

**O RETORNO AO CAMPO COMO UM PERCURSO DA MEMÓRIA:
A ORGANIZAÇÃO DE UM ACERVO DE IMAGENS E SONS COM OS
TENHARIN DO RIO MARMELOS (TUPI-KAGWAHIVA/AM)**

***The return to the field as a journey of memory:
organizing a collection of images and sounds with the Tenharin of the
Marmelos river (Tupi-Kagwahiva/AM)***

***Volver al campo como un viaje de la memoria:
organizando una colección de imágenes y sonidos con los Tenharin del
río Marmelos (Tupi-Kagwahiva/AM)***

Edmundo Antonio Peggion
Doutor em Antropologia Social, Docente da Universidade Estadual Paulista (UNESP-Araraquara)
E-mail: edmundo.peggion@unesp.br

Áltera, João Pessoa, Número 18, 2024, e01803, p. 1-19.

ISSN 2447-9837



RESUMO:

Durante anos seguidos, estive no sul do Amazonas junto aos Tenharin do rio Marmelos, povo Tupi-Kagwahiva, para conversar sobre organização social e parentesco. Como compromisso, apoiei o povo em sua luta pela regularização fundiária e fui o antropólogo responsável pela identificação de diversas terras indígenas na região. Durante as estadas em campo, tive uma convivência efetiva com as pessoas mais velhas do grupo registrando narrativas, cantos e fazendo fotografias. Em tempos recentes, resolvi digitalizar o meu acervo para devolvê-lo aos Tenharin, desdobrando-o em uma página para figurar como um museu virtual e um livro de memórias sobre Kwahã e os processos de regularização fundiária na região. Além de impactar minha relação com a comunidade, a proposta suscitado questões fundamentais relacionadas à escrita e ao modo de conceber uma antropologia composta junto do outro e não somente uma que fala sobre ele.

PALAVRAS-CHAVE: Acervo. Memória. Biografia. Tenharin.

ABSTRACT:

For years I spent time in the south of Amazonas with the Tenharin of the Marmelos River, a Tupi-Kagwahiva people, to talk about social organization and kinship. I supported this people in their struggle for land regularization and was the anthropologist responsible for identifying several Indigenous lands in the region. During my recurrent permanence in the field, I collaborated effectively with the elders of the group, recording narratives, songs and taking photographs. In recent times, I decided to digitize the entire collection to return it to the Tenharin, presenting it on a webpage as a virtual museum and a book of memories about Kwahã and the land regularization processes in the region. Besides affecting my relationship with the community, the proposal has opened up fundamental questions related to writing and conceiving an anthropology that is composed with the others and not one that simply talks about them.

KEYWORDS: Collection. Memory. Biography. Tenharin.



RESUMEN:

Durante años pasé tiempo en el sur del Amazonas con los Tenharin del río Marmelos, el pueblo Tupi-Kagwahiva, para hablar sobre organización social y parentesco. Como parte de mi compromiso, apoyé al pueblo en su lucha por la regularización de las tierras y fui el antropólogo responsable de identificar varias tierras indígenas en la región. Durante mi periodo de trabajo de campo, colaboré con los miembros más ancianos del grupo, grabando sus relatos, canciones y tomando fotografías. Recientemente, decidí digitalizar toda mi colección para devolvérsela a los Tenharin, desplegándola en una página para que apareciese como un museo virtual y un libro de memorias sobre los Kwahã y los procesos de regularización de tierras en la región. Además de tener un impacto en mi relación con la comunidad, la propuesta ha abierto cuestiones fundamentales relacionadas con la escritura y con cómo concebir una antropología compuesta junto del otro y no una que sólo hable de él.

PALABRAS CLAVE: Colección. Memoria. Biografía. Tenharin.



INTRODUÇÃO

Quando ele morrer, quem é que vai ficar no lugar dele?
(Kwahã Tenharin)

quem os sonhará
quando meu sono
não for mais leve ou pesado
mas de madeira e terra?

Os outros seus, longínquos?
Os outros, sem pronomes possessivos?
Vivendo em pontos distantes
e diferentes do tempo e convívio
entre lembranças vigilantes
e oníricas?

Os de sangue, os de passagem
será que têm o mesmo peso e transmissão
nesta sobrevida de empréstimo
e por quanto podem durar?
(Armando Freitas Filho)

Esta reflexão surgiu a partir de um projeto com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP (processo 2018/19262-9). O tema é a memória e a biografia, tendo como escopo a organização de um acervo de registros fotográficos e fonográficos realizados nos últimos 30 anos. O acervo corresponde a muitos anos de convivência entre o antropólogo e o povo indígena Tenharin do rio Marmelos, que habita a região sul do estado do Amazonas. Na época, o trabalho de pesquisa sobre organização social e parentesco foi apoiado pela comunidade indígena com a condição de que lutássemos conjuntamente pela regularização fundiária dos territórios da região. Convém destacar que, no Brasil, os antropólogos são os responsáveis pelos estudos que identificam um território indígena.¹ Para isso, são contratados pelo órgão de proteção para realizar os estudos, sempre acompanhados de uma equipe que conta também com um ambientalista e representantes dos estados e dos institutos de terra.

Nesse meu acordo com os Tenharin, entre 1997 e 2002, consegui realizar a identificação dos territórios Tenharin do Igarapé Preto, Tenharin do rio Sepoti, Tenharin do rio Marmelos, Jiahui e Torá. Ao mesmo tempo, os Tenharin me permitiram realizar

¹ Ver: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em: 23 set. 2024.



estudos que levaram à elaboração de uma dissertação de mestrado e de uma tese de doutorado.

Em razão do período em que realizei a pesquisa, meus registros foram feitos em filmes fotográficos de 35 milímetros, e as gravações, em fita cassete. Durante a passagem do tempo, muitos dos meus principais interlocutores vieram a falecer por conta da idade. Reconhecendo o direito do grupo sobre o material, comecei a digitalizar o acervo e elaborei um projeto para a FAPESP, que permitiu organizar inicialmente a documentação. Minha proposta é digitalizar o acervo e criar, através dele, um museu virtual que estará disponível na internet. Os direitos sobre as imagens serão transferidos para a Associação do Povo Indígena Tenharin – APITEN Moroguetá.² Ao mesmo tempo, sempre tive um afeto muito grande pelo senhor Kwahã Tenharin, que assumiu minha orientação na comunidade. Assim, a sistematização do acervo tem como foco, também, uma reflexão sobre a temática das biografias ou das “etnobiografias”.³ O objetivo é pensar sobre a trajetória de Kwahã, que faleceu no ano de 2005. Dos primeiros registros sobre os Tenharin na documentação histórica à presença de regatões e comerciantes, os Tenharin sempre foram consistentemente referidos como habitantes da região. Kwahã, por sua vez, aparece como liderança do grupo a partir da abertura da rodovia Transamazônica, que cortou o território indígena.

No período da abertura da Transamazônica, que teve intensas atividades entre 1969 e 1972, a empresa Paranapanema deparou-se com aldeias Tenharin, cabendo a Kwahã a realização de acordos com a empreiteira. Muitos anos depois, ainda na condição de principal liderança, foi com Kwahã que discuti os termos de minhas pesquisas acadêmicas. Grande intelectual, prontificou-se a ser meu interlocutor durante meus períodos de permanência nas aldeias. Sempre fui recebido e alojado por ele. Passávamos longas horas discutindo questões relativas às relações de parentesco, em conversas entremeadas por narrativas míticas e cantos guerreiros. Na medida do possível e dos recursos de que dispunha à época, fiz as captações sonoras em fitas cassetes e registrei imagens em rolos de filme. Agora, como compromisso ético, pretendo devolver o material digitalizado para uso do povo Tenharin, e o exercício aqui apresentado é decorrente dessa intenção. Para além de um simples retorno, pretendo pensar as condições em que se pode falar sobre a trajetória de um líder em contextos etnográficos amazônicos.

2 Convém destacar que os registros sempre foram devolvidos à comunidade, mas, com o passar dos anos e devido às condições climáticas amazônicas, acabaram por se deteriorar.

3 Os temas da biografia e da autobiografia e suas respectivas conexões com a antropologia foram quase imediatamente associados à organização de meu acervo. Trabalhos muito interessantes, tais como os de Suely Kofes (2015), Marco Antonio Gonçalves (2012), Oscar Calavia Sáez (2006; 2007) e Suzanne Oakdale (2007; 2014), serviram de inspiração. No momento, elaboro uma possível compreensão da ideia de alterbiografia, a ser apresentada em uma reflexão vindoura.



OS TENHARIN DO RIO MARMELOS

Os Tenharin são um povo Tupi-Guarani que habita a região sul do estado do Amazonas. São remanescentes dos chamados povos Tupi-Kagwahiva que habitavam toda a região compreendida entre os rios Madeira e Tapajós e que hoje contam com diversos grupos entre os estados de Rondônia e Amazonas. No sul do Amazonas, habitam os Juma, os Tenharin (do rio Marmelos, do Igarapé Preto e do rio Sepoti), os Parintintin e os Jiahui. No centro-norte de Rondônia, vivem os Amondawa, Karipuna e Jupaú (Uru-eu-wau-wau). Há, ainda, diversos grupos isolados falantes da mesma língua e que transitam em fuga da ocupação desenfreada da região pela monocultura. A particularidade desses povos é possuírem um complexo sistema de metades exogâmicas denominadas pelos pássaros Mutum (que recebe o mesmo nome nos diferentes povos) e Gavião (que possui variações tais como Arara, Tucano e Maracanã).

Os primeiros contatos mais intensos com a população regional ocorreram com os Parintintin no início do século XX, situação que ficou, inclusive, documentada em texto de Nimuendajú (1924). Já os povos que habitam Rondônia tiveram contato direto com a sociedade nacional apenas nos anos 1980 (Leonel, 1995). Há, ainda, conforme dito acima, diversos povos em isolamento voluntário na região entre Rondônia, Mato Grosso e Amazonas, todos falantes da língua Kagwahiva.⁴

Os Tenharin, em particular, tiveram os primeiros contatos, intermitentes, com a sociedade regional no início do século XX. Por volta dos anos 1940, um regatão português chamado Delfim Bento da Silva estabeleceu uma presença mais permanente com os Tenharin e se transformou em patrão,⁵ intermediando a comercialização da produção indígena. Seringa (*Hevea brasiliensis*), castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*), sorva (*Couma utilis*) e balata (*Mimusops amazônica* e *M. bidentata*) eram trocados na cidade de Humaitá por Delfim, que trazia produtos manufaturados para os Tenharin. Esse contato, embora tenha inserido os Tenharin no sistema de aviamento e aquisição de bens, preservou-os enormemente de uma relação mais direta com a sociedade regional. O contato de impacto só veio a ocorrer no final dos anos 1960 e início dos 1970, quando a Ditadura Civil-Militar abriu a rodovia BR-230, a Transamazônica. Essa estrada cortou o território Tenharin ao meio e efetivou uma relação que até então era intermitente (Peggion, 2011).

4 Em 2017 houve a produção de um documentário intitulado *Piripkura*, sobre dois homens Kagwahiva que vivem em isolamento voluntário: <https://alana.org.br/material/piripkura/>. Acesso em: 14 out. 2024.

5 Patrão é uma categoria regional para definir o comerciante que recebe os produtos naturais coletados pela população e, em troca, fornece mercadorias manufaturadas. O patrão em geral avia, ou seja, antecipa as mercadorias ao trabalhador, tornando-o devedor permanente do comerciante, de modo que tal sistema ficou conhecido na região como aviamento.



A prática de Delfim Bento da Silva era a de um patrão bondoso que recebia as mercadorias e registrava os objetos requisitados em troca. Os mais velhos entre os Tenharin lembram com carinho do chamado “português”, que trazia espingarda “na caixa” e dava vazão aos produtos de cada estação.

Ainda hoje é possível encontrar informações, entre indivíduos regionais, sobre os Tenharin como “o pessoal do português” ou “o pessoal do Delfim”. Essa relação patronal pautou o contato dos Tenharin com a sociedade regional e perdura como referência para a compreensão da realidade local. Parte dos Tenharin seguiu com Delfim para a região do baixo Marmelos, fundando a aldeia Estirão Grande por volta dos anos 1940. A regularização fundiária de tais terras só veio muitos anos depois.

No final dos anos 1960 e início de 1970, com a chegada das empreiteiras para abrir a Transamazônica, também tiveram início pesquisas mineralógicas na região, que resultaram em um garimpo com grandes consequências para os Tenharin do Igarapé Preto (um dos subgrupos Kagwahiva e que são vizinhos dos Tenharin do rio Marmelos). Desde então, muitos eventos conflituosos ocorreram na região.

Os Jiahui, por exemplo, foram expulsos de suas terras. Parte deles foi viver com os Tenharin e outros se dispersaram entre cidades do entorno. No entanto, sempre lutaram pela retomada de seu território tradicional e conseguiram a regularização fundiária no final dos anos 1990. Os referidos Tenharin do Igarapé Preto tiveram seu território tomado por garimpo de cassiterita, tendo, inclusive, uma sede da mineradora na terra indígena. Após a escassez do minério nos anos 1980, a empresa abandonou o local e os Tenharin passaram a reivindicar uma revisão dos limites que, até então, desviavam da referida sede, deixando de fora boa parte das terras tradicionais (Peggion, 2000).

Em razão das diversas situações, ainda nos anos 1990 comecei a oferecer um apoio sistemático aos povos indígenas do sul do Amazonas, tendo como foco a questão territorial. Conforme já dito, conseguimos a regularização fundiária de diversas terras indígenas na região. Por outro lado, meu trabalho ficou marcado por um viés político importante para tais povos, em particular para os Tenharin. Meus registros, mapas, convivência com os mais velhos e o fato de ter visitado grande parte dos territórios (inclusive internamente, com longas viagens a pé e de barco) fizeram de meu acervo algo fundamental para as futuras gerações.

Em tempos recentes, os Tenharin, em parceria com os Jiahui, estabeleceram um pedágio, denominado compensação, na rodovia Transamazônica. Para eles, já que a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) e o Estado brasileiro não atendiam as necessidades indígenas, foram eles próprios buscar uma solução. Há, inclusive, um argumento importante no tema, já que nunca houve qualquer ressarcimento pelos impactos provocados pela abertura da rodovia. Com a criação da compensação, os



conflitos recrudesceram, chegando ao ápice em um acontecimento nebuloso. No dia 24 de dezembro de 2013, cerca de três mil pessoas queimaram o posto da Funai, o posto de saúde indígena, um grande barco, vários outros menores e diversos carros na cidade de Humaitá. A justificativa para a ação era o desaparecimento de três não indígenas. Segundo os revoltosos, os indígenas teriam se vingado da morte, ocorrida um pouco antes em circunstâncias obscuras, de um dos maiores caciques indígenas, filho de Kwahã. O processo está atualmente em curso. Os Tenharin, confinados em suas aldeias, passaram então a ser responsabilizados pela posse de um território atravessado por uma rodovia federal. Recentemente, o Ministério Público realizou um estudo para apurar a responsabilidade do Estado brasileiro pelas violações de direitos humanos cometidas contra os povos indígenas Tenharin e Jiahui na construção da Rodovia Transamazônica – BR 230 (Procedimento n. 1.13.000.000828/2013-87). Registros, memórias e narrativas sobre o período também são parte importante da luta por direitos para as gerações futuras.

KWAHÃ TENHARIN

Estive no sul do Amazonas pela primeira vez em 1987 e, entre os Tenharin, em 1988. Na ocasião, fui apenas para conhecer um ritual tradicional que aconteceu naquele ano e que tinha como objetivo receber uma mulher Tenharin que vivia longe do povo e que viria visitá-los. O principal articulador do evento era Kwahã Tenharin, então conhecido como Alexandre. Ele tinha sido interlocutor de Miguel Menéndez, antropólogo da UNESP de Araraquara que fez pesquisa por lá no início dos anos 1980 e que me orientou durante a graduação.

Eu já imaginava a dimensão de Kwahã pelos poucos momentos em que o vi naquela ocasião e, ao retornar em 1993, as coisas começaram a fazer sentido. Kwahã assumiu, literalmente, a responsabilidade pela minha presença entre eles. Ficou acordado que eu poderia transitar pela aldeia e conversar com todas as pessoas; no entanto, ele seria meu principal interlocutor em questões relativas à língua, à organização social e à cosmologia. Tratava-se, é claro, de um acordo tácito, e a minha contrapartida seria contribuir com a luta pela terra.

Kwahã sempre foi uma figura impressionante. Franzino, observador e assertivo, mas sem jamais se indispor com seus interlocutores. Era um mediador, um fazedor de paz. Tanto que minha autorização de permanência foi concedida no dia seguinte à chegada, após um longo trânsito e diversas “microrreuniões” realizadas por ele na noite anterior.



Era também ele que irrompia na madrugada com longos cantos que remetiam ao tempo mítico ou ao período anterior ao contato. Em tais ocasiões, ainda em minha rede, era atingido pela mais profunda melancolia, dada a emoção contida em sua voz. Cantador e contador de histórias, mobilizava todas e todos naquela típica audiência desinteressada e simultaneamente atenta. Tais sessões, quando registradas, eram objeto de solicitações frequentes, sendo muitas vezes requisitadas aldeias distantes de sua morada. Todas as casas tinham conhecimento de seus cantos registrados nas noites anteriores, e havia sempre um enorme desejo por ouvi-los.

Kwahã foi o fundador da primeira aldeia do rio Marmelos, no entroncamento desse rio com a rodovia Transamazônica. Filho mais jovem de Ariuvi, um dos maiores líderes Tenharin, Kwahã foi quem tomou a iniciativa de fundar a aldeia e tentar uma aproximação mais efetiva com o mundo não indígena. Pensar em sua trajetória é pensar sobre os Tenharin de uma forma geral a partir do momento em que fizeram a escolha de conviver efetivamente com a sociedade regional. Para além disso, tal escolha era derivada da ausência de alternativas, sendo a ação direta do contato uma tentativa última de sobrevivência. Foi um movimento rumo ao inevitável, pois as máquinas já rasgavam o território tradicional Kagwahiva.

Ao fundar a nova aldeia, Kwahã levou seu grupo doméstico; posteriormente, os remanescentes de todo o povo Tenharin também foram para lá. Ao longo do tempo, a comunidade foi se solidificando no entroncamento da rodovia com o rio Marmelos, de modo que nesse recorte geográfico, natural e maquínico, estabeleceram-se os distintos grupos domésticos. Ainda assim, a liderança principal cabia a Kwahã, tendo Mané João, filho de Luís (irmão mais velho de Kwahã), como vice-cacique.

Foi através de Kwahã que tive acesso ao universo simbólico Kagwahiva: discussões sobre parentesco, metades exogâmicas, formas de relação, trabalho, vida cotidiana. Em todas as ocasiões em que estive entre os Tenharin, fui acomodado em uma casa ao lado da sua e tomava um café com ele ao redor do fogo logo pela manhã. Conversávamos longas horas e, em alguns momentos, eu registrava sua fala, seu canto, seus comentários.

O material registrado encontra-se, conforme já informado, em fitas magnéticas e rolos de filmes em meu acervo pessoal. Hoje, as aldeias Tenharin cresceram consideravelmente, mas também cindiram-se e multiplicaram-se na ocupação do território tradicional, apresentando diversas escolas e espaços de discussão, além de continuarem a realizar anualmente um ritual denominado Mbotawa, já analisado por mim (Peggion, 2011). Com a organização do acervo, pretendo compartilhar os registros com todas as aldeias, com o intuito de que eles possam auxiliar nas reflexões — minha e dos Tenharin — e ser usados em contextos educacionais e políticos na região sul do estado do Amazonas.



A BIOGRAFIA COMO REFERÊNCIA NA ORGANIZAÇÃO DO ACERVO

A retomada do ritual Mbotawa foi uma iniciativa de Kwahã. Justificando a necessidade de uma festa por conta da visita de Mandoa'i, uma irmã que morava na aldeia Estirão Grande, Kwahã resolveu fazer uma grande festa⁶ para homenageá-la. Desde então, a cada ano uma aldeia promove o evento que, dependendo dos organizadores, ganha grandes proporções.

Ao analisar a documentação histórica, nota-se que grande parte dos povos indígenas viviam dispersos por longos territórios e eram denominados com referência ao sogro do grupo doméstico. Tais grupos viviam entre a aliança e o conflito. Hoje, com o processo de sedentarização, a conjunção de grupos domésticos deu origem a uma identidade única, que agrega diversas unidades que antes poderiam viver dispersas pelo território (Peggion, 2022). Os fundadores dos locais são sempre os sogros, que podem arregimentar os genros para viverem em seu entorno. É o caso dos Tenharin, que viviam em diversos grupos domésticos dispersos pelo território. Ao mudar-se para as margens do rio Marmelos, Kwahã estabeleceu a fundação de um lugar, que passou a ser então denominado Ytyngy'hu (nome dado ao rio Marmelos na língua Kagwahiva).

Kwahã, já falecido, tornou-se uma referência importante na comunidade Tenharin – dados os seus feitos, tem adquirido um âmbito quase mítico entre os mais jovens. Ao me propor a devolver o material, penso nas possibilidades de reflexão junto da geração que o conheceu, no intuito de produzir referências para uso nas escolas das aldeias. Com esse objetivo, dentre outros, foi estabelecido um diálogo sobre os registros com o intuito de elaborar uma biografia sobre Kwahã que deverá ser feita por muitas vozes e grafias. A defesa de uma proposta polifônica parte do debate dos anos 1980, quando os antropólogos começaram a questionar sua própria autoridade de falar em nome das outras pessoas. James Clifford (1998) foi um dos principais articuladores desse debate, propondo que o dilema da autoridade do pesquisador em campo começou a mudar nos anos de 1950, com a desintegração dos poderes coloniais, e intensificou-se nos anos de 1960, com a proposição de teorias mais radicais (pode-se dizer que Clifford Geertz marcou esse processo), de modo que o ocidente começou a perceber que não podia mais apresentar-se como o único provedor do conhecimento antropológico sobre o outro.

A escrita sobre o outro sempre foi elaborada a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo. A etnografia é imersa na escrita, ou seja, a escrita é a tradução da experiência para a forma textual. O contexto da experiência etnográfica

6 Para uma reflexão interessante sobre as terminologias rituais (nativas e antropológicas), ver o estudo de Beatriz Perrone-Moisés (2015).



decorre da ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Para Clifford (1998), os paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogos e polifonia, o que faz de toda pesquisa em curso uma negociação em andamento. Sei que nada disso é novo no debate atual, mas a intenção aqui é realizar um exercício de reflexão retroativo, suscitando um tipo de efeito etnográfico coletivo (Strathern, 2014). É um mergulho em notas, registros, diários de campo, fotografias. Em outras palavras, é um abismar-se sobre a memória – a minha e a de meus interlocutores Tenharin. Os sentidos da melancolia são outros hoje: ao ouvir os cantos que saem de uma gravação digital, eles me remetem a algo diverso de quando os ouvia – os mesmos cantos – na madrugada, ainda em minha rede aguardando o sol nascer para um primeiro café ao redor do fogo. Em 2019, algumas fotografias impressas de pessoas falecidas que levei por solicitação dos Tenharin mostraram-se centrais para um momento ritual no qual se chora pelos entes que se foram.

Como afirmou Marilyn Strathern (2014), o método etnográfico pretende apreender a complexidade da vida social, de modo que a antropologia acaba por ocupar dois lugares distintos: o campo e a escrita. O eixo principal da separação entre os dois é o tempo, o que faz com que cada local – o campo e o registro do que nele ocorre – ofereça uma perspectiva sobre o outro (Strathern, 2014).

No caso aqui proposto, o tempo é dobrado e passa a ser uma terceira dimensão relacional, pois a intenção é o retorno aos registros (diários, gravações, fotografias) como se eles fossem um campo, em um processo operativo que tratará, também, do esquecimento como fundamento da produção. Carlo Severi (1996) refletiu sobre a questão da memória com relação aos povos indígenas, mas o foco, aqui, é multidimensional, ou, se quisermos levar adiante a proposição da antropologia de James Clifford (1998), polifônico. Talvez seja a retomada de um velho projeto, vinculado ao campo da autobiografia, mas que não se realizou em tempo devido ao falecimento precoce de Kwahã Tenharin.

De algum modo pretendo retomar parte de minha produção intelectual, relendo-a a partir das notas de campo e dos registros que serão atualizados em novos suportes de mídia (Peggion, 1996, 2003, 2011, 2012). Essa releitura contará com um retorno ao campo, em um segundo momento de imersão parcial. No entanto, ao retomar notas produzidas de maneira esparsa ao longo do tempo, pretendo trabalhar também com o que foi esquecido ao longo do tempo. Vinculado a isso, tentarei construir uma reflexão com os Tenharin e pensar um formato para a produção de textos conjuntos como um desdobramento das múltiplas leituras que poderão surgir de tais encontros. Conforme vimos, Kwahã foi um personagem central para o povo



Tenharin e determinante em minha formação, tanto como intelectual quanto como pessoa. Meu objetivo é encontrar o ponto de confluência de nossos afetos:

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (Favret-Saada, 2005).

Afetar-se será parte do processo de produção que envolve a dimensão relacional pensada para este exercício. Afetar-se como método com o intuito de fazer falar as múltiplas vozes que, de algum modo, relacionaram-se com Kwahã Tenharin. Por uma razão semelhante, não posso deixar de mencionar Waud Kracke (1978, 1984a, 1984b), antropólogo americano que também pesquisou a região sul do estado do Amazonas e foi pioneiro em diversas temáticas aqui tratadas. Com formação em antropologia e psicanálise, o autor esteve entre os Parintintin, povo vizinho dos Tenharin e falante da mesma língua. Sua pesquisa principal tratou da questão da liderança (Kracke, 1978), mas sua escolha metodológica conjugou antropologia e psicanálise e também reverberou o tema da biografia. Seu objetivo foi mostrar, etnograficamente, como a liderança entre os Parintintin estava marcada por dois perfis distintos: de um lado, um líder mais duro que recorria sistematicamente à tradição para reafirmar o domínio; de outro, um jovem que se fazia líder pelas próprias iniciativas e pelos afetos que disseminava entre a população (Kracke, 1978). Os estudos posteriores realizados por Kracke (1984b) tiveram como enfoque os sonhos dos Parintintin, tornando-se pioneiro também nesse tema. No ano de 2008, Kracke esteve no Brasil de posse de todos os seus registros digitalizados. Em acordo com o Museu dos Povos Indígenas do Rio de Janeiro, protocolou cópia de seu material para futuras consultas e seguiu para o sul do Amazonas, onde, de maneira ritual, entregou cds e dvds com todas as gravações realizadas ao longo dos anos. Nesse sentido, Waud Kracke é também fonte de inspiração para a presente experiência: falecido no final de 2014, ele deixou parte do seu acervo para os Parintintin, para o Museu dos Povos Indígenas e para mim. Além de dele, Miguel Menéndez (1981-82, 1984-85, 1989), responsável por importantes estudos sobre a região e sobre os Tenharin em particular, também estará presente. Menéndez foi meu orientador de graduação e minha via de acesso a todo o contexto aqui referido. Parte de seu acervo, inclusive, será organizado para retornar aos Tenharin.

É interessante notar que, em algumas de suas viagens, Waud Kracke esteve no Brasil para estudar os Parintintin acompanhado de sua assistente de pesquisa, Suzane Oakdale, cuja primeira experiência no país se deu junto do referido pesquisador (Oakdale, 2015). Anos depois, Oakdale (2005) escreveu sobre os Kawaiweté/Kayabi a partir de relatos autobiográficos de lideranças desse povo.



Para a autora, tratar da questão (auto)biográfica na Amazônia exige atenção. O “outro” muitas vezes é uma entidade genérica (espíritos, inimigos etc.), mas também pode ser uma pessoa intimamente conhecida, de modo que as noções de identidade e alteridade oscilam no tempo (Oakdale, 2007, p. 60). Assim, o tema da biografia em um contexto de reflexão antropológica pode ampliar-se para além de um relato de trajetória ou da configuração de um vínculo com uma pessoa, abrangendo, por exemplo, a biografia de um território ou a biografia de um não humano (espíritos, demiurgos etc.).

A aproximação das questões postas pelas biografias e autobiografias acaba por tensionar os supostos antropológicos. Além disso, permite uma crítica pertinente à eficácia conceitual da relação entre indivíduo e sociedade e da noção de sociedade como totalidade inter-relacionada (Kofes, 2015).

No Brasil, o tema da autobiografia em contextos indígenas é recente, mas tem ganhado cada vez mais espaço de discussão pelo surgimento de registros de narradores indígenas, sejam líderes ou xamãs, que elaboram um interessante conjunto de jogos de linguagem, de modo que aquele que narra pode definir sua identidade por meio dos outros (Calavia Sáez, 2006; 2007).

Biografia ou autobiografia comportam uma dimensão ficcional e, talvez em razão disso, não tenham despertado tanto o interesse da antropologia. A retomada de registros em acervos para processos de devolução por parte dos antropólogos tem chamado a atenção para o tema. A relação de alteridade acaba sendo fundamental para se entender o que significam as modulações do estado de ser e de estar no mundo (Gonçalves, 2012), e, também, para problematizar as grafias que são parte das consequências dos encontros.

A questão central é: o que resulta disso? Se o antropólogo trabalha, em linhas gerais, com o texto, que texto é produzido em uma escrita compartilhada ou colaborativa? Um texto acadêmico é um texto que se conecta com qual ontologia? (Holbraad; Pedersen; Viveiros de Castro, 2014). Muito embora estejamos refletindo sobre contextos que são, de algum modo, experiências realizadas nas ruínas do capitalismo (Tsing, 2022), o modo como cada coletivo sofre e vivencia tais experiências difere radicalmente. Além disso, conforme Bruce Albert (2015), nunca podemos nos esquecer de que nós, antropólogos e antropólogas, somos emissários e emissárias de um mundo inquietante e nefasto.

De qualquer modo, não se pretende fazer disso um elemento que impeça a experiência colaborativa, mas sim pensar que ela não pode resultar, quando se trata de algum tipo de grafia, da síntese feita pelo antropólogo acerca da experiência vivenciada coletivamente. É preciso considerar as possibilidades da escrita feita pelos próprios indígenas.



MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

Conforme dito acima, cheguei aos Tenharin pela primeira vez quando estava no início de minha graduação. Corria o ano de 1987, e Miguel Menéndez nos enviou — eu e um colega — para realizar um censo da população indígena no entorno da cidade de Humaitá. Na época, fiquei sabendo que haveria uma “grande festa” na aldeia dos Tenharin. Conseguimos carona na balsa da Transamazônica e fomos para a aldeia.

Entremeado por cantos e danças, o ritual transcorreu dentro da estrutura narrada em meu livro (Peggion, 2011). O dono da festa recebe apoio de seus genros e amigos para que grandes caçadas sejam realizadas nos dias que antecedem o evento. Cada grupo que chega é recebido de maneira tensa, mas é gradativamente incorporado ao coletivo. A carne da anta no moquém é o prato principal que é servido, no final da festa, em um pirão feito com uma farinha de mandioca especial e leite de castanha: uma espécie de síntese entre caça, coleta e agricultura que se conecta com os diferentes modos de gestão territorial Kagwahiva. No fim do ritual, uma pessoa se posiciona diante de todos os convidados para anunciar que será responsável pela realização do mesmo no ano seguinte. Na época, em 1987, todos os Tenharin habitavam a aldeia do rio Marmelos, e os convidados eram os diferentes grupos domésticos que tinham à frente os seus líderes/sogros, além dos Tenharin do Estirão Grande e dos Tenharin do Igarapé Preto, que habitavam territórios diferentes na mesma região.

Voltei anos depois como pesquisador. Já tinha expectativa de passar uma temporada na região para elaborar minha dissertação de mestrado. Percebi que os argumentos em torno da festa eram sempre dados por uma circunstância pontual. Gradativamente, o ritual foi ganhando importância não somente para os Tenharin, mas também para as autoridades e instituições que atendem aos povos indígenas na região. A festa começou a ser frequentada por políticos locais, representantes da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), da Funai, do Ministério Público. Começaram também a aparecer representantes de outros povos indígenas, particularmente aqueles ligados ao movimento indígena, demonstrando uma articulação cada vez maior dos Tenharin com a política.

Desde os anos 1990, novas aldeias também começaram a surgir a partir da aldeia do rio Marmelos, considerada central e que, na época do meu mestrado, era constituída por três segmentos. O ritual acompanhou o processo de ruptura, de modo que a cada ano uma aldeia passou a ser responsável por sua realização, tendo todas as demais aldeias por convidadas.



Os Tenharins são “descendentes” de Ariuvi, o velho que estabeleceu os primeiros contatos com Delfim Bento da Silva. O núcleo central dos Tenharin é constituído pelos filhos de Ariuvi casados com aliados – do Igarapé Preto, dos Parintintin, dos Jiahui – e também pelo casamento de primos cruzados (da geração subsequente entre filhos e filhas das irmãs desses referidos homens). Kwahã era o descendente mais jovem dentre os filhos de Ariuvi, mas foi ele que fundou a primeira aldeia à beira do rio Marmelos. Conforme dito acima, essa aldeia foi a referência e o núcleo fundador de onde todas as outras aldeias surgiram, abrangendo hoje múltiplos locais e múltiplas lideranças. Kwahã irá se tornar, gradativamente, personagem mítico, lembrança indelével na memória dos Tenharin? Ou será absorvido em um devir coletivo de povo, como se a referência ao coletivo implicasse a exclusão da pessoa? Ou, ainda, podemos pensar que esse sujeito sempre foi uma multiplicidade que aparece ao antropólogo como pessoa no contexto de seus parâmetros simbólicos? (Wagner, 2010a, 2010b).

Diante disso, podemos abrir as diferentes possibilidades e consequências a que este exercício se propõe. De um lado, há uma ação política com o retorno dos registros feitos ao longo dos anos e que poderão, de algum modo, fazer parte de um novo acervo que se forma entre os Tenharin. De outro, é uma reflexão que problematiza a experiência do antropólogo, colocando em perspectiva, através da memória, os afetos da pesquisa de campo e da escrita.

Como se fosse possível fazer da grafia uma metáfora da existência, da confluência de sentidos entre a experiência subjetiva, em campo, e a retrospectiva de tal experiência na escrita de um texto antropológico. Pois se lá, no campo, é pensável a multiplicidade, aqui, na reflexão e no texto, a contribuição para o debate pode também reverberar múltiplas interpretações, não somente na escrita, mas, também, em imagens. O que resulta é um possível, mas que só tem sentido na efervescência relacional daquilo que não foi (Tarde, 2007). E, por fim, ainda que pareça óbvio, afirma-se a existência da memória como algo que permanece, pois nos recusamos a aceitar a ideia de que, efetivamente, o que existe é o esquecimento (Borges, 2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção com este artigo foi apresentar algumas questões que surgiram no curso da organização e sistematização de um acervo de fotografias e registros sonoros sobre o povo indígena Tenharin do rio Marmelos. O material foi produzido ao longo de 30 anos de pesquisa de campo que não teve como foco questões relacionadas à antropologia visual nem foi pensado como um processo a ser catalogado.



A pesquisa que resultou em uma dissertação, uma tese e diversos artigos sobre organização social e parentesco, e, posteriormente, abordou questões territoriais em apoio à regularização fundiária. No entanto, ao longo dos anos, a vivência e os registros feitos com os mais velhos tornaram o acervo valioso para a comunidade indígena. Ao retornar ao material, evidenciaram-se questões antropológicas relevantes que estão além de uma simples sistematização e devolução.

Assim, buscou-se aqui apresentar, em linhas gerais, os Tenharin do rio Marmelos. Em seguida, mostramos a importância de Kwahã, que, para além de um interlocutor da pesquisa, foi figura central em vários momentos importantes vivenciados pelos Tenharin. Por ter sido referência no curso das pesquisas realizadas na região, sua presença evidenciou-se como central no processo de organização do acervo. Ao propor a redação de uma biografia, deparamo-nos com várias questões que remetem a um importante debate que pontuamos acima: não se trata de pensar se um registro biográfico cabe ou não em uma reflexão antropológica, e sim se uma escrita compartilhada tem lugar em contextos de encontros e conflitos ontológicos. Descrever uma trajetória implica pensá-la a partir de diversos pontos de vista, e as aproximações de tais perspectivas podem permitir novas reflexões antropológicas. Pensando nas questões colocadas por Suely Kofes (2015, p. 33), que, embora referentes a um contexto diverso, aproximam-se das observações aqui colocadas, fica a pergunta: afinal, como saber quando começa e quando termina a narrativa de uma vida?



REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- BORGES, Jorge Luis. Funes, o Memorioso. In: **Antologia pessoal**. Tradução de Davi Arrigucci Jr., Heloisa Jahn e Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e Liderança indígena no Brasil. **Tellus**, Campo Grande – MS, ano 7, n. 12, p. 11-32, abr. 2007.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e o sujeito histórico indígena. **Novos Estudos Cebrap**, n. 76, p. 179-195, nov. 2006.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Organização e revisão técnica de José Reginaldo Santos Gonçalves. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FREITAS FILHO, Armando. Cota de arquivo. In: **Lar**, (2004-2009). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GONÇALVES, Marco Antonio. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram personagens e pessoas. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia. **Etnobiografia**: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 LETRAS, 2012.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Theorizing the Contemporary*, Fieldsights, 13 jan. 2014. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Acesso em: 24 set. 2024.
- KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia pode ser? In: KOFES, Suely; KOFES, Daniela; MANICA, Daniela; MANICA, Daniela (org.). **Vidas & Grafias**: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Editora Lamparina/Faperj, 2015.
- KRACKE, Waud H. **Force and Persuasion** Leadership in an Amazonian Society. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1978.
- KRACKE, Waud H. Kagwahiv Moieties: form without function? In: KENSINGER, Kenneth M. (ed.). **Marriage Practices in Lowland South America**. Urbana; Chicago: Ed. Urbana, University of Illinois Press, 1984a, p. 99-124.
- KRACKE, Waud H. O poder do sonho no xamanismo Parintintin (Tupi). Comunicação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Museu Nacional do Rio de Janeiro (posteriormente publicado pela UnB – **Caderno de Antropologia**, n. 79), 1984b.
- LEONEL, Mauro. **Etnodicéia Uruéu-au-au**. São Paulo: Edusp/IAMA/FAPESP, 1995.



- MENÉNDEZ, Miguel A. Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 28, p. 289-388, 1981/82.
- MENÉNDEZ, Miguel A. Contribuição ao estudo das relações tribais na Área Tapajós-Madeira. **Revista de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 27-28, p. 271-286, 1984/85.
- MENÉNDEZ, Miguel A. **Os Tenharim**. Uma contribuição ao estudo dos Tupi centrais. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Parintintin do rio Madeira. **Journal de la Société des Américanistes de Paris**, Paris, n. XVI, p. 201-278, 1924.
- OAKDALE, Suzanne. I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community. Lincoln: The University of Nebraska Press, 2005.
- OAKDALE, Suzanne. Anchoring “The Symbolic Economy of Alterity” with Autobiography. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 5, n. 1, p. 59-78, 2007.
- OAKDALE, Suzanne; COURSE, Magnus (eds.). **Fluent Selves: Autobiography, Person, and History in Lowland South America**. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2014.
- OAKDALE, Suzanne. **I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community**. Lincoln: The University of Nebraska Press, 2005.
- OAKDALE, Suzanne. Tornando-se Outro: entrevista com Suzanne Oakdale. Entrevista concedida a Rita de Cácia Oenning da Silva. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 375-392, jan./jun. 2015.
- PEGGION, Edmundo Antonio. Alianças e Facções. A organização política dos Kagwahiva da Amazônia. **Estudios Latinoamericanos**, n. 23, p. 109-120, 2003.
- PEGGION, Edmundo Antonio. Conflitos e demandas das Terras Indígenas do Médio Rio Madeira. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 472-475.
- PEGGION, Edmundo Antonio. **Forma e Função: uma Etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahív-AM)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- PEGGION, Edmundo Antonio. O debate sobre o dualismo e algumas questões amazônicas. In: HOFBAUER, Andreas; LEPINE, Claude; SCHWARCZ, Lília Moritz (org.). **Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia**. Rio de Janeiro: Azougue, 2012, p. 120-132.
- PEGGION, Edmundo Antonio. Regularização fundiária e regimes de conhecimento: notas sobre o sul do estado do Amazonas (Brasil). **Revista de Antropologia (USP)**, São Paulo,, v. 65, n. 1, e192794, p. 1-24, 2022.
- PEGGION, Edmundo Antonio. **Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização**



dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia. São Paulo: ISA; Fapesp; Annablume, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. Tese (Livre-Docência em Etnologia Ameríndia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SEVERI, Carlo. **La Memoria Ritual: Locura e Imagen del Blanco en una Tradición Chamanística Ameríndia**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.

SEVERI, Carlos. O espaço quimérico: percepção e projeção nos atos do olhar. In: **Quimera em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro Dias e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia**. Organização e introdução de Eduardo Viana Vargas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TSING, Anna Lowenhaupt. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Jorgge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições, 2022.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010a.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais na Nova Guiné? **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010b.

