, M.; COSTA, E.; ALMEIDA, M. 2011. "Teoria e prática da etnicidade no Alto Juruá Acreano". *Raízes*, v. 31, n. 1, p. 118-136.

PANTOJA, Mariana C. 2008. *Os Milton. Cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: Edufac.

PEGGION, Edmundo. 2011. *Relações em Perpétuo Desequilíbrio: a organização dualista dos povos kagwahiva da Amazônia*. Editora Annablume.

PERES, C. A., Baider, C. 1997. "Seed dispersal, spatial distribution and population structure of Brazil nut trees (*Bertholletia excelsa*)". In *Southeartern Amazonia. Journal of Tropical Ecology*, v. 13:595-616.

PERES, C. A. et al. 2003. Demographic threats to the sustainability of Brazil nut exploitation. *Cambridge: Science*, v. 302, n. 5653, pp. 2112-4.

PIMENTA, José Antonio Vieira. 2002. "Índio não é todo igual". A construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

PINHEIRO, E. & ALBUQUERQUE, M. 1968. "Castanha-do-pará". In: *BRASIL - Livro anual da agricultura*. Brasília: Ministério da Agricultura, pp. 224-33.

PRADO JR, Caio. 1979. *A questão agrária*. São Paulo: Brasiliense, 4ª ed.

PROJETO SENTINELAS DA FLORESTA. 2016. *Manual de boas práticas de manejo, coleta e beneficiamento de castanha- do-brasil*. 1a. ed./ Juruena-MT: Editora Sustentável: Cooperativa dos Agricultores do Vale do Amanhecer (COOPAVAM). e-book.

RAMOS, A. R, 1992. "O antropólogo como ator político". In: *ARANTES, Antônio Augusto; DEBERT, Guita Guin (orgs.). Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: UNICAMP,

REGO, José Fernandes do. "Amazônia: do extrativismo ao neoextrativismo". *Ciência Hoje*, n. 147, mar/1999. Disponível em <http://www.adur-rj.org.br/5com/pop-up/extrativismo_neoextrativismo.pdf>. Acessado em 12 de julho de 2018.

RIBEIRO, MARA BEATRIZ N. 2011. *Ecologia, manejo e sustentabilidade da exploração da castanha-da-Amazônia (Bertholletia excelsa) pelos índios Kayapó, sudeste da Amazônia (tese de doutorado)*. Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

RIBEIRO, M. S. 2016. *Natureza e Mercado: Castanheiros, empresários e as economias de suas relações*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia FFLCH – Universidade de São Paulo.

_____, 2018a. *Tecnopolítica em laboratórios da Embrapa e florestas de castanha*. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 10 (1), jan./jun 2018

_____, 2018b. *Proteção e Predação no Processo de Certificação Florestal da Castanha-do-Brasil*. *Amazônica Rev. Antropol.* (Online) 10 (2): 610 – 636

RIBEIRO, Gustavo Lins. 1992 "Ambientalismo e desenvolvimento sustentável: nova ideologia/utopia do desenvolvimento". *Série Antropologia*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, p. 123,

RODRIGUES, Clayton de Souza. 2010. A paisagem etnográfica do médio Purus/Juruá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

SANTOS, Joice. et. al. 2016. "Castanheira uma das espécies de árvores mais longevas da Amazônia". Disponível em: < <http://www.museu-goeldi.br/portal/content/castanheira-uma-das-esp-cies-de-rvores-mais-longevas-da-amaz-nia>>. Acessado em 12 de setembro de 2018.

SCARAMUZZI, Igor. 2016. Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará (tese de doutorado), Campinas: Universidade Estadual de Campinas (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas).

SCHIEL, Juliana. 1999. Entre padrões e civilizadores: os Apurinã e a política indigenista no Médio rio Purus na primeira metade do século XX (dissertação de mestrado). Campinas: Unicamp/IFCH.

_____. 2004. Tronco velho: histórias Apurinã (tese de doutorado). Campinas: Unicamp/IFCH.

SCHIEL, Juliana & SMITH, Maíra. 2008. Levantamento etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I: Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Mariênê e Tumiã. Brasília: FUNAI/PPTAL/GIZ.

SCHWARTZMAN, Stephen. 1994. "Mercados para Produtos Extrativistas da Amazônia Brasileira". In: ARNT, Ricardo (org.). O Destino da Floresta: Reserva Extrativista e desenvolvimento sustentável na Amazônia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 248- 57.

SCOLES, R. & GRIBEL, R. 2011. "Population structure of Brazil nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) stands in two areas with different occupation histories in the Brazilian Amazon". *Human Ecology*. 39: 455-464.

SCOLES, RICARDO. 2010. Ecologia e Extrativismo da Castanheira (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) em duas regiões da Amazônia Brasileira. PhD Teses. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, Brazil.

SEEGER, Anthony. 1980. "Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência". In: Os Índios e Nós: Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras. Contribuições em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Editora Campus, vol. 6, pp. 127-32.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: Sociedades indígenas e indigenismo. Rio de Janeiro: PPGAS/ UFRJ.

SERRA, Ana Gabriela Polaro et al. 2006. Estudo da divergência genética em castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa* HBK) utilizando marcadores moleculares

RAPD (Random Amplified Polymorphic DNA). Embrapa Milho e Sorgo-Artigo em periódico indexado (ALICE).

SHEPARD JR. G, RAMIREZ, H. 2011. "Made in Brazil: Human Dispersal of the Brazil Nut (B.E.L) in Ancient Amazônia". *Economic Botany* 65 (1), pp.44-65.

SMITH, M.; STIBICH, G. R.; GRUPIONI, L. D. B 2016. Plano Integrado de Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas. Projeto GATI, Funai, Brasília.

SMITH, Nigel JH. 1982. *Rainforest corridors: The transamazon colonization scheme*. Univ of California Press.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. 2015. "Aprendizagem como gênese : prática, skill e individualização". *Horizontes Antropológicos*, Rio Grande do Sul, v. 21, n. 44, p. 109-139.

SERRANO, ROP; WADT, LH de O.; KAINER, K. A. 2005. "Brazil nut population structure in three sites in the Acre river valley, Brazil". In: *WORKING FOREST IN THE TROPICS: policy and market impacts ou conservation and management*, Gainesville, Florida.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp.

SILVA, A. C. C. 2009. *Remoção e destino de sementes de Carapa guianensis aubl. (Meliaceae) e Bertholletia excelsa Bonpl. (Lecythidaceae) no sudoeste do Estado do Acre, Brasil*(dissertação de mestrado). Rio Branco: Universidade Federal do Acre.

SOBRAL, José Roberto. 2018. *Comissologia num castelo da educação escolar indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília*.

TSING, Anna Lowenthal. 2015. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. New Jersey: Princeton University Press.

_____. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

de SOUZA, J. M. L., CARTAXO, C. D. C., WADT, L. D. O., & LEITE, F. (2006). *Aflatoxinas em castanha-do-brasil: as práticas de manejo da castanha-do-brasil, desde o momento da coleta até a armazenagem, podem controlar a ocorrência dos fungos, que prejudicam a exportação*. Embrapa Acre-Artigo em periódico indexado (ALICE).

STAVENHACEN, Rodolfo. 1985. *Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista* ».

Anuário Antropológico 84, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11-44.

STOCKLER-PINTO, M. B. et al. 2010. "Effect of Brazil nut supplementation on the blood levels of selenium and glutathione peroxidase in hemodialysis patients". *Nutrition*, v. 26, n. 11-12, p. 1065-1069.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2015. "Fatal Substances: Apurinã's dangers, movement and kinship". In: *Revista Indiana*, 32, pp. 85-103. Disponível em: <<http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2191/1763>>. Acessado em: 17 de dezembro de 2018

_____. 2016. "Redes terrestres na região do Rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak". In: MENDES DOS SANTOS, Gilton & APARICIO, Miguel (orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: EDUA.

TOCANTINS, L. 1979. *Formação Histórica do Acre*. Vol.1. 3ª ed. Rio Branco: Gov. do Estado do Acre.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo". In: *Mana*, 8 (1): 113-148.

_____. 2004. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. O que nos faz pensar", n.18, pp. 226-254.

_____. 2004b. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". In: *Tipití. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2(1):3-22. [L¹]
[SEP]

_____. 2015. "Introdução". In: *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. In: KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. São Paulo: Companhia das Letras.

WADT, L. H. O. & KAINER, K. A. 2009. "Domesticação e Melhoramento da Castanheira (*Bertholletia excelsa* Bonpl.)". In: BOREM, A.; LOPES, M. T. G.; CLEMENT, C. R. (Eds.). *Domesticação e melhoramento: espécies Amazônicas*. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, cap. 15, pp. 297-317

WADT, L. H. O. et al. 2006. "Liana loads and their association with *Bertholletia excelsa* fruit and nut production, diameter growth and crown attributes". In: *Journal of Tropical Ecology*, v. 22, n. 2, p. 147-154.

WADT, P. G. S. 2003. *Práticas de conservação do solo e recuperação de áreas degradadas*. Embrapa Acre-Documentos (INFOTECA-E).

WEINSTEIN, Barbara. 1993. *A Borracha na Amazônia; Expansão e Decadência (1850-1920)*, São Paulo, HUCITEC, Editora da USP, Estudos Históricos.

WOORTMANN, Ellen F. 1998. "Família, Mulher e meio ambiente no Seringal". In: NIEMAYER, Ana Maria & GODOI, Emilia (Orgs.). *Além dos territórios: por uma troca entre a etnologia indígena. Os estudos rurais e os estudos urbanos*. São Paulo: Editora Mercado das letras, v.1.

WOORTMANN, K. A. *Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral*. *Série Antropologia*, nº 69, 1988. 108 p.

Processos da Funai

Processo FUNAI nº 00931/1977 – Encaminha relatório sobre índios Apurinã da Aldeia Boca do Acre ou PI Boca do Acre Km 45;

Processo FUNAI nº 2248/83 – Homologação da Demarcação Topográfica da Área Indígena Boca do Acre;

Processo FUNAI nº 645/1985 – Regularização Fundiária

Processo FUNAI/BSB/0010/78 – Identificação e Delimitação da Área Indígena Apurinã da BR-317 Km 124

Processo FUNAI/BSB/08620/1919/91 – Homologação da Demarcação Topográfica da Área Indígena Apurinã Km 124 da BR-317.