

## **UM MUNDO KAGWAHIVA EM MOVIMENTO: trajetórias sociais de lideranças Tupi Kagwahiva em cargos públicos e participação política em eleições municipais em Humaitá e Manicoré em 2016 e 2018.**

**Jordeanes do Nascimento Araújo (UFAM/BRASIL)<sup>30</sup>**

<https://orcid.org/0000-0002-6276-2727>

### **RESUMO**

A História dos Povos Tupi Kagwahiva mistura-se aos processos de ocupação da Amazônia, notoriamente àqueles ligados ao sistema de Seringal e à construção da BR-230, nos anos 1970. A Transamazônica como política estatal modificou a organização social, cultural, política, econômica e estrutural das aldeias. De fato, a edificação daquela estrada invadiu abruptamente o território indígena Tenharin e Jiahui, obrigando-os à ocupação da margem da estrada numa tentativa de garantir a defesa territorial e cultural, isto é, um esforço de luta por seus direitos. Este trabalho busca refletir sobre a construção da liderança Tupi Kagwahiva no contexto do sul do Amazonas, evidenciando a trajetória social das lideranças em contextos situacionais políticos e suas relações sociais com as agências estatais, com a política local de Humaitá e Manicoré participando de secretarias indígenas ou concorrendo aos pleitos eleitorais municipais. Busca compreender como as lideranças são formadas dentro e fora do contexto da aldeia e como esta formação coaduna-se com a trajetória social de cada liderança política indígena.

**Palavras-chave:** eleições municipais; liderança indígena política; participação política; participação indígena.

---

30. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de São Paulo- UNESP. Professor de Antropologia no Instituto de Educação, Agricultura e Ambiente da Universidade Federal do Amazonas. Campus Vale do Madeira. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileira e Indígena-NEABI/UFAM. Brasil. Email: jordeanes@ufam.edu.br

## **A KAGWAHIVA'S WORLD IN MOVEMENT: the social trajectories of Tupi Kagwahiva's leaders in public positions and political participation in municipal elections in Humaitá and Manicoré in 2016-2018**

### **ABSTRACT**

The history of Tupi Kagwahiva's people blends with the processes of Amazon's occupation, notoriously these connected to the system of rubber and to the BR-230 construction in 1970. The Trans-Amazonian Highway, like policy of state, changed the social, cultural, political, economic and structural organization of the village. In fact, the edification of that road invaded abruptly the Tenharin's and Jiahui's indigenous territory, forcing them to occupy the roadside in an attempt to ensure the cultural and territorial defense, namely, an effort to fight for their rights. This work seeks to reflect about the construction of Tupi Kagwahiva's leadership in the south of Amazon context, evidencing the social trajectory of the leaders in politics situations contexts and their social relations with the state-owned agencies, with the local political of Humaitá and Manicoré participating of indigenous secretariats or competing in municipal elections. Seek to understand how the leaderships are formed inside and outside the context of the village and how this formation harmonize with the social trajectory of each indigenous political leadership.

**Keywords:** political participation; indigenous participation; indigenous political leadership; municipal elections.

### **ASSITUAÇÕES DE CAMPO NO SUL DO AMAZONAS: DIALOGANDO COM AS LIDERANÇAS KAGWAHIVA**

Esta reflexão versa sobre os “estilos de liderança” (Kracke, 1978) entre os Tupi-Kagwahiva na contemporaneidade<sup>31</sup> e suas implicações no contexto da participação indígena em eleições municipais e em cargos públicos. Para tanto, recorro a alguns autores como Robert Lowie (1948), Marshall Sahlins (2004), Pierre Clastres (2013), Waud Kracke (1978), Miguel Menendez (1989) e Edmundo Peggion (2011), mais detidamente às suas reflexões a respeito do papel da chefia e da liderança e os utilizo, sobressalentemente, para efeitos necessários de associações entre os diferentes papéis que a liderança Tupi-Kagwahiva vem desenvolvendo no cenário do sul do Amazonas.

---

31. Este trabalho configura-se como um ensaio reflexivo da minha tese de Doutorado defendida em junho de 2019 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP de Araraquara-SP.

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

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

Como ressalta Gabriel Garcez Bertolin (2014, p. 49):

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

A transformação promoveu uma nova temporalidade, uma nova concepção de tempo. O tempo vivenciado agora é o tempo da estrada. Para alguns Kagwahiva, a mudança foi extremamente importante. “A estrada nos tirou do isolamento, e isso foi bom, em parte” (Informação verbal<sup>32</sup>).

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

Nesse sentido, os processos de mudança possibilitaram a redefinição do papel da chefia e do papel da liderança no contemporâneo. O líder indígena político hoje parece ocupar a posição de um porta-voz representando o interesse

<sup>32</sup>Narrativa coletada com Z. Tenharin em agosto de 2014.

dos grupos em diversos espaços sociais. No conflito de 2013 ficou evidente o papel da liderança, enquanto porta-voz. Temos como exemplo a atuação de I. Tenharin. Como liderança Tenharin, assumiu os diálogos com a sociedade envolvente, participando como mediador e palestrante em diversas instituições em 2014 para denunciar os processos de criminalização imputados contra os Tenharin pelos regionais e pela Justiça Federal.

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

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

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

Waud Kracke (1978), ao estudar o fenômeno da liderança Tupi-Kagwahiva, nos convida a refletir sobre o poder da chefia entre os Parintintin. Para o autor, a primeira coisa executada pela liderança remete ao poder de convencimento no que concerne ao trabalho. O líder, pela manhã, inicia e supervisiona os trabalhos do dia a dia, separando os locais de roça. Quando a aldeia muda de local é o líder quem decide o novo lugar para a roça. Para Kracke (1987), a forma de autoridade ocidental é totalmente diferente da autoridade Kagwahiva.

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

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

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

Edmundo Peggion (2011, p. 218) sustentou em sua tese<sup>33</sup> que uma das possibilidades centrais para a compreensão dos Tupi-Kagwahiva “é o perpétuo desequilíbrio de sua organização social”. Para o autor, o jogo político está centrado na uxori-localidade<sup>34</sup>, ou seja, para aquelas sociedades que operam as disputas políticas através do serviço da noiva. Entre os Kagwahiva a chefia é transmitida pela herança patrilinear. Normalmente, os chefes criam seus filhos para serem futuros chefes de suas aldeias.

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

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

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

---

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

34. Segundo Peggion (2011), a uxori-localidade é o campo da instabilidade, justamente por onde se constroem relações assimétricas.

Na aldeia Traíra, segundo o cacique Severino, ele “cuida da aldeia, das coisas internas da aldeia. As de política deixo nas mãos do Raimundinho e Marivaldo. Eles tem qualidade, sabem falar e conhece a cultura daqui” (Informação verbal)<sup>35</sup>. Quando eu lhe perguntei o que seria essa política na aldeia, o cacique Severino respondeu-me que “a política é o recurso que chega, à escola, saúde”. Tive a mesma conversa com Duca, cacique da aldeia Bela-Vista. Nas palavras dele, “as coisas de política, de educação, de saúde deixo nas mãos do Ivanildo. Ele sabe das coisas, sabe falar com o pessoal” (Informação verbal)<sup>36</sup>. O efeito da delegação parece ser o fermento que possibilita inflar o papel do líder indígena político em diferentes aldeias. Em outro momento, voltarei a problematizar essa questão.

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

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

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

A princípio, temos um herdeiro Kagwahiva Taravé sem poder em razão da posição ocupada no interior da estrutura social do grupo. As regras de descendência/residência reduziram sua força política. Nelson encontrava-se aprisionado pelas regras da uxorilocalidade. Nelson era genro de Ariwvi, o grande chefe do rio Marmelos. Nelson teve sete filhos, sendo três homens e

35. Narrativa coletada em julho de 2016.

36. Narrativa coletada em outubro de 2016 na Aldeia Bela-Vista.

quatro mulheres. Suas duas filhas casaram-se com Alexandre Kwahã e Manoel João Bahíra, filhos de Ariwvi (Menendez, 1989). Pela regra da uxorilocalidade, os genros de Nelson deveriam pagar pelo “serviço da noiva”. No entanto, como Alexandre Kwahã e Manoel João são filhos de Ariwvi, o grande chefe da aldeia, a regra deixou de ser cumprida e os mesmos continuaram morando com seus pais e, assim, fortalecendo o seu grupo de trabalho. O poder de decisão política do sogro de Nelson o obrigava a manter o pagamento do serviço da noiva fazendo parte do seu grupo de trabalho, enquanto seus genros manipulavam a regra em favor de seus interesses, para reduzir drasticamente a força de trabalho do grupo de Nelson.

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

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

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

Um outro critério serve ao propósito de problematizar a organização política Kagwahiva: a vivência histórica com o não indígena fora dos domínios

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

Marshall Sahlins (2004), ao problematizar as diferenças culturais na Melanésia e na Polinésia, nos convida a pensar sobre a natureza da liderança. Apareceu na Melanésia um tipo específico de figura de líder, na expressão do autor “um Big Man<sup>37</sup>, como costuma ser localmente denominado” e que “aparece nos contextos subdesenvolvidos da Melanésia” (Sahlins, 2004, p. 83). Em outro contexto, na Polinésia, apareceu um outro tipo específico, a figura do “líder”, do “chefe”, que se apropriou do avanço político polinésio. Assinala Sahlins que os dois tipos sociais, enquanto esferas sociológicas distintas, são capazes de produzir “diferenças de poder, privilégios, direitos, deveres e obrigações entre os grandes homens melanésios e os chefes polinésios”, colocando-se como líderes em contextos divergentes em que operam.

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

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

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

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

---

37. Um Grande Chefe, Grande Homem.

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

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

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

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

No início, o grande homem em ascensão depende necessariamente de um pequeno núcleo de seguidores, sobretudo membros do seu grupo doméstico e seus parentes mais próximos. Essas pessoas que ele pode dominar economicamente: ele capitaliza, em primeiro lugar, as obrigações de parentesco, por meio do aprimoramento da relação de reciprocidade apropriada entre próximos. Numa fase

inicial, muitas vezes, torna-se necessário aumentar o próprio grupo doméstico. O líder em ascensão esforça-se ao máximo por incorporar em sua família vários tipos de extraviados – pessoas sem respaldo familiar próprio como viúvas e órfãos (Sahlins, 2004, p. 86).

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

Em dois momentos distintos acompanhei I. Tenharin. O primeiro foi antes da eleição municipal entre agosto e setembro de 2016, para observar os processos de negociação política que ele estava estabelecendo entre os Tenharin e os Parintintin. Naquele momento os Tenharin e os Jiahui mantinham relações fragmentadas, haja vista as contendas entre I. Tenharin e a liderança N. Jiahui. O segundo momento ocorreu alguns dias depois da eleição. O objetivo era comparar as expectativas de cada líder indígena antes e depois das eleições e os possíveis resultados na confluência entre o poder de mando que cada um iria angariar com a vitória ou derrota de seus candidatos em seus respectivos grupos políticos domésticos. Por hora, é necessário construir uma digressão sobre o modo como cada líder indígena constrói seu grupo político/doméstico.

Como já assinalou Sahlins (2004), qualquer homem ambicioso capaz de reunir um grupo de seguidores pode iniciar uma carreira social. Talvez tal assertiva possa se enquadrar nos desejos de I. Tenharin. No entanto, as práticas políticas desenvolvidas por este líder e o acúmulo de fluxos culturais agregados à sua trajetória social distanciam-no de qualquer noção fixa e imóvel de liderança.

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

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

*Nessa trajetória de líder, a gente sempre viajava para Brasília para ver como estava a demarcação, a documentação da nossa terra. Naquela época era difícil pra gente. A gente tinha uma dificuldade pra trazer um professor pra cá. Aquilo me chamava muito a atenção, de eu não poder tá fazendo nada. Ai um dia eu fui para Brasília, eu e umas doze pessoas, meu tio Kwahã, Manuel João, Agostinho, Aurélio, Domingos, Albertino e outros. Quando passamos em Porto Velho eu falei pro tio: “Eu vou pedir pra Funai um documento, para o coordenador, porque tá na hora da gente ter uma professora pra dar aula aqui”. Isso foi em 1981. Na época, o coordenador era o Agostinho e eu falei assim: “Nós precisamos de professor na aldeia. Nós temos filhos. Nossos irmãos estão sem estudo. A gente tem uns 45 alunos lá”. E quando eles foram ver tinha era 55 crianças sem estudo. Veio uma professora. Até hoje lembro dela, que foi a Noeli. Foi uma professora muito boa. Mas ela só lecionava de primeira a quarta série. E já tinha mais de 16 alunos formados de primeira à quarta série. Daí, ficamos esperando, esperando. Isso já era em 1990. Falei pra outro coordenador, o seu Orlando: “Nós temos uns alunos que estão parados. Terminaram a quarta série. Eu quero que a Funai veja um jeito de colocar outra professora. Ou trazer os alunos pra estudar na cidade”. Então veio o Ivanildo, o Otaciano, o Amauri, o Antônio, o Jurandir, o Lindomar. Falei com a professora Noeli de novo, na cidade. Ela me levou ao coordenador do colégio agrícola que, naquele tempo, era esse prefeito aí, o Dedei Lobo, pra botar nossos meninos pra estudarem lá. Lá no agrícola tinha gente de todo lugar, do Acre, Rondônia. O difícil era saber se eles iriam gostar de ficar morando lá. Mas eles gostaram. Uns terminaram o ensino médio e voltaram pra aldeia. Outros como o Amauri, o Jurandir e o Ivanildo foram para Colorado do Oeste, em Rondônia, para terminar o ensino técnico (Informação verbal<sup>38</sup>).*

Conforme apreendemos da fala de L. Tenharin, quatro elementos foram fundamentais para a formação desse novo tipo de liderança indígena: os ensinamentos dos pais, os exemplos das antigas lideranças, o tipo de educação formal recebida e a imersão no mundo não indígena. Tomemos como exemplo a trajetória de I. Tenharin. Esses quatro elementos contribuíram para que ele, mesmo ainda adolescente, pudesse compreender o campo da luta indígena. Morando no estado de Rondônia, I. Tenharin passou a atuar junto à Coordenação das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste de Mato Grosso e Sul do Amazonas – CUMPIR, atual OPIROMA. Nas trilhas das antigas lideranças, I. Tenharin foi se desenvolvendo física e intelectualmente, acumulando experiências nas assembleias organizadas pelo movimento indígena de Humaitá e Porto Velho. Sua formação como técnico agrícola possibilitou que ele entendesse os avanços da grilagem sobre as terras indígenas, ainda que depois da conclusão do curso ele não tenha vindo a atuar especificamente na área. De fato, I. Tenharin voltou-se para a atuação na educação indígena.

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

Depois que concluí o ensino médio e o técnico, voltei para a aldeia e fiquei lá apenas duas semanas. Fui chamado para trabalhar na Secretaria de Educação de Manicoré, no núcleo de Educação Indígena, isso em 2002. Fiquei como supervisor do interior. Como supervisor, andava nas aldeias, nas escolas. Ficava um pouco na cidade, um pouco nas aldeias. Fiquei um ano e seis meses trabalhando naquele núcleo. Nesse tempo acompanhava também as assembleias do movimento indígena. Fiz muitos amigos nesse trabalho e tive muita experiência nele (Informação verbal<sup>39</sup>).

A trajetória de I. Tenharin é um movimento de abertura para o outro e não de encerramento. Uma abertura para os fluxos, para as rupturas, para as relações, para as posições sociais que ele irá ocupar durante sua trajetória social, enquanto liderança Tenharin Taravé. Em 1996, quando I. Tenharin ainda era jovem, a maioria das lideranças eram provenientes do clã Mutum. Como ressalta Peggion,

(...) um gavião (Taravé) não poderia organizar o ritual Mboatava e nem poderia ser o Tavejara de uma aldeia. Tanto é que há um estatuto diferenciado entre as aldeias Tenharin quando se trata de discutir questões políticas que remetem a uma distinção tipológica definida pelas metades (Peggion, 2011, p.171).

Em 2003, já existiam seis aldeias. Duas eram recentes: a aldeia Bela-Vista e a aldeia Mafuí. O surgimento de novas aldeias reforçou as divisões faccionais e políticas entre os Tenharin, inclusive a aldeia Bela-Vista que, nas palavras de Peggion (2011), surgiu como uma espécie de sub-aldeia, vivendo em torno de uma outra maior pertencente ao sogro do líder da aldeia.

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

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

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

*Depois de Manicoré voltei para a aldeia Marmelos. Fiquei três anos aqui, trabalhando como professor. Em 2008 o movimento indígena se organizou para trazer uma coordenação regional da Funai para Humaitá. Fizemos muita luta para isso acontecer. Antes era muito ruim para nós. Tínhamos que resolver tudo na coordenação de lá. Ai o Valmir, liderança Parintintin, trabalhava no posto indígena daqui e tinha muita influência no movimento indígena regional. Era o período da eleição para prefeito e vereador. Eu queria assumir a coordenação da CR-Madeira e o Valmir também. Então, numa assembleia Kagwahiva foi decidido que eu sairia como vereador e o Valmir ficaria na coordenação, mas ele também queria sair como vereador (Informação verbal<sup>40</sup>).*

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

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

Nesse caso específico de I. Tenharin, como é possível um Taravé ter poder sobre quem lhe confere poder? Do ponto de vista objetivo, um líder age para promover ações sociais de longo prazo. O fundo de poder angariado ao longo de suas experiências sociais lhe possibilitou a promoção de ações individuais e coletivas envolvendo outros grupos indígenas, como os Pirahã, os Mura, os Parintintin e os Jiahui. Salhins (2004) argumenta que os grandes homens são indispensáveis para o envolvimento de uma organização supralocal. Nos grupos étnicos como os Tenharin, os Parintintin e os Jiahui, normalmente fragmentados em grupos políticos domésticos independentes, as grandes lideranças, tal qual I. Tenharin, ampliam, consideravelmente, suas esferas de

---

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

atuação política, organizando cerimônias, festas, recreações, tais como torneios e campeonatos de futebol; ajudando no que concerne a questões econômicas e atuando nas mais variadas questões de cunho político. A experiência social, individual e coletiva, de I. Tenharin como supervisor na coordenação de educação indígena levou-o a galgar novas posições em cargos públicos e no movimento indígena.

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

*Quando soubemos dessa história não ficamos gostando. I. Tenharin tinha cedido nossa vaga para vereador para o Valdeir Malta. Esse homem nunca veio aqui na aldeia. Não conhece nosso povo, nossa cultura (Informação verbal<sup>41</sup>).*

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

Ora, no limite da representação, um grupo existe porque é representado por um líder, e é aí que se esconde a raiz dessa ilusão. No raio de ação da esfera da política indígena, o grupo de I. Tenharin o considera o porta-voz e o investe de poderes, mas ele mesmo não é a causa do que produz seu poder. Cotejando com Bourdieu, poderíamos dizer que o raio de ação dos dominantes existe sempre, porém, os dominados só existem quando se mobilizam ou se instrumentalizam de representação.

---

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

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

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

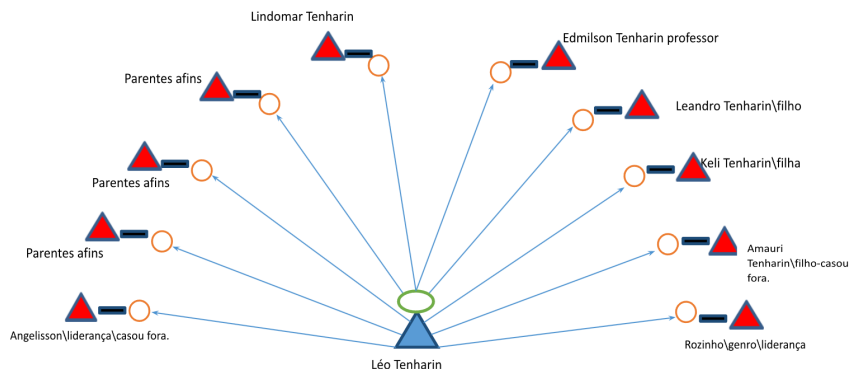
A criação de um grupo político indígena exige tempo, paciência e esforço político. Sua manutenção depende do grau de aceitação dos ideais e dos arranjos políticos que firma o líder com seu grupo. Embora I. Tenharin tenha se fortalecido na Secretaria a partir de 2011, seu papel como líder aglutinador parece ter decaído em 2015. Segundo algumas lideranças jovens, “Nenhuma política indígena foi desenvolvida pela Secretaria. Doar um forno ou motor, isso não é política. É politicagem”. Em meados de 2015 ocorreu em Lábrea, na aldeia Caititu, do povo Apurinã, a assembleia regional de política indígena. A coordenação da OPIAM, durante a assembleia, se manifestou convidando lideranças indígenas para se candidatarem nas eleições de 2016. Entre os povos Tupi-Kagwahiva apenas duas jovens lideranças se lançaram isoladamente: Angelisson Tenharin, da Aldeia Marmelos e Otaciano

Tenharin, da Aldeia Igarapé Preto. Para o secretário municipal, I. Tenharin, ainda não era o momento certo, pois “os Tenharin ainda não estão alinhados politicamente”.

## A POLÍTICA PARTIDÁRIA ENTRE OS TUPI-KAGWAHIVA EM 2016

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

### Grupo doméstico político 01 – Léo Tenharin Vice Cacique da Aldeia Marmelos e liderança reconhecida. Apoiou Angelisson Tenharin Liderança política – Candidato a vereador.



As motivações que levaram Angelisson Tenharin a lançar-se na política local, propondo-se a representar o povo Tenharin, estão imbricadas em três questões importantes. Em primeiro lugar, o apoio do chefe do grupo doméstico político. Em segundo, o fato de a APIB ter convocado todas as lideranças indígenas e o movimento indígena nacional para indicar vereadores indígenas para eleições municipais no início de 2016. A terceira questão encontra-se presente em sua fala:

*A gente precisa arriscar. Eu falo que o futuro de cada um de nós ele é muito incerto, ainda mais no momento agora que eu acabei de falar que é um momento, o conflito basicamente não esfriou ainda e a gente precisa trilhar o nosso novo futuro o nosso novo rumo e quem vai garantir o nosso futuro somos nós mesmos as nossas decisões. O que mais me motivou foi por conta que na época do conflito quando teve o conflito a gente tinha base política*

*no município que era o prefeito que a gente apoiou e alguns vereadores que a gente apoiou. Praticamente o povo indígena elegeu dois vereadores e na época do conflito foram os primeiros que acusaram a gente. O prefeito acusou a gente, os vereadores que a gente tinha colocado nenhum deles se posicionou a favor da gente. E o que a gente sentiu? Só novamente, o município o atual vice-prefeito que tá saindo para prefeito também foi um dos que motivou. Segundo os boatos foi ele que deu gasolina e isqueiro e fogo de artifício para tacarem nos prédios públicos, nas casa de indígenas que moravam aqui. A minha casa também foi saqueada e tive que sair com escolta policial. Traduzindo, então, o que motivou, eu disse: Poxa a gente tem base política se ninguém nos defendeu quem vai ter que defender nós? Somos nós mesmos. E vejo que nem é questão de apoio que eu vejo, é medo que muitos povos ainda têm. Nem é motivo de apoio político é medo. Só que eu falo que o medo nos restringe a explorar novos horizontes, né?! E eu estou bastante motivado nisso porque eu vejo que as minhas propostas possam ser consistente e o indígena na câmara dos vereadores ele vai poder fazer muita coisa, no entanto que no longo dos anos que meus parentes vêm voltando nada de benefício a gente tem nas nossas aldeias infraestrutura, saúde, educação, ninguém fiscaliza nada para nós o recurso que vem para os povos indígenas hoje é descentralizado para outras comunidades e usam de faixada escolas comunitárias para dizer que todas as aldeias indígenas têm escolas e até onde eu sei, só são consideradas escolas municipal de tiver portaria de criação hoje que temos dentro das aldeias casas comunitárias que são usadas como se fossem do município. Então isso é muito ruim para nós porque mostra que a educação está ok que a saúde está ok e o recurso vem todo ano e esse recurso não chega na aldeia porque é descentralizado por que não tem ninguém para fiscalizar os recursos que vem para os povos indígenas e o recurso que vem não é aplicado e todos os setores pro indígena aqui no município foi como eu falei, ele é feito de forma discriminatória (Informação verbal<sup>42</sup>).*

De acordo com L. Tenharin, as últimas eleições causaram muita decepção entre os indígenas, principalmente entre aqueles que acreditavam que a realidade do indígena, com uma Secretaria em suas mãos, poderia se transformar numa política que valorizasse sua cultura, sua produção de farinha, castanha, açaí. Para esta antiga liderança, Angelisson Japi'i, seria a única alternativa possível para o Povo Tenharin, para os Tupi-Kagwahiva. Em conversas com outras lideranças, tais como João Bosco, os "Tenharin precisam fazer um vereador por aqui", mas segundo ele, "esses meninos, o Ângelo e o Otaciano tinham que ter conversado com a base". Para o cacique da Aldeia Marmelos, João Sena, "como vão sair vereador sem falar na assembleia? Dessa forma não tem apoio". Em uma reunião da Associação do povo Tenharin – APITEM, em 2015, onde estavam presentes quase todos os caciques, Angelisson comunicou a todos que gostaria de se lançar candidato a vereador indígena pelo

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

PSB, com o apoio do vereador Sidney Temo, candidato a prefeito de Humaitá. Todos que estavam presentes ouviram o comunicado de Angelisson. No entanto, não houve nenhuma manifestação, nem contra, nem a favor de sua candidatura. Desde aquela reunião, Angelisson já sabia que sem o apoio dos caciques e das lideranças uma vitória seria impossível. Mesmo assim, lançou-se isoladamente candidato, contando apenas com o apoio do grupo doméstico político de Léo Tenharin.

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

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

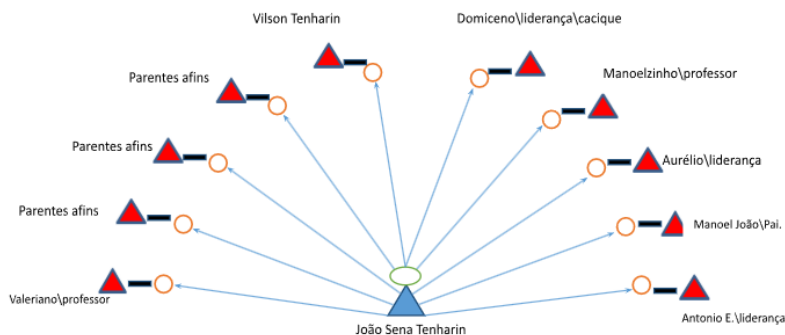
Dias antes da eleição, acompanhei Angelisson em suas caminhadas de campanha. Ele se deslocava entre os bairros a pé. Ao chegar nas casas dizia: “Bom dia, sou Angelisson Tenharin, liderança indígena, estou aqui para falar das minhas propostas de trabalho, sou candidato a vereador em Humaitá pelo PSB”. Então, ele entregava um santinho de campanha, onde se lia seu número e se via as fotos dele e de seus aliados políticos estampadas. Ao ouvirem o nome Tenharin, as pessoas esboçavam uma cara de desconfiança, mas mesmo assim não chegavam a tratar mal o candidato. E assim ele fazia, casa após casa, procedendo a entrega dos santinhos.

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



Fonte: Jordeanes Araújo, 2016. Cartaz do vereador Angéllisson Tenharin

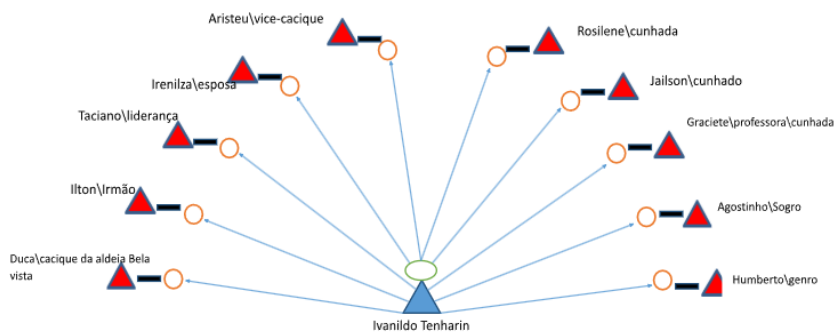
**Grupo doméstico político 02 – J. Sena – Cacique da Aldeia Marmelos – apoiou Otaciano Tenharin, candidato a vereador.**



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

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

### **Grupo doméstico político 03 – Ivanildo Tenharin – liderança política da Aldeia Marmelos e Bela Vista. Apoio ao candidato não Indígena Alexandre Perote, vereador.**



Em agosto de 2016 ouvi de Manoel João, uma antiga liderança indígena, que a casa tradicional da aldeia Marmelos do jeito que eu a via ali tinha vindo a ele num sonho. Enquanto eu ouvia suas digressões e fitava a dita casa, percebi que ali se encontravam algumas lideranças e caciques de outras aldeias, o prefeito Dedei Lobo e o vereador Alexandre Perote. A casa tradicional deixava, naquele momento, de ser o espaço de festa para ser o espaço político. Enquanto eu

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

Waud Kracke (1987), para compreender as relações políticas entre os Parintintin, analisou as formas de liderança baseando-se na relação do serviço da noiva. Peggion (2011), ao problematizar o dualismo Kagwahiva, apontou para a relação sogro/genro e a política que estabelece entre ambos. Os argumentos de Kracke e Peggion sobre o líder e a chefia se coadunam com o conceito de chefia indígena de Pierre Clastres (2013). Para ambos autores, existem dois tipos de liderança: uma representada pelo guerreiro, e outra pelo provedor, sem aparentar uma estrutura coercitiva de poder em relação ao grupo. Peggion (2011, p.118) assinala que “apenas aparece algum tipo de autoridade na relação de um sogro com o genro (...) o viés de toda autoridade está assentado justamente no protótipo de toda autoridade Kagwahiva: na relação entre sogro e genro que se constitui no serviço da noiva”.

Ora, a argumentação exposta pelos autores nos ajuda a compreender a relação de autoridade entre o sogro e o genro. Mas, como podemos explicar o efeito da subversão na relação sogro/genro, quando o sogro delega funções para o genro? A explicação da chefia Kagwahiva baseada na díade guerreiro/provedor perde força explicativa na medida em que não consegue compreender o efeito da subversão do genro na relação sogro/genro. Ao tornar-se uma

liderança reconhecida pelo acúmulo de signos linguísticos rompe com a estrutura sincrônica sogro/genro e apodera-se do grupo doméstico, passando assim a controlar o grupo através da coerção simbólica e das relações políticas e econômicas do próprio grupo. I. Tenharin seria um bom exemplo para pensarmos sobre estas questões.

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

*Apesar de ser um grupo de madeireiros e fazendeiros que chegaram a mobilizar tudo isso. É apenas um pequeno grupo, que foram se cansando e sendo derrotados, e assim o pessoal está se sensibilizando tanto aqui como nos outros lugares. Apesar de sermos de culturas diferentes, mas fazemos parte do mesmo município, do mesmo estado, do mesmo país e não precisa ter briga. Que mesmo que existam nossas formas de guerrear, não é mais com espingardas e arcos e flechas, e dentro dos direitos e dos diálogos, dentro da justiça (Informação verbal<sup>43</sup>).*

As antigas formas de guerrear são substituídas pelo diálogo e pela política. A ruptura é a compreensão do direito indígena acionado através das instituições. Em outros termos, se a chefatura é a representação de uma existência individual, a liderança indígena é a saída de uma existência serial para uma existência coletiva. Ou seja, não há nenhuma outra via senão aquela que passa pelo porta-voz. Assim, I. Tenharin está numa relação de metonímia com o grupo (Bourdieu, 2004). É parte do grupo, que pode funcionar enquanto signo no lugar do grupo como um todo.

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

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

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

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

Diante dessas possibilidades é preciso desnudar as situações sociais (Gluckman, 1987) que I. Tenharin vivenciou e os processos sociais e políticos como campos multivocais (Turner, 2005) que emergiram a partir dessa trajetória. Dito de outra maneira, é preciso que atentemos ao fato de que a vivência dessa liderança como supervisor e professor nas escolas indígenas, participação na OPIAM, nos conselhos de saúde indígena e educação indígena, permitiu que ele experienciasse questões específicas da realidade indígena.

No manejo cotidiano das relações e do exercício político, I. Tenharin passou a pautar suas ações em tom contemporizador, buscando consensos nos debates. A escala relacional é expressa em diferentes situações, seja para contornar os conflitos entre indígenas e não indígenas, seja para incorporar essas experiências em sua múltipla formação política. O movimento é a característica fundamental que marca a trajetória de I. Tenharin como líder de um povo. Tal movimento, presente em suas vivências, assim como nas vivências de outras lideranças, parece romper com a posição de Kracke (1978, p.81) na qual “liderança é um processo de interação psíquica (...) a

liderança está na psique de cada indivíduo”. Os exemplos demonstrados até agora sobre o movimento instaurado por I. Tenharin e outras lideranças talvez sinalizem que, na contemporaneidade, a formação da liderança Tupi-Kagwahiva é um processo de interação coletiva presente nas raízes de cada líder e de seus seguidores. É assim que Aurélio, antigo líder Tenharin, e Valmir Parintintin, funcionaram como conselheiros da CUMPIR, em Porto Velho. Para ambos, tal experiência teve uma importância ímpar em suas formações políticas no que concerne à compreensão da luta indígena na implantação dos direitos indígenas na CF de 1988. O fenômeno da liderança Tupi- Kagwahiva é construída coletivamente e socialmente como um processo de interação em que as disposições acumuladas (Bourdieu, 2004) e a congregação de fluxos (Hannerz, 1997) permitem movimentar (Ingold, 2015) às experiências vividas e vivenciadas como um processo eminentemente político.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BERTOLIN, Gabriel Garcêz. *Entre outros: uma análise da transformação ritual entre os Kagwahiva*. Dissertação de Mestrado em Antropologia social. São Carlos: UFSCar, 2014.

BOURDIEU. Pierre. *Coisas ditas*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOURDIEU. Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas/SP: Papirus, 1996.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify. 2013.

COMAROF, Jean e COMARROF, John. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press, 1992.

COMAROF, Jean e COMARROF, John. *Etnografia e imaginação histórica*. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

KRACKE, Waud H. *Force and Persuasion: leadership in an Amazonian society*. The University of Chicago Press, 1978.

KRACKE, Waud H. LEVINHO, Carlos. *A dinâmica e a psicodinâmica de uma sociedade em movimento ou sociedade móvel cercada*. Trabalho apresentado na Reunião Brasileira de Antropologia, no GT- Questões da etnologia indígena na América do Sul. Salvador, 1996.

LOWIE, Robert. The tropical forest tribes. In Steward, Julian H.(Org).

*Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Vol.03,p.1-56, 1948.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna, in B. Feldman-Bianco (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo; Global, 1987.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* [online]. 1997, vol.3, n.1, pp.7-39.

NIMUENDAJU, Curt. *As tribos do Alto Madeira*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Ubu editora, 2018.

MENENDEZ, Miguel. *Uma Contribuição para o Estudo dos Tupi Centrais*. (Tese de Doutorado). FFLCH-USP, 1989.

PEGGION, Edmundo. *Relações em perpétuo desequilíbrio: A organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2011.

PEREIRA, Edmundo. *Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-Muru*. Brasília: Paralelo 15, 2012.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 2004.

TORKIN, Elisabeth. *Narrating our past*. The social construction of oral history. Cambridge, Cambridge University Pres, 1992.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.