

Universidade Federal de São Carlos  
Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Aline Fonseca Iubel

**Transformações políticas e indígenas:  
movimento e prefeitura no alto rio Negro**

São Carlos  
2015



Universidade Federal de São Carlos  
Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Aline Fonseca Iubel

**Transformações políticas e indígenas:  
movimento e prefeitura no alto rio Negro**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.  
Orientador: Prof. Dr. Geraldo Andrello

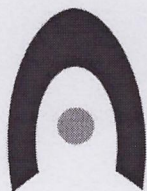
São Carlos  
2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar  
Processamento Técnico  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

I92tp Iubel, Aline Fonseca  
Transformações políticas e indígenas : movimento e  
prefeitura no alto rio Negro / Aline Fonseca Iubel. -  
- São Carlos : UFSCar, 2015.  
256 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2015.

1. Política Indígena. 2. Movimento indígena. 3.  
Política partidária. 4. Etnologia indígena. 5.  
Antropologia política. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676  
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil  
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE

*Aline Fonseca Tubel*

23/10/2015

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Orientador e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior  
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli  
Universidade de São Paulo / USP

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés  
Universidade de São Paulo / USP

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 14:00h no dia 23/10/2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela  
Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior  
Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli  
Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª Reunião no dia \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Capes e ao CNPq pelas bolsas de estudo concedidas nos primeiros dois anos de doutorado, e à Fapesp, também pela bolsa de doutorado e demais auxílios financeiros, essenciais para a realização deste trabalho.

Aos professores e funcionários do PPGAS/UFSCar, que fazem deste um lugar único, intelectualmente estimulante e socialmente interessante.

Pela paciência, dedicação e exemplo profissional, agradeço muito especialmente Geraldo Andrello, mais do que grande professor e orientador, tornou-se, ao longo desses anos, um amigo querido.

À professora Beatriz Perrone-Moisés, e aos professores Antonio Guerreiro Júnior, Pedro Augusto Lolli e Jorge Mattar Villela, pelas diferentes mas igualmente generosas leituras desta tese durante a Banca de Defesa, que lançaram novas luzes e deram fôlego suplementar às ideias aqui contidas.

Aos colegas de turma do PPGAS/UFSCar: Cristina Rodrigues da Silva, Fabiano José Alves de Souza, Flávia Carolina da Costa, Gil Vicente Lourenção, Júlio César Jatobá Palmiéri, Homero Martins (que foi enriquecer os debates em outro programa de pós-graduação), Lecy Sartori e Maria Carolina de Araújo Antonio, pelo companheirismo.

Ao Grupo de Etnologia, particularmente, agradeço à Amanda Danaga, Camila Beltrame, Clarissa Martins, Gabriel Bertolin, Lígia Rodrigues, Marina Pereira Novo e Thaís Mantovanelli, pelos debates estimulantes e pela leitura atenciosa que fizeram de uma das primeiras versões deste trabalho.

Agradeço também ao Instituto Socioambiental e seus funcionários: Leila, que muito me ajudou com arquivos e documentos em São Paulo; em São Gabriel da Cachoeira, agradeço tanto a oportunidade de hospedar-me e utilizar as instalações do ISA quanto o apoio e a amizade de muita gente que compõem a incrível equipe do Programa Rio Negro: Adeilson Lopes da Silva, Aline Scolfaro, Aloísio Cabalzar, Camila Sobral Barra, Carla Dias, Carlos Barreto, Claudino Amorin, Gilmara Andrade, Hildete Marinho, Laíse Diniz, Lirian Ribeiro Monteiro, Margarida Costa, Mocotó (*in memoriam*), Pieter van der Veld, Renato Soares e Sucy dos Santos. Um obrigado especial a Beto Ricardo, pelo acesso ao ISA e sua equipe e por muitas conversas e informações que foram cruciais para esta tese.

Fagner Carniel, leitor assíduo, sempre cheio de sugestões e ideias.

Pessoas às quais simplesmente palavras não dão conta de agradecer: Andressa Lewandowski, Nicole Soares Pinto e Dayana Zdebsky de Cordova – amigas, leitoras, autoras, companheiras de trabalho, parceiras... dividir angústias, conquistas, alegrias e saudades com vocês faz a vida muito mais legal!

À Rubia, Beto e Vinícius, família amada.

Piero, por ter encarado este trabalho comigo, ido a campo comigo, aguentado minhas lamúrias, angústias e inconstâncias durante a escrita da tese... porque é o melhor leitor, antropólogo, amigo, marido e pai que nem em meus melhores sonhos eu teria imaginado... mas, principalmente, porque juntos fizemos e fazemos João, família e uma vida cheia de amor.

Por último, mas não menos importante, agradeço a todos que conheci em São Gabriel da Cachoeira e de algum modo contribuíram com este trabalho ou tornaram minha estadia naquela cidade agradável e instigante. Mesmo correndo o risco de ser traída pela memória, dedico este trabalho a todas as lideranças indígenas e aos índios do alto rio Negro, em especial: Abrahão de Oliveira França, Almerinda Ramos, Álvaro Sampaio, André Baniwa, Benedito Machado, Bonifácio José, Braulina Aurora, Bráz de Oliveira França, Custódio Baniwa, Domingos Barreto, Erivaldo Cruz (*in memoriam*), Geraldo Veloso, Gilda, Henrique Vaz, Isaías Fontes, Irineu, Luís Brazão, Marivelton Barroso, Max Menezes, Miguel Maia, Nildo Fontes, Pedro Garcia, Pedro Machado, Renato Matos, Rosane Cruz, Roberlina Vargas. Vocês e seus parentes fazem daquela região um mundo especial, para onde quero voltar sempre que possível.

## RESUMO

Esta tese é uma etnografia das políticas feitas pelos índios no alto rio Negro em dois espaços principais: o movimento indígena e a prefeitura de São Gabriel da Cachoeira. O movimento organizado existe naquela região pelo menos desde a década de 1970. Já os debates acerca da política partidária, bem como as tentativas de alianças indígenas visando ocupar cargos eletivos no município, se intensificaram ao longo dos anos 1990. Em ambos os processos tomaram à frente das falas e trabalhos alguns líderes indígenas, que muitas vezes expressavam o movimento como espécie de “laboratório” para a política partidária. Ou seja, há diversos pontos de intersecção entre essas duas esferas que fazem com que não possam ser pensadas de modo apartado. Ao contrário, as descrições e análises de algumas narrativas e acontecimentos políticos do alto rio Negro que são apresentadas neste trabalho mostram como nesses espaços os índios dialogam, debatem, lutam e disputam entre si, mas também com dois outros agentes fundamentais: brancos e Estado. Nesse sentido, a tese reflete também sobre os processos políticos de constituição de uma socialidade indígena em relação ao Estado, que eles passam a “ocupar” quando, em 2008, são eleitos dois índios para os cargos de prefeito e vice-prefeito do município de São Gabriel da Cachoeira. Os enredos, narrativas, ações e avaliações desses processos fundamentam uma argumentação na qual o idioma mais forte é o da transformação, da instabilidade e da reversibilidade.

**Palavras-chave:** movimento indígena, política partidária, transformações, alto rio Negro.



## **ABSTRACT**

This PhD thesis is an ethnography of policies made by the Indians in the Upper Rio Negro in two main areas: the indigenous movement and the Government's municipality of São Gabriel da Cachoeira, Amazonas State, Brazil. The indigenous organized movement exists in the region since at least the 1970s. However, the debates about political parties politics and attempts to indigenous alliances aiming to hold office in the county, they have intensified only over the years 1990. In both cases some indigenous leaders took ahead the process with a certain way of speech and work, who often expressed the movement as a kind of "laboratory" for partisan politics. That is, there are so many points of intersection of these two spheres which cannot let us think of them as separated or independent in that context. On the other way round, the descriptions and analyzes of some narratives and political events of the upper Rio Negro that are presented in this work show how in these spaces the Indians dialogue, debate, fight and dispute among themselves, but also with two other key players: White people and State. In this sense, the thesis also reflects on the political processes of establishing an indigenous sociality from the state, when, in 2008, there were elected two Indians for mayor and vice-mayor positions in São Gabriel da Cachoeira. The plots, narratives, actions and evaluations of these processes underlie an argument in which the strongest language is on the transformation, instability and reversibility.

**Keywords:** indigenous movements, partisan policies, transformations, upper rio Negro.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACIPK	Associação das Comunidades Indígenas dos Putira-Kapuã
ACIRA	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari
ACITRUT	Associação das Comunidades Indígenas de Taracuí, dos Rios Uaupés e Tiquié
AUCIRT	Associação da União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié
CABC	Coordenadoria das Associações Indígenas da Bacia do Içana
CAIARNX	Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié
CAIBRN	Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Rio Negro
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CISP	Comissão Indígena Suprapartidária
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COIDI	Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê
COITUA	Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, rio Uaupés e afluentes
COMARA	Comissão de Aeroportos da Região Amazônica
CRETIART	Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié
CSN	Conselho de Segurança Nacional
FDDI	Fórum de Debates em Direitos Indígenas
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
H3000	Horizont 3000
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio	Instituto Chico Mendes da Biodiversidade
IFAM	Instituto Federal do Amazonas
ISA	Instituto Socioambiental
LIDI	Lideranças Indígenas do Distrito de Iauaretê
OIBI	Organização Indígena da Bacia do Içana
PC do B	Partido Comunistas do Brasil
PCN	Projeto Calha Norte
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PFL	Partido da Frente Liberal
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PP	Partido Progressista
PPS	Partido Popular Socialista
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
PSB	Partido Socialista Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
PV	Partido Verde
RANI	Registro Administrativo de Nascimento Indígena
SEIND	Secretaria de Estado para os Povos Indígenas
SOCITRU	Sociedade das Comunidades Indígenas Taracuí e Rio Uaupés
UCIDI	União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauaretê
UCIRT	União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié
UFAC	União Familiar Animadora Cristã
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UNI	União Nacional Indígena
UNIDI	União das Nações Indígenas do Distrito de Iauaretê

## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO .....</b>	<b>12</b>
<b>PARTE 1 – PÁRODO</b>	
<b>ÍNDIOS EM MOVIMENTO .....</b>	<b>32</b>
<b>1 TRANSFORMAÇÕES DO TEMPO E NO ESPAÇO A PARTIR DO MOVIMENTO INDÍGENA .....</b>	<b>41</b>
<b>1.1 A marcha: “linhas do tempo” – diferentes narrativas de uma história local .....</b>	<b>42</b>
1.1.1 Pré-história do movimento indígena: antes da Foirn .....	48
1.1.2 Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Rio Negro e a fundação da Foirn .....	52
<b>1.2 Algumas conquistas: maloca e território .....</b>	<b>69</b>
1.2.1 Novos usos para novas malocas .....	69
1.2.2 A demarcação do território .....	76
<b>2 QUEM E COMO SE FAZ MOVIMENTO INDÍGENA .....</b>	<b>85</b>
2.1 Trajetórias de algumas lideranças .....	89
2.2 O que faz de uma pessoa uma liderança? .....	105
2.3 O que uma liderança faz? .....	112
2.3.1 Papéis .....	118
2.3.2 Reuniões .....	123
2.4 “Antigamente não era assim” .....	131
<b>PARTE 2 – ESTÁSIMO</b>	
<b>ÍNDIOS EM GOVERNO .....</b>	<b>137</b>
<b>3 ÍNDIOS, PARTIDOS: FILIAÇÕES E ALIANÇAS .....</b>	<b>150</b>
3.1 Partidos e Eleições .....	150
3.2 “Aliança” entre Pedro Garcia e André Baniwa .....	164
<b>4 A “GESTÃO INDÍGENA”: O QUE ACONTECEU NA PREFEITURA? .....</b>	<b>177</b>
4.1 Logo após a vitória: desfazem-se os laços de uma frágil aliança ..	177
4.2 Após a posse .....	182
4.3 Expectativas sobre a “prefeitura indígena” .....	189

4.4 Os “de fora” e os “de dentro”, descontinuidades e transformações .....	194
4.5 Abrindo a cisma: índios e brancos .....	196
4.6 O Estado visto como pessoa .....	209
<b>EPÍLOGO – DISPERSÃO .....</b>	<b>217</b>
<b>Líderes, guerreiros e chefes: sobre infortúnios e fortunas .....</b>	<b>220</b>
<b>Afinal, o que se disputa nas políticas no alto rio Negro? .....</b>	<b>234</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>242</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>250</b>

## PRÓLOGO - CONCENTRAÇÃO

Talvez soe (ou seja, de fato) exagero aproximar as narrativas que apresentarei nesta tese a uma tragédia. Tomadas as devidas precauções, no entanto, creio ser possível tal aproximação, sobretudo porque ela só foi aventada depois do trabalho concluído e, principalmente, como recurso estilístico. Tratarei da(s) política(s) que ocorrem em diferentes espaços no município amazonense de São Gabriel da Cachoeira e, convenhamos, a Grécia nos ensina que política e tragédia podem ter muito a ver. Buscarei construir uma etnografia na qual história (uma história recente e narrada localmente, para a qual não há uma única versão), memórias (individuais e coletivas, e veremos como no alto rio Negro indivíduos e grupos são indissociáveis), trajetórias (novamente, de grupos e pessoas), narrativas e percepções (de si e dos outros) misturam-se em uma série infinita de possibilidades.

Contar os acontecimentos políticos recentes do alto rio Negro não é tarefa fácil, muito menos conclusiva. Não chegarei a um veredito. Nem poderia almejar tal tarefa, infame e destinada ao fracasso. Principalmente porque as pessoas com as quais desenvolvi essa pesquisa não o fazem. Embora pareça que estejam às voltas com conclusões e verdades absolutas, transformações, invenções e reinvenções, são sempre possíveis. Mais até do que possíveis, elas são esperadas e desejadas. Ademais, em se tratando de política, alguns dos fatos ocorridos na região que serão objeto desta tese aparecem em algumas versões do discurso local aproximadas à ideia de tragédia. Uma ideia que eu, talvez um tanto forçosamente, aproximo à tragédia grega, a qual além de gênero literário-teatral era uma “instituição social de cunho democrático” (Vernant, 1990), por meio da qual a *pólis* refletia sobre o surgimento da democracia e da humanidade, portanto. Isso terá a ver tanto com o conteúdo quanto com a forma da narrativa aqui adotada.

Os índios do alto rio Negro viram e participaram nos últimos quarenta anos de diversas transformações políticas. Resumidamente, e sobre alguns desses pontos nos deteremos ao longo desta tese. A partir do final dos anos 1970, criou-se e consolidou-se um movimento indígena organizado, enquanto esfera de atuação política na qual surgiram novos

tipos de lideranças (cujas capacidades e habilidades os distinguem daqueles que são localmente chamados “líderes tradicionais”), agendas e demandas específicas, assim como novos modos de fazer política. Além disso, os índios passaram a se envolver cada vez mais intensamente com a política municipal em São Gabriel da Cachoeira. Diversos fatores, dentre eles a preocupação com a escolarização, busca por trabalho e o próprio movimento indígena (em alguma medida), acabaram atraindo um grande contingente de índios que habitavam as mais de setecentas comunidades distribuídas ao longo das margens do rio Negro e seus afluentes, para a sede do município.<sup>1</sup> O que tornou o *contato* com o branco (e todas as suas coisas e procedimentos) muito mais frequente e intenso. Dentre essas coisas e procedimentos, está o Estado. Figura abstrata, em alguma medida, mas bastante concreta em outras tantas. É diante dele que a grande maioria das demandas do movimento indígena se coloca. Muitas vezes é a ele que se recorre (mas, também é dele que se corre).

Se a nossa relação (de brancos, ocidentais, modernos, ou, seja lá o que formos) com o Estado já é repleta de ambiguidades, ambivalências e incongruências, imaginemos a dos índios. Num sentido muito fundamental: o Estado tem lugar, hoje (talvez nem sempre tenha sido assim), em nossos *mitos de origem*. Parece ser dada a ele a prerrogativa de narrar o surgimento do mundo, da humanidade e de tudo o mais, como se ele próprio não fosse uma invenção, como se ele existisse antes de tudo e todos, como se fosse nosso ancestral fundador (Gauchet, 1980). Ou, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro: “Podemos imaginar o Estado como inventor do universo: a monopolização da personitude ou agentividade distribuída no cosmos, sua concentração num só lugar. (...) O Estado deseja ser o universal” (2008, p. 230). Cotidianamente, porém, não nos detemos a questões como essas, que tendem a

---

<sup>1</sup> O alto rio Negro conjuga grupos pertencentes a três famílias linguísticas: Arawak (Baniwa, Coripaco, Warekena, Tariano [atualmente adotou o tukano como língua] e Baré [que há muito fala nheengatu]); Tukano Oriental (Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miriti-Tapuya, Piratapuaia, Siriano, Tukano, Tuyuka, Kotiria/Wanano); Maku (Hup/Hupda, Yuhup, Döw, Nadöb); além desses, há o Yanomami, que se situa de maneira transversa ao sistema, e por isso sua articulação deve ser tomada com cautela. Como veremos, há um tanto de incertezas sobre “se”, “quando”, “onde” e “como” tais grupos se constituem enquanto “etnias”. A classificação acima, porém, é uma combinação que encontrei em algumas monografias, bem como no site do ISA (Instituto Socioambiental: <http://www.socioambiental.org/>). Nessa perspectiva, diferentemente do que costuma ocorrer em outros contextos etnográficos, não usaremos aqui o termo “povo”, e sim “etnia” para tratar desses diferentes grupos ou coletivos que se relacionam no alto rio Negro, sobretudo porque é o termo mais utilizado localmente pelos próprios índios. Ver também o Mapa das Famílias Linguísticas (Anexo 1) e o quadro com os dados referentes às populações de cada um desses grupos e famílias linguísticas (Anexo 2), no final desta tese.

ser naturalizadas. Pode-se muito bem, nascer, viver e morrer sem se colocar uma questão sequer sobre o que seja isso que chamamos de Estado, já que criamos com ele alguma espécie de familiaridade. No entanto, não se nasce, não se vive e não se morre, em nossa sociedade, sem que o Estado nos interpele, nos toque, nos veja... Não era assim entre os povos indígenas, mas, atualmente, é. Espero demonstrar nessa tese que a relação estabelecida entre os índios do alto rio Negro e o Estado produz transformações tanto neles (índios), quanto acaba por produzir uma perspectiva sobre o Estado na qual sua apresentação como o “um” ou “universal” (como único modo possível de organização da sociedade) é insuficiente, incompleta e equivocada. Não estou afirmando, de modo algum, que entre nós o Estado alcance sua pretensa “unidade”. Mesmo aqui, ele é múltiplo e inúmeras etnografias demonstram isso. Por ora, estou apenas sugerindo que os sentidos da multiplicidade com que o Estado é assumido pelos índios são diferentes dos nossos e daqueles do próprio Estado.

Em conversas nos voos que ligam Manaus ao distante município amazonense é possível identificar que maioria dos viajantes que tem esse destino são funcionários públicos, militares ou familiares destes. Na estrada que liga o aeroporto ao centro urbano do município, passa-se em frente ao Batalhão do Exército, ao Instituto Federal do Amazonas, à sede local da Universidade Estadual do Amazonas. Já na cidade, sobretudo na região central, casas e órgãos públicos como Fórum de Justiça, Promotoria, Postos de Saúde, Secretarias Municipais, Delegacias, se intercalam na paisagem que mescla elementos característicos de outras cidades brasileiras com a floresta amazônica, o rio Negro e igarapés. Trata-se de uma cidade cujas fronteiras com a floresta, que pode inclusive ser pensada como seu oposto diametral, não são exatamente evidentes. Às vezes parece que, se deixada ao léu, a cidade e tudo que há nela – Estado e não-Estado – se tornaria novamente mata. Esse sentimento no qual floresta e cidade se fundem é reforçado por dois elementos: o isolamento – chegar a São Gabriel implica ou em horas de sobrevoo sobre a Amazônia ou em dias navegando no rio Negro –; e o som ambiente, no qual o constante barulho das cachoeiras, de temporais, bichos, se mistura ao som de carros, músicas ou destacamentos de soldados que passam marchando e cantando pela rua.

Com pouco tempo de estadia na cidade já é possível, no entanto, ouvir diversas reclamações indígenas em relação à ausência do Estado. Essa expressão, ouvida por mim em diferentes ocasiões da boca de diversos índios me levou a construir a hipótese de que eles querem o Estado. Mas, qual? Já que, como veremos, há muitos Estados possíveis. De saída, podemos pensar fundamentalmente em dois: um que eles identificam com o branco, não endógeno (e é este que eles dizem ausente, e, em alguma medida, querem), e outro, que eu poderia, a partir de teorias antropológicas da política, associar às relações propriamente indígenas de algo que poderíamos chamar de poder (mas, essa segunda forma implica em muitas suposições e imposições de conceitos externos ao mundo indígena – poder e Estado, para dizer o mínimo – que podem conduzir a erros analíticos irreparáveis). Fiquemos, por ora, no âmbito daquela primeira figura estatal, com a qual os índios estabelecem relações ambivalentes, porém, necessárias; perante a qual eles sistematicamente demandam e exigem a garantia e o cumprimento de direitos que lhes foram (e continuam sendo) usurpados.

Essa condição ambígua do Estado que se vê ao chegar a São Gabriel da Cachoeira e daquele que figura como ausente no discurso dos índios que habitam e/ou circulam pela cidade é importante característica deste município. Outro fator que o difere de outras cidades é a presença indígena. Trata-se do “município mais indígena do Brasil”, como se diz por lá. De um contingente habitacional de cerca de quarenta mil habitantes, quase 90% da população é indígena. Outro tanto são militares (cerca de 2000 homens, dos quais metade é composta por sargentos e oficiais brancos e seus familiares, e a outra metade por soldados indígenas da região), funcionários públicos de passagem ou que vieram para ficar, descendentes de portugueses que há tempos circulavam pela região, pesquisadores, comerciantes e religiosos.

Essa não é uma história simples. A situação relativamente (e aparentemente) estável observada hoje na região é resultante de conflitos e clivagens políticas que se estabeleceram por mais de 350 anos. Tais clivagens e conflitos se transformaram ao longo dos anos, mas continuam existindo. Reconstituir essa história é, no entanto, tarefa hercúlea, para a qual as impressões e documentações capazes de demonstrar o ponto de vista indígena e



branco são, no mínimo, desiguais. Essa ausência pode ser considerada uma lacuna da presente tese. Mas, prefiro assumir o risco de acessar somente algumas falas contemporâneas que, eventualmente, me foram ditas sobre esses processos, bem como a remeter a elementos das diferentes versões de narrativas míticas encontradas na literatura especializada que sejam interessantes para a reflexão de pontos específicos de minhas indagações. Assim como o trabalho de campo, o processo de escrita desta tese não contou com um roteiro determinado previamente. Foram constantes as mudanças de rotas. Em minha defesa, ou, em defesa do método etnográfico, todas as curvas e desvios foram feitos conforme narrativas indígenas e antropológicas iam se misturando. Nesse fluxo, voltemos ao cenário e aos movimentos de concentração que me levaram ao lugar e ao tema desta pesquisa.

A população urbana de São Gabriel cresceu nos anos 1980 e 1990 (e continua crescendo). Com isso, mas também por conta do crescimento e fortalecimento do movimento indígena, como argumentarei nesta tese, muitos dos índios passaram a se filiar a partidos e a procurar espaços também na política partidária e municipal. E não é aleatória a relação entre movimento indígena e política partidária. Além de muitas pessoas atuarem em ambos os espaços, o movimento me foi muitas vezes descrito como “laboratório” para a política partidária e para a gestão municipal. Alguns líderes chegaram a me dizer que desde o início do movimento indígena já se tinha a ideia de ir aos poucos ocupando os mais diversos cargos eletivos possíveis no município, no estado e federalmente. Foi por isso, talvez, que eles fizeram sua própria federação: a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn); alcunha diante da qual todas as outras organizações e associações locais (ou de base, como passaram a ser chamadas) respondem, se reportam, demandam e atuam. Mais uma vez, chegaremos lá. Por ora, voltemos a um brevíssimo resumo.

A partir da redemocratização, com o fim do regime militar, os índios do alto rio Negro passaram a participar, não apenas como eleitores, mas também como candidatos, dos pleitos municipais (e, eventualmente, estaduais). Iniciaram-se debates que buscaram “construir nomes” de elegíveis aos cargos de vereadores, prefeito e vice-prefeito. Debruçar-nos-emos com mais calma a esses processos. Mas, este é o ponto no qual uma possível

aproximação com a ideia de tragédia começa a se esboçar. Nesses processos de “construção de nomes” colocam-se diante dos espectadores, como nas peças trágicas gregas, personagens que devem responder por seus atos. Se a tragédia não deixava de ser, além de outras coisas, um momento de julgamento, algumas das instâncias políticas criadas no alto rio Negro não deixam de ser, em alguma medida, espaços nos quais “nomes” e “grupos” são postos em questão, julgados e, eventualmente, condenados (o que acontece também nos bastidores).

Foi também o que aconteceu, e este é um processo ainda em curso, quando em 2008 a maioria do eleitorado de São Gabriel da Cachoeira escolheu dois índios para os cargos de prefeito e vice-prefeito do município. Desde o início da gestão ferveu um processo no qual esses dois protagonistas pareceram ao mesmo tempo encenar uma tragédia e estar sob o julgamento da população. Evidentemente, não é essa a dinâmica que difere São Gabriel de outros tantos municípios brasileiros, ou esses dois índios de outros políticos. Ser político, assumir um cargo público, implica estar sob os auspidos olhos da população. Um ponto que talvez diferencie o que acontece nas políticas em São Gabriel da Cachoeira de outros lugares é a intersecção entre movimento indígena e política partidária. Considerando que, em diferentes contextos e com diferentes modulações, prefeito e vice-prefeito indígenas se anunciam como “guerreiros”, há também aqui uma aproximação possível com outro elemento da tragédia, sobre o qual escreve Marilena Chauí – o herói:

(...) são figuras da dor, personagens marcados pelo conflito entre sua vontade e seu destino, sua consciência e sua obrigação fatídica, sua ignorância e o cumprimento do que lhes foi reservado pela vontade insondável dos deuses. Sua dor desperta terror e esse terror se exprime nos cantos do coro porque são figuras da culpa e da maldição sem que tivessem agido com conhecimento de causa. São personagens que nunca sabem o que imaginam saber e que, por ignorância quanto ao que lhes foi destinado pelos deuses, realizam ações que causarão sua própria desgraça e a dos que as rodeiam. Mas não só isso. *O que mais nos impressiona nas figuras trágicas é o fato de que dispõem de sinais e indícios que lhes permitiriam, fossem outras as circunstâncias, conhecer sua situação e o sentido de sua ação e, no entanto, não podem percebê-los nem compreendê-los.* Eis por que quando o herói ou a heroína julgam estar fazendo sua própria vontade segundo seus próprios conhecimentos estão apenas cumprindo, sem saber, a vontade dos deuses; e quando julgam estar cumprindo as leis divinas e familiares, cumprindo a vontade dos deuses, estão realizando, sem saber, sua própria vontade. Neles, conhecimento é ignorância (do destino). A tragédia expõe a contradição insuperável entre a necessidade (o destino) e a existência da vontade, da liberdade e da consciência de nossas ações; e a contradição entre a vontade dos deuses e a nossa. (Chauí, 2002, p. 139-140, grifos meus).

Em diversos momentos os líderes do movimento indígena (não apenas aqueles que vieram a se tornar prefeito e vice-prefeito de São Gabriel) definiram seu trabalho como algo que vai além das vontades individuais e que, também por isso, exigem certo grau de “sacrifício”. Eu gostaria de enfatizar a parte grifada na citação acima, pois reencontraremos esse argumento ao final do trabalho na seguinte formulação: tanto no movimento indígena quanto na política partidária e municipal os “heróis”/“guerreiros”/“figuras trágicas”, apesar dos indícios e sinais disponíveis, não “compreendem” nem “percebem” o sentido de muitas de suas ações imediatamente. Muitas vezes, o que poderia ser um *sentido de suas ações* é conferido ou encontrado posteriormente. O que não quer dizer que, em se tratando de política, os índios rionegrinos não ensaiem cálculos e previsões. Porém, a dinâmica que se coloca é mais a da instabilidade, imprevisibilidade e constante transformação.

Isso também não significa que os líderes com os quais conversei durante a pesquisa de campo não se interessem pelo *sentido de suas ações*. Ao contrário, reside aqui o “gosto” por política, debate, assembleia, reunião, movimento, partido... Em todas essas esferas, uma das atividades centrais é: compreender, avaliar, encontrar e conferir sentidos. Eles se interessam por isso e foi assim que cheguei ao tema e ao objeto desta tese: política(s) no alto rio Negro, com ênfase especial no movimento indígena e na política partidária, ou melhor, na intersecção entre esses dois espaços. Ou seja, esse não é um interesse apenas meu. Na verdade, é mais deles do que meu. Mas, foi a temática que se sobressaiu nas relações que estabelecemos – eu e os líderes indígenas que conheci em São Gabriel – desde que lá cheguei. O que entendo por etnografia baseia-se, justamente, na relação entre antropólogo e interlocutores, uma possível, dentre muitas. Relação que é viva, dinâmica, repleta de vicissitudes e inconstâncias, mas que nem por isso deixa de ter uma bússola (embora nem sempre pareça ter uma direção). Neste trabalho minha bússola foi nosso interesse comum (meu e dos índios) pela política.

Contudo, assim como Clastres disse ter aprendido com os não-guerreiros a verdade sobre os guerreiros, muito do que apresentarei aqui sobre os “políticos” de São

Gabriel da Cachoeira foi apreendido com *gente comum*, ou, *não-políticos* (se é que isso é possível): índios, cidadãos, munícipes, mas também gente que esteve de passagem pela cidade, pesquisadores, outros antropólogos, agentes estatais. Se este trabalho privilegia a apresentação mais literal de falas e opiniões de líderes reconhecidos do movimento indígena e políticos da cidade, além da teoria antropológica e das etnografias altonegrinas, é o conteúdo da interlocução com a *gente comum* e a minha própria vivência em São Gabriel que costuram os diferentes tipos de informação utilizada. Escolhi conferir neste trabalho o mesmo estatuto a falas de líderes e antropólogos. Afinal, a história do alto rio Negro é perpassada também por este contato, entre pesquisadores e índios. As ideias de uns e outros a respeito de si e dos outros são construídas mutuamente, num mesmo movimento relacional no qual índios e antropólogos se transformam, coletiva e individualmente. É importante frisar, portanto, que as escolhas formais referentes à sucessão e ao conteúdo dos capítulos que seguirão não são aleatórias. Elas resultam de um interesse local pela política, que estava acentuado justamente no momento em que cheguei a São Gabriel – o terceiro ano da *gestão indígena* na prefeitura, quando prefeito e vice-prefeito já travavam uma espécie de *batalha pública*, ou, cenas de uma *tragédia*. Tudo isso pode, até aqui, soar bastante obscuro, mas, são justamente esses processos que elucidaremos ao longo desta tese. Antes disso, alguns esclarecimentos e apontamentos merecem ser feitos.

Primeiramente, a respeito de como cheguei ao lugar e ao tema de pesquisa, e também, como a mesma foi realizada. Foram quatro as minhas viagens à sede do município de São Gabriel da Cachoeira, que juntas somaram nove meses de estadia. São Gabriel é o terceiro maior município extensão territorial do Brasil. Abriga cinco terras indígenas e faz fronteira internacional com Colômbia e Venezuela. Segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010 sua população era de 37.896 habitantes dentre os quais 18.842 estavam na “zona rural” e 19.054 na “zona urbana”. Números e termos que não refletem a dinâmica do processo de esvaziamento das comunidades (consideradas pelo IBGE como zona rural) e a intensa circulação de pessoas entre as comunidades (incluindo

comunidades na Colômbia e na Venezuela), e entre comunidade e cidades<sup>2</sup>, o que torna difícil estabelecer uma estatística confiável quanto à distribuição geográfica da população gabrielense, que é bastante flutuante. As motivações para os inúmeros deslocamentos, individuais ou de famílias inteiras são as mais diversas possíveis (casamento, estudo, trabalho, acesso a serviços, acesso ao comércio, etc.) e têm durações mais ou menos variáveis. Quanto aos termos rural e urbano, são qualificações estatais para o que em termos nativos se coloca como “comunidade(s)” (termo que, por sua vez, foi adotado por influência dos missionários salesianos, ordem religiosa que se estabeleceu na região no início do século XX) e “cidade”. Aqueles termos (estatais) não refletem com precisão as relações entre o rio, os espaços situados às margens, as casas, a floresta e as modalidades de manejo desses espaços desenvolvidas pelas várias etnias do alto rio Negro.

Conversar com qualquer pessoa que tenha mais de 40 anos de idade em São Gabriel da Cachoeira e que tenha vindo de alguma comunidade do interior do município (aliás, poucas são as pessoas a partir dessa faixa etária nascidas na própria sede do município) é se deparar com um discurso repleto de informações (e de ambiguidades). De um lado, essas pessoas demonstram certa nostalgia em relação à vida na comunidade; de outro, às vezes admitem nunca mais ter voltado e só ter notícias de que ou a comunidade acabou ou está em vias de acabar (e também por isso, voltar à comunidade não faz mais parte de um horizonte possível). As notícias são sempre de comunidades que acabam ou estão abandonadas e raramente de novas comunidades se formando ou de pessoas voltando ao interior (com poucas exceções). Parece, ao menos entre as pessoas com as quais conversei, que a ida para a cidade é um caminho sem volta, talvez porque a cidade seja um espaço que possibilita diversos outros deslocamentos, saídas e viagens, algo que é apreciado pelos índios rionegrinos – característica que também se impôs à pesquisa de campo: nem sempre era fácil encontrar as

---

<sup>2</sup> Entram na categoria “cidade” tanto São Gabriel da Cachoeira quanto seus distritos, como, por exemplo, Iauaretê. Antiga sede da Missão Salesiana, Iauaretê é hoje um distrito de São Gabriel, mas já teve pretensões (que ressurgem de tempos em tempos) de se tornar um município independente. Para termos uma noção, residem lá cerca de três mil pessoas, distribuídas em dez bairros, com características mais ou menos urbanas (como asfaltamento, iluminação pública, escolas, estabelecimentos comerciais, igrejas, órgãos públicos). Além disso, há que se considerar o aumento do recente movimento de índios da região que têm como destino diferentes cidades espalhadas pelo Brasil, sobretudo para estudar.

peessoas com quem se pretendia conversar, pois as viagens (sobretudo dos líderes) são bastante frequentes. Mas, por ora, não desviemos das minhas viagens.

Em minhas três primeiras idas a campo privilegiei uma circulação mais livre entre reuniões e atividades públicas que ocorriam. Meu objetivo era conhecer (e tornar-me conhecida de) pessoas e instituições que poderiam ser tomadas como *centrais* para a vida pública da cidade. A questão geral apontada no projeto de pesquisa dizia respeito ao que acontece quando índios começam a ocupar cargos públicos. Daí foi cunhada, inicialmente, a expressão *estado indígena*, cujo objetivo era refletir sobre os índios dentro do Estado, ou ainda, sobre um Estado com índios dentro (feito por índios). Como veremos, essa expressão, bastante controversa, foi abandonada, tanto enquanto hipótese quanto como argumento. A partir da observação das dinâmicas das relações entre as pessoas, entre as pessoas e as instituições e entre as instituições, comecei a perceber que antes do que *eu* poderia pretensiosamente (e a título de hipótese) chamar de Estado havia algo a ser compreendido no que *eles* se referem como “política”. Aliás, pensemos estes termos sempre no plural – Estados e políticas –, pois, como veremos estes são campos de disputa de posições, capacidades, prerrogativas, influências, além das próprias concepções do que sejam Estado e política e do que se deve ou não fazer nessas esferas.

Assim, é de se imaginar que o tal Estado (indígena ou não, em versões híbridas ou purificadas) aparecerá nesta narrativa e ganhará densidade e modulações ao longo do texto. Mas, ele não é, de modo algum, o único lugar *onde se faz, para quem se faz ou que faz* política em São Gabriel da Cachoeira. Além disso, assim como política, Estado não é um ente monolítico, uno e estável como tendemos etnocentricamente (e inocentemente) a imaginar, e como, na realidade, ele procura se apresentar. Em uma brevíssima investigação, a qual infelizmente não pude aprofundar, fui levada a crer que pelo menos em algumas das línguas indígenas faladas no alto rio Negro há termos nativos para “política”, mas não para Estado. Chegaram a me dizer que há termos nativos inclusive para este tipo específico de política que se faz com os brancos e nas instituições estatais. Mas, seria preciso mais rigor, cuidado e conhecimento de línguas indígenas e das dinâmicas de traduções para avançar nessa questão.

No contexto em que foi realizada esta pesquisa, onde a língua corrente é o português, Estado e política saem com certa naturalidade da boca dos índios. Estado e política são termos cujos significados variam no tempo e nos espaços.

Ainda no início da pesquisa de campo algumas pessoas foram se destacando, tanto pela presença constante na maioria dos eventos nos quais eu participava quanto devido à importância dos cargos que ocupavam (prefeito, vice-prefeito, presidente ou diretores da Foirn, funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai), passando pelo interesse que várias delas demonstravam pelas questões colocadas pela pesquisa. Além de participar de reuniões sobre os temas mais diversos, realizei algumas entrevistas. Mesmo sem fixar um roteiro prévio, um tema e um fato sempre surgiam nessas (e em outras) conversas: a briga entre o então prefeito, Pedro Garcia (da etnia Tariano, do Partido dos Trabalhadores) e o vice-prefeito, André Fernando (Baniwa, do Partido Verde), daquela que veio a ser a primeira prefeitura indígena do município (e do Brasil). Como dizem por lá, “a realização de um antigo sonho”. Aparentemente todos tinham algo a falar sobre a história da luta por essa candidatura indígena e sobre a gestão, que naquele momento (terceiro ano de mandato), somente para o prefeito parecia estar “dando certo”. Para todos os outros, o tom de decepção predominava.

Outro fato notável era a espontaneidade com que vários líderes indígenas me contavam suas trajetórias pessoais, profissionais e políticas, e, o que é de especial interesse para essa etnografia, eles nem sempre diferenciam essas esferas (o que poderia nos remeter, novamente, àquela questão apontada acima acerca das traduções e significados que termos como “política” podem ter nas línguas indígenas faladas no alto rio Negro). Há, inclusive, modos e estruturas semelhantes de recontar essas narrativas. Some-se a isso, e esse é o principal ponto que promoveu o redirecionamento dos objetivos e hipóteses da pesquisa: começou-se a perceber que a grande maioria dos líderes (novos e antigos) do movimento indígena com os quais eu conversava está ou já esteve filiada a algum partido político. Não à toa, portanto, todos pareciam ter algo a dizer sobre a gestão da prefeitura e sobre a vida política da (e na) cidade. É nesse espaço de intersecção entre movimento indígena e política partidária (eleitoral) que estão as questões desta tese, portanto.

É claro que a questão das diversas formas de atuação do Estado perante os índios e suas demandas não será abandonada, ainda que a hipótese de um *estado indígena* o tenha sido. Ela foi abandonada principalmente porque poderia se referir tanto à imagem que o Estado constrói dos índios, quanto aos índios que passam a ocupar posições dentro do Estado, bem como ao ponto de vista indígena acerca do mesmo. Ou seja, assim como o nosso próprio Estado, falar em *estado indígena* seria criar uma ficção estável de algo que na verdade é ambíguo. E, durante a pesquisa de campo, foram justamente a ambiguidade e ambivalência estatais que ganharam importância. Principalmente porque o Estado passou a ser um polo relacional do movimento indígena. Este, o movimento, passou a ser visto como local privilegiado para o desenvolvimento do que se convencionou chamar política indígena. Uma política que se faz ora contra o Estado, ora através do Estado, ora com o Estado. Veremos que há aqui uma diversidade de relações possíveis entre políticas indígenas e Estado.

As intersecções entre movimento indígena e política partidária se mostraram então um bom lugar para pensar essas relações. Muita coisa que pensaríamos a princípio como “além” ou “aquém” da política e do Estado entrará em cena: relações familiares, de amizade, inimizade, etnia, religião, mitologia, relações de consanguinidade, afinidade, hierarquias, locais de origem, ordem de nascimento, gênero. Espero demonstrar, justamente, que a atual configuração política do município é resultante de relações e eventos marcados por concepções híbridas e transformacionais de um modo de vida no qual esferas (e mundos) supostamente apartadas (como aquelas citadas acima) adquirem sentido se pensadas de modo integrado. Tanto movimento indígena quanto política partidária são expressos, muitas vezes, como espaços que seguem modelos e modos de organização tipicamente “brancos”<sup>3</sup>. Não poderemos escapar, portanto, de alguma reflexão sobre os porquês dessa certa *fissura* indígena em ocupar posições de branco, instituições de branco ou, até mesmo, desenvolver “habilidades e capacidades de branco”.

---

<sup>3</sup> Cabe aqui uma nota sobre o uso dos termos “brancos” e “índios”. Sigo o sentido utilizado por Cristiane Lasmar (2005), que implica em pensar principalmente nas relações entre ambos, e, além disso, nos termos que os próprios índios utilizam para tratar das mesmas. Embora se tenha optado, politicamente e ao longo dos anos, na antropologia, por utilizar o termo “indígenas”, os principais interlocutores desta pesquisa usam, para falar de si próprios, na maioria das vezes, o termo índios, guardando o termo “indígena” para contextos específicos, sobretudo, aquele do movimento e da política (indígenas).



O uso do termo *fissura* é proposital, pois sugere pelo menos dois sentidos que podem levar a reflexões diferentes sobre as relações entre índios e brancos (ou melhor, instituições de branco, porque, como veremos querer ocupar instituições de branco é muito diferente de querer virar branco). De um lado, fissura significa um desejo ou uma vontade indígena em ocupar cargos e instituições histórica e hegemonicamente ocupadas por brancos. Como veremos ao longo deste trabalho, no que diz respeito à prefeitura, o principal argumento indígena acionado como justificativa para sua “ocupação” é a predominância branca neste espaço de poder num lugar majoritariamente habitado por indígenas. Outra face deste mesmo argumento é a violência que sempre caracterizou essa relação entre índios e brancos. Em São Gabriel, a questão que se colocou na pauta deste debate foi, afinal, por que os brancos estão no comando das principais instituições sendo que os índios são a maioria?

De outro lado, o termo fissura também sugere cisão e divisão, processos que também surgem neste movimento de ocupação de cargos, posições e instituições de branco; ora como motivação, ora como consequência. Aqui, aparecem tanto divisões e cisões (intencionais ou não) entre índios e brancos e entre índios de diferentes etnias. Some-se a isso o fato de que no atual contexto, altamente transformacional e inventivo, os índios do alto rio Negro não se definem apenas por seus pertencimentos a uma etnia (não que em algum momento da história isso tenha se dado desse modo). Eles passaram a percorrer diferentes trajetórias nas quais outros pertencimentos foram se agregando à pessoa: escola, profissão (e trajetória profissional), religião, partido político. Por vezes, esses diferentes pertencimentos acabam também se expressando em divisões e cisões de outras ordens. Mas, sem dúvida, a polarização mais pronunciada na esfera política é entre índios e brancos, sem que isso seja suficiente, no entanto, para que os índios simplesmente unam forças contra os brancos.

Foi na última estadia em campo, a mais longa, que passei a dar maior ênfase em conversas e entrevistas às relações entre movimento indígena e política partidária nas trajetórias de várias pessoas em São Gabriel da Cachoeira. Essa viagem aconteceu em agosto de 2013, já no segundo ano do mandato de Renê Coimbra na prefeitura. Renê é funcionário da Funai e filho de uma família econômica e politicamente importante na região. Apesar de ser

natural de São Gabriel da Cachoeira e sua mãe ser da etnia Baré, é visto pela maioria dos índios como branco. É filiado ao Partido Comunista do Brasil (PC do B). Seu vice-prefeito é Domingos Sávio Camico Agudelos, da etnia Baniwa e filiado ao Partido Popular Socialista (PPS). Apenas para dizer que após a gestão indígena de Pedro e André, nenhum deles refez a aliança ou obteve sucesso em uma reeleição, embora os dois tenham saído como candidatos nas eleições de 2012.

Aliás, não houve até hoje na história política de São Gabriel reeleição direta. Algumas pessoas assumiram a prefeitura mais de uma vez, porém, sempre com intervalos de quatro anos ou mais. Isso aponta para algo que não podemos desconsiderar enquanto questão metodológica importante: o fato de estarmos, o tempo todo, refletindo sobre questões que nos remetem (a mim e a meus interlocutores) tanto ao passado quanto ao futuro. E mais, espero demonstrar que esse recurso ao passado é quase sempre espontâneo entre os índios do alto rio Negro. Tanto o acesso ao passado é uma opção, quanto o que se conta e o que se omite é fruto de escolhas que se traduzem em um *agir politicamente*. Ou seja, “falar de política” é também “fazer política”, uma *política do tempo*. Nesse sentido, Pedro Machado, índio Tukano que participou desde o início do movimento indígena do alto rio Negro relata:

Infelizmente, quem escreveu a história dos povos indígenas do alto rio Negro até hoje não conseguiu colocar os nossos nomes na história. E isso me revolta. Mas eu fico na minha. Falam assim: os líderes de Pari-Cachoeira fizeram isso! Falam apenas assim. Será que esses líderes não tinham nome? Quando sai de Pari-Cachoeira, quem traz a política de dentro para fora somos nós: Pedro Machado, minha família, Benedito Machado, Carlos Antônio Machado, Carlos, meu outro primo que já morreu, aí vem o Álvaro [Sampaio]. Nós fizemos isso, não foram outros. Então, isso me revolta: líderes de Pari-Cachoeira. Não tínhamos nome não?

Há várias implicações nessa fala. Desde a busca de certa autoria de alguns fatos considerados históricos até algo fundamental em todo o noroeste amazônico que é a onomástica. Ter um nome é condição existencial primordial tanto nos sistemas Tukano quanto Arawak do alto rio Negro, constituindo a ordem primeira de pertencimento ao mundo social. No entanto, para além dos procedimentos e significados que a nomeação tem no mundo tradicional indígena, é possível se perguntar a respeito dos sentidos que nomear, ter um nome,

dar um nome ou fazer um nome adquire na política. Para os objetivos desta pesquisa, é preciso compreender como se “faz um nome” nos processos políticos associados ao movimento indígena e aos partidos.

Além disso, a fala de Pedro Machado reivindica que seu nome e de seus familiares sejam colocados na história do movimento indígena e isso nos leva a uma questão com a qual os antropólogos quase sempre se deparam: usar ou não os “verdadeiros” nomes de seus interlocutores. Questão que exige bastante cautela, já que os nomes indígenas são cercados de segredos, por serem necessários para a realização de feitiços, por exemplo. A opção por não omitir os nomes deve-se a diversos motivos: de um lado, como Pedro Machado demonstra, muitas vezes há uma vontade de ter seus nomes escritos em livros, teses, artigos, ou seja, “colocados na história”; de outro lado, estamos escrevendo sobre eventos que envolvem pessoas públicas e conhecidas da cidade de São Gabriel, de nada adiantaria escrever “o prefeito em vigor em determinado período” sem revelar seu nome, pois uma rápida busca na internet traria essa e tantas outras informações. Além disso, os nomes aos quais tive acesso, com os quais os índios com quem conversei se apresentavam a mim eram seus *nomes de branco* (em português), que “não tem alma” (Pozzobon, 2013). Esses são os nomes que assumem uma face pública, e é isso que replico na opção metodológica aqui adotada.

Está fora da competência deste trabalho, no entanto, colocar ou tirar nomes da história política de São Gabriel, muito menos pretender escrever a história política deste município, já que, espero conseguir demonstrar que mais do que isso o que temos são histórias e políticas plurais, muitas vezes ambíguas e concorrentes. Certa vez, conversando com Renato Matos, Tukano que atua tanto no movimento indígena quanto na política partidária, a respeito das últimas campanhas que tiveram a participação de candidatos indígenas ao cargo de prefeito (2004 e 2008), deparei-me com um fato importante a partir deste breve diálogo:

ALINE: E agora, essa campanha de 2008...?  
RENATO MATOS: Eu não participei.

ALINE: Não participou na de 2008, na que o Pedro ganhou?

RENATO MATOS: 2009...

ALINE: Não, 2008.

RENATO MATOS: 2005 ele ganhou.

ALINE: Não. Pra prefeitura ele ganhou em 2008. Começou a gestão em 2009 e foi até 2012, né?

RENATO MATOS: Ele ganhou em 2005 e começou o mandato em 2006.

ALINE: De prefeito? Não!

RENATO MATOS: 2009... Ah, é!

Imprecisões quanto a datas e discordâncias entre meus interlocutores em relação aos momentos de acontecimentos de alguns fatos não faltaram durante a pesquisa de campo. Como é de se esperar, as memórias individuais nem sempre coincidem. E mais, a essas memórias às quais se tem acesso em uma pesquisa de campo somam-se as do próprio antropólogo. No entanto, não é a precisão das datas ou ordem cronológica exata dos acontecimentos que importam. Mais do que isso, esse tipo de imprecisão pode revelar coisas interessantes. Considerando então que nossos interlocutores não buscam construir uma narrativa histórica da política indígena e da política municipal, mas contam essas histórias a partir de perspectivas pessoais, não será às datas que daremos maior ênfase. Tais datas aparecerão, é claro, até porque “linhas do tempo” são especialmente caras aos índios do rio Negro, e são frequentemente feitas e refeitas. Mas, não nos fiemos a elas a partir dos *nossos* marcadores temporais. Não tiremos da mente a ideia de que a etnografia aqui apresentada está apoiada em memórias de pessoas que na vida real (para além da virtualidade e ficcionalidade deste texto) se aliam e/ou disputam até mesmo em torno de coisas como datas e “linhas do tempo”.

Ou seja, objetivo aqui não pode ser construir *uma* história política da cidade de São Gabriel da Cachoeira, pois o que existem são histórias, fatos relatados com maior ou menor frequência (dependendo da posição e das profundidades de participação daqueles que nos falam) acerca das relações entre movimento indígena e política partidária. Uma economia política da história, das memórias e das narrativas, portanto. Como se verá mais tarde, trata-se de uma espécie de economia política de fato, pois todo esse jogo está também baseado em certos cálculos que envolvem nomes, siglas, instâncias, relações, cargos. Um dos objetivos será, portanto, compreender essa certa economia política e quais têm sido os resultados desses

cálculos (imprevisíveis). Evidentemente, os objetivos de nossos interlocutores são (também, mas não só) muito mais práticos (na falta de palavra melhor): eles buscam, através de suas atuações no movimento indígena e na política partidária e eleitoral, ocupar cargos, se eleger, eleger correligionários. Eles estão efetivamente disputando e nessas disputas o papel da reflexão e tentativas de compreensão dos processos e relações é crucial. Sem esquecer que outras relações também contribuem para a construção das histórias políticas e da relação entre movimento indígena e política partidária, tais como: relações de consanguinidade, afinidade, hierarquias, interétnicas, índios e brancos, gênero, gerações, locais de origem, ordem de nascimento.

\*\*\*

Além deste Prólogo, que nada mais é que um movimento de concentração e de explicitação de algumas origens – da própria tese, dos índios e do Estado (ainda que resumidamente) – este tese se divide em duas partes. Em aproximação à tragédia grega, à primeira chamei de “Párodo”: corresponde à entrada do coro pelas passagens laterais junto ao palco. É um momento de *movimento* e *movimentação*, de trazer as personagens e os principais elementos do cenário ao palco. Apresentarei aqui o movimento indígena e seus líderes, em trajetórias e movimentos desenhados no tempo e no espaço. No primeiro capítulo escreverei diferentes narrativas de uma história local, a partir da ideia que os próprios índios usam para traçar essas histórias *antes* e *do* movimento indígena: “linhas do tempo”. A escrita pode tender a oficializar ou sintetizar essas diferentes narrativas, mas, é importante esclarecer que a forma narrativa adotada foi construída com base em diferentes pontos de vista e perspectivas. Na medida do possível, esses pontos de onde se fala e para quem se fala, serão explicitados. Ainda naquele capítulo, continuando uma apresentação do movimento indígena, abordarei algumas das transformações no espaço operadas pelo movimento. Pensarei aqui na ideia de maloca como sede do movimento, lugar onde diversas atividades acontecem, e, na conquista do território como a grande luta e vitória do movimento durante os anos 1980 e 1990. O segundo capítulo será dedicado a pensar, a partir da trajetória de algumas lideranças indígenas, os elementos apontados como prerrogativas e/ou relevantes para o novo tipo de

liderança surgido com o movimento indígena (tomado como contraponto, localmente, a um tipo “tradicional” de liderança). Além de refletir sobre os elementos que fazem um líder, me deterei sobre o que um líder faz, de outro modo, sobre as atividades burocráticas desenvolvidas no e pelo movimento. Deixando claro, desde já, que os líderes atuantes no movimento indígena fazem mais do que atividades burocráticas, transformando essa prática que lhes é externa em outras coisas, imprimindo-lhes características “indígenas”, por assim dizer.

À segunda parte chamei de “Estásimo” – a parte do coro na tragédia grega que era cantada sem sair do lugar. Nesta parte tratarei da passagem do movimento (indígena) ao governo e ao Estado, lugares onde a ideia de estabilização prevalece sobre a de movimentação. Porém, espero demonstrar que qualquer ideia de estabilização é simplista e falsa. Prevalece justamente o seu oposto, a instabilidade. No Capítulo 3 explorarei as filiações indígenas nos partidos políticos e as tentativas de “criação de nomes” que pudessem ser candidatos nos pleitos municipais aos cargos eletivos (vereadores, prefeito e vice-prefeito). Esses debates envolveram, principalmente, lideranças indígenas e, muitas vezes, reuniões de algumas instâncias criadas para promover debates sobre política partidária aconteciam na própria sede da Foirn. Neste terceiro capítulo descreverei também as primeiras tentativas de candidaturas indígenas, além das tentativas de estabelecimento de aliança entre Pedro Garcia e André Baniwa, que foram os candidatos indígenas eleitos para os cargos de prefeito e vice-prefeito, respectivamente, nas eleições de 2008. No Capítulo 4 me debruçarei sobre a “gestão indígena” na prefeitura. A narrativa começa antes mesmo da posse, expondo o fato de que, logo após a vitória, a suposta aliança entre Pedro e André começou a se desfazer, situação que somente se acirrou e ganhou novas nuances durante a gestão. Pensarei também neste capítulo sobre quais eram as expectativas acerca de uma “prefeitura indígena”, o que é fundamental para tentar responder se a prefeitura foi ou não indígena. Questão que eles próprios se colocavam quando tratavam de avaliar (quase sempre criticamente) tanto a gestão quanto a relação entre Pedro e André. Neste capítulo chegaremos à compreensão de que muito das explicações do “fracasso” da “gestão indígena” na prefeitura estiveram numa seara que opôs

gente “de fora” e gente “de dentro”, outra versão da oposição entre brancos e índios. A argumentação segue e ao final do capítulo proponho o exercício de pensar o Estado como pessoa, para indagar sobre como se deu (e se dá) a relação entre índios e Estado quando aqueles passam a ocupar postos neste.

A ideia não é levar essa estrutura e esse recurso metafórico à tragédia grega tão ao pé da letra, afinal, mesmo nesse momento, de alguma estabilização, movimentações e transformações continuam ocorrendo. Algumas dessas aparecerão, por fim, no Epílogo desta tese, onde buscarei resumir as narrativas até então apresentadas e aludir ao destino das personagens mais importantes da ação, um destino que, como veremos, é, em alguma medida (ou, por enquanto), de dispersão. Ainda na tragédia (enquanto gênero literário e não encenação), é no epílogo que são expostas as ideias e intenções do autor e/ou desfecho da ação dramática.

Devo terminar este prólogo dizendo que o conhecimento produzido aqui, e ao longo do trabalho (de campo), é coletivo. Na verdade, é mais deles do que meu. A mim coube selecionar dados, informações, traduzir ideias, explorar noções, conceitos e questões que eles próprios se colocam (e me colocaram). Os índios de São Gabriel me deram o tema e parte das ferramentas para a construção dessa tese. Muito embora eu não tivesse a mínima noção, no início do trabalho, de onde se chegaria – e, desse modo, o processo de escrita foi semelhante ao que é feito quase cotidianamente em São Gabriel pelos líderes indígenas: encontrar ou conferir “sentido as suas ações” –, a preocupação de que esta tese pudesse ser em alguma medida “interessante” às pessoas com quem a construí me rondou durante a pesquisa de campo. Eu expus essa preocupação a alguns dos índios com os quais conversei durante os quatro anos que já se passaram desde a minha primeira ida a São Gabriel. Foi André quem teve a perspicácia e o cuidado de apaziguar esta minha preocupação.

Aline, o que importa pra gente é debater, é refletir com você sobre essas questões, porque pra mim também interessa saber como a gente age no movimento [indígena], no partido e em outros espaços da cidade. Fica tranquila. Quando as pessoas lerem o seu trabalho elas vão poder gostar ou não. Mas, isso não é problema delas, nada vai te acontecer. O que vale pra gente é conversar, pensar junto com você e ver o que alguém de fora, que não está tão envolvido com os fatos, pensa de tudo isso. Suas

questões e as nossas conversas sempre me fazem pensar e, assim, eu também vou decidindo o que fazer ou não.

Esta tese, o trabalho de campo que o fundamenta e as teorias com as quais ele dialoga também são um exercício político de antropologia, pois há coisas que se trata de analisar, mas há o que se trata de fazer ver. Trata-se de fazer ver, dentre outras coisas, nuances da criatividade indígena, os modos como os índios agenciam capacidades e instituições supostamente “brancas” sem, no entanto, virar branco. Entendo o que André me disse como algo deste gênero: se este não é um trabalho de política para os índios, em diversos momentos da pesquisa de campo o que se fez foi, guardadas as devidas proporções, política com os índios.

Como nota de leitura, cabe esclarecer algumas convenções formais usadas ao longo do texto. As falas transcritas são todas resultantes de entrevistas ou conversas cuja gravação foi autorizada por meus interlocutores. Busquei ter o cuidado de não utilizar falas que pudessem comprometer seus autores, nem que pudessem gerar ou acirrar conflitos. No entanto, algumas delas contêm certo tom acusatório. Isso é, justamente, parte do que se pode chamar “fazer política” no alto rio Negro (e talvez em qualquer outro lugar). Durante as entrevistas, quando me diziam algo que soava confidencial ou secreto, tentei perguntei se tal informação poderia ser usada na pesquisa. A resposta quase sempre foi positiva. Quando negativa, passei a desconsiderá-las. Quando não tive a oportunidade nem a destreza de fazer tal questionamento ainda em campo e durante a escrita do trabalho algumas dessas informações passaram a ser relevantes, ainda que possivelmente comprometedoras, tratei de tirar a autoria da fala (quando isso também não comprometesse, por sua vez, o argumento em questão). Um último esclarecimento: palavras que aparecem entre aspas ao longo do texto são expressões ouvidas em campo, geralmente anotadas em meus diários ou retiradas das entrevistas gravadas. O recurso ao itálico destinou-se tanto a palavras em língua estrangeira quanto a termos, noções ou ideias para os quais eu gostaria de chamar atenção.



## PARTE 1 - PÁRODO

### ÍNDIOS EM MOVIMENTO

Os rios facilitam o fluxo incessante de povos, de estilhaços de comunidades e tribos ao longo de uma rede de água intrincada que une um subcontinente virtual. (Irving Goldman, 1979, p. 3)

Semelhante às artérias e veias de um ser humano, os rios e igarapés formadores da bacia do rio Negro transportam coisas e pessoas, conhecimentos e saberes, vida, desde os tempos míticos até hoje. Foi num tempo mítico, inclusive, através das viagens de anacondas ancestrais que os cursos dos rios que atualmente se entrelaçam na paisagem regional se formaram. A atual geografia do mundo reflete os caminhos percorridos pelos heróis míticos desde a foz do rio de Leite, principal rio desta Terra e que fica a leste do território atualmente ocupado pelos povos indígenas do alto rio Negro. Essa foz – às vezes identificada com a foz do rio Amazonas às vezes com a Baía de Guanabara – foi o ponto de partida para a viagem de grandes anacondas ou canoas. Nessa viagem rio acima, os ancestrais pararam e dançaram em inúmeros lugares, marcando na mitologia e na paisagem local o surgimento de diferentes gentes. Muitos desses eventos míticos têm a ver com a obtenção original de objetos e plantas rituais específicos de cada grupo. Essas viagens também povoaram a terra com pessoas e é a partir das rotas percorridas por gentes e anacondas que cada clã reconhece uma série de lugares como suas “casas do despertar”. Geralmente, se reconhece também que os clãs estão representados por seções do corpo da anaconda, de tal forma que a cabeça ou a língua corresponderia ao “irmão mais velho”, de onde se segue em ordem hierárquica decrescente até o “mais novo”. Segundo as diferentes versões, os clãs nascem ou são criados em uma ordem hierárquica apropriada através de sucessivos vômitos, ou pelo rompimento do corpo ancestral, ou pelo desembarque de uma canoa. Essa dispersão final dos clãs na terra é vista como o fim de uma transformação gradual alcançada ao abandonar as águas e nelas reingressar muitas vezes. Assim, também, a origem dos clãs marca o fim da era “pré-descendência” (C. Hugh-Jones, 1979).

Espaço não é, portanto, um elemento trivial na região. Os lugares têm donos e, por isso, devem ser respeitados. Há fortes associações simbólicas entre o universo, o corpo da anaconda ancestral, o corpo humano, os grupos que povoam a terra e o território (Cayón, 2013, p. 228). Além disso, em um plano mais localizado, essas mesmas associações se reproduzem na maloca, a casa-conceito que reflete o universo em condições tanto rituais como cotidianas (S. Hugh-Jones, 1979; 1995). Através de mitos e performances rituais se inscreve continuamente a história na paisagem, transformando espaços e lugares em uma “topografia religiosa que encapsula a memória” (Cayón, 2013, p. 229).<sup>4</sup> Mas não só: através das rotas nos rios e seus afluentes, se vê tanto a territorialidade ancestral, como a própria ideia de que aquela região tem uma lógica que se sobrepõe a séries incontáveis de relações entre coletivos difíceis de definir – Grupos? Quase-grupos? Etnias? Clãs? Fractais? E, muito embora a bibliografia não chegue a um consenso sobre isso, todas essas noções acabam sendo usadas corriqueiramente. Esta lógica parece ser a criação e contínua transformação, algo que pode ser visto desde a viagem primordial da anaconda, até o ciclo de vida dos jovens e adultos que saem de suas comunidades em função de contínuas alianças em expansão (C. Hugh-Jones, 1979; Sorensen, 1967), e, também, na trajetória de lideranças indígenas regionais, como veremos adiante.

Luis Cayón, cuja pesquisa se deu com grupos Makuna (falantes da língua Tukano), pensa a região a partir das ideias de “escritura topográfica” (Santos-Granero, 1998) e dos lugares como criadores de sentidos múltiplos (Basso, 1984, 1988, 1996a, 1996b).

---

<sup>4</sup> No final do mês de julho de 2015 faleceu, em Manaus, o Padre Casimiro Béksta, cuja história no alto rio Negro remonta à década de 1950. Em homenagem àquele que era seu amigo, o cronista José Ribamar Bessa Freire publicou em seu site na internet um texto intitulado “Casimiro, o índio do mar Báltico”. Freire lembra que Casimiro aprendeu a falar tukano e, a despeito da prática salesiana de reprimir o uso das línguas indígenas, foi um defensor das mesmas. Mas, o ponto que quero sublinhar faz referência, mais uma vez, à importância das rotas percorridas pelas anacondas ancestrais e do território. O cronista narrou uma história vivida por Casimiro e alguns indigenistas no alto Uaupés em 1978. Consta que, na ocasião, presenciaram uma criança ser mordida por uma cobra. A criança precisava ser transportada para um hospital em São Gabriel da Cachoeira, em uma viagem que custaria três dias de navegação em trechos encachoeirados, onde eram frequentes naufrágios e mortes. Havia um pequeno barco disponível, mas não havia quem o pilotasse, pois os índios especialistas estavam ausentes. Um jovem tukano se ofereceu para conduzir o barco. Casimiro então lhe perguntou se ele já havia feito essa viagem. E o jovem respondeu: “Eu nunca, mas meus primeiros ancestrais fizeram este trajeto na cobra-canoa e eu conheço *oswametisé* – os lugares por onde a cobra-grande passou, meu avô me contou a história das casas de transformação”. Ocorreu que, a partir da narrativa mítica, que registra as referências geográficas, as marcas e os sinais nas pedras, praias, serras e ilhas, o jovem passou por todas as cachoeiras e guiou o barco até São Gabriel. (Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=1154>)

Segundo Basso, há um nível metodológico que vincula percepções do mundo a sensações e experiências de vida dos indivíduos com o passado mítico, com comportamentos, ensinamentos e valores morais; e há ainda um nível cognitivo que evidencia os modos específicos de construção do pensamento e de acesso à sabedoria ou ao conhecimento. Em resumo e pensando no alto rio Negro:

Nesse sentido, para os indígenas o espaço é muito mais do que uma construção cultural ou uma representação simbólica de uma topografia previamente dada, posto que faz parte fundamental das formas de pensar, viver e sentir o mundo, e codifica e põe em movimento conhecimentos profundos sobre este. (Cayón, 2013, p. 230)

Santos-Granero (1998) argumenta que espaços, territórios e paisagens revelam muito sobre a história, a vida e os modos de recordação e transmissão do conhecimento dos povos indígenas da Amazônia Ocidental. Em uma caminhada de três dias realizada com um homem Yanesha (população do piemonte peruano, falantes de uma língua arawak), ele se deparou com uma paisagem repleta de história e de mitologia, pois aquele homem rapidamente conectava características da paisagem a eventos passados, pessoais, históricos ou míticos. Em seu artigo (1998), Santos-Granero explorou essas formas sutis dos Yanesha escreverem a história na paisagem, que se concentram em dois processos espaço-históricos: a ocupação do que se tornou seu território tradicional em tempos pré-hispânicos; e o processo de espoliação territorial e deslocamento físico a que foram submetidos nos tempos coloniais e republicanos. O autor expande o horizonte ao incluir também em sua análise outros povos Arawak do alto rio Negro, debruçando-se sobre essa prática de inscrever a história na paisagem.

A inscrição da história na paisagem é também objeto de investigação de Stephen Hugh-Jones (2012), que identifica tal procedimento nos petroglifos espalhados por toda a região do alto rio Negro. Além dos petroglifos, esse modo de inscrição se dá também “por meio de referências constantes a localizações geográficas tanto em seus mitos de criação como nas histórias orais que conectam memórias históricas a locais de casas antigas, rotas de migração, palcos de batalhas, bem como locações de outros eventos” (Hugh-Jones, 2012, p.

141). Mas o encontro entre os argumentos de Santos-Granero e S. Hugh-Jones cessa por aí. Este não concorda com a hipótese levantada por aquele de que a escrita topográfica entre os povos amazônicos pode ter sido derivada de contatos com sociedades andinas, ou, de outro modo, que os povos amazônicos não poderiam ter inventado eles próprios tais esquemas. O que vem sendo refutado também pela arqueologia recente da Amazônia pré-histórica.

Um conhecimento fundamental, e de implicações profundas, a ser assimilado a partir das considerações feitas por S. Hugh-Jones (2012), é referente à inoperância de se fazer distinções radicais entre sociedades com ou sem escrita (armadilha na qual cai, em certa medida, Santos-Granero)<sup>5</sup>. Quanto a isso, ele prefere pensar com Carlo Severi (2009), para quem “a fala e a imagem articuladas conjuntamente em uma técnica da memória, notadamente no contexto de enunciação ritual, constitui a alternativa que prevaleceu, em muitas sociedades, sobre o exercício da escrita” (Severi, 2009, p. 77 *apud* S. Hugh-Jones, 2012, p. 142). Sustentado por esse argumento teórico e metodológico que privilegia o exame da relação mais geral entre tradições orais e várias formas de iconografia, Hugh-Jones segue trazendo elementos da etnografia referente aos Arawak e Tukano do alto rio Negro, demonstrando a relação entre formas arquitetônicas, espaciais ou iconográficas e tradições orais, enquanto estruturação e memorização do mito e da história.

Os povos Arawak e Tukano se diferenciam por sua língua, mas, assim como povos de outras etnias do alto rio Negro, têm narrativas de origens do mundo e da humanidade semelhantes, ao menos em suas formas. Algumas ênfases específicas, entretanto, acabam produzindo versões mais ou menos diferentes, ordenadas cronologicamente em três ciclos temporalmente sucessivos. Segundo S. Hugh-Jones:

---

<sup>5</sup> Aliás, tal é o argumento levantado por Clastres (2003) em seu famoso texto “Da Tortura nas Sociedades Primitivas”. Neste capítulo, ele argumenta em favor do corpo como sede da memória, encapsulando na sociedade um lugar simétrico e inverso àquele que a lei separa através da escrita nas sociedades “para-o-Estado”. Poderíamos pensar, numa breve digressão, se o rio, desdobrado do corpo da anaconda rionegrina, não poderia ocupar posição análoga em um plano metafísico ao do corpo clastreano? Assim, além da inconveniência em se pensar a distinção “com” e “sem” escrita, e da conveniência de não depender de uma noção de “contato”, somando esforços assim ao tratamento dado por Hugh-Jones, podemos operar um fator político no qual tais inscrições ocorrem *apesar* do contato e da eficácia da escrita, pois todas as evidências apontam para uma situação em que os povos do rio Negro de fato conviveram com estes elementos, mas nem por isso se converteram a eles. Voltaremos a isso no final do segundo capítulo desta tese.

O primeiro lida com origens primordiais e tem como locação o espaço-tempo indiferenciado de um universo identificado a uma única maloca – a região de Hípana no caso dos Arawak. O segundo ciclo lida com a figura de um ancestral divino que recebe um número variado de nomes em diferentes línguas Tukano. Os Arawak o chamam Kuwai e, na língua geral ou nheengatu, a língua de contato e comércio outrora utilizada em todo o alto rio Negro, é mais conhecido como Jurupari. Devo usar aqui esse último nome. As histórias narram a concepção e o nascimento de Jurupari, contam como ele comeu meninos iniciados por conta do castigo pela sua desobediência, como ele foi queimado até a morte, como as flautas sagradas foram criadas de uma palmeira que brotou de suas cinzas, e como sua mãe (conhecida pelos Arawak como Amáru), suas irmãs e amigas roubaram esses instrumentos musicais dos homens. Em uma série de eventos que conduzem à expansão e abertura do cosmos, resultando no seu tamanho atual, as mulheres escapam com as flautas, perambulando por entre diferentes lugares e deixando traços de sua passagem nos petroglifos das pedras. Os homens as perseguem e eventualmente recuperam suas flautas. O terceiro ciclo diz respeito, então, à criação e emergência dos verdadeiros humanos, tratando de como eles se dividiram em unidades étnicas nominadas conectadas por laços de casamento e troca, e da formação e dispersão de seus clãs constituintes. Os feitos de vários chefes clânicos e as histórias de migração e guerra intergrupais passam aqui ao primeiro plano; a história acaba com a chegada de traficantes de escravos, missionários, seringueiros e outros agentes da sociedade branca colonial. (2012, p. 143)

Essas narrativas são associadas a cantos entoados por xamãs e cantadores em contextos rituais. Através desses cantos, aqueles especialistas viajam em pensamento pelas rotas percorridas por Jurupari e pelas mulheres que roubaram as flautas. Tais cantos são também benzimentos protetores. Nessas viagens em pensamento listam-se nomes de espíritos e forças espirituais associados a locais sagrados nomeados e dispersos pelos rios da região, geralmente identificados com malocas ou casas, ou seja, viaja-se também pelas paisagens regionais. Em um canto, a narrativa se desenrola ao passo em que se dão os deslocamentos de um lugar a outro. Os Barasana, por exemplo, com quem viveu S. Hugh-Jones, usam o termo “caminho” (*~ba*) para se referir às sequências narrativas, sequências de lugares ou linhas de pensamento. “*~Ba* é um classificador nominal que se aplica a qualquer caminho estreito e longo, e as linhas, cipós ou objetos que se assemelham a um fio” (Hugh-Jones, 2012, p. 146). Assim, viagens seguem esses “caminhos” ou linhas, e um rio pode ser chamado de “caminho d’água”.

O autor sustenta que os lugares, os locais sagrados e as malocas ancestrais que figuram nas narrativas têm uma função mnemônica<sup>6</sup>, no sentido de que é “possível inserir

---

<sup>6</sup> Aliás, Mnemosine, a musa grega da Memória, dá uma pista interessante, se pensarmos na Grécia pré-Polis. Segundo Hannah Arendt, “no início da história ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o

informação em um lugar ou casa ao ensinar ou explicar o seu significado” (Hugh-Jones, 2012, p. 148). Porém, também se extrai informação de um lugar quando este atua como dispositivo mnemônico. É o que acontece quando “os contadores de histórias usam a memória de uma sequência de lugares para estruturar sua narrativa ou quando cantadores vão de um lugar a outro, de um verso a outro conforme prossegue o canto” (Hugh-Jones, 2012). Mas há ainda outros dispositivos mnemônicos, como o formato usual da maloca, por exemplo – fileiras paralelas de colunas e uma grade de vigas longitudinais e laterais em intersecção no telhado –, bem como os próprios desenhos pintados na sua fachada, ou aqueles trançados na cestaria e encontrados em petroglifos.

S. Hugh-Jones conclui que:

(...) petroglifos e cachoeiras não são apenas uma forma de história materializada; eles sintetizam modos diferentes de pensar o tempo. Petroglifos são os traços dos ancestrais impressos nas pedras quando essas pedras eram ainda jovens e moles; eles são aspectos ou dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos. Estendidas em sequências lineares ao longo dos cursos dos rios como contas em um cordão, cachoeiras indicam a passagem do tempo em narrativas e cantos, bem como em viagens, histórias e processos de transformação aos quais se referem essas narrativas e cantos. (...) ancestrais deslocavam-se entre a água e a terra assim como petroglifos emergem das águas e então desaparecem, e assim como as águas sobem na viagem que vai de leste a oeste, viagem de transformação que conduz do espírito ao humano e do passado ao presente. Ao recapitular em seus cantos essa viagem rio acima, os cantadores comparam a ascensão de seus ancestrais pela cadeia de cachoeiras à sua escalada de uma série de degraus que conduzem da água à terra. (2012, p. 152)

Em relação à maloca, quase todos os pesquisadores do rio Negro são categóricos na afirmação de sua identificação com o mundo, assim como o mundo é visto como uma casa. Daí decorre que, “montanhas são colunas de casas, afloramentos rochosos, as vigas horizontais delas, e as cachoeiras, suas portas” (Hugh-Jones, 2012, p. 150). Ou seja, no pensamento indígena, arquitetura, elementos geográficos, iconográficos e não-iconográficos operam juntos como partes suplementares e complementares e são, efetivamente, a mesma

---

pressuposto tácito da historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens. A capacidade humana para realizá-lo era a recordação, Mnemosine, considerada portanto como mãe de todas as demais musas” (Arendt, 2000, p. 72).

coisa (Hugh-Jones, 2012, p. 149). Percebe-se assim que no alto rio Negro noções como tempo, espaço, memória e território estão entrelaçadas de variados modos. Além disso, tais noções são constantemente atualizadas em experiências e falas (cotidianas e extraordinárias). São algumas dessas experiências e falas que se pretende abordar nesta parte, experiências e falas atuais que, por sua vez, atualizam e transformam os espaços (e, conseqüentemente, o tempo) no alto rio Negro.

O objetivo aqui é principalmente organizar algumas ferramentas conceituais, históricas e contextuais úteis à etnografia que se construirá no restante desta tese. Por isso, algumas questões parecerão ficar em aberto, mas, serão retomadas oportunamente na segunda parte. O recurso ao chamado tempo mítico será eventual (no duplo sentido, de intermitência e de evento, mas operando na estrutura [cf. Sahlins, 1990]), quando ajudar a compreender determinada situação. Portanto, junto a uma reflexão sobre um tempo mais recente, que constitui o material propriamente etnográfico desta tese, recorrerei a uma história local que vem sendo escrita desde o contato com o branco e, mais especificamente, desde que vem se constituindo e consolidando o movimento indígena na região. Trata-se de, junto com os índios, escrever uma história local, com “h” minúsculo, na qual diferentes versões se mesclam e que não é, de modo algum, definitiva ou esgotadora dos fatos que poderiam nela constar. Pretendo assim demonstrar, justamente, como reflexões sobre este tempo e este espaço recente realizam elipses, sendo produtos e produzindo uma série de transformações, ressignificações, formas de narrativa e trajetórias pessoais e coletivas.

Contudo, considero que é necessário chamar a atenção para o fato de que não pretendo realizar uma história geral, ou mesmo uma interpretação do que é o tempo para os indígenas altonegrinos (o que seria ao mesmo tempo pretensioso e impossível). Também não se trata, evidentemente, de apartar mito e história. Ao contrário, trata-se de pensá-los conjuntamente, como elementos que se misturam nas narrativas pessoais e coletivas que foram a mim fornecidas em campo a respeito do movimento indígena e da vida política no alto rio Negro. Os elementos que aparecerão aqui – movimento indígena, política, práticas burocráticas, manuseio e confecção de documentos, reuniões, eleições, e outros –, que

supostamente poderiam ser pensados como *exteriores* ao mundo indígena não devem receber tal estatuto. Melhor do que isso, ou do que pensá-los como incorporação de conhecimentos externos, é vê-los como “transformação de uma transformação”, no sentido proposto por Peter Gow (2001).

Tânia Stolze de Lima sublinha que, na obra *An Amazonian Mith and its History*, Gow:

afasta-se deliberadamente das explicações correntes das mudanças históricas como respostas adaptativas da chamada situação colonial, e opõe à visão histórica oferecida por um ponto de vista situado no exterior do mundo vivido piro, uma visão histórica a partir do seu interior, onde as relações humanas e as ideias que se entremesclam nas coisas provenientes da sociedade colonial restituem aos Piro uma história que é sua própria e que é também muito antiga. (2002, p. 200)

É disto que se trata aqui, de atentar para uma visão da história (e também do espaço) a partir do interior do mundo altonegrino, tentando perceber as mudanças narradas como transformações (num regime em que transformação é parte de uma lógica estruturante) e não como adaptações ou incorporações. Isso tem ainda uma consequência política, para além de teórica e metodológica. De modo semelhante aos Piro com quem viveu e trabalhou Gow, os povos indígenas do alto rio Negro passaram por uma relação de contato colonial que deve ser, no mínimo, definida como violenta. No entanto, diante disso, não apenas se “submeteram, sobreviveram e resistiram”. Transformaram-se, transformaram seu mundo e os outros com os quais convivem. Acerca dos Piro, Gow assim escreve:

An “audacious innovation” seemed to me to be the best description of what Piro people had done with the historical circumstances they had endured. They had not simply submitted, or survived, or resisted. They had turned around and invented a new way of living which rendered their recent historical experiences coherent to themselves, and which they seemed to find both intellectually and emotionally satisfying. (Gow, 2001, p. 9)

Assim, expor a história política recente do alto rio Negro nos termos utilizados pelos próprios índios é também um ato político, na medida em que, quando eles narram essas



histórias, o fazem também com usos políticos.<sup>7</sup> Refletir sobre transformações recentes no tempo e do espaço a partir do movimento indígena e de outros domínios tidos como políticos pretende iluminar a relação entre modos específicos de se constituir agenciamentos do tempo e do espaço com um processo político de constituição de uma socialidade indígena em relação ao Estado. Por isso, buscarei também ampliar a compreensão do que seja chefia, liderança e autoridade no alto rio Negro, dado que essas são noções diretamente relacionadas a lugares ou espaços e tempos. Tratar-se-ão aqui de circunscrições, posses, deslocamentos, transformações de espaços e tempos, de movimentos e circulações, de tipos de gente e modos de vida.

---

<sup>7</sup> É nesse sentido que anunciei acima que esta etnografia foi pensada *com* os índios do alto rio Negro, tanto em seus problemas e questões quanto nos conteúdos que desdobraram dessas colocações. Assim, tento me aproximar, modestamente, daquilo que Eduardo Viveiros de Castro expressa do seguinte modo: “o que podemos, e devemos, no mínimo e no máximo, é pensar *com* eles, levar, em suma, seu pensamento a sério – a *diferença* de seu pensamento a sério” (2012, p. 164). Assim, consciente de que essas versões e narrativas da política rionegrina são também discursos e ações políticas, elas têm potencialidade para promover ainda mais uma transformação, na própria antropologia (para além dos antropólogos), também no sentido exposto por Viveiros de Castro. Naquele mesmo artigo, o autor argumenta que “as transformações indígenas da antropologia e as transformações antropológicas dos indígenas são processos mutuamente conversíveis do ponto de vista de sua inteligibilidade, ainda que não sejam de forma alguma o mesmo processo”, de modo que, “cada um dos discursos passa a ser visto estritamente como uma versão – uma transformação – do outro” (2012, p. 165).

## **1 TRANSFORMAÇÕES DO TEMPO E NO ESPAÇO A PARTIR DO MOVIMENTO INDÍGENA**

Este capítulo apresenta uma versão da história política do alto rio Negro, construída com base em outras versões e com interesses e objetivos específicos, os quais é preciso explicitar. Primeiramente, todas essas versões – as que me foram apresentadas pelos índios na pesquisa de campo e a minha própria – são parciais, porque falam a partir de pontos de vista particulares, elucidam e iluminam alguns aspectos enquanto deixam outros à sombra. Por ora, posso falar apenas do meu objetivo, que é refletir sobre a política feita em diferentes esferas no alto rio Negro, particularmente em duas: o movimento indígena e a política partidária. Neste e no próximo capítulo, me deterei sobre aquela primeira esfera. No entanto, apresentar o movimento indígena rionegrino não é aleatório muito menos inútil. Muitas vezes, durante a pesquisa de campo, para falar de política partidária e das tentativas indígenas de ocupar lugares no Estado, os índios faziam recurso à história do movimento. Como se essas duas coisas – movimento e Estado – não pudessem ser pensados de modo apartado. É o meu interesse sobre o Estado um dos motivos, portanto, que torna a versão apresentada aqui também parcial. Tal parcialidade, em suas narrativas, sugere a ideia do movimento indígena como algo que se construiu na relação com instituições externas, principalmente as estatais.

Se os índios do alto rio Negro há muito tempo se relacionavam com agentes externos (conquistadores, militares, missionários, mineradores, regatões, etc.), pode ter sido no tempo do movimento indígena que a figura do Estado foi ganhando contornos mais precisos, em pelo menos dois sentidos: tanto nas demandas indígenas diante do Estado (território, saúde, educação, cidadania) quanto na presença do Estado no mundo e na vida indígenas. No entanto, não é nada óbvio que os índios tenham adotado e transformado algumas práticas estatais em práticas indígenas. Exemplo disso é a própria Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), conforme se explicitará abaixo: uma federação pensada como algo que “representasse e defendesse a nível nacional e internacional os direitos e anseios dos povos indígenas do alto rio Negro”. É nesse sentido também que,

muitos dos índios com os quais conversei durante a pesquisa de campo, disseram que, desde o início do movimento indígena, esboçava-se a ideia de ir aos poucos ocupando cargos eletivos na Câmara de Vereadores, na Prefeitura, na Assembleia Estadual, na Câmara dos Deputados e no Congresso Federal. Como se o movimento indígena fosse também, em alguma medida, uma espécie de “laboratório” para a política partidária.

Por isso, apresentarei o movimento indígena a partir de três imagens fundamentais em que ele se fez na relação com o mundo estatal: a marcha, a sede (cosmocentro decisório) e o território. Já adianto que não tratarei esse processo como uma *captura* indígena pelo estado, como algo tal qual o tão famigerado processo de *aculturação*, nem, pelo contrário, como uma *captura* indígena do Estado, nos termos em que esta pode ser imaginada, por exemplo, como um Estado “à serviço de...”. Mais uma vez, tratou-se de um encontro que promoveu transformações em pelo menos dois mundos: o indígena e o estatal. O que não se deu, evidentemente, sem alguns equívocos e ambiguidades. Vejamos...

### **1.1 A marcha: “linhas do tempo” – diferentes narrativas de uma história local**

Não é natural pôr-se a “constituir” o passado. Uma análise comparada dos regimes de historicidade, atenta aos modos implícitos de dizer e pensar o tempo, de colocar o passado em jogo e em cena, encontra nos contextos de ruptura e de mudanças radicais um terreno perfeitamente favorável para analisar as práticas e os modos de pensar o começo, a fundação, a criação relacionada aos modos de separar o tempo dos deuses e o tempo dos homens, do passado e do presente, do passado e do futuro. (Detienne, 2008, p. 66)

Fevereiro de 2012 – vinte e cinco anos, portanto, após a fundação da Foirn – ocorreu no salão da Diocese de São Gabriel da Cachoeira o 1º Encontro de Lideranças Indígenas do Rio Negro. A atmosfera do encontro misturava orgulho e nostalgia, passado e futuro, conquistas e desafios. Logo cedo, antigas e novas lideranças tomaram assento nas cadeiras escolares dispostas em fila no salão. A faixa fixada na parede trazia o mote do encontro: “Aperfeiçoando as estratégias e garantindo identidade indígena no desenvolvimento

regional sustentável”. Além disso, identificava que tal reunião só foi possível a partir da articulação e do apoio do órgão chamado Comitê Regional<sup>8</sup>.

As pessoas se apresentaram. Alguns em língua indígena, a maioria em português, disseram seus nomes, etnia, comunidade ou distrito de origem e a posição no movimento indígena na ocasião (a qual associação pertenciam ou se ocupavam cargos na própria Foirn). Eram mais ou menos cinquenta lideranças e cinco brancos (dois antropólogos assessores do Instituto Socioambiental, dois austríacos representantes da Aliança pelo Clima, além de mim). A grande maioria dos presentes traziam cadernos, canetas ou notebooks para eventuais anotações. O encontro começou com a leitura do texto intitulado “A história, a origem do movimento indígena do rio Negro, conquistas, desafios do presente e do futuro”, feita pelo então Assessor da Coordenação Regional da Funai, o índio Tukano Domingos Barreto.

Apresentou-se o objetivo do encontro: “A nossa conversa deve estar voltada para nossas experiências de luta para identificarmos nossas falhas, nossas conquistas e apontar desafios”. A justificativa da reunião era a necessidade, segundo disseram as lideranças presentes, de fortalecimento do movimento indígena, fundado e erguido no embate com brancos que, de acordo com o texto de abertura, “dominaram e acabaram com as nossas formas de vida, (...) escravizaram nossos antepassados, (...) perseguiram os líderes indígenas, (...) transformaram nossos deuses, impuseram suas culturas e acabaram todos os sistemas próprios milenares de vida na terra”. A fala de Domingos tratou de sublinhar uma diferença fundamental entre o tempo em que foram “dominados pelos colonizadores” e o atual, no qual, ao menos em tese, há amparo e proteção legal dos direitos adquiridos pelas populações

---

<sup>8</sup> Os Comitês Regionais são órgãos colegiados das Coordenações Regionais da Funai constituídos paritariamente por indígenas e servidores. Cumpre a tal Comitê colaborar na formulação das políticas públicas de proteção e promoção territorial dos povos indígenas, propor ações de articulação com outros órgãos regionais dos governos estaduais e municipais e organizações não governamentais, elaborar um planejamento anual para a região, além de apreciar o relatório anual e a prestação de contas da Coordenação Regional da Funai. A Coordenação Regional do Rio Negro é responsável pelo atendimento de treze Terras Indígenas em cinco municípios (São Gabriel da Cachoeira, Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro, Japurá e Maraã), a partir do trabalho em nove Coordenações Técnicas Locais (CTLs). O Comitê Regional foi instalado em São Gabriel no mês de setembro de 2011, em uma reunião que contou inclusive com a presença do então presidente da Funai, Márcio Meira.

indígenas do Brasil. Em tese, porque a avaliação era de que muitos direitos não estariam sendo respeitados e colocados em prática.

Muitos dos presentes participaram do “começo de tudo isso”, como Domingos chamou as duas primeiras assembleias indígenas do alto rio Negro, realizadas em 1984 e 1987. Mesmo assim, Domingos não se furtou a anunciar que o atual momento que vive o movimento indígena, de direitos, só é possível por causa do trabalho de alguns nomes que teriam idealizado a assembleia de 1987, os quais ele fez questão de anunciar: Sr. Benedito Fernandes Machado (Tukano), Sr. Pedro Fernandes Machado (Tukano), Sr. Carlos Antônio Machado (Tukano), Sr. Álvaro Fernandes Sampaio (Tukano), Sr. Manuel Fernandes de Moura (Tukano), Sr. Júlio Góes (Yanomami) e Sr. Francisco Apolinário (Baniwa). Mas, além desses nomes pessoais aparecia também no discurso feito por Domingos uma nova modalidade de pessoa surgida na região junto com o movimento indígena, a pessoa jurídica. Tratava-se, no caso, da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (UCIRT), que teria, através de sua Diretoria (em grande parte composta por aqueles índios Tukano citados acima), articulado e negociado junto ao Governo Federal a viabilização da Segunda Assembleia, que resultou na fundação da Foirn<sup>9</sup>.

A Primeira Assembleia Geral dos Povos Indígena do Rio Negro aconteceu na Casa do Índio da Funai, em 1984, e contou com a presença de 66 líderes indígenas. A Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro aconteceu no Ginásio do Colégio São Gabriel, entre os dias 28 e 30 de abril de 1987, quando cerca de 450 líderes indígenas se reuniram, “discutiram e amadureceram os assuntos de seus interesses”, nos termos usados por Domingos no encontro de 2012. Voltaremos a tratar de tal assembleia e de muita coisa que aconteceu antes dela, mas, nos detenhamos por um instante à fala feita por Domingos, que, no mais, é um dos modos de contar essa história local.

Dizia ele que os assuntos de interesse naquele encontro de 1987 eram, dentre outros, a necessidade de demarcação das Terras Indígenas em área contínua; a criação de uma

---

<sup>9</sup> Renato Martelli Soares (2012, p. 34) escreve que “através de cartas, a UCIRT começa então a trocar informações com as lideranças indígenas de Taracuaá, Iauaretê e do rio Içana. Convidando estas lideranças e buscando financiamento com a Funai, a prefeitura municipal e o 1º Batalhão de Engenharia e Construção [do Exército]”.

organização dos povos indígenas; a conscientização dos direitos indígenas de política social, econômica, saúde, educação, valorização da cultural tradicional, implantação e gerenciamento de tecnologia de produção agrosilvipastoris (sic), da exploração sustentável dos recursos naturais renováveis, de minerais e da proteção do meio ambiente. Domingos ressaltou ainda outros assuntos avaliados:

- (1) Foram discutidas e criticadas a implantação do Projeto Calha Norte – PCN referindo-se aos quartéis, ao longo da linha de fronteira, de modo especial na região da “Cabeça do Cachorro”<sup>10</sup>;
- (2) Todos ouviram, debateram e falaram intensamente de seus problemas e aspirações sem demagogia política dos brancos. Foi um encontro aberto e franco, onde a palavra democracia deixou de ser um chavão para ser exercida;
- (3) Foram analisados também os 72 (setenta e dois) anos de envolvimento da Igreja Católica no Alto Rio Negro com atividades prós e contra;
- (4) Por causa de suas ausências, os governos Federal e Estadual foram cobrados através de execução de medidas concretas em prol do benefício do Povo Indígena, esquecido até então;
- (5) As empresas mineradoras foram acusadas como invasores de Terras Indígenas.

Domingos lembrou que todos que quiseram usar a palavra o fizeram, e isso era, segundo ele, a mais clara “demonstração de que todos os líderes indígenas estavam finalmente se entendendo”, e que se havia “descoberto a necessidade de criarem uma Organização Indígena Federada, que representasse e defendesse a nível nacional e internacional os direitos e anseios dos povos indígenas do alto rio Negro”. Foi assim que teve início a primeira Federação Indígena do Brasil, a Foirn, instituição que passou a ser vista como marco do movimento indígena no rio Negro. Aparentemente, a Foirn é o único elemento que não pode ser deixado de lado quando se conta a história do movimento indígena local. Pode-se arriscar dizer, inclusive, que o período anterior à fundação da Federação é pensado e narrado como espécie de pré-história do movimento, momento no qual tudo “era mais difícil”, pois os índios não tinham as ferramentas adequadas ao trabalho (local para reuniões, papel para escrever projetos, comunicação satisfatória). Assim, “pré-história”, no sentido de que foi então que eles tiveram de construir ou procurar as ferramentas necessárias para a consolidação do movimento, além de terem que aprender a manejar essas novas ferramentas e conhecimentos.

---

<sup>10</sup> A região que compreende o Município de São Gabriel tem este formato, e é assim apelidada nacionalmente devido ao seu formato, que remete à imagem da cabeça de um cachorro.

A primeira manhã do Primeiro Encontro de Lideranças foi dedicada ao trabalho em grupos, definidos de acordo com as cinco Coordenadorias Regionais da Foirn, que é o modo como a Federação se organiza desde 2008. Essa divisão regional é feita segundo as calhas dos rios e resulta na seguinte composição: Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI), Coordenadoria das Organizações Indígenas do rio Tiquié, rio Uaupés e Afluentes (COITUA), Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia do Içana (CABC), Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Rio Negro (CAIBRN) e Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié (CAIARNX). Os cinco grupos de trabalho organizaram e escreveram “linhas do tempo” do movimento indígena, as quais foram apresentadas à tarde, quando, novamente, o ponto mais consensual sublinhado foi a fundação da Foirn.<sup>11</sup>

As diferentes “linhas do tempo” apresentam pontos de vista diferentes, perspectivas relacionadas tanto aos locais dos autores que as escreveram quanto às histórias pessoais dos mesmos. Nesse exercício de narrar a história do movimento indígena a partir do ponto de vista de cada região pequenas variações no formato escolhido por cada grupo puderam ser observadas. No entanto, a despeito dessas pequenas variações formais, os resultados daquela tarde de apresentações permite reter alguns pontos em comum para apresentar aqui mais uma versão da(s) história(s). É uma tentativa de sintetizar, através da mistura de diferentes pontos de vista, documentos, fatos, eventos e nomes, uma trajetória do movimento indígena do rio Negro. Apresentar-se-á brevemente tais “linhas do tempo” para em seguida dar a nossa versão.

A primeira apresentação foi da COITUA, que abarca o distrito de Parí-Cachoeira, reconhecida como localidade de emergência do movimento indígena. Quem percorreu e apresentou os pontos escritos no cartaz que media mais de seis metros de comprimento foi o Tukano Pedro Machado. A “linha do tempo” da COITUA foi traçada em vermelho num grande papel pardo. De uma linha principal ramificavam pequenos traços perpendiculares indicando datas e acontecimentos relevantes, quase todos referentes à criação

---

<sup>11</sup> Ver Mapa de Abrangência da Foirn (Anexo 3, no final desta tese).

de associações. As extremidades da linha estavam assim marcadas: “antes dos missionários”, tempo que foi descrito por Pedro Machado como aquele em que viviam apenas os índios na região e; “futuro”, após o traço que marcava o ano de 2012, ao qual nenhum evento havia sido associado.

Abaixo desse cartaz afixou-se outro, com uma espécie de história paralela, referente aos projetos desenvolvidos. Aqui, a história foi dividida em quatro períodos (1970-1980, 1980-1990, 1990-2000, 2000-2012), para os quais se listaram os projetos desenvolvidos (projetos de agricultura, extrativismo; artesanato; garimpo; pecuária e piscicultura). Usando o microfone, Pedro Machado mesclava em sua fala elementos referentes ao protagonismo indígena diante das pressões exercidas por agentes externos (órgãos de governo e empresas mineradoras, por exemplo) com acontecimento nacionais (como a promulgação da Constituição Federal de 1988) e pessoais (como o ano em que concluiu seus estudos ou o momento em que foi convidado a assumir a Coordenação Regional da Funai em São Gabriel da Cachoeira). Outros líderes complementaram a história contada por Pedro Machado em relação à COITUA e, em seguida, as outras Coordenadorias também apresentaram suas “linhas do tempo”.

A CAIBRN listou anos aos quais foram associados eventos como: instalação de postos de trabalho de empresas mineradoras; chegada dos militares na região; censo populacional indígena; invasões de empresas de pesca esportiva; criação de associações (ou mudanças de siglas). Na fala do jovem líder responsável por apresentar a “linha do tempo” da CAIBRN elementos pessoais ficaram ausentes, afinal ele não participou de boa parte dessa história pois era apenas uma criança. Muitas das associações e ações indígenas foram relatadas como efeitos ou reações a acontecimentos e agentes externos, como agências governamentais, empresas mineradoras e praticantes de pesca esportiva. Mais uma vez evidenciando que a perspectiva da história local elencada por estes agentes se entrelaça com a história nacional.

Escolhendo André Baniwa para fazer sua apresentação, a COIBI produziu um grande cartaz que listava eventos como criação de associações, abertura de diversos garimpos,



homologação da demarcação das terras indígenas, projetos, encontros de educação, criação de escolas indígenas, criação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), formação de conselhos na área da saúde, parcerias (IFAM, FIOCRUZ, ISA). Além disso, ilustravam o cartaz as seguintes palavras-chave: terra, economia, educação, saúde, cultura, organização. Esse foi ainda o único cartaz no qual um nome, o do próprio escolhido para apresentar a “linha do tempo” do movimento indígena na bacia do rio Içana, aparecia em destaque. Ao seu nome estavam associados projetos de artesanato e na área da saúde. A COIDI e a CAIARNX se limitaram a expor as datas de criação de suas principais associações.

### 1.1.1 Pré-história do movimento indígena: antes da Foirn

Criadas com incentivo dos missionários salesianos, as primeiras associações comunitárias surgiram no alto rio Negro no final dos anos 1970. Funcionavam como cooperativas, e, como disse certa vez um líder, “todos participavam”, pois geralmente eram associações que congregavam toda uma comunidade ou até mesmo mais de uma. Tinham como principal objetivo organizar atividades produtivas coletivas e festas. Com a entrada de diferentes órgãos estatais na região algumas pessoas ou grupos começaram a divergir nos debates em torno de pautas como demarcação de terra, mineração e relação com militares, por exemplo.

Este foi o cenário que impulsionou, conforme apontaram as “linhas do tempo” apresentadas acima, a formação das primeiras associações que foram além do caráter cooperativo, ambicionando ações políticas na intermediação da relação com diferentes agentes estatais e externos às comunidades. As inúmeras divisões e divergências levaram ao aumento considerável, nos anos 1980 e 1990, do número de associações. Um jogo no qual se disputavam posições e domínios. Nesse contexto, líderes e associações nasceram, cresceram e, eventualmente, desapareceram. Associações comunitárias deram lugar às chamadas associações de base, as quais passaram a constituir, justamente, a base da Foirn, um dos espaços onde se faz o que localmente se designa pelo termo “política indígena”.

Pedro Machado, ao apresentar a “linha do tempo” escrita pela COITUA, ressalta que a União Familiar Animadora Cristã (UFAC), criada em Pari-Cachoeira, no ano de 1972, por inspiração e com recursos dos salesianos, foi a primeira associação do movimento indígena do alto rio Negro. Tinha esse nome “porque os padres só davam nomes assim, ligados à espiritualidade, nome de um santo, de uma expressão espiritual”. Ele acrescentou ainda que “essa organização veio modificar o sistema de vida dos povos indígenas. *Por mais que tivesse várias etnias, o povo indígena ficava unido*. Em termos de Igreja, Pari-Cachoeira ficou como centro, e os Tukano, no caso, nós, determinávamos”. Ele se refere à ideia de que a Igreja veio mostrar aos povos daqui que eles eram “diferentes”, na medida em que, segundo ele, “*não sabíamos que éramos índios, pra gente era todo mundo igual*”. Pedro Machado também faz alusão ao fato de que esse modo de se organizar em associações “*nunca foi iniciativa dos índios e nunca será*. Não era uma coisa nossa. *Querendo ou não, o índio sempre vai se envolver naquilo que não é dele*”.

É notável como essa passagem não pode deixar de evocar um conjunto de reflexões que toma o pensamento indígena como movido pela exterioridade. Não deixa de ser sintomático que a “exterioridade” da política estatal passa paulatinamente a ser vista também como “negócio de índio”, guardadas as devidas proporções.<sup>12</sup> Mas talvez possamos ir mais longe, numa digressão provocada por esta breve reflexão nativa, pois há uma certa ambiguidade que pauta este “problema” do que é “interior e exterior”. Note-se o seguinte ponto: “associações não são iniciativa dos índios”, no entanto “não sabíamos que éramos índios”; portanto, é plenamente plausível que este tipo de agência fosse iniciada. Isso, a meu ver, endossa o mesmo tipo de construção onde se diz que “índio sempre se envolve naquilo que não é seu”, mesmo que se considere que aquilo que está envolvido passe a ser parte de sua própria condição. Evidentemente não é o momento de estabelecer uma conexão com estruturas similares, por exemplo, no plano da afinidade, ou do xamanismo; mas

---

<sup>12</sup> Em relação aos debates sobre a exterioridade como elemento fundamental na constituição do pensamento indígena pensa-se aqui a partir das contribuições de Joanna Overing (1991) e de Eduardo Viveiros de Castro (1986 e 2002). Quanto a isso, o rio Negro não parece se constituir como exceção: por exemplo, no papel da afinidade (cf. Arhem, 1981), no xamanismo (S. Hugh-Jones, 1979), ou na mitologia (Andrello, 2006).

permaneçamos no terreno inicialmente suscitado nesta tese, ou seja, referente a essa forma específica de incorporação do outro, da qual fala Pedro Machado,

Embora aquela primeira associação tenha sido criada pela família que tradicionalmente ocupava posições de liderança, a história do movimento indígena também em outros lugares mostra que gente de clãs posicionados mais abaixo nas hierarquias tradicionais passou também a ocupar posições importantes no movimento. Conforme Andrello (2009, p. 79), “se por um lado instituições ditas ‘tradicionais’, como hierarquia, exogamia linguística ou descendência patrilinear, perdem visibilidade nos novos contextos, novas formas institucionais que aparecem são apropriadas pela população nativa”. É o que, nas palavras de Alfredo Fontes, Tukano de Pari-Cachoeira que também acompanhou a criação da UFAC, foi a “entrada da democracia na região, que, de certo modo, acabou com as nossas tradições. Hoje não tem mais chefe tradicional. Não é mais o ‘irmão mais velho’<sup>13</sup> quem cuida dos assuntos de uma comunidade. Até porque, as comunidades estão esvaziando cada vez mais. Hoje, pra tudo tem eleição”.

A UFAC durou até o início dos anos 1980, quando se acirraram algumas discordâncias entre lideranças (ressaltando, de novo, que não se trata de uma “liderança tradicional”; voltaremos a isto mais adiante) no tocante à questão da demarcação das terras indígenas e aumentou a indisposição com os salesianos, expressa tanto nos trabalhos de retomada de algumas tradições culturais que vinham sendo promovidas pela juventude em algumas comunidades, quanto nas denúncias feitas por Álvaro Sampaio no IV Tribunal Russel. Gostaria, assim, de também chamar a atenção para o fato de que as associações, embora não fossem “coisa de índio”, passaram a ser plasmadas em sua dinâmica: aparentemente o movimento de concentração e dispersão é estrutural, vai do mito à história (Andrello, no prelo), e, por que não, da política ao conflito. Nesse ponto, essa ambiguidade que estou tentando desenhar também pauta as relações com as instituições brancas, não se trata de uma simples duplicidade do que é “de dentro versus o que é de fora”.

---

<sup>13</sup> “Irmão mais velho” é uma categoria central para explicar a hierarquia em todo o sistema altonegrino. A precedência no nascimento define desde a ordem doméstica quanto à ordem dos clãs (ou sibs) e, por fim, a ordem do aparecimento dos humanos em suas diferenças a partir do conjunto ancestral que emergiu da cobra-anoa (cf., entre outros, S. Hugh-Jones, 1979; J. Jackson, 1983; K. Arhem, 1981).

Seguindo este traçado, mais do que as ambivalências das relações com a Igreja, o tema da demarcação das terras era pauta quente no momento, o qual chegava ao rio Negro com os militares e demais funcionários do governo que participavam das expedições dos grupos de trabalho que resultaram, em 1985, na implantação do Projeto Calha Norte (PCN). O PCN tinha como principal objetivo a colonização e ocupação de 14% do território nacional situado ao norte das calhas dos rios Amazonas e Solimões. A prioridade inicial era sua implantação na faixa de fronteira, prevendo-se a instalação de diversas unidades do Exército. O que não foi feito sem conflito. O projeto também deu ampla margem a negociações de investimentos privados no setor de exploração de minérios e reduziu drasticamente as terras a serem demarcadas para as populações indígenas nesta faixa, que chegaram a ser demarcadas como Colônias Agrícolas<sup>14</sup>.

Não era, no entanto, uma simples ocupação. Tratou-se também de um “projeto civilizatório” que ocorria desde os tempos de Rondon (Souza Lima, 1992) e que incluía/necessitava incorporar contingentes indígenas numa “faixa de transição” para o mundo dos brancos. Cabe notar, assim, que associações indígenas organizadas apresentavam uma vantagem também às ações e ao ponto de vista estatal, pois elas eram entendidas a partir da lógica da galvanização dessas associações em estruturas palatáveis, essencializadas como “plataformas representativas”. Foi por isso, inclusive, que muitos encontros, reuniões e a criação de algumas associações tiveram o apoio de órgãos do governo, particularmente do Conselho de Segurança Nacional e da FUNAI (militarizada). Mas, enfim, os oráculos do Estado nem sempre acertam. Associação nem sempre significa unificação.

Com a dissolução da UFAC foi criada a União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (UCIRT), em 1984, justamente quando Pari-Cachoeira começou a reivindicar a demarcação de uma área específica de terras. Teve como seu primeiro presidente o Tukano Benedito Fernandes Machado. Em 1986 sua sigla foi alterada para AUCIRT (Associação da Comunidade Indígena do Rio Tiquié). Até 1989, num período de três anos, portanto, teve quatro presidentes, sendo que três eram da família Machado. Essa foi a primeira associação a

---

<sup>14</sup> Quanto a isso, ver Oliveira Fo. 1990 e 1993; Santilli, 1990; Leite, 1993; Buchillet, 1989.

receber verbas de agências europeias; já em 1988, foi possível a aquisição de um barco para o transporte de mercadorias entre os distritos de Pari-Cachoeira e Taracuí e a sede do município, em São Gabriel da Cachoeira (Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90, 1991, p. 104).<sup>15</sup>

Esse início do movimento indígena em Pari-Cachoeira revela tanto a incorporação de uma prática externa quanto a transformação subsequente dessa mesma prática: as eleições de líderes. Renato Matos, Tukano da comunidade de Monte Alegre, no rio Uaupés, diz que “sempre existiu liderança tradicional, mas foi a Igreja que começou a promover eleições para capitão de comunidade, tesoureiro, animador, catequista, essas coisas”. Guardadas as especificidades históricas, é preciso sublinhar que líderes que dialogam com instâncias externas, tais como os eleitos com incentivo da Igreja, existem na região desde que os primeiros brancos chegaram por lá. No período pombalino, por exemplo, mais especificamente em 1758, foi instituída a posição de Diretor dos Índios (majoritariamente, brancos nomeados pela Coroa, quase sempre, militares) e Principais, que geralmente eram mestiços ou índios descidos das aldeias para as vilas e reconhecidos pelas autoridades locais. Nem sempre a relação entre esses líderes “eleitos” ou “indicados” por instâncias externas e líderes tradicionais se dava sem conflitos. Embora não seja possível precisar, a partir de fontes históricas, as características dessas relações. Apenas para dizer que a (co)existência de diferentes tipos de liderança entre os povos indígenas na região não é fato recente. Ou seja, além dos conflitos entre grupos, ideias e posições a respeito de alguns temas, o movimento indígena lida desde sempre também com (possíveis) tensões entre líderes tradicionais e aqueles que ganharam expressão neste novo espaço decisório que se tornou o movimento.

Ainda antes da fundação da Foirn, mas em outra localidade, Iauaretê, foi também a rivalidade entre alguns grupos que definiu o rumo das primeiras associações. Pedro Garcia, Tariano de Iauaretê (e que será um dos principais personagens desta tese), lembra-se

---

<sup>15</sup> No contexto do baixo rio Uaupés e Tiquié foram também importantes associações como a CRETART, fundada em 1994, que, gerida principalmente por índios tuyuka constitui uma oposição importante aos Tukano de Pari-Cachoeira (em 2000 mudou seu nome para Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié – ATRIART); a ACITRUT (Associação das Comunidades Indígenas de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié), de 1986; a AMITRUT (Associação das Mulheres Indígenas de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié), de 1989; a ACIRU (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Umari), de 1991.

do “início de tudo”, quando na condição de líder de uma comunidade assumiu o cargo de secretário geral da associação chamada Lideranças Indígenas do Distrito de Iauaretê (LIDI), fundada em 1973. Segundo ele:

Bom, na verdade todos faziam parte. Lá em Iauaretê eu comecei mais cedo. Lá a gente chama de lideranças comunitárias. Lá tinha uma associação que centralizava dez comunidades [bairros], que a gente chama de LIDI. Tinha dez comunidades ao redor de Iauaretê e a gente articulava nessas comunidades. Eu era o secretário geral desse grupo, do qual participavam uma liderança, um professor e alguns jovens interessados.

Sublinhe-se que eram os jovens quem mais participavam desse tipo de associação, que debatia, por exemplo, “como organizar, como crescer e ter recursos para melhorar a vida das comunidades. Como chamar a atenção do governo em relação à educação e à saúde. Como ter recursos para transporte. Não mudava muito essa discussão que o pessoal ainda tem hoje na Foirn” (Pedro Garcia). É interessante notar que neste início eram usados termos como “movimento comunitário”, “lideranças comunitárias”, e mais, havia uma ideia de que “todos faziam parte”, já que muitas dessas associações tinham, como já foi apontado, um caráter cooperativo ou a função de organizar atividades coletivas de uma comunidade, o que faz com que, de um modo ou de outro, toda a comunidade faça parte da associação. Isso mudou significativamente quando se passou ao tempo do “movimento indígena” e das “lideranças indígenas” especializadas, digamos assim.

Assim como a UFAC, em Pari-Cachoeira, a LIDI contava com o apoio e incentivo dos salesianos. Foi somente em 1978 que uma cooperativa controlada exclusivamente pelos índios (mas ainda com apoio da Funai e da missão) foi criada. Conforme Andrello:

Os comentários que se ouvem atualmente em Iauaretê a respeito dessa cooperativa, em que pela primeira vez, afinal, os índios experimentaram novas posições em transações comerciais, associam o empreendimento à figura de um missionário – Padre Antônio Escolaro – que, naqueles anos, esforçou-se por direcionar a atuação da missão no sentido da “promoção humana”, o que àquela altura já envolvia estimular o “desenvolvimento comunitário” por meio de “projetos autossustentáveis”. Destinada à troca de artesanato indígena por mercadorias, com filiais no Papuri e alto Uaupés, a implantação de uma cooperativa era coerente com outras palavras de ordem que aparecem nos textos salesianos desse período, como

“promoção humana e social” e “comunidades de base”, entre as quais novos cargos – catequistas, professores, animadores – eram instituídos e novas práticas econômicas estimuladas – roças comunitárias e plantio de pastos para a criação de gados (Prelazia do Rio Negro, 1970). O interesse gerado pela cooperativa foi grande, mas depois de pouco tempo veio o fracasso, em geral justificado pela inaptidão administrativa de seus dirigentes. Apesar de a cooperativa não haver prosperado, as relações comerciais continuaram se adensando, pois foi então que o engajamento de alguns índios na atividade comercial autônoma passou a ocorrer. (2006, p. 138)

Em seguida foram criadas a União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauaretê (UCIDI) e a União das Nações Indígenas do Distrito de Iauaretê (UNIDI). A primeira data de 1980, e foi formada principalmente pelos participantes da LIDI, abrangia 85 comunidades e foi registrada em cartório no ano de 1990. O registro em cartório de estatutos e atas de fundação das associações que foram surgindo na região é considerado um fato importante na vida das mesmas, que passam então a se constituir enquanto pessoa jurídica. Trata-se não apenas de um reconhecimento perante o Estado, mas também, de uma exigência para que se firmem convênios, verbas sejam acessadas, projetos sejam realizados. A Foirn, inclusive, incorporou essa prática como requisito para que associações e organizações a ela se filiem. Ou seja, em alguma medida, a própria Foirn incorporou uma exigência “estatal” em seu funcionamento.

No entanto, este é um passo que tem seus limites. Em 1988 o presidente da UCIDI assinou em Brasília um documento no qual concordava com a demarcação de colônias indígenas, conforme havia sido acatado pelo Triângulo Tukano<sup>16</sup>, o que resultou em uma crise política e seu afastamento do cargo pela comunidade. Mais uma vez, tudo se passa como se a

---

<sup>16</sup> O Triângulo Tukano foi formado em 1987 pelos índios Tukano que, na época, moravam nos centros missionários de Pari-Cachoeira, Taracuí e Iauaretê (embora, como salienta Andrello [2006] este último vértice do triângulo tenha sido majoritariamente Tariano e não Tukano). Segundo Benedito Machado, “a ideia era se reunir para saber quem era quem, saber afinidades, saber quem é parente, quem é primo, porque as pessoas não se conheciam mais”. Esse cenário de desconhecimento dos parentes se deu, provavelmente, com a ida de grande parte das crianças (meninos e meninas) para os internatos instalados pelos salesianos na região. Além disso, Andrello (2009) argumenta que o Triângulo Tukano era um espaço político de negociação entre índios e militares (sobretudo no contexto de implantação do PCN). Segundo o autor, era neste espaço que se davam as negociações políticas entre as lideranças dos três distritos citados, o que era viabilizado logisticamente pelo PCN. Era uma estratégia para contornar o impasse criado com os resultados da Assembleia Geral de 1987 (que resultou na fundação da Foirn), quando representações indígenas de toda a região questionaram os propósitos do PCN. Andrello (2009, p. 81) escreve que “segundo contam pessoas de Iauaretê que participaram dessa articulação ao lado de outras lideranças de Taracuí e Pari-Cachoeira, a criação do Triângulo Tukano se deu precisamente porque os próprios idealizadores da Foirn não conquistaram sua direção logo na primeira eleição”. O Triângulo Tukano realiza encontro a cada dois anos, quando fazem oficinas culturais, festas e torneios esportivos.

aproximação a um vetor de unificação, por um lado, engendrasse sua própria crise e um vetor de desarticulação fosse eliciado, por outro lado. É isso que se vê, por exemplo, na sucessão e profusão de inúmeras associações até o surgimento da Foirn, que finalmente terá que se ver com o que poderia ser o ápice deste movimento, a conquista da Prefeitura, do Governo, enfim. Mas vejamos ainda como este processo se articulou (e desarticulou).

Ainda em 1989, a UNIDI foi fundada, em oposição à UCIDI, pois defendia a demarcação das terras indígenas como área contínua e se posicionava contra a criação de municípios dentro de áreas indígenas. Ela representava 33 comunidades e cerca de dez etnias do baixo rio Uaupés. Embora depois da demarcação das terras (1997) as duas associações tenham passado a atuar de forma aliada, as oposições nunca foram somente relativas às expectativas em relação à demarcação. A UCIDI foi fundada por homens de clãs hierarquicamente superiores de Iauaretê, e contava com o respaldo dos militares e da Funai, participando de um processo de fabricação de lideranças dispostas a endossar os planos militares de colonização e povoamento das fronteiras, que culminou também na nomeação de índios para cargos na Funai (em São Gabriel da Cachoeira, em Manaus e em postos indígenas na região) (Andrello, 2006). Já a UNIDI passou a buscar o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Foirn. Mas, segundo Andrello, a querela entre ambas

opunha nitidamente grupos do Uaupés abaixo àqueles residentes no povoado central, ou seja, não produziu novas linhas de fissão em unidades sociais anteriormente homogêneas, mas veio a se configurar em um espaço que já separava, social e geograficamente, unidades pré-existentes do esquema hierárquico Tariano. (2009, p. 85)

Andrello (2006) demonstra ainda como o antagonismo entre UCIDI e UNIDI refletia-se também na configuração socioespacial do povoado de Iauaretê, combinando três variáveis: etnia, hierarquia e origem geográfica. No período de surgimento e consolidação dessas associações havia dez bairros em Iauaretê: três eram de clãs Tariano de hierarquia alta (Dom Bosco, Santa Maria e São Pedro); dois eram de clãs Tariano hierarquicamente inferiores (São Miguel e Domingos Sávio); havia um que era residência exclusiva de quinze famílias hupda (Fátima); havia ainda Aparecida, Cruzeiro, e se formaram por volta de 1988, a



partir de famílias provenientes do rio Papuri e dos trechos Uaupés abaixo e Uaupés acima; além dos bairros Dom Pedro Massa e São José. Ainda que a distribuição das etnias pelos bairros não seja aleatória, como demonstrou Andrello (2006), gostaria de salientar aqui que já naquele período, com o crescimento de Iauaretê, famílias de todos os grupos étnicos que se pode encontrar nas comunidades ribeirinhas da área de abrangência do distrito podiam também ser encontradas nos bairros da região “central” do distrito. Isso para dizer que a UCIDI era uma organização totalmente controlada pelos Tariano, “em cuja diretoria se sucederam indivíduos pertencentes aos principais clãs Tariano (*Perisi e Koivathe*)” (Andrello, 2006, p. 173). Foi justamente a não concretização das promessas do Calha Norte que levou essas lideranças ao descrédito, abrindo espaço para os Tariano de clãs menores e Tukano que recém chegavam a Iauaretê assumirem a frente dessa organização. A UNIDI, por sua vez constituiu sua diretoria baseada na aliança entre um clã Tariano do médio Uaupés e seus cunhados pira-tapuia e arapasso residentes nesse mesmo trecho do rio, mas que residiam há bastante tempo em uma comunidade chamada Nova Esperança.

Verificamos, assim, que a constituição de organizações indígenas na área do distrito de Iauaretê revela uma articulação complexa entre dois tipos distintos de relação. De um ponto de vista, havia os Tariano e outros grupos étnicos se defrontando com atores externos que lhes apresentavam distintas alternativas quanto à demarcação de terras e o modo de obter outros benefícios. A aproximação com funcionários da Funai e militares, por um lado, ou, por outro, com assessores do CIMI e lideranças emergentes da Foirn propunha diferentes agendas e, assim, favorecia a criação de organizações indígenas distintas. (Andrello, 2006, p. 175)

Na bacia do rio Içana, onde está a maioria Baniwa, Luiza Garnelo lembra que a entrada nas lutas do movimento indígena rionegrino foi tardia: “embora desde a fundação da Foirn, em 1987, houvesse a participação individual de lideranças expressivas, como Gersem Luciano dos Santos, essa participação não logrou, de imediato, uma adesão significativa de muitas aldeias do Içana e Aiari” (2002, p.262). Lá, a primeira associação foi fundada em 1988. Era a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI). Sua sede ficava no centro da missão salesiana local, em Assunção, sob influência da linha política do CIMI e da União das Nações Indígenas (UNI) e, por isso mesmo, enfrentava oposição das

comunidades evangélicas, que identificam o movimento indígena como “coisa de padre” (Garnelo, 2002). Nessa região a cisão mais pronunciada não era entre diferentes visões políticas, mas entre católicos e evangélicos de um lado, e entre as três fratrias que desde o início das atividades de garimpo se digladiavam de outro lado (Garnelo, 2002).<sup>17</sup> Bonifácio José, Baniwa evangélico que foi eleito o primeiro presidente da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) lembra:

Na assembleia de fundação teve uma participação, podemos dizer, do conjunto geral (dos Baniwa); vamos pensar no grupão do Aiari, onde tem uma grande diversidade política, de pessoas e de religião: do Aiari veio muita gente querendo participar; ao todo teve umas 14 pessoas candidatas, cada uma representando um pedaço desse grupão. Nós, eu e André estávamos fora disso; eu tinha sido derrotado pelo CIMI numa reunião anterior, porque nós tínhamos apresentado um projeto para o Calha Norte; teve um grupo de pessoas do Içana que não tinha parentesco com a gente e que participou também, mas outros eram parentes mesmo; esse grupo, junto com a gente, fez um projeto para tentar conseguir recursos no Calha Norte, aí nós fomos muito censurados por isso. Antes da fundação da OIBI eu concorri num cargo e fui derrotado por aqueles ligados ao CIMI. Nessa primeira eleição da OIBI, eu acho que venci porque eu tinha uma história de descendência; acho que as pessoas pensaram nisso quando me escolheram; pensaram que podia ser um começo de uma história, para chegar de novo a ter uma importância como antigamente, porque esse grupo dos Walipere estava falido, não tinha ninguém que pudesse tomar a frente para enfrentar os outros; acho que foi por isso que eu fiquei como presidente e Albino como vice-presidente; a maior parte dos outros diretores eram Hohodene; Afonso, Marcelino, Isaías eram todos Hohodene; naquele tempo os Hohodene tinham mais prestígio; de Walipere só ficou eu e o André. (Bonifácio José *apud* Garnelo, 2002)

Não deixa de ser interessante indagar o que significa um grupo “estar falido” e mesmo assim ter dois representantes, dentre cinco, eleitos, incluindo aí o próprio presidente da organização. Ao menos no caso Baniwa, parece ser a própria posição “tradicional”,

---

<sup>17</sup> A sociedade Baniwa se subdivide atualmente em várias fratrias ou conjuntos de clãs – como os *Hohodene*, os *Walipere-dakenai* e os *Dzauinai* – tradicionalmente localizados em determinados trechos dos rios da região. As fratrias são exogâmicas (ou seja, seus membros não podem casar-se entre si) e, no passado, há evidência de que foram organizadas em grupos linguísticos correspondendo a dialetos da língua Baniwa – tais como os *kuripako*, *karom* e outros –, semelhante ao que ocorre em algumas áreas dos povos Tukano. Mas hoje, devido a deslocamentos e migrações históricas, provavelmente os únicos grupos linguísticos que continuam a manter a sua identidade são os *Kuripako* da Colômbia, cujo nome se refere a um dialeto (*Kuri-* = negativo; *-pako* = eles falam) e os *Wakuenai* (*Waku-* = nossa fala; *-enai* = coletivo; ou “Os da Nossa Língua”).” (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Baniwa/1560>, acessado em 29 de setembro de 2014). Os missionários salesianos, que chegaram a São Gabriel da Cachoeira em 1914, alcançaram os Baniwa e o Içana somente nos anos 1950. Mas, paralelamente, em 1948, a missionária evangélica norte-americana Sophie Muller (Missão Novas Tribos) também adentrou no Içana, pregando contra os católicos e brancos em geral (mas, também condenando práticas xamânicas e outros rituais, além do uso do tabaco e do caxiri, que foram abandonados pela maioria dos Baniwa que se converteram ao pentecostalismo).

expressa nas palavras de Bonifácio como uma “história de descendência”, que garantiria a ele a seu irmão, André, o acesso a posições importantes também no movimento indígena.

Assim como na experiência vivida em Iauaretê, o caso do Içana sugere que quando instituições externas (mesmo como as organizações indígenas) entram nos debates das lideranças locais, nas comunidades, o jogo da hierarquia tradicional se revela de modos distintos: em atualizações ou transformações, pois outros elementos são acionados. Garnelo explica, por exemplo, que “a composição da primeira diretoria [da OIBI] girou num universo limitado de escolhas entre as pessoas com uma adequada posição na hierarquia dos clãs e a escolaridade necessária para dirigir uma entidade que opera nos moldes das instituições de branco” (2002, p. 271). André lembra alguns detalhes dessa primeira votação da OIBI:

Em julho de 92. Todo mundo desconfiado porque tinha uma briga feia entre católicos e evangélicos. Só que os evangélicos chegaram aos montes por causa do nosso trabalho lá. E na hora de definir quais eram os problemas, me pegaram para coordenar um grupo. Eles mandavam na gente. Foi decidido criar a associação. Outro passo era escolher quem ia trabalhar nela. A lógica era que quem estava na comissão fosse eleito, né? Só que não. Os evangélicos queriam ter representantes. Aí começou a briga. Quando indicaram o meu irmão e eu também. Só tinha nós, pra eles, que conhecíamos um pouco de escrita, falávamos bem. Aí lançaram a gente como candidatos. Pra mim não teve muito problema, mas meu irmão não queria de jeito nenhum. (...) Minha mãe foi lá na frente e parou todo mundo. Ela não queria que meu irmão fosse presidente. Acho que ela tinha ouvido fofoca que a gente chegou e já tava roubando o trabalho dos outros. E ela foi lá... minha mãe é forte, nesse sentido. Ela foi lá e parou tudo. Tiveram que negociar com a minha mãe. (...) Não foi meu pai. Ela fez uma bagunça enorme. (...) Aí levaram minha mãe aos mais velhos e convenceram ela. “Se meu filho morrer, vocês são culpados...” Ela pressentia que não era coisa fácil. Aí meu irmão acabou se tornando o presidente.

Sua fala revela a rivalidade entre evangélicos e católicos e também o grande risco que se corre ao assumir um posto de prestígio, como o de presidente de associação. Perigo que, na esfera “tradicional” baniwa (e talvez rionegrina como um todo) diz respeito à feitiçaria e a possíveis envenenamentos. É a isso que se refere a mãe de André e Bonifácio. Mas, o principal ponto nesse caso foi mesmo a disputa entre católicos e evangélicos. Não se podia ouvir falar do CIMI no Içana ainda em 1995. Ou seja, além de possíveis disputas ou tensões internas, entre gerações ou entre grupos definidos pela “tradição” indígena, alianças externas ou alinhamentos com o CIMI ou com o PCN, por exemplo, aparecem como pano de fundo.

Embora os relatos acima, referentes à bacia do Içana, extrapolem no tempo para o período posterior à fundação da Foirn, eles confirmam o narrado em relação às regiões dos rios Tiquié, alto e baixo Uaupés: que o contexto do início do movimento indígena até a criação da Foirn foi marcado por tensões e disputas. Fica evidente que a principal pauta do movimento era a demarcação de terras. Ou seja, boa parte dos debates girava em torno de questões referentes ao espaço concreto – o território –, mas, também a um espaço político, digamos assim, em referência a esse espaço que estava se construindo – o movimento indígena. É por isso que, após fornecermos um breve relato da fundação da Foirn, refletiremos sobre o movimento a partir de algumas noções de espaço.

### 1.1.2 Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Rio Negro e a fundação da Foirn

Assim como não deixamos de sermos indígenas por usarmos novas tecnologias ou falarmos português, não deixaremos que novas táticas de colonização acabem com nossos saberes e práticas milenares. Saibam suas histórias, procurem saber a versão não somente dos dominantes, mas também a versão daqueles que resistem que lutam para que injustiças não sejam perpetuadas. Uma grande parte dessa história de resistência está aqui, ela é incorporada pela Foirn, está na nossa maloca, nas nossas lideranças, nas nossas comunidades, roças, em danças de cariçu, em rodas de caxiri e também em nossos livros, arquivos e vídeos. (Carta de 30 de abril de 2015, em comemoração do dia da fundação da Foirn)

A Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Rio Negro ocorreu entre os dias 28 e 30 de abril de 1987, no Ginásio do Colégio Estadual Dom Pedro Massa. Reuniu, além de cerca de 450 indígenas de toda a região, autoridades ligadas a diferentes órgãos de governo, militares, representantes de empresas mineradoras, indigenistas e imprensa. Embora o Conselho de Segurança Nacional (CSN) tenha provido os recursos que viabilizaram a realização da Assembleia, os protagonistas da reunião foram os índios. Ainda que por intermédio da Administração Regional da Funai, cujo controle estava nas mãos de índios Tukano da família Machado (que estava também no comando da UCIRT, associação indígena do rio Tiquié).

Interessante notar que embora a família Machado e alguns outros índios Tukano de Pari-Cachoeira (mas também de Taracuí e Iauaretê) estivessem presentes e,

contem que foram os idealizadores da Foirn, a primeira diretoria constituída da Federação teve apenas um Tukano. Pedro Machado, que esteve presente na Assembleia, disse que a família dele e outros Tukano de Pari-Cachoeira não quiseram sequer concorrer aos cargos eletivos da Federação, pois queriam, segundo ele, “dar oportunidade para todos participarem”. Mas, é preciso reconhecer que diversos membros da família Machado ocupavam cargos na Funai. Esse é um dado nada desprezível.

A ocupação de cargos na Funai por índios foi, talvez, a primeira tentativa de agenciamento do Estado em São Gabriel da Cachoeira. Agenciamento que foi aprofundado e diversificado ao longo das três últimas décadas do século XX, e ainda o é. Florbela Ribeiro também apontou que disputas entre lideranças por cargos na administração do órgão regional da Funai que atende à população indígena Tenetehara e Canela em um município do Maranhão “traz como base a lógica de organização social dos Tenetehara aplicada à lógica de administração do Estado neste âmbito” (2009, p. 80). Outra interessante sugestão da autora é que

Para evitar uma divisão simplória entre política de Estado e política indígena, é preciso observar as transformações ocorridas entre as populações, o que inclui essa nova relação com o trabalho, vista através da ocupação de cargos no Estado por indígenas, assim como as organizações feitas para a recepção de recursos. É preciso acompanhar as imbricações de uma na outra, assim como desse agenciamento indígena que mescla esferas como Estado, ONGs, aldeias, parentesco, etc. (Ribeiro, 2009, p. 81)

Assim, como sugerem Ribeiro e a história do movimento indígena do alto rio Negro, o próprio surgimento da Foirn não pode ser pensado de modo apartado dessas outras esferas estatais, como Funai e outras agências. Por ter tomado à frente, muitas vezes, nos debates com algumas dessas agências, parece estar resguardado à família Machado e aos índios Tukano de Pari-Cachoeira o direito de contar uma espécie de “mito de origem” do movimento indígena, sobretudo da Foirn, muito embora também haja versões contrárias e/ou divergentes. É com esse espírito que Domingos fez questão de citar na abertura do Primeiro Encontro de Lideranças Indígenas do Rio Negro, de 2012, os mesmos nomes que Pedro Machado relaciona na fala transcrita abaixo:

Infelizmente, quem escreveu a história dos povos indígenas do alto rio Negro até hoje não conseguiu colocar os nossos nomes na história. E isso me revolta. Mas eu fico na minha. Falam assim: líderes de Pari-Cachoeira fizeram isso. Falam apenas assim. Será que esses líderes não tinham nome? Quando saem de Pari-Cachoeira, quem traz a política de dentro para fora somos nós: Pedro Machado, minha família, Benedito Machado, Carlos Antônio Machado, Carlos, meu outro primo que já morreu, aí vem o Álvaro [Sampaio]. Nós fizemos isso, não foram outros. Então, isso me revolta. Líderes de Pari-Cachoeira. Não tínhamos nome não?

A Segunda Assembleia é sinal da expansão que vinha se imprimindo no movimento indígena, para além das comunidades e de grupos específicos, como o formado em torno da família Machado. A partir de então tanto esta família passa a ter sua participação reduzida dentro do movimento, quanto este se expande para além de Pari-Cachoeira, do rio Tiquié e dos índios Tukano, proliferando o número de associações por todo o rio Negro. Claro que não é menor o papel da fala da família Machado nesse evento que foi a constituição do movimento indígena e a própria fundação da Foirn. Afinal, a fabricação de narrativas e suas autorias são elementos centrais no alto rio Negro, não apenas nesse cenário da política indígena, mas também e sobretudo no que se refere à mitologia, como demonstra, por exemplo a publicação da Série Narradores Indígenas do Rio Negro.<sup>18</sup>

De outro modo, quem teria “encabeçado” a primeira viagem (para fazer alusão às primeiras viagens da anaconda ancestral, nas quais surgiram os diferentes povos) do movimento indígena foram os Tukano de Pari-Cachoeira, cabendo a eles, portanto, recontar essa história. E essa prerrogativa lhes é francamente reconhecida. No entanto, depois de concluída essa primeira viagem, índios de outros lugares e etnias passaram a fazer parte do movimento indígena, a partir de uma dispersão que se encontra expressa em pelo menos dois fatos já citados: os irmãos Machado passaram a trabalhar na Funai, o número de associações por todo o rio Negro cresceu vertiginosamente.

Talvez não tenha sido simplesmente e somente porque a família Machado “quis dar a oportunidade” para que outros participassem que eles não disputaram cargos na primeira diretoria da federação, e mais, acabaram se afastando do movimento indígena como

<sup>18</sup> Quanto a esta série de livros publicados pela Foirn, ver Andrello (2010), especialmente no que toca a manipulação das narrativas em prol de um jogo político tradicional das hierarquias locais. Para um entendimento do papel da fala e da conversa no cotidiano de um líder tradicional, ver Andrello (2004, p. 201-202).

um todo, nunca tendo ocupado posições na Foirn. De um lado, como veremos, há uma tensão imanente à relação entre movimento social e Estado que sugere que ocupar o último implica numa renúncia ao primeiro. Mas, de outro lado, é preciso ter em mente que na lógica indígena da região, quanto mais se produz um vetor de unificação/aglutinação, mais se engendra na outra ponta a multiplicação/dispersão. Havia sérias discordâncias, como já foi apontado, acerca de diferentes visões do que deveria ser a demarcação de terras indígenas na região e de qual deveria ser a posição diante da questão da mineração. Devido às inúmeras jazidas de minérios e por ser zona de fronteira, essa região vinha sofrendo pressão externa, atraindo militares (principalmente através do CSN) e empresas mineradoras, instâncias que já tentavam negociar com os líderes de Pari-Cachoeira desde meados dos anos 1980 a demarcação das terras no formato de Colônias Agrícolas. Segundo Ricardo (1991, p. 101):

A “descoberta” pelos militares do Exército desse “Brasil indígena aculturado” na fronteira com a Colômbia (conturbada pela guerrilha e o narcotráfico) e a Venezuela, fez com que os ideólogos do CSN adaptassem o modelo inicialmente projetado para o PCN de colônias agrícolas para “colônias indígenas”, investindo na interlocução direta com os índios. Elegeram e cooptaram “líderes indígenas” como intermediários, buscando estabilizar um diálogo direto e produzir um certo consenso e legitimidade para o processo de implantação de unidades militares e de um ordenamento territorial, que contemplasse a demarcação das terras indígenas com a menor aderência possível na linha da fronteira internacional e viabilizasse a exploração econômica dos recursos naturais existentes, sobretudo no subsolo.

Pedro Machado lembra que, embora quisessem a demarcação das terras em área contínua, acabaram cedendo à única maneira que o Estado parecia estar disposto a demarcar, pois já se iam pelo menos quinze anos de lutas e pedidos dirigidos ao Estado. O surgimento de associações que discordavam desse posicionamento e a constituição da Foirn contribuíram para que a luta pela demarcação das terras de modo contínuo ganhasse fôlego e acontecesse, finalmente, em 1998. A demarcação e homologação das terras indígenas Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I e II, Téa e Apapóris (somando um total de 10,6 milhões de hectares) foi anunciada na VI Assembleia Geral da Foirn, ocorrida em 1998. Mas, antes desta demarcação e homologação, da conquista do território, a Federação enfrentou anos difíceis e superou sua quase dissolução.

O principal ponto de discórdia entre as diversas lideranças parecia mesmo ser a questão do território. Foi o ponto, inclusive, que fez com que a primeira diretoria eleita não durasse mais de seis meses.<sup>19</sup> Consta que o primeiro presidente (Edgar Fernandes Rodrigues – Baré) teria ido a Brasília e dito que os índios do alto rio Negro aceitavam as mineradoras, o que implicaria, evidentemente, em outro regime de demarcação que não o de terras contínuas. Após isso, já em outubro, índios do alto rio Negro redigiram e assinaram um manifesto de repúdio a essa afirmação e à atitude do presidente eleito, que, então, renunciou. Soares lembra que “as críticas feitas a ele [o presidente] eram pelo fato de ele ser manipulado pelo governo e se beneficiar com isso, pois tinha conseguido um cargo na Funai” (2012, p. 40). O presidente, por sua vez, justificou sua renúncia dizendo que por conta de suas atividades na Federação não conseguia se sustentar economicamente e, teve de aceitar o trabalho da Funai.

Em uma assembleia na qual a Foirn votou seu estatuto, onde constava que as diretorias eleitas teriam mandatos de dois anos, também se votou a segunda diretoria. Orlando Melgueiro da Silva (Baré), que era vice-presidente foi eleito o novo presidente por maioria simples. Recompôs-se assim a diretoria, cujo mandato durou até 1990, quando assumiu então a diretoria eleita em uma assembleia ocorrida em 1989, na qual Bráz de Oliveira França (Baré) foi eleito presidente e Gersem dos Santos (Baniwa), tesoureiro. Bráz reverbera o principal problema anunciado na assembleia na qual foi eleito: as dificuldades financeiras para a manutenção da Federação. Ele diz que muitos documentos foram escritos “encima do galão de combustível, porque não tínhamos sede, muito menos mesa”. Outras questões apontadas na assembleia, segundo Soares, foram “a manipulação da Funai, o aliciamento de lideranças, a entrada e ação de mineradoras e a divisão de lideranças” (Soares, 2012, p. 41).

Recursos financeiros começaram a chegar à Foirn somente na década de 1990, quando alguns acordos começaram a ser feitos com agências internacionais, através da intermediação de órgãos como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI – fundado em 1974 e extinto em 1994) e, posteriormente, do Instituto Socioambiental (ISA – fundado em 1994). Foram esses recursos que permitiram a realização de diversos projetos e a

---

<sup>19</sup> Ver Cronologia das Diretorias da Foirn (Anexo 4, no final desta tese).



construção da sede da Foirn, em São Gabriel da Cachoeira. O primeiro termo de parceria assinado foi entre a Foirn e o programa Aliança pelo Clima do Instituto para Cooperação Internacional da Áustria (IIZ). No mesmo ano, algumas lideranças do rio Negro visitaram o Equador, onde conheceram a Federação Schuar, que já tinha trinta anos de existência, e a Áustria, onde se selou um compromisso de parceria de longo prazo entre Foirn e o IIZ/Aliança pelo Clima (parceria que dura até os dias atuais, sendo que atualmente o órgão austríaco responsável pelo programa Aliança pelo Clima e pela parceria com a Foirn é o Horizont 3000). Essas parcerias permitiram a construção de uma importante rede independente de radiofonia, sistema de comunicação que até então era exclusivo aos padres e militares; a compra de algumas embarcações; além disso, financiaram parte importante dos inúmeros laudos elaborados visando a demarcação contínua das terras (sabendo que neste quesito, recursos provenientes de outras fontes também foram importantes).

Assim, as duas gestões nas quais Bráz presidiu a Foirn (entre 1990 e 1996) perfazem o período no qual a Federação se consolidou e recebeu uma quantidade suficiente de recursos que lhe permitiu segurança financeira, por assim dizer, tanto à instituição quanto à diretoria e funcionários. Foi, talvez, o período mais intenso da Federação em termos de convênios, parcerias e acesso a recursos, muito além dos poucos parceiros até então imagináveis (basicamente, religiosos e militares). Quem trabalhou na região antes desse período narra com certa empolgação tudo o que aconteceu nessa primeira metade da década de 1990. No entanto, para não perdermos o foco, uma questão intrigante salta aos olhos de quem olha a cronologia das diretorias da Foirn.

Houve aquela primeira diretoria eleita em abril de 1987, a qual sofreu remanejamentos em outubro do mesmo ano, pelos motivos já indicados. Essa segunda diretoria, principalmente devido a dificuldades financeiras, não chegou a empreender grandes coisas. Na lembrança de alguns líderes, “tudo ficou parado” até que “Bráz foi eleito para uma espécie de mandato tampão”, entre 1990 e 1992. A essa altura, o estatuto da Federação dizia que os mandatos teriam duração de dois anos. Em 1992 houve nova assembleia eletiva e nova mudança no estatuto: agora as diretorias teriam duração de quatro anos, podendo ser reeleita

uma vez. Nesta assembleia, Bráz foi reeleito presidente e Gersem, vice-presidente. Juntamente com eles, compunham a diretoria Maximiliano Côrrea Menezes (Tukano) e Flávio Vieira Carvalho (Dessana, de Iauaretê). Como já apontado, nesse período “muita coisa aconteceu na Federação”. Na próxima assembleia eletiva, em 1996, antes das eleições houve um debate sobre a possibilidade ou não de Bráz ser candidato à reeleição, afinal, ele já estava cumprindo seu segundo mandato. Chegou-se à conclusão de que ele poderia ser reeleito, pois da primeira vez que tinha assumido o fez ainda no meio de uma gestão que não chegou a completar seu ciclo. Por tudo o que vinha acontecendo na Foirn (construção da sede, compra de materiais e equipamentos, grandes projetos, parcerias, acordos, todos os encaminhamentos em relação à demarcação das terras de modo contínuo), ele tomava como evidente sua reeleição. No entanto, já no terceiro dia da assembleia, surge outro candidato: Pedro Garcia, tariano de Iauaretê, que apesar de ter sido 2º Secretário na primeira diretoria da Foirn, andava distante do movimento indígena e mesmo de São Gabriel. Veremos, no próximo capítulo, que neste período ele foi estudar em Goiânia e trabalhou em outros projetos. Sua chegada como candidato na assembleia de 1996 foi uma surpresa para muitos. Flávio Carvalho, que era tesoureiro na gestão em exercício, tratou de atrasar a realização da votação para que desse tempo de Pedro chegar à assembleia (lembrando que ambos, Flávio e Pedro, são de Iauaretê). Pedro compareceu somente ao terceiro dia da reunião, ainda a tempo de registrar sua candidatura e de vencer, com uma diferença de votos ínfima (cerca de cinco votos) em relação a Bráz. Esse foi um episódio central na definição do caráter da relação que se estabeleceu e se prolonga até os dias atuais entre Bráz e Pedro, marcada por intrigas e rivalidades, as quais, como veremos, reaparecerão também na esfera da política partidária. Bráz ficou “à deriva” depois desse episódio. Coube então a alguns agentes externos (brancos com os quais a Foirn vinha firmando parcerias e acordos) articular-lhe uma ocupação. Assim, ele assumiu o posto de coordenador no processo de demarcação física das terras indígenas da região, na condição de funcionário da Foirn. De certo ponto de vista, Pedro tornou-se, portanto, seu chefe.

Mas, voltemos à Federação. Com a demarcação e os acordos e parcerias que asseguram a existência da Foirn, ela passou a assumir o controle sobre este território, talvez

em conjunto, mas talvez em tensão com instituições dos brancos, como a Funai, Igreja, Exército e Ongs., Isso se realiza em projetos de alternativas econômicas, comunicação e transporte, piscicultura, artesanato, revalorização cultural (como a já citada série de livros *Narradores Indígenas do Rio Negro*, realizada em parceria com o ISA) e educação, além de intermediar a entrada e saída de brancos em áreas indígenas junto à Funai. É notável, contudo, que este processo aciona um movimento dialético. Ao mesmo tempo em que essas parcerias ocorrem, se vê nas assembleias da Foirn um constante apelo em direção à afirmação de uma “autonomia indígena”.

Um dos principais pontos que vejo associado a este é o fato de que ao ter estabelecido sede em São Gabriel, a Foirn acabou atraindo muitas lideranças para a cidade, se tornando também um espaço no qual se dão calorosos debates políticos não apenas sobre território, mas também sobre a vida e a política na cidade. Estes, aliás, parecem ser momentos ao mesmo tempo solenes e intermináveis, com uma profusão de reuniões que se sucedem, e que acabam por fazer parte de um processo em que pessoas vão e voltam entre as comunidades e a cidade, parecendo num único movimento sintetizar um aspecto de ubiquidade (cf. Leirner, 2014). Por fim, não se pode também perder de vista a noção de controle, pois, como veremos, há um forte discurso acerca da necessidade e da vontade do movimento indígena “controlar” a prefeitura, ao mesmo tempo em que isto implica numa tensão entre as representações nas comunidades, o eleitorado que se constitui nas bases também comunitárias, e a vida política na cidade de São Gabriel.

O professor desana, Henrique Vaz, natural de Pari-Cachoeira, que participou desde os primeiros debates do movimento indígena organizado na região, disse certa vez que já naquele tempo (anos 1970 e 1980) a luta girava em torno de três objetivos: a demarcação das terras, implantação da educação escolar indígena (na tentativa de reverter o processo de “perda cultural” promovido pelos anos de escolarização nos internatos salesianos) e ocupar os cargos políticos/públicos nas três esferas de poder, começando pelo município. É notável que os três objetivos pareçam se construir tendo como polo de oposição ou pano de fundo um

contexto de predominância dos brancos (na política municipal, no processo de educação e na exploração das terras).

Essa polarização índios/brancos se configura de modo que ambos os polos parecem querer “englobar” um ao outro: os brancos querem “aculturar”, “civilizar” e “catequizar” os índios; os índios, por sua vez, historicamente no polo “englobado”, passam a querer ocupar cargos e instituições “de brancos”. Se o movimento não é explicitamente a tentativa de “englobar” ou produzir qualquer tipo de transformação nos brancos, do ponto de vista indígena, implica em tomar as rédeas de processos nos quais eles (os indígenas) são os principais interessados, mas que se resolvem somente no embate com as instituições do mundo “ocidental” (Estado, empresas e ONGs sendo as principais). A Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Rio Negro revela coisas não apenas sobre as relações entre os próprios índios, seus grupos, divisões, etnias e hierarquias, mas também sobre essa relação entre dois polos ambivalentes, brancos e índios.

Mesmo antes da abertura da Segunda Assembleia, alguns líderes já alertavam que naquela ocasião os brancos eram os convidados, e os índios os anfitriões e autoridades. Dentre os brancos, havia representantes da Funai, do Comando Militar da Amazônia, do Calha Norte, da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, das empresas de mineração que atuavam (ou pretendiam atuar) na região, além da imprensa e alguns “brancos aliados” (advogados e outros). Ou seja, a reunião juntou diferentes “tipos” de um e de outro – índios e brancos. Pedro Machado, por exemplo, recebeu assim os convidados:

Aqui não haverá nada de disse-me-disse. A discussão vai ser de igual para igual, dos problemas que tanto nos afligem. Hoje, os índios não são mais a “barreira do progresso branco”, mas sim um povo que senta à mesa de negociação para discutir seus problemas e reivindicar seus direitos. O índio nunca foi chamado a Brasília para pedir seus direitos. Nem foi chamado para escrever títulos e leis. Acredito eu que, quem fez as leis do País foram os homens, e todo homem é passageiro. Logo, toda lei pode ser mudada.” (A Crítica, 1987, p. 3)

Protagonizando a promoção do encontro e assumindo a posição de anfitriões, os índios foram criticados desde o primeiro dia da reunião pelos representantes do Projeto Calha Norte e pelas empresas mineradoras. Tanto que, no segundo dia, os índios solicitaram

que os brancos (a maioria deles) deixassem a plenária. O que foi feito, apesar dos protestos. Nas palavras de Benedito Machado: “Pedimos a retirada dos estranhos, autoridades e não-índios, para que tivéssemos a liberdade de debater nossos problemas sem a presença do branco, que inibe e até coage o índio” (A crítica, 1987, p. 6). A imprensa assim registrou na época:

(...) como em uma cena de cinema, um a um os brancos foram deixando plenário instalado no ginásio de esportes de São Gabriel da Cachoeira. Permaneceram no local apenas os índios e a imprensa. Benedito Machado explicou outra vez a decisão ao afirmar: “o homem branco só pode vir quando for convidado. No momento oportuno ele será comunicado para voltar à plenária”. (A Crítica, 1987, p. 6)

Pelas falas retrospectivas relacionadas a essa “solicitação” indígena de que os brancos deixassem o ginásio e ao tom crítico com que ambos – índios e brancos – se relacionaram na Assembleia, percebe-se que essa relação é repleta de equívocos, os quais ambos tentam controlar ou diminuir a todo momento. Mas, além dos equívocos em termos de comunicação, haviam também intenções (declaradas ou não) de ambas as partes, e uma das intenções dos índios era, justamente, assumir o protagonismo em processos nos quais eles eram os principais interessados. Solicitar aos brancos que deixassem a plenária pode ter significado mais do que excluí-los de ouvir ou falar, significou justamente deixar evidente que aquele era um espaço de decisão indígena. Que aquele Ginásio havia se transformado em uma maloca, e, como veremos, toda maloca tem um *dono*. A histórica Assembleia pode ser lida, então, como o momento no qual se completava um ciclo na construção e amadurecimento dessa nova maloca que é o movimento indígena, espaço de debates, de luta e de decisões. Para entender melhor o que significa pensar o movimento indígena como maloca, é preciso explorar um pouco mais detidamente a imagem dessa construção, que mais do que casa ou habitação, é um universo em si mesmo.

## 1.2 Algumas conquistas: maloca e território

### 1.2.1 Novos usos para novas malocas

Cayón (2013) resume a maloca como o lugar onde as especialidades confluem. O autor está refletindo sobre as residências comunais que existiram espalhadas pelo alto rio Negro até a década de 1970, e que foram, sob pressão dos missionários, gradualmente desaparecendo. Naquelas malocas tradicionais, imponentes, que chegavam a abrigar mais de uma centena de pessoas, muita coisa acontecia, pois, conforme demonstra Goldman (1979), a maloca não era mero abrigo ou local para dormir, mas, “its a vital social center, the very focus of social and religious life. Under its great gabled roof all ceremony takes places, and almost all implements and articles of use are manufactured” (1979, p. 39). O autor, que realizou sua pesquisa entre os Cubeo – grupo de fala Tukano Oriental da Colômbia – os identifica como um povo fortemente “interior”, pois boa parte de sua vida social, religiosa e política se dava dentro da maloca<sup>20</sup>. Arhem (2001) também é taxativo quanto à importância da maloca enquanto habitação comunal, oficina, lugar para comer e templo. Ele resume a maloca como “um mundo em si mesmo”.

Há inúmeras descrições de malocas em diferentes regiões do alto rio Negro. Tendo sido a primeira descrição feita no século 19, por Alfred Wallace:

It was a large, substantial building, near a hundred feet long, by about forty wide and thirty high, very strongly constructed of round, smooth, barked timbers, and thatched with the fan-shaped leaves of the Caraná palm. One end was square, with a gable, the other circular; and the eaves, hanging over the low walls, reached nearly to the ground. In the middle was a broad aisle, formed by the two rows of principal columns supporting the roof, and between these and the sides were other rows of smaller and shorter timbers; the whole of them were firmly connected by longitudinal and transversal beams at the top, supporting the rafters, and were all bound together with much symmetry by sipós (vines).

Projecting inwards from the walls on each side were short partitions of palm-thatch, exactly similar in arrangement to the boxes in a London eating-house, or those of a theatre. Each of these is the private apartment of a separate family, who thus live in

---

<sup>20</sup> É preciso fazer a ressalva de que os Cubeo, diferentemente de todos outros falantes de Tukano, realizam casamento “dentro do grupo linguístico” (ainda que fora da “fratria”, outra característica que entre Tukano é exclusivamente sua), i.é, visto em geral pelos outros falantes como “endogâmico”. Ainda assim, as características concernentes à maloca seguem os parâmetros mais gerais.

a sort of patriarchal community. (...) The centre isle remains unoccupied and forms a fine walk through the house. At the circular end is a cross partition or railing about five feet high, cutting of rather more than the semi-circle, but with a wide opening in the centre: this forms the residence of the chief or head of the maloca, with his wives and children; the more distant relations residing in the other part of the house. The door at the gable end is very wide and lofty, that at the circular end is smaller, and these are the only apertures to admit light and air. (Wallace, 1889, p. 189-90 *apud* S. Hugh-Jones, 1995, p. 227-28)

As descrições posteriores, feitas por outros tantos pesquisadores que frequentaram a região, se assemelham a esta primeira, sobretudo em reconhecer a imponência deste tipo de construção. Cayón, em uma revisão teórica e acessando a memória que seus interlocutores de pesquisa (Makuna) têm acerca das malocas, sugere que elas podem ser entendidas como ferramenta conceitual que descreve com suficiência tudo o que existe naquele universo indígena. Conforme estamos vendo no presente trabalho, o mundo indígena não cessa de se transformar. Aliás, transformação é algo inerente aos índios do alto rio Negro. Há muito mais coisa acontecendo hoje por lá do que caberia em uma maloca. Mas, até mesmo ela vem ganhando novos usos, após ter sido abandonada e substituída por comunidades compostas de casas unifamiliares construídas, em geral, segundo padrões arquitetônicos não-indígenas. Tentaremos aqui pensar comparativamente as antigas e as novas malocas, ambas enquanto lugares de manifestação de poderes e prestígios. Essa reflexão mostrará, justamente, algumas transformações: das relações, dos poderes, da vida indígena e das especialidades que confluem em uma maloca.

Antigamente, a construção de uma maloca era iniciativa de um homem, possuidor de prerrogativa de *status* para tal empreendimento. Ao fazê-lo, ele se tornaria “dono da maloca”, líder e representante da comunidade que viveria sob aquele teto. Goldman escreve a respeito da maloca:

It is started on his initiative and the work is carried on with his active encouragement and under his direction. The leadership qualities of a headmen are precisely reflected in the maloca, in its size and in the care that is taken in its construction. The headmen is known as *kenámi upákü* (owner of the house). The house is his, in the sense that one who is not willing to accept the authority of the headmen will not live in the house. A house, the Cubeo believe, cannot tolerate dissension. (1979, p. 39).

Ou seja, construir uma casa junto, pois a casa é construída coletivamente por uma comunidade, implica reconhecer a liderança de alguém e aceitar um arranjo social particular. Segundo Goldman (1979, p. 40): “the headman is responsible for the morale of the house. He is aware that its architecture features contribute positively to morale”.

O impacto visual da construção (seu tamanho, decoração, manutenção e limpeza) são indícios da posição do líder e da coesão do grupo. Cada família ocupava, segundo uma classificação etária, compartimentos separados na parte traseira das antigas malocas. Cotidianamente, as linhas de potencial divisão eram cuidadosamente minimizadas, pois o chefe buscava, justamente, enfatizar a unidade da casa e do grupo, coeso pelos laços de coresidência, parentesco, cooperação e pelo compartilhamento de comida (Hugh-Jones, 1995).

Each longhouse forms an autonomy and largely independent community but clusters of neighbouring malocas, belonging to two or more different exogamous groups, make up territorial groups with fluid, shifting boundaries defined by density of kinship ties, frequency of visiting and intermarriage, and by the areas of influence of shamans and other important men. (Hugh-Jones, 1995, p. 231)

Consequentemente, quando o líder de uma maloca morria, a maloca e a comunidade também morriam com ele. Este líder era então enterrado no centro da maloca, que era abandonada. Logo, a comunidade se refazia sob a liderança de um novo chefe ou se dividia.

Nesse sentido, Cayón (2013) apresenta sete pontos a respeito de como pensar as antigas malocas. Primeiramente, como fundamento da reprodução social, pois o grupo étnico, os clãs, as famílias, os grupos residenciais e as aldeias podiam se personificar como uma maloca. Também eram a base da produção econômica e expressavam as relações de matrimônio e de aliança com outros grupos. Além disso, eram o fundamento do poder político local, pois seu proprietário organizava rituais que eram a base da vida social e dos intercâmbios entre os diferentes grupos. Ademais, as malocas apresentavam certas associações simbólicas relacionadas com o corpo humano (principalmente com a reprodução feminina e o sistema digestivo). No ritual de iniciação, a maloca se convertia no corpo dos



antepassados míticos e no próprio universo e, o próprio território (e o universo) era também concebido como maloca. Por último, como sétimo ponto, o autor escreve:

Al mismo tiempo, la maloca se considera una persona. Todo su proceso de construcción y de inicio do funcionamiento pasa por etapas de curación, como se fuera un niño pequeño. Para construir una maloca se debe escoger un terreno apropiado, cerca de un curso de agua pero a una distancia suficiente para que no se inunde por las crecientes; después, el dueño visita a un chamán y le pide que haga curación, para poder construir en el lugar. (Cayón, 2013, p. 395)

Ou seja, a maloca passava por um processo de amadurecimento e crescimento que durava alguns anos, tempo necessário para que seu dono também acumulasse experiência e prestígio, já que boa parte de seu trabalho era justamente voltado a organizar os ciclos (temporais) de uma comunidade.

As missões católicas foram as forças externas que mais trabalharam pela sedentarização da população indígena, através da destruição das malocas. Somente em áreas mais remotas as malocas existiram até os anos 1970. Ao final dos anos 1980 as comunidades ou aldeias passaram a contar com pequenas casas unifamiliares, uma pequena escola, capela, casa comunal e, eventualmente, um centro comercial e um posto de saúde. Mas, é preciso dizer que não somente as missões tiveram importância nesse processo de abandono das malocas enquanto padrão de residência. A expansão da fronteira econômica – as experiências nos campos de extração de borracha, nos garimpos de ouro e nos campos de produção de coca, bem como as viagens a centros comerciais – também teve forte impacto nos padrões de assentamento.

Além disso, é sabido que nas malocas havia sempre uma tensão inerente à fissão, por conta de conflitos entre os membros agnáticos, os quais tinham que ser administrados pelo dono da maloca. Quando Cayón (2013) perguntou aos Makuna por que abandonaram as malocas em favor de casas unifamiliares, muitos responderam que preferiam viver assim porque isso lhes dava mais independência. Isso pode sugerir que a entrada de novas formas de angariar prestígio acirraram conflitos potenciais ou se sobrepuseram a antigas divisões. Assim, um dos modos de manutenção da coesão da sociedade indígena

passou a ser, justamente, viver em comunidades e não mais em malocas. Este pode ser um ponto forte, mas creio que não explica totalmente por que não houve praticamente resistência ao fim das malocas. Com toda complicação que esse tipo de equação (a “não resistência”, a resiliência...) pode carregar, talvez seja o caso de se perguntar, afinal, se os índios tenham tomado a chegada da missão como o fim de uma classe de chefes, e o quanto isso também não foi acionado pelos interesses sísmicos de alguns setores. É fato que esse tipo de concorrência foi exemplarmente analisado em outros contextos, e particularmente penso aqui em um muito diferente, que é o Havaí analisado por Sahlins (1990). Ainda que seja precipitado dizer que tal processo foi produto de uma ação concorrencial entre pessoas de *status* diferentes no rio Negro, podemos com certeza afirmar que os próprios nativos reconhecem uma sobreposição de “líderes tradicionais ou chefes” e “líderes políticos” ou “novas lideranças” (veremos ainda várias referências a isso). Admite-se que em certo sentido ocorre ao mesmo tempo continuidade e ruptura nesse plano. Ou seja, se em um ponto se acha que as casas substituíram as malocas, é preciso também se perguntar o quanto essas “super-malocas” das associações, e particularmente da Foirn, não re-transformaram esse primeiro movimento de abandono e atomização, e recriaram o papel da liderança “por outros meios”. Ainda que com limitações, vejamos como o conteúdo dessas prerrogativas pode ser analisado.

Se as malocas eram centros cerimoniais, pois eram onde aconteciam os mais importantes eventos da vida ritual indígena, elas eram também arenas para demonstração de poderes e prerrogativas, pois os

(...) dueños de maloca compiten para tratar de influenciar politicamente localidades vicinas y manipular intercambios matrimoniales que sean benéficos para su familia o grupo próximo de parientes y alegados. Dicha competencia es eminentemente ritual y tien que ver con la capacidad de movilizar individuos para la producción de las condiciones materiales de las ceremonias, la convocatoria de muchos asistentes a estas y su satisfacción gracias a un ofrecimiento abundante de comida, coca, tabaco y, en ocasiones, bebidas fermentadas. En ese sentido, el poder de un dueño de maloca está en juego en cada ritual y, la verdad, es muy difícil que pueda ser permanente. Esto sugere la igualdad relativa y simétrica de los individuos, lo cual está acorde con los procesos de segmentación de los clanes, vale decir que buena parte de la segmentación social obedece a conflictos entre hermanos y parientes consanguíneos." (Cayón, 2013, p. 385)

Ou seja, a vida na maloca (as relações internas) e da maloca (as relações externas, entre malocas vizinhas) tinha a ver com a manifestação e constituição de grupos políticos. Relações que envolviam, inevitavelmente, disputas e tensões que quando não eram contornadas e administradas, acabavam em rompimentos e fissões. É parte de um processo estrutural local um movimento contínuo de abandono e/ou destruição de algumas malocas e a construção de novas. No entanto, o abandono desse tipo de vida (na maloca) e desse movimento estrutural foi novidade decorrente de uma sucessão de eventos históricos, que acabaram inclusive incorporando, posteriormente, novos usos para antigas e novas malocas.

A extinção das malocas também se deu paralelamente ao acirramento das relações com os brancos e à consolidação do movimento indígena. Este, inclusive, pode ser pensado como uma nova modalidade de relação entre vizinhos, tanto indígenas quanto brancos. Por isso, insisto, os brancos e as associações indígenas podem ser pensados como “novas” malocas, na medida em que o movimento indígena se constitui um espaço para novos grupos políticos, demonstrações e disputas de poderes, prestígios, papéis e posições. Pode-se pensar então o período anterior à fundação da Foirn, descrito anteriormente, como fase de amadurecimento desse novo espaço virtual, e o movimento indígena algo que transforma qualquer espaço físico – ginásio, salão, casa comunal, escola – em maloca. Foi assim na Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Rio Negro, quando os índios pediram aos brancos que se retirassem da plenária, numa atitude demarcatória das posições: ali, índios eram autoridades anfitriãs e os brancos convidados.

Após a fundação da Foirn muitas associações continuaram a ser criadas em todo o alto rio Negro. Se pensarmos a Federação (ou o movimento indígena) como maloca, as associações podem ser consideradas esteios de uma imponente construção. No entanto, um ponto bastante curioso do movimento indígena do rio Negro é que a federação surgiu antes mesmo da existência de partes federadas. Parece que, antes de mais nada, imaginaram a coisa toda, como se já fosse dada, depois é que surgiram as partes. Partes, aliás, que não param de multiplicar.

Não é trivial também que a Federação tenha dedicado esforços e recursos para construir sua própria maloca, inaugurada em 1995. Construída junto à sede administrativa da Foirn, em São Gabriel da Cachoeira, a maloca foi construída por índios tuyuka do rio Tiquié. Assim como as antigas e tradicionais, se impõe não apenas por seu tamanho, mas também pela beleza, pela iluminação, pelo som, enfim, pela vida que ela contém. Mesmo quando não há ninguém dentro dela é possível ser tomado por uma sensação de que aquele lugar respira. Sua descrição seria bastante semelhante àquelas apresentadas acima, pois ela foi construída seguindo os moldes de uma maloca tradicional. A diferença em relação às antigas é que aqui aquelas divisões entre os compartimentos de cada família não existem. Além disso, a porta dos fundos não é nem uma saída nem uma entrada, já que está localizada há cerca de um metro do muro que limita o terreno da Foirn. Não fosse por isso, dentro da maloca seria possível esquecer que se está numa cidade, que ela situa-se em relação a uma rua asfaltada e não em relação ao rio.

Eventualmente, a maloca da Foirn é usada como casa ou lugar para dormir. Índios que estejam de passagem pela cidade e não têm casa de parentes onde possam passar a noite e fazer suas refeições, atam aqui suas redes. Mas esse não é o fim para o qual foi planejada tal construção. Ela foi idealizada como lugar privilegiado para os grandes encontros promovidos pelo movimento indígena. É onde acontecem as principais assembleias e reuniões, além de formaturas e festas. Nessas ocasiões, a maloca ganha ainda mais vida. Sobre o chão de terra batida, sempre impecavelmente limpo, são dispostas cadeiras, mesas, aparelhos de som e projetores. A circulação de pessoas durante as reuniões, apesar de intensa, quase sempre é silenciosa. Intervalos são feitos no meio da manhã e da tarde e um lanche sempre é servido, na área externa da maloca, resalte-se. Nesses momentos costuma-se fazer uma fila para pegar pão ou biscoito e suco.

Quase todas as reuniões são registradas de diferentes modos: em vídeo, fotos e atas. Há sempre uma equipe da Foirn secretariando a reunião, tratando de anotar em notebooks os momentos considerados de maior relevância. Embora um tanto escondida, pois a maloca localiza-se nos fundos de um terreno bastante acidentado – da rua, mal a vemos –

pode-se dizer que ela é bastante emblemática da dimensão que assumiu o movimento indígena no alto rio Negro. Mais do que isso, ela guarda em si os feitos dessa “mãe-chefe”, que foi o termo com o qual Pedro Machado se referiu certa vez à Foirn. Aqui aconteceu, por exemplo, a Cerimônia de Homologação das Terras Indígenas do Rio Negro, no dia 15 de abril de 1998, para tornar pública aquela que é considerada a maior luta e conquista do movimento indígena rionegrino: a demarcação do território.

### 1.2.2 A demarcação do território

Certa vez, conversando com Bráz França, Baré, presidente da Foirn no período em que se deu boa parte da luta pela demarcação das terras no rio Negro, ele disse, com ar bastante cansado e crítico, que a demarcação não “era essa coisa toda”. Em suas palavras:

(...) Terra Indígena é terra da União. Quer dizer, o governo pode fazer o que quer, os índios apenas têm o usufruto exclusivo. O que também não é verdade, porque não é exclusivo. Nós negociamos e depois de noventa dias saiu a declaração. Mas, pra quê isso? A gente não estava sabendo das consequências disso, porque depois que a terra foi demarcada apareceu Chico Mendes [Instituto Chico Mendes da Biodiversidade]... vieram lá do Xapuri pra cá dizer que a gente não pode tirar madeira, não pode fazer roça grande. Aí começaram os problemas. Quando a terra não era demarcada, os comerciantes saíam daqui, enchiam o barco de mercadoria de primeira necessidade, cafezinho, uma roupinha e saía vender sua mercadoria e trazer produto, fruta, peixe, farinha. De qualquer maneira, o cara lá no alto do rio estava sempre esperando e já preparava um tanto de farinha, por exemplo, pra trocar por outras coisas. Ele esperava, não precisava vir pra cá. Depois que foi demarcado, não pode mais ter comerciante branco circulando por aí. O povo começou a sentir aquele impacto. E agora não pode fazer roça grande. Pescar, só um pouquinho. Caçar é pior, vai preso. Então, começam as consequências negativas para a população. O meu pensamento não era esse.

É preciso, no entanto, destrinchar um pouco essa fala e a história da luta pela demarcação das terras indígenas no alto rio Negro para compreender melhor a situação e as avaliações, possivelmente ambivalentes, que se podem ser feitas desse processo e de seus resultados. Seguindo a história desse processo poderemos matizar alguns dos pontos da fala de Bráz e de outras avaliações posteriores dos resultados da demarcação. Além disso, por mais que Bráz tenha estado a frente da Foirn durante o período de reivindicação do território, foi na gestão de Pedro Garcia que a homologação foi efetivada. Ou seja, os louros dessa

conquista não foram colhidos por Bráz e essa tensão se replicou, de diferentes modos, como veremos, em outros espaços de disputa, como no tocante às questões partidárias e da política municipal.

Como já citado, o início do movimento indígena no alto rio Negro é também o início das reivindicações pela demarcação de terras. Esse início pode remontar ao ano de 1971 e à região do alto Tiquié e Uaupés. A primeira proposta oficialmente feita pelo antropólogo da Funai Peter Silverwood-Cope, em 1975, era referente à criação de um Território Federal Indígena do Alto Rio Negro. Essa proposta foi negada e somente em 1979 a Funai declarou de “ocupação indígena” três áreas contíguas: Pari-Cachoeira, Iauaretê e Içana-Aiari (de acordo com a divisão paroquial instaurada pelos salesianos). Declaração de ocupação, no entanto, não significava demarcação, e não satisfiz as lideranças locais e regionais, que continuaram a reivindicar a delimitação do alto rio Negro como área única.<sup>21</sup>

O desinteresse do governo em resolver a questão da demarcação das terras na região só aumentou quando, em 1982, uma comissão militar foi à região e expôs aos índios que o Exército se opunha à demarcação de terras numa faixa de 60 km da fronteira internacional. Em meio a tantas propostas feitas pelos índios na década de 1980, “no dia 4 de abril de 1986 o Presidente da Funai, Apoena Meirelles anunciava à Associação da União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié (UCIRT) que a decisão final sobre a proposta de delimitação na região estava fora do seu controle” (Buchillet, 1991, p. 108). Isso por conta, justamente, da intervenção militar nessa questão, através da atuação do Conselho de Segurança Nacional (CSN). Ao ouvir pela primeira vez a palavra CSN, os índios logo o identificaram como um obstáculo a mais na luta pela demarcação. Os líderes da UCIRT trataram então de marcar uma reunião em Brasília, onde apresentaram às autoridades (General, Ministro, Assessores e Presidente da Funai) sua proposta de demarcação da região do alto rio Negro como reserva indígena contínua. O general rapidamente rechaçou tal proposta por se tratar da faixa de fronteira, considerada como “área de segurança nacional” e “argumentou que a reserva indígena não permitia a entrada de brancos e que o ‘estado de

---

<sup>21</sup> Boa parte das informações disponíveis sobre os processos de declarações de ocupação, demarcação e homologação das Terras Indígenas na região do rio Negro está disponível em Cabalzar & Ricardo (2006).

aculturação' dos índios da região também não justificava uma tal medida" (Buchillet, 1991). A proposta do governo era a criação de Colônias Agrícolas Indígenas. Um trecho do Relatório da Assembleia da UCIRT dá a exata dimensão do jogo inescrupuloso feito pelas autoridades na tentativa de convencer índios e Funai à lógica do CSN:

(...) Os representantes indígenas posicionaram-se em favor da terra coletiva, isto é, a demarcação de terra indígena contínua. Foi nesse momento que o general ficou muito furioso e disse que o Presidente Sarney não assinaria os decretos das reservas indígenas (...); que o governo não pode demarcar terra na faixa de fronteira só para uma etnia indígena (...); que a faixa de fronteira pertencia a todos os brasileiros, isto é, para todas as raças defender a nação. No momento tenso o Dr. Gerson Alves da Silva [assessor para os assuntos indígenas do Ministro do Interior] encontrou no Estatuto do Índio uma razão para falar sobre a Colônia Agrícola Indígena. E, diante desse argumento, o General viu a saída para solucionar o nosso problema, isto é, que teríamos que aceitar a Colônia Agrícola Indígena ou senão nós perderíamos todos os direitos sobre a terra; prosseguiu que os índios Tukano já eram aculturados demais, que nós andávamos bem trajados (...) e, por isso, não poderíamos viver num jardim zoológico ou numa reserva indígena. Para o nosso desgosto o Presidente da Funai disse que não tínhamos nenhum amparo legal para defender a reserva indígena porque todos os trabalhos feitos (até agora) não valiam nada em relação a faixa de fronteira e/ou área de segurança nacional, e sim, que teríamos que aceitar a colonização indígena. (Relatório da Assembleia, Pari-Cachoeira, nove de junho de 1986, *apud* Buchillet, 1991)

Essa assembleia extraordinária convocada pela UCIRT em Pari-Cachoeira produziu mais um documento recusando de maneira formal o modelo de Colônias Agrícolas proposto pelo CSN. A rejeição da proposta de Colônias Agrícolas foi também um dos motes da Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígena do Rio Negro, de 1987. A experiência anterior dos líderes da UCIRT, naquela reunião em Brasília, parecia, no entanto, levá-los a um caminho totalmente oposto. Estes estavam cientes da irreversibilidade desse processo, já que a implantação do PCN era mais do que real na região do alto rio Negro. Eles trataram de tentar convencer os mais de 300 índios presentes na Assembleia dos possíveis benefícios do PCN e da demarcação segundo o modelo de Colônias Agrícolas. Mas, não obtiveram resultados. Inclusive, como vimos, apesar de terem sido os responsáveis pela convocação de tal Assembleia, sequer se candidataram a cargos na primeira diretoria eleita da Foirn, na ocasião. Talvez por terem sentido que a maioria dos índios discordava de suas opiniões, já que, mais uma vez, os documentos produzidos no encontro reafirmaram o desejo e a reivindicação de uma área indígena contínua. Ou, talvez, por estarem implicados em outro processo,

galvanizados pelo Estado. Seja como for, a solução foi demarcar Pari-Cachoeira como Colônia Indígena.<sup>22</sup>

Os passos seguintes foram a transformação de três Colônias Indígenas em Áreas Indígenas (categoria que era usualmente destinada a grupos indígenas relativamente isolados), em 1989, e a homologação, em 1990, de onze Áreas Indígenas na região do alto rio Negro<sup>23</sup> e nove Florestas Nacionais (que não eram mais de uso exclusivo dos índios). Este foi o fim de um ciclo, que coincidiu (ou não) com o final do governo Sarney e das verbas para o PCN. Concomitantemente, vários líderes e organizações indígenas tiveram suas imagens desgastadas e caíram em descrédito político. Além disso, como aponta Ricardo:

A Paranapanema se retirou da região, desativando o sistema de segurança e outros benefícios, base da aliança dos índios com a empresa para se livrar da tormenta das invasões e conflito com garimpeiros, que marcou o ano de 1985. Restou um dossiê de dívidas das lideranças com a empresa: passagens aéreas, estadias em hotéis e serviços de saúde, arduamente acumuladas, repassadas e utilizadas politicamente como forma de controle e pressão sobre os “representantes”. Os índios Tukano que haviam se tornado funcionários da Funai e controlado cargos importantes do órgão a nível local e regional para a intermediação das negociações, foram demitidos sumariamente, quando não alvo de processos administrativos por questões financeiras. (1991, p. 03)

Ou seja, nesse processo de demarcação parcial e de forma descontínua das Áreas Indígenas, algumas lideranças se enfraqueceram, outras se constituíram ou ganharam espaço. Além disso, mudanças na legislação e na sistemática de demarcação de terras indígenas, que passaram a exigir a aprovação dos grupos indígenas interessados em relação aos limites das propostas de demarcação, e a crescente organização do movimento indígena no alto rio Negro conduziram a mais uma tentativa de pressionar o governo à demarcação dos mais de oito milhões de hectares que deveriam compor, segundo os índios e os laudos antropológicos, a Área do Alto Rio Negro. Em carta destinada ao Presidente da República, os índios, que agora assinavam como Foirn, argumentavam:

---

<sup>22</sup> Buchillet (1991) esmiuçou as diversas irregularidades cometidas durante esse processo de regularização fundiária de Pari-Cachoeira.

<sup>23</sup> Ou seja, foram demarcadas quatorze Áreas Indígenas que totalizavam 32% do território tradicional dos índios do alto rio Negro.



(...) quando os militares chegaram, prometeram demarcação, transporte, saúde, barcos, postos de saúde e projetos econômicos que nos dariam rendimentos; falaram também sobre a terra, que partiriam em pedacinhos, um para cada povo, ficando todos com os índios. (Cabalzar & Ricardo, 2006)

No entanto, como se viu, esses pedacinhos, chamados Flonas, foram subtraídos das terras indígenas e as áreas demarcadas nunca contemplaram o território tradicionalmente ocupado pelos índios. Seguiram-se uma série de despachos entre diferentes instâncias do governo e a luta pela demarcação extrapolou os limites do alto rio Negro e passou a incluir também o médio rio Negro e outras regiões adjacentes. Localmente, os índios ainda sentiam a pressão de invasões garimpeiras por toda a região. Foi somente entre dezembro de 1995 e maio de 1996 que o então ministro da Justiça (Nelson Jobim) declarou de posse permanente dos índios e determinou à Funai a demarcação administrativa de cinco Terras Indígenas contíguas na região do alto e médio rio Negro. São as Terras Indígenas: Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Rio Téa, Rio Apaporis e Alto Rio Negro. Em 1996 ocorreu uma reunião na sede da Foirn, em São Gabriel da Cachoeira para tratar do modelo de demarcação física.<sup>24</sup>

A homologação dessas cinco Terras Indígenas aconteceu em 14 de abril de 1998, e uma cerimônia foi realizada no dia seguinte na maloca da Foirn, com a presença de líderes indígenas e autoridades governamentais. Tal cerimônia foi presidida pelo então presidente da Foirn, Pedro Garcia, o qual chamou para compor a mesa o Ministro Renan Calheiros; o Presidente da Funai, Sullivan de Oliveira; Áureo Faleiros, também da Funai; Ribamar, da Funai local; Beto Ricardo, do ISA e o coordenador operacional da demarcação, o ex-presidente da Foirn, Bráz de Oliveira França, quem primeiro fez uso da palavra. Após cumprimentar os presentes, declarou:

Na verdade, a nossa sensibilidade, a nossa gratidão pelo que ocorreu, pelo que está ocorrendo, pelo que está acontecendo, pela realidade que está se vendo, se dá graças ao esforço conjunto de todo movimento indígena, de toda a sociedade que se envolveu para que as terras, na verdade, as terras indígenas fossem realmente efetivadas como de posse permanente dos seus ocupantes tradicionais. Em nome de toda essa sociedade que se envolveu impecavelmente para a luta dessa conquista, eu quero, em nome de todos, agradecer mais essa vitória registrada em nossa história do nosso movimento da nossa luta e do nosso cotidiano. (...) Cabe a nós, então, unicamente, essa grande honra de, a partir desse momento, dizer realmente que

---

<sup>24</sup> Ver no Anexo 3, ao final desta tese, as Terras Indígenas Demarcadas na região do alto Rio Negro.

nosso futuro e o futuro de nossa geração está garantida e como garantia dessas terras ora homologadas, demarcadas – perdão – reconhecidas, demarcadas e ora homologadas, queremos festejar com tanta gratidão, a segurança mais uma vez do nosso grande futuro. (Discursos e entrevistas da Cerimônia de Homologação das Terras Indígenas do Rio Negro na Maloca da Foirn, São Gabriel da Cachoeira, 15 de abril de 1998)

Na sequência, ele ressaltava também que aquele não era o fim da luta, mas era o início de “uma longa caminhada para uma verdadeira conquista na área social e na área da segurança”, cabendo, dali pra frente, aos povos indígenas, órgãos ambientalistas, ecologistas e governo, proteger essas terras. Aquela fala de Bráz citada acima, menos otimista e posterior à demarcação, sugere, no entanto, que a transformação não se deu somente no sentido almejado. O “desenvolvimento” e o “progresso”, citados em seu discurso no ano de 1998, não ocorreram como o esperado. No entanto, para que aquela fala mais pessimista (ou realista) não pareça uma crítica infundada e irrevogável do processo de demarcação de terras indígenas, é preciso esclarecer que a despeito dos efeitos inesperados ou de algumas consequências negativas, Bráz me garantiu que faria tudo do mesmo jeito novamente, lutaria pela demarcação, pela consolidação do movimento indígena e pela construção da maloca da Foirn. Até porque, ele tem hoje (de modo mais claro que no passado) ciência de que “não seriam um papel timbrado e assinado pelo presidente da República mais uns pontaletes fincados nos limites da Terra Indígena” garantias de que os brancos evaporassem ou passassem a respeitar uma fronteira invisível e que até então não existia. Segundo, ele também reconhece que sempre houve todo tipo de branco, uns mais outros menos amigos, para não falar daqueles atozes e violentos. No caso particular das relações comerciais, Bráz considera, inclusive, que não importa tanto o fato do comerciante ser branco, caboclo ou índio, o que importa é teor da relação, na qual, invariavelmente, o índio é a parte mais fraca, sendo explorado e desprivilegiado.

\*\*\*

Em seu relato “Nós não éramos índios”<sup>25</sup>, Bráz narra pictoricamente a origem do contato entre índios e brancos no alto rio Negro:

No rio Negro, habitado ao longo de todo o seu curso pelo povo Baré, e em seus afluentes pelos Tukano, Desana, Arapasso, Wanano, Tuyuka, Baniwa, Warekena e outros, ocorreram as mesmas violências. Povos e aldeias inteiras foram dizimados pelos invasores franceses, holandeses e portugueses. Comerciantes brancos, credenciados pelos governadores das províncias, eram portadores de carta branca para praticarem qualquer ato criminoso contra os povos indígenas. Nem mesmo o grande cacique guerreiro “Wayury-kawa” (Ajuricaba) conseguiu livrar seu povo dos carrascos invasores, pois a luta era totalmente desigual: enquanto os índios lutavam com suas flechas e zarabatanas, os brancos disparavam poderosos canhões contra homens, mulheres e crianças que tentavam impedi-los de entrar em suas terras. Mas mesmo dominado, preso e ferido, Ajuricaba preferiu a morte, jogando-se acorrentado ao rio.

Esse relato de modo algum contradiz a conversa que tivemos em 2013. Ao contrário, enriquece a leitura que Bráz e outros índios fazem da história do contato, a qual antes de ser ambígua é ambivalente, o que em sentido literal significa ter sentimentos conflitantes – positivos e negativos, simultaneamente –, em relação a alguém ou alguma coisa. Ambivalentes também não deixam de ser os sentimentos de Bráz em relação ao movimento indígena e à demarcação, por exemplo. O que se percebe em outras ocasiões, sobretudo públicas, quando ele narra alegremente e com orgulho suas façanhas e conquistas no movimento. É preciso salientar que, independentemente da tristeza ou da alegria no relato, ambas as narrativas apontam para partes de um processo de mudanças profundas nos modos como os índios do alto rio Negro vivem e vivenciam seu espaço. Nesses novos modos de vivenciar o espaço, figurativamente expressos aqui pela maloca e pelo território, o movimento indígena tem proporcionado (pelo menos a alguns) transformações importantes.

Tentei explicitar acima dois espaços nos quais os índios do alto rio Negro viveram e promoveram, nos últimos anos, transformações: o território e a maloca. Espero ter deixado claro que ambos se referem a conquistas importantes do movimento indígena e que, enquanto o primeiro é real, palpável, visível e está demarcado no papel e fisicamente, o outro – a maloca – é um tanto virtual, na realidade, uma figura útil para pensar o movimento

---

<sup>25</sup> Narrativa coletada por Geraldo Andrello no ano de 1999, disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-do-bare>

indígena rionegrino. Não é que o movimento indígena tenha substituído as antigas malocas e todas as suas atribuições e significados, mas ela permaneceu enquanto um significante poderoso. Ela pode ser vista como mais uma “transformação de uma transformação”, naquele sentido já indicado, proposto por Peter Gow (2001), segundo o qual, em algumas mudanças ditas culturais ou históricas mudam-se os significados, mas se mantêm os significantes. Neste caso, o movimento indígena optou conscientemente por manter (e reconstruir) a maloca porque, justamente, é uma imagem que se articula simbolicamente com outras formas temporais e espaciais imaginadas pelos povos do alto rio Negro. É evidente que as novas e as antigas malocas são diferentes e, talvez, aquelas representem apenas um aspecto destas: seu caráter de centro político e decisório. Porém, este caráter parece ser magnificado neste novo modelo (e uso) de maloca, o qual mais do que apontar para fissões e dispersão, reitera a unidade dos povos rionegrinos, uma consanguinidade compartilhada, que é publicamente expressa nas reuniões e assembleias que nela ocorrem, quando os presentes sempre se cumprimentam assim: "bom dia parentes!".

A maloca tradicional era índice do prestígio de um chefe (não apenas por sua grandiosidade, mas também pela dimensão e quantidade dos rituais que nela ocorriam), uma maneira, portanto, pela qual os irmãos maiores se diferenciavam entre si, mostravam suas proeminências num jogo de diferenciações que, inevitavelmente acabavam, em rupturas e fissões. Diferentemente, a maloca da Foirn e a imagem do movimento indígena enquanto maloca (ou, esfera na qual no mundo em que atualmente vivem os índios do alto rio Negro pelo menos uma das características das antigas malocas é atualizada: seu uso como centro político e local de realização de rituais e intercâmbios entre grupos) busca expressar a união, a atração e a concentração. Embora, como se mostrou em relação às disputas que podem ocorrer em assembleias eletivas, por exemplo (particularmente no caso da disputa entre Bráz e Pedro Garcia, na assembleia de 1996), internamente as tensões e possíveis movimento de fissão e dispersão continuam presentes.

O que também pode ser observado na proliferação das associações – as partes que, conforme já foi anunciado, foram surgindo depois do todo (a própria Foirn). Sugiro que,

no movimento indígena do alto rio Negro, as partes paulatinamente foram se desanexando do todo, e o reproduzindo em menor escala. Um exame mais detalhado desse processo de proliferação das associações poderia demonstrar como, no entanto, o que operam nas partes não é a unidade dos povos rionegrinos, ou uma consanguinidade compartilhada, ao contrário, interesses locais, regionais, étnicos. Mas, isso escapa aos objetivos desta tese.

## 2 QUEM E COMO SE FAZ MOVIMENTO INDÍGENA

No capítulo anterior vimos como alguns líderes narram, a partir das suas perspectivas, algumas “linhas do tempo” do movimento indígena. Isso permitiu reunir alguns fatos que são considerados marcos dessa história local, para produzirmos então a entrada para outra versão dessa história – enfim, a versão desta tese. Adiantamos assim alguns pontos de reflexão que serão desenvolvidos ao longo da tese, a respeito das relações entre índios e brancos e dos modos indígenas de fazer política e se relacionar com o Estado. É sobre o tempo e o espaço que os processos narrados anteriormente produzem seus maiores efeitos. É também na vida das pessoas que esses efeitos são sentidos e experienciados, tanto de modo coletivo quanto individualmente. Se no capítulo anterior tratou-se de experiências e narrativas coletivas, por assim dizer, pretende-se agora tratar de algumas perspectivas individuais, através da apresentação das trajetórias de alguns líderes do movimento indígena. Trata-se de um exercício semelhante ao realizado por outros pesquisadores<sup>26</sup> de produção de narrativas autobiográficas. Tais narrativas são interessantes pois são capazes de mostrar pessoas circulando por diferentes espaços (sociais e físicos) e mundos. Nos termos de Oakdale:

Because life histories and other genres of autobiographical narratives often describe a person's movement into a variety of social fields and his or her ability to understand and function within more than a single cultural logic, they can potentially offer a glimpse of the historically dynamic and synthetic nature of lowland South American indigenous people's lives. (2014, p.211)

Essas trajetórias, narradas do ponto de vista daqueles que as percorrem, mostram como a vida (individual e coletiva) é produzida no encontro de diferentes mundos e no conjunto de diferentes campos sociais. Segundo algumas experiências de narrativas autobiográficas têm demonstrado, “this ‘assembled’ nature of social life is also more salient in certain periods and places and more salient for some individuals in comparison to others”

---

<sup>26</sup> Para outras experiências referentes ao exercício de construção de narrativas autobiográficas e/ou biográficas indígenas, ver os artigos publicados na coletânea organizada por S. Oakdale e M. Course (2014), bem como Kopenawa & Albert (2010), A. Ramos (1988), B. Albert (1997), Sáez (2007) e outros.

(Oakdale, 2014, p. 211).<sup>27</sup> E mais, a ocupação de certas posições – como a de líder, por exemplo – encoraja tais pessoas a refletir sobre suas próprias vidas. Durante a pesquisa de campo, fui incentivada pelos próprios líderes para ouvir suas trajetórias; eles as narram espontaneamente em diferentes circunstâncias – em conversas privadas ou públicas.

Além disso, cabe tecer uma curta consideração sobre como o processo de fabricação de narrativas foi estabelecido no alto rio Negro. Como já foi mencionado, a produção de narrativas míticas foi um processo engendrado a partir de uma espiral de versões concorrentes entre clãs, famílias, pessoas que tinham versões, digamos, “politicamente diferenciadas” sobre processos que realmente refletem sobre a “cosmopolítica rionegrina”, para usar o termo de Andrello (2010; 2013). Esta é definitivamente uma história em que os antropólogos se tornaram personagens ativos, e provavelmente comigo não foi, nem será muito diferente (mas proporcionalmente reduzido, obviamente). Durante o processo de contato com diferentes personagens dessa história política do movimento, e também dos processos relacionados ao Estado, houve uma forte demonstração das pessoas envolvidas em dar suas versões, sabendo que possivelmente só teriam acesso às outras no resultado final da tese (embora, eventualmente, alguns índios se mostrassem curiosos e perguntasse o que outras pessoas haviam dito sobre determinados fatos ou eventos).

Não posso negar que durante o processo de entrevistas realizado na pesquisa de campo não tinha muita certeza de como e/ou porque seria recebida. De outro lado, é inegável que os índios do alto rio Negro, principalmente as lideranças, têm uma noção muito bem informada do papel dos antropólogos na região, inclusive, que “antropólogos não são todos iguais”. Além disso, há aqui alguma ambiguidade: ora antropólogos são tidos como egoístas a procura de extração de uma sabedoria indígena, ora são parceiros em um jogo mais amplo que

---

<sup>27</sup> Oscar Calavia Sáez (2007), apresentando quatro diferentes autobiografias indígenas, demonstra como o movimento indígena brasileiro tem presenciado a aparição de novos líderes que passam a falar, em seus discursos, na primeira pessoa do singular, o que até então era feito de modo predominante na primeira pessoa do plural – em nome de um coletivo. Segundo o autor, a forma coletiva com que se costuma falar de indígenas teria muito a ver com um imaginário popular, o qual, por sua vez, ressoa com importantes consequências, no cenário jurídico (ou, vice-versa). Ou seja, falar de indígenas somente no plural tem também a ver com a relação entre índios e brancos. Porém, uma consideração é importante, mesmo quando passam a falar no singular, a narrar suas biografias como feitos pessoais, os chefes indígenas (tanto aqueles que Sáez traz à luz em seu artigo, quanto os quais apresentarei neste capítulo) estão falando também da constituição de seus grupos.

se desdobra tanto “internamente” em relação aos outros índios, quanto “externamente” em relação aos brancos (Estado, Funai, Ongs, etc.). Aliás, geralmente, essas duas dimensões também podem ocorrer ao mesmo tempo, e este pode ser o caso desta tese. Dito isso, tenho em mente que o processo de narrativas no qual me envolvi faz parte de uma dinâmica que transborda a individualidade daqueles agentes, bem como a minha própria. Pensar etnograficamente este processo, portanto, é pensa-lo a partir da moldura que o rio Negro dá a esse tipo de construção.

Nesse sentido, minha tentativa aqui é adensar etnograficamente a narrativa daquelas “linhas do tempo” do movimento indígena e aqueles fatos considerados como os mais relevantes desse processo, conferindo-lhes as cores que as trajetórias pessoais imprimem tanto nas vidas das pessoas quanto no desenvolvimento deste espaço coletivo, o movimento indígena do alto rio Negro. No entanto, como se verá logo a seguir, as biografias são quase que uma história política condensada. Algo aqui deve ser esclarecido: em primeiro lugar, quando encontrei estas pessoas, pedi que me narrassem suas vidas/“trajetórias”. As entrevistas realizadas não partiam de um roteiro pré-estabelecido. Embora eles soubessem algo sobre meus interesses de pesquisa, as escolhas dos fatos narrados foram pessoais, e, portanto, o realce em relação aos fatos ligados ao movimento e à política foi algo próprio. Foi essa ênfase dada pelas próprias lideranças ao que eles chamavam de “trajetória” que ajudou a definir os rumos da pesquisa. Na contrapartida disso, sei que muita informação interessante (e talvez, fundamental) se perdeu. Em nenhum momento me foram faladas voluntariamente informações como “posição no clã” e “relações de parentesco”, a não ser quando eu questionava. Ainda assim, algumas vezes, informações deste teor me foram negadas.

Apenas mais um esclarecimento, quanto ao uso dos termos “líder” ou “liderança”. No alto rio Negro, assim como em outros contextos indígenas, o uso destes termos é bastante variado. Ele é usado para se referir às chefias de aldeias, capitães, líderes de organizações e associações indígenas de base e dirigentes da Foirn. Apesar das variações, queremos aqui apontar alguns elementos que possibilitem pensar e qualificar um “novo” tipo de líder, surgido com (e para) o movimento indígena: um líder que foi constituído pelo grupo



(movimento) e também o constituiu; em geral, um líder que estudou e consegue se desembaraçar na linguagem escrita e em tantas outras atividades burocráticas; um líder que fala, sabe falar, e é ouvido; ouvido não apenas por seu grupo, mas também por outras autoridades e outras gerações; um líder que viaja e que, nesse sentido, sacrifica um tanto a sua vida pessoal e familiar pela vida de seu grupo; um líder que inicia coisas – projetos, reuniões, assembleias, organizações e associações, atividades comunitárias, malocas. Assim, optamos por utilizar os termos nativos “líder” ou “liderança”, que marcam uma diferença em relação aos antigos “chefes”, por exemplo. Sabendo, no entanto, que a própria escolha dentre estes termos é difícil e pode dar margem a controvérsias. Conforme Guerreiro Júnior:

(...) no que toca às discussões sobre política, a literatura mostra que quando não prestamos atenção aos conceitos nativos, a etnografia muitas vezes acaba imputando ideias e intenções estranhas aos índios, que às vezes se tornam suspeitamente clastreanos, deformadamente tupi, estranhamente polinésios ou defectivamente andinos. (2012, p. 126)

Em conversas com membros da Foirn e outras pessoas que tomaram parte ativa na constituição do movimento, ouve-se a expressão “líder tradicional”, mas ela geralmente aparece quando se está fazendo uma digressão sobre sua relação com os “líderes políticos” ou simplesmente “líderes” ou “lideranças”. Às vezes ouve-se simplesmente “chefe”, mas não é possível saber exatamente o quanto disso vem de uma influência salesiana, ou mesmo de uma leitura nativa dos próprios textos e diálogos com antropólogos da região.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Na literatura, a designação está longe de ser consensual: para falar nos exemplos mais clássicos, vemos em Goldman (1963, p. 151-2) a “liderança” cubeo aparecer sob os termos *habókü* – estabelecido pela performance individual – e sob a forma de *kenámi upákü* – o “cabeça de maloca” (*headman*) – que estaria associado a um papel tradicional, dado pela posição. Na sua volta etnográfica de 2004, ambos parecem transitar sob o epíteto da *chiefship* e parecem estar num vetor de aproximação mútua (Goldman 2004: 96-99). Já Reichel-Dolmatoff (1971: 15) vincula papel semelhante à condição de “dono”, *master*, mais como em “*Master of Animals*”, papel atribuído ao xamã, com semelhanças bem conhecidas ao longo da Amazônia, como mostra Fausto (2008) – que em parte nos aproximaria à noção de “dono da maloca”. C. Hugh-Jones (1979) enfatiza o papel de “chefe”, ainda que ela perceba domínios de outras ordens, como no “domínio do exterior” exercido pelos guerreiros, o “domínio metafísico” na relação entre cantadores e xamãs, e o domínio político-econômico na relação entre chefes e servos. Creio que o ponto fundamental, como já constataram, entre outros, Andrello (2006) e Cabalzar (2009), é o lugar de onde se parte a etnografia – a montante ou a jusante dos rios, com sibs “altos” ou “baixos”. De todo jeito, o que temos aqui é a possibilidade de ver como essas designações têm que ser sintetizadas quando essas diferenças estão, ainda que parcialmente, forçosamente relacionadas, no contexto do movimento.

## 2.1 Trajetórias de algumas lideranças

Apresentaremos a trajetória de sete importantes líderes. Outros tantos poderiam ter aparecido aqui. No entanto, por conta das relações estabelecidas durante a pesquisa de campo, foram essas as pessoas com as quais foi possível dialogar mais profundamente sobre trajetórias pessoais: de certa maneira, elas me escolheram. São eles: Bráz de Oliveira França (Baré); Maximiliano Corrêa Menezes (Tukano); Pedro Garcia (Tariano); Domingos Barreto (Tukano); André Fernando (Baniwa); Abrahão França (Baré); e Renato Matos (Tukano). Veremos que, a despeito de todos terem ocupado alguma função na Foirn, suas trajetórias têm tanto pontos dissonantes quanto elementos em comum. Espera-se que tais trajetórias permitam reconhecer alguns dos elementos que constituem o que atualmente se chama líder ou liderança indígena no movimento.

### **Bráz de Oliveira França**

Bráz é Baré e foi presidente da Foirn entre 1990 e 1996, seis anos de intensa luta em torno da demarcação de uma área contínua de terras indígenas no rio Negro. Este período é importante para compreender o contexto no qual Bráz presidiu a Foirn, bem como para especular sobre a desconfiança que o movimento indígena dirigia a alguns setores do governo pelo menos desde 1970. Aliás, desconfiança esta que é parte de um processo mais amplo, que é a chegada dos brancos à região. Quanto a isso, Bráz relata que:

Os povos tinham que passar por esse longo período de sofrimento. Mas depois que se reconhecessem, começariam então a reconquistar seus direitos originários, agiriam como índios, brasileiros, amazonenses, sangabrielenses. A grande conquista do reconhecimento dos mais de 10 milhões de hectares de terras demarcadas no rio Negro resultou de uma luta que foi consequência desse passado. Mesmo assim, se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhe perguntássemos por que eles há 500 anos viviam livres e tranquilos, certamente nos responderiam: “Nós não éramos índios!” (Bráz de Oliveira França, 1999, <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-do-bare>, acessado em 28 de outubro de 2013).

Esta é a conclusão de um longo trecho de uma narrativa feita com Bráz em 1999, intitulada “Nós não éramos índios”. Ela confirma o grande significado que teve a demarcação da Terra Indígena em área contínua, não somente para ele, mas para todos os povos indígenas da região. Sugerindo, inclusive, que tanto o passado de sofrimento nas relações com os brancos quanto a chegada de um tempo “mais tranquilo”, onde a terra voltaria a estar sob a posse dos indígenas, estavam já presentes na mitologia. Além disso, ela se baseia no que tem sido historicamente essa relação totalmente desequilibrada entre os índios e os brancos. Mais do que isso, relata como era difícil negociar ou dialogar com o governo e que, muitas vezes, era mais fácil conseguir apoio fora do Brasil do que junto ao governo brasileiro. Neste sentido, ele fala:

Então, quando o governo começou a ver que os índios estavam ganhando força, principalmente com credibilidade no exterior, porque a gente começou a viajar... Europa, Estados Unidos, Japão... o governo ficou preocupado. Eu mesmo quando fui pra Europa, a convite da Aliança Pelo Clima, quando voltei, senti uma coisa muito estranha comigo. Fui até chamado lá no quartel... isso foi em 93... pra me perguntarem umas certas coisas. O Comandante lá me fez uma série de perguntas, ele estava desconfiado de que alguma coisa errada estava acontecendo. Eu fui muito objetivo: nosso problema é esse. Mas quando eles começaram a ver que a gente estava conquistando, construindo sede, instalando rádio, colocando barco de transporte pra cima e pra baixo, pra fazer o movimento mesmo, eles ficaram mais preocupados ainda. Já havia uma proposta de demarcação, no alto rio Negro. Aí, quando eu cheguei na Foirn, nós ampliamos o estudo e incluímos o baixo rio Negro. Aí o governo ficou muito preocupado. Viu que a Foirn cresceu. (...) Aí a gente recebeu um comunicado, de que a gente estava sendo convocado para uma reunião com o Ministério da Justiça e não sei com quem mais, eles queriam uma audiência na Foirn, com os diretores. Tudo bem. Vamos receber um Ministro aqui. Estamos às ordens, né! Só que, eu principalmente, fiquei muito preocupado: o que esses caras estão querendo? Eles chegaram. Chamaram também a Funai. E na verdade a conversa foi muito clara: nós estamos pedindo pra demarcar, a gente fez vários estudos, levantamentos e nada impede. Porque a briga dos militares é que área de fronteira não pode ser terra indígena. Bom, isso talvez antes da Constituição, mas depois da Constituição mudou, porque terra indígena não é propriedade indígena, é terra da União. (...) E aí continuamos a negociar. Não passou 90 dias, saiu a declaração.

Ele também conta como era difícil trabalhar na Foirn nesse período, pois faltava material pra tudo (escritório, comunicação, transporte), muito documento “foi escrito em cima de galão de gasolina”. Além disso, outra dificuldade que ele aponta, em relação àquele período, mas a respeito de algo que tem se intensificado cada vez mais em se tratando da Foirn, é que “uma coisa é o movimento indígena, comunidade, associação; independente

de ser Baré, Warekena e tal. Outra coisa é a instituição, que centraliza ou tenta centralizar esse histórico regional”. Ele falou isso em 2013, demonstrando sinais de desapontamento, tanto com o movimento quanto com a política partidária. Mas, a despeito do atual momento, de certo desencantamento e de críticas à Foirn, ele fala de sua trajetória e responsabilidades enquanto foi presidente da federação:

Eu fiz o meu nome. Pode passar um século, dois séculos, ninguém mais vai fazer o que eu fiz. Por exemplo, aqui não tem mais nenhuma terra pra ser demarcada. Eu consegui demarcar cinco terras indígenas aqui durante a minha gestão. Onde vai se achar terra? Naquele tempo, a Foirn não tinha sede. Quando eu saí de lá, sete anos depois, eu deixei o prédio construído, com todo equipamento de primeira geração. O primeiro computador que apareceu aqui em São Gabriel, por incrível que pareça, foi na Foirn... mandaram de presente pra nós de uma cidade austríaca.

De fato, foi quando Bráz esteve à frente da Foirn, sobretudo na segunda gestão<sup>29</sup>, que a Foirn se consolidou enquanto instância oficial de negociação entre os diversos povos indígenas do rio Negro e órgãos governamentais e não-governamentais, incluindo órgãos estrangeiros, que desde o início da existência da federação contribuíram com recursos que possibilitaram seu desenvolvimento e consolidação. Expressões e resultados dessa consolidação foram a construção da sede da Foirn em São Gabriel da Cachoeira; a instalação de um amplo sistema de radiofonia na região; a compra de diversos barcos e motores; um crescimento material que era visualizado tanto pelos índios já instalados na cidade quanto por aqueles que permaneciam em suas comunidades, o que contribuiu para o surgimento de diversas outras associações alto rio Negro afora. Bráz continua sendo um líder respeitado, que marca presença sempre que possível nas reuniões da Foirn, embora nunca mais tenha ocupado cargos nela. Atualmente, tem sido convidado a falar em cursos de formação de liderança e de história do movimento indígena, realizados como estratégias de fortalecimento do movimento e de formação de novas lideranças. Mas, segundo ele, tem passado mais tempo em seu sítio, que fica próximo a São Gabriel, do que na cidade.

---

<sup>29</sup> Conferir a tabela com a cronologia das gestões da Foirn, no Anexo X.

### Maximiliano Corrêa Menezes

É mais ou menos no mesmo período de Bráz que Maximiliano (Max) situa sua entrada no movimento indígena, mais especificamente no ano de 1992, quando foi eleito para o cargo de Secretário Geral para a gestão que durou de 1993 a 1996, sob a presidência de Bráz. Pouco antes de entrar para a Foirn ele atuava junto à SOCITRU (Sociedade das Comunidades Indígenas Taracuí e rio Uaupés).<sup>30</sup> Ele lembra que no final dos anos 1980 a Foirn, juntamente com a COIAB, conseguiu recursos para fazer algumas assembleias regionais:

Nós fizemos em Taracuí uma grande assembleia. Levamos baixo e alto rio Negro. Trouxemos os ticunas do Solimões pra troca de experiência, né! E eu orientei. Naquela reunião, o governo já estava demarcando as Colônias Indígenas. Aí, nós falamos pra diretoria da SOCITRU na época: “Os irmãos Machado convidaram vocês pra irem a Brasília pra falar de demarcação de terras. Lá, vocês têm que dizer que não querem demarcação em forma de colônia. Nós queremos terras de forma contínua. A mensagem é essa. Se vocês forem abandonados lá, comuniquem a gente, que a gente dá um jeito de trazer vocês de volta”. Agora, eu me pergunto, como é que a nossa comunicação era tão rápida. A gente sabia muitas informações.

No entanto, nesta reunião em Brasília a então diretoria da SOCITRU acabou aceitando a demarcação em formato de Colônia e foi aí que a tensão ficou tão forte a ponto de dissolver a diretoria e ocasionar a mudança da sigla para ACITRUT. Segundo Max:

A gente se reuniu e uns quatro dias depois que eles voltaram a gente já tava sabendo que naquela assembleia de julho de 1989 apoiou-se a demarcação de Colônias Indígenas. Rapaz, a gente se reuniu na comunidade. O parente tinha um motorzinho de 6 HPs. Nós nos reunimos, colocamos gasolina e subimos para Taracuí. O pessoal das comunidades vizinhas também foi. Não sei como foi essa articulação. Só sei que foram. Chegamos lá, vimos o documento que eles fizeram e eu disse: “Nós não queremos um tipo de pessoas que nem vocês. Traidores. Não precisamos de um movimento indígena dessa forma. Não falamos aqui, gritamos, que não aceitassem essa proposta? Se a maioria diz que não quer Colônias Indígenas, porque vocês assinaram esse documento? Vamos mudar a diretoria. Novas pessoas.” Aí nós mudamos a diretoria e a sigla.

---

<sup>30</sup> A SOCITRU foi fundada em 1986 e, segundo o relato de Max, em 1989 teve a sigla alterada para ACITRUT (Associação das Comunidades Indígenas de Taracuí, dos Rios Uaupés e Tiquié). Consta no *Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90* (Ricardo, 1991) que a SOCITRU abrangia 24 comunidades de várias etnias somando cerca de dois mil habitantes. Com a mudança para ACITRUT passou a abranger outras 30 comunidades e a lutar por uma área indígena contínua. Não aceitavam as Colônias Indígenas e outros aspectos do PCN.

E foi nessa atitude, tomada na assembleia de 1989 que Max “se destacou” e foi indicado para trabalhar na Foirn. Segundo ele, cinco comunidades o apoiaram dizendo o seguinte: “você vai nos representar. Nós não temos pessoas capazes de discutir à sua altura, mas nós queremos apoiar você. Em nome dessas comunidades, você vai nos representar”. Inicialmente, ele disse que ficaria quatro anos na diretoria da Foirn depois voltaria para sua comunidade. Antes de entrar na Foirn, Max havia trabalhado no Exército e no garimpo (durante uns cinco anos, nos anos 1980). Em 1989 trabalhava como professor em sua comunidade de origem, Ananás, e em 1991 trabalhou como professor em outra comunidade, São Luís. E ele lembra ainda mais detalhes sobre sua entrada na Foirn:

Em 89 teve assembleia pra restabelecer a política da Foirn, quando o Jorge Pereira assumiu. Ficou seis meses e abandonou. Como eu estava no departamento de cultura, eu não entendia direito qual seria o meu papel nesse departamento. Na época já rolava esse boletim aí [Wayuri]. Eu mandava notícias para publicar. Historinhas mesmo sobre o que estava acontecendo na comunidade. Aí o Bráz, quando viu, no final de 92, ele disse que eu estava contribuindo e que eu deveria ficar. Todo mês a gente publicava. Ele disse que não tinha grana pra me pagar e que todos estavam se virando. Eu tinha duas contas no banco. Uma no Banco do Brasil e outra no Banco do Estado, o BEA. Era um dinheiro que eu tinha arrecadado no garimpo, né?! Um dinheiro que, no futuro, eu ia fazer alguma coisa. Só que eu não me arrependo de ter gastado isso. Eu gastei pelo movimento. Aí eu fiquei com minha esposa e meus filhos num quartinho aqui no final. Quando precisava, sacava. E fui gastando. Eu mesmo pagava a impressão do jornalzinho. Mas, com esse dinheiro dava pra aguentar uns dois anos. Aí, em 93, veio o primeiro convênio com a Aliança Pelo Clima. Começou a melhorar a situação da Foirn. Naquela época eu vi a vontade de estar lutando por algo pelo coletivo. Se eu ia ganhar uma diária, se eu vou pra cidade, isso nunca passou pela minha cabeça. O importante é ir pra luta, pra, quem sabe, daqui a dez ou vinte anos, ver o resultado. Essa foi a política com que eu cresci na comunidade. É por isso que quando eu cheguei aqui tanto fazia receber ajuda de custo. Eu só comecei a sentir falta de grana mesmo quando minha filha foi fazer enfermagem. De 2000 pra cá. Quantas viagens eu fiz pra Manaus sem um tostão no bolso... chegava no aeroporto, ligava pra casa da minha irmã e ela vinha me buscar de ônibus. Às vezes meu cunhado me dava o vale-transporte. Na época em que a COIAB estava sendo criada, tinha um quarto para alugar, mas não tinha onde apoiar a rede. Então, tinha que dormir no chão. Hoje o cara, bem ou mal, já sai daqui com a sua diária. Já tem hotel reservado. Muitas vezes, já tem gente te esperando no aeroporto, já te levam pro hotel e já tem alimentação.

Muitas coisas podem ser sublinhadas dessa fala. O envolvimento de Max com o movimento indígena foi, desde o início, tão grande que não lhe faltou motivação para gastar o dinheiro que havia ganhado no garimpo, para envolver a família, para enfrentar os inúmeros obstáculos e dificuldades que lhe foram apresentadas ao longo desta trajetória. Depois de quatro anos como Secretário Geral da Foirn ele foi reeleito, como Vice-Presidente, para a

gestão que durou de 1997 a 2000. Terminado este segundo mandato ele foi convidado para trabalhar durante quatro anos no projeto “Saúde Sem Limites” e, em seguida, trabalhou como assistente administrativo na prefeitura. Foi novamente eleito para a diretoria da Foirn e atualmente trabalha na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).<sup>31</sup>

### **Pedro Garcia**

Max foi vice-presidente na gestão em cuja presidência da Foirn foi ocupada por Pedro Garcia, entre os anos de 1997 e 2000. Pedro começou sua carreira na Foirn logo na primeira diretoria constituída, em 1987, como 2º Secretário. Como Pedro Garcia é um personagem central nesta etnografia, nos atentaremos um pouco mais à sua trajetória pessoal e não apenas a sua carreira no movimento indígena, até mesmo porque, ambas as trajetórias (pessoal e no movimento) estão sempre imbricadas. Exemplo disso é que, segundo ele, sua entrada na Foirn se deu de modo um tanto ao acaso, como veremos. Ele é da geração que cursou Ensino Fundamental em internato salesiano, em Iauaretê. Sua primeira experiência fora da região foi em Manaus, onde se formou técnico em agropecuária. Com 23 anos, voltou para a comunidade e passou a trabalhar como piloto de barco para o padre itinerante da missão salesiana. Segundo ele, foi quando começou a conhecer a realidade da região: “enquanto o padre fazia suas pregações, eu chamava um grupo, conversava pra saber se eles tinham interesse em trabalhar ou cuidar dos animais”.<sup>32</sup> Ele aproveitou sua condição de piloto

---

<sup>31</sup> Além disso, trabalhou ativamente como interlocutor da dissertação de mestrado de Raphael Rodrigues (2012), realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, na qual se busca contar o “ponto de vista de seu clã [de Max]” sobre as origens, a “passagem do mito à história” e, no final das contas, sobre a hierarquia Tukano.

<sup>32</sup> Ele tinha voltado de Manaus pensando nessas questões relativas à agropecuária, mas não apenas ele pensava nessas questões. Desde os anos 1970 tentava-se desenvolver na região do alto rio Negro projetos de criação de gado. Ele, particularmente, não lembra se tais projetos tinham sido primeiramente promovidos pela Funai ou pelos salesianos, “já que na época a gente não tinha muita transparência”. O fato é que em sua comunidade ele via que o rebanho não crescia, só diminuía. Então, ele buscou saber como estavam as coisas em outras comunidades. Segundo ele, tais projetos nunca deram muito certo, “porque a população indígena não era acostumada a criar animais de grande porte, a não ser galinha, pato, porco, essas coisinhas pequenas ou animais silvestres, mas ainda assim, em pequenas quantidades, como animais de estimação. O problema do gado era que ele come muito, exige certo tratamento e certo acompanhamento para poder ter uma boa produtividade e até mesmo para se reproduzir”. Consta que esses e outros projetos de “desenvolvimento comunitário”, como as

do padre por um ano, até o momento em que este disse que ele estava atrapalhando ao fazer um trabalho paralelo às pregações e que teria que procurar outros meios para realizar tais viagens.

Essa “nova linha de trabalho, que é a política indígena”, nas palavras de Pedro, começou oficialmente em 87, com a criação da Foirn e sua eleição para uma das secretarias, cargo que ocupou até 89. Segundo ele, nesse período o trabalho era mais de “conscientização”, principalmente porque “aqui, na sede, todo mundo dizia que não era indígena, era só caboclo, caboclo, caboclo”. Antes disso, ele participava da supra citada LIDI – associação de Lideranças Indígenas do Distrito de Iauaretê –, que reunia 10 comunidades. Esse foi um elemento que o impulsionou a ocupar aquele cargo na primeira diretoria da Foirn. Outro elemento foi dado pelo “acaso”. Segundo ele, ocupar a Secretaria da Foirn implicaria em viajar ou até mesmo morar em São Gabriel, e ele era um dos poucos líderes em Iauaretê que além das outras habilidades exigidas para tal atividade, ainda era solteiro. Como ele disse, “nada me prendia em lugar nenhum ainda, porque depois que a gente casa e tem filhos, a gente tem que primeiro pensar na família da gente, né?” De fato, talvez o “acaso” seja mais “estrutural” do que em princípio imaginamos; ele é enfático ao dizer que “a minha escolha não foi por eu conhecer ou por eu ser uma liderança tradicional, foi porque na época eu era solteiro”. Mas, além disso, Pedro é o primogênito de um irmão mais novo e várias irmãs. Outro fato relevante é seu pertencimento a um dos primeiros clãs tariano. Ou seja, no momento de sua entrada na Foirn, estar solteiro certamente pesou, mas, não foi um solteiro “qualquer” que foi eleito.

É preciso atentar que ele fala que permaneceu apoiando a Foirn, no entanto, algumas vezes esse termo “apoiando” pode receber nuances diferentes. Nessa época, Bráz França assumiu a presidência da Foirn, e este veio a se tornar “arquirrival” de Pedro, diríamos assim, quando após dois mandatos de Bráz na presidência da Federação, Pedro ganha a eleição da Assembleia Geral da Foirn em 1996. É de se imaginar que as divergências entre eles existiam antes mesmo dessa eleição de 1996, a começar pela “oposição” Tukano-Baré,

---

cooperativas de venda de artesanato, por exemplo, foram iniciativas da Funai que, em seguida, foram encampadas pelos salesianos.



que encontra expressão desde o início do movimento indígena. O que nos leva a crer que o termo “apoio” usado aqui por Pedro pode significar “fazendo oposição”, pois, como ficará mais claro quando entendermos como se dão as eleições na Foirn, o fortalecimento das bases não é sinônimo de fortalecimento do todo, pelo menos, nem sempre da gestão em exercício.

Em 89, recém-casado, Pedro foi para Goiânia, onde deu início ao curso superior de Direito. Mas fez apenas o primeiro ano. As dificuldades financeiras e a distância da família o fizeram voltar para Iauaretê, onde permaneceu trabalhando no “fortalecimento da base” da Foirn. Para sobreviver e sustentar a família, nessa época, atuava como professor. Mas, como “sala de aula não dava muita garantia”, ele aceitou convites para trabalhar nas filmagens de três documentários produzidos por um canal alemão (em 1993, 1995 e 2000). Em 1996, Pedro foi eleito presidente da Foirn (gestão 1997-2000)<sup>33</sup> e estabeleceu residência em São Gabriel.<sup>34</sup> Em 2001 Pedro trabalhou para o Instituto Socioambiental (ISA). Sua filiação ao Partido dos Trabalhadores aconteceu somente em 2004, ano no qual concorreu pela primeira vez às eleições municipais para prefeito. Segundo ele, sua filiação foi “pensada”, pois ele já tinha “amadurecido no movimento”. Porque, ele mesmo diz que “muitas vezes os índios eram forçados a se filiar a partidos sem saber o motivo de estarem fazendo aquilo”. Em 2005 trabalhou como administrador da Funai em Manaus. Segundo ele, foi para lá também com a ideia de

(...) se aproximar mais do diretório estadual do partido, das outras pessoas, conhecer uma nova realidade, ver a realidade das campanhas políticas mesmo, como é que era feita a composição, como é que o pessoal discutia. Porque aqui, a gente, muitas vezes, acaba sendo manipulado, por não conhecer a realidade das discussões.

No entanto, após uma derrota nas urnas em 2004, o PT de São Gabriel ficou fragilizado e “rachou”, e ele teria sido então “amparado” por um grupo de Manaus, que

---

<sup>33</sup> Que teve Maximiliano Menezes (Tukano) como vice-presidente, Bonifácio José (Baniwa, irmão mais velho de André e atual Secretário Estadual para os Povos Indígenas – SEIND) como secretário e Miguel Maia (Tukano) como tesoureiro.

<sup>34</sup> Ou seja, Iauaretê contava com duas grandes forças políticas: o presidente da Foirn e o vice-prefeito do município (na época, Thiago Montalvo, professor indígena da etnia pira-tapuia, natural de Iauaretê). Já havia, então, uma grande expectativa de atuação coordenada entre Foirn e prefeitura, que ruiu na medida em que o prefeito Amilton Gadelha (PT) foi se envolvendo com alguns políticos de Manaus, até o ponto em que Thiago Montalvo adoeceu e morreu.

inclusive conduziu sua candidatura, em 2006, para Deputado Federal, o que o levou a pedir afastamento da Funai. Ele não se elegeu, mas, mesmo assim permaneceu em Manaus para que sua esposa, Tukana, concluísse o curso superior em Pedagogia. Como também não conseguiu reassumir o cargo que ocupava na Funai, acabou voltando a São Gabriel, novamente “articulando com o movimento indígena” e “alimentando a ideia de que a prefeitura tinha que ser nossa”, até lançar-se, pela segunda vez, candidato a prefeito, no início de 2008 e, enfim, ganhar as eleições.

### **André Baniwa**

Juntamente com ele, na condição de vice-prefeito, estava André Baniwa, que foi 1º Suplente na diretoria da Foirn na gestão entre 2005 e 2008, enquanto o presidente era o Tukano Domingos Barreto. André nasceu na comunidade de Tucumã-Rupitã, no alto Içana, e ainda pequeno mudou-se com a família para a comunidade de Ipadu Ponta, que fica próxima a São Gabriel, no rio Negro. Ali eles ficaram até a comunidade se desfazer, em meados dos anos 1980. Foi então para Manaus, onde ficou entre 1987 e 1991, como aluno da Escola Agrícola Rainha dos Apóstolos. De lá, voltou para Tucumã, onde assumiu a função de professor em escola municipal. Em 1992 entrou para o movimento indígena, eleito segundo tesoureiro na fundação da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI). Logo em 1996 foi eleito presidente desta organização, cargo para o qual foi reeleito três vezes (2000, 2004 e 2012). Quanto à fundação da OIBI, André relata:

Começamos a discutir problemas que estávamos enfrentando e a pensar soluções para eles. Acabei me tornando relator, falando em nome do grupo, e assim, entrei no movimento indígena. As comunidades não pareciam aceitar muito a ideia de um movimento indígena. Mas estávamos todos preocupados com o futuro. Queríamos criar ambiente de respeito, pensar o que era necessário para nós e o modo como pretendíamos viver. A Funai transmitia uma imagem negativa dos índios; o sistema de educação não valorizava a nossa tradição. Esses problemas não saíam da minha cabeça. Em 1993, comecei a acompanhar mais de perto a Foirn. Eu era muito jovem, então, ninguém prestava muita atenção em mim, nas minhas falas, nas minhas ideias. Eu ficava só escutando. (Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/depoimento-Baniwa>, acessado em 28/10/2013)

Ele lembra que o principal motivo da não aceitação inicial do movimento indígena pelo povo Baniwa é porque eles achavam que “era coisa dos padres”, e boa parte dos Baniwa são evangélicos. Foi justamente o trabalho de convencimento da população Baniwa sobre a importância que o movimento indígena poderia ter que o levaram à presidência da OIBI, pois no contato com a Foim ele descobriu a possibilidade de cooperações internacionais e passou a idealizar projetos. Em 1996 desenvolveu um projeto de medicina tradicional, que contou com apoio de franceses (através do Comitê de Desenvolvimento e Contra a Fome), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e da Igreja. Este projeto rendeu, em 1998, um prêmio de gestão pública da cidadania que foi recebido em São Paulo. Esse envolvimento com assuntos relativos à saúde o levou a ocupar o cargo de Conselheiro Municipal de Saúde, entre 1997 e 2000 (quando o prefeito era Amilton Gadelha, do PT). Também se envolveu no projeto de criação da Escola Pamáali, escola indígena Baniwa, resultado de trabalho cooperado entre Foim e ISA. O projeto “Arte Baniwa” foi o que obteve maior projeção fora do cenário local, através da articulação da venda de cestarias Baniwa para empresas como Tok&Stok e grupo Pão de Açúcar. Atualmente, os Baniwa (via OIBI) desenvolvem um projeto chamado “Pimenta Baniwa”.

Segundo ele, o único projeto que não foi pra frente foi o de mineração, nos anos 1996 e 1997, muito “por causa de denúncias de garimpos clandestinos que surgiram na época da demarcação”. Há outras versões para o fracasso deste projeto, mas, por razões que extrapolariam demais os limites de uma tese, e que provavelmente não seriam decisivas para a argumentação geral, pedimos que se aceite apenas que as versões sobre o que ocorreu em relação à mineração diferem quando contados pelos Baniwa ou por índios de outras etnias. Aqui, mais uma vez os processos internos de diferenciação foram imbricados às vicissitudes históricas que as novas modalidades econômicas trazidas pelos brancos imprimiram à região. De todo jeito, e voltando, o fato é que os projetos que deram certo renderam a André e aos Baniwa, entre 2000 e 2006, sete prêmios. O que o tornou conhecido em São Gabriel, já que “por ter estudado em Manaus e trabalhado quase sempre na base, era pouco conhecido na

cidade, mesmo estando aqui desde 2000, por causa do meu envolvimento com a saúde indígena”.

Filiou-se ao PV entre 2003 e 2004. André diz que 2004 foi “um ano forte, no qual as lideranças indígenas quiseram participar da disputa eleitoral. Mas, o que se via era um querendo aparecer mais do que o outro, e o Pedro era um desses”. Em 2007 começou a expressar sua vontade de ser prefeito, o que parece “ter incomodado bastante o PT”. A ideia que prevaleceu em 2008 foi, para André, a de “somar forças em uma chapa indígena. Ameaçaram-me até mesmo de me tirar do partido se eu não saísse vice”. Ocorreu então que saiu candidato a vice-prefeito em 2008, na chapa “Administração para Todos”, coligação que além de PT e PV incluía PP, PDT, PPS e PSB.

Ele diz que uma liderança tem como missão representar as comunidades que a escolhe, e mais:

Eu comparo a liderança a um guerreiro. A liderança fala da luta para ter qualidade de vida na comunidade. Ela combate um sistema que contaminou a sociedade indígena, nunca cansa de fazer o seu trabalho. Quando discuto qualidade de vida, sinto muita saudade da comunidade. Sinto saudades de sair pra pescar num igarapé, buscar frutas no mato, ir à roça, voltar a qualquer hora e ainda ter tempo para jogar, brincar... sinto saudades de acampar para pescar.

Ainda que a composição clânica em cada etnia possa ser diferente em termos de “especializações de papéis”, e mesmo que a própria valoração dessa forma de “especialização” seja diferente entre as etnias, alguns líderes do movimento indígena assumem uma filiação a um clã guerreiro (embora, o mais comum seja associar a figura do líder à do guerreiro, ou melhor, do movimento indígena à luta). Por isso, essas associações não permitem processar as coisas de maneira tão mecânica quanto “o guerreiro de ontem, o político de amanhã”. No caso de André, não é simplesmente a saudade da comunidade que o afeta. Outra dificuldade que ele aponta é que, justamente pelo fato de ser o líder um guerreiro, ele está “sujeito a qualquer momento ao ataque do outro, seja ele interno ou externo”. Nesse sentido, ele diz achar ser aceito por grande parte de sua comunidade, mas

(...) sempre há uma ou duas pessoas que discordam e podem mesmo ameaçar. Estou me referindo especificamente à OIBI. Tem gente lá que gosta muito de mim, mas tem uma pequena parte que faz campanha contra. Tem muita inveja. Tem gente que diz que tudo o que você faz é para você mesmo, para sua família. Eu fiquei doente umas quatro vezes, não de doença qualquer, mas de doença tradicional nossa, doença que alguém coloca na nossa comida. A maioria gosta do nosso trabalho, mas algumas pessoas podem nos colocar em risco de vida. Nem por isso desisto. A transformação é dolorosa. Tem gente que acha que viajar de avião, de motor, ficar trancado numa sala de reunião, isso que é vida boa. Não entendem que ter uma roça própria, ter tempo para pescar é muito mais legal do que eu fico fazendo. A inveja está associada ao pensamento de que as pessoas têm muito dinheiro. É essa a leitura que muita gente faz de nós, lideranças. Sofremos.

Não apenas esse “sofrimento” do líder é exposto, como são comuns expressões em torno de temas como “inveja”<sup>35</sup> e uma possível “volta para a comunidade”. O que, até o momento das minhas primeiras estadias em campo eu não tinha visto acontecer. É notável, no entanto que André ainda está “na ativa” no movimento. Reassumiu a presidência da OIBI e foi contratado como assessor do atual coordenador da Funai, Domingos Barreto. Segue sua jornada de transformação, numa determinada direção; mas é impossível dizer onde exatamente essa história vai dar.<sup>36</sup>

### **Domingos Barreto**

Domingos é, desde agosto de 2012, administrador regional da Funai, posto ao qual chegou depois de muita controvérsia. Está na Funai, atuando em diferentes cargos, desde 2009, tendo acompanhado, portanto, os últimos três coordenadores que lhe antecederam, os quais tinham, segundo Domingos, “o mesmo tipo de cabeça”, “usavam os recursos de maneira inadequada, não tinham diálogo com o movimento indígena”; e, como ele mesmo diz, “conheço a Funai em vários lugares, onde são todos brancos, não tem movimento organizado, como aqui. Não tem essa figura do índio no meio desse povo (...) aqui queremos uma Funai

<sup>35</sup> Este é outro movimento que tem ressonância no universo tradicional altononegrino. Consta que os wa’i masa, principais inimigos da humanidade, o são por causa da inveja da condição dos ancestrais humanos terem saído do buraco de transformação e eles terem ficado. Antes disso, todos faziam parte desse mesmo “submundo” (porque submerso). Por conta disso, o meio declaratório de guerra daqueles contra os humanos aparece mais evidente em certas doenças, atribuídas ao contato entre ambos.

<sup>36</sup> Pois agora, em 2014, parecem estar se passando as duas primeiras “voltas” de dois importantes líderes aqui relatados: Bráz tem passado parte dos dias em seu sítio em Curicuiari; e, como já apontado, Pedro tem se dedicado com sua família a manter dois sítios próximos à cidade e voltou a pescar.

que seja parceira do movimento indígena”. Ou seja, sua chegada à Funai tem a ver também com seu envolvimento com o movimento indígena, no qual ele começou trabalhando na direção de uma associação de base (o Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié – CRETART –, em 1991). Domingos é Tukano, de uma comunidade localizada no rio Tiquié, de onde saiu no final dos anos 1980. Foi seminarista e cursou Filosofia em uma cidade no interior de São Paulo. Ele lembra como foi sua volta à região e sua entrada no movimento indígena:

Eu tava recém-chegado da cidade. Fui estudar na cidade e quando voltei, depois de três anos na minha aldeia, a organização já estava criada e numa assembleia disseram que eu tinha que assumir a coordenação daquela associação. Disseram que eu tinha facilidade de comunicação com os indígenas e que eu tinha capacidade de diálogo com os mais velhos e que eu tinha conhecimentos técnicos sobre como elaborar documentos. Então eu começo a ver o perfil de liderança com base em como era o movimento na época, aquela associação. Tava muito claro o objetivo daquela associação: era lutar pela demarcação de terras e continuar lutando por outros direitos indígenas.

Desde então passou a se envolver no movimento indígena, sobretudo depois que se mudou para a cidade, nos anos 1990. Disputou a presidência da Foirn pela primeira vez em 1999, disputa que não ganhou porque, segundo ele, “disseram que o Baré tinha que ganhar”. Voltaremos a esse ponto das etnias que ocuparam a presidência da federação posteriormente. Mas, quero ressaltar que a disputa nas eleições da Foirn é lembrada com muita emoção por Domingos, que na ocasião perdeu por um voto de diferença e acabou ficando como vice-presidente de Orlando José de Oliveira, Baré. Depois de quatro anos como vice-presidente, disputou as eleições da Foirn com André e recorda:

Eu achava que, como eu estava terminando o mandato, eu estava ciente de que não ia ganhar. Já tinha feito quatro anos e muita gente ia falar que eu já tinha trabalhado. O André, como estava chegando, era um homem muito bem aceito. Uma das melhores eleições foi quando a gente disputou com o André, quando ele ficou como meu vice. Eu nunca tive rivalidade com o André. Foram os eleitores que escolheram o nosso nome. Essa é uma experiência que eu não vou esquecer. Uma eleição bem disputada. Apenas um voto na frente... isso aí causa emoção.

## Abrahão de Oliveira França

Depois dele, quem ganhou a eleição para a presidência da federação foi novamente um Baré, Abrahão de Oliveira França, irmão de Bráz França. Mas, ele já havia trabalhado na Foirn, em 1994, no projeto de radiofonia:

Naquela época a Foirn estava com o apoio de uma instituição da Itália e eles apoiaram um projeto de radiofonia. Conseguiram quatorze estações de radiofonia. Naquela época, eu acho que a Foirn era composta de quinze associações de base somente. Quinze ou quatorze. E para cada sede de associação estava destinado um rádio. Aí como estavam os rádios na comunidade, a Foirn precisaria de um operador de radiofonia. E abriu essa oportunidade. Duas pessoas precisariam entrar nessa época. E, logo me deparei com a questão de ser irmão do Bráz. Seria uma questão pública. Não pode porque o presidente é meu irmão, entendeu? E na época o vice era o Gersem Luciano. Aí, houve um acordo entre os dois de que cada um indicaria uma pessoa. Só que, pra indicar, teria que ir pro Conselho. Na época era o Conselho Administrativo da Foirn. Aí não fomos pra julgamento no Conselho. Com cada um defendeu o seu lado dizendo o que precisava e o Conselho acatou então a nossa entrada. Minha e do Camico. Eu entro como operador de radiofonia e o Camico como auxiliar administrativo na instituição.

Nessa época Abrahão ainda morava em sua comunidade, Curicuriari, no rio Negro, abaixo de São Gabriel. Permaneceu como operador de radiofonia até 1997, tendo passado em seguida por outros setores da Foirn: secretaria, setor financeiro e foi neste, segundo ele, que ele teve a oportunidade de conhecer as pessoas da base, as lideranças: “eu acho que aí foi uma abertura muito grande, porque tinha que ir pra reunião do Conselho, apresentar prestação de contas, essas coisas todas. Aí eu acho que foi tendo um entrosamento dentro do movimento”. Ficou no setor financeiro até 2000 e voltou a trabalhar para a Foirn em 2002, coordenando um projeto de fiscalização da área demarcada. Foi outra oportunidade, a de conhecer a região, porque “já conhecia internamente a questão administrativa, já tinha um pouco de respaldo político dentro do movimento”. Começou a articular e decidiu que em 2004 disputaria a diretoria. Disputa na qual ele não foi bem sucedido.

Quem ganhou foi Domingos, que em 2005 convidou Abrahão para trabalhar como motorista na Casa de Apoio a Saúde Indígena (CASAI), onde ele trabalhou durante seis meses. Em 2005 se mudou para Santa Isabel do Rio Negro, também a trabalho para a ONG conveniada à Fundação Nacional de Saúde (Funasa). Lá permaneceu até dezembro, como

auxiliar de logística e só voltou porque “o dinheiro do convênio começou a atrasar” e sua família dependia desse dinheiro. Ele voltou então para sua comunidade, para trabalhar como professor e coordenador da escola municipal, onde ficou até 2006, quando recebeu um recado do então diretor da Foirn, Élio Fonseca Pereira, que havia conseguido uma bolsa do governo para fazer um mestrado e teria que deixar a diretoria. O segundo mais votado nas eleições da Coordenação Regional havia sido Abrahão, portanto, ele teria a prerrogativa de assumir o cargo caso Élio tivesse que deixá-lo. Foi o que aconteceu. Depois que seu nome foi aprovado pelo Conselho Diretor. Em abril de 2007 ele assume, portanto, a diretoria da Foirn pela região do Baixo e Médio Rio Negro. Ele lembra que:

Aí surgiu uma oportunidade pra mostrar pras pessoas que achavam que eu só pensava na ajuda de custo, só pra ter posição ou sei lá. Aí eu viajei muito. Quando eu entrei o Élio disse que nós não tínhamos recursos. Então, ficava difícil a questão de viajar. Quando eu entro, a Bruni [funcionária austríaca da H3000<sup>37</sup>] já me conhecia. Então ela me visitou no final do ano e eu sentei com ela pra mostrar o interesse do que eu imaginava articular aqui na demarcação do médio e do baixo. E eu falei que eu precisava de apoio. Não deu outra. A gente fez um remanejamento no projeto e eu consegui recursos. Compramos um outro barco, motor novo que eu uso até hoje. E combustível à vontade. Viajei muito, muito mesmo. Nossa articulação surge com várias associações novas na nossa região. Foram criadas várias novas associações com a nossa participação. E estamos discutindo a criação de algumas escolas indígenas. Quer dizer, de cinco associações que nós tínhamos quando eu assumi, hoje estamos com onze associações. No médio e baixo. A minha entrada lá resultou nisso.

Depois, nas eleições de ocorridas em 2008, seu nome foi indicado por consenso em sua Coordenadoria Regional para disputar para o cargo de presidente. Disputa na qual saiu vitorioso. No entanto, mesmo tendo exercido diversas funções na Foirn, ele diz nunca ter deixado de fazer roça:

Agora no final de semana eu estava no sítio derrubando minha roça. Não compro farinha. Não tenho banana em grande quantidade, mas o básico pra comer, abacaxi, cana, uns pezinhos de banana eu tenho direto. *Se eu não tiver pra onde ir*, eu vou voltar pro sítio. De repente eu posso voltar pra escola, pra associação, pensar em projetos, sei lá.

---

<sup>37</sup> “Organização Austríaca de Cooperação ao Desenvolvimento”, que atua financiando diversos projetos via Foirn desde os anos 1990.



Isso foi dito no final de 2011, quando ele ainda era presidente da federação, e eu lhe perguntava o que faria quando acabasse seu mandato. Além dessa possibilidade, de voltar para o sítio, ele disse que em 2012 atuaria apoiando seu candidato, na política partidária. “Seu candidato”, no caso, era Renê Coimbra, do PC do B, que veio a se eleger prefeito de São Gabriel. Depois da eleição, Abrahão conseguiu emprego na prefeitura, onde trabalha atualmente na Secretaria de Produção e Abastecimento.

### **Renato Matos**

Para outros, porém, a volta foi uma possibilidade concreta, mas efetivamente não realizada. Entre idas e vindas desde a adolescência, encontramos Renato Matos, Tukano da comunidade de Monte Alegre, próximo a Taracuí, onde estudou, no regime de internato. De lá saiu nos anos 1970, para cursar o Ensino Médio em São Gabriel da Cachoeira. Com a vinda do Exército e do Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) para São Gabriel surgiu a oportunidade de fazer alguns cursos, como auxiliar de medição e topografia. Renato fez esses cursos ainda adolescente, em 1975. Depois disso passou a trabalhar no Exército e, em seguida, na COMARA (Comissão de Aeroportos da Região Amazônica). Segundo ele, “naquele tempo, quem tinha ginásio conseguia um emprego num escritório”. Seu começo no movimento indígena foi como animador de comunidade e como catequista, em São Sebastião. Em 1992 entrou para uma associação de base, a Associação das Comunidades Indígenas dos Putira-Kapuã (ACIPK), que foi, segundo Renato, a primeira associação do alto rio Negro. Essa associação o indicou para ser conselheiro fiscal na Foirn, o que o levou a se mudar novamente para São Gabriel da Cachoeira.

Em 1995 ele foi chamado a voltar para sua comunidade e, mesmo apesar de dizer que não teria condições de voltar para a comunidade, pois “havia se acostumado com a vida na cidade”, ele foi eleito presidente da ACIPK, cargo que ocupou durante três anos e que o levou a morar novamente em Taracuí. Porém, a distância de sua família o fez abandonar o cargo antes de completar os quatro anos de mandato. Trabalhou em alguns projetos até ser

indicado pela ACIPK para concorrer à diretoria da Foirn, em 2004. Acabou se posicionando como 3º Suplente na gestão entre 2005 e 2008. Na gestão seguinte atuou no Conselho Administrativo da federação e em 2012 foi eleito diretor representando sua Coordenadoria Regional.

## **2.2 O que faz de uma pessoa uma liderança?**

Esses sete líderes aqui apresentados perfizeram trajetórias particulares e estão hoje em posições diversas em relação ao movimento indígena. Mas, há pontos comuns nessas trajetórias que gostaríamos de ressaltar. O primeiro deles é o estudo. A entrada de muitos líderes no movimento indígena é justificada e impulsionada pela capacidade de ler, escrever e lidar com diferentes instrumentos da burocracia que envolve e da qual depende o movimento. Para muitos desses líderes a primeira “saída”, portanto, que posteriormente possibilitou a “entrada” no movimento, foi a saída de suas comunidades de origem para localidades onde havia colégio. Dentre os sete casos aqui apresentados, a exceção à mínima formação até o Ensino Médio é Bráz. Todos os outros cursaram até o Ensino Médio, e, em sua maioria, em colégios internos em distritos de São Gabriel ou em Manaus. Concluídos os estudos quase todos voltaram para suas comunidades e começaram a se envolver no movimento indígena em associações de base.

No entanto, é preciso ter em mente que a escolaridade também entrou na hierarquia já existente no alto rio Negro, de diferentes modos. A ordem (hierárquica) de nascimento dos filhos tendeu a ser um dos critérios de escolha de quais filhos de uma família iriam para escola: em alguns casos optou-se que os filhos mais velhos estudassem, o que tendeu a reforçar a hierarquia em seus termos tradicionais; em outros, quando os mais novos é que estudavam, alguma transformação na hierarquia (tradicional) podia ocorrer. O fato é que, na medida em que a escolaridade passa a ser um critério para a entrada no movimento indígena, ela passa a ter efeitos também sobre as estruturas e dinâmicas tradicionalmente operantes no mundo indígena até então. André remete sua entrada e de seu irmão no

movimento indígena ao fato de saberem ler e escrever, que fazia com que sempre fossem chamados para escrever a programação de muitas reuniões. Além disso, como na “escola haviam estudado associativismo” acabavam falando nas reuniões para “ajudar a esclarecer”. Segundo ele, aconteceu que “os novinhos foram treinando os mais velhos”. Ele está falando da perspectiva Baniwa de como aconteceu o movimento indígena e de como se deu e se dá, nesse espaço, a relação entre os jovens e os mais velhos.

Outro ponto em comum é que em algum momento de suas trajetórias foram indicados por suas associações de base a concorrerem a cargos eletivos na Foirn. Todos são taxativos em afirmar que assumir essas indicações está para além de uma vontade individual, fazendo parte sempre de um projeto comunitário, associativo e coletivo. Bráz, por exemplo, fala que teve que “emprestar seu nome para ser sacrificado em nome do movimento”. Outra característica notável é que em geral esses líderes apresentam a capacidade híbrida de lidar com escrita, documentação e burocracia, ao mesmo tempo em que têm uma fala hábil, capacidade discursiva e de atuar como linha de transmissão entre a opinião dos mais velhos e a interface burocrática do movimento. Nesse sentido, nenhum deles acenou um movimento de possível rompimento com elementos considerados “tradicionais”, por assim dizer. Antes, é possível falar em torção e retransmissão de qualidades tradicionais, que agora engancham e reverberam em instituições senão exatamente brancas, pelo menos híbridas. Interessante que na trajetória de Max a “discussão”, e não o domínio da escrita, se coloca como elemento central para entrada no movimento indígena. De todo jeito, é preciso notar que nunca houve a total minimização da “palavra” do chefe. Os discursos, aparentemente, sempre tiveram bastante efeito no movimento indígena. Porém, não se trata aqui daquele discurso vazio da chefia clastreana (2003). Além disso, surge aqui novamente uma reflexão sobre o “nome”, mas em outro sentido, travestida de representação na expressão “falar em nome da comunidade”.

Conforme avançarmos na compreensão do modo de funcionamento da Federação e do movimento indígena no alto rio Negro aprofundaremos nessa questão da indicação, da “construção de nomes” e dos próprios líderes. Por ora, guardemos a ideia de que

*entrar* no movimento significa *sair* de sua comunidade de origem, um deslocamento que, geralmente, envolve a família e que é revestido por um discurso em prol da coletividade, de uma comunidade que permanecerá, portanto, cada vez mais distante (geográfica e sociologicamente). Entrar no movimento significa, em certa medida, afastar-se de um modo de viver tradicional, da comunidade, pois se passa a ter menos tempo para fazer roça ou pescar (embora vários líderes não abandonem completamente essas atividades). Isso não significa, porém, abandonar diversos outros princípios norteadores do que se costuma chamar sistema rionegrino, como, por exemplo, a etnia e suas marcações hierárquicas e tradicionais, por vezes, também transformadas e agenciadas de novos modos.

Em continuidade com esse movimento de saída das comunidades está o crescente envolvimento indígena nas chamadas instituições de branco, sobretudo as estatais (para além do próprio movimento indígena, que é realizado, em certa medida, segundo um modelo de instituição de branco). E, aqui, também ocorrem novas transformações e agenciamentos, para além de reinvenções, apropriações e englobamentos. Além disso, vimos que há casos em que as saídas dos líderes de suas comunidades não foram exatamente individuais. Diversos foram os relatos de comunidades que se desfizeram com o deslocamento de grupos ou clãs inteiros.

Recentemente tem se fortalecido uma prática citada por Bráz que é a realização de cursos de liderança. Eles parecem se enquadrar naquela ideia apontada acima por André (e também por seu irmão Bonifácio, no capítulo anterior) de que a liderança se deslocou da tradição para a educação, quase como uma passagem do oral para o escrito, o que tem implicações históricas e antropológicas: esse é um movimento que classicamente foi tomado como uma das condições necessárias (embora não suficientes) para o aparecimento de burocracias (Suméria, Egito, Maias, etc.). Essa também é uma discussão que resvala, como foi notado acima, em Clastres (2003), o qual embora diga algo sobre sociedades “sem história, sem escrita e sem estado” (e usa isso para construir a noção de “contra-o-estado”), não deixa de ser irônico ao optar por permanecer no registro arqueológico que liga esses três termos, colocando-os em um conjunto, mesmo que para confrontá-los. O fato é que também não

podemos estar seguros se “história e escrita” (no singular, entenda-se) são efeitos de Estado (particularmente, tendo mais para essa hipótese), ou se o Estado é uma decorrência possível do manuseio dessas técnicas e práticas.

Além disso, sabemos que, no caso dos cursos de formação de liderança e principalmente na história do movimento nunca se efetivam versões finais. Neste ponto, inclusive, fico pensando o quanto esta própria etnografia não gera a expectativa de se constituir como mais uma dessas versões da história, aquela que talvez, em termos malinowskianos, reconstituiria alguma pretensa totalidade, ao ligar num único material posições dissonantes. Evidentemente tudo indica que haverá um desapontamento se esse for o caso, pois na melhor das hipóteses essa é apenas mais uma das versões.

Notamos também que nas autobiografias por mim coletadas tanto Pedro quanto André assumem o pertencimento a clãs de guerreiros. Não está em questão aqui averiguar o pertencimento ou não de ambos a um clã de guerreiros, pois a própria noção de pertencimento a uma linhagem ou a um clã que ocupa determinada função/posição não é algo de fácil definição. De início, as etnografias que começaram com Goldman (1963), e se estenderam principalmente pelas de Jackson (1983 [1972]) e Christine Hugh-Jones (1979), tinham vários dissensos sobre as unidades sociais dessa suposta “área cultural” do noroeste amazônico. Um dos pontos diz respeito justamente ao fato de se observar “clãs especializados”, conceito mais ou menos consensual, mas que, no entanto, apresenta divergências em seu conteúdo. Isso se deve basicamente ao fato de que dependendo da área em que se pesquisa, e, principalmente, *com quem*, as versões variam. De maneira geral, há uma aceitação de que a própria revisão que C. Hugh-Jones faz recobre cinco possibilidades lógicas dentro do universo social alorionegrino. Seriam elas, em ordem hierárquica descendente, chefes, dançarinos/cantadores, guerreiros, xamãs e servos. No entanto, é preciso notar que esses “papéis” atuam em “domínios” específicos: chefes e servos no “político-econômico”, cantadores e xamãs no “metafísico”, guerreiros no “externo” (1979, p. 56). Contudo, é verdade que dependendo de onde se está, possivelmente se verá versões parciais dessa rede. E, é notável, se tomarmos as etnografias desse primeiro período mais “clássico” da região

(Goldman (1963); Jackson (1983[1972])); C. e S. Hugh-Jones (ambos 1979); Chernela, 1982; Arhem, 1981), que é pouca a descrição sobre clãs ou sibs “guerreiros”. Nesse sentido, inclusive, C. Hugh-Jones nota que a guerra tem poucos rastros empíricos, tendo permanecido talvez mais em um plano ideal. No entanto, ela ocupa um lugar não tão secundário nas narrativas míticas; e, aparentemente, tem também uma história a ser considerada, como sugerem as evidências associadas à chamada de Guerra de Boupés (cf. Neves, 2012).

Nesse sentido, há que se considerar seriamente a possibilidade de permutação dessa atividade-fim dos guerreiros (tanto dos que assumem o pertencimento a um clã guerreiro quanto dos que descrevem o trabalho de liderança indígena como uma espécie de guerra) para a prática da “política dos (com) brancos”, dado que estes são colocados como um dos extremos da afinidade em várias versões do mito de origem Tukano, inclusive aquela que associa os brancos aos *wa’i masa* – gente-peixe, inimigo (mas inimigo-parente) por excelência da humanidade (cf. Lasmar, 2005; Andrello, 2006). Contudo, como disse anteriormente, é preciso muita cautela ao assumir uma permuta como essa. Sobretudo porque não acredito que se trata da substituição de uma situação de “sociedade-para-a-guerra” por uma “sociedade-para-o-estado”, comprando a versão de que o Estado seria um instrumento de pacificação, etc. Pelo que vimos nas biografias dos líderes, haveria certa compatibilidade na visão nativa entre a guerra e a política, para dizer o mínimo. Por isso, é preciso atentar ao fato de que no rio Negro as coisas nunca são tão simples assim (aliás, não só lá), e possivelmente vejamos conexões entre outros clãs, particularmente de xamãs, ocupando posições de destaque no universo político.

Esta posição dos guerreiros foi também observada por Luiza Garnelo (2002), que argumenta que eles teriam se tornado agentes políticos, a serviço, sempre, dos chefes tradicionais:

Se outrora os jovens guerreiros serviam às chefias mais velhas que os enviavam para os “raids” de guerra, mantendo a si próprios como coordenadores/mentores da ação guerreira, hoje líderes de Organização Indígena, professores e Agentes de Saúde, também se colocam a serviço das chefias mais velhas numa guerra de papel e caneta travada no violento aparato institucional de dominação, um espaço externo às relações de parentesco onde predominam relações de reciprocidade negativa, que

eles buscam inverter ou amenizar através de estratégias de tipo simbólico. (Garnelo, 2002, p. 209)

Garnelo considera que no espaço das relações interétnicas, que inclui a relação com os brancos, a atuação das lideranças pode ser pensada como espécie de atualização das relações guerreiras com uma alteridade perigosa e potencialmente destrutiva. Nesse sentido, a autora sublinha que uma das características mais valorizadas na atuação das lideranças é a “coragem de enfrentar os brancos”, por exemplo. Se nessa “nova guerra” não há raptos e roubos de caixas de enfeites cerimoniais, pode-se elucubrar que esses saberes dos brancos são vistos como uma riqueza a ser incorporada pelo mundo indígena.

A alusão ao movimento indígena enquanto uma forma atualizada de guerra e ao líder como guerreiro fazer pensar em Clastres, para quem a guerra é o dispositivo com que uma sociedade primitiva mantém sua autonomia, sua diferença em relação às outras que estão a sua volta; ao mesmo tempo em que é também um mecanismo de conjuração do Estado, que impede a emergência do poder acima de todos aqueles que são a própria sociedade (Clastres, 2003). O que sugere algumas reflexões sobre a leitura que se faz, atualmente, sobre o pertencimento ou não a um clã guerreiro, ou, sobre o que seja e quais os espaços onde se faz uma guerra atualizada (por assim dizer). Além de quem são os inimigos. Penso que uma reflexão cuidadosa sobre a ideia de guerra e de guerreiro poderá ser parte da explicação das fragilidades da suposta aliança estabelecida entre Pedro e André, na prefeitura, e voltaremos a isso mais tarde.

De todo modo, um termo bastante utilizado pelos líderes para se referirem a suas atividades é a *luta*. E é nesse sentido que muitas vezes os líderes políticos do movimento indígena se reconhecem como guerreiros (tudo bem que essa também é uma acepção do movimento sindical em geral; mas, no caso, creio que a tradução para o português que se fez no rio Negro segue mais o sentido que a liga à guerra). Na condição de guerreiros, muitos deles desenvolvem outra das atividades recorrentes dos líderes: viagens. Nas narrativas acima e em outras não mencionadas aqui viagens são recorrentes, tanto dentro da área indígena quanto para fora dele, até mesmo para fora do Brasil. Líderes viajam para conhecer a região,

para participar de assembleia e reuniões, para estudar em outras cidades, para representar suas comunidades ou associações em diferentes contextos, até mesmo fora do Brasil. Essas viagens quase sempre promovem espaços de negociação com outras autoridades, geralmente brancas e, a partir dessas negociações os líderes têm a prerrogativa de organizar parte do tempo e da vida social de uma comunidade, pelo menos no que diz respeito aos calendários de reuniões, assembleias e dos projetos nos quais uma comunidade se envolve. Esse é o aspecto que confere certa continuidade entre o que fazia um líder tradicional, penso aqui nos chefes de maloca, e este novo tipo de líder – político – surgido com o movimento indígena. Ambos têm como tarefa a organização do tempo e do espaço daqueles que o seguem, por assim dizer.

Nesse sentido, não deixa de ser interessante pensar como esses novos agentes políticos entrariam naquele esquema tradicional de papéis especializados proposto por C. Hugh-Jones (1979). A autora define o grupo exogâmico composto como agrupamentos de clãs organizados hierarquicamente de acordo com a sequência de nascimento de um grupo de irmãos de uma mesma anaconda. Os limites deste grupo quase sempre coincidem com limites linguísticos (o que significa, dentre outras coisas que, na grande maioria dos matrimônios no Uaupés os pais dos esposos são falantes de línguas diferentes), embora a adoção de línguas francas – como o tukano e o português – além de outras sutilezas como casamentos “fora do script” possam por muitas vezes borrar uma fórmula certa para a identidade linguística. Este grupo exogâmico composto é dividido em cinco grupos de papéis especializados, também organizados hierarquicamente, cada um dos quais é conferido a um clã individual: chefe, dançarino/cantor, guerreiro, xamã, servo. A própria autora adverte, no entanto, que este modelo é totalmente ideal.

Nesse esquema os líderes do movimento indígena tanto se veriam como chefes quanto como guerreiros, por conta de três características fundamentais: i) em alguma medida, a vida atualmente nas comunidades passou a ser organizada em função do calendário das associações, do movimento indígena e dos projetos, ou, de outro modo, esses elementos



entraram de modo mais ou menos cotidiano no calendário das comunidades<sup>38</sup>; ii) novamente, na comparação com os antigos chefes, os líderes são aqueles que iniciam algo – uma associação, um projeto, uma reunião, uma assembleia, um documento. No mundo ameríndio, uma das prerrogativas do chefe é justamente começar algo. Dialogando com Clastres, Beatriz Perrone-Moisés (2011, p. 875) argumenta que o “chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe. (...) Na América do Sul, chefe é frequentemente aquele que abre uma roça, funda uma aldeia. Chefe é quem começa algo.” No alto rio Negro, por exemplo, cumpria aos chefes de outros tempos articularem a comunidade para a construção de novas malocas; iii) por fim, na comparação com a função de guerreiro, é este novo tipo de líder quem dialoga, e trava disputas, com o mundo externo, ou, com outros mundos (e aqui, haveria também um pouco de xamã no chefe, dado que ele viaja por outros mundos); nesse sentido, podem também conquistar alguma coisa que “já devia ser dos índios”.

### **2.3 O que uma liderança faz?**

Dentre os sete casos apresentados acima, todos tiveram alguma passagem pela Foirn ou ainda atuam nela. Em relação à etnia dessas pessoas vemos que há dois Baré (que são irmãos, Bráz e Abrahão), um Baniwa (André), um Tariano (Pedro) e três Tukano (Max, Domingos e Renato). É difícil e arriscado falar em prevalência de uma única etnia na presidência ou na diretoria da Foirn, mas, refletir um pouco sobre as composições étnicas que se formaram ao longo dos vinte e sete anos de história da federação pode revelar algo. Além disso, embora não seja consensual, há momentos em que surge um discurso a respeito de disputas étnicas na Foirn. Para entrar com cautela na questão é preciso dizer, primeiramente, que mesmo quando as disputas não se configuram explicitamente em termos de etnias, como

---

<sup>38</sup> É preciso aqui tomar certa cautela. As lideranças passam a ser vistas como chefes, mas, de outros coletivos e não mais de uma comunidade. Muitas vezes, inclusive, por conta da saída da comunidade e/ou das viagens promovidas pelo movimento indígena, alguns líderes são acusados de “esquecerem a vida comunitária”. O que aponta para uma diferença importante entre comunidade e associação, não são e não representam a mesma coisa.

diz Domingos: “há uma grande disputa pelo cargo de presidente”; e não apenas pelo de presidente, mas também pelas diretorias. Segundo ele,

Eu cheguei na Foirn num período que todo mundo queria ser diretor. Era um status. Eu não disputei pensando nisso. Mas, pra um cara que vinha de um lugar de base, ser diretor era a melhor coisa que tinha aqui na cidade. E eu ocupei um espaço desses. E fui entendendo depois. Teve muitos conflitos quando a gente entrou. Não havia essa aceitação da etnia Tukana pra assumir a direção.

O trecho citado é importante porque revela que a etnia pode permanecer enquanto dado implícito nas disputas na Foirn. Domingos foi o primeiro presidente Tukano, além disso, vindo de Pari-Cachoeira, de onde também saíram os Machado. Aquele breve relato também aponta que ser presidente ou diretor da federação se reverte em status tanto individual quanto coletivo. É difícil mensurar com precisão, por conta dos locais e formas como foi feita a pesquisa de campo, em que medida ter um diretor ou presidente na Foirn se reverte em status para uma etnia ou para uma comunidade. Mas, se olharmos para o histórico das presidências, por exemplo, veremos uma alternância entre Baré, Tariano e Tukano. Dentre nove presidências, seis foram assumidas por Baré, duas por Tariano e uma por Tukano, justamente por Domingos, que sublinha: “o domínio da presidência da federação é dos Baré. Mas, só tem disputa. Muita!” Lembremo-nos de uma fala sua já citada anteriormente que dizia que quando disputou pela primeira vez a presidência da Foirn ele perdeu porque disseram que um Baré tinha que ganhar:

Fizeram essa campanha. Santa Isabel tá envolvida no movimento indígena. E teve campanha forte quando o Orlando ganhou. Eu perdi por um voto de diferença. Quer dizer, tem essas articulações no dia das eleições. Eu conferi essa rivalidade, como os Baré e os Tukano não gostam uns dos outros para assumir esse cargo de presidência... a história conta que foram os Barés que começaram essa rivalidade. Falavam muito bem o português. (...) Eles [Baré] queriam ir pro braço. A gente não quis ir pro braço. A gente queria mostrar a nossa capacidade. Nós queríamos mostrar pra eles como nós somos bons. Eu mostrei pra eles como se escreve um projeto. Mas não escrever um projetinho pra detonar a pessoa. Então, esses conflitos são mantidos pelo sistema hierárquico, principalmente entre Baniwa, Baré e Tukano. Existe esse controle do dia da eleição da Foirn.

Domingos lembra que da primeira vez que disputou para presidente, e perdeu, ele não fez campanha: “meu nome ficou lá. Votaram em mim porque quiseram”. Já na

segunda vez ele pediu apoio para o triângulo Tukano. Lembremos que o triângulo Tukano é formado por três distritos – Iauaretê, Pari-Cachoeira e Taracúá – que somam quase cinquenta associações, dentre as oitenta e nove que são filiadas à Foirn. São as três maiores concentrações populacionais fora a própria sede municipal de São Gabriel. Por isso, Domingos e outros Tukano falam que “se os Tukano quiserem ganhar, ganham”. Porém, a Foirn está organizada em coordenadorias regionais, que contemplam cinco diferentes bacias hidrográficas, organizadas da mesma maneira e compostas pelo mesmo número de representantes nas reuniões da federação. Ou seja, mesmo que uma região seja mais numerosa que outra, o voto em uma assembleia na Foirn tem o mesmo peso (sendo, por exemplo, semelhante ao Senado brasileiro).

Se olharmos para a cronologia das diretorias da Foirn, dentre os trinta e nove nomes que aparecem, sejam presidentes, diretores, secretários e tesoureiros, contam-se onze Baré, nove Baniwa, oito Tukano, cinco Piratapuia, três Tariano, dois Arapasso e um Desana. Com as mudanças recentes no modo de composição do organograma da federação tendeu-se a equilibrar melhor etnicamente as diretorias. Explico. A Foirn é, desde 2008, pensada a partir de cinco coordenadorias regionais: COIDI (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê), COITUA (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, rio Uaupés e Afluentes), CABC (Coordenadoria das Associações Indígenas da Bacia do Içana), CAIBRN (Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Rio Negro) e CAIARNX (Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié). Essa divisão regional acaba se exprimindo também em termos étnicos. Portanto, nas últimas duas eleições da Foirn os representantes eleitos em cada uma dessas regiões (diretores) eram de diferentes etnias. Para ficar mais claro o modo como esse arranjo é feito, cumpre compreender como funciona a eleição da Foirn, que passou por diversas modificações ao longo dos anos.

Na última eleição, ocorrida em 2012, cada uma das cinco coordenadorias regionais elegeu em assembleias regionais aqueles que seriam os diretores da Foirn. Escolhidos esses diretores, vinte e cinco delegados de cada coordenadoria (cem pessoas, portanto), elegeram numa assembleia em São Gabriel o presidente, no caso, a primeira

presidente mulher, Almerinda Ramos, Tariana de Iauaretê.<sup>39</sup> Na eleição anterior, em 2008, a diferença era que até mesmo os diretores eram eleitos na assembleia ocorrida em São Gabriel. As coordenadorias indicavam diversos nomes para concorrer para a direção, e estes nomes disputavam as diretorias em São Gabriel. Sendo que o mais votado automaticamente assumia a presidência. Antes disso, não existiam as coordenadorias regionais e havia apenas o cargo de presidente e quatro suplentes, dispostos segundo a ordem de votos recebidos. E nas cinco primeiras diretorias, dentre oito, existiam, além do cargo de presidente, cargos como tesoureiro, secretário (executivo e geral).

De certo modo, tentou-se ao longo dos anos simplificar a composição da diretoria, ao passo que a própria Foirn foi se consolidando e contratando funcionários para realizar tarefas que até então eram feitas por tesoureiros e secretários eleitos. Ou seja, a consolidação e a expansão da Federação enquanto instituição implicam também em sua burocratização e profissionalização. Com as parcerias e acordos firmados com agências estatais e não estatais surgem e aumentam as exigências de prestações de conta e, conseqüentemente, a necessidade de funcionários especializados nessas atividades. Ao longo dos anos cresceu, portanto, o número de funcionários em setores administrativos da Foirn, desempenhando funções que anteriormente eram realizadas pelos próprios diretores eleitos.<sup>40</sup> Ou seja, em alguns setores, passou-se de uma fórmula baseada no carisma pessoal (que não deixou de contar nos cargos eletivos) para uma distribuição racional-legal (no sentido weberiano). Nesse sentido, e isso é apenas uma hipótese não confirmada, em relação a esses cargos administrativos, para os quais os funcionários são contratados de acordo com suas habilidades e competências curriculares, a etnia e uma lógica regional não são tão importantes. Já nos cargos eletivos, uma certa composição étnica, ou, pelo menos, regional, é considerada.

Idealmente, diretores e presidente da Federação devem “representar a todos”. Ou seja, uma diretoria com uma maioria étnica deve ser evitada. A solução encontrada para

---

<sup>39</sup> Almerinda é a primeira mulher a assumir a presidência da Foirn. Além disso, é de um clã meio baixo, mas, de família de políticos. Seu pai é Armando de Lima, um dos protagonistas da UCIDI, em Iauaretê.

<sup>40</sup> Ver Organograma e Descrição das principais instâncias da Foirn (Anexo 5, no final desta tese).

isso foi a organização da Foirn segundo aquelas coordenarias regionais citadas acima e a composição da diretoria com representantes de cada uma das cinco coordenadorias. Isso, de fato, pode conferir um certo equilíbrio de representação regional na composição da diretoria. No entanto, isso não é nem garantia de um equilíbrio étnico de uma mesma diretoria nem ao longo dos anos. Vê-se, por exemplo, que os Baré são os que mais ocuparam cargos eletivos na Federação. Talvez porque estejam a mais tempo habituados a viver com os brancos e suas instituições. Mas, gostaria de sublinhar o fato de que a Foirn buscou criar um instrumento formal de contenção de possíveis desequilíbrios e/ou disputas entre etnias ou clãs, tanto nas eleições quanto nos cargos administrativos e em reuniões ordinárias. Muito embora questões de clã, etnia e hierarquia tradicional tenham ficado num segundo plano, eventualmente elas surgem de modo mais ou menos explícito (às vezes, podem aparecer de modo tão sutil que dificilmente são perceptíveis por um observador externo como um antropólogo).

A grande maioria dos líderes não diz que questões referentes à hierarquia tradicional se colocam no movimento indígena. Renato Matos diz:

Pode acontecer aqui no movimento indígena. Eu posso numa conversa mandar calar a boca porque eu sou [de clã] superior. (...) Pode vir à pauta, entendeu? Pode ter uma reclamação assim: “eu quero reclamar o meu direito original. Eu quero dizer pra assembleia geral que se a Foirn existe pra valorizar a tradição, existe pra valorizar a nossa cultura, eu aceito concorrer nessa eleição com líderes chefes de outras etnias. Eu sou Tukano. Eu não quero ver concorrer comigo alguém de baixo clã.

Este pode ser um posicionamento isolado, uma opinião um tanto pessoal. Se idealmente cada um sabe sua posição dentro de seu clã e, deste, dentro de sua etnia, nem sempre se sabe a posição ocupada pelos outros líderes. Até porque, as formas de classificação podem ser diferentes entre as etnias. André fala, por exemplo, do ponto de vista Baniwa:

Nós somos diferentes dos Tukano; [Neles] quem nasce primeiro é que é grupo de líder. Nosso caso, não. O do meio é que é líder. Por isso, os que nasceram primeiro é que viraram os avós, os tios, né? Aí depois é que vêm os irmãos menores. A nossa estrutura é diferente. (...) E eu sou do meio, o pessoal diz. De um clã classificado como de comando... de chefia e de comando. Guerreiro também.

Mas, ele diz que não sabe, por exemplo, qual é exatamente a posição de Pedro Garcia dentro da etnia tariana. E, informa que, mesmo entre os Baniwa que estão no movimento hoje “há gente de vários clãs... tem vários clãs, porque hoje o critério é mais a escolaridade”.

Tangenciando essa questão está outra, não menos importante, que também já apareceu nas entrelinhas dos relatos acima, que pode ser colocada desta maneira: o que o movimento indígena faz no mundo indígena? Estou aqui pensando especificamente na fala de Renato Matos que diz que um dos objetivos do movimento indígena é justamente valorizar a cultura e a tradição indígenas. Porém, lembre-se, “o índio sempre vai se envolver naquilo que não é dele”, lembrava Pedro Machado referindo-se ao movimento indígena e, mais especificamente, aos seus modos de funcionamento, de seu ponto de vista, excessivamente burocráticos. Essa percepção de que o movimento indígena não é exatamente “coisa de índio” aparece em outras fórmulas como: “o movimento funciona como um sindicato”, “há muito papel e muita burocracia no movimento”, “o movimento funciona como organização de branco”, ou ainda, “o movimento indígena foi criado para dialogar de frente com o Estado”. Eis um ponto que nos interessa particularmente: as relações do movimento indígena com o Estado. Por ora, retenhamos a ideia de que o Estado é um agente externo ao mundo indígena (tradicional, digamos assim... para pensarmos os modos de organização anteriores ao contato com os brancos e suas instituições), mas que, assim como outras “instituições de branco”, (como as missões, por exemplo), foi central na criação, desenvolvimento e consolidação do movimento indígena no alto rio Negro.

Fundamentais para entender o movimento indígena são, também, esses “modos de fazer” – reuniões e papéis – que adentraram ao mundo indígena. Primeiramente, é preciso dizer que isso que poderíamos chamar “burocracia indígena” não é uma simples incorporação ou adaptação da “burocracia” tal como é feita em instituições “brancas” ou “ocidentais”. Embora isso também aconteça, há quesitos e momentos nos quais elas são reinventadas. Um segundo ponto importante nessa reflexão, é que as práticas e agenciamentos da burocracia que acompanham a política feita pelos índios não significam “abandono de elementos

tradicionais” nem uma “adesão a um modo de agenciar a política ‘como branco’”. Aparentemente, a burocracia é usada em um modo transversal, que dá margem para registrar e publicizar aqueles elementos típicos de uma “política subterrânea” que para nós ocorreria apenas *off records*.

Uma das “invenções” operadas pelos índios no que diz respeito à burocracia é algo associado ao modo pelo qual eles manipulam sua memória no contexto do papel, uma vez que os registros podem conter até mesmo aquilo que para nós “não dá certo”, como erros de contabilidade, os maus usos de verba, as eventuais “falhas” de gestão, e procedimentos que estariam em desacordo com um “ideal” ambíguo de política (que respeita a tradição e as facetas do jogo hierárquico, mas ao mesmo tempo opera no registro reificado de um movimento político singular). Este seria, justamente, um ponto impensável para uma burocracia ocidental. Para exemplificar isso, transcrevo dois pontos do “Relatório da Comissão Fiscal” da Foirn de setembro de 2011, que foram inclusive publicados na internet:

Conforme o depoimento dos entrevistados. O patrimônio continua sendo liberado, parece uma doença incurável, o regimento da instituição tem pouca serventia. Algumas lideranças simplesmente ignoram, condenam, repudiam as regras existentes, quando levam material ou equipamento emprestado, não tem responsabilidade e compromisso com a instituição para devolver.

(...)

Aconteceu o consumo de bebida alcoólica durante o expediente da semana, com mais intensidade nas últimas sextas-feiras do mês, dia do pagamento estava se tornando comum. Houve redução, porém não parou. Resultado disso, já aconteceu que os funcionários vão atrás para colher assinatura do diretor no lugar inadequado. Em algumas situações o pedido de assinatura é direcionado para algum diretor que só ele pode assinar. Uma vez o caixa do banco chegou a questionar da assinatura do cheque que por pouco não passa. Nessa história alguns funcionários não ficam para traz, segundo os colegas até justificam dizendo que a diretoria não tem moral para repreender, o problema é deles também. (p. 6).

### 2.3.1 Papéis

O trecho acima não é uma exceção. O relatório apresenta os balanços formais que qualquer relatório de gestão financeira realiza, mas acrescenta na maior parte de seu corpo esta série de práticas que foram levantadas em reuniões, não poupando em nada a

própria diretoria da Foirn.<sup>41</sup> Tratar-se-ia, no jargão antropológico, de um “diário no sentido estrito do termo”. Este é um exemplo que abre uma perspectiva para um agenciamento dos procedimentos burocráticos transversais ou reversos àqueles que nos são comuns. Poder-se-ia argumentar que isto é similar a um auto processual, mas é preciso notar que a finalidade desses papéis não é estabelecer um julgamento que resulta em processo punitivo. Antes disso, têm muito mais a ver com uma série de procedimentos que imbricam as relações políticas no sistema altonegrino através da memória, as formas como as lideranças se estabelecem no jogo político da Foirn e das associações, e, finalmente, com o modo como o papel e as reuniões que ele registra converteu a prática burocrática em um instrumento “positivado” nos agenciamentos políticos dos índios da região.

Note-se, contudo, que os papéis são tão variados quanto as ocasiões. Não se trata de pensar que os papéis no alto rio Negro seguem uma espécie de “obsessão memorialista”, muito pelo contrário. Por exemplo, veja-se essa narrativa desana:

Para nós, que somos os irmãos maiores do homem branco, *Yebá-gõãmi* deu o poder da memória, a faculdade de guardar tudo na memória, os cantos, as danças, as cerimônias, as rezas para curar as doenças... Nós guardamos tudo isso na nossa memória! Nosso saber não está nos livros! Mas ao branco, que foi o último a sair da Canoa-de-Transformação, ele deu o poder da escrita, com os livros. Assim, *Yebá-gõãmi* havia dito!

Que modo mais eficaz para obter os benefícios do mundo dos brancos que incorporar a escrita na faculdade dessa super-memória indígena... Como se o papel tivesse sido englobado pela memória e não o contrário. Segundo S. Hugh-Jones, os mitos de origem dos brancos “tornam claro que o conhecimento e o poder dos brancos são concebidos como uma transformação e concentração dos poderes e conhecimentos xamânicos pelos quais a sociedade indígena foi criada e que asseguram a sua reprodução hoje” (1988, p. 150). Em diversas ocasiões, ouve-se que os líderes têm verdadeiros depósitos de papéis. Além deles, é

---

<sup>41</sup> A Comissão Fiscal é composta por três integrantes: o presidente (que também é diretor da Foirn); e outros dois membros. Essa é uma instância fiscalizadora e sua atuação é, geralmente, acompanhada por assessores e/ou auditores externos. Além disso, colocar no papel o que “não dá certo” parece ser uma prática comum da burocracia de ONGs, que são obrigadas a se submeter a auto-avaliações e avaliações externas, que foi incorporada pela Foirn. Esse tipo de avaliação tem se prestado para atualizar uma prática muito apreciada no alto rio Negro: criticar diretores da Foirn, que muitas vezes são vistos como pessoas que só querem saber do seu salário e de viajar para fora da região.



notório que nas reuniões há várias pessoas anotando e filmando a mesma cena. Por vezes essas anotações, repetidas, se transformam nas atas, em princípio idênticas ao que está anotado. Por que, deste modo, tantos papéis são produzidos e arquivados?

Uma hipótese bastante plausível, baseada no fato de que os papéis no alto rio Negro não perdem sua agência, vem colada no suposto de que seus registros funcionam como “propriedade do grupo”, em um sentido semelhante àquele que se tomam as narrativas míticas que são trabalhadas e reinventadas a todo o momento na região (Hugh-Jones, 2012; Andrello, 2010). Diferentes pessoas precisam guardar as suas versões das anotações precisamente porque seu poder narrativo é próprio, e está contido no artefato. Além de ser uma questão de propriedade, ou um bem, assim como no caso a maloca é de “um dono”, o papel pode ser tomado como um agente transformador, daí sua importância crucial em um contexto político complexo, com muitos grupos no jogo. Ter o *papel*, em alguma medida, pode significar ter o poder de efetivamente mudar um jogo, mas sem necessariamente sabê-lo ao certo. Nesse caso, ele funciona como a memória dos antepassados, e assim como há clãs que se especializaram em ser “bibliotecas” dessas memórias, há lideranças e pessoas estrategicamente posicionadas para acionarem a papelada, caso necessário.

Isso explica, por exemplo, porque numa reunião ordinária pode haver até cinco ou mais pessoas registrando por escrito as falas (para redação posterior da ata), mesmo sabendo que ao mesmo tempo tudo está sendo registrado em vídeo e áudio. Ou seja, não dá para pensar que o papel aqui tenha a característica de registro de uma verdade unificada. Cada registro, ainda que “igual” em seu conteúdo, pode ser tomado como um artefato independente, que será conectado a uma agência parcial e a uma rede de agentes em tensão. Assim me foi dito que existe essa característica mais ou menos geral de se guardar cópias e mais cópias dos papéis referentes às reuniões, bem como de exibir com certo orgulho os papéis com um número de CNPJ, uma conta em banco, uma razão social registrada em cartório, cuja importância reside também no papel, e não só no fato enunciado por ele.

No entanto, não é possível ignorar o fato de que associações civis de modo geral não prescindem de atas de assembleias, que devem ser registradas em cartórios e

arquivadas de modo que possam comprovar que tais instituições cumpriram seus próprios estatutos. Após uma assembleia eletiva, por exemplo, é a ata que, uma vez registrada, é apresentada ao banco para que o novo presidente e o novo tesoureiro possam passar a assinar cheques. Isso para lembrar que, ainda que as associações e os líderes valorizem notoriamente o formalismo burocrático, isso se justifica, em parte, pela percepção de que para os brancos os papéis parecem ter (e têm, efetivamente) poder.

Esta leitura que estou propondo de certa maneira está em contínuo com aquilo que foi notado por Andrello (2010) a respeito dos livros que foram produzidos a partir das narrativas míticas de diversos personagens do alto rio Negro. Ele argumenta a respeito do valor que esses objetos-livros adquirem entre os índios de lá:

índice material e repositório de conhecimento, os livros de mitologia parecem, portanto, objetos particularmente adaptados ao processo de fabricação xamânica da pessoa, no qual a distinção entre corpo e alma é essencialmente borrada. O livro é corpo, pessoa, ou uma parte destacável da pessoa; materialmente visível, é inequivocamente investido de sua essência metafísica, de seu nome” (p. 17).

Assim, ainda segundo ele, os livros de mitos dos índios do rio Negro são “objetos plenamente aptos a serem subsumidos em um conceito Tukano utilizado tanto para a riqueza cerimonial como para as mercadorias dos brancos: *ahpeka*, termo composto por *ahpe*, ‘outro’, e *ká*, ‘coisas’” (p. 18). Os livros, enquanto “coisas outras” se encaixam, portanto, nesse grupo de artefatos que engloba tanto as especializações artesanais dos diferentes grupos (o ralador Baniwa, o banco Tukano, a canoa tuyuka, etc.) quanto as mercadorias, o dinheiro e os papéis dos brancos. Nesse caso, talvez possamos imaginar que os papéis, de uma maneira geral, teriam essa capacidade de serem extensões de uma política da memória, e, portanto, possuem agência *com* os diferentes grupos.

Evidentemente, não é todo e qualquer papel que merece esse tratamento. Outro, talvez o mais importante e inicial na relação entre indígenas e o mundo dos papéis, é o dinheiro. Andrello lembra que “houve um tempo em que o dinheiro dos brancos era chamado de “*papéra*”, papel, instrumento por meio do qual eles exerciam seu poder sobre as coisas” (2006, p. 253). Mas, desde os primeiros contatos entre índios e brancos na região, outros

papéis, que não apenas o dinheiro, eram tidos como possuidores de algum poder especial. Tanto que se usava a expressão *kumua-papéra* (xamã do papel) para aqueles que tinham a capacidade de escrever cartas, ofícios ou projetos. Capacidade que hoje, bem demonstrado está, não é mais exclusividade dos brancos. Mas, o que a expressão *kumua-papéra* efetua é um paralelo entre os poderes dos brancos e as capacidades xamânicas dos *kumua*, enfatizando que uma das fontes de poder dos brancos é justamente seus papéis. Como afirma novamente Andreello, “se os xamãs indígenas sopram palavras, os brancos colocam-nas no papel” (2006). Os indígenas logo perceberam o poder e a eficácia dos papéis. Assim, obter dinheiro ou mercadoria dependeu sempre de algum trabalho e, logo deu-se conta que obtê-los em maiores quantidades e em uma gama maior de variedades dependida da aquisição de novas capacidades, aquelas que eram controladas pelos brancos.

Fato é que estas práticas, momentos e pessoas – os papéis, as reuniões e os líderes – estão em relação, e merecem um tratamento, digamos, “estrutural”. Aliás, para dizer melhor, de uma estrutura que é transformação, porém, como nos termos de Sahlin (1990), de algo que já estava lá: a “estrutura performativa”. Ou ainda, recorrendo a um instrumento conceitual do qual já lançamos mão nessa tese para pensar, por exemplo, os novos usos da maloca, papéis, reuniões, eleições e outros instrumentos “burocráticos” adentram no mundo indígena de um modo complexo, transformado e transformando. Penso aqui com a noção de “transformação de uma transformação”, de Peter Gow (2001). Esses instrumentos “externos”, por assim dizer, não passam por uma simples incorporação. Eles são transformados e ganham novos sentidos e significados, difíceis de mensurar, evidentemente. Assim, se o líder do movimento indígena pode ser pensado como uma espécie de transformação composta por características tanto da chefia tradicional quanto dos “chefes” brancos (sejam eles políticos ou burocráticos), o papel pode ser lido como uma transformação da memória narrada (indígena) e dos papéis dos brancos (documentos, livros, dinheiro, etc.), e a reunião, por sua vez, pode ser tomada também como espaço desdobrado de algo, como veremos.

### 2.3.2 Reuniões

O “querer se reunir” parece impor-se progressivamente através de práticas e de uma encenação que mostrará à coletividade algo como uma primeira soberania do grupo. Debater questões “de todos”, falar sobre o que pode ser sentido e reconhecido como essencial ao grupo, é para a coletividade envolvida nesse trabalho, e ele é considerável, dar-se representações novas através de práticas específicas e de simbolismos “convergentes”. (Detienne, 2008, p. 133)

Muitas das reuniões que por lá acontecem, e arrisco dizer que sejam a maioria, o são por iniciativa local. E são as reuniões promovidas pelo movimento indígena as que agregam um maior número de pessoas. Já vi reuniões promovidas por órgãos estatais falharem por falta de quórum (embora, nem por isso, as pessoas tenham deixado de conduzir a reunião até um desfecho possível, mesmo sabendo que, eventualmente, a falta de um número mínimo de participantes pudesse invalidar algumas decisões).

Uma das reuniões que chamou a atenção foi o Primeiro Encontro de Líderes Indígenas do Alto Rio Negro, sediado na Diocese de São Gabriel e com apoio financeiro da Funai, ocorrido em 2012. Normalmente, a ideia de se fazer uma reunião como essa – que não pretende responder uma questão específica e imediata (como fazer a prestação de contas de algum projeto ou reuniões e assembleias que estão previstas no estatuto da Foirn) – surge coletivamente e vai amadurecendo nos corredores e intervalos de outras reuniões. Há que se dizer que se faz muita reunião no alto rio Negro, pois, tudo quanto se possa decidir coletivamente, assim o é (e, decisões individuais invariavelmente são alvo de críticas e geradoras de desarmonia). As reuniões são, portanto, além de instâncias decisórias, lugares de reflexão, de encontro entre os líderes e, lugares onde se planejam outras reuniões.

Quase sempre uma das assertivas a que se chega ao final das reuniões é referente à necessidade de se fazer outras reuniões, pois sempre restam coisas por fazer e decidir. Além disso, como já indicado, há uma agenda anual obrigatória de reuniões que são definidas pelo estatuto, para as quais há uma previsão orçamentária correspondente. Em quase todas as reuniões (pelo menos do movimento indígena) há um tempo dedicado a avaliações de projetos em andamento, pessoas que ocupam cargos e, o mais curioso, de reuniões anteriores.

Na segunda metade de 2015 têm ocorrido, em diversas regiões do rio Negro (alto, médio e baixo), as reuniões chamadas Conferências Locais de Política Indigenista. Trata-se de eventos que estão ocorrendo nacionalmente, com recursos da Funai, e participação de órgãos governamentais e, principalmente, do movimento indígena. No rio Negro, foram definidas seis Conferências Locais. Após a realização destas, haverá uma Conferência Regional, em São Gabriel da Cachoeira e a Conferência Nacional, em Brasília.<sup>42</sup> Tenho acompanhado a realização das etapas locais pela internet e um fato me chamou particularmente a atenção: uma semana após a primeira Conferência Local ter sido realizada, fez-se uma reunião de avaliação daquela. Isso denota um pouco da dinâmica que se imprime sobre as reuniões e encontros realizados no alto rio Negro, que cede espaço para constantes avaliações (e também canais de controle e fiscalização) nos quais entram em questão não apenas resultados, mas também, a quantidade e a qualidade da comida, situação dos bêbados e outras que poderiam ser pensadas como *off records*. No entanto, e o notável nesses casos, é que, essas constatações *off records* costumam ser registradas nas atas e também nas anotações pessoais dos participantes.

Os convites para as reuniões são espalhados por vias diversas – e-mail, papel impresso, radiofonia, telefone, boca-a-boca. Dada a dimensão territorial da região da qual estamos falando, qualquer reunião exige um tempo mínimo de preparação e uma logística bastante trabalhosa. É preciso, além de tornar conhecida a própria reunião, dar condições para que inúmeras pessoas possam se deslocar, percorrendo em rios e igarapés distâncias que podem levar quase uma semana e consumir muito combustível.

Quando em reuniões que acontecem na sede do município, as pessoas que vêm de localidades mais distantes geralmente se hospedam na casa de parentes, ou na própria maloca da Foirn. Muitas vezes, lideranças chegam sozinhos de suas comunidades. Mas, se mais alguém da família precisa fazer algo na cidade (compras, sacar benefícios sociais, consultar um médico, etc.), estes também podem acompanhar os participantes nessas viagens e até mesmo nas reuniões. Ou seja, as reuniões acabam também funcionando como um modo

---

<sup>42</sup> Para a qual o seguinte tema foi escolhido: “A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988” (segundo consta no site da Funai).

de promover encontros entre parentes, elas podem ser momentos nos quais pais veem seus filhos que estão estudando na cidade ou que lá trabalham, por exemplo.

Naquele Primeiro Encontro de Líderes, que já foi citado nesta tese, quando se tratou das “linhas do tempo” do movimento indígena, diversos líderes – políticos e tradicionais, novos e antigos, em sua maioria homens – sentaram-se cedo e pontualmente nas cadeiras de estilo escolar dispostas em fileiras no salão da Diocese. Muitos traziam cadernos e canetas, ou, em uma nova versão, *notebooks* e *pendrives*. Nessa reunião, especificamente, não houve a criação de uma mesa à frente com “autoridades” ou algum “presidente” da reunião. Como o intuito era mais o de recontar a trajetória da Foirn, pensar alternativas de sustentabilidade e geração de renda para a região, discutir o papel das lideranças, os participantes foram tomando o microfone com tempos equivalentes para suas falas. Embora quase todos os participantes se conhecessem, a reunião começou com a leitura de um texto que recontava brevemente a trajetória do movimento indígena no alto rio Negro e com cada participante se apresentando: dizendo seu nome, de onde veio e, quando era o caso, de que associação fazia parte.

Poucos eram os brancos, basicamente três ou quatro representantes do Instituto Socioambiental. Num primeiro momento os participantes se dividiram em grupos de trabalho e construíram, em grandes cartazes, as tais “linhas do tempo” do movimento indígena, as quais foram apresentadas para os outros grupos num segundo momento. Mais uma vez, nessas linhas falou-se o que já se sabia; buscou-se reafirmar uma espécie de “vitória cultural” dos líderes delineada sob a perspectiva de uma “história heroica” (cf. Sahlins, 1990). Evidentemente, tal passo envolveu muita emoção dos participantes. Era uma reavaliação da liderança indígena, sob o prisma de constituição de um processo de legitimidade política para diversas pautas que eram colocadas (mineração, biotecnologia, exploração de recursos naturais, etc.) através da credibilidade de líderes exemplares (Sahlins chamaria isso de “solidariedade hierárquica”, acrescida de uma nova reelaboração dos significados que culminaria num desses eventos que acionam a “estrutura da conjuntura”).

Em outra situação, numa reunião do Conselho Diretor da Foirn, realizada no segundo semestre de 2013, houve também uma sessão para exposição e avaliação dos líderes indígenas que haviam sido indicados pelo movimento para ocupar cargos em instâncias governamentais. Naquela ocasião, tais líderes fizeram breves apresentações do que consideravam serem suas conquistas, mas, buscaram enfatizar muito mais as dificuldades, que iam, basicamente, em duas direções: burocráticas (dificuldades no andamento de projetos e processos por conta de entraves burocráticos próprios ao funcionamento estatal) e “tradicionais” – na falta de palavra melhor – (quando falavam da “inveja” que ocupar postos em instâncias governamentais pode suscitar; foram citados inclusive casos de feitiçaria e envenenamento). Essa é uma parte bastante comum em diversas reuniões – avaliações e exposição de “linhas do tempo” do movimento indígena e das lideranças. Uma parte, no entanto, cujos desdobramentos efetivos são difíceis de mensurar. Talvez, justamente por causa de sua constância, elas funcionem como uma estrutura de controle, vigilância e observação, fazendo com que seus efeitos sejam sentidos de modo mais sutil e permanente.

Alguns encontros, não necessariamente reuniões, podem ter efeitos mais visíveis. Penso aqui, por exemplo, numa situação de encontro eventual que acabou tendo desdobramentos. Certa vez, a representante de uma agência europeia que financia projetos da Foirn desde os anos 1990 estava hospedada da sede do Instituto Socioambiental em São Gabriel. Domingos Barreto, que na época trabalhava na Funai como assessor do coordenador, foi ao ISA para que eu o entrevistasse, pois eu também estava hospedada ali. Ficamos algumas horas conversando num espaço de convívio que há no segundo andar da construção. A tarde caiu e com ela veio uma forte chuva, responsável pela queda de energia em boa parte da cidade. Aquela funcionária da agência europeia então saiu de seu quarto e ficou conversando conosco até que a energia fosse reestabelecida. Eles não planejavam se encontrar. No entanto, a conversa se prolongou por mais algumas horas. É preciso esclarecer que aquela funcionária austríaca visitou regularmente (duas ou três vezes por ano) a região do alto rio Negro entre os anos 1990 e 2012, quando se aposentou. Ou seja, ela conhece a região, suas histórias e o movimento indígena. Num tom de informalidade ela dizia que estava na

hora de pensar na continuidade do movimento, que “não havia lideranças jovens”, que “os líderes já estavam envelhecendo e os jovens não demonstravam interesse pelo movimento indígena”. Sua sugestão era de que fossem realizados cursos de formação de lideranças, o que foi posteriormente articulado pela Foirn, com apoio financeiro daquela organização austríaca. Nesses cursos, jovens aprendem sobre a história do movimento indígena, e participam de oficinas variadas nas quais desenvolvem algumas habilidades necessárias para a realização de projetos e toda a burocracia que neles está implicada.

Mais uma vez, uma das coisas que se vê valorizada nesses cursos e que acompanha aprendizados importantes do ponto de vista do funcionamento de projetos e associações, do movimento indígena, portanto, é o constante acesso às versões sobre o passado do movimento e de antigas lideranças. Conforme já sugeri, Essas versões da história do movimento, assim como as narrativas míticas, tendam a ser plurais. No entanto, e a despeito da pluralidade, parece que o que está em jogo aqui é a tentativa de estabelecer alguma memorização dessas histórias, nas quais aparecem as relações (e, muitas vezes, desconexões) entre grupos, artefatos, papéis e eventos que configuram o jogo político altorionegrino.

Nesse jogo político, a forma-reunião foi incorporada e indigenizada. Conforme sugeri no capítulo em relação aos novos usos da maloca, um significante rionegrino que passa por transformações, as reuniões operam também segundo significados locais, por exemplo, nas inúmeras vezes em que se confere espaço para essas narrativas da história do movimento indígena. Por não serem sempre contadas do mesmo modo, nem pelas mesmas pessoas, trazem consigo as histórias de alguns grupos, etnias e clãs, deslocamentos, um jogo que é também político, no qual não apenas se reafirmam posições hierárquicas, mas promovem-se reposicionamentos, reordenamentos e rearranjos possíveis.

A reunião, nesse sentido, não pode ser pensada de maneira desarticulada do modo como as próprias etnias se colocam politicamente no sistema alto rio Negro. A ideia é que a reunião é viva, e por isso mesmo na Foirn ela aparenta ter “vida própria”. Nesse caso, ela é tão “interminável” quanto o próprio movimento, e isso de certa maneira explica o porquê



boa parte das reuniões é usada para se decidir sobre a própria reunião, o que aconteceu antes dela, as suas “questões de ordem”, e quando será a que vai sucedê-la. Embora isso faça sentido, não deixa de ser desesperador para aquele que vai procurar um “desfecho”: se ela própria parece sem fim, sua temporalidade passa pela redundância, ou pela auto-referência. De certa maneira, ela não começa, nem termina. Sendo assim, pode inclusive ser tomada em um sentido maiúsculo, como evento crítico, ou, novamente, “estrutura performativa”, no sentido de Sahlins (1990).

Portanto, não é de se estranhar que no fim das contas, no Primeiro Encontro de Líderes, apareça a proposta de se “revalorizar” a liderança tradicional. Não se trata também de se “transformar em branco” ou “fazer como eles”, mas de se apropriar do *modus operandi* branco no intrincado esquema de transformações e versões da história local. Com tudo isso em jogo, talvez seja possível começar a vislumbrar porque essa reunião, como muitas outras, envolveu discussões muito acaloradas, e, de repente, conste em ata ou em relatórios uma série de elementos que excedem o formalismo da nossa burocracia – acusações, xingamentos, histórias locais que transcendem o contexto.

No entanto, esse é um aspecto das reuniões que ocorrem no alto rio Negro (ou de parte delas). Há outras nas quais um desfecho mais evidente é totalmente visível, inclusive em transformações radicais. É o que ocorre em assembleias eletivas, por exemplo, que não podem ser ditas intermináveis ou redundantes, ao contrário, são momentos de fim e começo de algo – fim de uma gestão e começo de outra. Geralmente, em assembleias eletivas ou reuniões do Conselho Fiscal ou do Conselho Diretor da Foirn são comuns discussões bastante acaloradas sobre estatutos e eleições, desvio de dinheiro de projetos e outros elementos que podem, inclusive, levar a destituição de uma diretoria e a constituição de uma nova.

Embora seja um completo exagero afirmar que as reuniões são transformações de rituais tradicionais, é preciso ter em mente que hoje elas ocorrem em sua grande maioria em três espaços: na maloca da Foirn, na Diocese, e no espaço público da sede de São Gabriel do ISA. De maneira bastante sintomática, poderíamos dizer que os três locais formam a bricolagem ideal dos elementos que ora estou identificando como a produção da papelada

indígena: as mnemotécnicas salesianas, os projetos envolvidos no ISA, parceiro mais importante da Foirn (ou intermediário de parcerias), e a maloca, que retoma todo sentido tradicional dos papéis sociais e do simbolismo altonegrino. Não é à toa que muitas vezes as reuniões e encontros na maloca terminam com alguma celebração, com danças, divisões de papéis masculinos e femininos, e, como não poderia deixar de ser, comida e bebida compartilhadas. Não foi à toa, também, que associei, no capítulo anterior, o movimento indígena à ideia de maloca, local que, como vimos e conforme ressalta Arhem, por exemplo, “was the social and political centre of their society” (2001, p. 124), em alusão aos povos indígenas do Pirá-Paraná.

O que estou chamando de forma-reunião, enquanto procedimento privilegiado pelo movimento indígena como instância de debate e decisão, também ressoa, em certa medida, elementos intrínsecos ao mundo indígena que passam por transformações num contexto renovado. Penso aqui, particularmente, nas reuniões não apenas como momentos nos quais o movimento indígena decide coisas, a respeito tanto do passado quanto do futuro dos povos indígenas do rio Negro e até mesmo sobre o que são esses povos (foi nesse sentido que anunciei, no capítulo anterior, a ideia do movimento indígena como maloca que cria uma identidade pan-étnica – um tanto virtual – dos povos rionegrinos), mas também como momentos de encontros e trocas (ritualizadas) que permitem uma aproximação aos rituais de dabucuri. E aqui, mais uma vez, o mundo indígena trata de fazer suas próprias aproximações, incorporando em quase todas as reuniões momentos de comensalidade e de troca (se não de comida, de experiências e conhecimentos).

Mais uma vez é preciso ir além da imagem externa da maloca (do movimento indígena) e nela entrar quando ocorre uma reunião para ver que aqui cabe mais do que um movimento indígena que buscar reafirmar uma espécie de unidade dos povos rionegrinos. Em diversas reuniões o que se vê são disputas e tensões, trocas, alianças e afinidades; veem-se, fundamentalmente, grupos operando – sejam eles étnicos, regionais, calhas de rio, coordenadorias, associações, organizações, corporações profissionais. Nesse sentido, em reuniões veem-se algumas das diferenças internas ao movimento indígena. E é neste cenário

de diferenças que se negocia e constrói-se uma comunidade, um movimento indígena enquanto maloca.

O fato é que reuniões, papéis e liderança não podem ser pensados isoladamente, são vértices de uma mesma estrutura, que é o movimento indígena e a transformação que ele promove no mundo rionegrino na direção de práticas que podem ser chamadas de burocráticas. Como vimos, não se trata de uma conversão ou simples incorporação desses procedimentos característicos de um outro mundo com o qual os índios se encontram (os brancos e o Estado, fundamentalmente), mas, mais uma vez, de uma transformação na qual se mesclam elementos indígenas e não-indígenas, que acabam por produzir uma prática e um modo de fazer novo que produzem coisas e efeitos no mundo. Detienne pode auxiliar uma conclusão nesse sentido, de reconhecer que a prática de reunir-se, falar, narrar o passado do movimento indígena, especular sobre o futuro, manejar documentos e papéis, tem consequências visíveis e palpáveis para os índios do rio Negro.

Sim, o espaço com o indivíduo que quer se reunir é um componente essencial das práticas da palavra em torno dos assuntos comuns. Reunir-se é necessariamente fazer território, é desenhar espacialmente a presença física daqueles que querem falar, escutar, responder argumentando e, sem dúvida, decidir. Os lugares da assembleia parecem ser mesmo pontos privilegiados para constituir um espaço inédito: aquele onde um grupo escolhe pôr em comum a troca de palavra que forja o discurso público de uma comunidade. (...) Pela regra da circulação de uma palavra pública entre indivíduos que se reconhecem iguais, emerge uma espécie de si e do grupo, se não a própria ideia de “soberania do povo” através de sua assembleia de representantes. (Detienne, 2008, p. 140)

Essas são considerações levam a sublinhar que a organização política dos indígenas do alto rio Negro em associações e em um movimento indígena promoveu (e continua promovendo) uma espécie de rearranjo das relações interétnicas (ou, ao menos, parece ser um espaço no qual as diferenças entre etnias e clãs é menos enfatizada, embora elas permaneçam lá e apareçam, às vezes, em falas de bastidores) que se engrenou a um modo indígena de se fazer burocracia, reunião, papelada, etc. Muito se passou pelo modo que a engrenagem nativa se apoderou de artefatos e práticas; de papéis e reuniões. Incrivelmente, a hipótese que sustento aqui a partir da etnografia do movimento indígena como um todo e da Foirn, de modo específico, trata do fato de que papéis e reuniões são convertidos em eventos

“positivados”: ao invés de serem meios que bloqueiam fins, são também fins em si (ao mesmo tempo em que podem nunca ter um “fim” – como as reuniões que não acabam). Assim, as reuniões e seus produtos, os papéis e registros, e a formação das lideranças, podem ser vistos como um mesmo dispositivo de sincronização entre formas políticas e formas burocráticas no movimento indígena.

#### **2.4 “Antigamente não era assim”**

Evidentemente, a atuação do movimento indígena no alto rio Negro vai muito além do que se poderia chamar de prática burocrática e, suas relações com estas não deixam de ser ambíguas. O movimento indígena sabe da necessidade de se adequar a exigências burocráticas de órgãos externos (governamentais e não governamentais), mas, ao mesmo tempo, o que se pode perceber, é que o próprio movimento reinventou e recriou (a seu modo) algumas “práticas burocráticas brancas” (ou brasileiras, como sugerido). E nesse processo de transformação, que envolve também outras esferas da vida social indígena (sobretudo porque tais esferas não são separadas ou separáveis, somente o são na narrativa antropológica), reinventa-se um modo de vida indígena, diferente de “antigamente”. E, para ficar apenas no domínio do movimento indígena, foco deste capítulo, voltemos a questão da liderança, pensando agora com os índios e as avaliações que eles fazem acerca das diferenças entre antigos líderes (ou chefes tradicionais) e os líderes do movimento indígena.

Domingos afirma existir um perfil de liderança no movimento que é muito diferente do perfil de liderança tradicional. Mas, mais do que isso, ele diz que “há um perfil de indígena criado a partir das organizações que é muito diferente do perfil de uma liderança que viveu na década de oitenta”. Esta década foi, segundo ele, um momento no qual líderes tradicionais e os líderes do movimento ainda dialogavam, atuavam juntos. Em suas palavras:

Antigamente as coisas eram mais simples e não exigiam tanto dinheiro. Se marcasse um dia para encontrar, eles se encontravam normalmente, vinham remando, com a sua farinha. Mas, discutia-se política. Tinha força de organização, de mobilização. Por isso que eu não tinha referências. Eles eram a referência. Dez ou vinte que se

juntavam. Depois, essa figura de presidente da associação fez as coisas, a cultura, se misturarem muito com as coisas de fora e fez a gente perceber que alguma coisa estava se perdendo. Foi se encaixando mais nessa linha de associação e presidente, considerando que assim é melhor. A Foim teve esse impacto.

É fato que hoje nas reuniões e encontros do movimento indígena as discussões vão muito além da política. Boa parte destes, inclusive, é dedicada a formular e reformular estruturas, regras, estatutos, regimentos e outras resoluções burocráticas. Domingos percebe que houve uma mudança ao longo dos anos referente a isso:

Antigamente, os velhos é que eram os *donos* da reunião. (...) Hoje eu vejo que ser liderança tem muito menos qualidades, as coisas boas da cultura. Você acaba muito mais no modelo dos brancos, sabe? Você acaba mexendo com uma equipe muito grande, com empregados. Eu acho que o movimento não foi pensado para isso. Eu acho que deveria diminuir. (...) A Foim não deveria crescer tanto.

Note-se que esses dois últimos relatos iniciam com “antigamente”, em referência ao início do movimento indígena, ou seja, um “antigamente” que, se pensarmos numa história de mais longo alcance, pode ser, inclusive, pensado como “recentemente”. Um “antigamente” que se refere ao tempo em que o movimento indígena se consolida, nas palavras de Domingos, como “articulador e mobilizador”. Muitas lideranças consideram que, com o tempo, o movimento indígena ganhou uma dimensão tão grande que teve que se “profissionalizar”. Se antigamente movimento indígena era coisa de todos, hoje, é tanto coisa pra poucos (especialistas) quanto coisa de branco (enquanto modelo burocrático e profissional).<sup>43</sup>

Por isso, a partir de um momento, o que passou a pesar mais na escolha (eleição) das lideranças foi a escolaridade, muito mais do que pertencimento a determinando clã ou alguma outra prerrogativa que pudesse ser dada por algum outro critério “tradicional”. Nesse sentido, André diz que porque a escolaridade é hoje o critério mais valorizado tem gente de vários clãs no movimento. Domingos diz que sua entrada em uma associação teve a ver com o fato de ter “facilidade de comunicação com os indígenas e capacidade de diálogo

---

<sup>43</sup> Quanto a essa passagem de líderes carismáticos para líderes burocráticos, cf. Albert (1997 e 1998).

com os mais velhos”. Pedro Garcia também diz que muito se perdeu do aspecto mobilizador e coletivo do movimento e, segundo ele:

O que fez perder isso foi a escolaridade. Quem não tem esclarecimento, formação escolar, não tem uma boa expressão em português. Eles acham que essas pessoas deveriam comandar por terem estudado, por saberem dialogar. Aí, então, começa-se a desvalorizar. Eu tenho viajado pouco recentemente. Mas, na mata ainda a gente preserva muito isso. Pode não falar português, mas, ao lado tem um intérprete que transmite todas as mensagens dele. E, infelizmente, aqui a gente perdeu isso.

Ele lembra que quando trabalhava como técnico agropecuário, nos anos oitenta, ao chegar em uma comunidade era recebido pelo chefe, que lhe fazia três perguntas: “Tu é neto de quem? Quem é teu pai? E quem é tua mãe?” Através dessas três perguntas o chefe sabia dizer qual era o grau de parentesco entre eles e como deveria ser a relação. Atrás do chefe se formava então uma fila de “irmãos, sobrinhos, netos” para cumprimentar o visitante, que era apresentado pelo chefe à comunidade. Com a valorização da formação escolar esse tipo de tratamento perdeu força, ao passo que se fortaleceu a figura de “presidente de associação”, embora, muitas vezes, nas comunidades essa acabe tendo pouquíssima repercussão por si só, ele surte mais efeito conforme mais recursos ou mais projetos este “presidente” acione. Por isso, diz-se que esse novo tipo de liderança, do movimento indígena, acabou se tornando uma “liderança muito política”, mas também “muito burocrática”, que sabe lidar e transitar em um “universo que não é o nosso”, o “universo dos documentos”. Nesse sentido, Domingos fala que sempre buscou esclarecer aos mais velhos e às pessoas da comunidade que a “estrutura da Foirn não é uma estrutura nossa, dos índios, desse modelo tradicional, de viver, de ter que coordenar ações e atividades durante o tempo de um ano”. Essa era uma das prerrogativas do chefe tradicional, que organizava a vida comunitária durante o ciclo anual. Uma fala de Maximiliano é ilustrativa dessa diferença, ou, pelo menos, de que há uma diferença:

Talvez não tenha ficado clara a diferença entre você ser uma liderança tradicional e ser uma liderança política. Essas duas coisas são diferentes... na minha família, no meu clã, eu nunca vou ser uma liderança tradicional para governar a minha comunidade. Vou ser sempre parte da comunidade, né?! Porque tem um irmão mais

velho e depois tem o terceiro e o quarto. Eu só sou uma liderança política enquanto eleito. Terminou o meu mandato, terminou. Fica na lembrança, né?

No entanto, alguns líderes expressam que há certa confusão entre os “poderes” de um líder tradicional e de um líder político, e que, idealmente, essas figuras não devem se confundir. André diz que muitas vezes “um presidente de associação acha que pode tudo. Não é assim que funciona o sistema indígena. Se levar desse jeito, é uma prática que não é nossa”. A boa medida para uma liderança política parece estar em uma atitude “menos ambiciosa”, “mais humilde” e na constante “consulta aos mais velhos”. Um presidente de associação, idealmente, não deve achar que por ter sido eleito manda na associação, na comunidade ou em algum projeto. Ele deve se sentir parte dessas instâncias, mas não uma parte privilegiada ou que deva ser mais valorizada. É claro que, como se viu, não é bem assim que as coisas acontecem. Ainda mais quando a estrutura hierárquica tradicional interfere no movimento.

Essa é uma questão que divide opiniões – se a hierarquia tradicional entre clãs e etnias deve ou não interferir no movimento indígena. Como já foi apontado, muitas vezes os líderes não sabem posicionar uns aos outros nessas estruturas hierárquicas tradicionais, que são internas às etnias e clãs. Renato, de novo recordando, que também é Tukano, fala, por exemplo, que não sabe a história dos Tariano. Mas, nem por isso deixa de falar que a atual presidente da Foirn, é “uma tariana lá de baixo”, e complementa:

Antigamente, isso era desprezível. Um cara lá de baixo querer dar ordens ou comandar. E aí, como é que fica essa pauta? Uns dizem que estamos em outros tempos. Então, seria uma conversa que não teria fim e não se resolveria num dia. Ela [a “cultura”] permanece valorizada no papel.

Seu argumento é de que “cultura” e “tradição” permanecem valorizadas pela Foirn apenas no papel, como em projetos de “produção agrícola tradicional” ou “valorização cultural”, por exemplo. Mas, a própria estrutura da Foirn e do movimento indígena não valoriza ou considera a hierarquia entre clãs e etnias, criando um espaço “mais democrático”, no qual a “moda das eleições”, promovida pelos padres, “pegou”.

É evidente que o próprio movimento teve um papel importantíssimo no auto-reconhecimento de muita gente que já morava na cidade e não se identificava como indígena, e sim como “indígenas aculturados”, “caboclos”, “civilizados” e, até mesmo, como “brancos”. E o movimento o fez criando um espaço diferenciado em relação ao modo de vida “tradicional” indígena. A esse respeito e para concluir este capítulo uma fala de Max é bastante interessante:

Se o movimento indígena seguisse a ordem dos clãs para se organizar, talvez eu nem estivesse no movimento, porque eu sou de um clã importante, mas, acima do meu clã ainda tem três grupos. Desses clãs primeiros, que deveriam estar aqui, não estão. E nunca vão estar porque nunca tiveram vez. E nunca tiveram vez porque nunca votei neles. Eles são muito bravos... eles estão em Iauaretê. Ficam lá, na deles. No mundo atual, o perfil ideal é aquele do entendimento, do diálogo. É assim que eu vejo. Pra mim, os clãs já não importam mais tanto. Por exemplo, na minha comunidade quem sempre deveria comandar éramos nós. Mas, acho que os salesianos, cristãos, mudaram muito a nossa maneira de pensar. Você tem que ver se o cara tem o perfil de dirigir uma comunidade ou uma organização. Uma vez, lá em Taracuí, eu falei pro Renato que ele não tinha usado bem um recurso, que ele tinha que prestar contas e ele falou assim: “você não tem condições de me chamar a atenção porque eu sou de clã maior”. Falou um monte de coisa, né?! Aí, depois, eu levantei e disse assim: “essa questão de ser clã maior ou menor, nós vamos deixar de lado, nós estamos falando de uma coisa burocrática que o estado brasileiro criou pra nós. Independente do seu clã, tem que prestar contas, porque, senão, a associação vai ficar inadimplente por causa de você, que acha que é dono sem ser dono”. Hoje, o que importa mais são os grupos – Tukano, Tariano, Piratapuia, etc. –, não interessa mais quem é maior e quem é menor. Tem que ver se o cara tem o perfil de tocar o movimento. Não adianta chamar uma liderança tradicional que sempre governou seu clã porque o cara não vai entender da política pública do estado. Nós vamos colocar aquele cara que entende, né? Então, essa questão de clãs não influencia. Além disso, nenhum dos caras dos clãs maiores Tukano teria condições de chegar aqui na Foirn.

Encaminhando para o encerramento deste capítulo gostaria de elucidar alguns pontos que possam não ter ficado muito claros a respeito das diferenças entre as hierarquias que são postas em esferas tradicionais e no movimento indígena. O faremos a partir desses dois trechos sublinhados da fala de Max. Ele diz que se o movimento indígena se organizasse segundo as ordens dos clãs, ele, talvez, não estivesse na Foirn, pois não é dos primeiros clãs. Mas, vem ficando claro que se o movimento indígena funcionasse segundo a organização tradicional dos clãs, respeitando essa hierarquia acima de qualquer outro critério, o próprio movimento talvez não existisse. Apenas construindo algumas estratégias que, aparentemente, blindaram esse tipo de confronto étnico ou clânico foi possível desenvolver o movimento até



o ponto em que se encontra hoje. Como vimos, há momentos em que algumas disputas clâmicas, que permanecem em algo latentes, aparecem em eleições da Foirn, por exemplo. Mas, é sempre de modo bastante velado e como um ato inventivo. Uma invenção, no entanto, que rapidamente é contra-inventada pelos controles convencionais e burocráticos do movimento, ou, como sublinhei na fala de Max: “uma coisa burocrática que o estado brasileiro criou para nós”. Na verdade, é possível matizar essa assertiva. Essa “coisa burocrática”, antes do que ter sido criada pelo Estado brasileiro para os índios, é um dos Estados com os quais os índios tiveram que e/ou optaram por se relacionar. Pode-se pensar o movimento indígena como espécie de “estado indígena”, mas, um Estado criado, inventado e agenciado pelos índios nas múltiplas relações que estabelecem com o Estado brasileiro, com as comunidades, com as estruturas hierárquicas tradicionais, com índios e movimento de outras etnias indígenas do Brasil e do mundo. Até o momento pode-se sugerir que esses diferentes mundos (hierarquia no movimento/hierarquia tradicional, movimento-estado indígena/Estado brasileiro) se relacionam precisamente naquilo que eles têm de diferentes. Não é que eles estejam em contradição, pois só poderiam se contradizer se fossem da mesma natureza, e não são.

## PARTE 2 - ESTÁSIMO

### ÍNDIOS EM GOVERNO

(...) nossa busca aqui é que os direitos dos índios saindo da boca de um indígena vão ter um impacto diferente do de um branco falando pelos indígenas no Congresso Nacional. Vai ter uma repercussão diferente, nacionalmente e internacionalmente. É disso que a gente precisa. Precisamos do poder mais próximo da gente. Esse é o pensamento que todos têm que ter. Agora, veja bem, São Gabriel da Cachoeira, desde a sua fundação, já deve estar com 119 anos. 119 anos depois elege o primeiro índio. 119 anos antes quem eram os eleitores? (Renato Matos, Tukano)

Nessa conversa Renato Matos prosseguiu falando que a política em São Gabriel da Cachoeira é marcada pela predominância dos brancos nos espaços de poder. Brancos que, segundo ele, quase sempre foram omissos e atozes em relação aos direitos dos índios. Isso lembra também a fala de outro líder indígena do rio Negro, já citada neste trabalho: “nós não éramos índios!” (Bráz de Oliveira França). É preciso pontuar ambas as falas. Renato está falando da política municipal e Bráz se refere ao contexto anterior ao movimento indígena. Mas, conforme veremos nos próximos capítulos desta tese, essas esferas estão intimamente conectadas, sobretudo pelo fato de que em ambos os lugares – movimento indígena e política municipal – os índios se relacionam (de diferentes modos) com os brancos e com o(s) Estado(s).

A fala de Bráz é também uma narrativa sobre as conquistas territoriais das lutas empreendidas pelo movimento indígena perante setores do Estado Nacional, instância que, no limite e num determinado momento da história do país, homologa terras indígenas, numa espécie de “certificação” da identidade indígena de determinados cidadãos. O restante do depoimento onde está situada aquela frase de Bráz dá sinais da ambivalência das relações entre índios e brancos. Primeiramente, é preciso considerar que a trajetória histórica do drama da relação entre índios e brancos desde sempre (e ainda hoje) pode ser caracterizado pelo termo “invasão”. Viveiros de Castro, a partir justamente do caso do povo Baré, lista alguns dos elementos que caracterizaram esse encontro/invasão:

uma trajetória marcada pela ocupação militar, a expropriação territorial, a dizimação demográfica causada pelas doenças (físicas e metafísicas) disseminadas pelos invasores, a escravização econômica, a repressão política, a interdição linguística, a brutalização das crianças nos internatos missionários (um momento especialmente vil da atuação recente da Igreja Católica na Amazônia), a violação ideológica por meio da destruição dos *sacra* indígenas e a imposição truculenta de uma religião alienígena – enfim, o longo e abominável, rosário de violências que os povos ameríndios sofreram, e sob muitos aspectos continuam a sofrer, nas mãos dos orgulhosos representantes da “civilização cristã” e/ou da “nação brasileira” (a sinonímia, interna e externa, entre essas duas expressões não é a menor das ironias, no caso). (2015, p. 9)

Essa relação dramática impulsionou, em alguma medida, os povos do alto rio Negro a se identificarem, posicionarem e a falarem como índios. De outro modo, na relação com os brancos, mais especificamente com o Estado, buscou-se reforçar diversos elementos de uma identidade indígena (transformada, como vimos nos capítulos anteriores), que embora jamais tenha deixado de existir, passou a ser uma “exigência” estatal para que determinados direitos fossem (nem sempre efetivamente) assegurados.

Evidentemente, outras alteridades existiam (e existem) no alto rio Negro: entre parentes e afins, falantes de diferentes línguas, diferentes etnias, homens e mulheres, gerações. Mas, nesse processo de construção de uma identidade indígena *para* o branco e *para* o Estado algumas diferenças passaram por uma espécie de processo de sublimação ou ofuscamento. Jamais apagamento. Trata-se do fato de que no movimento indígena do alto rio Negro algumas diferenças tiveram que ser deixadas de lado em prol de uma articulação pan ou multiétnica e de pautas e reivindicações que diziam respeito a todas as etnias regionais. Ou seja, nessa relação entre brancos/Estado e índios ambos os polos tendem a efetuar generalizações – de si e dos outros –, as quais não estão isentas de equívocos.

Em muitas passagens da mitologia uaupesiana os brancos aparecem como seres impulsivos, incontinentes, insensatos e desmedidos, dentre outras características geralmente atribuídas à gente hierarquicamente inferior (cf. Lasmar, 2005; Andrello, 2006). Em uma versão Tukano fornecida e interpretada por membros do sib Tukano *Ye'pârã-Oyé* apresentada por Andrello (2004), o ancestral dos brancos, que ocuparia uma posição no fim da fila na Canoa de Transformação, teria se comportado como um caçula e tomado à frente dos irmãos mais velhos, desrespeitando a hierarquia da ordem de nascimento e, ao fazê-lo, teria se

apropriado de itens originariamente destinados aos índios. Nessa mesma versão a distinção entre índios e brancos é feita de dois modos: através do banho transformador e, de volta ao Lago de Leite após a viagem da Cobra Ancestral, na escolha entre o arco e a espingarda. Quanto a isso, escreve Andrello:

À medida que o ancestral dos brancos se apodera da arma de fogo, ele se torna propenso à guerra e é levado a terras distantes por determinação do demiurgo. A escolha das armas é, por vezes, acompanhada de vários outros artefatos. O arco indígena vem junto com vários outros objetos como enfeites, zarabatanas, cestos, etc., ao passo que a espingarda dos brancos vem junto com várias outras mercadorias, como roupas, facões e panelas de alumínio (2004, p. 365).

Essa espécie de caricatura do branco, como violento, esperto e aproveitador é encontrada tanto no mito quanto na história (e também na atualidade), e é parte importante nas justificativas construídas pelos índios em favor da promoção de políticos indígenas. Lembrando que caricaturas não são invenções, mas exageros de características existentes. S. Hugh-Jones se perguntava como a história do contato era tratada pela mitologia Barasana, dado que “as a significant component of reality, White People do also figure in Tukanoan myth but in a way wich transforms contemporary experience and past memories of their presence. In short, they are mythologised along with everything else” (1988, p. 140). Em alguns mitos Barasana os brancos são identificados com jaguares, o que seria consistente, segundo o autor, com as experiências indígenas com brancos poderosos, assassinos e predatórios. A contrapartida é que embora os brancos sejam engenhosos, tenham muitas máquinas e mercadorias, como escreve Davi Kopenawa (1999, p. 18), eles não têm nenhuma sabedoria, teriam esquecido seus ancestrais e, mais do que isso, não sabem o que fazem e o que está acontecendo.

Hugh-Jones (1988) mostra que tanto índios quanto brancos receberam os componentes de suas culturas no início dos tempos. E esse sistema ordenado de diferenças é o que tornou a sociedade possível. O mito do ancestral dos brancos (*Wäribi*) deixa claro que o conhecimento e o poder dos brancos são concebidos como uma transformação e concentração de poderes e conhecimento xamânicos através dos quais a sociedade indígena foi criada e

assegura sua reprodução até hoje. O que deixa em aberto a possibilidade de que os xamãs contemporâneos possam reestabelecer contanto com *Wäribi* a fim de reduzir o desequilíbrio entre índios e brancos. Nesse sentido, voltando à questão do juízo que os índios fazem dos brancos, aqueles reconhecem a inteligência e os poderes inventivos destes, mas, acentuam as memórias fracas e os hábitos agressivos e descontrolados. Os mitos desenham um contraste explícito entre essas qualidades avaliadas negativamente em oposição ao caráter tranquilo, reflexivo, controlado e ritualizado dos índios, que encontra sua síntese na figura do xamã (Hugh-Jones, 1988, p. 146).

Quanto à origem de alguns brancos, Andrello (2015) apresenta uma narrativa mítica tukano na qual depois de uma desavença entre dois irmãos – *Wa'ûro*, o mais velho e *Oyé*, o mais novo. Por conta do crescimento desigual de seus clãs, eles duelaram e o mais velho sucumbiu. Após esse duelo os descendentes do mais velho decidiram descer o rio. Foi então que esses descendentes, narram os índios, se tornaram civilizados e passaram a se casar com brancos ou baré. Ele escreve:

Assim, seus filhos já têm pele clara e com pelos, já trabalham em escritórios com máquinas em cidades como Belém, Rio de Janeiro e Brasília. Dizem que são realmente brancos, embora não se esqueçam de seus nomes *Ye'pâ-Masa*. Mas, em todo caso, parece que já não se enquadram perfeitamente na categoria tukano, pois deixaram de se casar com mulheres de quem receberam esse apelido. (Andrello, 2015, p. 21)

Outro exemplo de transformação dado pelo autor é de alguns grupos Maku da margem colombiana do Papuri que, após o contato com missionários monfortianos, paulatinamente deixaram a floresta e passaram a adotar o modo de vida ribeirinho tukano. O argumento é referente à possibilidade de Maku tornar-se Tukano sem deixar de ser Maku e, igualmente, Tukano tornar-se branco sem deixar de ser *Ye-pâ-Masa*. Os movimentos desses grupos são espaciais, de expansão ou contração, e correspondem também a um movimento do tornar-se, do devir. Mas não necessariamente. Nem sempre uma transformação como essas se efetua ou é desejada.

Uma análise que pode ajudar na reflexão do caso do alto rio Negro é feita por José Antônio Kelly (2009 e 2010) a respeito dos Yanomami da Venezuela em diferentes “embates” com os brancos. Em um de seus textos (2009), a partir de duas reuniões ocorridas em 2003 e 2004 nas quais indígenas e agentes estatais debateram questões relativas à saúde indígena, ele demonstra como as interpretações e traduções recíprocas entre índios e brancos podem estar repletas de equívocos, que acabam se refletindo e caracterizando também as relações entre índios e Estados Nacionais, de modo mais abrangente. Assim,

(...) através do intercâmbio histórico dos Yanomami do Alto Orinoco com diferentes agentes do Estado (missionários, sistema de saúde, etc.), eles adquiriram um *habitus* e conhecimentos brancos. Um novo contexto de significados e práticas lhes provê oportunidades de diferenciação contra seus compatriotas rio acima, com menos contato com a ‘sociedade nacional’, e contra os índios e os brancos que vivem rio abaixo, mais ‘civilizados’ que eles. O uso de roupas, a posse e possibilidade de prover objetos manufaturados, a habilidade de falar espanhol e mediar as relações com os brancos, a participação na política indígena e de partidos, tudo isso sustenta um contexto significativo a serviço da diferenciação que possibilita. (Kelly, 2009, p. 286)

Porém, nesse novo contexto as leituras que índios e brancos fazem uns dos outros seguem direções opostas: “os Yanomami não estão se transformando nos brancos que os brancos concebem, nem os Yanomami se veem como os índios que o Estado quer instaurar” (p. 290). É fato, contudo, que transformações ocorrem em ambos os lados (índios e brancos), embora nem sempre os lados percebam (e agenciem) essas transformações do mesmo modo e com os mesmos sentidos. Algo próximo a isto, no alto rio Negro, é pensado por Jean Jackson (1994) em relação aos Tukano da região do Vaupés colombiano, os quais estariam “becoming indians” – no mesmo sentido expresso por Bráz na frase “nós não éramos índios”. Segundo ela, a ideia de que os Tukano passaram por um processo de “becoming indians”

is particular useful for understanding the present-day Tukanoan case, particularly with respect to the indigenous-right organizing, because it allows us to consider the possibility that, at times, Tukanoans are not to be seen as continuing some of their traditional cultural forms so much as appropriating them as a political strategy. (1994, p. 386)

Jackson trata aqui do equivalente colombiano da Foirn, o *Consejo Regional Indígena del Vaupés* (CRIVA). Federação fundada em 1973, que representa mais de 35 grupos indígenas. Conforme a autora demonstra, as entrevistas e os documentos do CRIVA dão exemplos de como ideias exteriores – dos diversos tipos de brancos com os quais os índios se relacionam (padres, agentes governamentais, antropólogos, representantes de organizações nacionais e internacionais, advogados) – sobre a identidade e a cultura indígenas podem influenciar uma comunidade indígena local, no sentido dela se “tornar” (mais) indígena, ou, indígena diante de uma alteridade radical e, muitas vezes, brutal. No entanto, este processo de “tornar-se” indígena, como já foi sugerido, não é visto do mesmo modo por diferentes índios e pelos brancos. De um lado, assim como no caso do alto rio Negro, a participação no CRIVA depende de um alto grau de burocratização, cooptação e marginalização dos líderes de setores mais tradicionais. Ou seja, mais um papel especializado – líderes políticos capacitados a lidar com a burocracia do movimento indígena e do estado – se constrói num contexto já repleto de outras diferenças (étnicas, linguísticas, geracionais). Por outro lado, e talvez justamente por conta dessa diferenciação que acaba sendo criada entre líderes do movimento e líderes tradicionais, agentes externos (brancos) podem especular acerca da “autenticidade” desses novos líderes e até mesmo desses “novos” índios. Mas, é nessas relações que índios se constituem enquanto tal, brancos idem, e ambos constroem suas perspectivas (equivocadas ou não) acerca de si e dos outros.

Além disso, é preciso cuidado com essa aproximação entre os contextos do alto rio Negro (apresentado por mim e outros autores), ao que ocorre na Colômbia e entre os Yanomami. Aqui, eu gostaria de aprofundar na comparação com os Yanomami apresentados por Kelly (2009, 2010 e 2015). O autor demonstra (2009) como há modulações possíveis na escala gradativa que se desenha entre polos como brancos e índios. Com o intercâmbio histórico dos Yanomami do Alto Orinoco com diferentes agentes do Estado (missionários, sistema de saúde, etc.), eles adquiriram um *habitus* e conhecimentos brancos. Essas novas práticas os diferenciam, hoje, de seus compatriotas que estão mais acima no rio, que têm menos contato com a “sociedade nacional” e, por outro lado, dos que vivem mais abaixo, os

quais seriam mais “civilizados” do que eles. Mas, esse contexto, segundo Kelly (2009, p. 286) “nasce da extensão criativa do espaço sociopolítico convencional definido pela gradação de aliança e alteridade entre comunidades yanomami”. É um modo de classificar as comunidades entre corresidentes, amigas ou aliadas e inimigas. E, nesse novo contexto e modo de classificar, a alteridade não se define mais em função da inimizada, mas em termos do “devir histórico em branco” (Kelly, 2009, p. 286). Permeando essa argumentação está o fato de que as identidades Yanomami e *nape* (branco, civilizado) não sugere necessariamente contradição. Além disso, não se tratam de “identidades” propriamente ditas, pelo menos, não fixas e estáveis. O sentido dessa relação está nas maneiras de diferenciar os Yanomami rio acima e rio abaixo.

No alto rio Negro os brancos, no entanto, não são exatamente estrangeiros (*nape*, para os Yanomami), mas um irmão menor com atributos particulares. Isto é, talvez o caso rionegrino apresente um grau a mais de complexidade face ao caso yanomami, que confere a essas relações e transformações um sentido de instabilidade e reversibilidade possíveis. No alto rio Negro, os líderes burocratas podem ora ser vistos como brancos ora como índios, dependendo de quem olha, e essas classificações estão sempre sujeitas a muitas manipulações (como formulações do tipo “nós não éramos índios” sugerem). Talvez essas variações respondam pela complexidade do jogo político local e pelas influências recíprocas entre movimento indígena e política partidária, de modo que seja possível pensar que a passagem do movimento aos partidos e à prefeitura corresponda a mais um passo no gradiente montante-jusante (como metáfora de uma escala de intensidade e profundidade de ser branco ou ser índio). No movimento alguns índios já passam a ser vistos como um pouco brancos, e, nos partidos o são ainda mais. Estou sugerindo que a ocupação sucessiva de posições políticas pode envolver um movimento em direção (e de transformação em) aos brancos. Ainda que aqui também as transformações sejam reversíveis e alternáveis, como demonstrou o caso da família Machado no movimento indígena – que depois de um tempo no ostracismo, por conta de suas posições, se inseriram no cenário local – e como demonstrará a trajetória de Pedro Garcia – que depois de um suposto afastamento de uma “identidade” indígena, voltou a



pescar, no sentido de que voltou a ser (ou a fazer coisas de) índio. Ou seja, se é possível virar branco, é possível virar índio de novo, visto que, entre muitos povos habitantes das terras baixas da América do Sul, cultura e aculturação são duas faces de um mesmo processo. Carneiro da Cunha (2009, p. 360-361) lembra que dentre muitos desses povos, cantos, cerimônias, conhecimentos, técnicas, etc., têm uma origem alheia (a qual pode tanto ser humana quanto não-humana), podem ter sido emprestados, roubados ou adquiridos de Outros que, em vez de ser mantidos à distância, são almejados e incorporados pelos ameríndios.<sup>44</sup>

Renato Matos também se perguntava “quem são os eleitores que durante mais de cem anos elegeram sucessivamente brancos para os cargos mais importantes do município?”, pensando que o raciocínio lógico seria o de, sendo os índios a maioria numérica dos eleitores de São Gabriel, os próprios índios ocuparem os cargos eletivos. Ou seja, o “sonho” de ter um prefeito indígena seria o resultado de uma equação complexa deste cenário de predominância de brancos poderosos, do sucesso que o movimento indígena alcançou no alto rio Negro desde o final dos anos 1980 e durante a década de 1990, da entrada dos índios nos partidos políticos e da figura do Estado como “algoz” (nas palavras de Renato), um inimigo contra o qual a estratégia de combate é vista como menos eficaz do que a de aproximação (ou captura).

Quanto ao movimento indígena, pudemos acompanhar os relatos históricos e a formação de novos tipos de liderança nos capítulos anteriores. O Estado, figura que aparece frequentemente como “inimigo” ou “algoz” contra o qual os índios buscam se posicionar, seja se aproximando, seja se defendendo, combatendo ou de outros modos, receberá mais atenção agora, ao longo desta segunda parte da tese. Por ora, pensemos que um Estado (com “E” maiúsculo) traz consigo uma imagem de unificação e transcendência de poder, hipostasiado, portanto, semelhante ao que sugere Clastres tomando de empréstimo a semântica contratualista, especialmente hobbesiana (Clastres, 2003). Como contrapartida, poderíamos pensar em estados (com “e” minúsculo e no plural), enquanto relações que pretendem ordenar uma série de assimetrias e dissonâncias que estão o tempo todo emanando em várias formas

---

<sup>44</sup> Quanto a isso, além de Carneiro da Cunha (2009), ver também Viveiros de Castro (2002), Vilaça (1999), Kelly (2004), Andrello & Ferreira (2014) e outros.

políticas, como a partidária, cadeias de comando ou a burocracia, e dependentes de “modalidades de ocupação”, e que, além de tudo, contém em si movimentos que tendem a afastar o Estado dele próprio.<sup>45</sup>

Em São Gabriel da Cachoeira, além do movimento indígena, outro espaço onde índios e brancos necessariamente se relacionam é a política municipal. Por isso nos dedicaremos agora a pensar as movimentações indígenas na esfera da política partidária, iniciadas na década de 1990. O próximo capítulo pretende refletir sobre os anseios e articulações indígenas em torno da ocupação de diferentes espaços no que se pode chamar de “governo”, termo usado pelos índios em São Gabriel da Cachoeira para fazer referência às três instâncias de poder executivo – municipal, estadual e federal. Apresentaremos a movimentação iniciada nos anos 1990 “por e para fora” do movimento indígena, na qual diversas lideranças passaram a promover debates a respeito do funcionamento da política eleitoral e, de modo mais concreto, a participar de partidos políticos (o que não é sinônimo de filiação ou de fidelidade partidária<sup>46</sup>). Nesse contexto foram criados dois grupos no alto rio Negro, os quais, além de promover debates visando uma maior compreensão do funcionamento dos partidos e de quais seriam os direitos dos índios nos processos eleitorais, objetivavam “criar nomes” que pudessem ocupar cargos na administração pública.

---

<sup>45</sup> Essa é aceção muito mais realista, a meu ver, do Estado. E, os casos das sociedades ditas primitivas são particularmente interessantes para demonstrar justamente esse caráter “contra-estatal” do próprio Estado, num sentido aproximado ao que Deleuze e Guattari, a partir de Clastres, chamam a atenção: “(...) há nas sociedades primitivas tanto tendências que ‘buscam’ o Estado, tanto vetores que trabalham na direção do Estado, como movimentos no Estado ou fora dele que tendem a afastar-se dele, precaver-se dele, ou bem fazê-lo evoluir, ou já aboli-lo: tudo coexiste, em perpétua interação” (1997, p. 119). À essa perpétua interação, eu acrescentaria a ideia de instabilidade, pelo menos no que se refere às relações entre os índios do alto rio Negro e o(s) Estado(s).

<sup>46</sup> De modo semelhante, na pesquisa de Florbera Ribeiro (2009) sobre processos eleitorais envolvendo candidatos indígenas e/ou apoiados por indígenas no município de Barra do Corda (MA), uma das conclusões a que se chegou é que a concretização de alianças está diretamente relacionada à pessoa do político e não ao partido ao qual pertence o candidato. É nesse sentido que escreve a autora: “(...) o partido político interfere menos do que as relações pessoais” (Ribeiro, 2009, p. 103). As complicações das relações possíveis entre partidos políticos e indígenas também foram sublinhadas por João Pacheco de Oliveira Filho, analisando o processo eleitoral de 1982: “qualquer análise que pretende chegar a resultados assim tão conclusivos não pode trabalhar abstratamente com princípios partidários, mas precisa detectar os grupos sociais em presença e seus respectivos engates a partidos e forças políticas” (1983, p. 97). Outro trabalho interessante foi desenvolvido por Miranda Zoppi (2012) com os Kaxinawá, na região do Alto Purus. A autora analisou a entrada dos índios kaxinawá na política partidária de Santa Rosa do Purus a partir de 1992, quando foi eleito o primeiro vereador indígena. Desde então os índios daquele município vem acessando diferentes cargos eletivos e esta inserção na política partidária tem repercutido tanto nas relações internas ao grupo quanto nas externas, envolvendo as representações indígenas nas esferas locais dos poderes executivo e legislativo. Zoppi argumenta no sentido de que o “índio político” deve ser entendido como categoria dual.

Os passos seguintes à criação desses grupos e as campanhas nas quais os indígenas passaram a ter maior participação como candidatos e não apenas como eleitores permitirão recompor uma espécie de cronologia tanto do “desejo” de eleger indígenas (sobretudo para o cargo de prefeito) quanto do processo que levou à eleição de Pedro Garcia e André Baniwa para os cargos de prefeito e vice-prefeito, respectivamente, que será enfatizado no terceiro capítulo. O ponto de partida para essa cronologia será o ano de 1996, quando, por pressão do movimento comunitário de Iauaretê, consegue-se lançar um índio como candidato a vice-prefeito na chapa que se consagrou vitoriosa nas urnas. A eleição de 1996 foi considerada um marco em pelo menos dois sentidos: foi a primeira vez que o PT elegeu um prefeito no Estado do Amazonas e foi a primeira vez que um índio foi eleito vice-prefeito em São Gabriel. Este índio (Thiago Montalvo), da etnia Pira-Tapuia, veio a falecer durante seu mandato. O que teve efeitos ambivalentes: há quem desconsidere esta como uma primeira experiência de gestão indígena na prefeitura (tanto pelo fato dele estar na posição de vice-prefeito e não na de prefeito, quanto pela “interrupção” de tal experiência); mas, em contrapartida, há quem aponte aquela eleição como a comprovação de que os índios podiam chegar a ocupar posições até então exclusivamente ocupadas por brancos. Ou seja, essa morte prematura e suspeita<sup>47</sup> deste professor indígena que chegou ao cargo de vice-prefeito, ao invés de ser um balde de água fria acabou por aumentar o interesse e a movimentação das lideranças na direção dos partidos políticos e da política eleitoral.

As campanhas seguintes (2000 e 2004) também nos ajudarão a compreender como se estabelecem (e se desfazem) alianças, relações, articulações, amizades, inimizades,

---

<sup>47</sup> Pois as mortes no alto rio Negro são quase sempre localizadas em narrativas permeadas de mistérios, circunstâncias suspeitas e intencionalidades, sobretudo quando se trata da morte de pessoas importantes da cena política. Para exemplificar esse tipo de narrativa remeto a uma conversa que tive certa vez com André Baniwa sobre alguns brancos que fazem política em São Gabriel da Cachoeira. Eu perguntei se ele achava que os brancos, a despeito de discordâncias e diferenças partidárias, chegavam a formar grupos ou a se apoiar em eleições. Ao que ele respondeu que “nem todas as vezes”, que eles “brigam e chegam até a se matar”. Então, perguntei se as brigas eram pessoais ou partidárias, e ele continuou na mesma direção: “Eles se matam de qualquer jeito. Por isso que eu digo que a política é muito suja. O Quirino e o Juscelino [ex-prefeitos] brigaram, se mataram um tempo atrás. Não se matando diretamente, mas por outros caminhos. Morreu o filho do Quirino, morreu o filho do Juscelino também”. Eu sabia que o filho do Juscelino havia sofrido um acidente de carro e depois de um longo período no hospital veio a falecer, mas, André foi taxativo: “Pro nosso olho, é acidente. Mas, acidente provocado”. Quanto à morte do filho de Quirino, André não se lembrava da causa, o que não lhe impediu de concluir sua argumentação: “Eles fazem de tudo que você possa imaginar para ganhar a eleição”. Assim, se as mortes indígenas são envoltas por suspeitas de feitiço, envenenamento, as mortes brancas também são permeadas de possíveis intencionalidades.

tensões e brigas ao longo do tempo e no espaço. Por fim, chegaremos à eleição de 2008, na qual se elegeu aquela que foi considerada de fato a “primeira gestão municipal indígena” (não apenas de São Gabriel da Cachoeira, mas do Brasil), porque, com expressiva e histórica diferença de votos em relação à segunda colocada, venceu uma chapa composta por dois indígenas.<sup>48</sup> Espera-se que essas narrativas permitam ampliar ainda mais as noções nativas do termo “política”, acessando o que os índios falam sobre o que é e como se faz a política nos partidos políticos. Também continuarão a aparecer nessa composição ampliada e nativa do termo “política” as imagens que os indígenas têm do que se faz nos espaços públicos de poder e gestão do município; e, de outro modo, o que eles imaginam a respeito de quais sejam as funções e o trabalho de um prefeito, um vice-prefeito, um secretário municipal, um vereador. Além disso, é preciso pensar em que medida o fato de ter indígenas ocupando tais posições pode resultar em uma gestão pública diferente daquelas feitas por brancos. Porque, afinal, veremos que as falas e ideias indígenas a respeito dessas posições e lugares tidos como políticos têm, quase sempre, dois horizontes comparativos: de um lado, os brancos e, de outro, o próprio movimento indígena, que muitas vezes é visto como espécie de “laboratório” para a política partidária. Nesse sentido, o que buscarei responder nessa parte da tese é se algumas das relações político-partidárias derivam de relações travadas no movimento indígena, ou, de que modos esses espaços se interseccionam? O que passa de um âmbito a outro?

No capítulo final desta segunda parte retomaremos a etnografia edificada nos capítulos anteriores e alguns dados referentes ao que aconteceu durante a gestão indígena na prefeitura para aprofundar o debate com Clastres (2003) e sua premissa de que há um certo “desejo” metafísico da sociedade indígena, expresso na fórmula da “sociedade contra-o-

---

<sup>48</sup> Os primeiros indígenas a ocupar cargos eletivos foram Ângelo Cretã, da etnia Kaingang, eleito vereador pelo município de Mangueirinha, no Paraná, em 1976 e o índio Terena Jair de Oliveira, eleito vereador em Aquidauana (MS) no mesmo ano. Logo depois, em 1982, o índio Xavante Mário Juruna foi eleito Deputado Federal pelo PDT do Estado do Rio de Janeiro, ficou famoso por andar em Brasília com um gravador no qual gravava as promessas feitas por políticos em se tratando de reivindicações indígenas. No pleito de 1982 foram quinze as candidaturas indígenas confirmadas, sendo treze para o cargo de vereador, uma para o de vice-prefeito (Jair de Oliveira) e a de Mário Juruna, para deputado federal. Na ocasião, além deste, mais dois vereadores foram eleitos (um Terena, no município de Miranda, no Mato Grosso do Sul e um Karipuna que concorreu no Amapá) (para mais informações sobre a participação indígena nas eleições de 1982, ver Oliveira Fo., 1983). João Neves Silva (da etnia Galibi Marworno) foi o primeiro prefeito indígena do Brasil, eleito em 1996, pelo PSB, no município de Oiapoque, no Amapá.

estado”. Adiantamos que o que ocorre no alto rio Negro é mais um “desejo-pelo”, ou ainda, um “estado-como-desejo” ou “vetor”, enquanto processo de conversão do Estado em um “super-índio”, com tantos índios dentro dele quanto possível. Estou pensando aqui o Estado como ente com o qual estabelecemos relações subjetivas, como as que temos com outros indivíduos ou pessoas (Veyne, 1987). Retomarei essa linha argumentativa no quarto capítulo; adianto porém que Veyne propõe essa reflexão a partir do Estado grego, o qual serviu também de inspiração para Clastres (2003) quanto para o debate que Deleuze e Guattari estabeleceram com este autor, no quinto volume de “Mil Platôs” (1997). Se considerarmos o Estado enquanto pessoa, não seria demais refletirmos sobre as implicações de pensá-lo como “pessoa indígena” ou “pessoa não indígena”.

Evidentemente, como sugere Viveiros de Castro: “Não basta apontar com o dedo para um déspota faccional xavante, um clã Tukano de alta hierarquia ou um “dono de aldeia” alto-xinguano para estourar a ideia de sociedade contra o Estado como se ela fosse uma bolha de sabão – mais uma vez, muito pelo contrário” (2014, p. 41). Sim, a ideia clastreana de sociedade contra o Estado, que já vem permeando o presente trabalho, não é uma bolha de sabão. Mesmo que ela fosse, nosso objetivo não seria estourá-la e nossos dados não o fariam por si só. Seriam necessárias manobras muito radicais e torções um tanto desmedidas. Além disso, ela permanece frutífera para a reflexão sobre as políticas produzidas e vividas pelos índios em São Gabriel da Cachoeira, no plural, pois se trata mesmo de multiplicidade, como veremos. Porém, ela não pode, de saída, ser tomada como explicação única e satisfatória do que acontece por lá (não que alguém o faça, mas não podemos, nós mesmos, correr o risco). De certo modo, os limites do alcance dessa ideia, no que se refere ao que é empiricamente observável no alto rio Negro, já vêm ficando implícitos. Tratarei agora de, mais uma vez através da etnografia, explorar os alcances, limitações e potencialidades, do conceito de sociedade-contra-o-Estado, o qual, “em suma, é um conceito que designa um modo intensivo de existência ou um funcionamento virtual onipresente, cujas condições variáveis de extensivização e de atualização competem à antropologia determinar empiricamente” (Viveiros de Castro, 2014, p. 41).

São várias as preocupações e cuidados para que possamos construir nossa argumentação. Antes de tudo, a questão é: onde se faz política(s) no alto rio Negro e, agora de modo mais específico, em São Gabriel da Cachoeira (o município)? Não à toa gastamos tanta tinta na primeira parte deste trabalho falando do movimento indígena. Ficará cada vez mais evidente que ele não é apenas mais um espaço onde se faz política na região. Ele alterou profundamente formas tradicionais de fazer e pensar relações políticas e acrescentou novos instrumentos àquelas. Movimento indígena e partidos alargaram os espaços políticos ou o campo das estratégias políticas até então existentes, trouxeram novas possibilidades, as quais, por sua vez, não desconsideraram as configurações anteriores. Nesse sentido, se o movimento indígena é transformação de coisas internas ao mundo indígena, a atuação indígena nos partidos políticos é, dentre outras coisas, transformação das políticas que se fazem no movimento (acrescentando-se e subtraindo-se alguns elementos). É claro que esses movimentos transformacionais repercutem em diferentes direções – movimento repercute nos partidos e vice-versa; “tradição” e movimento, idem –, por isso desenhar esse mapa é tão difícil. O movimento indígena foi tomado aqui, no entanto, como um ponto de onde saem linhas em diferentes direções. Ele influencia e transforma não apenas relações tidas como tradicionais – entre gerações, clãs e etnias, por exemplo – mas também relações “novas” (em seus modos de operação e não em termos cronológicos) – entre índios e brancos e entre índios e Estado. Por isso a questão das relações entre índios e brancos e entre índios e Estado continua sendo um ponto central desta tese também agora, quando trataremos das investidas indígenas na esfera da política municipal em São Gabriel da Cachoeira.

### 3 ÍNDIOS, PARTIDOS: FILIAÇÕES E ALIANÇAS

#### 3.1 Partidos e Eleições

Extinto o cargo de Superintendente, em 1926, São Gabriel da Cachoeira começa a contar com o cargo de prefeitos. Até 1947 foram dez prefeitos nomeados, em sua maioria, militares. Entre 1948 e 1964 cinco prefeitos foram eleitos. Dentre os quais, quatro comerciantes e um tabelião. Dois deles tinham mães indígenas (Baré), mas todos se identificavam e eram identificados como brancos (note-se que no rio Negro a descendência é patrilinear). Durante a Ditadura Militar três prefeitos nomeados estiveram à frente da administração municipal (um funcionário público estatal aposentado, um advogado e um contabilista). Em 1985, com a redemocratização, ocorrem novamente eleições em São Gabriel e é eleito o comerciante cearense Raimundo Quirino Calixto, pelo PDS (partido que sucedeu a anterior ARENA, o partido governista do regime militar). Nas eleições seguintes, em 1988, elege-se o funcionário da Funai, maranhense, José Ribamar Caldas Filho, pelo PFL. Em 1992, o candidato do PL, que era vice-prefeito de José Ribamar, Juscelino Otero Gonçalves (seu pai e seu tio-avô já haviam sido prefeitos) vence as eleições municipais. Amilton Gadelha Bezerra, do PT, consagra-se vitorioso nas eleições de 1996. Em 2000 Quirino, agora pelo PFL, vence novamente e, em 2004, Juscelino, pelo PSL, também volta à prefeitura. 2008 foi o ano dos indígenas, no qual se elegeram Pedro Garcia (prefeito) pelo PT e André Baniwa (vice-prefeito) pelo PV. Renê Coimbra, do PC do B, venceu as eleições em 2012.<sup>49</sup>

Vejamos então o contexto em que as ligações partidárias com indígenas se processaram. No período entre 1996 e 2004 foram criados em São Gabriel o Fórum de Debates em Direitos Indígenas (FDDI) e a Comissão Indígena Suprapartidária (CISP), onde se discutia quais eram os direitos dos indígenas, enquanto cidadãos brasileiros, no que se refere à política partidária. Com a criação dessas instâncias de debate os índios pretendiam também criar e fortalecer nomes que concorressem como candidatos nos diversos cargos

---

<sup>49</sup> Ver Cronologia dos Prefeitos de São Gabriel da Cachoeira (Anexo 6, ao final desta tese).

eletivos disponíveis na Câmara de Vereadores, na Prefeitura, na Câmara dos Deputados e no Congresso Nacional. FDDI e CISP compartilharam não apenas formatos, temas e objetivos, mas também participantes - em geral, líderes do movimento indígena. Contudo, em alguma medida essas duas esferas buscavam também “separar” movimento indígena e política partidária, como se esta pudesse arriscadamente “contaminar” aquela.

Não há consenso quanto à ordem de surgimento dessas duas instâncias. Mas, sabemos que falta de consenso, controvérsias e disputas de versões são comuns no rio Negro também no que se refere às narrativas míticas e à construção de linhas do tempo. E disputas em torno de versões fazem parte de um jogo político. Pedro Garcia conta que primeiro criou-se o CISP, onde “várias lideranças indígenas filiadas a diferentes partidos discutiam e buscavam uma forma de se candidatarem a vereador e a prefeito; principalmente a prefeito. Depois do CISP é que veio o Fórum”. André Baniwa rebate dizendo que “Pedro sabe, mas não lembra” e que o CISP foi posterior ao FDDI, sendo que o próprio Pedro teria presidido este último. Segundo André, o FDDI durou até 2004, quando foi substituído pelo CISP, cuja existência foi de poucos meses. É realmente difícil precisar essas datas, pois tanto o FDDI quanto o CISP eram bastante “informais” e não há registros documentais das reuniões ocorridas.<sup>50</sup> Isso para dizer que, em nossa narrativa, essa imprecisão quanto a datas não é exatamente uma falha da pesquisa. Uma pretensa precisão sequer é desejável, pois é justamente em torno de controvérsias e imprecisões como essa que se fazem pequenas acusações e disputas acerca de quem sabe ou lembra melhor de determinada história. Não deixa de ser, no entanto, um desafio que se coloca à reflexão do pesquisador este tipo de controvérsia. Já que, conforme argumenta Márcio Goldman (2003, p. 456): “nosso saber é diferente daquele dos nativos não porque seja mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos *a priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo

---

<sup>50</sup> Os quais, mesmo que existissem, poderiam ter sido consumidos tanto pelo calor do fogo quando pela umidade amazônica. Lembro, por exemplo, de uma “busca” sem sucesso que fiz atrás de atas e registros das reuniões do PT. Diversas vezes demonstrei interesse em acessar documentos e registros desse tipo, e, em relação ao PT, vários filiados me indicaram uma secretária do partido, que teria tais documentos em casa. Apesar das indicações do nome e de indicações quanto à localização da residência dessa secretária, uma tarde inteira debaixo do sol amazônico percorrendo um bairro não foram suficientes para encontrá-la. A suposta vizinhança parecia desconhecer a existência de tal pessoa. De todo modo, a existência de arquivos organizados e utilizáveis em São Gabriel da Cachoeira, sobretudo no que se refere ao movimento indígena e aos partidos políticos, é rara.



valor”. Assim, a questão neste caso não pode ser: em quem acreditar? Mas, o que esta controvérsia pode revelar sobre o objeto da pesquisa?

Uma das coisas que essa disputa de versões demonstra, a partir das posições ocupadas pelas lideranças em cada uma das duas instâncias, é justamente certas polarizações que tenderam a se acirrar ao longo do tempo em que os índios intensificaram sua participação na política partidária local. Vide as divergências de opiniões entre Pedro Garcia e André Baniwa a respeito da ordem de surgimento de CISP e FDDI. No entanto, Pedro e André concordam que os objetivos de ambas as instâncias eram os mesmos: debater política partidária e criar espaços para a consolidação de alguns líderes indígenas como possíveis candidatos. Tentar recompor trechos do envolvimento dos indígenas na política partidária local permite reconstruir uma história possível da política do município de São Gabriel, enfatizando o ponto de vista indígena. Faremos isto a seguir, e o ponto de partida é o ano de 1996.

Bráz França (lembrando, Baré), faz parte dessa história. Foi ele que, em 1996, fundou o diretório municipal do PC do B. Sua justificativa para a entrada de um novo partido no cenário local estava no fato de que todos os partidos presentes na cidade tinham seus “donos” ou “caciques”; brancos, evidentemente. Novamente o branco é visto como polo de oposição contra o qual insurge um movimento de “expansão” política para além dos domínios do movimento indígena e sobre os partidos. Ou seja, parte do argumento apresentado por Bráz para sua partidarização em um “novo” partido era que essa instância deveria também, assim como o movimento indígena, afastar o máximo possível a presença ou, pelo menos, a predominância dos brancos (ainda que “dentro” de uma “criação” de brancos, por assim dizer). É claro que, como qualquer outro partido, há diferentes níveis e instâncias – diretórios nacionais, estaduais e municipais (no caso do PC do B a coisa começa ainda mais longe, na Internacional Comunista). Porém, Bráz sublinha uma espécie de “micro-instância” que ele crê ser possível criar e operar.

A história do PC do B em São Gabriel mostra que algumas conquistas começam a aparecer somente quando se passa a jogar de acordo com as regras da política

partidária, e não enquanto ele permanece sendo pensado e operado sob a lógica do movimento indígena. Bráz via o PC do B como alternativa; isto se deu pois em outros partidos, conforme suas palavras, “a gente começou a ver que existia certo comando dentro dos partidos, ligado ao poder, que fazia com que eles fossem democráticos entre aspas”. Ele queria um partido que não fosse nem ligado ao governo nem tivesse “caciques” brancos, porque “a gente queria entrar num partido, mas manter o debate com o movimento indígena, e pra isso nenhum partido dava brecha”. Junto com ele, outros índios, mas também brancos que trabalhavam como professores, agentes de saúde e em outros órgãos voltados para questões indígenas se filiaram ao PC do B.

Criou-se uma espécie de expectativa em torno de lançar o nome de Bráz à disputa para a prefeitura (lembrando que ele foi presidente da Foirn entre 1990 e 1996). Chegou-se ao debate e à indicação de seu nome para tal disputa (no FDDI ou no CISP, já que não sabemos qual surgiu primeiro). No entanto, ele não aceitou tal indicação, pois disse que não teria condições financeiras de bancar uma campanha. Bráz diz que “no começo o partido não tinha um comando ou chefe. Eu tomei a frente, mas não admitia que ninguém me chamasse de presidente. Eu era apenas a pessoa que divulgava e representava o partido aqui em São Gabriel”. Mesmo tendo por muitos anos a prerrogativa de ser o candidato a prefeito pelo PC do B, nunca oficializou sua candidatura. Bráz diz:

Eu sou um cara que defendo muito minha integridade moral e, por isso, talvez, eu nunca fui candidato. Porque é o que eu tenho falado pra vários políticos aqui: eu já estava preparado para ser prefeito desde o tempo em que saí da Foirn, mas só que eu nunca estive preparado para ser candidato. Mas, por que eu tô falando isso? Porque eu nunca tive dinheiro, nunca tive uma economia suficiente pra bancar minha campanha. Aqui em São Gabriel é caro. O que acontece? A pessoa, quando vai encarar uma campanha, quando o pessoal vê que o cara tem chance, aí todo mundo começa a ajudar o cara. Todo mundo aposta. E aí, de repente, o cara ganhou. O que ele vai fazer? Ele vai atender as pessoas que financiaram a campanha dele. Ele começa a se corromper antes mesmo de eleito. E quando chega lá não tem mais saída. Tá com o rabo preso. Agora, se o cara fizesse a campanha direitinho, bancasse do seu bolso mesmo, ou sei lá, e ganhasse. Ele poderia dizer: eu não devo nada pra ninguém e agora eu vou administrar São Gabriel da maneira que a lei manda e do jeito que o povo precisa. Mas, não vai existir nunca essa pessoa.

Ficará claro ao longo desta segunda parte da tese que esse “endividamento” implicado em toda e qualquer campanha em São Gabriel da Cachoeira foi uma das possíveis

armadilhas que levaram a gestão de Pedro como prefeito ao descrédito diante de boa parte da população e, principalmente, dos integrantes do movimento indígena. Provavelmente devido a dívidas adquiridas durante a campanha, diversos cargos de confiança da prefeitura foram ocupados por “gente de fora”, quase todos ligados a uma ala do PT de Manaus que vinha apoiando Pedro desde a sua candidatura a Deputado Federal, em 2006. Mas, antes disso, importa saber como o PT chegou a São Gabriel da Cachoeira.

A chegada do PT ao município foi anterior a do PC do B. Não se deu, entretanto, via movimento indígena, mas através de uma ala católica ligada ao partido. Amilton Gadelha, natural de Manaquiri (AM), mudou-se para São Gabriel da Cachoeira em 1992, para trabalhar na Diocese.<sup>51</sup> Ele morava na Diocese, dava aulas em colégios estaduais e fazia uma espécie de ponte entre o PT e a igreja. No mesmo período, e para atuar como coordenador da campanha de Amilton à prefeitura, em 1996, chegou a São Gabriel o também professor Elias Brasilino, que até hoje mora e trabalha na cidade, no Instituto Federal do Amazonas (IFAM). Ele também era filiado ao PT, mas, sua relação com a igreja era a partir da Congregação Salesiana (e não pela Diocese). Ambos trabalharam juntos na campanha municipal de 1996. A chapa formada por Amilton Gadelha (prefeito) e Thiago Montalvo (vice-prefeito), do PT, obteve a vitória com 2.856 votos. Em segundo lugar ficou o candidato do Partido Liberal (PL), Arthur Coimbra da Silva, contabilizando 2.812 votos; e em terceiro lugar Manoel Soares, do Partido Progressista Brasileiro (PPB), com 2.243 votos. Notemos a pequena diferença de votos entre os candidatos.

Após as eleições, Elias passou a atuar como Chefe de Gabinete na prefeitura, mas, “não demorou muito para eu [Elias] entrar em uma rota de colisão com ele [Amilton], porque ele começou a dar sinais de que democracia, orçamento participativo, transparência e honestidade, eram coisas de movimento social e não de prefeito”, em suas palavras. Além disso, Elias, que ainda é filiado ao PT, diz que o partido foi criado aqui em São Gabriel para atender aos interesses do Amilton, “como se este fosse o dono do PT”.

---

<sup>51</sup> Em São Gabriel acabou fazendo parte da primeira turma do curso superior de Filosofia ofertado pela UFAM. Thiago Montalvo também frequentou essa primeira turma. Aliás, ali se formou um pequeno grupo de petistas indígenas ligados ao Amilton.

Mas, esse PT de meados dos anos 1990, já tentava cooptar (e também era capturado) pelos indígenas. Pedro Garcia conta que pouco antes das eleições de 1996, o PT chegou a Iauaretê pedindo apoio para a campanha do Amilton, dizendo que o partido “estava apresentando um bom nome, que o cara era professor”. E, “a gente disse que só ia apoiar se o vice dele fosse um indígena. Foi assim que conseguimos colocar o nome do Thiago Montalvo, que é Pira-Tapuia”. Claro que a entrada de Thiago na chapa não era fortuita, pois Iauaretê é a segunda maior zona eleitoral do município (depois da sede) e sempre fez diferença nas eleições. Passados poucos meses da posse, como dissemos, Thiago adoeceu e faleceu, fato para o qual acusações de feitiçaria não faltam.<sup>52</sup> Essa história da chegada do PT a São Gabriel e o modo como se deram as primeiras filiações indígenas a partidos, um tanto quanto “impulsivas”, para usar um termo de Pedro Garcia, são exemplos das movimentações deste período entre meados e fim dos anos 1990, no qual os índios começaram a perceber que mais do que se “dividir” entre os partidos existentes e já comandados por brancos, eles deveriam ou criar seu próprio partido ou “tomar a frente” em partidos já existentes. Pois, uma “força indígena” neste novo espaço que era a política partidária estava ainda para ser construída.

Não foi simplesmente por “impulsividade” que muitos índios se filiaram a partidos políticos a partir dos anos 1990, conforme dá a entender Pedro Garcia. Não tivemos oportunidade de explorar a fundo as histórias de filiações de diversos líderes, mas, percebemos atualmente (e imaginamos que também no passado) que pesa bastante para o aumento das filiações um sentimento de pertencimento a mais uma sigla ou “comunidade imaginada”, como o são as associações indígenas, por exemplo. É curioso pensar que os índios se filiaram tanto a partidos tidos como extremamente conservadores e de direita como

---

<sup>52</sup> Em geral, muitas mortes no rio Negro são atribuídas ao veneno ou à feitiçaria, bem como muitas doenças, sobretudo em se tratando de pessoas públicas e/ou importantes. A título de exemplo, André Baniwa diz que durante a campanha eleitoral de 2008 foi vítima de diversas doenças provocadas por veneno; Domingos Barreto (atual Coordenador Regional da Funai) também diz que tem sido ameaçado de ser envenenado e; Erivaldo Cruz (que foi Diretor da Foirn durante a gestão 2005-2008) faleceu recentemente e uma das explicações mais correntes para sua morte é a suspeita de envenenamento ou feitiçaria, pois além de ocupar uma posição importante na Foirn, ele atuava diretamente em um projeto apoiado pelo Ministério da Cultura que pretendia promover a revalorização cultural através da repatriação de algumas máscaras e adornos cerimoniais que há tempos foram transportados para um museu religioso localizado em Manaus. Consta que três pessoas envolvidas neste projeto e que acompanharam o transporte destes adornos para seu lugar de origem faleceram recentemente (para saber mais sobre este projeto, ver a dissertação de mestrado recentemente defendida por Tatiana Amaral Sanches Ferreira, 2014).

àqueles mais abertos a movimentos sociais, como o PT e o PC do B, por exemplo. A “ideologia” dos partidos conta menos do que as tentativas de trazer o movimento indígena para dentro deles ou vice-versa.

Houve algumas tentativas individuais e coletivas de sobrepor movimento indígena e política partidária, embora exista também um discurso que pretende separar ou purificar as políticas praticadas nesses diferentes espaços. Essa foi, inclusive, uma das justificativas para a criação do FDDI e do CISP, enquanto espaços supostamente suprapartidários. É de se imaginar, no entanto, que na prática, política indígena e política partidária se misturem e se entrelacem de modo singular. Não foram poucas as vezes em que salas e corredores da Foirn foram usados para reuniões (mesmo que informais) de partidos, ou, que as impressoras da Federação tenham gerado documentos dos mesmos (ainda que ambas as práticas – reuniões e uso dos recursos da Foirn – sejam alvo de críticas). Reflexões sobre esses modos de entrelaçamento, no sentido de sugerir se há contradições ou não em participar de ambos os espaços – partido e movimento –, e a respeito das fronteiras e limites da sobreposição possível foram feitas ao longo dos anos.

Nas eleições seguintes, em 2000, o PT continuou apostando em Amilton Gadelha, mas, este foi derrotado pelo comerciante Raimundo Quirino, do Partido da Frente Liberal. Nessa campanha não houve candidatura indígena e os candidatos foram Amilton Gadelha (agora pelo Partido Trabalhista Brasileiro - PTB), Raimundo Quirino, Juscelino Gonçalves (Partido Social Liberal – PSL –, de tradicional família de comerciantes da região, venceu a eleição de 2004) e Antônio Cardoso (Partido Democrático Trabalhista – PDT –, branco que já havia sido vereador em 1996, cargo para o qual foi eleito novamente em 2008). Os números das eleições são novamente bastante próximos entre os três primeiros colocados: Quirino fez um total de 3.958 votos; seguido de Amilton, com 2.863 votos e Juscelino, que obteve 2.768 votos. Na campanha de 2000 havia oitenta candidatos ao cargo de vereador, dentre os quais nove foram eleitos. É interessante ressaltar que dentre esses, Camico Baniwa (atual vice-prefeito de São Gabriel) foi eleito com 242 votos. Foi durante essa gestão que começaram as movimentações em torno do nome de Pedro Garcia dentro do movimento

indígena e também no PT, ao qual ele se filiou em 2003. Esses debates aconteceram principalmente no FDDI. Pedro lembra:

O Fórum de Debate de Direitos Indígenas era direcionado por mim, eu que presidia o Fórum. Era uma coisa não diretamente da Foirn, mas para os membros da Foirn. Eu presidia todas as discussões do Fórum, que eram para debater quais eram os nossos direitos políticos. Tanto é que na época a gente trouxe o Márcio Santilli, para ouvir dele quais eram os passos dos próprios indígenas em um partido próprio e qual seria o futuro disso. Depois, a gente viu que era muito mais complicado do que a gente pensava. Porque para criar um partido político tem que ter aprovação no Congresso. Tem que ter aprovação a nível nacional. A gente não teria condição de fazer isso. Primeiro, porque a gente não tem adeptos ou representantes próprios no Congresso Nacional. Até hoje a gente não tem. Então, pra mim, ficaria difícil. A única coisa era a gente, como se diz, discutir os nossos direitos políticos dentro dos próprios partidos já existentes.

Com o FDDI, uma das intenções dos índios do rio Negro era explorar a participação na política partidária não apenas como eleitores, mas como candidatos a tantos cargos eletivos quantos existissem, tendo sempre como espécie de vetor analítico a predominância branca nesses espaços. Mas, essa predominância branca não basta para explicar a entrada dos índios nos partidos. Pensando comparativamente, há predominância de brancos também entre os oficiais do Exército, por exemplo; mas, nem por isso o movimento indígena elaborou como estratégia treinar alguém para virar um general indígena; aliás, sequer oficial, ainda que a maior parte do contingente da Brigada de Infantaria que está em São Gabriel seja composta por soldados indígenas.<sup>53</sup> Não deixa de ser instigante refletir sobre a forma como os índios aparentemente não tiveram muitas dificuldades em se adequar a (ou incorporar) alguns modos de operação da política não-indígena, como votações, por exemplo (embora, frequentemente os processos de escolha por voto sejam colocados em xeque). Voltaremos a essa questão.

Alguns líderes me sugeriram que foi com incentivo de padres e freiras que se começou, ainda nas comunidades, a escolha através de votação daqueles que ocupariam cargos como capitães, professor, catequistas e animadores. Num primeiro momento as comunidades tenderam a votar naqueles que já ocupavam posições importantes nos termos da

---

<sup>53</sup> Aparentemente, as primeiras candidaturas indígenas para frequentar a Escola de Sargentos da Armas ocorreram recentemente, e não têm ligação com o Movimento.

hierarquia tradicional. Segundo Lasmar (2005, p. 93), “o capitão, o animador, o catequista, figuras devotadas à união e à prosperidade coletivas, podem ser vistos como avatares especializados da liderança tradicional, ocupando atualmente um espaço simbólico significativo na forma como os índios do Uaupés concebem a comunidade”. No entanto, um dos objetivos desse novo modelo de comunidade (proposto pelos missionários em meados da década de 1960, inspirado nas chamadas Comunidades Eclesiais de Base), que concedia centralidade a esse sistema de cargos comunitários eletivos e rotativos, era justamente desestruturar as bases tradicionais da chefia e da organização social nativa. Assim, não demorou para que novos padrões de relações sociais começassem a se sobrepôr às formas tradicionais de organização política, e mais, que esses novos papéis (catequista, capitão, animador, mas também professor e agente de saúde) passassem a proporcionar uma via alternativa para obtenção de prestígio.<sup>54</sup>

É possível pensar que a filiação a partidos políticos entre também nessa chave, como via alternativa à obtenção de algum tipo de influência e prestígio, junto à comunidade, mas também, para fora dos limites da comunidade e mesmo do município, já que os diretórios municipais dos partidos estão, em alguma medida, conectados aos diretórios estaduais e nacionais. Então, mais uma sobreposição se constrói, quando a maioria dos diretores e ex-diretores da Foirn também se filia a partidos políticos, e passam a pensar e a se relacionar, sobretudo em ano eleitoral, junto a esses partidos e, em partes (parcialmente, mas também “partidos”), segundo as regras deste jogo. Note-se, no entanto, que tratamos de uma ideia nativa do que é “partido”, que, como veremos, não está imune inclusive ao jogo interétnico. Assim, mesmo sendo estatutariamente apartidária, a Foirn não está imune às disputas travadas no campo da política partidária; e vice-versa, a disputa partidária gabrielense também sofre

---

<sup>54</sup> Aline Scolfaro (2012, p. 52) escreve que “os índios dizem que no começo os padres chegavam a interferir diretamente na escolha das pessoas que deveriam ocupar estes cargos, sobretudo o de capitão e de catequista, indicando geralmente indivíduos mais jovens que haviam passado com êxito pelos internatos das missões e que, desse modo, estariam mais bem adaptados aos valores cristãos”.

influências do movimento indígena. O próprio FDDI contava com a presença de diretores e do presidente da federação, além de outros líderes que também já haviam passado por ela.<sup>55</sup>

Curioso é que, tentando ser um espaço supostamente externo à Foirn, para discussão de política partidária, além das pessoas serem quase todas envolvidas (ou ex-envolvidos, se é que se pode dizer assim) com a Federação, muitas vezes as reuniões aconteciam na própria maloca da Foirn. O mote principal para os debates era, como foi apontado, o fato de São Gabriel ser um município composto em sua maioria por indígenas e não ter havido até então um prefeito indígena na história da cidade. A tentativa era começar a cultivar a ideia de criar estratégias e um nome que pudesse fazer frente aos candidatos brancos que sempre concorriam e saíam vitoriosos. Na fala de Abrahão França:

Do que precisávamos? Tínhamos que criar um nome. Quais eram os nomes que poderiam ir? Mas, ninguém atentou para o seguinte: por exemplo, se eu sou de um partido político, eu não vou poder deixar de apoiar o meu partido para apoiar um nome de outro partido. Mas, nos deparamos com o fato de que criamos vários nomes sem atentar para os partidos. Prova disso é que quando foi a véspera da gente fechar, o grupo se desfez. Quem era do PMDB foi apoiar o candidato do PMDB, quem era do PT também e nós nos desfizemos enquanto grupo. Foi aí que a gente colocou na cabeça: nós precisamos, para disputar uma campanha política partidária, de partido político.

Este debate, especificamente, se deu antes das eleições ocorridas em 1996, e o partido político ao qual ele se refere no final é o PC do B, ao qual se filiaram ele e seu irmão Bráz, como já vimos, e outras pessoas que, segundo Abrahão, “eram fortes em São Gabriel”. Em suas palavras, junto com o Fórum “surge um PC do B forte, o PT e em seguida o PV”. Vejamos. Como disse, o PT já existia em São Gabriel, inclusive foi deste partido o prefeito eleito em 1996. O que Abrahão está dizendo é que esses três partidos concentravam, e concentram até hoje, a maioria dos filiados indígenas do município.

Vimos que o PC do B chegou a São Gabriel pelas articulações de Bráz com a esfera estadual do partido. Pudemos compreender também, minimamente, como se deu a

---

<sup>55</sup> Mas, parece que a Foirn é como qualquer comunidade: a ideia é aumentar, reproduzir, englobar. Porém, quando isso ocorre em demasia, operam-se divisões. Isso é o que acontece, por exemplo, com o *Big Men* melanésio, segundo Sahlins (1963): aumentando a base, ele perde os compromissos originais e se esfacela.



chegada do PT ao município, e, quanto ao PV, é André quem nos fornece algumas informações:

(...) o PV tinha tudo a ver com a nossa luta. É ambientalista, fala da questão indígena. Tá escrito no programa do partido. É um movimento que cresce, que representa o contexto atual e era um partido pequeno. Como a gente queria formar um novo partido, a gente não queria entrar num partido que já estivesse forte... A gente queria construir a imagem, o projeto, tudo. Essa era a ideia quando a gente começou. Mas não fomos nós [Baniwa] que trouxemos o PV para São Gabriel. Foram outros grupos de profissionais que chegaram aqui. Especialmente profissionais da saúde. Acho que foi em 93 ou 94. Eles participaram de alguns pleitos eleitorais, mas não tiveram sucesso em eleger vereador ou qualquer outra coisa. Então, o partido ficou inativo, mas com os filiados. Estava regular mas não estava na ativa, não estava funcionando. Foi quando a gente pegou o PV. Éramos praticamente os Baniwa, porque o contexto dessa época era que o movimento indígena tinha um projeto de chegar no governo municipal e a primeira pessoa que a gente via que tinha potencial era o Bráz França.

Era desses três partidos a maioria dos participantes do Fórum. Mesmo não acionando uma argumentação em torno de ideias como “novo partido” ou “partido não comandado por brancos”, como o PC do B e o PV buscaram fazer, o PT saiu à frente de outros partidos no quesito participação indígena. Talvez porque o próprio FDDI fosse presidido por Pedro Garcia, que é de Iauaretê, lugar onde o PT teve adeptos desde o início da entrada dos partidos em São Gabriel. Renato Matos, que já foi presidente do PT, afirma que o “PT foi um dos primeiros partidos onde os índios tiveram comando. Os próprios índios eram presidentes do partido. A maioria da comissão de ética era indígena. Até alguns brancos que são casados com indígenas”. Independentemente do partido e dos motivos que levaram às filiações que foram acontecendo ao longo das décadas de 1990 e 2000, a política partidária começou a ser vista como espécie de horizonte para o qual deveriam caminhar os líderes e os objetivos do movimento indígena.<sup>56</sup> Neste sentido, Pedro Garcia fala:

Tinha essa discussão dizendo que com a evolução do movimento indígena a gente podia vir a ocupar cargos na prefeitura ou de deputado. Como eu tô falando, ainda não existe ninguém que tenha coragem de se expor. Quando a gente fez, se não me falha a memória, é, teve um fórum de debates. Inicialmente a gente trabalhou mais com o nome do Bráz, porque ele já estava filiado ao PC do B. No dia em que a gente

<sup>56</sup> Seria preciso, no entanto, averiguar se a filiação de alguns índios a partidos políticos já não acontecia antes da chegada desses três – PT, PV e PC do B – se estabelecerem em São Gabriel da Cachoeira. Algumas vezes ouvi falar que havia um movimento, em outros partidos, de incentivar e procurar lideranças indígenas que atuassem como cabos eleitorais nas comunidades.

ia homologar a candidatura dele, ele disse que não se sentia capacitado pra disputar as eleições. Aí ele simplesmente abandonou a discussão e a gente ficou... Na verdade, o fórum de debates era pra discutir se as comunidades aceitavam essa ideia de lançar algumas candidaturas indígenas. Trabalhar com alguns nomes e mais tarde fazer uma prévia pra lançar a candidatura. Isso também a gente não conseguiu discutir amplamente com as comunidades. Era mais com as lideranças. Quando a gente entrava nas comunidades a gente levava esse pensamento. Todos concordavam que seria uma boa ideia pra tentar movimentar. A gente dizia que iria trabalhar com três nomes: o meu, de novo, o do Bráz e do Camico, que hoje é o vice. Tinha um representante de cada bacia.

Além da participação na política partidária aparecer muitas vezes nas falas de lideranças indígenas como um caminho a ser percorrido em suas trajetórias, os fóruns de debate também enfatizavam a ideia de que a participação indígena nos partidos poderia fortalecer o movimento indígena. É preciso não perder isso de vista, pois este é um dos elos explicativos dos impasses encontrados por André Baniwa e Pedro Garcia em sua gestão na prefeitura. Foi nessas esferas de debate que se chegou, então, ao nome de Pedro Garcia como candidato indígena a prefeito de São Gabriel, nas eleições de 2004, tendo como vice o também indígena Israel Fontes Dutra (Tuyuka). Nessa eleição, de 2004, o PV, com adesão de todos os Baniwa e do próprio André, apoiou o Amilton. Bráz acabou apoiando Juscelino, porque o PC do B entrou nessa aliança. Isto é, segmentos de uma coalização virtual indígena acabaram sendo puxados por segmentos brancos também em disputa. Mais ou menos assim, “cada índio com seus brancos...”, mais ou menos como já ocorria desde o início do movimento indígena, como vimos na primeira parte deste trabalho.

Ou seja, em 2004, mais uma vez os índios se dividiram, em candidatura própria (Pedro Garcia), ou se aliando a alguns brancos (Camico, como vice de Amilton e Bráz, apoiando Juscelino). E foi essa experiência que fortaleceu a ideia de construir uma aliança entre Pedro Garcia, Tariano de Iauaretê (bacia do rio Uaupés, portanto) e Camico Baniwa (bacia do Içana), que formasse uma chapa indígena, multiétnica capaz de ganhar os votos nas duas bacias mais populosas do alto rio Negro. O FDDI apresentou três nomes de cada um dos partidos que mais tinham filiados indígenas (PT, PV e PC do B), eram eles: Pedro Garcia, Camico Baniwa e Bráz França (respectivamente àqueles partidos). Foi realizada uma reunião na qual cada partido traria quinze filiados para votar e o mais votado seria o candidato a prefeito, o segundo mais votado ficaria como vice e o terceiro concorreria para vereador. Bráz

conta que Pedro “rompeu” com essa regra dos quinze filiados e trouxe mais de cem pessoas de Iauaretê para votar. Pedro, por sua vez, diz que Bráz, por ocupar um posto importante na saúde indígena, achava que todos os funcionários da saúde votariam nele. Aconteceu que Pedro ficou em primeiro, Camico em segundo e Bráz em terceiro.

Logo depois dessa reunião Bráz anunciou que não lançaria sua candidatura a vereador. Pedro e Camico fizeram um acordo, que durou até a noite do dia anterior ao prazo limite para o registro da candidatura. Pedro disse que estava tudo certo até às onze horas da noite, quando “Camico me ligou dizendo que queria marcar uma reunião comigo no dia seguinte às oito da manhã”. Segundo ele, foi uma surpresa, mas ao mesmo tempo “meio que já sabia o que ia acontecer, porque eu tinha me reunido à tarde com o Juscelino [que saiu candidato pelo PSL e foi quem acabou ganhando aquela eleição] e ele me contou que o Camico ia dar pra trás, que eles [PV] queriam mesmo lançar uma candidatura própria”. Foi o que aconteceu na reunião do dia seguinte, Camico informou ao Pedro que o PV não aceitava compor a coligação como vice. Nas palavras de Pedro Garcia aconteceu o seguinte:

Um dia antes a gente tinha feito uma reunião, na qual ele [Camico] se apresentou ainda como vice da nossa chapa, né? Só que quando eram onze horas da noite ele me ligou dizendo que eles tinham feito mais uma reunião do PV e tinham chegado a uma outra decisão e que eles queriam uma reunião no dia seguinte, de manhã. Inclusive eu tive uma reunião com o Juscelino em que ele disse que admirava minha coragem, minha determinação, mas diante dessas malícias da política você ainda é muita inocente. Ele disse que o Camico naquele dia mesmo, à tarde, tinha acabado de assinar um termo de compromisso para ser o vice do Amilton. Então, quando eu chequei na outra reunião e descobri que ele não era mais o nosso vice. Ele não teve coragem de dizer que não ia mais ser. Isso atrapalha. Fui sacaneado.

Ou seja, a comunicação entre movimento indígena e partidos políticos não se deu sem ruídos. Tentou-se estabelecer acordos no âmbito do movimento (com uma forma de escolha dos candidatos semelhante ao modo como se elegem os diretores da Foirn, por exemplo), mas, os partidos acabaram ressoando justamente as divisões (e não as alianças) que operam naquela esfera. Desse modo, não é nem possível afirmar que por imposição dos partidos uma negociação feita pelo movimento indígena teria sido desfeita momentos antes das confirmações das candidaturas. Como pudemos ver na primeira parte desta tese, o movimento indígena opera também segundo uma lógica de divisões e fissões (étnicas e

regionais) que acabou se espalhando também na política partidária. Além disso, os próprios brancos entram fazendo ruído nessa comunicação e nas tentativas de aliança entre os indígenas. Em 2004, o PV não lançou candidato algum e o PT fez uma coligação com outros partidos e ficou em último colocado.

Um pequeno parêntese entre as eleições municipais foi a candidatura de Pedro Garcia para Deputado Federal em 2006, campanha na qual além de viajar de carona contou com o apoio (também financeiro) do diretório estadual do PT. Pedro disse:

Eu ficava ali no porto e quando via alguma voadeira ou rabeta saindo eu perguntava pra onde ia e se eu podia ir junto. Aí, eu ajudava com um pouquinho de combustível, que eu pagava com meu próprio dinheiro. Foi assim que eu fiz a campanha e consegui mais de seis mil votos, o que era mais do que suficiente para nas próximas eleições municipais eu vencer na prefeitura.

Essa expressiva votação que Pedro obteve na campanha para deputado federal em 2006 fortaleceu seu nome tanto no movimento indígena e em São Gabriel quanto dentro do PT. Isto articulou uma ida para Manaus, que se deu segundo algumas circunstâncias. Nas palavras de Pedro:

Em 2005 eu recebi o convite do presidente da Funai para ser administrador da Funai em Manaus. Aí eu tive que sair de São Gabriel. A minha ideia era me aproximar mais do Diretório Estadual [do PT], conhecer uma nova realidade, vendo como funcionavam as campanhas políticas mesmo, como é que o pessoal discutia, porque aqui a gente, muitas vezes, era manipulado por não conhecer a realidade das discussões. Foi quando eu conheci mais de perto as pessoas que dirigiam o partido. Em 2006, então, eu lancei minha candidatura pra Deputado Federal. Foi quanto eu também tive que pedir afastamento da Funai. Disputei as eleições, mas, não fui eleito. Mas, comparando com resultados de outros, eu cheguei perto. Inclusive, na época, eu fui o segundo mais votado do PT e fiquei como suplente dele. Depois disso eu não consegui mais voltar pra Funai. Eu levei todo mundo pra Manaus [a família]. Minha esposa estava terminando Pedagogia lá. Então, eu deixei, e tive que voltar pra cá pra continuar minhas atividades. Continuei minhas viagens de articulação.

Esse parece ser um momento decisivo do que veio a acontecer na gestão de Pedro na prefeitura, na qual ele teve que “saldar algumas dívidas” feitas nessa campanha para deputado federal. Informações como essa são difíceis (para não dizer impossíveis) de serem confirmadas, mas, nos corredores circulam inúmeras especulações de que os diversos cargos

(na controladoria, ouvidoria, departamento jurídico e em outras secretarias da prefeitura) que Pedro deu a pessoas de fora de São Gabriel fazem parte deste “pagamento” ao grupo do PT que lhe apoiou em 2006.

### **3.2 “Aliança” entre Pedro Garcia e André Baniwa**

Eu acho, inclusive, que a política partidária é um dos grandes males que afetou essa população. Essa experiência de 2005 e 2008 pra mim foi muito interessante. Foi um momento de grande aprendizado. Eu moro em São Gabriel há muitos anos e já conhecia bastante, porque durante os quatro anos que eu fiquei na Secretaria eu viajei bastante, me reunia com as pessoas. A gente reunia rios inteiros e a gente via na expressão das pessoas, uma luz que fazia brilhar os olhos, né? Mas quando chegou a campanha eleitoral, deu uma desbaratada. O neguinho ficou doidinho, não sabia mais o que fazer. Acho que o fator complicador também é que as lideranças deveriam ter feito uma condução dessa galera geral. É como uma mosca que olha pra aquele fritador de mosca, né? É mais ou menos isso: todo mundo fica hipnotizado até que é queimado e cai duro. A maioria sobrevive e acorda e se pergunta o que fez. Aí volta a tentar encontrar o que é importante, mas essas coisas dificilmente se recuperam. (Conde, dono de restaurante branco, morador de São Gabriel há mais de 20 anos, conhecido personagem que já ocupou diversos cargos de confiança, ainda que não filiado a um partido)

Chega-se ao ano de 2008, portanto, com Pedro já tendo disputado eleições para a prefeitura e para o congresso nacional, e no contexto de um desejo cada vez mais crescente de ter um prefeito indígena, mas, sem uma candidatura que tivesse sido fruto de uma aliança indígena. Dessa somatória de fatos surgiu a coligação entre PT e PV, que havia sido apenas sinalizada em 2004. A ideia geral, dos candidatos e de parte da população indígena, parecia ser a de que os índios assumirem a gestão do município era uma oportunidade única de fazer uma administração pública diferente. Era nesse sentido que no programa de governo, ainda na fase da campanha, figuravam ideias como: “nova relação do governo municipal com as comunidades” e “mudanças concretas no modo de administrar e governar; compartilhando tomada de decisões e delegando certos poderes”. Também segundo André, ainda na época da campanha, o diálogo com Pedro e o PT acionou ideias como a de que a gestão municipal jamais deveria dar as costas ao movimento indígena, pelo contrário, “as experiências acumuladas indicavam que a participação e o apoio do movimento social local eram imprescindíveis para o avanço e eficiência das políticas públicas governamentais”.

A experiência no movimento indígena foi um dos argumentos centrais da campanha eleitoral. Havia a esperança de que ao ocuparem os mais diversos postos na prefeitura, sobretudo o de prefeito, os indígenas fortaleceriam também o movimento indígena. O que de fato ocorreu, os rumos tomados pelo movimento indígena e pela participação indígena na política partidária, além do que aconteceu com Pedro e André após a gestão, veremos a seguir. Mas antes, vamos reconstituir alguns dos frágeis laços que foram estabelecidos na tentativa de aliança entre Pedro e André.

O ano eleitoral de 2008 já acumulava a experiência do PV ter desistido de se coligar com o PT nas eleições de 2004 (a aliança supracitada com Camico Baniwa), momento que deixou resquícios e certa mágoa. Pedro e o PT expressam essa mágoa afirmando que o PV os teria traído, desistindo da aliança na última hora. Por sua vez, o PV e André também falam em uma traição do PT, mais ampla, porém, no âmbito do FDDI e do movimento indígena. André lembra:

Para 2004, os três partidos tinham candidatos próprios. Qual era a ideia? Discutir uma plataforma de governo, o que acabou não acontecendo. E o tempo chegou e acabou que alguém teve que sair. O PT foi muito sacana porque não considerou a paridade de representatividade para definir quem seria a primeira linha.

Diante dessas “mágoas recíprocas” a vontade do PV de ter um candidato próprio foi reafirmada em 01 de abril de 2008, quando André escreveu uma carta destinada a diversos líderes indígenas expressando sua intenção de se apresentar como pré-candidato a prefeito por seu partido. Nesta carta, ele destacava:

Na minha vida parece sempre decidir a fazer não a minha vontade ou meu desejo pessoal, mas dedicar-me ao que deve ser feito ou recomendado para executar. Isto porque senti peso da responsabilidade que é resultado de um trabalho que viemos fazendo e desenvolvendo junto. Este desafio é encarar desafio de candidatura para majoritário nesta eleição municipal do município de São Gabriel da Cachoeira no estado do Amazonas.

Pedi meu afastamento da Foirn para cuidar melhor deste desafiador jogo e ganhar este campeonato que está vindo. Mesmo inexperiente neste campo, por isso há de me preparar para que eu tenha resultado junto aos demais parceiros neste campo cheio de adversário muito forte. Por isso teremos que ter agilidade para romper as zagas e fazer o gol. Isto significa que além de bons atacantes teremos também que ter bons zagueiros no nosso time e precisam ser treinados antes para isso.

Nada está sendo fácil para mim. Mas tenho que honrar compromisso, mais do que isso está diante de nós uma realidade e precisamos combater a criminalidade, impunidade, facilitar e arrematar as políticas pública na educação para nossas comunidades, saúde, renda e muitos outros programas fundamentais para melhoria de qualidade de vida.

*O meu afastamento é temporário, logo após eleição retornarei.* Mas queria dizer por causa deste momento agradecer a você funcionário e liderança da Foirn e das associações de base. Para onde eu estiver o plano, projetos, programas e atividade do movimento indígena representada pela Foirn, de alguma forma procurarei coloca-la em prática, ou ajudando para concretizá-la, pois também fazem parte dos meus pensamentos, projetos, programas e atividades.

Aproveito também para convidar aqueles que queiram acompanhar esse novo desenrolar deste desafio político da minha vida e da vida em jogo de muitos do nosso município, sejam bem vindos para a luta neste campo. Precisamos ter acima de tudo antes, no presente e depois mantermos tranquilidade, fé e amor ao nosso trabalho para que as nossas comunidades sejam alcançadas com benefício que merecem.

*Estar nesse desafio significa que foi indicado pela comunidade que respeito muito.* Tenho desenvolvido algumas experiências através da associação em mais de quase vinte anos ouvindo a comunidade, empreendendo e inovando. Assim como comunidade confiam em mim para esta luta confio também no poder das comunidades, na discussão, planejamento de um projeto, programa ou atividade para serem desenvolvido a seu favor.

Mais recentemente me aproximei da política partidária para procurar entender o que isso significa. Depois de 8 anos acompanhando cheguei a conclusão de que desta vez devo participar da eleição municipal de 2008 para cargo de prefeito recomendado pelo meu povo, reconhecido pelo conselho do partido verde da qual sou presidente e na convenção homologar minha candidatura.

Para isto por recomendação das lideranças e do partido coloco-me a disposição para avaliação dos senhores e senhoras nesta fase da minha de pré-candidatura. Ciente do direito e do dever neste país democrático respeito muito a opinião de cada um dos senhores. Mas o fato é que estamos diante de uma oportunidade de não só trocar o gestor atual, mas de fazer uma mudança na forma de gerir que tenha mais a cara da comunidade Gabriel moderna. Por isso com a decisão de cada um precisamos eleger um candidato que entenda nossa linguagem, pensamentos, realidades, necessidades, projetos e programas que possam melhorar nossas vidas nas nossas comunidades.

Seu próximo passo foi apresentar outra carta, ao público geral, no dia 26 de maio de 2008, apresentando-se oficialmente como pré-candidato a prefeito, após dois seminários realizados pelo PV. Segundo André, tais cartas, que foram escritas em português e em Baniwa, foram “fundamentais para minha apresentação e assim como se mostrou rápida aceitação da população, associado pela imagem de trabalho que já vinha sendo desenvolvido ao longo de 16 anos dentro do movimento indígena”. Estes seminários teriam fortalecido o grupo político do PV, segundo André, causando impacto sobre os outros partidos que pretendiam apresentar candidaturas. A cena lembrada por André era mais ou menos a seguinte:

(...) eu falei pra minha turma que eu era o cara certo para ser prefeito. O PT estava sozinho e não queria mais saber da gente porque ele achou que já tinha conquistado o espaço. O PC do B já estava perdido. Nós estávamos perdidos, vamos dizer, simbolicamente. Aí, quando eu me declarei candidato, já tinha cestaria na mídia. Escola também. Muita coisa que ajudou a fortalecer isso. E eu fui crescendo muito rápido e acabei criando preocupação para o PT. Naquele momento a aliança entre o PT e o PV não existia mais na prática. Cada partido tinha uma ação diferente. O fato é que crescemos em menos de seis meses. O que desequilibrou o PT. E a gente ficou como uma ameaça ao PT, que queria ser prefeito. Diziam que era a vez deles.

A tentativa de aproximação partiu do PT, que pensava no PV para compor uma chapa tendo André como candidato a vice-prefeito. Primeiramente, o PV disse que era tarde demais, que eles apresentariam candidatura própria e não estavam interessados em ser vice. Mas, além do PT, outros partidos tentaram se aproximar do PV, que, enfim, após analisar a situação financeira necessária para arcar com todos os gastos de uma campanha decidiu compor uma aliança. André avaliava que “matematicamente” eles tinham condições de ganhar a eleição. A fraqueza do partido era “somente” financeira. O PV decidiu então retomar a conversa com o PT, o que aconteceu na Foirn. Segundo André, esta conversa era para “ver quem seria principal e quem seria vice”, mas o “candidato do PT já dava a entender que vice-prefeito não faz nada”. Ou seja, na avaliação do PV o PT não tinha um projeto político que o diferenciasse de outros partidos, e que eles continuariam buscando alguém que aceitasse ser candidato a vice-prefeito junto com André. No diálogo entre os partidos “ninguém aceitava ser vice de ninguém”, lembra André.

Conforme o tempo de formação para as coligações foi passando, André disse que o “o PT articulou com líderes mais próximos, políticos ligados a mim e, na fase final, o PV avaliou sua condição financeira, e por conta dela se começou a pensar de participar na vice-candidatura como estratégia de fortalecimento político para a próxima temporada de eleição de 2012”. A articulação entre PT e PV parece ter sido feita à revelia de André, que passou a adotá-la principalmente pensando em uma estratégia de fortalecimento para a eleição seguinte, porque ele já planejava participar em 2012 à eleição para o cargo de prefeito.

Em relação ainda à eleição de 2004, André diz coisas importantes sobre o que se pensa a respeito da posição de vice. Quanto a isso, ele fala: “Nessa [eleição de 2004] houve tanta divisão também, porque ninguém queria ser vice de ninguém. O que simbolizava



inferioridade. *Coisas de clã*. E acabou que cada um foi pra um canto e todos perderam. Ninguém ganhou. Nem PT, nem PV, nem PC do B”. Mas, o que ele quer dizer com “coisas de clã”? Ele sugere, a princípio, a ideia de que essa posição de vice, como possível substituto, não cabe dentro dos esquemas tradicionais da hierarquia rionegrina, onde cada pessoa está em um lugar específico que não pode ser ocupado por mais ninguém. Nessa cadeia não há duas pessoas na mesma posição e a ideia de um vice como substituto indica que uma pessoa, na ausência de outra, poderia ocupar o lugar desta, o que seria inconcebível. Além disso, há uma clara indicação de que a relação entre prefeito e vice-prefeito é hierarquizada, uma relação estabelecida a partir de uma aliança não igualitária e horizontal, portanto<sup>57</sup>. Ser vice pode ser visto como ficar à sombra do prefeito, não tendo espaço para uma atuação autônoma e independente, ser um substituto. Mas, é possível aventar a hipótese de que se fossem dois baniwa querendo ser prefeito fosse possível recorrer à palavra dos velhos para decidir quem seria o candidato. No entanto, no caso de um par de candidatos de povos diferentes essa equação é muito mais difícil.

Naquela carta de 26 de maio de 2008 André expressava a necessidade “de eleger um candidato que entenda nossa linguagem, pensamentos, realidades, necessidades, projetos e programas que possam melhorar nossas vidas nas nossas comunidades”. Ou seja, reapareciam argumentos já apontados acima, referentes à necessidade e às intenções de que a prefeitura e o movimento indígena tivessem um planejamento e uma ação coordenados. Ele destacava:

(...) que a estrutura do estado da qual faz parte o município é muito complicada, mas é por isso mesmo que entendo que deve ser encarada na realidade utilizando princípio lógico de superação, adequação e planejamento. Precisamos saber bem executar e demonstrar o verdadeiro sentido da cultura de trabalho coletivo, distribuir resultados de uma forma igualitária, considerando toda diversidade no viver e conviver intercultural em harmonia, sem discriminação, afinal somos apenas um

---

<sup>57</sup> Uma breve especulação sobre o problema da aliança no rio Negro. Embora não seja absolutamente consensual, aparentemente a aliança (de casamento) despreza a hierarquia do cônjuge, ocorrendo em termos preferenciais dentro de uma terminologia dravidiana, com uma inflexão com o casamento FZD/MBS. A assimetria hierárquica entre sibs, ou aquilo que tange à consanguinidade, aparentemente encontraria um lugar de neutralização na simetria entre afins reais. Não sei o quanto é possível transferir esse tipo de diagrama (até porque, suspeito, com Leirner [2015], que ele não funciona tão binariamente assim) para o plano das alianças políticas. Aliás, seguindo o que se disse acima, nessa hora a política é feita com outro tipo de aliança, onde o fator “endogâmico” à cada etnia, e portanto o fator “hierárquico”, tem alguma voz na prática.

como ser humano, criatura de Deus e temos o dever de cuidar da terra, porque temos necessidade e sentimentos.

Ressaltando que representar, para ele, significaria sempre “estar ao lado dos povos” diferentemente daqueles que pensam em “representar governos e parlamentos”, em suas palavras. Ou seja, não cabe aqui também a ideia de um vice que, na ausência do titular, atue como representante deste. Retomaremos isso mais para frente. Vejamos agora um pouco da perspectiva do Pedro sobre as relações estabelecidas antes do registro da candidatura, que diz:

Como lideranças indígenas, como membros do movimento indígena, a gente não tinha nenhuma diversidade e tal. Mas, falando de política, a gente nunca se deu bem. Tanto é que, por exemplo, em 2000, quando a gente tentou articular pela primeira vez, eles perceberam que a gente não estava articulando pra lançar um deles e logo desistiram. Em 2004, a gente começou a caminhar, e na reta final da campanha, quando era pra definir mesmo, abandonaram nosso barco. Aí, em 2008, quando a gente começou as negociações, várias pessoas diziam assim: não dá pra fechar com ele de novo, não dá pra fechar, porque eles sempre abandonaram, vão sacanear com a gente de novo.

Num exercício de memória, Pedro diz que acreditava que eles “tivessem aprendido e mudado” e que “daria para fazer uma boa administração com eles”. Ou seja, para Pedro, até o momento da posse não havia nenhum problema entre ele e André, pelo contrário, “havia muito diálogo”. O problema que ele identificava era próprio ao PT, em São Gabriel: “como eles dizem, através de forças externas”. Mas essa já é outra parte do problema. Outro elemento dessa história é a aproximação mítica entre as etnias de ambos – Tariano e Baniwa. Lembremos que Tariano é também da família linguística Aruak, porém, passou por um processo de tukanização, além de ter sido a única etnia dessa família linguística a se deslocar para o Uaupés. Não que isso tenha tido um papel central ou evidente nessa tentativa de aliança entre Pedro e André, mas, ambos sabem e conhecem essas histórias. Pedro fala:

(...) tanto é que nós somos de parentesco bem próximo. Na mitologia são as duas etnias que saíram primeiro da cobra. Mas, o nosso grupo saiu primeiro, tanto é que a gente nem ficou na área, a gente desceu pra calha do rio Uaupés, só os Baniwa que permaneceram na calha do Içana. Mas, cada qual tem sua versão e conta da sua maneira ou como foi repassado pra eles. Não vou dizer que eles estão errados e eu estou certo. Mas, na verdade, o local de origem é o mesmo, Apuí-Cachoeira, no alto Ayari.

No entanto, apesar do local de origem comum há diferenças já demarcadas no sentido de tentar enfatizar que os Tariano teriam saído antes que os Baniwa da cobra ancestral, o que lhes conferiria uma posição superior na escala hierárquica entre as etnias.<sup>58</sup> É interessante compreender a atual distribuição das diferentes etnias e famílias linguísticas pelos rios que formam a bacia do rio Negro (com exceção das etnias da família Maku, tradicionalmente conhecidos como “povos da floresta”, que não se distribuem ao longo de um rio). De acordo com as famílias linguísticas a maioria dos povos Tukano Orientais está distribuída ao longo dos rios formadores da bacia do Uaupés, região onde residem também os Tariano, pertencentes à família linguística Arawak. Este fato poderia dar a entender que uma possível aliança entre Tariano e Baniwa, de outro modo, entre Pedro e André, teria a ver tanto com relações ancestrais entre ambas as etnias. Mas, nem Pedro nem André fazem recurso à mitologia ou à tradição para explicar tanto a aliança político-partidária entre eles, quanto os desafetos que foram surgindo logo após as eleições. Seus raciocínios ficam noutro plano, remontam às eleições anteriores e especulam a respeito do futuro. É nesse sentido que alguns costumam se referir a uma “traição” por parte dos Baniwa ou do PV em relação ao PT na eleição de 2004. De outra perspectiva, também se ouvem argumentos de que o Pedro só ganhou em 2008 porque tinha André como vice e que o grande responsável pela vitória não eram nem os partidos, nem os candidatos, mas o movimento indígena, ao qual pode ser imputada a responsabilidade tanto da vitória nas eleições quanto do fracasso na gestão, como veremos. Uma justificativa para aliança reside mais em um cálculo que buscou somar eleitores em duas grandes bacias de rios, ainda que sem querer isso esbarre em explicações étnicas (já que as etnias estão dispostas de um determinado modo ao longo do curso dos rios), ou ideológicas (na medida em que estes partidos políticos toleram mais que outros uma aproximação com movimentos sociais).

Claro que esses são discursos generalizantes e posteriores aos fatos narrados, mas, levam a crer que enumerar os fatores que conduzem a uma vitória nas urnas em São

---

<sup>58</sup> Há versões que afirmam que a saída dos Tariano do Içana para o Uaupés teria a ver com conflitos com seus cunhados *Waliperi dakenai*, justamente o clã Baniwa ao qual pertence André.

Gabriel da Cachoeira é praticamente impossível, embora a vitória de Pedro e André não fosse imprevisível ou impensável. Aliás, a previsibilidade da vitória foi apontada por muitos. Pedro sentiu-se bastante seguro após os mais de seis mil votos recebidos em 2006, em sua campanha para deputado federal. André sabia de sua visibilidade local, alcançada através de projetos que emplacaram nacionalmente, como “Arte Baniwa”, que vendia cestos dessa etnia em grandes redes varejistas (como Pão de Açúcar e Tok & Stok). Outros integrantes do movimento indígena sabiam que o conjunto de projetos desenvolvidos pela Foirn no período de dez anos entre a demarcação de terras indígenas na região e as eleições – escolas, piscicultura, comércio de artesanato, rede de barcos e radiofonia, tudo muito espalhado pela região – também contavam a favor nessa matemática da eleição de 2008. Tudo parecia indicar, a certa altura, que a Foirn tinha uma grande capacidade de mobilizar recursos e programas em Brasília, afinal, o movimento indígena de São Gabriel já tinha assumido o convênio com a Funasa para administrar o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) na região, também já tinha feito um seminário no âmbito do Plano de Desenvolvimento Sustentável do Rio Negro (que não chegou a sair do papel, mas levou a este seminário em São Gabriel membros de diversos órgãos federais e estaduais). Isso para dizer que, talvez muito mais do que na época do Projeto Calha Norte, os índios tenham de fato sentido certa proximidade com Brasília. Some-se a isso a chegada do PT ao governo federal, que levou Márcio Meira à presidência da Funai durante vários anos – autor de um laudo antropológico no médio rio Negro, pesquisador do rio Xié e antropólogo bastante conhecido e reconhecido pelos índios do alto rio Negro.

Isso não é pouco. De certa maneira, a proximidade com instâncias “mais englobantes” do Estado parece funcionar como correia de transmissão para a sensação de escalonamento de um certo poder local. De fato, os candidatos indígenas tinham muito mais conexões e visibilidade do que os paroquianos candidatos brancos que sempre dominaram a cena política gabrielense. Aliás, esse é um ponto que já estava “dado” na própria constituição do movimento; lembre-se que a ponte entre movimento e organizações internacionais outrora causou preocupações no quartel. Isto é, entre o movimento e o mundo, o Brasil se tornou instância englobada. E, de fato, é preciso ter em mente que em certo sentido os índios são

inerentemente mais cosmopolitas que seus conterrâneos gabrielenses: falam várias línguas, têm a viagem como fato no seu ciclo de vida, e, principalmente, trazem consigo uma abertura ao exterior, fator diferenciante na socialidade dos nativos das terras baixas sul-americanas (Viveiros de Castro, 2002) não compartilhado pelos brancos. Ou seja, nesse “cosmopolitismo local”, os elementos tradicionais parecem contribuir com o que haveria de “mais contemporâneo” em termos de se fazer política.

No cálculo eleitoral em São Gabriel da Cachoeira entram fatores tão diversos quanto etnia, comunidade de origem, trajetória no movimento, escolaridade, capacidade econômica de bancar uma campanha, projetos já realizados, pertencimento a determinado clã, capacidade de oratória, carisma, configuração familiar e religião, para dar alguns exemplos. Talvez por isso mesmo, em referência aos critérios usados pelos eleitores em suas escolhas, Maximiliano Menezes (Tukano, filiado ao PT) fala: “Eu vejo a política partidária da seguinte forma: não se vê o perfil do cidadão e sua capacidade de chegar até lá. Vê-se a questão cultural e geográfica... a região... nem é tanto pela etnia, é muito mais pela região”. Mas, afinal, o que seria a “região” em São Gabriel, senão a forma híbrida entre a ocupação tradicional e os deslocamentos provocados, em certa medida, pelo relacionamento que se assumiu com os brancos, e com eles, o Estado? Região não é, de modo algum, um elemento casual, é nela que se negocia tudo que é imprescindível à vida; e, dentre tudo o que é imprescindível à vida hoje figuram coisas como relações políticas entre etnias e com os brancos. Não se pode esquecer, no entanto, que mesmo antes dessa configuração atual, região sempre foi por excelência a instância política no alto rio Negro. E como tudo no rio Negro, a região (e as regiões) também passou por transformações importantes em suas configurações, como vimos na primeira parte desta tese em relação ao movimento indígena e, de modo particular, à Foirn.

Nesse sentido, e voltando ao tipo de desencontro que mencionamos anteriormente (especialmente a partir das referências a Kelly, 2009), poderíamos ver a situação em que onde os índios enxergam “território” (como o que diz Max, acima), os brancos enxergam “indianidade”. Como me disse certa vez um professor (branco) filiado ao

PT em São Gabriel: “os indígenas não têm bandeira partidária, eles pensam de acordo com os projetos, com questões étnicas, com os clãs e com as calhas de rio”. Os partidos não se resumem ou traduzem possíveis “ideologias políticas” ou composições politicamente coesas. Como já foi apontado, não raro se vê indígenas filiados a um partido fazendo campanha para políticos de outros partidos (é claro que isso é feito também por não-indígenas em outros lugares do Brasil).

Mas, se há algo que foi possível de ser aprendido sobre o funcionamento e o modo como os indígenas capturam os partidos em São Gabriel, é que a ideia de “comando” parece perdurar. Há momentos nos quais os partidos ficam “perdidos”, como sugeriu André em relação ao PC do B em determinado momento da história desse partido, e sem “dono” ou “cacique”, mas a ideia que prevalece é a de que é preciso ter alguém que decida *no e pelo* partido. Nesse sentido, André lembra como foi a escolha do vice para a eleição de 2008:

(...) tinha cinco partidos que iriam decidir quem seria o vice do PT. E acabou que dois indicaram o Camico [que estava filiado ao PPS], dois a mim, mas o voto nosso [do PV] era meu. Fizemos isso para mostrar que tinha que ser daquele jeito. Não uma coisa de consenso. De consenso seria muito fácil.

Consenso, aliás, é um princípio bastante valorizado nas tomadas de decisões no alto rio Negro. Tanto em esferas ditas tradicionais quanto no movimento indígena, em geral, busca-se o “consenso”. Princípio que não opera, no entanto, nos partidos políticos. “Consenso” é uma ideia que mereceria ser mais refletida ao se pensar a política em São Gabriel da Cachoeira. Contrastando com a fala de André, Bráz me disse certa vez: “não concordo que o candidato do partido seja definido por voto. O candidato do PC do B teria que ser por consenso, porque nós já trabalhamos tanto, conhecemos um ao outro. Então eu acho que se a gente for definir por voto, nós vamos dividir o partido e eu não quero isso e nunca vou querer”. André, por sua vez, assume que há diferenças cruciais entre a forma de organização e trabalho nos partidos e na política indígena: “uma coisa é você trabalhar o processo indígena, outra é o indígena já contaminado com essas técnicas”, se referindo às estratégias de promover divisões entre grupos (entre índios e brancos, por exemplo), segundo

ele, utilizadas por alguns partidos. Referindo-se ao processo de escolha de quem assumiria a Diretoria da Foirn pela CAIBRN, em 2008, por exemplo, Abrahão lembra: “Não teve eleição. Foi consenso. Eu disse que ia e foi consenso.” Ou seja, muitas vezes, a ideia de consenso é visto como antônimo de eleição. Mas, por ora, parece não haver consenso a respeito do “consenso” e onde ele é ou não buscado. Mas, pode ser justamente a ausência de “consenso” uma das explicações para divisões que ocorrem internamente aos partidos. No trecho da fala de André, citada acima, ele se refere aos cinco partidos que juntamente com o PT formaram a coligação para a campanha de 2008. André se lembra da campanha como um “momento bonito”:

A campanha era junto. Um completava o outro. Na verdade, eu falava primeiro e o Pedro complementava. Ele aceitava que eu falasse primeiro porque a imagem do Pedro já era a de beberrão, descontrolado. Então, a minha entrada na equipe dava um certo equilíbrio. A população aceitava o meu discurso e eu falava do programa.

Outra memória a respeito da campanha de 2008 é de que foi uma campanha barata. Nas palavras do então presidente do PT, Renato Matos: “nós gastamos foi coisa mínima”. De fato, a campanha contou com muitos apoios. André revela, por exemplo, que “o PT emprestou dinheiro. Tanto é que devolveram o dinheiro depois. Rebecca ajudou. Praciano ajudou.<sup>59</sup> Não tinha nada de doação. O PT estadual ajudou um pouco. E teve várias pessoas infiltradas nas instituições que liberaram combustível pra gente viajar. Isso fazia parte, mas não diretamente.” O que não quer dizer ilicitude ou corrupção. Renato diz que “essa campanha foi a mais limpa que aconteceu, porque a nossa vitória era previsível. Então, todo mundo estava mobilizado e contribuindo”. Costuma-se apontar dentre as dificuldades de qualquer campanha política em São Gabriel os altos custos envolvidos, sobretudo, com transporte fluvial. As distâncias percorridas entre a sede do município e as comunidades são grandes e o gasto com combustível é considerável. É nesse sentido que Bráz, como vimos, fala que nunca esteve preparado financeiramente para enfrentar uma campanha. Isso para ressaltar que o fato de que “todo mundo estar contribuindo”, como lembrou Renato a respeito

---

<sup>59</sup> Ele se refere aos deputados federais Rebecca Garcia (PP) e Francisco Praciano (PT). Ambos foram eleitos em 2006 e reeleitos em 2010.

da campanha de 2008, fez diferença, pois algumas viagens foram realizadas em caronas em embarcações de algumas instituições. Além disso, segundo André:

A campanha foi feita não só apresentando proposta, mas também recebendo propostas das comunidades, foi bem aberto de uma maneira que se recebeu orientações como receber pessoas, não utilizar carro escuro, não colocar soldado na porta porque dão medo, dizer com sinceridade “sim ou não”, dar prioridade de atendimento aos comunitários vindos de longe, não usar segurança e outros. Na cidade se falou de resolver problema de água, construção de um hospital municipal, geração de renda, construção de creche.

Percebemos que apesar do “elo” estabelecido entre Pedro Garcia e André Baniwa, e seus partidos, ser bastante frágil, as expectativas de uma “prefeitura indígena” levaram mais de seis mil eleitores a eleger a coligação “Administração para Todos”, formada pelos seguintes partidos: PP, PDT, PV, PPS, PT e PSB. Dessa mesma coligação elegeram-se ainda quatro vereadores, dentre um total de nove, sendo três deles indígenas. Foi a primeira vez no Brasil em que um município elegeu prefeito e vice-prefeito indígenas.<sup>60</sup> André disse que:

Em todas as regiões, nas comunidades, a novidade foi a junção de líderes do movimento indígena – responsável pela vitória. A aceitação de candidatos por esta situação foi bem aceita com ressalvas se não der certo seria triste demais porque isso seria feito pelo próprio parente! (...) Foi notícia *no Brasil inteiro e no mundo*. Nossa vitória foi um símbolo forte das conquistas indígenas. E quebrou-se com isso a ideia de que índio não vota em índio, que um indígena não chegaria a um comando assim no Brasil. Aliás, durante toda a campanha, em toda comunidade que a gente descia todo mundo falava que estava muito orgulhoso em votar em “parente”.

Diante das estatísticas da votação, André provoca ao dizer que na própria terra de Pedro, Iauaretê, *ele* (Pedro) alcançou “apenas” 80% dos votos, enquanto em sua região, no Içana, *ele próprio* (André) teria conquistado mais de 95% do eleitorado.<sup>61</sup> O destaque na frase anterior é para os termos que o próprio André usou para se referir à eleição, como se os votos estivessem divididos entre votos para o Pedro e votos para ele [André]. Pelo menos, essa foi a

<sup>60</sup> Já havia tido três prefeitos indígenas em outros municípios, mas sempre com vice-prefeito não-indígena.

<sup>61</sup> De acordo com dados do Tribunal Regional Eleitoral do Amazonas Pedro e André venceram em praticamente todas as seções eleitorais, até mesmo na cidade, o que foi uma surpresa para os coordenadores da campanha. As votações mais expressivas foram, evidentemente, nas terras natais dos candidatos: Iauaretê, onde os cerca de 1500 votos representaram uma vitória de 80 % em relação aos outros candidatos e no rio Içana, onde Pedro e André alcançaram 95 % dos votos válidos.



leitura após os fatos. O que já abre brechas para imaginar os conflitos que vieram a desabrochar logo após o resultado obtido nas urnas. Conflitos latentes durante as sucessivas tentativas de aliança para composição de chapas indígenas às disputas eleitorais municipais, durante a campanha da chapa composta por Pedro e André, as quais vieram à tona logo as eleições e, de modo ainda mais contundente, após a posse. Os avaliadores políticos mais conscientes do alto rio Negro, como Gérsem Baniwa, por exemplo, dizia, na época, que a aliança entre Pedro e André havia sido feita apenas para a campanha, e que para a administração tudo teria de ser feito novamente. Isso reflete o movimento de que tanto na Foirn como na produção de uma candidatura unificada as coisas são de uma instabilidade tal que precisam ser refeitas a todo o momento.

Pensando aqui nas relações e ressonâncias entre movimento indígena e política partidária, reitero a sugestão anunciada acima: as divisões que tiveram lugar em instâncias como FDDI, CISP e nos inúmeros debates que intentaram alianças indígenas visando as eleições municipais replicam embates (regionais e étnicos) emergidos na época da fundação da Foirn e nas sucessivas disputas às diretorias e presidência da Federação. Juntar as regiões do alto rio Negro foi uma tentativa que esteve nas bases de criação da Foirn. Mais uma vez, porém, a produção dessa unidade virtual do sistema é como um trabalho de Sísifo, isto é, precisa ser continuamente produzido. Seja na Foirn ou na produção de uma candidatura indígena para o município o vetor multiplicidade-fragmentação está sempre em operação. A questão que permanece sem resposta, por enquanto, é se esse movimento é próprio do que poderíamos chamar sistema rionegrino, ou, se é próprio do que se convencionou chamar de Estado? Talvez uma resposta deva recursar às duas esferas e ao momento e espaço no qual elas se misturaram mais do que nunca: a gestão indígena na prefeitura, aos quais se debruça o próximo capítulo

## 4 A “GESTÃO INDÍGENA” – O QUE ACONTECEU NA PREFEITURA?

### 4.1 Logo após a vitória: desfazem-se os laços de uma frágil aliança

Divulgados os resultados obtidos nas urnas, o conflito que esteve apenas latente durante a campanha veio à tona, antes mesmo de Pedro e André tomarem posse de seus cargos. Muitos foram receber e saudar André ainda no porto da cidade (um dos lugares onde os barcos atracam), quando este voltava de sua comunidade, onde fica sua seção de votação. Segundo ele, estava ansioso para comemorar com Pedro e começar a trabalhar montando equipes e fazendo planejamentos. Pedro, entretanto, falava em cansaço, e após uma pequena comemoração, que passaria um tempo descansando em Manaus. Pediu que alguém entrasse em contato com André, que guarda assim em suas memórias o dia da vitória e o curto período de comemorações:

Antes mesmo de declarar que participaria de eleição de 2008 nunca mais tinha dúvida, podia ser de qualquer forma que participasse sempre sairia vitorioso. Tinha minha convicção certa, o coração não me enganou. Ou seja, ganhar não era novidade, sabia que a gente ia ganhar a eleição. Por causa desta certeza não tinha como deixar a população em Tunui e voltar para cidade. Ficamos e comemoramos, assim que foi declarada a vitória juntando todo o que tinha na comunidade, suco, refrigerante, bolacha, café, milito, chibé mesmo, quinhapira e foi uma festa simples mas significativo. Porque o resultado da campanha estava dado. À meia noite a comunidade dormiu e de madrugada saímos com destino de volta para São Gabriel da Cachoeira. No retorno paramos na comunidade de Assunção para pegar combustível e chegar finalmente na cidade. Mas a comunidade estava nos esperando e fomos homenageados no centro comunitário, ouvi discurso dos líderes e assim como pediram que fizesse discurso da vitória. Depois seguimos a viagem e só chegamos à cidade por volta de 16:00h da tarde. Havia muita gente na praia, mas quando me reconheceram e foi uma festa só. Depois fui levado para casa de Luiz Lopes um dos coordenadores da campanha pela parte do PV. Havia muita gente esperando, minha família, havia churrasco e muita bebida porque estavam comemorando e chegamos entrando no ritmo que eu me lembro. Algumas horas depois o prefeito eleito mandou que me chamasse como “se eu quisesse”; isso já me soou bem mal. Não se convidaria assim nesse clima de festa da vitória. Certamente seria diferente. Essa palavra foi repetida duas vezes, e disse que não iria mais. Na terceira veio mais determinado o convite, mas já tinha desistido. Achava que isso era do momento que descobri depois que não. Ali estava dado como seria depois da eleição. Analisando depois no discurso de vitória não valorizou os aliados segundo

os que ouviram e estavam no momento. No encontro no dia seguinte foi muito frio. E eu falando de planejamento, montar equipe para isso, ele falava de cansaço e que descansaria em Manaus. Ao mesmo tempo ele começou falar de ameaça que recebia para justificar imediatamente a segurança. Eu dizia que isso era contra recomendação dos eleitores. Chegou-se propor também segurança para mim, não aceitei. Para mim não havia justificativa nem tão pouco, me sentiria bem com isso, ainda mais quando se tinha recomendação forte das comunidades que diziam – “nós vamos eleger vocês para trabalhar e conversar conosco não para depois se protegerem da gente, portanto não usem segurança”.

André é categórico em relação ao *se* utilizado pelos assessores de Pedro em seus convites para que se encontrasse. Para ele, este *se*, somado ao discurso que Pedro fez após a vitória, no qual não teria valorizado os aliados, davam a real dimensão de como se desenhariam as coisas após a eleição.<sup>62</sup> As narrativas deste episódio feitas por Pedro e André são, no entanto, bastante diferentes. André diz ter procurado Pedro para combinar o que cada um falaria no discurso, “para não ficarem se repetindo e demonstrarem que iriam trabalhar juntos”. Mas, Pedro teria lhe dito que ele [André] já era grande e poderia falar o que quisesse. Pedro assume ter dito que André já era grande e hoje, revendo a história, disse que pode ter sido tanto mal interpretado quanto meio ríspido, já que vinha sentindo certa pressão por parte de André para logo definir a divisão das secretarias. Segundo ele, também já vinha sentindo que o clima iria ficar muito pesado, pois começavam a chegar a seus ouvidos boatos de que André tentaria tirar-lhe do cargo de prefeito.<sup>63</sup> Ainda antes da posse e da escolha dos secretários André marcou uma reunião com o prefeito e se recorda da ocasião:

*Foi na sala de comunicação da Foirm, trancado para falar com ele o que fazia ter tanto comportamento contrário a nós (PV). Isto para que chegássemos num clima de festa na posse e não no clima ruim como aconteceu conosco. Nesta reunião entre nós dois perguntei abertamente o que fazia ele ter tratamento assim conosco. Muitas*

<sup>62</sup> Nas últimas eleições presidenciais no Brasil, ocorridas em 2014, nos discursos proferidos pelos três candidatos mais votados no primeiro turno – Dilma Rousseff (PT), Aécio Neves (PSDB) e Marina Silva (PSB) –, os primeiros agradecimentos foram direcionados aos seus respectivos candidatos a vice. Parece que essa é uma importante lição política que não foi absorvida pelos indígenas, ou, particularmente, por Pedro Garcia.

<sup>63</sup> Depois de terminada a gestão Pedro me falou em relação às diferenças entre ele e André: “Acho que é visão política mesmo. É o querer fazer e não poder. Existe muita fofoca mesmo. Eu acho que foi isso que atrapalhou muito a cabeça do André. A parte da assessoria de não sei quem. Isso eu nunca consegui descobrir. O próprio promotor de justiça disse pra ele que não existe, no Brasil e no mundo, essa divisão do vice querer derrubar o titular. Se o titular é cassado, o vice também é cassado. Eu não sei quem falou pro André que ele seria prefeito. Então, a confusão foi essa.” No entanto, há sim na Constituição Federal regulações a respeito de casos em que se pode cassar o mandato de um prefeito e assumir em seu lugar o vice. A cassação de um ou de ambos os mandatos depende sempre do caso em questão.

outras perguntas foram feitas como: está se vingando pelo fato de 2004? É essa turma de Manaus que faz se comportar assim? Porque foge do projeto original que fez a gente ganhar eleição? Mas ele não esclareceu nada para mim. Sempre contou história que não tem sentido. Eu só entendi que não aceitava Camico para Educação por causa de 2004. Perguntei sobre assessoria e disse que na hora certa revelaria e secretários também. Da reunião como essa eu saia mais desacreditado ainda em vez de sair resolvido. Já demonstrava a sua contrariedade à transparência, a participação e, portanto antidemocrático.

André chegou, nesse momento, a chamar seu partido e dizer que nessas condições não valeria a pena assumir como vice-prefeito. Mas, o PV foi contrário a esta ideia.

Em seu discurso de posse, André falou:

Hoje, depois de oficialmente empossado assumo, como Vice-Prefeito, sendo uma das principais autoridades do nosso município todas as responsabilidades que me são confiadas ao cargo que nesse momento passo a ocupar. *Tal condição significa fazer oficialmente parte do estado Brasileiro por meio legal em nosso país.* Chegar por meio legal significa que *passei por um grande e intenso processo de avaliação pelo estado*, mas principalmente pelo povo que decidiu me colocar neste desafio junto e ao lado do Exmo. Senhor Prefeito Pedro Garcia. Essa situação ganha a força e a legitimidade que me foram confiadas, autorizando-me a exercer meu mandato como seu Vice-Prefeito deste Município. E nesta hora tão solene, quero manifestar toda minha gratidão por todo esse reconhecimento! (...) Estou certo de que, como Vice-Prefeito eleito pelo povo, *tenho as mesmas responsabilidades que são próprias do Prefeito municipal*, e com ele quero dividir todos os esforços para realizar tudo o que é necessário e possível para o bem dos cidadãos gabrielenses. Nessa condição, *como autoridade constituída por mandato eletivo*, tenho plena consciência de que não irei exercer cargo comissionado a mando do Prefeito, mas irei atuar como agente político que devo trabalhar ao seu lado de forma bem integrada, para que possamos realizar uma gestão compartilhada com toda nossa equipe de governo, dialogando com todos os Secretários, com os poderes Legislativo e Judiciário, e com todas as demais instituições que desempenham relevantes papéis em nosso Município.

No dia 04 de novembro, cerca de um mês após a eleição, André escreveu para Pedro, demonstrando algumas de suas preocupações:

Sei que estavas cansado, mas agora isso já passou. (...) até agora o senhor prefeito depois de eleito não conversamos por isso fica difícil conversar com os demais (sic). (...) Deixaste claro de uma forma indireta que tem outra pessoa, mas não diz isso abertamente. Assim sendo a base aliada para nossa eleição não tem importância nenhuma para você. Por mais que falas dos empresários que lhes procuram somente agora, mas é interpretado como recado indireto: vocês vieram para meu grupo porque quiseram. Falas que tens um grupo que sempre te ajudou e está te ajudando. Então vemos o risco de que não haverá participação do povo, já que nem partidos coligados participam, imagina o povo. (...) *Repartir o poder é necessário para manter o grupo político e governabilidade.* (...) *Superar uma barreira cultural, política, social, linguística...* tanto na política indígena, na política indigenista e sobretudo na política partidária nem sempre é muito fácil, requer tempo, avaliação, compromisso social e político com o povo e sobretudo com a região em benefício de

uma qualidade de vida melhor para as nossas populações indígenas e moradores do Município de São Gabriel da Cachoeira. Tudo isso os povos indígenas, lideranças, professores, Ais [Agentes Indígenas], pastores indígenas, padres indígenas... do Rio Negro com o passar do tempo foram aprendendo a superar, prova disto foi esta última eleição municipal, onde nós fomos eleitos majoritário indígenas (sic) embora da mesma família linguística mas de diferentes etnias (um Tariano e um Baniwa). Por isso, devemos sim comemorar este primeiro passo tão importante que obtivemos, pois, como já dizia acima, *deixamos de lado nossas diferenças culturais, sociais, linguísticas (religiões, seitas e demais coisas) e nos unimos por um objetivo maior* que é o de lutar pelos nossos povos para que as políticas públicas sejam de acordo com nossa realidade, atenda as necessidades respeitando as nossas diferenças conforme prevê a Constituição Federal de 1988... Por fim, devemos fazer valer aquele acordo político entre PV e PT, mas que não foi somente isso, aquilo pra mim é um acordo de *lideranças indígenas maduras*, por isso deve ser respeitado. (...) Fiquei sabendo que o Perrone e Nonata são pessoas não bem vistas dentro do PT, centralizadores. Isso é ruim. O que criticávamos então será pior antes mesmo da posse. (...) Pedro, seja claro conosco e direto, sem enrolação, como falavam as comunidades para nós na campanha. Quero te dizer que desde logo eu estarei sempre ao lado do nosso povo.

Essa carta<sup>64</sup> foi escrita logo após uma reunião em Brasília. O combinado era que ambos participassem de tal reunião; André diz, porém, que não foi avisado. Segundo ele, foi neste momento que ele percebeu que Pedro “estava envolvido com macumbeiros, que é a religião deste grupo ruim do PT de Manaus ligado ao Deputado Sinésio Campos e ao Perrone e à Nonata.”<sup>65</sup> Em vez de ter levado pajé do Rio Negro, levou um desconhecido para Brasília, que falou para um jornal em nome de São Gabriel da Cachoeira sem ao menos conhecer a nossa realidade”.

Eu gostaria de sublinhar duas frases daquela carta, que levam a duas questões já apontadas aqui: i) “superar uma barreira cultural, política, social, linguística (...) nem sempre é muito fácil”, ou seja, uma aliança entre dois partidos não passa por cima ou não dissolve essas outras “barreiras” ou diferenças; e mais, a “suposta” aliança entre PT e PV parece não ter dado certo justamente por ser impossível superar algumas diferenças que são natas, constituintes de determinadas configurações étnicas e relações anteriores à existência de movimento indígena ou partidos; ii) “repartir o poder é necessário para manter o grupo político e governabilidade” (questão a qual pretendo voltar no próximo capítulo).

<sup>64</sup> A qual me foi dada pelo próprio André.

<sup>65</sup> André se refere aqui a um grupo também designado como “ala podre do PT”, formado por Luis Carlos Perrone Negreiros, Carlos Augusto (que assumiu o cargo de ouvidor na prefeitura de São Gabriel), Raimunda Nonata Corrêa (Yalorixá, e, por isso a referência que André faz à “macumbeiros”), Marinete Perrone (atuou na controladoria da prefeitura de São Gabriel e é irmã da reitora da UEA, Marilene Corrêa). Alguns desses estiveram também envolvidos nos casos de desvio de recursos públicos através de convênios ilícitos feitos entre a Universidade Federal de Rondônia, a Fundação Riomar e a empresa Tecsol.

Adianto que em relação a essa segunda questão pretendo desenvolver uma reflexão acerca dos perigos e das complicações do acúmulo de poder. Inspirado por Clastres, Sztutman argumenta, por exemplo, que:

às forças que conduzem à formação do Estado (esse poder político transcendente ou separado), sejam elas internas ou externas, a sociedade primitiva responde com outras forças, espécies de contra-poderes que asseguram a impossibilidade de acumulação do poder tanto político como econômico e, logo, de constituição de um aparelho autônomo que se promulga capaz de representar, de modo eficiente, todos e o Todo. (2005, p. 34)

Na esteira de argumentos como esse, uma hipótese plausível da explicação de algumas controvérsias que resultaram na má avaliação local da gestão indígena na prefeitura pode ser encontrada em ideias como a de que Pedro teria acumulado muito poder, ou ainda, que ele tinha “ambição de poder”, o que não é bem visto pelos indígenas. Nesse sentido, aprofundaremos a reflexão no sentido de possíveis diferenças entre poder e prestígio, distinção também ressaltada por Clastres como característica da “filosofia da chefia indígena”.

Mas, aquela primeira questão sugere o quão frágil era a suposta aliança entre Pedro e André, nos termos de uma política indígena ampla, a qual envolveria tanto questões tradicionais quanto as transformações já transcorridas no movimento indígena. Diferenças como essas vinham sendo equacionadas de uma maneira mais ou menos bem sucedida na Foirn, através de seu estatuto e regimento, e também, através da presença constante de assessoria externa. Mas, a prefeitura já teria começado com alguns assessores “dentro”, que tinham interesses próprios, dos quais o movimento indígena parecia não ter tomado conhecimento durante a campanha. Na carta, André sugere que as diferenças culturais, sociais e linguísticas existentes entre as etnias podem constituir-se em barreiras para o estabelecimento de alianças. Como já vimos no segundo capítulo, com referência às relações entre lideranças indígenas (sobretudo na Foirn), diferenças deste tipo podem ser marcadas ou suavizadas dependendo do contexto e dos objetivos a que são colocadas a serviço.

E mais, a carta de André indica que há diferentes elos que se ligam para formar uma aliança. Entre Pedro e André, por exemplo, havia um elo estabelecido no âmbito do movimento indígena – ambos eram “líderanças maduras” e já tinham trabalhado junto na Foirn. Outro elo evidente era o fato de ambos serem “parentes”, como se chamam os índios quando querem sublinhar essa unidade apesar das diferenças étnicas. Havia também um objetivo comum, que era o de os indígenas chegarem ao “poder” em São Gabriel da Cachoeira. Outro elo foi estabelecido entre os partidos (PT e PV). Mas, todos esses elos rapidamente se mostraram frágeis, unidos por uma liga facilmente desmontável. E a suposta aliança, rapidamente começou a se desfazer.

#### 4.2 Após a posse

Três meses após a posse, André havia feito um abaixo-assinado indicando que “o pessoal estava insatisfeito”. Pedro conta:

Desde então, tentei conversar com ele, dizendo que ele não poderia fazer isso e que a gente tinha que se unir mesmo. Mas ele foi irredutível desde o primeiro momento. Sempre que a gente sentava, eu dizia pra ele: mas como você vai saber de tudo nos três primeiros meses?! Agora, pelo menos se a gente tivesse terminado o primeiro ano, se viesse uma avaliação dessa natureza, eu até aceitava, mas nos três primeiros meses não dava pra gente ver. Então, na verdade foi tudo muito acirrado. Ele simplesmente dizia que ia me tirar da cadeira pra ocupar.<sup>66</sup>

Pedro começou então a reduzir a capacidade de ação de André dentro da gestão. Chegou até mesmo a redigir um documento, sob orientação do departamento jurídico da prefeitura, no qual deixava claras as restrições quanto às atividades que poderiam ser executadas por André quando o prefeito estivesse ausente. Logo começaram a surgir diversos abaixo assinados. Segundo Pedro, André sempre esteve atrás de pessoas dispostas, em troca de pagamento em dinheiro, a denunciar o prefeito junto a Câmara de Vereadores: “primeiro

---

<sup>66</sup> Nas inúmeras conversas que tive com Pedro ele nunca se demonstrou efetivamente preocupado com essas investidas de André contra ele, pelo menos, não no que diz respeito aos trâmites legais e jurídicos que rumavam em diversos sentidos. Mas, também, nunca deixou exatamente claro como André poderia tirá-lo da cadeira. Já que não seria através de trâmites legais, só consigo pensar numa explicação que vá no sentido da “inveja” e de seus efeitos já sabidos e citados, como feitiçaria e veneno, por exemplo. Ou seja tirar um “prefeito índio” de sua cadeira só seria possível através de procedimentos igualmente indígenas.

teve um cara, que logo retirou a denúncia, porque eu [Pedro] chamei ele e perguntei porque ele estava fazendo isso e quem estava por trás. Ele falou pra mim que se desse certo o André ia pagar cinquenta mil pra ele”. Depois, teve a denúncia feita por uma professora, que levou à instauração, em novembro de 2009, de uma Comissão Processante na Câmara de Vereadores.<sup>67</sup>

O início dessa Comissão Processante foi um Pedido de Representação (supostamente) escrito e apresentado à Câmara de Vereadores pela professora municipal Adenísia Correia da Cruz no dia dez de novembro de 2009 (primeiro ano de gestão, portanto). Na ata da sessão da Câmara daquela data lê-se, por exemplo:

A vereadora Osmarina parabenizou a corajosa companheira Adenísia Correia Cruz e em seguida fez uma pausa para localizá-la no plenário e achou interessante a sua ausência, porém, novamente a parabenizou. Disse que leu, releu e concluiu que muitas coisas são verdadeiras e que há também coisas que não são verdadeiras, pois afinal, cada pessoa interpreta sua leitura de uma forma, e que ela fez a sua interpretação e diz não ter preparo legal para esse tipo de denúncia, mas a companheira Adenísia fez uma denúncia que ela acha que qualquer um vai tirar o chapéu para a leitura da referida denúncia. Informou ainda que fez várias ligações para o povo de Pari-Cachoeira, para o povo de Taracuí e para o povo de Iauaretê que também são cidadãos e eleitores, e que ultimamente fizeram o seu direito de eleger e disse que conversou com várias pessoas dessas comunidades, conversou com os professores e com algumas lideranças indígenas e diz ter passado até fax desse documento para eles darem uma lida e assim ela pediu uma opinião deles pois ela encontrava-se indecisa. Disse que após fazer uma ligação tirou a conclusão que eles muito preocupados fizeram um documento de dois distritos os de Pari-Cachoeira e Iauaretê no qual faz leitura desses documentos. (...) Em seguida a Vereadora continua com a leitura do documento oriundo do Distrito de Iauaretê no qual se trata de um “Ato de Manifestação Pública do Povo de Iauaretê” no que segue: “Nós, Povo e Liderança da Comunidade de Iauaretê tomamos conhecimento de um dossiê de acusação e pedido de cassação do mandato do Prefeito Municipal de São Gabriel da Cachoeira, Sr. Pedro Garcia, formulado pela Sra. Adenísia Correia da Cruz, diante disso vimos através desta escrita para manifestar contra essa acusação feita ao Prefeito Eleito empossado no dia 01 (primeiro) de janeiro de 2009. Não sabemos o motivo real e legal dessa acusação, razão pela qual solicitamos e exigimos da mesma que haja maiores esclarecimentos sobre o fato para que não se cometa uma injustiça, ou melhor, que mostre os comprovantes reais de todas as acusações formuladas contra o Prefeito Pedro Garcia. Nós como cidadãos queremos também saber se a autora do documento tem formação suficiente para a elaboração do documento técnico e jurídico dessa natureza. Caso contrário, queremos saber quem foi que redigiu, onde, e em qual computador foi feito esse documento, pois

---

<sup>67</sup> Essa Comissão Processante deu vazão a uma profusão de documentos e decisões tomadas entre diferentes instâncias jurídicas de São Gabriel da Cachoeira e de Manaus, em torno de argumentos pela validade ou não da votação que instaurou tal Comissão, que poderiam levar ao arquivamento ou ao prosseguimento das atividades e investigação. Essas idas e vindas documentais e decisórias retardaram o processo que, somente em fevereiro de 2011 foi retomado. Em março de 2011 a Comissão expediu seu parecer final solicitando o “afastamento, definitivo, do cargo que ocupa” e que fosse “expedido o competente decreto legislativo de cassação do mandato do Prefeito denunciado”, além de solicitar uma data para a sessão do julgamento, que nunca foi realizado. Assim, Pedro pode concluir seu mandato, em 2012.



pelas nossa simples e modesta análise, tudo indica que tem alguém usando essa pessoa para ajudar, para sujar a dignidade do Prefeito. Adenísia, seja sincera. Mostre sua inocência e esclareça que você não fez esse documento, o povo de Iauaretê não é tão ignorante, mas são capazes de perceber a escrita de alguém que tenha auto (sic) nível de conhecimento. Queremos registrar que o vereador Antônio Cardoso de Araújo esteve nesta localidade de passagem. Ficou hospedado no prédio da Associação do Distrito de Iauaretê. Não teve coragem de reunir o povo, ficou falando com algumas pessoas sobre a situação da Prefeitura. Falou do Prefeito e seus trabalhos, fez de tudo que as pessoas que falassem com ele acreditassem na sua fala, pois falou muito da atual administração sem mostrar o seu lado real e verídico. Assim como em vez de estar apresentando e propondo os seus planos de trabalho e projetos só falava mal do Prefeito. E quando voltou teve a coragem de comentar com certas pessoas que nós, povo de Iauaretê, estávamos pedindo a Cassação Imediata do Atual Prefeito. Isso é mentira Srs. Vereadores e Vereadoras, agora nós queremos dizer ao Excelentíssimo Vereador Antônio Cardoso de Araújo que o Prefeito Pedro Garcia não é Prefeito por força de uma liminar, como é o caso do Senhor Vereador. Nós, povo de Iauaretê estivemos conversando com o Senhor Prefeito Pedro Garcia na sua última viagem sobre realidade da nova administração e em nenhum momento conseguimos identificar falhas na sua administração, nesse sentido mais uma vez queremos dizer ao Cardoso que o Senhor está demonstrando uma falta de respeito muito grande com esse povo com sua falta de ética e sua ignorância em estar usando o nome do povo com falso testemunho. Tudo isso para nós simplesmente é inveja, ciúme, discriminação e falta de respeito com a raça indígena e achando que os indígenas são ignorantes, incompetentes, preguiçosos, eles tão no poder porque mostraram sua competência e disputaram de igual para igual com os não indígenas, não é a primeira vez que isso acontece com o povo de Iauaretê.

Fizemos questão de citar este longo trecho da ata da sessão da Câmara por considerá-lo altamente significativo. Ele explicita a dúvida que recaiu sobre a verdadeira autoria do documento que compunha a denúncia, pois a linguagem do mesmo foi considerada altamente técnica (jurídica) para ter sido escrita por uma professora. O documento é realmente digno de nota. Ele é composto de trinta e três páginas, às quais são anexadas ainda vinte e três documentos, dentre cópias dos documentos pessoais de Adenísia, cópias de ofícios da Câmara de Vereadores e cópias de cartas de aviso prévio e de pagamento de salários de alguns professores. O documento é estruturado em tópicos como “Dos Fatos”, “Da Apresentação de Documentos”, “Conclusão” e “Requerimento – Pedido”. Na parte mais longa, referente aos “Fatos”, lê-se:

O atual Prefeito do Município de São Gabriel da Cachoeira/AM, vem praticando gravíssimas infrações político-administrativas, sendo estas infrações em princípio verossímeis em face do quadro geral delineado pela denúncia em tela, não se podendo deixar de emprestar-lhe uma inicial credibilidade. O denunciado cometeu diversas infrações político-administrativas, descritas no Art. 4º, incisos I a X do Decreto de Lei nº 201/67, consubstanciando em condutas de:

- 1.Obstrução da câmara municipal São Gabriel da Cachoeira;

- 2.Opacidade administrativa;
- 3.Infrações pertinentes ao orçamento do município;
- 4.Praticando atos de sua competência contra expressa disposição da lei;
- 5.Omitir-se na defesa dos interesse municipais;
- 6.Omitir-se ou negligenciar na defesa de bens, rendas, direitos ou interesses do Município, sujeitos à administração da Prefeitura;
- 7.Faltaram contra a dignidade e decoro do cargo.

A conclusão do documento é enfática: “Nobres vereadores, nessa medida aguarda-se o acolhimento integral da presente denúncia, para, ao final, ser decretada a cassação do mandato do senhor prefeito do município de São Gabriel da Cachoeira, senhor Pedro Garcia.”

O trecho do discurso da vereadora Osmarina também mostra que a tal denúncia circulou para além da Câmara de Vereadores, através da intervenção da vereadora, que é indígena e da base aliada de Pedro Garcia. Diante da denúncia o “povo e as lideranças” de Iauaretê, local de origem de Pedro, reforçaram tanto as dúvidas acerca da veracidade dos fatos elencados pela professora quanto confirmaram o apoio ao prefeito eleito. Além disso, aquele discurso explicita que o apoio a Pedro fundamentava-se na inexistência de provas concretas contra sua administração e no fato dele ser indígena, como expresso na sentença: “tudo isso para nós simplesmente é inveja, ciúme, discriminação e falta de respeito com a raça indígena”. Nesse sentido, o documento redigido pelas lideranças de Iauaretê torce a acusação, direcionando-a aos vereadores, e conclui assim:

Senhores Vereadores, vocês tem que entender que a missão do Vereador é fiscalizar, propor projetos, correr atrás de recursos extra-orçamentários para que as vossas indicações sejam realizadas, não é somente criticar e cassar o Prefeito. Se não tiverem competência, peçam afastamento, entreguem o cargo para quem quer trabalhar ou sabe da sua função. Essa é a manifestação, nossa do povo de Iauaretê contra a Cassação do Prefeito Atual.

De modo semelhante, professores e lideranças de Pari-Cachoeira também redigiram um documento, no qual, além de ressaltar que foram informados na “última hora” da existência do dossiê de acusação e pedido de cassação do mandato do prefeito e reclamar que apesar de não morar na sede do município eles teriam também o direito de serem informados e participar ativamente das tomadas de decisões que venham dar novos

direcionamentos na administração municipal, eles confirmam que “depositaram uma confiança profundamente significativa no candidato e atualmente Prefeito do Município”. Eles também exigiam que a denunciante, Adenísia, apresentasse argumentos convincentes que fundamentassem a acusação por ela realizada. E também especulam: “certamente o grupo ou o grupinho que está articulando esta iniciativa não sentem e nem passam as necessidades do povo mais sofrido do município, principalmente as necessidades do povo do interior, nem está preocupado com a melhoria e crescimento das Comunidades do município”. E, mais uma vez ressalta-se que um voto dos vereadores a favor da cassação do prefeito, sem a devida fundamentação, seria pelos índios de Pari-Cachoeira considerado “ciúmes e preconceito contra o povo indígena”.

O prefeito Pedro Garcia estava presente na sessão da Câmara e sua fala foi assim registrada na ata:

Em seguida o Prefeito Senhor Pedro Garcia agradece ao Presidente Sr. Valmir pela parte concedida a seu pedido e diz que simplesmente para o seu entendimento, pelas colocações dos Vereadores que fizeram o uso da palavra e também para a Senhora Adenísia que formulou a denúncia, dá para perceber que ela começa solicitando e depois parece mais a versação de um Vereador, não de uma solicitação para apuração, porque em nenhum momento ela se fundamenta das negações dos pedidos ou da recusa do Poder Municipal formulada por ela, mas sim se fundamenta nas coisas feitas pelos Vereadores nesta Casa e muitas vezes na leitura dá para se perceber no documento que ela cita “deveres desta Casa, deveres desta Casa” como se fosse uma Vereadora e que em nenhum momento ela se trata como pessoa física para pedir a apuração, e ela não só pede a apuração Senhor Cardoso e Catarino, mas ela pede imediatamente a Cassação. Diz que também se percebe que como o povo de Iauaretê fez a observação, que dá claramente para perceber que tem alguém por trás disso e que se fosse ela, diria como pessoa física para pedir avaliação, para pedir apuração dos fatos, mas ela trata-se como uma versação de um Vereador.

Na ocasião prosseguiu-se a votação, por parte dos vereadores, para que se aceitasse ou não a solicitação de representação feita pela professora Adenísia. Foram quatro votos “sim”, dois votos “não”, uma “abstenção” e uma vereadora não estava presente. O presidente da Câmara tentou alegar que não votaria, justamente por estar presidindo a sessão, mas foi alertado por uma colega que ele poderia votar. Seu voto foi então pelo “sim”, constituindo-se assim a maioria pela aprovação do pedido da professora e, conseqüentemente, pela criação de uma Comissão Processante. Seguiu-se então uma profusão de documentos

circulando por diferentes instâncias administrativas e judiciárias do município e do Estado do Amazonas, até que, no Ofício informativo da finalização dos trabalhos da Comissão Processante instaurada solicita-se uma data para o julgamento do denunciado, o Prefeito, para que a Comissão emitisse então uma parecer final pela procedência ou não da acusação.

No entanto, esse julgamento nunca foi realizado, e Pedro Garcia exerceu seu mandato até o fim. Entretanto, como veremos no capítulo seguinte, como liderança saiu desse processo totalmente desacreditado. Passou-se a falar na cidade que “ele se acabou”, “vive bêbado”, que “não volta mais para o movimento indígena”. No entanto, Pedro não foi o único a sair enfraquecido desse processo. André também sofreu consequências, que puderam ser vistas nas urnas das eleições municipais de 2012, nas quais Pedro ficou em quarto colocado, com 1.594 votos e André ficou apenas na sexta colocação, com 1.134 votos.<sup>68</sup>

Renato Matos lembra com certo pesar os acontecimentos que desfizeram a aliança entre Pedro e André, e conseqüentemente, deixaram por fazer a “tão sonhada prefeitura indígena”:

Eu era presidente do partido e acompanhava a campanha. Depois da vitória, eu tentei trazer de volta qual era o nosso desejo. Tentei dois anos. Depois, larguei mão. Ele [Pedro] não quis me ouvir. Ele já estava ficando bravo comigo, ou então, ele se sentia perseguido por mim. Eu convidada ele pra reunião e ele não ia mais. Teve até um dia em que recebi uma intimação para ir à Delegacia. Fui lá e expliquei pro delegado que eu não estava importunando o prefeito, mas que eu estava exercendo a minha função. Falei assim: “Eu sou o presidente do PT, eu tenho em mãos o regimento, o estatuto, o código de ética, e não estou reclamando por interesse particular”. Ele concordou que eu estava no meu direito e deu o caso por encerrado. Mas, daí eu decidi não chamar mais o Pedro para conversar. Pensei, deixa ele se afundar sozinho.

Estas são apenas algumas partes desses imbróglis que permearam a gestão indígena na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira e enfatizam, principalmente, os conflitos que levaram à rápida dissolução da aliança entre Pedro e André. Mas, há algo que apareceu em diversas falas e momentos de nossa argumentação, questões referentes à suposta “inveja”

---

<sup>68</sup> Nas eleições de 2012 foi eleito o candidato do PC do B, Renê Coimbra, cujo vice era Camico Baniwa, com 5.433 votos. O segundo colocado foi um importante comerciante (dono inclusive de uma rede de postos de combustível), Francisco de Paula, filiado ao PTB, que obteve 3.733 votos e o terceiro colocado foi o professor indígena Geraldo Veloso, do PTC, que em sua primeira investida na política partidária alcançou consideráveis 3.668 votos. Foram oito os concorrentes nas eleições municipais de 2012, sendo que três eram indígenas – Geraldo Veloso, Pedro Garcia e André Baniwa.

que a ocupação de posições importantes gera. E aqui, apontamos algumas questões para as reflexões que se seguirão: Quais seriam as posições consideradas poderosas, sobre as quais recaem sentimentos como “inveja” e “ciúmes”? Há uma medida aceitável ou desejável para o poder, ou, de outro modo, há perigos em “acumular” poder demais (sobretudo em se tratando de gerar inveja)? Qual o destino de uma pessoa que ocupa ou passa ao longo de sua trajetória por várias posições de poder (o que parece ser o caso do Pedro Garcia)? Quais os cuidados a tomar? Aliás, qual seria a natureza do poder nesse tipo de situação, tendo em vista as expectativas que recaem sobre as chamadas “lideranças tradicionais” em “fabricar consenso e bem viver” (cf. Andrello, 2006; Goldman, 1973 e Overing, 1991)?

Possíveis respostas para essas e outras perguntas precisam levar em consideração, justamente, os pontos de intersecção entre movimento indígena e política partidária. Pudemos perceber, no segundo capítulo, que nas trajetórias de diversos líderes há pontos de passagem comuns, quase necessários ou ideais: dirigir alguma associação de base, eleger-se coordenador regional, atuar como diretor da federação, e, se possível, ser eleito presidente da Foirn. Não estou afirmando que todos os líderes almejem serem diretores ou presidentes da Federação. Apenas enfatizo a existência de uma certa “carreira” ideal dentro do movimento, embora algumas lideranças admitam que o movimento indígena não possa ser visto como garantia de emprego ou estabilidade financeira. Nesse sentido, Maximiliano Menezes (já foi Secretário Geral, Vice-Presidente e Diretor da Foirn e atualmente é Coordenador na COIAB) fala que “líder indígena não deve ser visto como profissão, porque a cada quatro anos as coisas podem mudar completamente”. Mas esses *quatro anos* não seriam justamente o tempo de uma política estatal? Seria esta uma nova forma de se instituir um ciclo entre as possibilidades de vida dos índios no alto rio Negro? É neste ponto que também passo a cogitar que se por um lado movimento e Estado implicam em separação, nem por isso deixam de evocar uma solução de continuidade; ou seja, para pensar em forma sintética, trata-se de transformação, como tantas outras, aliás. Vejamos então como se colocaram as reações perante esse movimento, na relação entre as lideranças e o que ocorreu na prefeitura.

### 4.3 Expectativas sobre a “prefeitura indígena”

Por ora, vejamos mais concretamente quais eram algumas das expectativas de alguns líderes do movimento indígena em relação ao ideal de “prefeitura indígena”, expectativas que explicam tanto a euforia durante a campanha e a vitória em 2008 quanto o fracasso da “gestão indígena”. Abrahão França, por exemplo, no Primeiro Encontro de Lideranças Indígenas do Rio Negro, realizado em fevereiro de 2012, disse a respeito da “prefeitura indígena”:

A nossa gestão assume uma coisa diferente: prefeito e vice-prefeito indígenas eleitos. Uma grande esperança pra nós do movimento indígena, porque essas pessoas vieram do movimento e *ainda são lideranças*. Nós nos esforçamos, em janeiro de 2009, numa grande reunião lá no ISA, com as coordenadorias e lideranças, encima do Plano Diretor e elencamos prioridades, que estão dentro do Plano Diretor, que foi discutido nas regiões e levamos ao prefeito para que pudéssemos fazer essa ação conjunta. Infelizmente, sem sucesso. Ainda nessa situação, com um ano de gestão da atual administração, convocamos em uma reunião do Conselho Diretor, haja vista ter desvio praticamente do pensamento. Não compareceu. Então, o que aconteceu? Nós desistimos! Mas é bom que a luta nossa de bandeira na educação e na saúde, ela prossegue.

Renato Matos, que esteve muito mais próximo de Pedro durante a campanha, pois era presidente do Diretório Municipal do PT, é mais taxativo quanto às expectativas do movimento indígena com a eleição do Pedro, especificamente:

Nós construímos o Pedro. Nós! O partido e o movimento indígena. Quem o tornou conhecido fui eu e o movimento indígena. Eu fui um dos caras que fez ele ser diretor da Foirn, e depois, prefeito. Eu sempre disse pra ele: “Eles estão te apoiando, Pedro, porque você está na mesma escola onde eu estou. A nossa luta é uma boa política de saúde, uma boa política de educação. Tem que pensar no coletivo. A gente tem que fazer uma gestão comprometida com a coletividade. Se for começar uma gestão trabalhando em favor de indivíduos, eu caio fora”. E, depois da posse, falei pra ele assim: “Pedro, a partir da posse, o partido passa a ser controle social. Eu não posso estar dentro da tua gestão atuando com o partido. Você tem que pensar que agora é o novo prefeito e que nós, o partido, podemos contribuir com o plano de ações que você precisa implementar. Você é de origem simples, sofrido e merece uma mãozinha. Lembre sempre que o nosso compromisso era chegar no poder para fazer muita coisa pro nosso povo”.

Renato argumenta nessa fala, justamente, a respeito das expectativas envolvidas em ter um prefeito indígena, que era “ter o poder mais próximo da gente”, no

sentido de que “o direito dos índios saindo da boca de um indígena teria um impacto diferente do que de ter um branco falando pelos indígenas”, como já foi citado em outro momento nesta tese. Mas, além do que se esperaria de qualquer prefeito (indígena ou não) em um município como São Gabriel da Cachoeira – políticas de saúde e educação, mas também questões de urbanização, saneamento, segurança, dentre outras –, esperava-se de um prefeito indígena que ele continuasse sendo *índio* e, a partir dessa condição fundamental, construísse uma “prefeitura indígena”. Essa “prefeitura indígena” teria pelos menos dois sentidos: i) um prefeito que agisse e pensasse “como índio”, no sentido de não se deixar “contaminar” por lógicas externas ou brancas; ii) uma prefeitura que não incluísse mais brancos do que índios. O não cumprimento desses dois quesitos fez, na opinião de muitos, com que a gestão de Pedro fosse um fracasso, ou, pelo menos, com que não pudesse ser vista como a “prefeitura indígena” que atendesse as expectativas.

É nesse sentido que Maximiliano Menezes defende, por exemplo:

Não custa nada, como prefeito da cidade, dar um pulinho aqui e cumprimentar os parentes. Eu tenho um cunhado que foi vereador nos anos noventa. Eu morava na comunidade e ele nunca encostou lá pra dizer um bom dia. Eu analiso hoje que a comunidade não espera muito de um vereador. Espera que você encoste na comunidade, nem que seja por cinco minutos, pra dizer o que você está fazendo e qual é o objetivo da viagem, quais são as proposta de trabalho, enfim. É isso que a comunidade espera, que você marque presença. Aí, é claro, podem aparecer algumas reivindicações.

Max se refere ao que se espera de um vereador, mas o mesmo é dito em relação ao prefeito. Espera-se que ele atenda pessoalmente os “parentes”, que vá até as comunidades, que “tenha uma palavra” mesmo que não atenda as demandas apresentadas. Palavras e discursos são sempre esperados de pessoas como prefeito, vice-prefeito e vereadores. O que não é banal; afinal, como lembra Clastres, “falar é antes de tudo deter o poder de falar” (2003, p. 169). Aliás, o autor afirma que palavra e poder estão tão fortemente relacionados que “o desejo de um se realiza na conquista do outro” (*idem*), mesmo que as palavras de um chefe ameríndio não precisem ser necessariamente escutadas ou que ninguém preste atenção ao discurso do chefe. A máxima clastreana é de que “na obrigação exigida ao chefe de ser

homem de palavra transparece com efeito toda a filosofia política da sociedade primitiva” (*ibidem*, p. 171).

Muitos líderes ressaltam a importância de “chegar bem na comunidade”. Cumprir adequadamente com funções básicas da prefeitura, como alimentação escolar, realizar obras na cidade e nas comunidades, fazer funcionar a assistência social e a saúde, permite a um prefeito “chegar bem na comunidade”, mas não é apenas isso que se esperava de um prefeito indígena. Mesmo que ele não cumprisse tais quesitos, por exemplo, esperava-se que ele tivesse “coragem” de chegar a uma comunidade e explicar a situação, os porquês das coisas funcionarem ou não. Os líderes indígenas admitem as dificuldades que qualquer prefeito teria que enfrentar em uma gestão no município, mas, estariam dispostos a ser mais condescendentes e compreensivos com um prefeito indígena. Ou, como fala Maximiliano, “Se o Pedro tivesse aceitado a proposta dos parentes de que seria a nossa gestão, a gestão indígena. Se ele errasse, todo mundo errava junto.” Mas, Renato assume parte do que pode ter sido um dos equívocos do movimento indígena em suas estratégias de escolha do Pedro como candidato:

Nós fomos muito infelizes de ter construído o sujeito sem ter conhecido direito ele. Nós nunca peneiramos a vida dele. Como ele era. Como se comportava. Ninguém nunca se perguntou isso. Depois de tudo acontecido [do fim da gestão], foi-se perceber quem ele era na comunidade. Ninguém se preocupou... bem, nós trabalhamos com um objetivo, uma meta maior. Uma meta de nós chegarmos um dia com uma voz indígena no Congresso Nacional. Esse projeto, ele tem que estar além, acima das questões individuais, ou de classes, acima dos filiados indígenas de vários partidos. Tem que ser um interesse regional, dos povos indígenas. A ideia era que, depois do Pedro terminar o mandato ele começaria o segundo, com a reeleição, e largaria no meio para se candidatar a Deputado Estadual. Mas, para os outros municípios terem confiança nele, ele precisava mostrar uma boa administração aqui. Eu sempre falei pra ele que ele não estava sozinho. Eu falava assim: “Tu vai ser o prefeito, mas na retaguarda, os prefeitos seremos nós. Nós que vamos dizer pra ter cuidado com os recursos financeiros, com o patrimônio público, com a estrutura de desenvolvimento, estrutura da área urbana. Isso, deixa com a gente. Você viaja aí pra captação de recursos.

Ou seja, a construção de uma “prefeitura indígena” em São Gabriel da Cachoeira envolveria idealmente pelo menos dois níveis distintos de expectativa: um interno, com as comunidades, no qual se esperava um “prefeito índio”, por assim dizer e; outro, externo, no qual, a partir do movimento indígena, esperava-se um dia chegar a outras esferas



de poder, como o congresso nacional, por exemplo. Pedro, porém, expressa as coisas de outro modo:

Eu, na verdade, tinha outro pensamento. Infelizmente as nossas lideranças não conseguiram ter uma visão mais clara de como fazer isso. Meu pensamento é que o movimento indígena não pode andar distanciado dos outros poderes, mas tem que se aproximar, fazer um trabalho não de combate mas de aproximação, de entender um ao outro. Fazer um trabalho de parceria pra ter algumas conquistas na educação, na saúde. É claro que nós tivemos algumas conquistas, mas hoje eu vejo que deu uma parada. Eu vejo que quando eu assumi a prefeitura, todo mundo achava que tudo é nosso que vamos fazer como a gente quer. Até hoje as lideranças ainda não entendem que um prefeito eleito está de baixo de cinco leis: a constituição brasileira, constituição estadual, lei orgânica do município, plano diretor do município e lei de responsabilidade fiscal. Eles queriam que nossa atuação fosse igual à do movimento indígena. Que as lideranças poderiam definir o que a gente poderia fazer. Infelizmente, eu acredito que a decepção do movimento indígena foi isso. De a gente pegar o recurso e não poder repassar pra eles. Muita gente dizia que ter um prefeito indígena iria resolver todos os problemas.

É fato que várias coisas Pedro Garcia não pode atender como prefeito. Mas, mais do que isso, ele parece ter ficado entre as expectativas do movimento indígena, das comunidades e da máquina partidária. De um lado, houve um afastamento de Pedro do movimento indígena. Ele deixou de frequentar as reuniões da Foirn, mas, não apenas: disse que, na condição de prefeito, não poderia mais agir como liderança indígena, pois agora teria que “governar para todos”. Segundo Pedro, esta foi uma das grandes divergências entre ele e André, que “continuou agindo como líder indígena”. De outro lado, atender às demandas das comunidades nem sempre é fácil. Em outubro de 2009, o deputado federal Praciano (PT-AM) esteve em São Gabriel para inaugurar a biblioteca do IFAM (resultado de emenda orçamentária de sua autoria) e repassar quinhentos mil reais à prefeitura para a construção de uma creche. Naquela ocasião, em entrevista à rádio da cidade foi questionado no sentido de criticar o prefeito, mas, segundo ele, preferiu “não entrar no jogo”. Nessa entrevista o deputado disse que o primeiro ano de governo é o mais difícil, e que Pedro Garcia teria encontrado uma prefeitura inadimplente e impedida, portanto, de firmar convênios com os governos estadual e federal.<sup>69</sup> Nos registros desta viagem (disponíveis no site pessoal do

---

<sup>69</sup> A aprovação das contas da prefeitura de São Gabriel da Cachoeira é sempre uma grande dificuldade a ser enfrentada pelos prefeitos. Prova disso é que tanto Pedro Garcia, quanto seu antecessor, Juscelino Gonçalves, foram condenados a devolver montantes movimentados pela prefeitura e a pagar multas por problemas em suas

deputado) estão ainda algumas informações referentes ao encontro que o deputado federal teve com o prefeito:

Praciano falou ao prefeito sobre as divergências entre o partido e o governo, citando os nomes dos petistas Perrone e Raimunda Nonata como pivôs da crise. Disse que não quer se envolver nessa disputa, entretanto, ressaltou ser fundamental para o sucesso da administração envolver o PT nas discussões e ações do governo. Colocou o Gabinete à disposição do Prefeito para realização de um seminário, juntamente com o Senador João Pedro [PT-AM] a fim de discutir ações de governo nos próximos três anos.

Ou seja, houve de fato um envolvimento de Pedro com alguns integrantes do PT do Amazonas (provavelmente durante o período em que morou em Manaus e durante sua campanha para deputado federal em 2006), os quais, aparentemente, não são bem vistos nem pelos diretórios estadual e municipal do PT nem por aqueles colegas do movimento indígena que o apoiaram na campanha à prefeitura. Mas, o mais importante é que esse tal ou suposto “envolvimento” de Pedro com o PT de Manaus tornou-se moeda corrente em acusações feitas ao prefeito muito rapidamente, logo no primeiro ano de sua gestão. Ao que parece, as acusações nesse sentido surgiram primeiramente no círculo do movimento indígena, tendo, em seguida, se espalhado por quase toda São Gabriel da Cachoeira.

Retomando a cisma, esse envolvimento acabou gerando uma “dívida”, a qual Pedro teve que pagar com cargos e, possivelmente, com uso inadequado de alguns recursos. Alguns líderes de Iauaretê perceberam logo no início da gestão que Pedro estava com o “rabo preso”, chegaram a perguntar qual era o valor da dívida e se havia como saldá-la para que Pedro pudesse de fato assumir a prefeitura. Mas, essa tentativa de seus “parentes” de Iauaretê não deu em nada. Pedro trouxe muita gente de fora do município para trabalhar na prefeitura (em secretarias e cargos centrais como controladoria, departamento jurídico e ouvidoria); ignorou e dispensou diversos auxílios e orientações oferecidos por outros membros do PT que não estavam ligados ao grupo de Perrone e Nonata; isolou-se de André e do movimento

---

prestações de contas. Pedro, por exemplo, teve as contas de 2012 reprovadas pelo Tribunal de Contas do Estado (deixou de prestar contas da movimentação financeira de sua administração e não foram encontrados documentos relativos às receitas e despesas orçamentárias do município referentes ao ano de 2012). Nesse processo ele foi obrigado a devolver a quantia de quarenta e sete milhões de reais (referente à receita da prefeitura naquele ano), mais multas que somam R\$ 86.800,00 (referentes a diversas infrações e irregularidades).

indígena; deixou de circular pelas comunidades. Tudo isso fez com que paulatinamente ele fosse perdendo os apoios que tinha, tanto no PT em São Gabriel quanto no movimento indígena. Em grande medida porque em ambos os espaços os apoios eram sustentados pelas mesmas pessoas. E aqui voltamos à questão central deste capítulo, que é a intersecção e os modos de fazer política nesses dois locais diferentes (mas, em São Gabriel, integrados pelas mesmas pessoas) que são o movimento indígena e os partidos políticos. Vejamos então algumas das semelhanças e diferenças entre ambos.

#### **4.4 Os “de fora” e os “de dentro”, descontinuidades e transformações**

Em 2011, terceiro ano da “gestão indígena” na prefeitura municipal de São Gabriel da Cachoeira, era corrente na cidade um discurso acusatório de que Pedro Garcia teria trazido muita “gente de fora” para atuar em cargos importantes durante sua administração. Se seguirmos o problema da descontinuidade entre movimento e Estado, perceberemos que no fim a maior das cismas pode ser sintetizada pela oposição entre índios e brancos, na versão “gente de fora” e “gente de dentro”. A expectativa era de uma “gestão indígena”, ou seja, de que a prefeitura, seus órgãos, secretarias e principais cargos fossem ocupados e controlados pelos próprios indígenas. Porém, mesmo que diversos indígenas e “gente de dentro” atuassem na prefeitura, prevalecia a ideia de que o controle não estava nas suas mãos, sequer estavam nas mãos do prefeito. Neste item, acrescentaremos aos dados etnográficos já apresentados outros que revelam algumas sutilezas que nos conduzirão ao debate com noções como “fora” e “dentro”, indígena e não-indígena. Tomamos como pano de fundo a noção de pessoa, para pensar tanto as próprias pessoas quanto as instituições e o Estado, afinal, nossa hipótese é de que nesses domínios políticos uma das disputas é justamente em torno dos tipos de gente e de humanidades possíveis e passíveis de ocupar cada um desses espaços.

No mês de novembro do referido ano a prefeitura contava com 51 funcionários em cargos comissionados; 1374 funcionários contratados; 220 funcionários efetivos (em setores administrativos) e 378 funcionários efetivos (professores e auxiliares de escola). O que

perfaz um total de 2023 funcionários, contando secretários, o próprio prefeito e o vice-prefeito. Eram nove as secretarias municipais: Secretaria Municipal de Educação; Secretaria Municipal de Ação Social; Secretaria Municipal de Administração; Secretaria Municipal do Interior; Secretaria Municipal de Finanças; Secretaria Municipal de Fazenda e Assuntos Fundiários; Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Turismo; Secretaria Municipal de Juventude, Esporte e Lazer; Secretaria Municipal de Obras; Secretaria Municipal de Saúde. Outros órgãos eram a Controladoria Municipal; a Ouvidoria Municipal e o Gabinete do Prefeito. Houve diversas mudanças de secretários ao longo da gestão. Mas, durante todo o período em que Pedro esteve a frente da prefeitura, as secretarias de Administração, a de Meio Ambiente e Turismo, a de Obras, o Chefe do Gabinete do Prefeito, a Ouvidoria e a Controladoria permaneceram ocupadas por “gente de fora”. Em novembro de 2011 todos os outros sete secretários ou secretárias eram indígenas ou nascidos em São Gabriel da Cachoeira. Dentre estes estavam a esposa de Pedro (da etnia Desana, na Secretaria de Ação Social), um Tariano de Iauaretê (na Secretaria de Interior), dois Tukano de Iauaretê (na Secretaria de Finanças e na Secretaria de Educação) e três não-indígenas nascidos ou residentes em São Gabriel há muito tempo. Considerando estes doze cargos, quatro estavam sendo dirigidos por indígenas, três por “gente de dentro”, embora não-indígenas e cinco por “gente de fora”.

Os indígenas eram claramente “aliados”, em algum sentido, de Pedro: sua própria esposa (Tukano) e três vindos de Iauaretê, distrito de origem do próprio prefeito. Os de “dentro” eram antigos funcionários da prefeitura, ou, como o então Secretário de Saúde, gente que trabalhava nessa área também há muito tempo. Os “de fora” vieram de Manaus (embora tenham locais de nascimento diferentes) especificamente para trabalhar na gestão de Pedro. Uma fala do Ouvidor, colhida em entrevista também no mês de novembro de 2011, é bastante ilustrativa de quem eram essas pessoas que vieram de Manaus e de como chegaram à prefeitura: “eu nem sabia o que fazia um Ouvidor. Minha vinda pra cá passou por uma decisão política [do PT de Manaus]. Eu tive uma semana pra descobrir o que fazia um Ouvidor”. Aliás, o caso deste Ouvidor é curioso. Ele foi filiado ao PT entre os anos 1980 e

2005. Circulou por diversos municípios brasileiros por motivos profissionais ou pessoais até se mudar para Manaus, em 2000. Ele disse conhecer o Pedro desde 2005, quando começaram as articulações para a campanha deste à Deputado Federal. No entanto, não se identifica como “amigo do Pedro” ou uma “pessoa muito próxima”, em suas palavras:

Eu acompanhava o Pedro desde 2005. Não éramos muito amigos, nem seguíamos a mesma tendência no PT, nem éramos muito próximos, mas sempre acompanhava e conhecia ele de longe. Quando ele ganhou fui convidado para vir pra cá pra ser Secretário de Administração. Cheguei aqui e até o dia 31 de dezembro de 2008, eu era Secretário de Administração, até as seis horas da tarde. Mas, o PT daqui, por uma briga interna deles, não queria que eu ficasse aqui. Foi quando então apareceu a oportunidade de assumir a Ouvidoria. Pra isso, eu que já estava filiado ao PSOL, pedi afastamento do Partido.

Além de ser “de fora”, o Ouvidor era negro, ligado ao movimento negro e religioso da umbanda, uma mistura de características que deram margem a inúmeras especulações sobre suas verdadeiras funções na prefeitura, em São Gabriel e junto a Pedro, que, como já vimos, foi acusado de ter se envolvido com uma mãe de santo em Manaus. Mais uma vez, a confirmação de tal envolvimento não está em questão. É muito mais a ênfase na religiosidade, permeando a política e como um fator de certo modo distintivo entre indígenas e não-indígenas, que interessa e revela os caminhos da argumentação local que defendeu a tese de que a gestão que era para ser indígena não o foi.

#### **4.5 Abrindo a cisma: índios e brancos**

Isso nos remete a vários aspectos relacionados ao surgimento dos diversos povos do alto rio Negro, inclusive os brancos e dos processos implicados na fabricação da pessoa. Boa parte de trabalho da Funai em São Gabriel da Cachoeira é dedicada à expedição de documentos, dentre os quais, o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI). Presenciei o caso de uma senhora que foi à Funai solicitar o RANI de sua filha, que já tinha nove anos de idade. Quando indagada acerca da etnia da filha, informação que deve constar no documento, a senhora disse que ela e a filha eram Baré. No entanto, o funcionário notou

que na Certidão de Nascimento de ambas, mãe e filha, constava que o local de nascimento era uma cidade no Pará. Informação à qual a senhora confirmou ser verdade. Porém, argumentou que mora em São Gabriel há bastante tempo, e que, sendo seu segundo marido Baré, ela e a filha já teriam virado Baré. Casos como esse não são incomuns. Há ainda outros tipos de transformação possíveis.

Denivaldo, liderança indígena de 36 anos, por exemplo, nasceu e foi criado em uma comunidade no médio Rio Negro e se identificava como Baré até sua entrada no movimento indígena. Em entrevista ao também indígena Ray Benjamin, funcionário do Setor de Comunicação da Foirn que mantém diversos blogs e canais de comunicação e divulgação da “cultura indígena” na internet, Denivaldo revelou como teria descoberto sua “identidade original”:

Numa das viagens que fiz algumas pessoas que conheciam meu pai, que na época não se importava muito com as questões culturais, falaram que ele era da etnia Desana e não Baré. A partir daí passei a fazer parte da etnia original, mas, até hoje os meus irmãos se consideram Baré. (...) Durante esses oito anos [no movimento indígena] fiz muita coisa e aprendi um “bocado”. (...) Passei minha infância com os Padres, cheguei a morar com o Padre Nilton e ao terminar meu curso de Ensino Médio (Magistério) no Colégio São Gabriel, fui dar aula na minha comunidade. Conhecia apenas o caminho de São Gabriel até minha comunidade e nada mais.

Em todo caso, do ponto de vista indígena o que conta no alto rio Negro em termos de identidade pessoal é a identificação e a ligação com um grupo, pode ser a família, a etnia, o grupo linguístico, um grupo político, um grupo de papéis especializados, uma religião, um partido. É assim que eles classificam também os brancos, nunca como indivíduos isolados, mas sempre relacionados a algum grupo ou coletividade. Mas esse mecanismo não é automático; ele conta com uma complexa engenharia. Seria preciso ao menos se perguntar como esses processos conectam desde a ação de indivíduos específicos, até os movimentos que transformam coletividades mais amplas. Evidentemente este é um ponto que esta tese não pode desenvolver, mas, baseada em pistas dadas por uma literatura mais recente, irei tentar esboçar pelo menos os pontos que dizem respeito a uma cisma entre índios e brancos, e como isso opera uma chave para entender os processos políticos que tratamos ao longo desta tese.

Primeiramente, cabe entender como este processo pode ser pensado na dimensão da pessoa, para depois conectá-lo ao plano de dimensões mais amplas, na mitologia que trata dos mecanismos de criação e transformação (diferenciação, portanto), de coletividades.

Para os indígenas, dentre os diversos procedimentos que constroem a pessoa (indígena) no alto rio Negro, tem posição central a nomenclatura. Segundo S. Hugh-Jones, “através da nomenclatura, a pessoa adquire a identidade do grupo e uma parte da alma do grupo, enquanto a coletividade dos vivos é a continuação dos ancestrais e mantém vivos suas memórias, nomes e vitalidade” (2002, p. 51). Além da própria pessoa em questão, o que está em jogo é sempre uma relação com a coletividade. Assim,

(...) cada nome é pensado como incorporando qualidades particulares que se ligam ao portador, um ponto vinculado à especialização de papéis. Em teoria, a posição hierárquica do clã é associada à ocupação, de modo que o clã situado no topo, ou os “irmãos mais velhos”, são os chefes, seguidos pelos dançarinos e cantadores, guerreiros, xamãs e servos, em ordem descendente. Também em teoria, o mais velho de um grupo de germanos masculino deveria ser o chefe da maloca, o seguinte um dançarino e assim por diante. Os nomes de espírito também estão ligados a essas ideias de modo que para as crianças do sexo masculino, o xamanismo e a escolha do nome ao nascer deveriam determinar o papel que assumirá na vida adulta. (S. Hugh-Jones, 2002, p. 51)

É preciso salientar que esta ainda é uma relação bidirecional: pessoa => grupo e grupo => pessoa. Nomes e pessoas estão atados e se replicam em vários níveis, compartilhando a vitalidade do grupo com o qual se é identificado. Nesse sentido, a construção da pessoa e a manutenção desta segundo os critérios considerados “bons e desejados” é o que garante a construção e manutenção também do grupo, com sua “força de vida”, para usar uma expressão nativa. Nesse sentido, a um “nome que se desfaz” correspondem uma “pessoa que se desfaz” e um “grupo que se desfaz” (em certa medida). Conforme escreve Andrello (2015), remetendo a S. Hugh-Jones, no rio Negro os vários níveis daquilo que usualmente chamamos de organização social consistiram em “expansões-contracções da mesma pessoa fractal”. Ou seja, “do indivíduo ao grupo exogâmico, passando pelo segmento de clã e pelo próprio clã, teríamos uma série de níveis encaixados entre si, e, de modo importante, homólogos do ponto de vista das relações que implicam” (Andrello, 2015, p. 11).

Nas esferas políticas usam-se os nomes estrangeiros, que chegaram e foram incorporados pelos índios a partir das práticas dos batismos nas missões. Escreve Hugh-Jones: “se os nomes sagrados são manifestações de ancestralidade, alma ou espírito, então os nomes de estrangeiros podem ser manifestações de antiespíritos e os brancos seriam como antiancestrais” (2002, p. 54). O autor argumenta que os nomes estrangeiros compreendem partes desejadas e cada vez mais necessárias do processo de modernização. Além disso, esses nomes também incorporam os poderes exóticos ou externos dos estrangeiros.

Mas não só. Quando em campo, ouvi de uma liderança tuyuka que os nomes brancos poderiam ser utilizados publicamente porque, em expressão que coincide com a de Pozzobon, “vocês, brancos, não têm alma”. E, por isso, brancos não estão sujeitos às “doenças de índio”, aquelas provocadas pelos *waî-masa*, “nossos parentes que ficaram para trás, não se transformaram em gente, e por isso agem de maneira maléfica, atirando flechas invisíveis envenenadas”. Ocorreu-me que diante de uma situação em que as articulações exigem uma forma pública de nomeação, como é o caso tanto do movimento quanto da política, os nomes mais seguros são justamente aqueles de batismo, ou apelidos, dos brancos. Isso porque os nomes usados para feitiços e envenenamentos são os indígenas. No entanto, é possível notar alguns níveis de generalizações: André pode ser “Andrezinho” para os “parentes” (i.é., para os Baniwa de modo geral), “André Fernando” em ocasiões solenes na Foirn, “André Baniwa” para os brancos<sup>70</sup>.

Mas, não é exatamente nesse sentido que seguirá nossa argumentação, buscando características semelhantes entre pessoas com o mesmo nome ou algo parecido. Gostaríamos apenas de ressaltar a ideia, que já apareceu em outras partes deste trabalho, de que na política criam-se e constroem-se nomes e, com contrapartida, nomes se desfazem, são destruídos ou esquecidos. Isto, possivelmente, pode ser visto como uma característica estrutural: os grupos aumentam, perecem, passam por movimentos de explicitação de algumas características e eliciação de outras (cf. Andrello, 2015). Nesses movimentos, também nos planos que envolvem a relação com os brancos e o Estado, criam-se pessoas, grupos e

---

<sup>70</sup> Seu “nome” clânico não sei; e, mesmo se soubesse, não colocaria aqui, pelos motivos acima explicitados.



relações, que mesclam elementos tanto de uma esfera tida como “mais tradicional” quanto de uma “menos tradicional”. Um exemplo do efeito de borramento dessas esferas foram os diferentes tipos de fala proferidas acerca de Pedro e sua gestão na prefeitura.

Num fim de tarde, após um longo dia acompanhando uma série de reuniões na Foirn, eu e mais três lideranças indígenas conversávamos em um boteco que fica a poucos metros da Federação. Era período de intensas movimentações nos partidos, de escolha dos candidatos para as eleições municipais que ocorreriam dentro de poucos meses, em 2011. Foram feitas algumas críticas à André e aos Baniwa em geral. Eles diziam que projetos como “Arte Baniwa” e “Pimenta Baniwa” eram sinais de um certo “egoísmo” característico a essa etnia, já que cestaria e pimenta são coisas que quase todas as etnias do alto rio Negro fazem, não apenas os Baniwa. Segundo eles, aqueles rótulos usados como estratégias de marketing poderiam dar a entender que apenas os Baniwa fizessem tais produtos. Naquela tarde, não se falou de Pedro. Eu já tinha ouvido em outros momentos acusações bastante duras contra ele. Mas, resolvi perguntar por que não estavam falando do Pedro. A explicação foi: “ele é irmão mais velho, portanto, não podemos falar dele”. Porém, como já ficou evidente, isso não o poupou cem por cento do tempo. É interessante pensar, no entanto, como ora pesa o que poderíamos frouxamente chamar de “tradição” e ora pesam outros tipos de relações, construídas em contextos renovados, criados a partir do movimento indígena, do envolvimento cada vez mais intenso com brancos e suas instituições, sobretudo na esfera política.

De todo modo, essas especulações, acusações, falas acerca de pessoas e nomes, mas também de grupos, sugerem um esboço de resposta à pergunta que pretendemos responder ao final desta tese: *disputa-se o que nesses diversos espaços políticos do alto rio Negro?* Voltaremos a isso mais tarde. Mas, por ora, é possível afirmar que uma das coisas disputadas é a diferença entre gentes – índios de diferentes grupos, brancos, “gente de fora”, “gente de dentro” – distribuídas em diferentes escalas. Nossa hipótese é de que se disputam mais do que cargos ou poder, disputam-se diferenças, valores, hierarquias, respeito e prestígio. Além disso, essas disputas não são vistas como apenas individuais; elas acionam

níveis englobantes, entre coletividades (índios *versus* brancos, ou, Baré *versus* Tukano, por exemplo), às vezes mais bem definidas, às vezes menos. O fato de as alianças entre os próprios índios não funcionarem a ponto de fazerem frente com os brancos – que mesmo durante a gestão que era para ser indígena continuaram mandando no município, na medida em que não tiveram seus interesses desprivilegiados –, sugere que se disputam diferentes tipos de humanidades ou graus de personitude. Mas, essas alianças entre índios de diferentes etnias podem sugerir também que todo tipo de aliança é possível – até mesmo entre índios e brancos. No entanto, a duração e a estabilidade dessas alianças é que são variáveis. E, muitas vezes, a explicação de algumas dessas variações podem ser encontradas em um tempo mais distante, quando da origem desses povos.

Como dito acima, os Tariano são originalmente de família linguística Aruak, assim como os Baniwa; com o tempo e os processos de dispersão, porém, passaram por um processo de tukanização, tendo inclusive abandonado sua língua. São conhecidos como “filhos do sangue do Trovão” e têm como local de origem a cachoeira de Uapuí, no rio Aiari, mesmo local de origem dos Baniwa e, na mitologia destes, de diversos povos inclusive os brancos. No livro da Coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, nos quais são narradas algumas histórias dos *Hohodene* e dos *Walipere-Dakenai* do rio Aiari (fratrias de clãs Baniwa) lê-se a respeito do surgimento dos povos:

Aí, ele [*Nhāpirikuli*<sup>71</sup>] repartiu para todo mundo o tabaco. Todo o tabaco que os brancos têm... Lá, aqueles brancos, o que eles têm é diferente do nosso... O que os brancos têm, nós não sabemos como é. Esse, o que eu conto para você, é nosso, de nosso povo! Onde nós aparecemos. Depois, lá em Hipana, no lago abaixo da cachoeira, *Nhāpirikuli* lavou os corpos dos povos. O primeiro que caiu no lago foi o branco. Por isso é que são brancos, pois lavou o corpo dele na água limpa. Já o segundo que caiu na água foi o nosso avô. Por isso somos de cor mais morena. Depois que todos estavam lavados nessa água, aí é que veio esse outro branco que sairia preto. Eles tomaram banho neste lago que já estava sujo. Por isso, ficaram pretos. São *Tapanimai*, brancos preteados. (1999, p. 78).

---

<sup>71</sup> Um dos três irmãos conhecidos como *Hekoapinai*, ou, “gente-universo”. Foi ele (junto com seus outros dois irmãos – *Nhāpirikunai* e *Dzuliferi* – quem transformou tudo e fez o universo: “Eles deixaram o mundo pronto, tudo no mundo ficou pronto... Assim foi que eles fizeram o mundo, os *Hekoapinai*.” (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, p. 1999, p. 36)

No mesmo livro, em uma nota de rodapé na página 82 lê-se: “Em *Hipana*, há um grande buraco no meio da cachoeira chamado ‘a panela do sol’. É de lá que *Nhãpirikuli* vai procurar os antepassados”. Foram dos buracos nas rochas da cachoeira de *Hipana* que saíram os primeiros antepassados dos povos, bem como flautas e trombetas sagradas. Na mesma coleção de livros, membros de altos clãs Tariano apresentam sua versão da criação do mundo e da humanidade. Começam sua narrativa assim: “Essa história começou em *Enudali* [Casa do Trovão], ou Uapui-Cachoeira, no *Ayali*, rio Aiari. Uapui-Cachoeira é o centro do mundo. É o lugar do início da criação do mundo” (2000, p. 23). Nesse tempo, estavam lá apenas o avô e a avó do mundo, respectivamente, *Hipaweri hekiapi* e *Hipawerua hekoapisadoa*. Foram eles quem procuraram/criaram seu neto *Iriyumakeri-yanapaere*, homem formado de água e sangue que deu origem à futura geração. Este surgiu de dentro de uma cuia, depois de uma série de procedimentos específicos empreendidos pelo avô do mundo. Saiu de dentro da cuia sem ser visto por seus avós e, primeiramente, foi pelo ar até o oceano...

... atravessou-o e parou na Itália. Depois ele foi para a Espanha. Aí, ele atravessou de novo o oceano e parou em *Puipi-uuni-pumenipoa* [literalmente, “Lago de Leite”, fica na Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro], o Lago de Água Doce. Nesse lugar só havia mulheres. Eram todas irmãs. São essas mulheres que fabricam os cobertores, as roupas, as redes. Ele ficou conversando com elas. As mulheres lhe contaram que mais adiante havia homens que fabricavam objetos metálicos, tais como espingardas, terçados, facas... Mas ele disse que não era isso que os seus avós estavam precisando. O que eles queriam mesmo era a divisão do dia e da noite, ele explicou. Ouvindo isso, as mulheres lhe disseram que, mais adiante ainda, havia *Hipáru-yapirikuki*, o Dono da Noite. (2000, p. 28)

Esse ancestral foi então ao local onde havia a divisão entre o dia e a noite. Viu que lá havia tudo: terra, frutas, plantas, rios. Voltou para perguntar à sua avó se era isso que ela queria, pois em Uapuí Cachoeira havia apenas pedra e a comida acabava logo. Preocupada com o que comeriam seus netos, ela disse que sim, era isso que ela queria. Primeiramente, *Iriyumakeri-yanapaere* mandou os Donos da Terra (alguns pássaros que viviam dentro das pedras em Uapuí Cachoeira) buscar a terra. Em seguida, foi pelo ar a diversos lugares e trouxe a chuva e diversos tipos de semente. Somente depois foi em busca dos rios e da noite. Para isso, mandou os Arapaços e os Pica-paus construírem três canoas grandes e vários remos, sendo que cada remo ia representar uma etnia. O Dono do Rio lhe explicou que o Tatu da

Água iria cavar os rios. Este, juntamente com seus filhos, cavou o curso de todos os rios em um só dia. Enquanto isso, *Iriyumakeri-yanapere*...

... soprou o cigarro benzido pelo avô dentro das três canoas, fazendo aparecer as etnias que existem hoje no mundo. Estavam todas lá: *Taliaseri*, “Tariana”, *Yanaseri*, “Tukano”, *Pudasi*, “Desana”, *Surúpena*, “Tuyuka”, *Uuni-miname*, “Wanana”, *Kuwhe-miname*, “Arapaço”, *Bará*, “Barasana”, *Ñalána*, “brancos”... Todos os ancestrais dos grupos de hoje estavam lá. Havia também os ancestrais dos *Kuphe-miname*, “Pira-tapuya”, dos *Eroi-Miname*, “Miriti-tapuya”, dos *Meyanikuna*, “Baniwa”... Todos eles, menos os avós dos Tariana e dos Baniwa já tinha corpo humano. Os brancos também. Somente os ancestrais dos Tariana e dos Baniwa eram puros espíritos. Isto é, eles não tinham ainda corpo humano, eles eram invisíveis. (2000, p. 31)

Esse foi o aparecimento dos ancestrais da humanidade. Em seguida, esses ancestrais, de diversas etnias, foram em busca da noite. Em uma longa viagem desde o Lago de Leite eles carregaram uma mala dentro da qual estaria a noite e outras coisas, como enfeites e ornamentos. Essa mala deveria ser aberta no lugar e em condições que haviam sido indicadas pelo Dono da Noite. Porém, o ancestral dos Desana, curioso, abriu a mala antes do lugar correto e, embora eles tenham conseguido a noite, perderam a imortalidade. Se todo o procedimento tivesse sido respeitado: “quando ficássemos velhos, nós iríamos trocar de pele e ficar jovens de novo” (2000, p. 37). Depois de uma festa, os ancestrais, incluindo *Iriyumakeri-yanapere*, se separaram em busca de seus respectivos lugares para morar. O ancestral dos Tariano foi até Uapuí Cachoeira, “Casa do Trovão que está no centro da terra, no centro do mundo!” (2000, p. 40).

De fato, é nesse lugar que vai começar a nova geração, onde os ancestrais dos grupos Tariana e dos brancos vão se transformar em verdadeiros seres humanos. Os ancestrais dos Baniwa foram para *Mapaliali*, logo acima de Uapuí-Cachoeira. Os ancestrais dos brancos ficaram com os Tariana. O primeiro a sair pelo buraco em Uapuí-Cachoeira foi *Kamewa-perisi* [principal clã tariano]. Ele é o chefe maior, a cabeça dos Tariana. Depois dele, saiu o ancestral dos *Walipero-dákeni* [clã de André Baniwa]. Depois, todos os ancestrais dos outros grupos Tariana saíram juntos pelo buraco. Por último, saíram os brancos. Havia em *Enudali* dois buracos, um com água quente, fervendo, outro com água fria. Depois que todos eles saíram pelo buraco de água fria, ficaram discutindo para saber quem teria coragem de cair na água fervendo. Mas os ancestrais dos Tariana não tiveram coragem de fazê-lo, somente o ancestral dos brancos. Ele se precipitou no buraco de água quente. É por isso que, hoje em dia, os brancos têm a pele bem branca. Eles tiraram a sua pele

preta e se transformaram em brancos; queimaram seus corpos e viraram brancos, como se estivessem escaldados. Isto é, eles trocaram de pele. (2000, p. 41)

Perto desses buracos havia enfeites de dança, zarabatana, arco com flecha e uma espingarda. Os Tariano não quiseram a espingarda, mas as outras coisas. “O branco, depois de sair pelo buraco, pegou logo a espingarda e começou a atirar para o ar, espantando os outros. Ele então foi embora, em direção ao sul” (2000, p. 41). Para o mesmo evento a versão Baniwa é a seguinte:

*Nhāpirikuli* tirou todos os povos na mesma hora. Todos saíram juntos de Hipana. Levantou os Hohodene, e os outros, todos juntos e os brancos também. Assim apareceu gente. Enquanto isso, estavam guardados os bichinhos. Depois, os tapuru também transformaram-se em gente: o tapuru branco em um homem branco, *Yalanawi*, e o tapuru preto em nosso avô. Então *Nhāpirikuli* foi lavar gente ainda, na lagoa de *Hipana*. Depois, esse Branco vai ficar com toda e qualquer coisa. *Nhāpirikuli* fez uma zarabatana, flecha e espingarda e perguntou para o Branco e para o nosso avô:

- ‘Agora, quem vai ficar com essa espingarda?’

Deu para nós, gente, primeiro, nosso avô, essa espingarda, e falou:

- ‘Agora, atire.’

- *Toooww!* Não pegou.

Depois deu para o Branco.

- ‘Agora você.’

- *Toooww!* Pegou.

- ‘Agora você vai ficar com essa espingarda’, *Nhāpirikuli* disse. Por isso o Branco tem a espingarda, e com isso vai fazer tudo, já tem ideia para toda e qualquer coisa. Por isso, os brancos têm todas as coisas. Se nosso avô tivesse atirado certo, todas as coisas ficariam para nós, para nossos avós. (1999, p. 92)

Voltando à versão Tariano, depois que os ancestrais saíram pelo buraco, *Kamewa-perisi* e o ancestral dos *Walipero-dákenai* discutiram a respeito de quem teria saído primeiro, quem deveria, portanto, permanecer ali. O ancestral dos Tariano, aborrecido, disse assim: “Já que você é daqui, fique aqui! Eu vou para o rio Uaupés com o meu grupo” (2000, p. 41). Ou seja, os Tariano e os Baniwa têm, em suas versões, o mesmo lugar como centro do mundo, de onde saíram os primeiros ancestrais que deram origem à humanidade: Hipana, para os Baniwa e Uapui-Cachoeira, para os Tariano. Mas, este grupo se deslocou para o Uaupés. Quanto a isso, Andrello escreve:

(...) embora sua origem tenha-se dado ao lado daquela de outros grupos de língua aruak que ainda hoje habitam a bacia do Içana, o processo de crescimento e dispersão dos Tariano como grupo ocorre à medida que se deslocam da bacia do

Içana para a do Uaupés. Em algumas versões de sua origem mítica, há alusões a respeito de conflitos com os Baniwa, que os teriam levado a migrar para o sul. (2006, p. 285-6)

Este caminho, para o sul, levou os Tariano até Iauaretê, onde se concentraram os clãs maiores e onde residem até hoje seus descendentes. Outros clãs desceram até as proximidades das cachoeiras de Ipanoré e Urubuquara, e outros para o baixo Papuri. Assim, “a atual distribuição espacial dos Tariano é [...] coerente com a narrativa da trajetória de seus ancestrais, de modo que hoje ocupam um território descontínuo” (Andrello, 2006, p. 286). Andrello apresenta um quadro com os clãs Tariano, divididos em três séries distintas. A primeira chama-se *Perisi*, a segunda *Koivathe* e a terceira *Kayaroa*. Essa é também uma ordem hierárquica, de acordo com o surgimento de seus ancestrais. A respeito do deslocamento dos Tariano para Iauaretê membros de altos clãs das séries *Perisi* e *Koivathe* foram as fontes de informação de Andrello. Ambos – *Perisi* e *Koivathe* – apresentam elementos que nem sempre coincidem em suas versões. Os *Koivathe*, por exemplo, “falam de guerras com outros grupos e de distribuição de lugares a grupos servidores” (Andrello, 2006, p. 296), elementos ausentes nas narrativas *perisi*, sobretudo porque os clãs da primeira série, os chefes (*perisi*) não tinham servidores. Os *perisi*, portanto, não tematizam seus deslocamentos do Aiari por conflitos ou guerras com grupos Tukano (como fazem os *Koivathe*) e não há outros clãs que os seguiram nesses movimentos, embora eles falem de alguns grupos Desana que os teriam seguido. Conforme explicita Andrello,

essas diferenças nos relatos Tariano sobre a ocupação de Iauaretê indicam, a meu ver, que tal processo pode ter sido bem mais complexo do que pode parecer em uma primeira análise, isto é, talvez não se trate de apenas um movimento migratório, mas de um conjunto de movimentos envolvendo diversos grupos e relações. O relato dos *Koivathe*, por exemplo, concentra-se em afirmar sua liderança sobre outros sibs que os seguiam ou a eles se agregaram ao longo da trajetória. Não falam, por outro lado, de outras etnias atuais do Uaupés. Os *Perisi*, por sua vez, fazem menção explícita aos Desana, que teriam surgido e os seguido desde o Aiari. Mas não há rivalidade hoje entre os sibs *perisi* e *koivathe*, e sim um reconhecimento mútuo de suas respectivas posições. (2006, p. 298)

Estes são alguns dos fatos narrados em diferentes versões sobre o aparecimento das etnias às quais pertencem Pedro e André, respectivamente, Tariano e Baniwa, além de

apresentar brevemente o aparecimento também dos brancos. Vale ainda dizer que Pedro é filho de um dos narradores dessas versões tariana, *Kali*, pertencente a um dos clãs maiores Tariano. André, por sua vez, pertence à fratria Waliperi-Dakenai. Além disso, é interessante pensar como se deu a diferenciação entre índios e brancos, a partir de um banho (ou em água limpa ou em água quente) e da escolha da espingarda.

Em um artigo no qual apresenta o mito de origem do branco dos Timbira, Roberto DaMatta (1970) argumenta que este mito de Auké (o primeiro branco) não seria um fracasso dos índios, mas uma tentativa de explicação para um mundo transformado e que colocou os índios numa situação crítica em termos de sua sobrevivência enquanto grupo. O autor pensava então nas relações entre índios e a sociedade nacional e buscava “saber até onde o mito de Auké indica verdadeiramente um momento do pensamento Timbira seguinte ao contato onde se fixa a entrada do grupo tribal num mundo movido por contradições e pela história” (p. 80). Por isso, DaMatta chama o mito de Auké de *antimito*, pois seria o início de uma “consciência ideológica” dos índios Timbira diante de problemas surgidos a partir do contato com o branco. Na acepção do autor, enquanto os mitos ressaltam conquistas, relações sociais e valores criados para a sociedade tribal, o *antimito* que narra o surgimento do homem branco seria um primeiro esforço para encontrar para este um lugar no sistema de classificação indígena, além disso, seria uma tentativa de forjar um instrumento de controle, ainda que ideológico, dos eventos do contato e da dominação da sociedade envolvente. Seria ainda, segundo DaMatta, um primeiro momento, de reconhecimento, interpretação e aceitação do fato colonial, sem nenhuma reação objetiva ao domínio da sociedade brasileira.

No mito de Auké, uma menina dá a luz a um filho, que por ser do sexo masculino, foi sepultado vivo. Voltando para a aldeia a menina foi repreendida por sua mãe, que criou então o menino, inclusive tendo amamentando-o. Auké cresceu muito rapidamente e tinha o dom de se transformar em qualquer animal. Seu tio materno resolveu matá-lo. Deu-lhe uma paulada na cabeça e o enterrou. Mas ele se desenterrou e prometeu não mais assustar ninguém. O que ele não cumpriu. Várias vezes seu tio tentou matá-lo, até que o queimou. Toda a tribo se mudou para um lugar bem longe. Quando voltaram para buscar as cinzas de

Auké, descobriram que ele havia se transformado no homem branco: “tinha feito uma casa grande e criados negros do âmago preto de certa árvore, cavalos de madeira de bacuri e bois do piquiá. (...) Depois mandou chamar *Amcukwéi* [sua mãe] para que morasse com ele. Auké é o Imperador D. Pedro II” (DaMatta, 1970, p. 85). Assim como nos mitos narrados pelos Tariano e pelos Baniwa, no mito Timbira os brancos possuem coisas que os índios não possuem e jamais chegarão a possuir, pois são traços que servem de oposição entre brancos e índios, coisas que, segundo DaMatta, denotam poder e riqueza. Em ambos os casos, os mitos atualizam ambiguidades acerca deste homem diferente, o branco, com o qual os índios estabelecem relações desde o início conflituosas. No mito Timbira, inclusive, o surgimento do branco se dá a partir de um conflito entre a própria sociedade e um de seus membros. Escreve o autor:

No mito de Auké, a sociedade tem que proceder absolutamente só, para corrigir um desarranjo interno, atualizado no mito por um menino que se transforma em animais. É esta tentativa de ordenar as suas relações internas que faz com que surja entre os Timbira um novo plano de relações sociais, o plano do contato interétnico. Como a sociedade tem que agir contando com seus próprios meios, sem o concurso amistoso da natureza (como ocorrem com o mito do Fogo), ela, em vez de resolver o problema colocado pela confusão entre categorias naturais e sociais engendradas por Auké, cria uma nova hierarquização de relações e um novo conflito. Tudo se passa, pois, como se cada tentativa da sociedade em organizar suas relações internas, provocasse um aumento de sua desorganização. E isto ocorre quando se tenta matar Auké e ele retorna cada vez mais poderoso. (DaMatta, 1970, p. 102)<sup>72</sup>

Mas afinal, o que o mito nos coloca? Pelo que a literatura mais recente tem nos mostrado (Andrello, 2010; 2013; 2015; S. Hugh-Jones, 2012), pelo menos no rio Negro a mitologia tem uma forte incidência na política tradicional: reversões hierárquicas, protagonismo xamanístico, reposicionamento de grupos. Isso se dá inclusive apesar dos

---

<sup>72</sup> Ver também Carneiro da Cunha (1986), para outra análise do mito de Auké. Neste artigo, a autora procede a uma análise na qual relaciona o mito de Auké e o movimento messiânico canela de 1963, algo que diz respeito à história, portanto. Em poucas palavras, o tal movimento messiânico surgiu das profecias de uma mulher casada que estava grávida de um filho cujo nascimento se daria no dia em que os índios tomariam “posse das cidades, pilotariam aviões e os ônibus, enquanto os ‘civilizados’ seriam enxotados para a floresta” (Carneiro da Cunha, 1986, p. 15), efetuando uma subversão das relações de poder estabelecidas entre índios e brancos. As oposições apresentadas entre mito e rito (o movimento messiânico em questão) sugerem, dentre outras coisas, que este é uma “aplicação”, nos termos da autora, ou, um exercício prático do mito de Auké, no qual através da negação das premissas do mito, valores e relações se invertem.



brancos<sup>73</sup>. Nesse sentido, ainda que correndo o risco de talvez dar um salto muito grande, nessa outra esfera, pelo menos no alto rio Negro, no qual também são produzidas reflexões e ações acerca dessas diferenças e posições, que é a da política, podemos ver efeitos na vida com um “ar de familiaridade” ao que ocorre com mitologia, e dela com a formação de grupos, e desses com os processos de nomeação. Assim, nomeação, formação e eliciação de grupos, mitologias, são também elementos que produzem inflexões nas formas de ser fazer política “com” e “contra” brancos.

É nesse sentido que se desejava, por exemplo, uma “prefeitura indígena” ou uma “gestão indígena na prefeitura”, enquanto tentativas de inverter uma relação histórica de poder, na qual os brancos (principalmente na figura do Estado) têm prevalecido. Frise-se que a transformação desejada era a inversão, a passagem do domínio de brancos para o domínio dos índios no Estado, sem que estes se tornassem brancos. Parece, no entanto, haver uma contradição que fez essa transformação não se concretizar. De certa maneira, como vimos na própria mitologia, brancos formam uma disjunção, mas, em certo sentido, encampada pela mesma ordem de fatores estruturais que recobre a toda humanidade: estiveram na transformação, passaram por ciclos semelhantes, e, especificamente para os propósitos que estamos lidando aqui, são vistos pelas mesmas molduras de “pessoa” que qualquer grupo, tendo se afastado, e depois voltado. Fundamental é não esquecer, entretanto, que, embora gente como os índios, o branco passou por uma transformação, inclusive corporal, radical, que continua em processo. O branco tem outro corpo, como outras coisas, é gente, mas é uma gente diferente. Houve um processo de diferenciação entre índios e brancos, ainda no tempo mítico, que continua repercutindo nas relações estabelecidas por eles. O branco é um índio que se esqueceu de sua condição: fato que já vimos atestado pelas faculdades de memória destacadas a respeito da papelada, por exemplo (ainda voltaremos a isto). Por isso, a partir desse ponto, me pergunto se não é o caso de começar a pensar em um tratamento do Estado semelhante àquele que um etnógrafo faria em relação às escalas

---

<sup>73</sup> Aliás, Lévi-Strauss já notava, na “Origem dos Modos à Mesa” (2006, p. 160), que a mitologia rionegrina era parte de uma elaborada estratégia de especialistas localizados em clãs altamente hierarquizados, que tornavam uma “política mitológica” local bastante confusa.

coletivas indígenas rionegrina; enfim, Estado como pessoa, sobretudo porque lidar com as coisas do Estado implica em dominar instrumentos dos quais o branco se apossou.<sup>74</sup> O que ocorreu, portanto, quando os índios pretenderam englobar esse Estado/pessoa/branco sem nele se transformar? O que eles fizeram com o Estado e o que o Estado fez com eles enquanto estiveram à frente da prefeitura?

#### 4.6 O Estado visto como pessoa

Ambas as questões supõem pelo menos duas coisas: a) que a relação entre índios e Estado pode ser vista como uma relação entre pessoas, mas entre pessoas ao longo de suas histórias passaram a ocupar posições muito diferentes e distantes; e de outro lado, b) quando um índio passa a ocupar o Estado, tanto a relação quanto os polos da mesma (Estado e índios) passam por transformações (em medidas e dimensões diferentes, obviamente).

É preciso ter uma enorme dose de cautela quando estamos propondo tratar o Estado como uma pessoa. Em primeiro lugar, é grande a tentação do antropólogo em realizar o tratamento reverso que o Estado faz com populações nativas, essencializando-as. Isto é, trata-se de, em um segundo momento, retomar a multiplicidade da vida social para completar essa operação sem ter que realizar uma espécie de essencialização oposta, hipostasiando o Estado, tornando-o uma espécie de super-indivíduo, com personalidade e vontade singulares,

---

<sup>74</sup> Procurei nesta seção enfatizar as narrativas Baniwa e Tariano acerca das origens de índios e brancos, por conta das principais personagens envolvidas nessa tese, mas as outras etnias do alto rio Negro também têm suas versões, com pequenas ou grandes variações. Um exemplo é o depoimento de Luiz Lana (Desana) coletado por Dominique Buchillet (disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-desana>). Segundo esse depoimento, a humanidade inteira (tanto índios quanto brancos) têm a mesma origem – a Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uaupés. Os brancos teriam sido os últimos a sair da “Canoa de Transformação”, ou seja, são “irmãos menores” dos índios que saíram antes da Canoa. Na ocasião do surgimento da humanidade o demiurgo mandou que os brancos seguissem em direção ao sul, “dizendo que lá ele poderia fazer a guerra, ele poderia roubar e atacar as pessoas para sobreviver”, ordenou que ele ganhasse a vida pela violência e pela guerra. Ordem que era inversa a que foi dada aos índios, que deveriam permanecer calmos, viver “unidos e de maneira pacífica”. Daí decorre, na narrativa desana, que, quando os brancos chegaram à região do alto rio Negro os índios já sabiam que eles eram violentos, pois “a espingarda é o poder do branco”. Os índios também sabiam que junto com o branco havia saído da Canoa de Transformação o missionário, cuja “arma” era a bíblia. A narrativa assim prossegue: “Para nós, que somos os irmãos maiores do homem branco, *Yebá-gõãmi* deu o poder da memória, a faculdade de guardar tudo na memória, os cantos, as danças, as cerimônias, as rezas para curar as doenças... Nós guardamos tudo isso na nossa memória! Nosso saber não está nos livros! Mas ao branco, que foi o último a sair da Canoa-de-Transformação, ele deu o poder da escrita. Com os livros, ele poderia obter tudo o que ele precisaria, ele havia dito. É por isso que o homem branco chegou na nossa terra com a escrita, com os livros. Assim, *Yebá-gõãmi* havia dito!”.

espécie de Édipo que varre para os planos mais subterrâneos da sua existência toda a sorte de contradições de que emergiu e se nutre. De certo modo, como coloca M. Goldman (1998: 151),

O Estado (o que não passa de um nome) é um conjunto de instituições e estratégias que se apoiam nos mecanismos sociais mais cotidianos e, em princípio e ao contrário do que se gosta de imaginar, não ignoram nada do que os antropólogos costumam estudar: as crenças e os mitos, o localismo e a segmentaridade, as identidades e os estereótipos...

Em certo sentido, o Estado também é aquilo que se faz dele. Embora Clastres insista na ideia de que o Estado pode representar uma espécie de mal-encontro, ou ainda algo que os índios têm uma vontade metafísica de evitar a qualquer custo, não consigo deixar de sustentar que, do ponto de vista indígena (e ao qual quero me aproximar), este é um inimigo ao qual só pode haver duas atitudes: ou se afasta, ou se conquista. Por isso, quero deixar claro que quando pretendo tratar o Estado como pessoa, não estou dizendo que ele é uma entidade singular, mas, pelo contrário, que ele pode ser tratado à maneira como se relaciona com uma pessoa, isto é, com toda sorte de imprevisibilidades que sempre está em jogo. E, mais ainda, quando este jogo é de dimensões que são tomadas como variáveis – uma pessoa coletiva, agentes individuais, etc. – é bem provável, como de fato aconteceu, que tudo se passe da maneira contrária ao que se espera de uma relação cartesiana, com causas e efeitos previsíveis.<sup>75</sup>

Por isso mesmo, precisamos nos ater à ideia de que a relação entre índios e estado está sujeita a transformações, pois antes de tudo a incerteza é algo que domina esses campos. Evidentemente o Estado tem a enorme vantagem de sua posição assimétrica em um conjunto de forças, é impossível ignorar isso. Mas, ao mesmo tempo, é a sua própria condição de elemento de absorção e transformação de entidades que torna qualquer jogo com o mundo social (em sua multiplicidade) possível, sobretudo em um jogo “participativo” como foi o

<sup>75</sup> Conforme coloca Leirner (2014, p. 104), “embora possamos dizer que o estado ‘não passa de um nome’ (Goldman, 1998: 151), ou o seu oposto, que é o ‘inominável’ (Clastres, 2004); que não há estado, há agentes; que são instituições, estratégias e práticas (Herzfeld, 1997), isto não resolve completamente o problema que as pessoas de fato entendem que há algo chamado o estado, o que induz a uma complicação, pois torna ele algo que é e não é ao mesmo tempo”.

caso pretendido (mas nem sempre realizado) pós-regime de 1964. Nesse sentido, imagino que os índios desde sempre souberam que este é um jogo marcado pelo princípio da incerteza: é preciso estar dentro para se mudar as condições de sua efetuação. Ainda assim, com todos os cálculos possíveis, não custa lembrar, novamente, que efetivamente o ponto de vista de um índio, sobretudo de uma liderança, é anos-luz mais cosmopolita que de seu conterrâneo branco de São Gabriel. André tinha repercussão em elites do sudeste; Pedro tinha contatos em um partido que governava o Brasil, e, na época das eleições de 2008, como sabemos, ainda tinha a perspectiva de governar por muito mais tempo. A questão, nesse momento, não é então exclusiva às relações exteriores: para quem esses líderes iriam falar? Como fazer essas duas pessoas, Estado e índios, conversarem na mesma língua?<sup>76</sup>

Durante a gestão de Pedro e André na prefeitura, muitas das reivindicações (sobretudo por parte do movimento indígena) foram referentes a uma questão comunicativa. Esperava-se justamente que eles fossem à público, à Foim, por exemplo, e explicassem a situação da prefeitura, revelassem algumas sutilezas das intrigas entre prefeito e vice e assumissem publicamente suas posições e por quem estavam falando: se pelo movimento indígena ou pelo Estado. E aqui, falar pelo movimento indígena era lido como falar pelos próprios índios, mas talvez até mais do que isso: era falar *como* os próprios índios. Lembre-se que nas reuniões, nas atas, se revela justamente o conteúdo (que para nós é) *off records*. De certo modo, a reivindicação, como vimos de uma “gestão indígena”, para os índios e; a “tão sonhada” “prefeitura indígena”, seria aquela que finalmente iria revelar as entranhas do que se passava. No entanto, obstáculo comunicacional de Pedro; sua recusa em receber André; seu silêncio, enfim, revelou, ao mesmo tempo, um obstáculo estrutural.

De certo modo, ao assumir a prefeitura Pedro se distanciou do movimento indígena, pelos motivos mais diversos que já foram citados ao longo desta tese, dentre os quais se destaca o envolvimento de “gente de fora” na gestão municipal. Ele mesmo chegou a dizer publicamente para André que, ao assumir a prefeitura não deveriam mais pensar como líderes do movimento indígena. No entanto, era ao movimento que, na maioria das vezes, se

---

<sup>76</sup> Uso de propósito essa imagem, já que no rio Negro, falar a mesma língua é ser do mesmo grupo; é, no limite, ocupar uma posição de parentesco (ainda que assimétrico).

dirigiam prefeito e vice-prefeito em reuniões e demais situações públicas. Os líderes do movimento indígena costumam frequentar toda e qualquer reunião que acontece em São Gabriel da Cachoeira – alguns exemplos são: reuniões de conselhos municipais (educação, saúde), conferências sobre orçamento participativo, conferência sobre pagamentos ambientais, reuniões sobre temas específicos (como violência contra mulher, alcoolismo ou juventude). E muitas vezes, esperava-se algo ansiosamente pela presença do prefeito ou do vice-prefeito, quer fosse apenas numa solenidade de abertura. Esperava-se a fala.

Em geral, estando na cidade, Pedro comparecia a essas ocasiões. No entanto, sua permanência era sempre muito rápida. Geralmente ele aparecia cercado de assessores, falava poucas palavras e ia embora. Por vezes, as falas e a presença de Pedro pareciam apaziguar alguns ânimos mais acirrados e revoltosos em relação à “ineficiência” de sua gestão. Mas, ficava a sensação de que faltava um gesto. André, por sua vez, quase sempre permanecia durante toda a duração dessas reuniões. Mesmo que não desempenhasse falas públicas ou oficiais, ocupava a plenária sempre que possível; e mais, estava presente nas conversas de corredores, inclusive falando mal do prefeito e da prefeitura. Sua permanência nesses lugares, enquanto gesto simbólico, era percebida pelo movimento indígena como indício de que ele não tinha se afastado tanto assim. Ou então, de que ele não tinha, ao assumir uma posição estatal, se separado da sociedade, digamos assim. Pelo contrário, o que se costumava dizer é que enquanto “Pedro enriquecia e comprava apartamento em Manaus”, “o salário de André mal parava em seu bolso, era distribuído entre ‘parentes indígenas’ e ele continuava morando em sua casinha simples”.

As avaliações durante e posteriores à gestão apontam que o movimento indígena teria “construído um nome” ou “fabricado uma pessoa” – o Pedro –, na tentativa de que ele pudesse ser “o cara” que gerisse a prefeitura “junto com o movimento indígena”, que fosse um “prefeito índio”, no sentido de que agisse como índio. Isso significa que se esperava que ele “governasse com e para os parentes”, mas talvez mais do que isso: governasse *como* os parentes. A expectativa era de que assim ele, na condição de “prefeito índio”, tornasse a prefeitura acessível, o que fica evidente na solicitação que lhe foi feita ainda durante a

campanha de que não andasse pelas ruas usando seguranças, pedido que foi reiterado quando ele assumiu o cargo. Nesse sentido, é possível se perguntar se a tentativa não era de familiarizar o Estado, tornando-o mais um lócus do parentesco e de sua produção. De outro modo, desfazer a política refazendo parentesco. O que em determinados contextos pode soar nepotismo, evidentemente. No entanto, além de não ter atendido essa expectativa, ele colocou (ou permitiu que se colocasse) “gente de fora” em posições chave da prefeitura, e mais, passou a ser visto como um “estrangeiro”, como alguém que não era mais um líder indígena. A tentativa era, portanto, de construir um “chefe indígena” que fosse capaz de assumir (uma posição no) o Estado, e pudesse, em alguma medida, transformar este também em uma pessoa indígena. No entanto, a transformação realizada pelo Estado, ou melhor, por algumas lógicas estatais (como o funcionamento dos partidos e a possibilidade de distribuição de cargos, por exemplo), parece ter surtido mais efeito sobre Pedro. Diante da expectativa de englobar o Estado ocorreu que Pedro acabou sendo englobado, foi engolido pelo “PT de Manaus”, pela burocracia e pelas pressões dos comerciantes locais – pelo “mundo de fora”. Assim, de certo modo, seu distanciamento em relação ao movimento indígena foi tanto uma separação quanto uma expulsão.

Este caso guarda algumas semelhanças com o que foi apresentado por Marina Vanzolini (2011), em um artigo sobre as eleições municipais de 2008, a partir do contexto etnográfico altoxinguano. Naquele pleito, três candidatos indígenas lançaram-se à disputa pelo cargo de vereador no município de Gaúcha do Norte (ao qual pertencem algumas aldeias do Alto Xingu). Apesar de os indígenas constituírem cerca de um terço dos eleitores do referido município, apenas um candidato se elegeu. Segundo a autora, dois aspectos eram notáveis, do ponto de vista Aweti (grupo tupi xinguano com o qual foi realizada a pesquisa de campo), nesse contexto: 1) muitos eleitores indígenas votaram em candidatos não indígenas e; 2) as aldeias que tinham seus chefes (ou filhos de chefes) como candidatos não votaram em seus próprios representantes.

A rejeição dos candidatos locais (indígenas) e a votação em candidatos brancos se respaldavam, entre outros elementos, no discurso de que eleições eram “coisa de branco”.

Para Vanzolini, esses dados etnográficos – as divergências entre a escolha do candidato feito pelo chefe e sua aldeia, a cisão entre eles, e a leitura que os indígenas fazem das eleições (como “coisa de branco”) – sugerem que a política xingwana é mais um “exemplo de um princípio social e cosmológico que parece comum a outros povos ameríndios, e que constitui o cerne da argumentação de Clastres: a recusa à submissão” (2003, p. 49). Guardadas as distinções em relação ao restante do cenário amazônico, e a despeito do grau de institucionalização da liderança no Alto Xingu, ela investe na tese, apoiada nos dados aweti, de que “a ausência de uma estabilização maior do poder político entre os xinguanos não resulta do consenso em torno de um desejo comum de liberdade” (2003, p. 33), como poderiam supor alguns leitores de Clastres, mas de “um constante dissenso e da ausência da noção de ‘bem comum’” (2003, p. 33). O que ela reforça é a existência de processos de mútua constituição entre chefe e sociedade, nos quais o aumento do poder do chefe contraproduz uma comunidade suficientemente unida para controlá-lo.

Como vimos (e continuaremos a argumentar no decorrer desta tese) é justamente na chave da relação de fabricação estabelecida entre grupo e pessoas (dentre os quais, as lideranças) que devemos tentar ler a suposta “gestão indígena” na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira e a relação entre indígenas e Estado, particularmente, a relação de “desejo pelo Estado”. No mundo altorionegrino parece não haver modos para que o Estado seja transformado a ponto que a comunicação e a relação entre ele e os indígenas seja equivalente à relação entre pessoas, ou, entre pessoas e seus grupos. Ou, por ser o Estado essa figura externa e estrangeira ao mundo rionegrino, quando ele entre neste mundo é transformado em outra coisa diferente do que era anteriormente e do que continua sendo em outros contextos que não o indígena. Assim como a noção de cultura é transformada no mundo indígena em uma “cultura” (com aspas) (Carneiro da Cunha, 2009), minha sugestão é de que um mecanismo semelhante é adotado em relação ao Estado e à política, que são transformados. Se pensarmos na relação entre índios e Estado como uma relação entre pessoas ou entre pessoas e grupos, devemos necessariamente pensar na relação de fabricação que lhes é imputada mutuamente. No alto rio Negro, assim como na maior parte das

sociedades ameríndias sul-americanas, o idioma da pessoa (e da corporalidade) é central na constituição dos grupos (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979) e uma parte considerável da vida é dedicada a construir e fabricar pessoas de um modo específico. Há escalas, no entanto, nessa produção. No alto rio Negro, por exemplo, para constituir uma pessoa é preciso estabelecer relações tanto em escalas maiores (casa, clãs, etnias) quanto menores (enfeites, objetos, partes do corpo). Voltando ao Estado, se o pensarmos nessa chave de constituição de pessoas e grupos, ele pode ser tomado como um grupo o qual, em algum nível, acessa uma escala ou dimensão que escapa às escalas indígenas. Assim, é de se imaginar que, ao entrar no Estado, um índio possa agregar à sua pessoa elementos até então indisponíveis no esquema de fabricação da pessoa indígena. Do mesmo modo, o índio passará a produzir efeitos no Estado (enquanto grupo ou pessoa) diferentes do que este era antes de “ter um índio dentro”. O que não significa que esses processos sejam irreversíveis. Ao contrário, uma vez estabelecida essa relação uma sucessão de transformações se desenrola quase que ininterruptamente, embora haja períodos mais ou menos intensos, transformações mais ou menos profundas.

Outros líderes do movimento indígena, também filiados a partidos, admitem que há diferenças cruciais entre os modos de fazer política no movimento e no partido. Embora os meios (ou métodos) possam ser semelhantes em ambos os espaços, os objetivos e as possibilidades diferem. Trata-se de espaços destinados a criação de duas sociedades muito diferentes. O movimento indígena tratou e trata de produzir e reproduzir a “sociedade indígena” (por falta de palavra melhor), ou ao menos, índios e indianidade. O mesmo não vale para os partidos. Debates anteriores à vitória indígena nas urnas demonstravam as impossibilidades de uma atuação “indígena” nos partidos, os quais tinham seus “donos” ou “caciques” brancos, meios “inescrupulosos” de agir e obstáculos ao real envolvimento e dedicação de diversos índios a este tipo de política (como limitações financeiras, por exemplo). Está claro que não é objetivo dos índios de São Gabriel *falar como* políticos profissionais em partidos, pois isto apresentaria uma forte tendência a “torná-los Estado” e, em alguma medida, “torná-los brancos”, ainda que, dado que há uma noção indígena de



transformação que difere da nossa, tornar-se branco não implica necessariamente deixar de ser índio. Uma transformação totalmente indesejável. Parte da diferença entre a política que se faz no movimento indígena, nos partidos e no Estado está no controle possível de diversas coisas: dos “chefes” ou “lideranças”, de projetos, recursos, envolvidos. Este, talvez, seja o ponto de se *falar como* índio, que ficou tão desesperadoramente claro nas inúmeras reuniões que frequentei. Assim, uma resposta possível à pergunta se a gestão de Pedro e André na prefeitura foi indígena ou não pode ser aventada a partir de uma volta a Clastres. O Estado, a despeito de suas ambivalências, ambiguidades e parcialidades, se comunica como um ente que separa o poder da sociedade. O que é totalmente contrário à ideia de “chefia ameríndia”. Nesse sentido, o Estado, enquanto pessoa, jamais poderá ser um chefe indígena. Consequentemente, um índio ocupando o papel do Estado parece não poder desempenhar o papel de um chefe indígena, a não ser que o Estado *passe a ser* como um. Aí não haveria separação. E separação é justamente tudo o que não se quer, como dá a entender a seguinte fala de uma liderança indígena: “Se o Pedro tivesse aceitado a proposta dos parentes: vai ser a nossa gestão, a gestão indígena, com todos os indígenas envolvidos. Se errasse, errava junto”.

## EPÍLOGO - DISPERSÃO

Por que escrever um epílogo? Nas tragédias gregas, é nesta seção que o autor fornece alguma conclusão, um desfecho e o destino final das personagens da história. É justamente o que pretendo apresentar neste capítulo, se não o destino (final) de nossos personagens, as rotas para onde seguiram Pedro e André após a gestão na prefeitura. Rotas que, em certa medida, são por alguns pensadas e expressas como tragédia.

Tragédia é o gênero poético que deu origem ao teatro. Entre os séculos V e IV a.C. era através de encenações trágicas que os gregos cultuavam Dionísio, através da representação de sua morte e seu renascimento. Marilena Chauí destaca que a tragédia era encenada em dois espaços: “o palco, onde ficam os atores que, falando em prosa, representam os heróis e heroínas, e o coro, onde fica um grupo de pessoas que não são atores profissionais e que, cantando em verso, narram o que se passa no palco” (2002, p. 137). Tentei, em nossa narrativa etnográfica, trazer algumas versões a respeito da “tragédia” que foi a gestão indígena na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, enfatizando sobretudo o embate entre seus dois personagens principais, Pedro e André. E, pensamos aqui a tragédia no sentido exposto por Chauí:

De fato, a tragédia coloca no palco deuses e personagens do mundo aristocrático (reis, rainhas, príncipes e suas famílias), definidos pelos valores da aristocracia, isto é, pela coragem na guerra, pela beleza física e pelos laços de sangue ou de família, mas coloca no coro um colégio de cidadãos que, comentando as ações que transcorrem no palco, avalia, julga e dialoga com as personagens aristocráticas. (2002, p. 137).

Nesse sentido, como disse de início, a tragédia não é apenas uma manifestação literário-teatral, mas é também uma instituição social de cunho democrático (Vernant, 1990) na qual a cidade faz uma reflexão sobre o nascimento da democracia, e, por que não, sobre o destino da humanidade (Chauí, 2002, p. 448). Em todo o processo narrado aqui se buscou sublinhar as reflexões locais que os indígenas fazem desta prática que lhes alcançou: a democracia. E uma das conclusões a que se chega é que tal palavra comporta sentidos

bastante diferentes. Os índios de São Gabriel da Cachoeira dizem “ter incorporado” práticas democráticas, sem no entanto reduzir a crítica que fazem às práticas políticas brancas, que estariam muito longe do que eles pretendem que seja democracia entre eles. De todo modo, no que se refere à democracia, o que nós ocidentais fazemos e falamos costuma ser bastante diferente também. Mas, voltando a pensar nos índios, é impossível não nos questionarmos, como faz Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 18) sobre “como ter um ponto de vista local sobre um processo que nos ultrapassa, do qual não se controlam nem as causas nem os efeitos?” A resposta mais plausível encontrada pela autora estaria justamente na convergência entre o que é ‘mais local’ e o que é ‘mais global’. Caberia àqueles que se encontram nos lugares mais remotos efetuar tal operação e propor inovações.

Não teria como dizer se, de um lado, justamente o lado indígena, tal operação – o encontro ou uma “resposta” à democracia – poderia ser efetuada através do Estado. Estaríamos em vários terrenos do *se*. Mas o que temos é a experiência que houve, figurada aqui na tragédia. De outro lado, também seria preciso se perguntar se em alguma instância o Estado, que afinal vem na forma de organizações, legislações, instrumentalizações e, sobretudo, processos de essencialização (Herzfeld, 1997), poderia estar preparado para uma transformação tão radical como a de um “Estado indígena”. Mais uma vez esse é o plano do *se*. O que houve, na forma aqui vista apenas como fundo dessa figura principal que foi Pedro, foi mais uma tentativa de captura nos termos tão usualmente conhecidos pelos “brancos”: fabricação de dívidas, agenciamento de interesses, inchaço das máquinas partidárias e administrativas, etc.

Considerando este quadro, gostaria de finalizar esta tese retomando o final desta história, com um movimento de “dispersão” que pode ser pensado em duplo sentido: o primeiro, retomando aquilo que falava no prólogo, a respeito de uma chave mitológica e sociopolítica no rio Negro – voltaremos ao episódio de *Wa'ûro*, que após uma briga fratricida com seu irmão, dispersa e vai embora para o Lago de Leite (em algumas versões no Rio de Janeiro, em outras, Manaus, em outras ainda, Portugal), onde se torna branco, sem no entanto esquecer sua transformação, pois não esquece os nomes de seus parentes. Digamos que isso

contempla parcialmente aquilo que iremos narrar, neste epílogo, sobre Pedro. O segundo sentido é próprio à tragédia: em alguns termos, como na passagem entre uma Grécia pré-socrática e aquele mundo da filosofia, vemos ao mesmo tempo um impasse – talvez a incompatibilidade entre a família e a polis, que, como sabemos, na longa duração se expressou na dicotomia entre doméstico e político (e suas versões, *mythos* e *phýsis*, *doxa* e *alethéia*, etc.) – e a solução filosófica primordial, o autoconhecimento (Vernant, 1990). Lembremos que Édipo, cego e ciente de sua tragédia pessoal, passa a viver como uma espécie de indivíduo, autossuficiente (como em “Édipo em Colono”). Este é um segundo lado que contemplamos na tragédia de Pedro, e, por que não, na tragédia dos brancos: estes, que esqueceram de sua condição humana inicial, vivem aquém e além do grupo, entre o individualismo concorrencial e o Estado totalizante. O autoconhecimento de Pedro provoca um retorno ao mundo indígena, porém incompleto, pois ele não tem mais grupo; o branco, por sua vez... esperemos para ver essa crônica de uma morte anunciada.

Com tudo isso, veremos ainda o destino de André: de certa maneira, podemos dizer que ele não saiu do ponto em que se encontrava. André volta à comunidade, ao movimento, e intensifica sua relação com/no Estado, pois passou a trabalhar na Funai. Os mitos rionegrinos estão repletos de passagens nas quais as personagens precisam reparar erros, equívocos, enganos. Nessas narrativas são comuns recomeços, reavaliações e recomposições – outros termos para o que vem sendo enfatizado ao longo da tese: a ideia de transformação. Espero demonstrar, finalmente, que o que pode ter parecido uma derrota da ideia de ter um prefeito e uma prefeitura indígena em São Gabriel da Cachoeira não o é em definitivo. Assim como o movimento indígena não “deu certo” de primeira, passou por momentos difíceis em seu início que quase o levaram a um fim; o mesmo pode se passar na política partidária municipal. A saga pode recomeçar, talvez não como tragédia, muito menos como farsa. Vejamos então em mais detalhes o que sucedeu a nossos personagens.

## Líderes, guerreiros e chefes: sobre infortúnios e fortunas

*Ao chefe que quer 'bancar o chefe', os outros viram as costas, na melhor das hipóteses; na pior, eles o matam. (Clastres, Infortúnio do Guerreiro selvagem, 2004, p. 275)*

Em 2011, Pedro Garcia estava pelo terceiro ano à frente da prefeitura de São Gabriel da Cachoeira. Foi neste ano que fui pela primeira vez ao município e conheci Pedro. Por sua dimensão e dinâmica, muitas vezes as pessoas se encontram nas ruas, no comércio ou em eventos públicos que ocorrem na cidade. Mas, desde o início da pesquisa de campo eu pretendia (ainda que a pesquisa tivesse outros objetivos) ter uma conversa mais aprofundada e tranquila com o prefeito. Cheguei a me apresentar a ele na entrada ou saída de alguns eventos. Entretanto, conseguir marcar um horário para falar com uma autoridade como o prefeito não foi tarefa tão fácil.

O prédio da prefeitura fica numa rua central de São Gabriel da Cachoeira, distante do rio e em frente ao mercado público, que é frequentado por muita gente desde os primeiros raios de sol quase todos os dias. Além da ocupação permanente de alguns comerciantes, em sua maioria indígenas, na parte de dentro do mercado, há muitas pessoas que comercializam alguns produtos de suas roças ou excedentes de pescas mais abundantes em calçadas nas imediações, onde pouco se ouve o português. Aqui são vendidos não apenas alimentos e artesanatos, mas também roupas, alguns equipamentos eletrônicos (celulares, aparelhos de som, pen drives), brinquedos e utensílios domésticos. Ao lado do mercado está a agência do Banco do Brasil. Em frente, do outro lado da rua, está uma Casa Lotérica que também funciona como correspondente da Caixa Econômica Federal, e na esquina oposta ao mercado está a agência bancária do Bradesco. Ou seja, trata-se, talvez, da esquina mais agitada da cidade. Em frente às agências bancárias há sempre muitos indígenas, em geral famílias, que permanecem muitas horas em filas ou esperando que seus parentes resolvam algumas pendências. A prefeitura fica a pouco mais de cinquenta metros dessa agitada esquina. É portanto um lugar que, ao menos, todos (ou quase todos) sabem onde fica.

O prédio data dos anos 1980, tendo sido inaugurado pelo então prefeito Quirino. A construção segue um princípio arquitetônico que lembra uma escola: salas dispostas nas laterais do terreno, conectadas por corredores e pátios centrais. Quase todas as secretarias municipais funcionam nessas salas, que permanecem invariavelmente com as portas fechadas, para o adequado funcionamento dos equipamentos de ar condicionado. O gabinete do prefeito fica na parte posterior e central da edificação. Há uma antessala, climatizada, com dois sofás e uma televisão. O acesso à sala do prefeito propriamente dita é feito através de uma porta de madeira entalhada com motivos amazônicos como pássaros, peixes e plantas, que fica em um corredor no qual uma pequena mesa é o local de trabalho de uma secretária. Não é exatamente uma recepção organizada, há papeis e arquivos dispostos em prateleiras no fundo do corredor, um telefone, agenda e canetas sobre a mesa. É a secretária a responsável por dizer quem pode e quem não pode entrar na sala do prefeito.

A movimentação no gabinete costuma ser intensa e o tempo de espera para falar com o prefeito varia conforme o grau de proximidade ou a questão a ser debatida. Em campo, passei por pelo menos três tentativas antes de conseguir entrar nessa sala. Eu já havia ido à prefeitura outras vezes, conversado com alguns secretários e funcionários. Mas, a quantidade de pessoas no gabinete do prefeito me intimidou. O tempo de espera me parecia muito longo. Informei à secretária que eu queria falar com Pedro. Ela me passou o telefone da prefeitura e pediu que eu ligasse para saber se ele estaria na cidade e poderia me atender. Porém, nenhuma das minhas ligações foi atendida. Então retomei a estratégia de ir à prefeitura e arriscar.

Da primeira vez, fiquei cerca de uma hora e meia esperando minha vez de falar com o prefeito. Mas, fui informada que ele precisou sair para uma reunião, certamente mais importante que atender uma antropóloga desconhecida. Numa segunda tentativa, pude perceber uma movimentação mais intensa logo na entrada da prefeitura. Havia muitos carros, não exatamente populares. Os carros eram, provavelmente, do grupo de comerciantes que lotava a antessala do gabinete do prefeito. Eles tentavam falar-lhe sobre atrasos nos pagamentos de diversas compras realizadas pela prefeitura em diferentes comércios pela

cidade. O clima misturava tensão e certa jocosidade, já que, enquanto aguardavam, os assuntos eram os mais diversos, desde futebol, mulheres, viagens até negócios. Notava-se, entretanto, certa tensão por parte da secretária, que entrava e saía da sala do prefeito, juntamente com alguns assessores. Creio que eles procuravam uma alternativa para que o prefeito não tivesse que falar com os comerciantes. Dessa vez, funcionei como alternativa. Depois de aguardarmos cerca de uma hora, a secretária disse aos comerciantes que Pedro não poderia atender-lhes porque havia agendado uma entrevista comigo, “a pesquisadora”. Logo que o grupo se dissolveu, no entanto, fui informada pela secretária que o prefeito não poderia me atender naquele dia. Pediu para que eu voltasse no dia seguinte.

Ter sido transformada em espécie de álibi na “fuga” do prefeito em relação aos comerciantes foi, talvez, o fator decisivo para que eu de fato fosse recebida pelo prefeito no dia seguinte. Afinal, Pedro sabia que eu estava ali e interessada em sua trajetória muito por conta do que eu soube a seu respeito antes de chegar a campo, através de meu orientador – conhecido seu desde que morava em Iauaretê, ainda nos anos 1990 – e de alguns assessores do Instituto Socioambiental – gente com a qual, suponho, Pedro não gostaria de se indispor. Na tarde seguinte, talvez devido ao fato de ser sexta-feira e da chuva grossa que despencava do céu, a prefeitura estava mais vazia do que de costume. Cheguei e prontamente fui recebida por Pedro. Entrei em sua sala, fracamente iluminada por apenas uma lâmpada. As janelas fechadas escureciam o ambiente. A parede atrás de sua mesa tinha uma pintura, retratando novamente temas amazônicos: um rio, animais e plantas. Na parede oposta à porta, uma pequena mesa, tomada por papéis. Algumas cadeiras espalhadas pela sala. Ele, trajando camisa social, sentava-se atrás de uma grande mesa, também cheia de papéis e pastas. Durante as quase duas horas em que conversamos sobre os mais diversos assuntos, ele rabiscava riscos aleatórios em um pequeno pedaço de papel, eventualmente, quando me falava alguma data marcante de sua trajetória, ele escrevia repetidamente o ano referente. Apesar da longa conversa, da sinceridade com que tratou alguns assuntos sobre os quais eu achava que ele não falaria – problemas financeiros da prefeitura, as dificuldades com o André, com o PT de São Gabriel da Cachoeira e o seu envolvimento com o tal “grupo do PT de Manaus” –, naquela

tarde Pedro pouco me olhou. Ele olhava para baixo, para o papel que rabiscava incessantemente.

Dois anos depois, em 2013, depois de ter ficado em quinto lugar nas eleições municipais de 2012, com 1.594 votos, eu voltei à cidade e para encontrar Pedro tive que retornar à sua casa, que eu já conhecia porque havia sido onde eu tinha conversado algumas vezes com sua esposa, ainda em 2011, quando ela desempenhava a função de Secretária de Ação Social. Em geral, as residências em São Gabriel da Cachoeira têm muros baixos, quase sempre cercas feitas de madeira. Somente as casas de gente com um pouco mais de recursos – como comerciantes, por exemplo – contam com muros altos e portões. A casa de Pedro, entretanto, teve um muro alto construído logo que ele elegeu-se em 2008. Segundo ele, por precaução com a segurança, sua e de sua família. Da rua, pouco movimentada em um bairro mais ou menos afastado do centro da cidade e do rio, não se vê a casa e o quintal, todo cimentado que circunda a residência, construída com tábuas de madeira. Há uma grande varanda em frente à casa e um abrigo para o carro na lateral.

Em uma primeira visita, após bater no portão destinado à entrada de pedestres, fui recebida por seu filho mais velho, que me disse que seu pai não estava em casa, mas num dos sítios que eles têm nas proximidades da cidade. Ele me disse para retornar na semana seguinte, quando então o mesmo filho abriu uma fresta no portão, para que Pedro pudesse, de longe, ver quem estava do lado de fora. O homem que me recebeu era outro: mais magro e forte que o Pedro sentado atrás de uma mesa na prefeitura com o qual eu havia conversado dois anos antes. Dessa vez, sem camisa, estendia em seu quintal duas redes de pesca para que secassem ao sol. Parou essa atividade para me receber. Apenas enxugou um pouco do suor de seu rosto com uma pequena toalha, que abanou durante nossa conversa para espantar alguns mosquitos. Sentamos na varanda e nas quase três horas de conversa, fomos interrompidos diversas vezes por sua pequena filha, a caçula dentre os sete, que insistia em chamar a atenção do pai. Somente ela e o filho mais velho estavam em casa, os outros estavam na escola. Nessa oportunidade, diferentemente do que aconteceu na prefeitura, Pedro me olhava nos olhos e me chamava pelo nome. Mas, novamente, não se furtou a falar de temas a respeito dos quais eu



achava que ele se esquivaria: falou dos processos judiciais nos quais era réu por conta de problemas e atrasos nas prestações de contas da prefeitura; falou da derrota nas eleições municipais; de seu afastamento do movimento indígena; da vida que vinha levando se dividindo entre os dois sítios que mantém nas proximidades da cidade.

Ele parecia pouco resignado em “voltar a viver como índio, plantando e pescando”, pensava em quais seriam suas próximas tentativas na política partidária. Curiosamente, diversas lideranças me disseram durante a pesquisa de campo que quando não encontrassem mais o que fazer no movimento indígena ou na cidade voltariam a viver em sítios ou comunidades, “como índios”; Pedro foi, no entanto, o único dentre os líderes com os quais convivi durante os quase quatro anos de pesquisa que passou uma experiência próxima a um retorno. Embora não tenha sido exatamente uma opção desejada e consciente. Segundo ele, foi o que lhe restou fazer para alimentar a família. Ao fim daquela tarde, enquanto as crianças deixavam a escola que ficava ali perto, algumas pedras foram atiradas em seu portão e para dentro de sua casa, por cima do muro. Ele disse que aquilo se repetia todo dia. Difícil saber se era apenas uma travessura infantil habitual em outras casas pela cidade, ou, se o alvo das pedras era sempre ou preferencialmente a casa do ex-prefeito. Nem ele sabia ao certo, pois Pedro já não andava tanto pela cidade. Os rumores eram de que ele só era visto no bar próximo a sua casa, quase sempre bêbado e sozinho.

Esquecimento? Desprezo? Desconsideração? Qual a melhor palavra para definir o sentimento da população por Pedro após findada a gestão? Difícil escolher uma, sobretudo porque nenhuma expressaria a opinião geral nem seria definitiva. Transformações podem ocorrer a qualquer momento. Porém, a opinião e as atitudes daqueles que durante parte de sua trajetória, enquanto líder no movimento indígena e enquanto partidário do PT e político na cidade, completam um quadro revelador dos procedimentos de construção de novos tipos de chefe indígena, nesse contexto atualizado de contato com brancos, suas lógicas e coisas.

Vimos que tradicionalmente guardava-se o termo de “chefe” para se referir a um “dono de maloca”, um “irmão mais velho” (que os outros habitantes da maloca), que por conta dessa condição teria a prerrogativa de organizar e coordenar as atividades coletivas do

grupo que lidera. Mas, somente a prerrogativa não é suficiente para ser um chefe ou “dono de maloca”, é preciso cumprir uma série de requisitos, que envolvem falas e atitudes, que o conectam profundamente ao seu grupo, o verdadeiro responsável pela construção e manutenção de um chefe. Conforme Clastres (A questão do poder nas sociedades primitivas – 2004, p. 146), nas sociedades primitivas – por ele chamadas sociedades contra o Estado – “o poder não está separado da sociedade”. Nessas sociedades, um “chefe sem poder” deve mostrar “habilidade, talento diplomático para consolidar as redes de aliança que garantirão a segurança da comunidade, coragem, disposição guerreira capaz de assegurar uma defesa eficaz contra os ataques dos inimigos ou, se possível, a vitória em caso de expedição contra eles” (2004, p. 148).

É a sociedade quem cuida para não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder, e, se um chefe começa a desejar demais, ele é abandonado ou morto. Mas, afinal, nos cerca de trinta anos que já contam a trajetória política de Pedro (no movimento e no partido) relações entre indivíduo e grupo(s), no sentido de que ambos se constroem mutuamente, são evidentes (o que não significa que o conteúdo dessas relações sejam também evidentes). Pedro diz que chegou à Prefeitura por conta dos apoios e amizades que fez ao longo de sua trajetória. De modo semelhante, seus antigos pares no movimento e no PT de São Gabriel da Cachoeira dizem, para expressar uma decepção, no entanto, que “construíram o nome de Pedro” e o “fizeram líder”. Alguns chegam inclusive a revelar, em uma análise posterior à gestão na prefeitura, que mesmo enquanto estava no movimento indígena Pedro era “o tipo de cara que precisava sempre de alguém do lado, dizendo o que ele precisava fazer”, que ele “não era um cara que tinha iniciativa”.

Pedro diz pertencer a um clã de guerreiros que, segundo ele, “comandava a segurança”. Ele lembra que, depois que nasceu, as divisões de papéis entre os clãs começou a perder força nas comunidades. Segundo ele, havia o grupo de guerreiro, os “chefes que comandavam as obras, a parte que conduzia as cerimônias e a que cuidava da produção, tanto cultivo quanto colheita” e, “nosso grupo não era nem dos chefes principais, nem dos menores, era intermediário”. É curioso que muitos dos líderes do movimento indígena, assim como

Pedro, assumam pertencerem tradicionalmente a um clã guerreiro (e nunca a um clã de chefes). Este também é o caso, como vimos, de André.

Clastres afirma que nas sociedades primitivas todo homem é por definição um guerreiro, que de tempos em tempos seria chamado a fazer a guerra. Mas, nem todos respondem a essa vocação guerreira e somente “uma minoria de homens faz constantemente a guerra” (Clastres, 2004, p. 276). Estes fazem guerra por conta própria e não para responder a uma demanda coletiva. São estes que dispõem uma posição distinta, de maior nobreza, em relação ao grupo, embora a sociedade não deixe os guerreiros se instituírem como um órgão de poder político separado. Pode ser que o movimento indígena tenha se tornado um campo de atuação ideal para um novo tipo de guerra, a guerra contra os brancos e contra o Estado, não mais entre os índios (embora, rivalidades e disputas entre etnias permaneçam, de modo mais ou menos sutil). Por isso, a “profusão de guerreiros” no movimento indígena, que se configura como espécie de recolocação da ideia de grupo ou de sociedade, que está preocupada em se reproduzir (e, como sabemos, no rio Negro a ampliação é a chave para o sucesso (Andrello, 2006), mas um sucesso parcial, já que a comunidade muito ampliada pode fragmentar-se e dispersar (C. Hugh-Jones, 1979; Andrello, 2015). Estamos em um terreno frágil, onde a habilidade do líder ou guerreiro é manter as alianças de maneira a alcançar o sucesso do corpo social, ao mesmo tempo em que se deve controlar as disposições em produzir cismas, inclusive aquelas provocadas pela sua própria vaidade (cf. Clastres enuncia em “O infortúnio do guerreiro selvagem”, 2004).

Aproxima-se aqui da ideia de uma socialidade fundamentada na manutenção do ânimo e da moral coletiva (Goldman, 1963), ou, no que, inspirados pelo estudo de Goldman sobre os Cubeo do alto Uaupés, Overing (1991) e Overing & Passes (2000) passaram a designar pelo termo de convivialidade – aquilo que qualifica uma estética da comunidade. Essa estética da comunidade valoriza, por exemplo, a autonomia das pessoas (tanto dos chefes quanto de seus seguidores), desenvolvida no sentido de construir e manter, de modo agradável, uma comunidade. Ela conteria, segundo os autores, capacidade que buscariam controlar, justamente, forças predatórias. No caso dos Piaroa (Overing, 1991), no

entanto, aparece algo que é diferentemente tratado no alto rio Negro: o papel da hierarquia na construção e manutenção de uma comunidade. Entre os Piaroa haveria uma antipatia generalizada por estruturas hierarquizadas. No alto rio Negro, no entanto, o respeito pela hierarquia é algo fundamental. Conforme observa Andrello:

Mesmo na passagem das malocas às comunidades, como vimos, a palavra do líder continuou a ser respeitada, e até mesmo demandada, pois era sua fala que organizava a vida coletiva. (...) a convivialidade e a coesão social eram alcançadas em uma dinâmica peculiar, isto é, aquele em que os talentos do líder em, ao mesmo tempo, falar e escutar seus co-residentes gerava o reconhecimento de sua posição hierárquica. Tal reconhecimento propiciava então a organização bem-sucedida de festas e rituais, pois se tratava de um recurso simbólico que, uma vez bem manjado, viabilizava a obtenção de recursos materiais. Como observava Irving Goldman, o ânimo e a boa organização das festas em uma maloca garantiam a boa reputação de um chefe. Nesse sentido, parece-me plausível afirmar que a ideologia hierárquica que se observa entre os grupos do Uaupés torna-se efetiva somente se aqueles reputados como chefes demonstram capacidades específicas, isto é, se são realmente capazes de exercer aquele conhecimento estético de que nos fala Overing. Tal reconhecimento é, assim, um dos pilares da hierarquia que, se bem exercida, garante a convivialidade. (2006, p. 226)

Por isso não há repouso possível para um guerreiro indígena. É preciso que cada feito seja mais difícil que o anterior, pois quanto mais o seu feito se consolida, maior é o risco de terminar em tragédia. Nesse sentido, o mesmo grupo que “construiu o nome” de Pedro foi o grupo que o “abandonou” e “criticou fortemente” durante e após a gestão na prefeitura. É plausível pensar que tal atitude – crítica – contenha em si disputa entre guerreiros por prestígio.

Quando Pedro assume o cargo de prefeito, assume também, publicamente inclusive, que não mais pensa, fala e age pelo movimento indígena ou como liderança indígena, parecendo saborear individualmente seu feito, sua façanha e o prestígio conquistado. Mas, a ambivalência particular dessa conquista é que, de outro lado, ela pode ser vista como captura. Pode-se aventar que Pedro tenha sido capturado pelo Estado, e também pelo tal “grupo do PT de Manaus” – ambos “inimigos” da população indígena de São Gabriel da Cachoeira, para a qual se esperava que um prefeito indígena governasse. E, segundo Clastres, um “guerreiro capturado não mais pertence à tribo, está definitivamente excluído da

comunidade, que apenas espera ter notícia de sua morte para vingá-la em seguida” (2004, p. 304). Quando vencido ou capturado um guerreiro...

... cessa por isso mesmo de existir socialmente aos olhos dos seus: doravante, vagueia, nômade ambíguo, entre a vida e a morte, mesmo se esta não lhe é dada (é o caso das tribos do Chaco, em que os prisioneiros raramente são executados). Não há alternativa para o guerreiro: a morte é a única saída. Tarefa infinita, eu dizia, a dele: o que aqui se verifica, em suma, é que o guerreiro nunca é um guerreiro a não ser no infinito de sua tarefa, quando, ao realizar a façanha suprema, conquista, com a glória absoluta, a morte. O guerreiro é, em seu ser, ser-para-a-morte. (Clastres, 2004, p. 304)

Nesse sentido e segundo o argumento de Clastres para o guerreiro só há uma certeza: o infortúnio. Mas, talvez nem tudo esteja perdido: é um infortúnio individual necessário para que a própria sociedade continue existindo enquanto tal, sem um órgão separado de poder, sem divisão. O infortúnio do guerreiro selvagem é, segundo ele, um mecanismo de defesa da sociedade primitiva, a qual é tanto “sociedade-para-a-guerra” quanto “sociedade-contra-o-guerreiro”.

André, por sua vez, nunca deixou de se identificar como líder do movimento indígena, mesmo quando assumiu o cargo de vice-prefeito de São Gabriel da Cachoeira. Este foi inclusive um dos pontos da discórdia entre ele e Pedro. O fato de não abandonar seu pertencimento ao movimento, sua condição de líder e, portanto, de “guerreiro” fez de sua relação com o Estado algo bastante distinta da relação estabelecida por Pedro. Diferentemente deste, André não parece ter sido capturado pelo Estado. De certo modo, André incorporou o princípio da “sociedade-contra-o-Estado”, ao buscar exercer alguma forma de controle sobre Pedro, tentando lembrá-lo, a todo momento, que este não deveria governar sozinho, o que André expressa nos seguintes termos:

Às vezes as pessoas confundem tudo. Tipo, ele é eleito, é presidente e acha que pode tudo. Não é assim que funciona no sistema indígena. Não funciona assim. Só que se levar desse jeito, é uma prática que não é nossa. No meu caso, eu consulto os velhos o tempo inteiro. Eles se sentem participantes e eu sou apenas representante. Eu não mando.

É claro que o próprio Estado contém em si estruturas que agem contra ele próprio, que poderiam ser chamadas de anti-estatais, mas não contra-estatais. A Foirn, por exemplo, é, em alguma medida, uma estrutura “estatal” (por conta dos métodos e procedimentos empregados, e porque muitas vezes estabelece parcerias com agências estatais), “anti-estatal” (já que possui uma atitude e um pensamento crítico ao Estado), e “contra-estatal” (porque, enquanto federação indígena, tenta impedir que um chefe se configure como detentor e acumulador de poder coercitivo). Assim, pode-se dizer que os líderes do movimento indígena do alto rio Negro desejavam ocupar o Estado, mas, de um modo não-estatal, digamos. Pedro, porém, na opinião de muitos, parecia desejar algo mais. André expressou da seguinte forma o desejo e o erro de Pedro:

Aline: Ele se sentiu muito poderoso. Por isso acabou?

André: Exatamente. Agora você entendeu.

Aline: E ele queria isso...

André: Parece que desejava isso.

Em uma filosofia política ameríndia, poder (demais) é perigoso (demais) (Perrone-Moisés, 2011). Robert Lowie (1948) já assinalava, a respeito do *titular chief* aborígene, que ele era fundamentalmente um “pacificador”, “modelo de generosidade”, além de alguém que possuía o “dom da oratória”. Beatriz Perrone-Moisés, ressoando Lowie e também Clastres, sublinha que um “bom chefe” ameríndio é justamente aquele que fala bem, sabe acalmar qualquer briga que ocorra na sua aldeia e dá tudo o que lhe pedirem. Segundo essa concepção, a briga entre Pedro e André poderia afastar ambos de qualquer identificação possível com o que se esperaria de um “bom chefe”. Vimos, no entanto, que muitas vezes André não estava exatamente à frente nas brigas promovidas. O embate não era direto, como no caso em que uma professora solicitou à Câmara de Vereadores que fosse instaurada uma Comissão Processante para investigar irregularidades cometidas por Pedro na prefeitura. Além disso, segundo os três requisitos de um “bom chefe” ameríndio, André continuava “generoso”. A generosidade esperada tem uma direção clara, que é a “sociedade indígena” (um grupo, etnia, associação, comunidade, etc.). Poder-se-ia até mesmo dizer, esticando o

argumento, que Pedro foi generoso, porém, com os inimigos (o próprio Estado e o PT de Manaus), mas não com os aliados do movimento indígena, os quais, segundo André, Pedro passou a não mais ver como aliados:

Diretamente, não teve participação do movimento. Mas, todos eram do movimento. Isso é que gerou o problema depois na cabeça do nosso prefeito. Porque ele dizia: “o movimento indígena não teve participação nenhuma, não decidiu nada. Isso foi nosso mérito. Não tem nada a ver com o movimento indígena”. Ele falava isso logo depois. Por isso que separou assim. Aí brigamos porque eu nunca falei isso. Eu nunca fui indicado pelo movimento indígena para participar de qualquer coisa. O que eu conquistar pessoalmente, eu vou usar em benefício do meu povo. Esse é o meu jeito de trabalhar: podem não me indicar, mas eu trabalho. (André)

Vê-se que a questão é delicada. André também ressalta que não foi indicado pelo movimento indígena. Vimos, em outros momentos, que a articulação se deu via partidos e não necessariamente pelas vias do movimento indígena. Mas, parte dos integrantes dos partidos em São Gabriel da Cachoeira são também lideranças no movimento indígena, espaço de uma política diferente da praticada nos partidos e no Estado, onde a ideia de “controle” e “fiscalização” recebe um sentido distinto ao que é dado a essas categorias na prefeitura, por exemplo. André diz:

O movimento indígena tem acompanhamento, tem conselho fiscal. Qualquer diretor ali não é dono. Ele é fiscalizado o tempo inteiro. O estatuto fala isso. Já no caso do prefeito, não. Ele é quem manda. Tem uma diferença grande na cabeça do gestor. Não tem conselho que controla o prefeito, não tem não.

A questão é que o próprio Estado detém os meios de controle. Pedro sabe muito bem disso, pois é ele quem responde judicialmente até hoje por irregularidades em prestações de contas e uso indevido de algumas verbas repassadas à prefeitura. Uma prefeitura, para ser indígena, implicaria em que os meios de controle estivessem nas mãos dos próprios indígenas, pois, com as transformações políticas ocorridas no mundo indígena, outras posições (além da de chefe) passaram a também representar prestígio, no sentido exposto por Perrone-Moisés:

A filosofia da chefia ameríndia, com seus “chefes sem poder” e seus chefes de guerra – agora outra guerra, com certeza, de palavras, como dizem os Mebengokre – continua apresentando desafios à nossa imaginação política. Na medida em que as relações cada vez mais estreitas com o Estado brasileiro vão sendo travadas por grupos ameríndios, sobretudo após a Constituição de 1988, que os reconhece como sujeitos de direito, surgem novas fontes de prestígio e formas de autoridade. São professores, agentes de saúde, funcionários, geralmente adultos, que muitas vezes constituem “lideranças” em oposição aos velhos “chefes sem poder” de quem falava Lowie e Clastres. São também múltiplas organizações indígenas, cujas constituição e operação colocam outras tantas questões. Como as confederações registradas nas fontes históricas, novas formações e movimento políticos ameríndios não podem ser compreendidos senão a partir de sua própria filosofia política. Que mal conhecemos. (2011, p. 816-7)

Por isso, cabe a uma “nova antropologia política”, segundo a autora, buscar os termos ameríndios da política. Entender o que aconteceu com Pedro e André quando assumiram a prefeitura de São Gabriel da Cachoeira também exige uma análise feita com os próprios termos ameríndios. O recurso a termos enraizados apenas “numa ontologia política gerada no século XVII” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 338) é insuficiente. Tarefa complicada, já que recentemente e por conta das transformações operadas no e pelo mundo indígena, os índios passaram a manipular discursos, procedimentos e instrumentos prontamente identificados com o que se poderia chamar “tradição política ocidental”. Termos como burocracia, democracia, representatividade, licitação, corrupção, Estado, partidos políticos, atas, ofícios, etc., passaram a fazer parte não apenas do vocabulário local no alto rio Negro, mas também de práticas cotidianas nas quais tomam parte muitos dos habitantes indígenas da região. Embora, eles tentem, de algum modo, distinguir processos indígenas e não indígenas de trabalhar e de fazer política. O que fazem tentando valorizar o modo indígena. André fala:

Uma coisa é você trabalhar o processo indígena, outra é o indígena já contaminado com essas técnicas [de sacanagem]: “eles não estão pensando no bem coletivo da sociedade. Não é uma estratégia de guerra. É sacanagem mesmo”.

Ou seja, os próprios indígenas dão a entender que, em se tratando de política, os modos de fazer dos brancos e dos índios são distintos, mas não incomunicáveis. E mais, que essa comunicação pode se dar em direções opostas: índios podem “ganhar” aprendendo a operar a máquina estatal, por exemplo, mas também podem ser “contaminados” pelas “técnicas” utilizadas na política dos brancos (André estava se referindo na conversa acima ao



contexto das campanhas eleitorais). Isso nos remete, novamente, à ambivalência da relação entre indígenas e Estado.

Talvez a diferença crucial entre movimento indígena, onde uma “filosofia política ameríndia” é mais forte, e os partidos políticos, é o peso conferido às imagens do múltiplo e do um; além de perspectivas diferentes do que seja poder, temas que retomaremos logo em seguida. Por ora, se foi exposto o que se sucedeu a Pedro quando concluída a gestão, falta refletir sobre qual tem sido o destino de André.

De algum modo, André continua trilhando uma trajetória na qual movimento indígena e Estado ainda se “comunicam”. Em 2012, assim como Pedro, André também se candidatou a prefeito, em um contexto bastante diferente do de 2008. Ele lembra que na campanha com o Pedro “muita gente se envolveu e ajudou”, “tinha várias pessoas nas instituições que liberavam combustível pra gente viajar”, por exemplo. Em 2012, porém, todos os recursos vinham de seu salário de vice-prefeito e da ajuda de uma irmã. Mesmo sabendo não contar com recursos financeiros suficientes para arcar com a campanha, período no qual viajou apenas uma vez para o interior, candidatou-se pois suas intenções eram expressas mais como tentativas de “criar um debate para reflexão” do que necessariamente ganhar. André considera que o ponto positivo das eleições de 2012 foi o fato “dos indígenas terem criado muitas alternativas”. Eram três os candidatos indígenas a “serem julgados” (nos termos de André) pela população: Pedro Garcia, André Baniwa e Geraldo Veloso (Tukano de Iauaretê).

No entanto, não foi somente a escassez de recursos, segundo André, que dificultou uma possível vitória. Segundo ele, os três candidatos brancos que ficaram mais bem colocados nas eleições ocorridas em 2011 oficializaram suas candidaturas nos últimos minutos do prazo estipulado. Em suas palavras: “se esses três não tivessem conseguido registrar suas candidaturas, a disputa forte se daria entre os próprios índios e, novamente, a cidade teria um prefeito indígena”. Mas, as “articulações dos brancos na cidade” deixaram claro que “eles não queriam mais um índio prefeito. Da justiça às oposições não-indígenas. É o que tá declarado”. De acordo com André, Renê Coimbra só conseguiu sair candidato pelo

PC do B porque “criou muitas brigas internas no partido”, “se comprometeu muito com o governador” e porque “teve muita ajuda financeira de muitos comerciantes”. Aliás, segundo André, “muita gente que ajudou ele tá com raiva agora, porque ele nunca vai conseguir devolver essa grana”.

André ficou em sexto lugar nas eleições de 2012, com 1.134 votos. Após esses processos, viajou para sua região, no Içana e voltou de lá ocupando um novo posto na OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana), sem salário, mas com “prestígio”. Pelo menos, é assim que ele via a possibilidade de continuidade a atuar no movimento indígena, comparativamente ao que aconteceu com Pedro, que teria “caído em total descrédito” e que “nem passa mais em frente à Foirn”. Depois disso, não demorou muito para que André aceitasse um convite para ser Assessor da Coordenação da Funai de São Gabriel. Convite feito por Domingos Barreto, quando este assumiu o cargo do Coordenador da Funai na cidade. Lembre-se que André foi vice-presidente da Foirn justamente quando Domingos era o presidente. Desde meados de 2013 André atua então em um cargo comissionado na Funai, não deixando de atuar no movimento indígena, ele continua buscando fazer uma espécie de ponte entre movimento e Estado. No entanto, uma coisa não muda, segundo ele, da prefeitura para a Funai: as “dificuldades burocráticas para a efetivação de diversos projetos”. André considera que não “é que os índios sejam incapazes ou não saibam como funciona o Estado, mas aqui é tudo muito difícil, até para quem não é índio”.

A “filosofia política ameríndia”, ou pelo menos a rionegrina, tenta, em alguma medida, “transformar” e “recriar” o Estado. Se há limites para a “criatividade” indígena no Estado, não há, porém, limites para a leitura que eles fazem deste. Com espaço para ambivalências, fazem uma leitura muito mais complexa que a nossa (ocidental, branca), que tende a adotar a própria perspectiva unificadora que o Estado constrói a respeito de si mesmo. E é, a meu ver, essa leitura “múltipla” do Estado que faz com que os índios persistam em tentativas de ocupação. Talvez eles não tenham percebido que mais importante do que o fato de o Estado ser ambivalente, às vezes até mesmo incongruente, é sua força “unificadora”, de se apresentar como um ente soberano, uno, espaço de poder separado da sociedade que poda

toda e qualquer criatividade ou movimento diferente de um script já escrito. De outro modo, se os índios querem o Estado, eles querem um Estado – para os brancos, e até agora – inexistente. Um que seria ele próprio múltiplo e talvez repleto, do nosso ponto de vista, de contradições (um Estado-contra-o Estado?). Nesse sentido, cabe agora nos perguntar, ou melhor, tentarmos responder de modo mais conciso a pergunta que faz fundo a toda a etnografia até aqui apresentada: o que se disputa, afinal, nos diversos espaços políticos do alto rio Negro.

### **Afinal, o que se disputa nas políticas no alto rio Negro?**

(...) a dissimetria entre governantes e governados é tão flagrante quanto na época em que os povos tinham senhores. A diferença é que os representantes do povo não podem mais considerar-se os senhores dos governados; o verdadeiro papel da eleição popular não é escolher os representantes, mas ressaltar que não governam em virtude do direito divino, uma vez que seu poder é aleatório; as eleições são uma loteria que lembra a todos que o poder é apenas cedido aos governantes e que estes não são como um rei que era o legítimo proprietário de seu reino. (Veyne, 1984, p. 69)

Acompanhei certa vez uma reunião numa comunidade localizada às margens do rio Negro, já próxima à Cucuí (na fronteira com a Venezuela). Tal reunião durou um final de semana, foi promovida pelo ICMBio e tinha como principal finalidade expor informações referentes à atual gestão do Parque Nacional do Pico da Neblina e escolher três delegados (indígenas, locais) para compor o grupo gestor do Parque. Ao subir o rio, eu, a equipe do ICMBio (composta na ocasião por três pessoas), um funcionário da Funai e o piloto do barco, paramos em diversas comunidades no caminho para avisar da reunião que começaria no dia seguinte e fornecer combustível para quem precisasse. Em cada comunidade, pausa para um café, tapioca, frutas e, eventualmente, nossa equipe foi presenteada com alguma caça. Além disso, diversas queixas quanto às dificuldades da vida ribeirinha e do controle da circulação de “gente estranha” nas terras indígenas, eram justamente uma das pautas da reunião, e o motivo pelo qual o Parque Nacional encontrava-se fechado à visitação. Na comunidade de Marabitanas fomos recebidos pelo antigo capitão e logo por sua filha, a nova capitã da

comunidade (esposa de um agente de saúde indígena, o único assalariado da comunidade composta por cerca de quinze casas). Foi ao lado da casa desta capitã que ficamos hospedados e foi em sua casa ou na casa comunitária que fizemos todas as nossas refeições.

Chegamos já no final da tarde, a tempo de apreciar a intensidade das cores do pôr-do-sol por lá e de sentir a temperatura cair durante a noite, com o ar refrescado vindo do rio. Após um breve banho no rio na manhã do dia seguinte, a comunidade e os convidados vindos de toda a região logo começaram a se dirigir para a casa comunitária. Um salão, com metade da parede construída em alvenaria e outra metade com ripas de madeira, o que permite a entrada de luz e de ar, avarandado e com duas portas: uma que dá acesso à varanda e vista para o pátio central da comunidade e para o rio e outra aos fundos, de onde se vê uma espécie de cozinha (na verdade, local onde há uma torneira e onde se acende a fogueira quando necessário) e a floresta que adensa quanto mais nos distanciamos das casas ali construídas. Nas cadeiras dispostas naquele salão, havia mulheres, homens e crianças. Feitas as devidas apresentações e saudações, da capitã, de seu pai (antigo capitão), dos capitães de outras comunidades e da equipe do ICMBio, esta começou seu trabalho, que consistiu em mostrar mapas, fotos e de explicar como seria a nova forma de gestão do parque, da qual fariam parte representantes das comunidades presentes na área do Parque. A atmosfera era bastante tranquila e silenciosa. Sem entra e sai, as pessoas permaneceram quase todo o período da reunião presentes no salão, até mesmo as crianças. Após o almoço, no período da tarde, a reunião continuou com algumas pessoas das comunidades expondo questões, dúvidas e problemas aos “representantes estatais” ali presentes.

Na manhã seguinte a principal atividade seria justamente escolher três delegados que pudessem, eventualmente, participar de reuniões em São Gabriel do que viria a ser o Comitê Gestor do Parque Nacional do Pico da Neblina. Ambos, índios e funcionários do ICMBio concordaram que a forma para tal escolha seria uma votação secreta. Cinco eram os candidatos, de diferentes comunidades, que falaram algumas palavras acerca do que esperavam poder fazer na condição de delegados. A principal agenda era “defender as comunidades do acesso de pessoas estranhas” e “ter maior participação no controle de suas

próprias terras”. Como eu era a única pessoa “de fora” – nem indígena, nem Estado, por assim dizer – fui escolhida para anotar e contabilizar os votos (portanto, somente eu via quem votava em quem). Sentei-me em uma mesa na frente da qual se formou uma fila de votantes. Homens e mulheres, todos os presentes, com exceção das crianças, votaram. A diferença de votos foi bastante apertada. Mas este não foi o fato mais curioso. O que me intrigou foi o fato de que nenhum dos candidatos votou em si próprio. Depois de muito refletir creio que algumas considerações podem ser feitas a respeito.

Primeiramente, mais importante do que ser de fato escolhido delegado representante no Comitê Gestor do Parque era o fato de ter sido escolhido, pela comunidade, candidato para tal. Foi tal condição que deu aos cinco candidatos a possibilidade de falar para todos os presentes. Inevitável o paralelo com o que disse André a respeito de sua participação nas eleições municipais de 2012, de que o mais importante era gerar “debate” e “reflexão” do que necessariamente ganhar. Em seguida, ali se demonstrou que quem deveria ceder o “poder” aos eleitos era o grupo e não eles próprios. Ainda que para uma “branca” e “desconhecida” como eu, eles não deveriam deixar transparecer nenhuma “vontade” ou “desejo” de “poder”. Como vimos, a ganância é apontada como um dos piores defeitos que uma pessoa pode apresentar.

Do ponto de vista indígena a disputa apreciada é aquela na qual não se demonstra a “vontade de ganhar” ou um “desejo pelo poder” como algo que se almeja, se conquista e se usufrui individualmente, muito por conta da relação estabelecida entre eleitos e eleitores. Seja em que instância for, tanto no movimento indígena quanto na política partidária, eleitos não podem se conceber e não são concebidos como proprietários nem dos cargos para os quais foram escolhidos nem das instituições as quais governarão. Cargos e grupos não são propriedades de um “chefe” ou “líder” eleito. Aliás, não poucas vezes na história do movimento indígena votações foram realizadas e invalidadas logo em seguida, quando pelos motivos mais diversos, algum grupo considerou que ou as votações não foram bem realizadas, que houve algum tipo de inconformidade ou que os eleitos não eram compatíveis com os cargos a serem ocupados. Não deixa de ser impressionante que muitas

vezes, em questão de minutos, duas votações são realizadas para as mesmas funções, pelos mesmos votantes, com os mesmos candidatos e os resultados são completamente diferentes.

Assim, uma das coisas que se disputa nas políticas feitas é a própria prerrogativa de participar das mesmas, pois disputas são elas mesmas espaços e momentos nos quais algum direito à fala é, geralmente, concedido. Embora ser candidato seja fundamentalmente diferente de ser eleito, conforme foi apontado por algumas das pessoas com quem conversei durante a pesquisa de campo, também há prestígio na condição de candidato. Afinal, quase sempre, os candidatos são escolhidos e referendados por algum grupo – associativo, comunitário ou partidário. A relação, portanto, entre eleitos e eleitores é quase sempre anterior ao pleito. Ela passa, isso sim, por uma renovação e eventual transformação quando um candidato se elege. Afinal, eleitos passam a “representar” um grupo maior do que aquele que o elegeu e a natureza do prestígio é alterada. Além do “direito”, agora o eleito tem o “dever” da palavra. Ele não tem apenas a prerrogativa de falar publicamente mas é esperado que ele o faça.

Reiteramos, novamente, que essas falas não podem, do ponto de vista indígena ser demonstrações de algum “poder”. Assim como na epígrafe de Paul Veyne os eleitos (através de votação) não são proprietários de seu “reino”. A ideia de “dono” ou “proprietário” existe e é marcante no contexto indígena ameríndio (Fausto, 2008). Essa noção precisa, no entanto, ser modulada em situações políticas como as que estamos lidando aqui. Demonstramos que em relação à maloca, nos modos “tradicionais” de organização social do alto rio Negro, a ideia de dono fazia sentido e correspondia a um tipo específico de chefe, cuja posição, sublinhe-se, demandava trabalho não apenas para ser conquistada mas também para ser mantida. Com as transformações promovidas por novas formas de escolha de líderes e das capacidades esperadas destes, a ideia de dono ou não faz mais sentido ou ganha novos significados. Se a noção de dono ou mestre, conforme colocado por Fausto, refere-se a uma posição que envolve controle e proteção, engendramento e posse, representa prestígio e responsabilidade, mas também “está na origem daquilo que possui, pois o fabricou” (2008, p. 332), ela certamente deve ser modulada para pensar as relações decorrentes de eleições,

sobretudo na política partidária. Embora muito se fale em donos e mestres nesse contexto – “donos de partidos”, “fabricação de um candidato indígena”, por exemplo –, a simples adequação desses termos à noção de dono que vem sendo refletida em diversos trabalhos com populações ameríndias não dá conta da realidade e iniciaria um curto-circuito. Pensando a partir do alto rio Negro e no caso específico da gestão de Pedro e André na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, essas posições de quem pertence a quem nunca foram tão evidentes. De um lado, a sociedade espera que o eleito não se sinta dono de um grupo nem detentor de um poder especial que o distinga. De outro, aconteceu que o grupo que elegeu Pedro (penso aqui em alguns líderes do movimento indígena, eleitores e integrantes do Diretório Municipal do PT) identificou outro “dono”, externo, o tal “grupo do PT de Manaus”. Ou seja, do ponto de vista de quem passou a criticar Pedro, ele não soube fazer o que se esperaria de um dono ou chefe – proteger e controlar seu grupo de parentes – e também teria se tornado posse ou propriedade de gente “de fora”. Uma das coisas que se disputa nas políticas do alto rio Negro é o direito a “passar” por uma posição. A ocupação dessa posição implica, entretanto, em determinadas práticas e relações específicas com o grupo que delega tal direito. E, nas avaliações posteriores à gestão, nem Pedro nem André teriam ocupado satisfatoriamente as posições que lhes foram designadas. Tanto é que nenhum dos dois foi reeleito.

Disputam-se candidatos, portanto, “nomes” e, juntamente com os nomes, grupos. Pois, como vimos, é assim no alto rio Negro: “nomes”/pessoas são construídos por grupos (e vice-versa). Nos termos expressos por Andrello,

aqui também grupos vieram a ser criados para a expressão de alguém, mas, diferentemente do caso melanésio, o código empregado não foi o do gênero, do masculino e feminino, mas o do montante e jusante, o qual parece corresponder a um gradiente cujos polos externos são as posições de humanidade e não-humanidade. Um código, em suma, bastante oportuno para os fins coloniais, cuja empresa seria irrealizável sem os expedientes da escravização e dos descimentos” (Andrello, 2015, p.12)

Já foi dito que boa parte dos debates políticos no alto rio Negro têm a oposição entre índios e brancos como pano de fundo. Oposição entre modos de *fazer* e *pensar* mundos e de *estar* em mundos diferentes. Disputa-se também as medidas das relações entre esses

mundos, o grau de circulação que se pode ter em uma e noutra direção, sem que as transformações sejam irreversíveis ou radicais. De outro modo, o quanto se pode ser prefeito ou ocupar cargos no Estado sem deixar de ser índio? Essa é uma das questões que os indígenas do alto rio Negro se colocam quando passam a circular também nesses espaços, e que acho, pude tratar, ainda que parcialmente, ao longo desta tese. Afinal, falar numa tragédia é em certa medida falar sobre o destino. E, por não se deixar de ser índio, por isso mesmo, é preciso estar atento e preparado para o infortúnio, como Clastres já pensava sobre essa trágica história de relação entre índios e Estado.

No entanto, mais do que a imagem do infortúnio, eu gostaria de terminar essa tese com a imagem da instabilidade, da transformação e da reversibilidade dos processos que se dão no alto rio Negro. Já apontei acima a ideia de que nessa região consertar erros e equívocos, refazer rotas e trajetórias, recomeçar e avaliar são ações presentes tanto nas narrativas míticas quanto nas históricas e políticas – o que ficou demonstrado, pelo menos, em relação ao movimento indígena. O aparente insucesso que Pedro e André tiveram em sua gestão na prefeitura não significa que as tentativas de eleger indígenas para estes e outros cargos tenham cessado. Ao contrário, minha própria relação com os índios com quem fiz essa pesquisa dá sinais em outro sentido.

Como escrevi no Prólogo fiz quatro viagens a São Gabriel da Cachoeira, três delas durante a gestão indígena na prefeitura e uma, a mais longa, no ano de 2013, quando Pedro e André já estavam refazendo suas vidas em outras esferas – André no movimento indígena e na Funai, Pedro em seus sítios e pescando. Nessa última estadia na cidade não se falava mais tanto do que havia ocorrido na prefeitura, embora o tema eventualmente voltasse à pauta. No entanto, assim que alguns líderes indígenas (e o próprio André) ficaram sabendo que eu tinha conseguido falar com Pedro e que eu ainda teria mais alguns encontros com ele, alguma comoção e interesse pelos assuntos por nós abordados nessas conversas, pela vida que Pedro estava levando e por seus planos, ficaram evidentes. Em reuniões na Foirn algumas pessoas vinham me perguntar como Pedro estava, o que estava fazendo, se planejava se candidatar a algo, o que falou. Isso dá sinais tanto isolamento que ele assumiu quanto da



minha posição. Eu passei a ser vista como alguém que, nesse espaço repleto de disputas e versões, poderia acessar ambos os lados e, eventualmente, levar ou trazer informações que reorientassem ações. Algumas vezes chegaram a me perguntar claramente: “Pedro está pensando em voltar para o movimento indígena?”, com alguma esperança de que a minha resposta (a dele, na verdade) fosse positiva.

Lembro mais uma vez do diálogo que tive com André sobre o meu eventual incômodo em acessar informações e “não ter nada para oferecer”. Mais uma vez, creio que não foi assim que as coisas se deram. Espero ter demonstrado, através desta etnografia, que também na política o alto rio Negro é um lugar onde a transformação impera sobre a estabilidade ou a irreversibilidade. Pude acompanhar de perto e participar de algumas dessas mudanças e transformações, de modo privilegiado, tornando-me “informante” (termo que alguns antropólogos costumam usar para seus interlocutores de pesquisa), além de pesquisadora. Acho que os índios do alto rio Negro com os quais trabalhei cuidaram, mais até do que eu, para que não me tornasse nem invisível nem um incômodo. Quando, porventura, eu beirava a inconveniente, eles tratavam de redirecionar as conversas e “extrair algum conhecimento” também de mim. E é nesse jogo que envolve capacidades, conhecimentos, habilidades e aprendizados que eles fazem suas políticas e suas vidas, não de modos definitivos, pois assim como conhecimentos são adquiridos e acumulados eles são passíveis de serem perdidos ou tirados de alguém. Maximiliano Menezes (Tukano, líder indígena e atual coordenador da Coiab) certa vez me contou uma bonita história:

No Tiquié, até 1987, 1988, havia roda de ipadu. À tardinha, umas sete até as dez ou onze horas se estendia essa conversa. Rolava uma conversa de mitologia... tinha esse negócio de benzimentos de doença... os adolescentes já começavam a participar. Quem quer aprender senta do lado e fica ouvindo e observando. Muitas vezes o pai ou o avô vai benzer pra ele ser apto a captar. Eu não sei nada de benzimento, por exemplo, mas tem gente que é igual a um gravador. Certa vez, tinha um cara contando histórias para o meu pai e tinha um sobrinho do meu pai sentado junto com eles. O cara começou a falar, falar, falar e, de repente, ele perguntou: “quem é aquele ali?”. Meu pai disse que era o sobrinho dele. O cara disse assim: “rapaz, ele tá pegando mais do que você”, e terminou a conversa porque ele não quis contar tudo. Mas, além disso, uma pessoa pode tirar o conhecimento de outra. Eu trabalhei num projeto sobre benzimentos. Veja, eu já te falei que não fui preparado quando criança para aprender benzimentos. Mas, nesse projeto, eu gravava os benzedores e depois transcrevia. Reunimos vários conhecedores, fizemos as gravações e depois transcrevemos tudo. Na transcrição você aprende mais porque você vai ouvir várias

vezes. Aí conversando com umas pessoas eu falei que também estava aprendendo. Até que, numa comunidade, teve um cara que falou pra mim que eu estava roubando os conhecimentos dos tios dele e ele disse que ia tirar esses conhecimentos de mim. Quando saí da comunidade e voltei pra São Gabriel eu não sabia mais nada... não ficou mais nada.

No entanto, as transcrições ainda existem, bem como o recurso aos gravadores, embora Max tenha entendido que estava, de algum modo, invadindo um espaço que não era seu ou faltando com o devido respeito a determinadas pessoas. Quero terminar com essa história não apenas porque ela é bonita e nos fala da força que os indígenas têm, mas porque ela reitera algo que venho argumentando: de que (quase) tudo é possível no alto rio Negro – alguém que não foi preparado quando criança para ser um benzedor pode vir a aprender benzimentos; pode-se roubar o conhecimento de alguém; pode-se aprender e incorporar novas técnicas (como o uso de gravadores e a transcrição escrita de conhecimentos até então exclusivamente orais), e por aí vai. Assim, a experiência indígena no movimento indígena e na política partidária tem transformado indígenas e brancos, suas relações e capacidades, seus conhecimentos e mundos. O que foi escrito aqui pode vir a ser contestado, revisado, reavaliado, transformado e esse é o modo rionegrino e indígena de viver.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Ethnographic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 1, p. 53-65, 1997.

\_\_\_\_\_. Territorialité, Ethnopolitique et Développement: à propos du mouvement indien en Amazonie Brésilienne. *Cahiers des Ameriques Latines*, v. 23, p. 177-210, 1998.

ANDRELLO, Geraldo. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese de Doutorado. Campinas: Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.

\_\_\_\_\_. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

\_\_\_\_\_. Política Indígena no rio Uaupés: hierarquia e alianças. *Teoria & Pesquisa*, v. XVII, p. 81-96, 2009.

\_\_\_\_\_. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, p. 5-26, 2010.

\_\_\_\_\_. Histórias tariano e tukano. Política e ritual no rio Uaupés. *Revista de Antropologia*. USP, v. 55, p. 291-330, 2012.

\_\_\_\_\_. Origin narratives, transformation routes: heritage, knowledge and (a)symmetries on the Uaupés river. *Vibrant*, v. 10, p. 495-528, 2013.

\_\_\_\_\_. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no alto rio Negro. 2015. (no prelo)

ANDRELLO, G.; FERREIRA, Tatiana. Transformações da cultura no alto rio Negro. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. (orgs.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ARHEM, Kaj. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.

\_\_\_\_\_. From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

ATHIAS, Renato; CHAGAS, Dorvalino. Movimento indígena e associações indígenas – Discurso e prática de uma política indígena no Rio Negro/AM. *IX Reunião da ANPOCS Norte e Nordeste*. GT “Movimento indígena, políticas indigenistas e estratégias de globalização”, 1999.

BARBOSA, Manuel Marcos & GARCIA, Adriano Manuel (narradores). *Upíperi Kalísi: histórias de antigamente*. São Gabriel da Cachoeira, AM: Foirn – Federações das Organizações Indígenas do Rio Negro; Iauaretê, AM: Unirva – União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima, 2000 (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro).

BASSO, Keith. Stalking with Histories: Names, Places and Moral Narratives among the Western Apache. In: BRUNER, M.; PLATTNER, S. (eds.). *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Long Grove (Illinois): Waveland Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache. In: *Cultural Anthropology*, vol. 3, n. 2, p. 99-130, 1988.

\_\_\_\_\_. Quoting the Ancestors. In: BASSO, K. (org.). *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New México Press, 1996a.

\_\_\_\_\_. Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape. In: FELD, S.; BASSO, K. (eds.). *Senses of place*. Santa Fe (Nuevo México): School of American Research Press, 1996b.

BUCHILLET, Dominique. Pari-Cachoeira: O laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. XIII ANPOCS, 1989.

\_\_\_\_\_. Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte. In: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), 1991.

CABALZAR, Aloísio. *Filhos da Cobra de Pedra: Organização Social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2009.

CABALZAR, A.; RICARDO, B. (orgs.). *Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

CAETANO DA SILVA, Aline Scolfaro. *Falas Waikhana: política e conhecimento no alto do rio Negro (rio Papuri)*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

\_\_\_\_\_. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n.1, pp. 7-22, 1998.

\_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

Cartografia dos Sítios Sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia/Primeiro informe de avanços. São Paulo: Instituto Socioambiental; Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico

Nacional/Ministério da Cultura do Brasil; Colômbia: Ministério de Cultura de Colômbia, 2013.

CAYÓN, Luis. *Pienso, luego creo: La teoria makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHERNELA, Janet. Estrutura social do Uaupés. *Anuário Antropológico*, v. 81, p. 59-69, 1982.

\_\_\_\_\_. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CORNELIO, J. M. et. al. (vários narradores). *Waferinaipe Ianheke : a sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. Rio Aiari, AM: ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari; São Gabriel da Cachoeira, AM: Foirn – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1999. (Coleções Narradores Indígenas do Rio Negro).

DAMATTA, Roberto. Mito e Antimito entre os Timbira. In: *Mito e linguagem Social (Ensaio de Antropologia Estrutural)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, vol 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

DETIENNE, Marcel. *Os gregos e nós. Uma antropologia comparada da Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, Rio de Janeiro, 2008.

FERREIRA, Tatiana Amaral Sanches. *Basá busá: política, cultura e conhecimento no alto rio Negro*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. 2014.

GARNELO, Luiza. *Poder, Hierarquia e Reciprocidades: Os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*. Tese de Doutorado. Campinas: Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, 2002.

GAUCHET, Marcel. A dívida do sentido e as razões do Estado. Política da Religião Primitiva. In: *Guerra, Religião, Poder*. Lisboa: Edições 70, 1980.

GOLDMAN, Irving. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, [1963]1979.

\_\_\_\_\_. *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a northwestern Amazonian people*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.

GOLDMAN, Márcio. (resenha) Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State. *Mana*, v. 4, n. 2, Rio de Janeiro, outubro de 1998.

\_\_\_\_\_. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, 2003.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *An Amazonian Myth and its History*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UnB, 2012.

HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. London: Routledge, 1997.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. *L'Homme*, v. 106-7, pp. 138-55, 1988.

\_\_\_\_\_. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J., HUGH-JONES, S. (eds.). *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Nomes secretos e riqueza visível: Nominacão no noroeste amazônico. *Mana* v. 8, n. 2, 2002.

\_\_\_\_\_. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, G. (org.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, A: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

JACKSON, Jean. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, [1972] 1983.

\_\_\_\_\_. Becoming Indian: The Politics of Tukanoan Ethnicity. In: ROOSEVELT, Anna (ed.). *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994.

KOPENAWA, D. 1999. Descobrimos os brancos. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris : PLON/Terre Humaine, 2010.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformações no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEIRNER, Piero. Uma “volta rápida” em São Gabriel da Cachoeira: experimento sobre navegação social. *Ponto Urbe* (USP), v. 1, n. 14, 2014.

\_\_\_\_\_. 2015. Qualquer Semelhança não é Mera Coincidência: hierarquia e parentesco no alto Rio Negro. Paper apresentado nos seminários do CPEI/Unicamp. Mimeo

LEITE, Jurandir Carvalho F. 1987-1990: Redução das terras indígenas e paralisação de processos. In: CEDI/PETI. *Terras indígenas do Brasil*. São Paulo, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa* (Mitológicas 3). São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LIMA, Tânia Stolze. (resenha) An Amazonian Myth and its History. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 198-202, Rio de Janeiro, outubro de 2002.

LOWIE, Robert. Political Organization of American Aborigenes. In: DUBOIS, C. (org.). *Lowie's Selected Papers*. University of California Press, 1948.

KELLY, José Antônio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2004.

\_\_\_\_\_. Os Encontros de Saberes: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. *Revista Ilha*, v. 11, n. 2, 2009.

\_\_\_\_\_. Políticas indigenistas y “anti-mestizaje” indígena en Venezuela. *Antropologia em Primeira Mão*. UFSC, 2010.

\_\_\_\_\_. The captive dominator and the becomer: an essay on criollo and indigenous mixture, history and social forms. 2015 (no prelo).

NEVES, Eduardo. A História dos Tariano vista pela Oralidade e pela Arqueologia. In: ANDRELLO, G. (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental/FOIRN, 2012.

OAKDALE, Suzzane. An Indigenous capitão's reflections on a mid-twentieth-century Brazilian “middle ground”. In: OAKDALE, S. & COURSE, M. (orgs.). *Fluent Selves:*

*Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Índios, eleições e partidos. In: *Aconteceu – Povos Indígenas no Brasil*. CEDI, especial 12, abril de 1983.

\_\_\_\_\_. Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: Formas e linhagens do Projeto Calha Norte. In: \_\_\_\_\_. *Militares, Índios e Fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1990.

\_\_\_\_\_. Três modelos de intervenção do Estado no reconhecimento das Terras Indígenas: democratização, remilitarização e reflexos da UNCED. *Resenha & Debate*, v. 2, p. 1-11, 1993.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, v. 34, p. 7-33, 1991.

OVERING, Joanna & PASSES, Alan. *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London/New York: Routledge, 2000.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 54, n. 2, 2011.

POZZOBON, Jorge. *Vocês, brancos, não têm alma*. São Paulo: Azouge; Instituto Socioambiental, 2013.

RAMOS, Alcida. 1988. Indian voices: Contact experienced and expressed. In: HILL, J. (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian Cosmos: The sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1971.

RIBEIRO, Florbela Almeida. *Política Tenetehara e Tenetehara na Política: um estudo sobre estratégias de campanha eleitoral com população indígena*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, 2009.

RICARDO, Carlos Alberto. Jogo duro na Cabeça do Cachorro. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo, 1991.

RODRIGUES, Raphael. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção dos Ye'pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro)*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar. 2012.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 12, p. 11-32, Campo Grande – MS, abr. 2007.

SAHLINS, Marshall. Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. In: *Comparative Studies in Society and History*, v. 5, n. 3, 1963.



\_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTILLI, Márcio. Projet Calha Norte: politique indigéniste et frontière nord-amazonienne. *Ethnies*, v. 11-12, p. 111-115, 1990.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, vol. 25, n. 2, p. 128-148, maio de 1998.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, 1979.

SEVERI, Carlo. L'univers des arts de la mémoire : anthropologie d'un artefact mental. *Annales*, v. 64, n. 2, p. 463-493, 2009.

SOARES, Renato Martelli. *Das Comunidades à Federação: Associações Indígenas do Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, 2012.

SORENSEN, Arthur P. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, v. 69, n. 6, 1967.

SOUZA LIMA, Carlos. *Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 1992.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, 2005.

VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? *Anuário Antropológico* 2010-I, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, Paul. Os gregos conheceram a democracia? *Diógenes. Revista Internacional de Ciências Humanas*. Brasília: UnB, n. 6, 1984.

\_\_\_\_\_. O indivíduo atingido no coração pelo poder público. In: *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VILLAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, p. 56-72, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

\_\_\_\_\_. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, v. 1, Antropologia. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. In: SZTUTMAN, R. (org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, vol. 18, n. 1, p. 151-171, Rio de Janeiro, abril de 2012.

\_\_\_\_\_. Posfácio: O intempestivo, ainda. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac e Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. O índio em Devir. (Prefácio). In: HERRERO, M. & FERNANDES, U. (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Editora do SESC, 2015.

WALLACE, A. R. *Travels on the Amazon and the Rio Negro*. Londres: Ward Lock, 1889.

ZOPPI, Miranda Julia de Oliveira. *A parte, o partido e a divisão dos Kaxinawá: o índio político e a política partidária*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social PPGAS/Museu Nacional, 2012.



## Anexo 2

Quadro de Etnias do Alto Rio Negro			
ETNIA	POPULAÇÃO	FAMÍLIA LINGUÍSTICA	PRINCIPAIS ÁREAS DE OCUPAÇÃO
Arapaso	414	Tukano Orientais	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Rio Uaupés</li> <li>- Rio Tiquié</li> <li>- Rio Papuri</li> <li>- Rio Querari</li> <li>- Curso alto do Rio Negro (principalmente entre Santa Isabel e a foz do Rio Uaupés, inclusive na cidade de São Gabriel da Cachoeira)</li> <li>- Povoados em trecho que liga São Gabriel a Cucuí</li> <li>- Rio Curicuriari</li> <li>- Rio Apapóris e seu afluente Traíra</li> </ul>
Bará	21		
Barasana	414		
Desana	2204		
Karapanã	63		
Kubeo	489		
Makuna	32		
Miriti-Tapuya	75		
Piratapuia	1433		
Siriano	71		
Tukano	6241		
Tuyuka	825		
Kotiria/Wanano	735		
Baniwa	6206	Arawak	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Rio Içana, Aiari, Cuiari e Cubaté</li> <li>- Rio Içana</li> <li>- Rio Xié</li> <li>- Médio curso do Rio Uaupés</li> <li>- Médio e Alto Rio Negro e Rio Xié</li> </ul>
Coripaco	1485		
Warekena	867		
Tariano	2067		
Baré	10275		
Hup/Hupda	1500 (Brasil e Colômbia)	Maku	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Região entre os rios Tiquié, Uaupés e Papuri</li> <li>- Afluentes da margem direita do Rio Tiquié</li> <li>- Rios Apapóris e Traíra</li> <li>- Proximidades da cidade de São Gabriel da Cachoeira até a foz do Rio Curicuriari e do Rio Marié</li> <li>- Rio Teá</li> </ul>
Yuhup	600 (Brasil e Colômbia)		
Nadöb	600		
Döw	110		

Fonte: Cartografia dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia/Primeiro informe de avanços (2013, p. 19); Instituto Socioambiental (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1524> - em relação às Áreas de Ocupação).





## Anexo 4

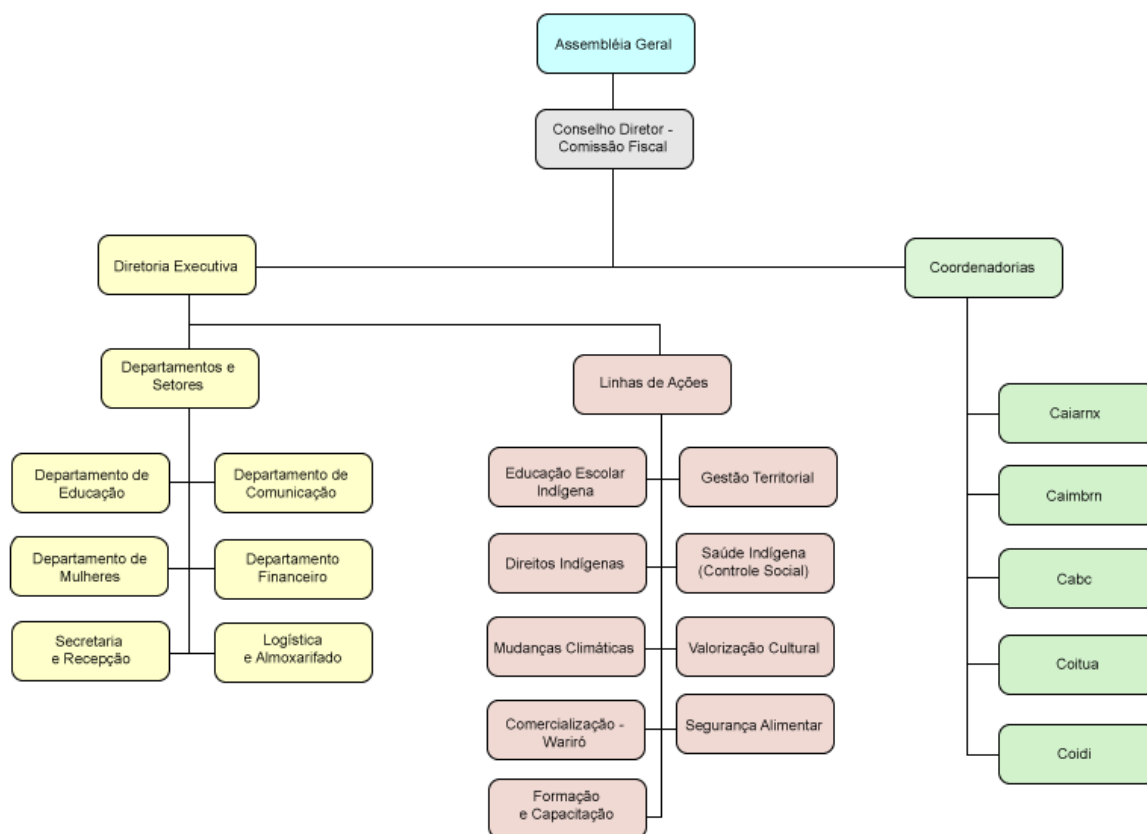
## Cronologia das Diretorias da Foirn

1987-1990 <sup>78</sup>	1990-1992	1993-1996	1997-2000
<p><u>Presidente:</u> Edgar Fernandes Rodrigues (Baré) / Orlando Melgueiro da Silva (Baré)</p> <p><u>Vice-Presidente:</u> Orlando Melgueiro da Silva (Baré)</p> <p><u>1º Tesoureiro:</u> Gersem dos Santos (Baniwa) / Maria Edna da Silva Trindade (Baré)</p> <p><u>2º Tesoureiro:</u> Maria Edna da Silva Trindade (Baré) / José Augusto Fonseca (Arapasso)</p> <p><u>1º Secretário:</u> Pedro de Jesus Gomes (Tariano) / Gersem dos Santos (Baniwa)</p> <p><u>2º Secretário:</u> José Augusto Fonseca (Arapasso) / Pedro Garcia (Tariano)</p>	<p><u>Presidente:</u> Bráz de Oliveira França (Baré)</p> <p><u>Tesoureiro:</u> Gersem dos Santos (Baniwa)</p>	<p><u>Presidente:</u> Bráz de Oliveira França (Baré)</p> <p><u>Vice-Presidente:</u> Gersem dos Santos (Baniwa)</p> <p><u>Secretário Geral:</u> Maximiliano Corrêa Menezes (Tukano)</p> <p><u>Tesoureiro:</u> Flávio Vieira Carvalho (Desana)</p>	<p><u>Presidente:</u> Pedro Garcia (Tariano)</p> <p><u>Vice-Presidente:</u> Maximiliano Corrêa Menezes (Tukano)</p> <p><u>Secretário:</u> Bonifácio José (Baniwa)</p> <p><u>Tesoureiro:</u> Miguel Batista Maia (Tukano)</p>
2000-2004	2005-2008	2009-2012	2013-2016
<p><u>Presidente:</u> Orlando José de Oliveira (Baré)</p> <p><u>Vice-Presidente:</u> Domingos Sávio Barreto (Tukano)</p> <p><u>Secretário:</u> Edilson Martins Melgueiro (Baniwa)</p> <p><u>Tesoureiro:</u> José Moreira Lima (Piratapuia)</p> <p><u>Secretária Executiva:</u> Rosilene Fonseca Pereira (Piratapuia)</p>	<p><u>Presidente:</u> Domingos Sávio Barreto (Tukano)</p> <p><u>1º Suplente:</u> André Fernando (Baniwa)</p> <p><u>2º Suplente:</u> Élio Fonseca Pereira (Piratapuia)</p> <p><u>3º Suplente:</u> Renato Matos (Tukano)</p> <p><u>4º Suplente:</u> Eivaldo Cruz (Piratapuia)</p>	<p><u>Presidente:</u> Abrahão de Oliveira França (Baré)</p> <p><u>Diretores:</u> Eivaldo Almeida Cruz (Piratapuia)</p> <p>Irineu Laureano Rodrigues (Baniwa)</p> <p>Maximiliano Corrêa Menezes (Tukano)</p> <p>Luís Brazão dos Santos (Baré)</p>	<p><u>Presidente:</u> Almerinda Ramos (Tariano)</p> <p><u>Diretores:</u> Isaías Fontes (Baniwa)</p> <p>Nildo Fontes (Tukano)</p> <p>Renato Matos (Tukano)</p> <p>Marivelton Rodrigues (Baré)</p>

<sup>78</sup> Nesta primeira eleição houve um rearranjo dos nomes que ocupariam os cargos da diretoria. Na assembleia realizada em abril de 1997 foram escolhidos por votação os nomes que aparecem à esquerda da barra. Passados seis meses, após a renúncia do presidente e do primeiro secretário, organizou-se uma nova diretoria, que aparece à direita da barra.

## Anexo 5

### Organograma da Foirn<sup>79</sup>



### Descrição das principais instâncias da Foirn<sup>80</sup>

**Assembleia Geral:** É a maior instância deliberativa que escolhe os membros da diretoria e do Conselho Diretor. Estabelece metas e planejamentos da instituição, analisa e aprova ações desenvolvidas pela diretoria da Foirn e ainda discute e aprova prestações de conta.

**Assembleia Regional:** Define as principais linhas de ação para as coordenações regionais, avaliando a gestão e escolhendo membros para concorrer à diretoria e membros do Conselho Diretor. Também escolhe os delegados que participarão da Assembleia Geral.

**Conselho Diretor:** É formado por cinco representantes de cada região, escolhidos pela Assembleia Geral. Sua função é acompanhar os trabalhos da diretoria da Foirn, fiscalizando recursos e despesas além de manter as associações de base informadas das ações da instituição.

**Conselho Fiscal:** Instância interna do Conselho Diretor que opina sobre o balanço e relatórios de desempenho financeiro e contábil. Também acompanha as operações patrimoniais realizadas emitindo pareceres para os organismos superiores da instituição.

**Diretoria Executiva:** Elabora e administra projetos, busca parcerias, apoios financeiros e políticos para projetos e demandas da Federação. Acompanha os problemas existentes nas regiões abrangidas e buscar soluções. Convoca a Assembleia Geral e organiza reuniões.

<sup>79</sup> Fonte: Foirn (disponível em: <http://www.foirn.org.br/sobre-foirn/quem-somos/quem-somos/>).

<sup>80</sup> Fonte: Foirn (disponível em: <http://www.foirn.org.br/sobre-foirn/quem-somos/quem-somos/>).

Representa a instituição em reuniões, congressos, audiências públicas e todos os foros nos quais a Foirn é chamada a fazer parte.

**Coordenadorias Regionais:** Possuem delimitação territorial de acordo com as distribuições étnicas de ocupação. As coordenadorias prestam assessoria técnica e política às atividades das associações indígenas, levando demandas até a diretoria da Foirn. Elas ainda contribuem com a gestão da instituição dando suporte à diretoria da Foirn e organizando processos de eleição interna nas regiões. Veja abaixo as cinco coordenadorias:

**Coitua:** Coordenadoria das Organizações Indígenas do Rio Tiquié e Uaupés

**Cabc:** Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco

**Coidi:** Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté

**Caiarnx:** Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro-Xié

**Caimbrn:** Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro

**Setor de Comunicação (Setcom):** Informar, esclarecer e conscientizar as bases e a sociedade em geral sobre temas relacionados à Foirn e população indígena local e nacional. O Setcom produz o informativo trimestral “Jornal Wayuri”, o informativo semanal “Infoirn”, o programa de rádio “Vozes do Rio Negro”. E ainda coordena o Telecentro, Radiofonia, e a presença da Foirn na internet: site Foirn, Facebook, Twitter, Blog da Foirn, Flicker, Youtube e outros.

**Secretaria e Recepção:** Organiza as atividades internas administrativas da Foirn como repassar demandas da diretoria para os diferentes setores da instituição. E ainda faz atendimento de lideranças e associações de base.

**Setor Financeiro:** Planeja e acompanha a situação financeira da Foirn e ainda apoia no controle patrimonial e na logística.

**Setor de Projetos:** Realiza elaboração de projetos para a Federação e associações de base.

**Departamento de Educação:** Atua no controle social referente às políticas públicas municipais estaduais e nacionais referentes à Educação Escolar Indígena no rio Negro e no Brasil.

**Departamento de Mulheres:** Representa as mulheres indígenas dentro da Federação articulando de forma integrada as políticas públicas de gênero.

**Departamento da Juventude:** Representa os adolescentes e jovens dentro da Federação articulando políticas públicas integradas.

**Casa de Produtos Indígenas Wariró:** É um centro de negócios criado pela Federação para valorizar os conhecimentos da cultura indígena dos povos da região do Rio Negro, como artesanatos, propiciando geração de renda para as comunidades.

**Sede da Foirn:** Localiza-se na cidade de São Gabriel da Cachoeira, situada às margens do rio Negro a uma distância de 800 km de Manaus. Funciona como escritório, centro para realização de encontros, núcleo de apoio logístico. É na sede da Foirn que fica a central de rede de radiofonia do movimento indígena que é formada por mais de 200 estações situadas nas aldeias. Na sede ainda se encontra a Maloca da Foirn que é um espaço cultural onde se realizam encontros, reuniões, seminários, assembleias e celebrações.



## Anexo 6

### Cronologia dos prefeitos de São Gabriel da Cachoeira

#### Prefeitos Nomeados

Tenente Coronel Felyntho Augusto de Souza  
Capitão Moyses de Araújo Coriolana  
Coronel Virgílio Ignácio Cardoso  
Major Dr. Sérgio Pessoa Filho  
Dr. Heráclides Raposo da Câmara  
Coronel Virgílio Ignácio Cardoso  
Petronilho Lopes Gonçalves  
Carlos Alberto Teixeira  
Heráclito Lima  
Ris Ricardo França das Neves

#### Prefeitos eleitos

1943-1951: Alexandre de Sousa Ambrósio  
1952-1955: Eugênio Gonçalves Navarro  
1956-1959: José Maria Gonçalves  
1960-1964: Juarez Frazão Rodrigues  
1964: Augusto Lopes Gonçalves

#### Prefeitos nomeados

1964-1975: Francisco Chagas de Oliveira  
1976-1982: Dagoberto Pinder de Albuquerque  
1982-1985: Antônio Evangelista Batista da Silva

#### Prefeitos eleitos

1985-1988: Raimundo Quirino Calixto  
1989-1992: José Ribamar Caldas Filho  
1993-1996: Juscelino Otero Gonçalves  
1997-2001: Amilton Bezerra Gadelha  
2002-2004: Quirino Raimundo Calixto  
2005-2008: Juscelino Otero Gonçalves  
2009-2012: Pedro Garcia  
2013-2016: Renê Coimbra