

As políticas de um cacique candidato

The policies of a candidate chief

Hugo Ciavatta

Doutorando em Antropologia Social da Universidade de Campinas (UNICAMP), Rio de Janeiro, Brasil.

hugociavatta@gmail.com

Resumo: Acompanhando a candidatura a vereador do cacique Jamamadi de Massekury em Boca do Acre (AM), em 2016, também com outros encontros e diálogos no ano seguinte, meu objetivo neste artigo é apresentar uma linguagem, uma maneira de se comunicar indígena. É um modo de se relacionar politicamente e, ao mesmo tempo, são traduções, em relação com o universo não indígena. Compartilhando esses tempos narrativos com os Jamamadi, procuro ainda mostrar como os aspectos ameríndios e não indígenas são intercambiados nessas mútuas transformações históricas, ressaltando as observações indígenas de suas relações políticas.

Palavras-chave: Etnologia. Eleições. Etnografia. Política.

Abstract: Following the candidacy for councilor of chief Jamamadi de Massekury in Boca do Acre (AM), in 2016, also with other meetings and dialogues in the next year, my objective in this article is to indicate a language, an indigenous way of communicating. That is also a political way of relating that, at the same time, like translations, is connected to the non-indigenous universe. Sharing these narrative times with the Jamamadi, I show how both amerindian and non-indigenous aspects are exchanged in

these mutual historical transformations, highlighting indigenous observations of their political relations.

Key words: Ethnology. Elections. Ethnography. Politics

Recebido em 30 de setembro de 2021.

Aceito em 13 de outubro de 2022.

Introdução

“Fazendeiro aqui é que nem paca, que nem cutia”, disse-me Mamore, cacique Jamamadi de Massekury, no alto Purus amazônico brasileiro, durante sua campanha a vereador na cidade de Boca do Acre (AM), em 2016. O objetivo deste artigo é procurar entender, então, a maneira como os Jamamadi de Massekury estabeleceram uma “rede particular de comunicação” (FAVRET-SAADA, 2005), uma interlocução também de pesquisa¹, em especial durante a mesma campanha do cacique naquele ano. Compartilhávamos aqueles tempos e circulávamos por aqueles espaços (FABIAN, 2013), encontros e conversas são, assim, evocações aqui tidas como artefatos de análise e escrita (STRATHERN, 2014).

A candidatura de um ameríndio não é novidade, tampouco a atuação efetiva de um indígena como representante eleito às diversas instâncias políticas do Estado brasileiro². Em 2018, Sônia Guajajara foi candidata à vice-presidência da República e Joenia Batista de Carvalho, conhecida como Joenia Wapichana, foi eleita deputada federal pelo estado de Roraima (DE PAULA; VERDUM, 2020, p. 10). Maria Inês Smiljanic (2009), projetando traçar o perfil de candidatos indígenas eleitos nos pleitos municipais de 2008³, aponta que há também registros sobre a participação ameríndia em pleitos estatais desde os anos 1950, e, naquele mesmo ano de 2008³, tinham sido levantadas candidaturas indígenas em 150 municípios brasileiros, espalhados por 21 estados da federação.

A lembrança mais comum nos estudos acerca da relação entre povos indígenas e o sistema político institucional brasileiro é a

1 Realizo pesquisa antropológica desde 2016 junto aos Jamamadi de Massekury. Inicialmente, buscava recuperar a trajetória de vida de sua principal liderança, especialmente atento à atuação do cacique Mamore, para a demarcação de Massekury como Terra Indígena pelo Estado brasileiro.

2 André de Almeida Rego (2020) resgata a trajetória de João Baitinga, indígena kiriri, antes da República, durante o período Imperial do Estado brasileiro, na primeira metade do século XIX, na região que contemporaneamente corresponde ao estado da Bahia. Os kiriris e os não indígenas mantinham uma relação tensa na Câmara Municipal de Mirandela.

3 O Grupo de Estudos de Política Indígena e Indigenismo da UFPR registrou, em 2008, que aproximadamente 350 indígenas concorreram aos cargos de prefeito, vice-prefeito e vereador no Brasil. (CODATO, LOBATO; CASTRO, 2017, p. 6)

candidatura, a eleição e atuação institucional de Mário Juruna⁴, deputado federal no início dos anos 1980. Juruna, filho de uma liderança da aldeia xavante no interior do estado do Mato Grosso, substituiu seu pai na chefia local, mas se tornou uma referência local e nacional nos anos 1970⁵ percorrendo os gabinetes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em Brasília, reivindicando a demarcação das terras indígenas (JESUS, 2017, p. 24). Mário Juruna possibilitou, com sua atuação, que diversas outras lideranças e porta-vozes indígenas também surgissem e atuassem, de maneira mais ampla, não só voltados ao Estado brasileiro, porém, (re)configurando propriamente o entendimento do movimento indígena no cenário político nacional (PETRONI, 2015, p. 68). Os desdobramentos disso, com a promulgação da Constituição de 1988, deram maior participação indígena na esfera pública da sociedade e do Estado (MATOS, 2006). Nomes como o de Aílton Krenak (2015, 2019, 2020) e Marcos Terena (JESUS, 2017), por exemplo, ganharam projeção nacional a partir da emergência de Juruna.

Entre os Terena há uma série de lideranças inseridas em postos oficiais, isto é, como vereadores no interior do Mato Grosso do Sul. O vereador Terena Jair de Oliveira aparece já nos anos 1970, foi quem solicitou a demarcação das terras do Limão Verde, na Câmara Municipal da cidade de Aquidauana (MS) (MARIZ 1997 apud XIMENES, 2017, p. 86). Luiz Henrique Amado (2020) registra também a fala do vereador Terena Éder Alcântara⁶, da aldeia Buriti: “Esses *purutuyê* às vezes não nos entendem, pois a gente trata tão bem eles, que a gente fala ‘não’ numa reunião, e eles acha que falamos ‘sim’” (AMADO, 2020, p. 134), de Dois Irmãos do Buriti (MS).

Também houve muitos candidatos indígenas no Alto Solimões nas últimas décadas, especialmente entre os Ticuna. No entanto,

4 Ver Juruna (1982) e Graham (2011).

5 Ver também o mapeamento da trajetória da liderança Mebêngokre Ropni Metyktire, conhecido como Raoni, feito por Roberta Neves (2014).

6 Ver as pesquisas de Éder Alcântara Oliveira (2013, 2016).

a pouca participação destes candidatos no que se convencionou chamar de movimento indígena era notada já no início da década de 1980: alguns possuíam inserções locais e partidárias não necessariamente vinculadas às suas relação indígenas, mas os vínculos indígenas na política local indicavam uma tentativa de se contrapor à política também local dos brancos (OLIVEIRA FILHO, 1982).

Em finais de 1985, a articulação do movimento indígena brasileiro levou Álvaro Tukano, representando a União das Nações Indígenas (UNI), com sua atuação no Alto Rio Negro, próximo à região de São Gabriel da Cachoeira (AM), propondo a criação de uma instância da UNI no Solimões (OLIVEIRA FILHO; SOUZA LIMA, 1988, p. 8-9). Tukano levava ainda aos Ticuna a proposta de que lançassem candidatos a vereadores e deputados, para que a representação nas Câmaras, nas instâncias do legislativo brasileiro, possibilitasse atuação política com menos obstáculos aos indígenas (OLIVEIRA FILHO, GRUBER; PAOLIELLO, 1988, p. 31-32). A UNI estimava em cerca de vinte mil o número de eleitores indígenas no Brasil em 1982 – ora, ano da eleição de Mário Juruna ao legislativo federal –, muitos concentrados nos estados de Mato Grosso do Sul (MS) e Amazonas (AM) (OLIVEIRA FILHO, 1982).

Diante deste cenário, minha proposta aqui, acompanhando a candidatura de Mamore Jamamadi em Boca do Acre, em 2016, por outro lado, é descrever alguns encontros e conversas, ancorando-me no sentido etnográfico de Márcio Goldman (2006, p. 28), buscando explicitar as relações ameríndias, os olhares Jamamadi para aquele contexto eleitoral, na cidade, mas também cruzando dimensões da vida indígena nas aldeias locais⁷ (RIBEIRO, 2009). Afinal, tal como entende o mesmo Goldman, o termo política, utilizado amplamente, também é uma questão de tradução,

⁷ Inspiro-me também na abordagem de Geraldo Andreollo (2006).

quer seja em sentido indígena, ou não indígena, é um dispositivo histórico que permite recortar, articular e refletir, de maneiras diferentes, práticas e experiências vividas.

O homem de chapéu azul

Na manhã de 7 de setembro de 2016, no estádio de Boca do Acre, enquanto aconteciam as partidas de um torneio de futebol com as equipes dos bairros da cidade, conheci outra liderança de Masekury, Tatiarabu, irmão do cacique Mamore. Com a sua candidatura, saíamos todos os dias daquele mês para cumprir a agenda da coligação, criada como oposição ao então prefeito, que buscava a reeleição. Dia após dia, íamos ao comitê do partido do candidato a prefeito de oposição, sabíamos de passeatas, encontros e comícios, caminhávamos pela cidade, íamos ao Mercado, ou estávamos presentes em reuniões. Nas ruas da pequena Boca do Acre, distribuíamos os cartões com o número da candidatura de Mamore, que conversava com as pessoas de forma que quase sempre eu sentisse que, de alguma forma, todos ali já se conhecessem. Mamore contava de sua candidatura: que ele passara 2014 e parte de 2015 trabalhando em Rio Branco (AC) na construção civil, dizia que procuraria ajudar aos *parentes*⁸, que a situação estava muito difícil para todos eles, mas que também não só aos *parentes*, queria ser vereador para melhorar a vida de todo mundo na cidade. Era o duplo enraizamento ao qual a análise de Bruce Albert (1995) junto a Davi Kopenawa faz referência:

O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetificação através das categorias brancas de etnificação ('território', 'cultura',

⁸ Em Boca do Acre, a referência aos "parentes" dizia respeito especialmente aos Apurinã e aos Jamamadi, principais indígenas presentes na região da cidade. Mas a utilização de Mamore para "parentes" também se referia aos demais povos indígenas, em contraposição aos brancos, ou melhor, aos não indígenas. É uma contraposição corrente entre os ameríndios a utilização do termo, criando uma unidade de propósitos e um discurso coletivo (CODATO, LOBATO & CASTRO, 2017).

'meio-ambiente'), e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato (...). Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca (...), se ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural (...), a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político (...). São os efeitos dessa interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo interesse especial (ALBERT, 1995, p. 4).

7

Eu me perguntava, especialmente, qual era a capacidade de articulação e mobilização dessa retórica, em que medida ela não pareceria, nas palavras de Albert (1995), esvaziada, para aquele público que encontrávamos nas ruas. Eu me fazia as mesmas questões que Beatriz Perrone-Moisés (2011, p. 876-877), buscando os termos ameríndios da política numa eleição entre não indígenas. Como cacique, que formas e fontes de poder, de prestígio e de autoridade Mamore dispunha em Massekury, e como será que isso apareceria numa campanha a vereador na cidade? Seriam estas formas e fontes oriundas somente as próprias formulações de uma filosofia política Jamamadi? Como fez Aline Iubel (2015), em São Gabriel da Cachoeira (AM), tratava-se então de procurar pela “relação entre modos específicos de se constituir agenciamentos com um processo político de constituição de uma socialidade indígena em relação ao Estado” (IUBEL, 2015, p. 40).

Na manhã daquele feriado, no estádio, após caminharmos alguns trechos pelas laterais distribuindo panfletos e conversando, sentamo-nos nas arquibancadas, à direita de quem adentrasse para assistir às partidas do campeonato de futebol. Instantes depois Mamore viu seu irmão, apontava-o: “*é Tatiarabu, chegou, ele veio de Massekury, lá das nossas terras*”, levantando-se, para que

seu irmão o visse. Tatiarabu não pareceu notar, pois parara atrás do gol, cercado por quatro homens. Tatiarabu era funcionário de uma empresa terceirizada, ligada à Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), contratado como Agente Indígena de Saneamento (AISAN) de sua aldeia.

Mamore se sentou, deixando de acenar, e eu perguntei se não íamos até lá, encontrar Tatiarabu. *“Não, eu não quero conversa com aquela gente que está em volta ali... está vendo lá, de chapéu azul... esse sujeito tem uma fazenda lá para trás, onde estão as nossas terras, ele vive derrubando madeira nossa, empurrando boi pra dentro da nossa área... eu não vou lá, não”*. Esperamos alguns minutos e, assim que Tatiarabu se distanciou do grupo que o cercava, começamos a caminhar em sua direção. Mamore, sem me apresentar aquele sujeito, introduzia-me àquela região, na qual “a fronteira amazônica tem sido brutalmente rearticulada por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de redistribuição espacial promovida pelo Estado” (ALBERT, 1995, p. 2).

Ao nos aproximarmos, Mamore nos apresentou, Tatiarabu e a mim, e disse que eu tinha vindo de São Paulo para o ajudar na sua candidatura, que eu ia fazer minha pesquisa sobre sua história ali na região, sobre Massekury e a demarcação como Terra Indígena. Tatiarabu convidou-me, então, enfaticamente, para ir até Massekury, e disse que o relatório de demarcação tinha que ser feito. Tatiarabu queria que eu fizesse o relatório, dizia que eles pagariam se fosse preciso. Eu respondi que não, que isso era com a FUNAI, e que eu estava apenas fazendo uma pesquisa: eu era de uma universidade sem qualquer vínculo com a Fundação e não iria até Massekury pois precisava informar com antecedência a minha presença, precisando ainda de uma autorização mediada por carta de aceite assinada pelos Jamamadi, para ir até lá. Tatiarabu encerrou a conversa dizendo que não precisava falar com a FUNAI,

que quem “mandava” em Massekury eram eles, os irmãos, e olhava para o cacique ao meu lado, mas Mamore não prosseguiu o assunto.

Em resumo, eu havido repetido para Tatiarabu o que dissera no dia anterior, numa reunião em que estava com Mamore, no Centro Técnico Local (CTL) da FUNAI, em Boca do Acre, e junto a alguns membros da OPIAJABAM (Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre-AM). Caciques e lideranças das aldeias Apurinã e Jamamadi da região estavam ali discutindo a efetividade das ações da organização indígena, a ineficácia das operações do ICMBio, do IBAMA, e mesmo da FUNAI, pois continuavam as derrubadas⁹, como eles diziam. A demora para a demarcação, para o reconhecimento das Terras Indígenas (TI), como nas áreas de Massekury, vizinha de uma área Apurinã, no Purus, entre outras mais próximas da cidade, áreas também Jamamadi e Apurinã, agravava a situação.

Como doutorando em Antropologia, foi assim que tinha me apresentado, quando pediram uma explicação para a minha presença ali, junto a Mamore, naquela reunião. Fui em seguida requerido para assumir os relatórios de demarcação das terras na região, aquelas que eles discutiam. Eu lhes contei minha pesquisa, minha colaboração com Mamore em sua campanha, e disse que sobre a demarcação, já com GTs (Grupos de Trabalho), inclusive, abertos, como no caso de Massekury, quem deveria responder por isso era a FUNAI. O técnico indigenista do CTL, Apurinã, também presente na reunião, cobrou então os antropólogos responsáveis por estes GTs. Por fim, pediram que eu redigisse uma carta para o presidente da OPIAJABAM, questionando a ausência dele naquele momento, e cobrando a FUNAI, a regional de Rio Branco, e aquela em Brasília, sobre todas aquelas questões. Assim encerrou-se aquela

⁹ Em Boca do Acre, “derrubada” é o termo que se usa corriqueiramente para se referir ao desmatamento.

reunião, comigo redigindo a carta e deixando-a com eles.

Ora, aquela reunião e a tarde do primeiro encontro com Tatiarabu explicitam o que Bruce Albert (2014) chama de fim das ilusões epistemológicas num trabalho de campo pós-malinowskiano: não há circunscrição do objeto de estudo, como se ele estivesse isolado social e culturalmente, tampouco é possível transparência científica na metodologia, como observação participante em registros de dados pré-existentes (ALBERT, 2014, p. 129-30). Há uma mudança dos parâmetros éticos e políticos envolvendo a pesquisa:

Comunidades ou organizações indígenas e suas lideranças, assim como as ONGs de apoio, sempre esperam que o trabalho que encomendaram ou incentivaram o antropólogo a desenvolver conduza à legitimação de seu próprio projeto de empoderamento cultural e político. Embora esse tipo de expectativa certamente suscite mais simpatia que outros, trata-se não obstante de uma construção social que, enquanto tal, é passível de análise e crítica antropológica (ALBERT, 2014, p. 134).

Desse modo, já tendo discutido o incentivo do antropólogo ao seu trabalho e a colaboração com indígenas, Mamore interrompeu o mesmo questionamento, dessa vez de seu irmão, sobre minha presença e minha pesquisa, e foi logo perguntando o que aquele sujeito no estádio queria com Tatiarabu. O cacique se referia ao grupo que cercara seu irmão, mas também se referia especialmente ao homem de chapéu azul. *“Pedir desculpas”*, respondeu seu irmão, *“veio pedir desculpas pela derrubada que fez lá, disse que não sabia que era nossa a área ali”*, gesticulando amplamente os braços. Prosseguiu: *“Tem que parar, não é a primeira vez: ‘Como não sabia? Não é a primeira vez! Tem desculpa que nada, não: você sabia, sim,*

que a terra ali é nossa! Foi o que eu falei pra ele". Mamore completou, "Fazendeiro aqui é que nem cutia, é que nem paca: à noite destroem o roçado da gente. Só que esses daí ainda levam madeira, põem cerca e fazem pasto em terra que é nossa".

Mamore produzia uma torção conceitual, com uma comparação que pode ser entendida ainda como metáfora: aqui fazendeiro é paca, ou cutia. Apontava para uma "concepção de mundo segundo a qual diferentes espécies de sujeitos e pessoas, humanas e não humanas, são apreendidas segundo pontos de vistas distintos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347). Sem que eu soubesse, no entanto, qual a perspectiva dos não-humanos, Mamore atribuía a humanos o comportamento de não humanos, mais do que apenas seus pontos de vista. Desse modo, o *multinaturalismo* ameríndio saía da contraposição epistemológica entre Natureza e Cultura, para o pensamento ocidental, operando, eminentemente, como categoria política, e também no mundo dos brancos, dos não indígenas. Além disso, aqueles humanos específicos, em seus comportamentos não humanos, faziam ainda mais do que tais não humanos referidos. Aquele sujeito levava madeira, estabelecia novas cercas e transformava floresta em pasto. Ou seja, no alto Purus, fazendeiros apareciam como homens-mais-do-que-pacas, mais-do-que-cutias.

Entre fazendas, os conceitos políticos indígenas

Há diversos indígenas no território brasileiro passando por processos de dispersão, ou expulsão de suas territorialidades históricas, como os Jamamadi. Ilustrativamente, os Kaiowá e Guarani da região de Dourados (MS), por exemplo, também enfrentam dinâmicas de reservamento de suas populações, com o avanço de fazendas agropastoris nas últimas décadas, tal como

os Jamamadi do alto Purus. Os Guarani e Kaiowá ainda vivem a mobilidade que lhes é própria, inclusive, como forma política nas *retomadas indígenas*, como a volta para suas terras tradicionais (CORRADO, 2017). Além disso, o ideal de vida social Kaiowá e Guarani, ligado à noção de movimento, vale para a compreensão de chefia, ao mesmo tempo, para a “unidade política” expressa por *tekoha* (PIMENTEL, 2012, p. 97). O *tendotá* também expressa a mesma noção de movimento, e pode ser compreendido como líder, aquele capaz de realizar uma mobilização, que faz com que um grupo o siga. O *tendotá* é quem puxa uma fila. O *tendotá* e o movimento de seu grupo são a busca por uma nova aldeia, por um novo território, para a conformação de um *tekoha*. Portanto, movimento, em língua guarani, *monguée* (movimentar-se), é uma tradução possível para “política”. Para os Kaiowá e Guarani, então, se a política aparece enquanto movimento, o poder expressa-se como fluxo (PIMENTEL, 2012, p. 135-158).

Os contextos dos Guarani e Kaiowá, associados desde a década de 1970 à expansão agrícola, tem nas *retomadas indígenas*, ou nos *tekohas*, a expressão do que se conhece ainda como “aldeias de fundo de fazendas”, “espaços indígenas situados em terras já tomadas por fazendeiros, mas onde os Guarani e Kaiowá resistiam e encontravam melhores condições de vida do que nas reservas” (BONILLA; CAPIBERIBE, 2015 p. 304). Ora, à experiência Kaiowá e Guarani, o sul do Amazonas e o alto Purus, como Massekury, com Mamore apontando *aquele sujeito como homens-mais-que-cutia*, fazem imaginar também um processo em que fazendas são os fundos das aldeias.

Mamore explicitava uma decorrência mais significativa em sua linguagem, afinal, colocando-se também como “dedicado a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas [...] para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as instituições” (VIVEIROS DE

CASTRO, 2002, p. 351). A frase de Mamore retirava do cosmos a política, como estando em todos os lugares, para trazê-la, num pensamento de “concrecência” (DETIENNE, 1992), para as fronteiras de Masekury, de como aquele *sujeito* fazia-se, em seu comportamento, atingindo-os (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380). Mas aquele apontamento, em vez de universalização, era uma “particularização” da ação intencional, ainda que preenchendo eventos com ações, intenções de agentes, era *arte* política (p. 359).

Comparativamente, em direção inversa vão as palavras de Davi Kopenawa, xamã Yanomami, para quem “sonhar” é fazer “política”, uma vez que é assim que se encaminha o encerramento de *A queda do céu* – palavras de um *xamã Yanomami*. A “política” são as palavras de *Omama*, principal divindade entre os Yanomami, e dos *xapiri*, espíritos que tanto podem trazer doenças, males, como realizar curas. São palavras somente ouvidas no “tempo dos sonhos”. Comparado ao mundo dos brancos, as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, em “sonho”, para os Yanomami, equivalem às leis e aos governos dos não indígenas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). Para Kopenawa, o sonho dos brancos, no entanto, não é o mesmo sonho entre os Yanomami, pois entre os brancos o sonho acontece com aquilo que os rodeia durante o dia a dia. Sonhar para os Yanomami, e especificamente para os xamãs yanomami, é ter a imagem de si próprio levada pelos espíritos *xapiri* para longe durante o sono. O sonho yanomami criado por *Omama* abre-se para o conhecimento, um pensamento com outra temporalidade, resume Kopenawa:

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. (...) beber *yãkoana* para que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. (...) as imagens dos *xapiri* são o nosso histórico. É a partir

delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nas quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 465-466).

Beber *yãkoana*, inalar este pó, no caso, é a especificidade dos xamãs, para que neste tipo específico de sonho possam se comunicar com os espíritos *xapiri*. A comunicação com os *xapiri*, os adornos em suas casas e cantos de sonho, as viagens com os *xapiris* são parte do trabalho xamânico. Mas, destaca o trecho acima, esse pensamento que se dá no sonho yanomami é análogo à escrita dos brancos, ao registro das falas, aos desenhos em folhas papel, ou peles de imagens. É neste sonho que está a história yanomani e a capacidade de elaboração de um pensamento que não o do cotidiano, formulando o conhecimento do mundo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).

Kopenawa "*traduz*", no sentido proposto por Manuela Carneiro da Cunha (1998), para o mundo branco: comparando, cruzando, viajando o mundo branco, percorrendo a história dos Yanomani e dos Yanomani no mundo branco para comunicar a destruição e violência à qual estão sujeitas as populações indígenas no Brasil. Kopenawa, portanto, está longe de assumir qualquer imagem romântica ou idealizada, estática de sua própria trajetória, ou mesmo da história dos Yanomami. *A queda do céu* atravessa a problemática, mas não se confunde com a análise traçada por Alcida Ramos (1995) sobre as associações e instituições laicas, que, especialmente ao longo dos anos 1990, burocratizaram-se e, com isso, configuraram uma imagem de índio-modelo.

Mamore, por sua vez, também distante de qualquer romantismo, como candidato a vereador, dava ênfase no *ser* que se revelava naquele fazendeiro, um a mais, um grau maior em uma

situação específica, numa relação particular, com os Jamamadi de Masekury. Dito de outra forma, “talvez devêssemos buscar uma apreensão holística da maneira pela qual nossos sujeitos de pesquisa desagregam seus próprios construtos” (STRATHERN, 2014, p. 241). Kopenawa, ao traduzir para o mundo branco, aproxima-se de uma “apreensão holística desagregando seus próprios conceitos” para ser entendido, também no mundo dos brancos. Por outro lado, sem fazer esta compreensão mais ampla, somente “desagregando seus próprios conceitos”, Mamore, também desagregava meus conceitos de fazendeiro para se fazer entender no estádio de futebol naquela manhã, em campanha.

Se no *perspectivismo ameríndio* alguns não humanos manifestam potencialidades de modo mais completo do que outros, como se fossem superiores aos próprios humanos, aquele sujeito, o homem de chapéu azul, um humano visto pelo olhar Jamamadi também como não humano, *fazendeiro-paca-cutia*, era mais paca e cutia que as próprias pacas e cutias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353), pois, novamente, levavam madeira, punham cerca e faziam pasto. Se “os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos” (p. 355), as relações sociais no sul do Amazonas, entre indígenas e brancos, mostravam como, para a percepção de um ameríndio candidato a vereador, alguns humanos fazem-se como certos animais, e além ainda destes. Aqueles humanos *fazendeiros*, em vez do que se espera, de homem como animal universal, porém, à maneira *ameríndia*, tem uma humanidade particular, semelhante a de cutia e a de paca. Mais, os afetos, isto é, as afecções, ou as capacidades que singularizam o corpo do humano-fazendeiro, como se move, como se comunica, ativam-se enquanto corpos-mais-que-cutia-paca (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 394).

As colocações de Mamore parecem ir em direção à leitura do

perspectivismo ameríndio de Marco Antônio Valentim (2014), não sendo seu entendimento, então, “apenas” uma antropologia, mas que está imprimindo sobre o nosso modo de pensar uma *outra* forma, senão seu reverso, uma *arte* política que se posta de um outro lado da fronteira (das Terras Indígenas a serem demarcadas). Pois estávamos também em mais um ano em que indígenas pelo território nacional, mostravam-se de

forma assertiva no cenário político nacional e internacional, apresentando-se como porta-vozes de suas causas e atuando seja de forma institucionalizada por meio de suas associações, da ocupação de postos políticos em agências governamentais e em organizações não governamentais, seja valendo-se de um discurso cosmopolítico sustentado na oratória de alguns homens e mulheres cuja sabedoria tem a capacidade efetiva de transbordar as fronteiras de suas sociedades de origem (BONILLA; CAPIBERIBE, 2015, p. 293);

seja “ocupando” o Congresso brasileiro, em Brasília, em abril 2013, acontecimento ao qual se referem as autoras acima, com o acirramento das discussões sobre o Novo Código Florestal, aprovado em 2012, e que se avizinha das questões relativas às Terras Indígenas, seja se candidatando a vereador no interior da Amazônia.

O cartaz de um candidato não indígena

No fim daquele dia de setembro de 2016, depois nos despedirmos de Tatiarabu, ao voltar para a casa de Mamore, casa que é justo ao lado, quase uma extensão da casa de sua ex-cunhada, dona Raimunda, que não era Jamamadi, era não indígena, percebi que o pequeno cartaz com a foto de Mamore,

com os números de sua candidatura, uma folha de papel A2 colorida, enfim, que havíamos pregado na entrada da casa de dona Raimunda, havia sido trocada pela de outro candidato a vereador, um candidato não indígena. Perguntamos o que havia acontecido e dona Raimunda sequer tinha notado aquilo logo na entrada da sua casa. Ela contou-nos que durante a tarde aparecera um grupo de pessoas, o tal candidato do novo cartaz e seus cabos eleitorais, e eles entregaram pequenos papéis com as fotos dos candidatos e seus números para serem votados, papéis popularmente conhecidos como *santinhos*. Haviam pedido voto¹⁰, mas isso tinha sido nos fundos, na cozinha, e ela nem reparara que eles subiram e trocaram o cartaz na frente da casa. A maior parte das casas em Boca do Acre era de madeira e estavam suspensas cerca de 1,5m, 2m do solo, sobre vigas também de madeira. Como estavam distantes umas das outras, e muitas vezes sem muros, era possível ir de uma à outra, ou passar aos fundos sem necessariamente transitar por seu interior.

“Sabe quem estava lá no campo, dona Raimundinha, no estádio hoje, foi falar com Tatiarabu?”, perguntava Mamore a sua ex-cunhada, mas ele mesmo respondia, *“o seu tio!”*, ria-se o cacique Jamamadi. Dona Raimunda lhe perguntou então o que queria *“aquele velho”*. Mamore falou do pedido de desculpas, *“disse que não sabia que era nossa terra lá onde ele fez a última derrubada”*. *“Desculpas...”*, agora quem ria de maneira contida, à revelia, era dona Raimunda, *“esses homens estão cansados de saber que ali é terra de índio; a gente ia quebrar castanha, ia tirar borracha naquela praia, ‘a praia dos índios’, mamãe falava, e agora eles vem dizer que não sabem?... ah!”*. *“É tio da dona Raimundinha”*, repetiu

¹⁰ A fixação de propaganda de candidatos é bastante comum pelo interior do país durante campanhas eleitorais: “Durante os primeiros meses da “política”, os políticos visitam as casas dos potenciais eleitores para apresentar-lhes “propostas”. Normalmente, o candidato bate na porta, é convidado para desfrutar da hospitalidade da família e então pergunta: “O que você precisa aqui?” O que se segue é uma revelação sequencial da necessidade recíproca, a necessidade do político por votos e outros apoios de campanha e a necessidade do eleitor (...) é uma sequência de barganhas patrões-clientes. Esse gênero de barganha, que remonta pelo menos a meados do século XX, culminou tradicionalmente na afixação de uma placa genérica na porta ou nas paredes externas da casa, o adesivo de propaganda do candidato” (ANSELL, 2018, p. 132, tradução do autor).

Mamore. “Irmão de papai”, encerrou dona Raimunda.

Mamore já estivera nos Pataxó, nos anos 2000, quando da comemoração dos quinhentos anos de “descobrimento do Brasil”, na Bahia. Também foi aos Guarani e Kaiowá, em Dourados, nos últimos anos: “são viagens para apoiar e ajudar os parentes”, ele dizia. Quase sempre os trajetos foram via CIMI (Conselho Indigenista Missionário), UNI (União das Nações Indígenas – do Acre e do sul do Amazonas), que se tornara na região a OPIAJABAM, e ainda via FUNAI. Em Dourados ele também trabalhou na construção civil, assim como em Rio Branco, seu serviço era o de carpintaria. O cacique, inclusive, já teve uma marcenaria em Boca do Acre. Seu casamento com uma não indígena tinha sido desfeito. Ele ia muito para a aldeia, Masekury, na casa de sua mãe, já falecida, dona Moratu, onde estão alguns dos irmãos, como Tatiarabu e Zaqui, que continuaram vivendo na mesma casa. Lá Mamore caçava, apanhava peixe, tirava mandioca. Às vezes, conseguia um trabalho pela região de Boca do Acre, viajava, subia ou descia o rio para limpar campos, levar bois de lá para cá, daqui pra lá, trabalhos em uma ou outra fazenda.

Mamore se lembrava que saiu pela primeira vez de sua aldeia em 1986. Foi também, nos anos seguintes, para uma reunião de seringueiros¹¹, em Rio Branco. Após isso, substituiu seu pai, antigo cacique de Masekury. Na ausência de Mamore, vivendo em Boca do Acre, quem assumiu seu papel em Masekury foi seu irmão, Tatiarabu. Há uma coincidência histórica, portanto, os anos em que Mamore assume a liderança de Masekury, externamente, próximo da promulgação da Constituição brasileira de 1988. Momento este em que

¹¹ Conforme Rangel (1994), o Conselho Nacional de Seringueiros (CNS) e a UNI, associação que reunia indígenas do sul do Amazonas e do Acre, uniram-se contra o assassinato de seus líderes – Chico Mendes, liderança do seringal em Xapurí, no Acre, morreria em 1988 – e pela preservação das atividades extrativistas, como da retirada de castanha. Mariana Pantoja (2008, p. 355) também lembra que em outubro de 1988, em Cruzeiro do Sul (AC), aconteceu o II Encontro do CNS, levando cerca de setenta representantes dos seringais da região, e outros duzentos representantes indígenas.

relações cada vez mais estreitas com o Estado brasileiro vão sendo travadas por grupos ameríndios, sobretudo após a Constituição de 1988, que os reconheceu como sujeitos de direito, surgem novas fontes de prestígio e formas de autoridade. São professores, agentes de saúde, funcionários, geralmente jovens adultos, que muitas vezes constituem “lideranças” em oposição aos velhos “chefes sem poder” de quem falavam Lowie e Clastres (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 876).

Falando em governo, em instituições, em movimentos e organizações sociais indígenas, a associação, como que por vizinhança de significado, acerca-se da noção de Estado, ou de poder, mas, como lembra Aline Iubel (2015), “antes do que eu poderia pretensiosamente chamar de Estado, havia algo a ser compreendido no que eles (os ameríndios) se referem como ‘política’” (IUBEL, 2015, p. 21).

Isso pode começar a ser entendido a partir das concepções de chefia e de poder, que, entre os Jamamadi, estavam associadas e podem ser entendidas e transmitidas de pai para filho, como nota Ayres de Paula (2005, p. 71), podendo ser o primogênito ou o segundo filho. Porém, essa prescrição pode ser desfeita caso exista uma insatisfação na aldeia em relação ao herdeiro (RANGEL, 1994, p. 157). Nem Mamore nem Tatiarabu, no entanto, eram os mais velhos. A primogênita era Tawatura e o segundo filho, Mapo. A chefia não foi transmitida a Mapo, contudo, ele não dominava o português (AYRES DE PAULA, 2005).

Os Jamamadi consideram ainda que há um chefe para cada casa em uma aldeia, e a palavra *bahikana*, que significa grande, designa ainda chefe: *bahikana*, já não se referindo apenas à chefia, mas às relações de poder, era aquele de quem se tem expectativa para o início do preparo das roças (AYRES DE PAULA, 2005, p. 53).

No português falado pelos Jamamadi também se ouve tuxauas¹², palavra que na região estava associada à empresa seringalista, presente ali desde o século XIX. Era o patrão do seringal quem escolhia o tuxaua, sendo aquele que entregava mais produção para logo tornar-se o seu auxiliar. Por essa razão, os indígenas competiam por tal posição (RANGEL, 1994).

O fim de uma candidatura e a extensão das relações

Ainda no início da campanha nas eleições municipais de 2016, no comitê de campanha da coligação de Mamore, na segunda semana de setembro, veio a notícia de que sua candidatura fora indeferida. O documento oficial apontava a recente transferência do título de eleitor de Mamore, de Rio Branco para Boca do Acre, feita no início daquele ano, como justificativa. Era necessário, para se candidatar localmente, ter o título vinculado ao município por mais tempo.

Cercado por outros candidatos e por cabos eleitorais, no comitê da coligação, alguns pediam a Mamore que não desistisse da campanha, e que passasse a apoiar, a se dedicar a outra candidatura, afinal, eram muitas. Mamore ouvia, mas preferia esperar, disse, para conversar com o presidente de seu partido.

Caminhando até o barranco do rio, em seguida, Mamore cogitava também a possibilidade de apoiar a candidatura do atual prefeito em troca de algo. Afinal, era este o mundo eminentemente não indígena, em que há muitos anos predominava essas relações em Boca do Acre:

A ingerência política, em todos os assuntos, é uma constante: um

¹² Entre os Yaminawa, povo de língua Pano, mais ao sul da região onde se encontram os Jamamadi, tuxaua é o termo que se usa também para liderança, ou diyewo, chefe ou homem rico que controla parentes, filhos e genros, com suas esposas: "Diyewo, tuxaua e liderança aparecem habitualmente confundidos no uso cotidiano, como prova de uma vontade de acumular atributos na autoridade atual. (...) Liderança, um termo cunhado pelos indigenistas, pertence a uma época posterior, em que se produz um fenômeno que pode ser muito significativo de um ponto de vista Pano: a segmentação, ou mais exatamente a duplicação do mundo branco, que permite aos Yaminawa um político entre os brancos próximos, habitualmente adversários, e outros brancos longínquos, os das ONGs, residentes na cidade ou no estrangeiro" (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 140-143).

meio de transporte, uma internação hospitalar, um remédio de graça, um documento, um título de propriedade, um emprego e até mesmo um prato de comida quando vai-se à cidade. Tudo isso transforma-se em voto em época de eleições. Foi um “barqueiro” (motorista de embarcação fluvial) que definiu muito bem: “Aqui nós vota de favor”. Na campanha eleitoral municipal os eleitores escolhem seus candidatos em função dos favores recebidos anteriormente (RANGEL, 1994, p. 26).

Contudo, posteriormente, o cacique já não considerava o apoio ao atual prefeito tão seriamente. Procurá-lo, procurar sua campanha, naquela situação, era muito humilhante, ele dizia. Se quisessem seu apoio, a coligação do atual prefeito é que o procurasse.

Andando pelas ruas da cidade, já com a notícia do fim da candidatura Jamamadi, cruzamos com outro candidato a vereador, não indígena, pelo mesmo partido de Mamore. Já ciente do indeferimento de última hora da candidatura de Mamore, ele contava-nos de um possível acordo feito pela mesma coligação da qual ambos faziam parte, para que a Secretaria do Meio Ambiente fosse destinada ao partido deles, claro, em caso de eleição. O candidato, inclusive, falava ainda que, com a eleição do candidato que apoiavam a prefeito e o fortalecimento dessa aliança com o partido deles, era possível falar na criação de uma nova pasta, a Secretaria Indígena, somente para os povos indígenas da cidade habitantes daquela região, ora, para os Jamamadi e os Apurinã. Entendi o “fortalecimento dessa aliança” como ajuda de Mamore na campanha da candidatura do vereador com quem conversávamos.

A proposta foi mais direta, fazendo campanha para o partido e sua coligação, Mamore poderia inserir-se na administração municipal, fosse na Secretaria de Meio Ambiente, fosse na possível nova Secretaria Indígena. Pelo celular, Mamore marcou então uma

reunião com o presidente do partido no dia seguinte.

Lá estávamos, no outro dia, sentados na varanda da casa do presidente do partido, quando Mamore me apontou um sujeito saindo de uma caminhonete, do outro lado da calçada. *“Fazendeiro também”, sussurrava, “vive mais pra cá, descendo o rio, mas é atrás das nossas terras, igual o tio da dona Raimunda, é outro que vive mexendo lá nas nossas terras”*. Ora, era mais um homem-mais-que-cutia, mais um *homem-mais-que-paca*.

A reunião confirmou a proposta feita antes na rua, porém, dessa vez, o presidente do partido de Mamore queria uma visita a outra aldeia Jamamadi também não demarcada, e próxima da cidade, distante do Purus, para firmar o compromisso do cacique de Masekury com a campanha do partido e da coligação para a prefeitura.

Partimos dois dias depois para a aldeia Jamamadi mais próxima, cujo caminho é pela rodovia, por asfalto e terra, entrecortando fazendas, sítios e chácaras. Estávamos Mamore e eu, o presidente do partido, o outro candidato a vereador e um assessor. A entrada da aldeia é marcada por uma casa muito pequena, uma escola primária para os Jamamadi do local. Os indígenas tinham alguns cavalos e cabeças de gado, o que, do banco de trás, ouvíamos o candidato, seu assessor e o presidente do partido comentar como *“a boa situação daqueles índios”*. Eles riram-se, debochavam.

Ficamos na entrada da aldeia, em frente a primeira casa ali, a casa do cacique local. O desenho espacial que a aldeia parecia apresentar, mirando ao redor, ouvindo e assistindo ao cacique apontar as casas e os caminhos pela mata e por entre pastos no horizonte, como se estendia a área indígena, assemelhava-se a um corpo delgado, comprimido, apertado por campos de fazendas. *“Invasões, são invasões, estes fazendeiros estão invadindo de pouco em pouco tem tempo as nossas terras aqui”*, contavam Mamore e o cacique local, o que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma

Agrária (INCRA) não queria mexer¹³.

Se os seringais deixaram de existir, as fazendas de gado, como que sucessoras neste processo, multiplicavam-se nas últimas décadas (RANGEL, 1994, p. 25), e ao redor, posseiros e colonos do INCRA viviam de pequenas produções. Desde os anos 1980, o INCRA abre uma pequena estrada, estreita, uma “picada”, como se diz na região, por fazendas, lotes de posseiros e colonos, e já no final da segunda década dos anos 2000, bastante próximas das áreas indígenas, como em Massekury, mas também das aldeias Jamamadi próximas à Boca do Acre, distantes do Purus.

Como conta Rangel (1994), no início dos anos 1970, a maior concentração dos Jamamadi encontrava-se nas proximidades do Igarapé Capana, região do Alto Purus. Naqueles anos, contudo, aquele contingente dispersara-se radicalmente, criando outras sete localidades pelo Purus e também já próximos de Boca do Acre em função da incapacidade de se controlar os arabani – ou feitiços – que os estavam matando, com uma epidemia de sarampo. Foi um processo acompanhado pela entrada mais intensa desses grupos indígenas nos regimes dos seringais. Grupos Jamamadi foram recrutados para o interior de seringais, como aquele que se transformou em Massekury, e as figuras dos “bons patrões”, aqueles que “davam” mercadorias, e aqueles “maus patrões”, violentos e que se negavam a estabelecer trocas com os indígenas, eram décadas depois ainda lembrados (RANGEL, 1994, p. 56). Afinal, em uma economia regional, também do terror, isso foi “tão necessário à conquista através do escambo quanto ao escambo através da conquista” (TAUSSIG, 1993, p. 44).

O resultado histórico desse movimento dispersivo, nas mais variadas direções, foi o distanciamento das inúmeras aldeias que

¹³ Preservando o nome dos antigos seringais, inclusive, “os seringais da beira dos rios transformaram-se em conjuntos de pequenas colônias, cujos ocupantes esperam pacientemente que o INCRA lhes dê um título” (RANGEL, 1994, p. 25), ora, ainda décadas depois do mesmo apontamento da antropóloga.

compunham cada um dos povos da região (RANGEL, 1994, p. 18). Ao contingente dos Jamamadi ocidentais (APARICIO, 2013; SOUZA, 2016), restou um complexo de aldeias separadas mais próximas de Boca do Acre, e a distância, quase que “intransponível” – sem barco a motor – até o Capana (RANGEL, 1994, p. 70-71), única área desta população reconhecida como Terra Indígena.

É importante lembrar, diante do cenário indígena dos Jamamadi, que a eleição acontecia em Boca do Acre, mas a candidatura de Mamore não passara por sua aldeia, nem quanto à campanha, tampouco quanto à decisão de candidatar-se¹⁴. A relação com os outros caciques Jamamadi, das aldeias mais próximas à cidade, aquela visita de Mamore fora uma cobrança do presidente do partido¹⁵. O desejo de inserção na política dos não indígenas não passara explicitamente por relações com a política dos Jamamadi, ou mesmo dos parentes, como também já acontecera no complexo xinguano¹⁶ (VANZOLINI, 2011).

As duas aldeias Jamamadi próximas à cidade, além de Massekury, mais distante, portanto, encontravam-se ligadas historicamente, pois eram “o mesmo” contingente, aquele que se deslocou do Igarapé Capana no início dos anos 1970, no Alto Purus, e estabeleceu-se nas proximidades de Boca do Acre e também formou a descendência de Mamore. Mas, diante do fim das unidades produtivas dos seringais, e com a disputa por estas áreas para a criação de gado, para exploração de madeira ou simplesmente para fins especulativos, com a formação do bairro alto de Boca do Acre, o Piquiá, este mesmo contingente se separou.

Dividiram-se em duas áreas próximas à BR 317, e o terceiro grupo

¹⁴ A situação, portanto, era bastante distante daquela observada em 2004, no interior do estado de Minas Gerais, entre os Xakriabá, quando lideranças indígenas debatiam para definir uma forma de organização dos candidatos ao cargo de vereador nos municípios da região em que votavam os indígenas, para que fosse possível eleger o maior número de representantes Xakriabá. O território indígena fora dividido em regiões eleitorais com respectivos pré-candidatos, o objetivo era eleger cinco vereadores (OLIVEIRA, 2008, p. 97).

¹⁵ Luís Roberto De Paula (2000) também analisa as relações políticas travadas pelos Xerente, entendendo-as como facções, no âmbito de suas alianças com distintos atores não-indígenas, mas faz isso a partir de relações encontradas e descritas entre os campos políticos locais e as esferas regionais e nacionais.

¹⁶ Tais relações, mais diretas, entre aldeias e mesmo associações indígenas e candidaturas políticas institucionais não indígenas também podem ser observadas no Alto Rio Negro (SOARES, 2012).

ficou nas terras que resultaram em Massekury, nas margens do Purus. Nessa última área, os posseiros e proprietários locais – inclusive o pai do ex-sogro não indígena de Mamore, o tio de dona Raimunda – passaram a tirar proveito do trabalho dos Jamamadi nas lavouras, ou limpando pasto e transportando cabeças de gado (RANGEL, 1994, p. 80).

O presidente do partido de Mamore foi quem convidou o cacique de Massekury a se candidatar a vereador. Bastante próximo de Tatiarabu era o presidente do partido. Em 2015, ele fez uma campanha de filiação procurando um representante indígena em Boca do Acre. Acreditava que a população indígena na região da cidade, entre Apurinã e Jamamadi, chegasse a mil eleitores, suficiente para eleger um vereador, segundo seus próprios cálculos. Percebia também um distanciamento dos Jamamadi em relação aos Apurinã, tendo pelo menos dois servidores na FUNAI, um em Rio Branco, outro em Boca do Acre. O presidente do partido, então, acreditou que Mamore pudesse desfazer isso, produzindo uma união, mesmo que outra liderança Apurinã, por outro partido, mas na mesma coligação, também estivesse se candidatando a vereador. No Alto Rio Negro,

A partir da redemocratização, com o fim do regime militar, os índios 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 (IUBEL, 2015, p. 16).

A onomástica, ou “ter um nome”, ainda, é condição existencial primordial nos sistemas Tukano do Alto Rio Negro. No sul do Amazonas, por outro lado, tal cenário, ou “construir um nome”,

não tinha um sentido ameríndio, ou não aquele conforme as relações políticas próprias destes povos, mesmo que voltando-se para as políticas e eleições dos não indígenas. É possível dizer que, do ponto de vista do presidente do partido de Mamore, por fim, era ele próprio quem buscava “construir um nome indígena” para a eleição, porém, mais uma vez, não do ponto de vista indígena.

Disputando e transformando relações

“Demarcação é coisa de Mamore, isso afastou os brancos da gente”, dizia-me um dos *bahikana* de Massekury, no ano seguinte à eleição, quando continuava minha pesquisa junto aos Jamamadi, em abril de 2017. Divididos entre algumas casas mais próximas, casas de madeira e teto de folha de zinco, havia três grandes aglomerados de casas Jamamadi, separados por cercas, em Massekury. Às margens do Purus estavam as casas dos irmãos Jamamadi que vieram, no final dos anos 1970, do Seringal São Miguel, subindo o Purus e já próximo a Sena Madureira (AC), eram as casas mais próximas da “praia dos índios”, à que se referia dona Raimunda, próximas também à aldeia (que igualmente foi seringal) dos Apurinã ali presentes. Subindo o rio, as outras casas eram dos familiares de Mamore e Tatiarabu.

Em Massekury, havia ainda outras famílias que viviam Para-cima-da-terra, na expressão por eles utilizada, eram aqueles mais distantes do barranco, da beira do rio. Para-cima-da-terra estava aquele *bahikana* com quem eu conversava assistindo às partidas do campeonato que transcorria no campo de futebol da aldeia. As equipes eram das comunidades não indígenas próximas, todas ligadas ao Purus, alguns Apurinã, mais os Jamamadi de Massekury.

“Antes”, dizia o bahikana, “nós eramos mais unidos, os brancos estavam próximos, sempre vinham, tinha encontro, tinha

mais campeonatos". Antes, quando? – perguntei. "Antes da história da demarcação", foi então que esse bahikana me disse que demarcação era coisa de Mamore. Do conflito sobre as posições quanto à reivindicação da demarcação de Massekury como Terra Indígena, entendi que a rivalidade entre bahikanas permeava a vida dos Jamamadi.

Oiara Bonilla (2005) diz que saltava à vista "a insistência dos Paumari em transformar as relações com Outros em relação comercial (entre patrão e freguês, ou patrão e empregado)" (BONILLA, 2005, p. 41). A autora expõe uma teoria Paumari do clientelismo e do controle do outro através de sua pacificação, sejam eles outros índios, sejam brancos, ainda com base nas relações de caça e predação, e que isso seria ainda uma transformação do tema da familiarização na Amazônia. Ao fazer do predador/inimigo um patrão/domesticador se faz também um reposicionamento dos próprios Paumari, que se deslocam da posição de presa/freguês para a posição de ser domesticável/empregado. Desse modo, os Paumari deixavam a posição de serem devorados para a de serem submissos, uma forma, entende Bonilla (2005), possível para controlar o perigo da predação, que permeia o modo de se relacionar deste povo arawá do Médio Purus.

Os Paumari estariam, assim, no âmbito do que se compreende ser a relação de controle estruturante das sociedades ameríndias, como entende Carlos Fausto (2001), não aquela oriunda da relação entre senhor e escravo, mas a do senhor e do xerimbabo, por meio da qual se davam a familiarização, seja de animais, seja no rapto de crianças estrangeiras, na análise que faz o autor, a partir de seu estudo com os Parakanã. A familiarização seria um princípio vital da vida social na Amazônia, desde a vítima de guerra, e dos espíritos no xamanismo (FAUSTO, 2001, p. 393). É a dialética da predação e da familiarização como maneira de estar no mundo.

Tais apontamentos, como os de transformar todas as relações em relações entre patrão e empregado (BONILLA, 2005), aproximam-se de Mamore cogitando, com o fim de sua candidatura, o apoio à reeleição do prefeito em troca de algo, na linguagem da política local, em troca de um *favor* (RANGEL, 1994). Afastando-se dos Paumari, os Jamamadi Mamore e Tatiarabu, porém, não se descreviam como presas, não se colocavam como empregados, ou mesmo como submissos, antes, agiam como *quem manda*.

Ainda em 2017, mas já em agosto, voltávamos do bairro alto de Boca do Acre, o Piquiá, Tatiarabu e eu. No táxi – único meio de transporte público da cidade –, comentávamos da eleição a governador no estado do Amazonas, que seria realizada novamente nos próximos dias. Entre Amazonino Mendes e Eduardo Braga dividiam-se os votantes. A justificativa do motorista e do passageiro da frente, ambos não indígenas, para votarem no segundo candidato era ser do mesmo partido do atual prefeito, eleito no ano anterior, pela coligação da qual Mamore fizera parte. Com o prefeito na mesma “frente partidária” do governador, isso iria “abrir as portas do governo” para a cidade, comentava-se no táxi. *“Mas eu vou votar é no Amazonino, não só porque ele vai perder – e Tatiarabu gargalhava –, mas porque ele foi aliado do prefeito anterior, e este, quando a derrubada estava feia lá para o nosso lado, fez parar”*. E isso poderia explicar a consideração de Mamore em 2016, cogitando apoio à coligação adversária à qual inicialmente se candidatara, mas que, em razão de seu indeferimento como postulante a vereador, imaginou apoiar a outra chapa, ora, não simplesmente por algo em troca. Aquilo que dizia Tatiarabu também era uma afecção, um comportamento não indígena, se não como mais-que-paca, ou *cotia*, produzindo efeitos sobre a vida dos Jamamadi, interrompendo momentaneamente o desmatamento.

Consideração finais

Caminhando com Mamore pelas ruas de Boca do Acre, o “duplo enraizamento simbólico” (ALBERT, 1995) ele expressava na auto-objetificação dos *parentes*, já que são estes que tem, ou ainda procuram, esperam reconhecimento de seus territórios, suas culturas, por quem ele dizia esperar trabalhar como vereador, se eleito; ao mesmo tempo, Mamore não esquecia que se “permanecesse em seu âmbito” exclusivo, perderia apelo numa campanha no mundo não indígena, estatal: era preciso ainda “ajudar a melhorar a vida de todo mundo na cidade”. Essa articulação, todavia, mesclava-se à linguagem da troca de favores, de cargos públicos, de indicações para trabalho, em meio às promessas que vivenciou na campanha.

Se o chefe Yaminawa tem o dever da palavra, é sua palavra pública que oficializa as coisas, que se faz ouvir constantemente sobre conflitos diários, regras de boa organização, é aquele que recrimina comportamentos alheios destoantes do grupo (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 136-139); é este mesmo chefe Yaminawa, uma espécie de hiper caçador, provedor eminente, polígamo; tais chefes eram vistos como figuras bondosas, hospitaleiros, abertos aos estranhos e mediando os encontros do coletivo, tal como receber pesquisadores. Mamore dividia com seu irmão Tatiarabu, que era AISAN, a agilidade para se mover no mundo dos não indígenas, dominavam o português, e mesmo que com a rivalidade na aldeia, com um dos *bahikana*, eles mantinham Masekury, de alguma forma, unida. Se externamente é como se eles representassem o próprio exterior (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 136-139), não o eram de maneira completa, na medida em que a procura de Mamore para a demarcação, para o reconhecimento de sua aldeia como TI produziu uma oposição sobreposta à que lhes era própria

dos Jamamadi, para outro bahikana da aldeia, em relação aos ameríndios sobre as relações com os não indígenas.

A viagem de Rio Branco (AC) a Boca do Acre (AM) pela rodovia BR-317 lembrava as considerações das principais atividades ao longo do Purus, especialmente nos arredores de Massekury, anos atrás:

Empreitadas para derrubadas, plantios e colheitas são as modalidades de trabalho mais oferecidas por aqueles que têm recursos para contratar trabalhadores para as atividades agrícolas ou formação de pastos. Os trabalhadores são arregimentados para a execução de uma tarefa e a remuneração é calculada em diárias, pagas depois do trabalho concluído, das quais são descontados os gastos com alimentação. O contratante forma as turmas de trabalho, estabelece o preço da diária e fiscaliza para que a tarefa seja executada dentro de um certo prazo. Uma turma de trabalhadores pode passar de uma a quatro semanas na propriedade em que está trabalhando, com folgas aos domingos. Há também a possibilidade do trabalhador não ficar retido no local de trabalho, quando a distância até sua casa pode ser percorrida com facilidade ou quando é contratado apenas como diarista (RANGEL, 1994, p. 142).

A vida de Mamore foi marcada por este regime de trabalho, já apontava Sandra Ayres de Paula (2005), e, à luz da BR-317, confunde-se com os próprios caminhos pela rodovia, atravessados: ora asfaltada, em meio aos brancos e suas fazendas, ao gado, às eleições, às viagens que a política do movimento indígena lhe chamou, à busca pela demarcação das terras onde cresceu frente às *derrubadas*, para as quais, ironicamente, de alguma forma, ele também trabalhou; ora tomada pela floresta, pela linguagem do *multinaturalismo*, por um modo próprio de relacionar-se com os de sua terra.

O sul do Amazonas e o interior do Acre, assim, assemelham-se ao ciclo pelo qual passou o estado do Mato Grosso, um

ciclo do desmatamento para fins agrícolas que começa com a expulsão das populações tradicionais, prossegue com a retirada e a venda da madeira da área desocupada e se conclui com as queimadas para abrir pastagens para o gado. De cinco a dez anos, a terra das pastagens esgota-se, abrindo então caminho para a soja e demais commodities. O Mato Grosso é um caso “exemplar”. Nos últimos dez anos, o estado se tornou o maior produtor de soja do país, o preço foi pago por um de seus biomas, o cerrado, que já perdeu 45% de sua cobertura original (Sakamoto 2010 apud BONILLA; CAPIBERIBE, 2015, p. 302-303).

Inclusive, destacam as autoras, aproximando-se das Terras Indígenas demarcadas pelos Apurinã, numa expansão que atravessava o estado de Rondônia. Rodovias como a BR-317, portanto, não só enunciavam estes ciclos, não só explicitavam o desmatamento, era por meio delas próprias que isso se dava.

A consideração de Course e Oakdale (2014, p. 8) sobre as narrativas autobiográficas de líderes indígenas nas terras baixas sul-americanas poder ser levada a Mamore Jamamadi, ou seja, suas histórias podem ser compreendidas enquanto demonstração de fluência entre diferentes domínios, ambos social e ontológico. E se a formulação corrente sobre as sociedades arawá, aquelas que “constituem uma rede de coletivos que representa de modo exemplar o modelo de dispersão, instabilidade e fronteira difusa” (APARICIO, 2013, p. 251), os Jamamadi ocidentais também se encontravam historicamente assim próximos a Boca do Acre.

Durante a campanha a vereador, por fim, em 2016, houve ainda um comício na cidade, promovido pela coligação da

candidatura de Mamore. Do barco, descendo as águas do Purus para ir ao encontro, assistíamos à passeata da campanha no alto, pelas ruas, já acontecendo, enquanto ainda estávamos nas águas do rio. A preparação para o comício ia pela rua cruzando a frente do Mercado em direção à praça e seguindo para o bairro, rumo ao final da avenida, perdendo-se de nossa vista. Estacionamos o barco, subimos o barranco e, pela avenida, então já em silêncio, fomos caminhando até o palco montado pela coligação, cerca de um 1 km à frente, onde acontecia o comício. O Estado, ou aquele das relações de uma campanha ao governo municipal, desfilava sua eleição majoritariamente não indígena: o Jamamadi, também candidato nestas mesmas relações, porém, chegaria depois.

Entre os candidatos a vereador da mesma coligação que estavam presentes no comício, estava aquele do cartaz na casa de dona Raimunda, e ele fez um discurso. Eram cerca de setenta candidatos na mesma coligação, de maneira que nem todos falavam nos comícios. Em seu discurso, o tal candidato não indígena foi o único, bastante incisivo, a destacar o que era importante para ele, o que era preciso valorizar e defender em detrimento de outras pautas ou questões. Andava de um lado ao outro, gritava, e, mesmo sem palanque, fazia-se notar por sua performance ostensiva: “Boca do Acre é a maior produtora de pecuária do estado do Amazonas!”, era a sua bandeira. Se na região fazendeiros agiam como cutias e pacas e, mais do que isso, tomavam madeira, empurravam cerca e faziam pasto em áreas sob estudo para demarcação de terras indígenas, ora, correligionários e seu candidato não indígenas francamente favoráveis à expansão da pecuária, claro, também eram capazes de simplesmente substituir o cartaz de um candidato indígena sem qualquer tipo de licença. Era aquele candidato também homem-mais-que-paca: o indígena não estava em casa, retiravam-lhe o retrato, era aquele não indígena um *candidato-mais-que-cutia*.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília, 1995. **Série Antropologia**, 174.

ALBERT, Bruce. Situação etnográfica e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowiskiano. **Campos: Revista de Antropologia**, v. 15, n.1, p.129-144, 2014.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo**: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

ANDRELLLO, Geraldo. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

ANSELL, Aaron. Clientelism, elections, and the dialectic of numerical people in northeast Brazil. **Current Anthropology**, v. 59, April, 2018. Supplement 18.

APARICIO, Miguel. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos arawa. In: AMOROSO, M. R.; SANTOS, M. G. (org.). **Paisagens ameríndias**: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: TerceiroNome, 2013.

AYRES DE PAULA, Sandra. **Territorialidade indígena na Amazônia brasileira do século XXI**: o caso Jamamadi. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Geografia. Curitiba: UFPR, 2005.

BONILLA, Oiara. Cosmologia e organização social dos Paumari do Médio Purus (Amazônia). In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.7-60, jul. 2005.

BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? In: **Estudos Avançados**, v. 29, n. 83, 2015.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**:

etnografia e história dos Yaminawa do Rio Acre. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica. Xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, 1998.

CODATO, A., LOBATO, T.; CASTRO, A. Vamos lutar, parentes! As candidaturas indígenas nas eleições de 2014 no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 93, 2017.

CORRADO, Elis. **O Tekoha como uma criança pequena**: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação (Mestrado) - IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2017.

COURSE, M. ; OAKDALE, S. (eds.) et al. Introduction. In: **Fluent selves**: autobiography, person and history in lowland South America. Lincoln, NE: Univesity of Nebraska Pressed, 2014.

DE PAULA, Luiz Roberto. **A dinâmica faccional Xerente**: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, (SP)2000.

DE PAULA, L. R.; VERDUM, R. Introdução. In: DE PAULA, L.R.; VERDUM, R. **Antropologia da política indígena** [livro eletrônico]: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1992.

FABIAN, Johannes. O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13. p. 155-161, 2005.

GOLDMAN, Marcio. **Como funciona a democracia:** uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GRAHAM, Laura. Citando Mário Juruna: imaginário linguístico e transformação da voz indígena na imprensa brasileira. **Mana**, v. 17, n. 2, p. 271-312, 2011.

IUBEL, Aline Fonseca. **Transformações políticas e indígenas:** movimento e prefeitura no alto rio Negro. Tese (Doutorado) - Universidade de São Carlos, São Paulo, 2015.

JESUS, Samuel de. **Índios no poder:** a atuação política do indígena brasileiro. As trajetórias e as vozes de Juruna, Raoni, Aílton Krenak e Marcos Terena. Taiguara e-books, 2017.

JURUNA, Mário. O gravador do Juruna. In: HOHFELDT, Antônio; HOFFMANN, Assis (org.). **O gravador do Juruna.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KRENAK, Ailton. Encontros: Ailton Krenak. In: COHN, Sergio (org.) **Encontros:** Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MATOS, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo:** experiências exemplares no Vale do Javari. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação, Universidade de Campinas, Campinas, 2006.

NEVES, Roberta. **O ícone Raoni:** líder indígena Mebêngôkre no cenário global. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação, Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, Alessandro. **Política e políticos indígenas: a experiência Xakriabá.** Programa de Pós-Graduação, Universidade de Brasília, 2008.

OLIVEIRA, Éder Alcântara. **História dos Terena da Aldeia Buriti: memória, rituais, educação e luta pela terra** Dissertação (Mestrado) - Curso de História - Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

OLIVEIRA, Éder Alcântara. Uma apresentação iconográfica dos rituais religiosos/culturais Terena na Aldeia Buriti, MS. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 16, n. 30, p. 177-186, jan./jun. 2016

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Índios e eleições. In: RICARDO, C. A.; CARELLI, V. **Aconteceu: povos Indígenas do Brasil.** [Edição] especial, 1982 (1983).

OLIVEIRA FILHO, J.; GRUBER, J.; PAOLIELLO, V.M. Do Solimões a Brasília: a luta dos Ticuna pela demarcação. In: **Terra Maguta: a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões.** PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Os Ticuna no Alto Solimões e a luta pela terra: o massacre de São Leopoldo e o seu contexto. In: Terra Maguta: a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton: cem anos de história nos seringais.** Rio Branco: EDUFAC, 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011.

PETRONI, Mariana. **Índios em movimento: a trajetória política de Álvaro Tukano.** Tese (Doutorado) - Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2015.

PIMENTEL, Spensy. **Elementos para uma teoria política kaiowá**

e guarani. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RAMOS, Alcida. **O índio hiper real.** *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, jun. 1995.

RANGEL, Lucia Helena Vitalli. **Os Jamamadi e as armadilhas do Tempo Histórico.** Tese (Doutorado) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais (Antropologia), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1994.

REGO, André. João Baitinga: análise sobre protagonismo político e histórico a partir da trajetória de um índio (Bahia, 1804-1857). In: VERDUM, Ricardo; DE PAULA, Luís Roberto. **Antropologia da política indígena:** experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020. p.137-169.

RIBEIRO, Florbela. **Políticas Tenetehara e Tenetehara na política:** um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, USP, 2009.

SMILJANIC, Maria Inês et al. Da aldeia à Câmara Municipal: candidatos indígenas nas eleições de 2008. In: SMILJANIC, Maria Inês; PIMENTA, José; BAINES, Stephen (org.). **Faces da indianidade.** Curitiba: Nexo Design, 2009. p.155-168.

SOARES, Renato. **Das comunidades à federação:** associações indígenas no Alto Rio Negro. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SOUZA, Ingrid D. Pedrosa. Gente da mata: considerações sobre a história, alteridade e transformação entre os Jamamadi do Médio Purus. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (org.). **Redes Arawa:** ensaios de etnologia do médio Purus. Manaus: EDUA, 2016. p.189-222

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: STRATHERN,

Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. p. 345-306.

VALENTIM, Marco Antônio. Talvez eu não seja um homem: antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio. **Campos: Revista de Antropologia**, v. 15, n. 2, p. 9-26, 2014.

VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 36, n. 1, p. 31-54, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-400.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

XIMENES, Lenir. **A retomada Terena em Mato Grosso do Sul**: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro. UFGD, Dourados, MS, 2017.