



# OS HUNI KUIN NA POLÍTICA DOS BRANCOS: ELEIÇÕES, MISSÃO E CHEFIA

Miranda Zoppi<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Museu Nacional, Laboratório de Inovações Ameríndias (LIInA), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## Ampliar a representação

A participação dos índios na política partidária tem aumentado a cada eleição, de acordo com os dados eleitorais. Apesar desse crescimento, o cargo mais proeminente alcançado por eles foi na Câmara dos Deputados,<sup>1</sup> primeiro por Mario Juruna (pertencente ao povo Xavante, falante de língua jê), eleito em 1982 como deputado pelo Rio de Janeiro e, nas últimas eleições (2018), por Joênia Wapichana<sup>2</sup> (pertencente ao povo Wapichana, falante de língua aruak), a primeira mulher indígena eleita como deputada, por Roraima. Os mais de trinta anos que separam as duas candidaturas é um demonstrativo das dificuldades que os povos indígenas enfrentam para ampliar a sua presença na política partidária, especialmente para os cargos que necessitam de maior quantidade de votos, o que implica a realização de campanhas mais abrangentes territorialmente e com custos mais elevados. A despeito das dificuldades para alavancar campanhas maiores, foi uma diretriz do movimento indígena, através da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), aumentar o número de candidaturas indígenas para as assembleias estaduais e Câmara dos Deputados nas eleições de 2018,<sup>3</sup> visto que a presença indígena é maior nas eleições de pequenos municípios – nos quais se encontram as terras indígenas – onde eles se candidatam a vereador, prefeito e vice.

Ainda nas eleições de 2018, pela primeira vez eles apresentaram uma pessoa para concorrer a um cargo executivo, como vice-presidente: Sonia Guajajara (pertencente ao povo *Tenetebara*, falante de língua tupi-guarani). Ela compôs a chapa presidencial de Guilherme Boulos<sup>4</sup> como “copresidente”

– conforme a campanha denominava o cargo de vice-presidente, ou seja, o projeto do movimento indígena compreende uma ampliação da representação indígena nos Legislativos e Executivos estaduais e nacional, indo além da representatividade nos pequenos municípios.

Considerando toda essa articulação indígena, mas observando um caso específico, minha intenção aqui é abordar as relações dos *Huni Kuin*<sup>5</sup> com a política partidária do município de Santa Rosa do Purus e algumas das implicações desta participação. Junto com tais questões, outro ponto que se coloca é: por que os índios, ou no caso os *Huni Kuin*, estão entrando na política partidária? Para tratar deste assunto, já abordado em outras ocasiões (Zoppi 2012, 2017), trago aqui alguns dos elementos do entendimento *huni kuin* sobre política, representação e, por extensão, chefia.

Em princípio, é necessário dizer que os *Huni Kuin* (humano verdadeiro), também conhecidos como Kaxinawá, são um povo de língua pano que habita o Brasil e o Peru. No território brasileiro eles são aproximadamente 13.000 pessoas<sup>6</sup> vivendo em 12 terras indígenas, distribuídas em cinco regiões e sete rios no Brasil, além de habitarem territórios no Peru, nos rios Purus e Curanja.<sup>7</sup>

Os *Huni Kuin* que participam da política local de Santa Rosa do Purus habitam, em conjunto com o povo Kulina (autodenominados *Madijá*, falantes de língua arawá), a Terra Indígena do Alto Rio Purus.

Eles designam a política partidária como a *política dos Brancos*, em contraposição àquela praticada por eles: a *política da união*. Isto porque, segundo dizem, a política partidária *divide os parentes*, causando dissensões entre eles, enquanto a política *huni kuin* se caracteriza pela ideia do *trabalhar junto em uma só direção, em um só pensamento* (*shukukain yubakanã kawã*). A divisão relatada é entendida por eles como estratégia utilizada pelos *Brancos* para vencerem as eleições. Porém, ao observarmos as relações de parentesco e as que se desenvolvem na sociedade *huni kuin* para a produção, a aquisição e a transferência do conhecimento (*una*), é perceptível que as divisões e as disputas internas são subjacentes ao modo como os *Huni Kuin* se relacionam entre si (Zoppi 2017). Deste modo, tais *divisões* são acirradas e ficam mais evidentes no contexto eleitoral, demonstrando mais continuidade entre as políticas dos *Brancos* e a deles do que eles sugerem existir.

A participação na política envolve ainda o modo como os *Huni Kuin* instituem seus caciques, lideranças e candidatos eleitorais. Tradicionalmente, estes postos devem ser *indicados*, algo distinto do que ocorre entre os *Brancos*, que escolhem os seus representantes através de eleições. Os dois modos de instituir a representação têm consequências distintas no interior do povo e marcam outra diferença entre a política deles e a dos *Brancos*.

Por fim, entrar na política ou na *sociedade dos Brancos* traz outra consequência: deixar a aldeia para viver na cidade. Algo que carrega o risco de se acostumar com a vida citadina – devido aos longos períodos passados ali – distante dos parentes, da aldeia, da floresta. Incorre, em última instância, no perigo de virar *Branco*, esquecendo-se dos parentes, algo demarcado pelos *Huni Kuin*. Por isso, é imprescindível voltar à floresta, à sua aldeia, aos parentes para continuar sendo *Huni Kuin*. O texto está dividido em duas partes: a primeira trata das eleições; a segunda, das relações que envolvem a chefia e a representação e a missão *huni kuin* na cidade.

### Santa Rosa do Purus e as eleições

Santa Rosa do Purus é um município do Acre, na divisa com o Peru,<sup>8</sup> às margens do alto rio Purus, afluente do rio Solimões – nome dado ao rio Amazonas antes do encontro com o rio Negro. O acesso à sede municipal acontece por via aérea (voos partindo de Rio Branco) e fluvial (saíndo de Manoel Urbano, no Brasil, ou Puerto Esperanza, no Peru), pois não existem rodovias, o que a torna bastante isolada em meio à floresta amazônica. A cidade tem poucos serviços e comércios, que normalmente funcionam na parte da frente das casas dos seus proprietários, como os restaurantes, as lojinhas de roupas e cosméticos. Existem ainda pequenos estabelecimentos que vendem gêneros alimentícios e outros que comercializam materiais de construção e alguns eletrodomésticos, além de um posto de gasolina e dois pequenos hotéis. Não existe nenhum banco, apenas uma agência dos Correios. Todos os estabelecimentos comerciais se caracterizam por serem empreendimentos familiares (nos quais os membros das famílias se revezam no trabalho) e por revenderem produtos comprados em Rio Branco, capital do estado do Acre.

Os produtos são transportados pelo rio Purus em balsas, algo que encarece significativamente o preço final das mercadorias. Isto porque em Santa Rosa o setor da agricultura não é desenvolvido e não existe nenhuma indústria, o que determina não apenas a ausência de produtos (alimentícios ou industrializados), mas também a falta de empregos para os seus habitantes. Por consequência, a economia da cidade depende principalmente dos postos de trabalho gerados pela prefeitura e pelo estado do Acre. A grande maioria das pessoas assalariadas ocupa cargos concursados – caso dos professores, por exemplo – e cargos comissionados – que dependem de uma portaria<sup>9</sup> expedida pelo prefeito. Este é um dado importante para compreender algumas das relações que as pessoas estabelecem com a política partidária:

a distribuição desses cargos públicos – ou dos recursos através deles – faz parte das negociações de apoio eleitoral tanto nas eleições quanto no período de mandato do prefeito, caracterizando a política local. A população sabe que precisa se posicionar como eleitores e candidatos para participar, em alguma instância, da distribuição dos cargos e da elaboração de políticas públicas que, por sua vez, determinam a distribuição dos recursos nas diversas áreas – especialmente na saúde, na educação e na infraestrutura.

A participação indígena nas eleições de Santa Rosa do Purus data de 1992 (ano em que a cidade foi fundada em conjunto com outros nove municípios<sup>10</sup> por meio de plebiscitos locais), ou seja, há mais de 25 anos, os *Huni Kuin* têm experienciado coletivamente a política partidária não apenas como eleitores, mas também como candidatos a vereadores, vice-prefeitos e prefeitos. Entretanto, até as últimas eleições municipais (2016) não haviam conseguido eleger nenhum prefeito, alcançando somente os cargos de vereador e vice-prefeito. As relações políticas com os *Branco*s – como designam os não indígenas – ficam mais evidentes durante as eleições. Nestas é possível notar como ocorre uma suspensão da ordem cotidiana, característica do período eleitoral, que ultrapassa os limites da cidade e chega à aldeia, alterando suas atividades ordinárias. Acompanhar as eleições em um município pequeno possibilita notar as peculiaridades desse período e, acima de tudo, suas tensões. Diversos trabalhos no âmbito da antropologia da política descrevem as eleições em municípios no interior do Brasil<sup>11</sup> com características muito semelhantes às que vivenciei no interior do Acre. Mas minha intenção, longe de empreender uma análise a partir desta perspectiva, é apresentar as possíveis noções de política dos *Huni Kuin*.

Presenciei a campanha de 2012 e, naquela época, a cidade estava dividida: uma parte vermelha e a outra azul. Existiam dois candidatos à prefeitura: o então prefeito Zé Brasil, pelo PT – vermelho – tentando a reeleição; e na oposição, Rivelino Mota, pelo PSDB – azul. Estes partidos encabeçaram duas coligações partidárias,<sup>12</sup> que durante o processo de campanha aglutinaram-se sob os números 13 e 45, os respectivos números eleitorais de PT e PSDB. As cores e os números substituíam na maioria das vezes os nomes dos candidatos e as siglas dos partidos. Apoiadores do 13 diziam “a cidade está vermelha!”, em referência às casas que os apoiavam. Por sua vez – ou por seu lado – alguém do 45 comentava “o rio está azul!”, aludindo ao apoio das aldeias e colônias<sup>13</sup> dispersas às margens do Purus brasileiro. Além das casas que sinalizavam com bandeiras e cartazes o seu candidato, barcos hasteavam as cores de sua posição. Partidários vestiam-se de vermelho ou de azul, enquanto algumas mulheres pintavam suas unhas com a cor e o número dos seus candidatos para manifestar seu apoio.<sup>14</sup>

O fato é que cores e números eram a expressão da adesão a um dos lados da campanha, independentemente do conteúdo programático dos partidos aos quais os candidatos pertenciam. Ao menos durante aqueles dias – e tenho dúvidas se em algum outro – as pessoas não se detinham quanto às especificidades ideológicas que caracterizam cada um dos partidos, estando sim interessadas nos candidatos e, mais precisamente, nas relações estabelecidas com eles, definindo o lado em que desejavam estar.<sup>15</sup> Os *Huni Kuin*, da mesma forma, não associavam pessoas às ideologias partidárias. Os cálculos, se assim devem ser chamados, em ambos os casos passavam pelos diversos tipos de relações entre candidatos e eleitores, dentre os quais também, ou principalmente, o parentesco. Isto porque as relações familiares influenciam tanto os *Huni Kuin* quanto os não indígenas nas articulações e nas estratégias eleitorais. Entretanto, sem ignorar que a política local é tecida nas relações entre *Branco*s e indígenas – *Huni Kuin*, *Madijá* e *Jaminawa* – com preponderância dos primeiros na ocupação dos cargos políticos, eletivos ou não, é preciso dizer que não adentro nas relações que envolvem as famílias dos *Branco*s, nem realizo uma análise da política local de forma a contemplá-la globalmente,<sup>16</sup> o que seria assunto para outro trabalho. Minha abordagem esforça-se por seguir a perspectiva indígena destes eventos.

Segundo o que pude observar e em consonância com a percepção dos *Huni Kuin*, desde a fundação da cidade algumas famílias não indígenas alternam entre si a ocupação de cargos eletivos majoritários e proporcionais e, claro, de cargos comissionados, principalmente as almeçadas Secretarias municipais, onde estão os maiores salários e possibilidades de articulação de políticas públicas. Deste modo, a política local envolve todas as famílias do município – por inclusão ou não, também as dos índios. Isto ficou notório durante as eleições, quando cada família declarava voto em um candidato e as que tinham membros trabalhando em cargos públicos acabavam apoiando o prefeito em exercício para a manutenção dos empregos, enquanto os que haviam ficado de fora desejavam ganhar as eleições para conquistar tais espaços. Este mecanismo é aparentemente simples: o prefeito que vence as eleições e o grupo que o apoiou realiza a distribuição dos cargos (ou, indiretamente, dos recursos) entre si e demais apoiadores. Assim, durante o período eleitoral, as famílias pareciam semelhantes a pequenas facções que se uniam em torno de cada um dos candidatos. Estes, por sua vez, podiam ser tomados por uma facção que englobava as demais.

Tal percepção evidenciou-se ainda em minha primeira estadia na cidade em 2011, quando os *Huni Kuin* que ocupavam cargos de vereador disseram que em Santa Rosa havia um problema: “o prefeito ajuda os parentes dele, a família dele”. A princípio não compreendi muito bem o que significava este

"ajudar os parentes e a família". Em meu despreparo, pensei que os *Huni Kuin* estavam se referindo a relações de nepotismo existentes na cidade. Porém, não era esta a questão subjacente para eles. O problema residia no fato de os *Branco*s priorizarem apenas os seus próprios parentes e famílias e não darem *oportunidade* aos parentes e às famílias dos índios, o que equivalia a dizer que os *Huni Kuin* não ocupavam cargos como os *Branco*s e tinham menos acesso aos bens transacionados a partir deles, no caso, os salários e o próprio poder de indicação a cargos, além da elaboração das políticas públicas. E aqui está um dos primeiros indícios de como os *Huni Kuin* percebem a política dos *Branco*s. Mas retomemos as eleições de 2012.

Os dois lados, 13 e 45, além dos candidatos *branco*s a prefeito tinham candidatos *huni kuin* a vice: Francisco Lopes e Valdemar Pinheiro, respectivamente. Conforme análise em outro trabalho (Zoppi 2012), até as eleições de 2008, 26 indígenas haviam participado do processo eleitoral como candidatos, dos quais a maioria pertencia ao povo *huni kuin*. Nas eleições de 2012 não foi diferente, dos 19 candidatos indígenas, 17 eram *huni kuin*: dois como vice-prefeitos e 15 como vereadores. Dentre eles, cinco haviam participado de processos eleitorais anteriores e três tentavam a reeleição como vereadores. A eleição contou ainda com a participação de dois candidatos *madijá* a vereador e de apenas uma mulher indígena *huni kuin*, candidata a vereadora. Dos 17 participantes indígenas, apenas três foram eleitos – dois como vereadores e um como vice-prefeito. Este resultado foi pior em comparação com a eleição anterior, de 2008, na qual se elegeram quatro indígenas: três vereadores e um vice-prefeito, todos *huni kuin*. Outro fato interessante ocorrido em 2012 foi a reeleição de um indígena como vereador, algo inédito no cenário político local, apesar das tentativas.

A política se desenvolve em conjunto com os *Branco*s, que há várias eleições sabem que para vencer é preciso compor chapas eleitorais mistas com os *Huni Kuin*. Isto porque os indígenas são a maioria da população<sup>17</sup> e eleitorado local,<sup>18</sup> portanto, não há como ganhar sem o apoio deles. Segundo os *Huni Kuin*, e o que consegui acompanhar, a escolha dos candidatos a vereador e vice-prefeito indígenas envolve estratégias dos políticos *branco*s para conseguirem o maior número de apoiadores indígenas na cidade e principalmente nas aldeias, onde vive a maior parte deles. Contudo, não são apenas os *Branco*s que articulam a política – ainda que sejam predominantes, conforme se nota pela elevada concentração de cargos eletivos e comissionados que ocupam desde a primeira administração e legislatura. Existem também os interesses *huni kuin* em participar da política partidária local, trazendo transformações tanto para ela – afinal, como disse, é impossível vencer as eleições sem compor com os índios – como nas relações internas

ao próprio povo. O ponto é que a *política dos Brancos* praticada na *sociedade dos Brancos* já não é só de *Branco*: ela compreende o eleitorado e os candidatos indígenas, além do entendimento *huni kuin* sobre política. E a despeito de toda negativa sobre o pertencimento da política, os *Huni Kuin* estão transformando a política de Santa Rosa.

### A escolha do candidato *huni kuin*

Quando cheguei a Santa Rosa em 2012 para acompanhar as eleições, as candidaturas já estavam formalizadas, de modo que não tive a oportunidade de observar negociações em torno delas. Entretanto, não acredito que isto seria diferente, ainda que estivesse em campo antes dos registros dos candidatos. A meu ver, essas relações compreendem uma dimensão de segredo à qual apenas aqueles diretamente envolvidos têm acesso, ainda que os rumores e que o “disse me disse” deem algumas pistas. Além disso, as disputas, as desconfianças e a tensão observadas na campanha dão a medida do clima que envolve essas negociações.

Idealmente os candidatos *huni kuin* devem ser indicados pela comunidade, do mesmo modo como as lideranças e os caciques o são. Tal indicação ou *apoio* – no caso da candidatura – depende da trajetória da pessoa na comunidade, junto ao povo. Ela deve ter um histórico de trabalhos em conjunto com as pessoas da sua aldeia. Em outras palavras, deve ser uma liderança *preparada*, que detém e pratica, entre os *Huni Kuin* e em favor deles, *conhecimentos tradicionais* do povo e conhecimentos exógenos adquiridos em cursos, reuniões, viagens etc. pertencentes ao *mundo dos Brancos* e de outros povos indígenas, ou seja, que tenha habilidades sociais que ultrapassam o seu mundo e reconhecimento social no interior da sua própria comunidade. É por este motivo que as pessoas que se tornam candidatas são, impreterivelmente, lideranças em suas aldeias.

Conforme discuti em outro momento (Zoppi 2012), a partir do levantamento de todas as candidaturas *huni kuin* – entre 1992 e 2008, e posteriormente para as eleições de 2012 e 2016 – é possível notar que a maioria dos que se candidataram ocupava cargos de professor ou agente de saúde. Os que não tinham tais cargos remunerados eram caciques de suas aldeias e pertenciam à outra geração – nascida no início da década de 1960 – com menos acesso a cursos de formação. Ambos constituem dois perfis possíveis de candidatos: os caciques, por serem tradicionalmente os responsáveis por representar o povo em face do outro, dentro e fora da sociedade *huni kuin*, ao receberem estrangeiros ou ao viajarem para o exterior como representantes; e as lideranças que, mais bem preparadas devido à aquisição de

conhecimentos específicos dos *Branços*, supostamente poderiam exercer melhor os mandatos entre os *Branços*, visto que também dominam melhor a língua portuguesa.

Contudo, apesar de serem professores e agentes de saúde – ou qualquer outra profissão relacionada às especialidades dos *Branços* – os indígenas que se tornavam candidatos e depois eram eleitos não tinham conhecimentos sobre a *política dos Brancos* de modo suficiente. Mas não apenas isto, entre os *Huni Kuin* existe ainda o aspecto do aprendizado que envolve a prática e a incorporação dos conhecimentos – visto que todo conhecimento é contido no corpo, em cada uma de suas partes, conforme sua especificidade (Kensinger 1995; McCallum 1989, 1996, 2001; Lagrou 1991, 1998, 2007). Deste modo, o primeiro mandato é o período necessário ao aprendizado do funcionamento da legislatura e da administração municipais.

No entanto, dada uma confluência de fatores que ultrapassa o pouco conhecimento adquirido, os *Huni Kuin* eleitos não conseguem fazer um *bom trabalho*, como dizem para se referir a um bom mandato. Tais fatores conformam um modo de fazer política: a partir da alternância de poder entre as famílias *brancas* locais sem que os indígenas ocupem cargos estratégicos para a produção de políticas públicas, como o de prefeito e de secretários municipais, além da sistemática invisibilização das demandas indígenas, mesmo das próprias pessoas e dos políticos indígenas, tornando-os voz dissonante durante o mandato, fora do período eleitoral. Assim, os *Huni Kuin* eleitos não conseguem colocar em prática o que seria um *bom atendimento* às necessidades do povo, através de projetos e recursos destinados às aldeias e mesmo à população indígena que vive na cidade.

É nesse sentido que reclamam da falta de *parceria* dos prefeitos eleitos, porque estes não apoiam *projetos* de interesse indígena quando propostos por seus representantes. Isto reverbera nas aldeias como despreparo dos representantes. A consequência é a perda da *confiança* dos parentes, que deixarão de *apoiá-los* nas eleições futuras. Por isso a dificuldade em se reelegerem. E a cada eleição o mesmo mecanismo se repete: novas lideranças são lançadas como candidatas e iniciam o processo de aprendizado que se encerra junto com o mandato, sem a possibilidade de continuidade através da reeleição. O povo *perde a confiança* justamente quando esses representantes estariam mais aptos ao exercício dos cargos, tendo potencialmente mais condições de atuar em favor das demandas indígenas do que os recém-chegados.

Todavia, em 2012 ocorreu algo diferente. Assim como a trajetória dos novos candidatos é avaliada pelos parentes para decidir ou não o apoio à sua candidatura, o mesmo foi feito com os três vereadores *huni kuin* que pleiteavam a reeleição. Para reiterar que a escolha da candidatura não é

algo decidido apenas pelo candidato, mas que depende da aprovação do povo, uma liderança que é professor contou-me como ocorreu o apoio aos vereadores que tentavam a reeleição. Na ocasião, estávamos na casa de um destes candidatos e eu acabara de perguntar-lhe como decidira concorrer à reeleição, quando a liderança interveio.

Não foi uma decisão só deles. Foi uma decisão do povo, da maioria da comunidade. Eles *mostraram o perfil, respeito, responsabilidade e o compromisso que eles tinham com o povo*. Porque o prefeito chegou até eles e garantiu oferecendo casa boa para poder puxar eles pro lado dele. Garantiu a eles uma caixa d'água, um bom dinheiro, um salário. Mas nenhum se vendeu por uma caixa d'água. Nem Edimar, nem Paulo, nem Maru. Não se venderam por um salário melhor ou uma casa de alvenaria.<sup>19</sup> Eles *honoraram o nome da população. E a população viu que eles [também] sofreram igualmente [como] ela*. Porque se eles tivessem aceitado, poderiam estar em *uma mansão boa, numa casa de alvenaria bebendo a sua água gelada, tendo um freezer, uma geladeira, uma casa boa, um salário bem alto, a mulher deles ganhando bem e o povo sofrendo*. Só que eles não quiseram isso. Por isso que o povo, a comunidade e eu, como representante, achamos que deveriam concorrer a essa reeleição. [Também] Porque quando eles estivessem no poder, do lado do 45, talvez tivessem *a oportunidade de executar um projeto e ter a assinatura do prefeito*. Eles não mostraram que eram fracos, a casa dele [se referindo ao candidato e à casa onde estávamos] é simples. Foi porque *honoraram*, por isso.

Liderança *huni kuin*, TI Alto Rio Purus (grifos meus)

O fato de não terem sucumbido às ofertas do prefeito, candidato à reeleição pelo 13, foi o que marcou o compromisso dos vereadores com o povo e permitiu que fossem apoiados em sua nova candidatura. Segundo a liderança: “mostraram o perfil, respeito, responsabilidade e o compromisso que eles tinham com o povo”. De fato, dois deles foram bem votados, mas devido ao sistema proporcional,<sup>20</sup> apenas um conseguiu se reeleger.<sup>21</sup> O terceiro candidato, Edimar Domingos Kaxinawá, obteve apenas 24 votos e ficou como suplente. Chama a atenção o modo como a liderança destaca os benefícios oferecidos aos *Huni Kuin*, marcando a diferença entre o que é a vida dos políticos *brancos* e a dos políticos *huni kuin* na cidade, especialmente quando ele se refere à casa em que estávamos como contraponto ao que havia sido ofertado aos candidatos. Tratava-se de uma casa “simples” de madeira com teto de zinco, como a maioria das casas da cidade e também da aldeia – com a exceção de que nesta o teto é de palha, tornando a casa mais confortável termicamente – sem móveis ou utensílios domésticos, como o *freezer* citado. Havia, portanto, semelhanças com a vida do restante do

povo, algo constatado também a partir do sofrimento compartilhado pelos candidatos que, apesar disso, não foram “fracos” e se recusaram a “vender” seu apoio ao prefeito, mesmo que perdessem a “casa de alvenaria, caixa d’água e bom salário”. Por isso, a despeito do que conseguiram executar ou não em seus mandatos, eram novamente merecedores de *confiança*, pois com tal atitude “honram” o povo e demonstram seu compromisso com ele.

Ademais, parece bastante evidente a contraposição entre dois modos de vida: um *branco* e um *huni kuin*, envolvendo a aquisição de bens materiais, tornados signos de distinção entre eles: casa de alvenaria, geladeira, *freezer*, água gelada. Apesar de viverem na cidade como vereadores, eles continuavam *Huni Kuin*, abrindo uma boa distância do que seria ser *Branco* e das implicações disto em relação aos parentes. Por último, apoiar o candidato de oposição colocava em jogo novas possibilidades de inserção dos políticos *huni kuin* na administração municipal, algo que imagino ter sido negociado antes do início da campanha, e que na fala da liderança aparece como mais um condicionante para não apoiar o candidato 13. Esperavam que com o 45 eleito tivessem a “oportunidade” de realizar “projetos” a favor dos indígenas, ao receberem a “assinatura do prefeito”, dando a entender que no governo do prefeito 13 isto não acontecia – reclamação que escutei diversas vezes, de forma explícita, dos vereadores *huni kuin* e outras lideranças.

Sem adentrar no mandato do prefeito 45, eleito em 2012, vale dizer que a decepção dos *Huni Kuin* foi quase a mesma no que se refere às tais *oportunidades* dadas aos seus vereadores – que, além disso, eram apenas dois de um total de nove – ainda que ele tivesse nomeado pela primeira vez um indígena para uma das Secretarias municipais, a do Meio Ambiente e Turismo. Porém, era uma Secretaria incipiente na gestão por não ter orçamento, embora Francisco das Chagas Domingos, *Bina*, tivesse conseguido alguns projetos de iniciativa pública e privada fora do município durante o período em que ocupou o cargo. É importante dizer que esta liderança foi fundamental durante a campanha, além de ser neto de Mário Domingos (importante cacique do período da demarcação das terras indígenas no Acre) e ter bastante representatividade entre os seus tios, constituindo-se como uma significativa liderança da aldeia Nova Fronteira, a principal aldeia da família Domingos.<sup>22</sup>

E como esta família estava apoiando o 45, era fundamental que o prefeito retribuísse tal apoio com alguns cargos importantes, uma vez que o seu vice era de outra família. Assim, além do secretário de Meio Ambiente e Turismo, outro Domingos foi nomeado para a Secretaria Indígena, Adalberto Domingos Kaxinawá, o Maru – um dos filhos de Mário Domingos e tio de Francisco das Chagas Domingos, que acabara de perder a reeleição, apesar de bem votado. Entretanto, assim como a outra Secretaria, esta também não tinha orçamento e sequer uma sede própria.

## Cacique, liderança e representante, ou uma distribuição da chefia

Até aqui utilizei os termos cacique, liderança e representante sem fazer muitas considerações sobre suas especificidades ou diferenças, empregando-as, muitas vezes, como sinônimos, seguindo o modo como são utilizadas pelos *Huni Kuin*. Apesar de não se constituírem como categorias estanques, elas podem se distinguir conforme o contexto ou a relação na qual são acionadas. Esta diferenciação ocupou minha reflexão durante a dissertação de mestrado (Zoppi 2012), na qual empreendi uma diferenciação entre cacique, liderança e índio político<sup>23</sup> – este último um termo utilizado por mim e não pelos *Huni Kuin* para designar aqueles que adentraram na política partidária – demonstrando a existência de continuidades entre tais categorias. Meu objetivo aqui é acrescentar elementos etnográficos – como o termo *representante*, este sim uma categoria nativa, também tomada de empréstimo como *liderança* – para pensar alguns pontos sobre o papel da chefia *huni kuin* a partir das relações com a *sociedade dos Brancos* ou com o Estado, ocorridas no *Tempo do Governo dos Índios*,<sup>24</sup> tempo no qual as terras estão demarcadas e o índios praticam a sua gestão, têm organizações e se tornaram professores, agentes de saúde e agroflorestal.

Para isso, farei a retomada, um tanto interessada, de algumas das características da chefia descritas em etnografias precedentes, intercalando-as com definições dos *Huni Kuin* e minhas percepções de campo. Vale dizer também que vou centrar minha argumentação apenas na chefia *huni kuin*, sem empreender uma análise comparativa entre ela e os conceitos que envolvem a discussão sobre a chefia ameríndia.<sup>25</sup>

A palavra cacique é utilizada para designar o chefe *huni kuin*, cujo termo nativo é *xanen ibu* (dono da terra, da aldeia).<sup>26</sup> Ele foi primeiro descrito por Capistrano de Abreu (1976 [1938]), que chamou a atenção para a sua autoridade em relação ao grupo no que concerne à criação de aldeias, organização do trabalho, das guerras, das festas etc., assim como em relação às pessoas, podendo expulsá-las caso lhe conviesse (:283). Esta autoridade é atestada hoje nas falas *huni kuin* sobre os atributos do cacique, que continua sendo a pessoa de maior influência no interior da aldeia. Tal autoridade se funda no saber falar, na capacidade de convencimento dos demais e no conhecimento que a pessoa que ocupa este lugar possui.

Um professor *huni kuin* explicou-me em português que essas características são qualidades que constituem o *poder* contido em um bom cacique: “quem tem *poder* é quem tem mais poder de falar com seu povo, quem tem mais conhecimento, mais confiança junto com seu povo. Isso é o *poder* que

um bom cacique tem: ele sabe falar com seu povo e tem conhecimento". Considero bastante interessante a introdução da palavra *poder* para definir a centralidade da fala – uma habilidade indispensável ao chefe também destacada por McCallum (2001) e aos chefes ameríndios de um modo geral (ver Clastres 2003b) – e a posse de conhecimento que se torna elemento fundamental para instituir distinções entre os *Huni Kuin* e entre eles e os outros povos. Deste modo, o *xanen ibu* se destaca em relação aos demais homens, pois, como notou Kensinger (1995), ele é um "homem com conhecimento" (*huni unaya*), e por causa disso sua influência não se restringe à aldeia, mas pode estender-se para além dela (:176). Contudo, a boa fala e a posse de conhecimentos, apesar de formarem o cacique, já não se restringem a ele, como veremos.

Em complementação a esta definição de *poder*, outra liderança explicou, também em português, que ter "*poder* é um cacique que conduz tudo, que tem autonomia para conduzir o povo [...] tem *poder*, ele que manda, é autoridade, mas tem que tratar bem, receber as pessoas e não pode dar 'carão' na frente dos outros". Desta forma, o *xanen ibu* é a pessoa que está constituída de autonomia e autoridade, o que lhe confere a possibilidade de mandar, porém este mando não pode acontecer de qualquer maneira, antes é necessário conduzir o povo com zelo e discrição, o que pressupõe resolver as questões internas sem gerar constrangimento entre as pessoas. Assim, por exemplo, quando alguém tem um comportamento não desejável, o cacique deve chamá-lo em particular para "dar conselho"<sup>27</sup> sobre como proceder, sem expô-lo publicamente, como quando ocorrem os "carões" – termo utilizado para se referir ao ato de fazer uma repreensão pública a alguém.

Estes aspectos que compreendem a boa conduta da chefia aproximam-se de outros, assinalados por Kenneth Kensinger (1995). Segundo o autor, o *xanen ibu* exerce uma "liderança sutil", através de uma persuasão suave, alterando a voz em raras oportunidades e enaltecendo seus parentes em discursos não muito prolongados (:175-6). São estas características que compõem o que, em outra ocasião (Zoppi 2017), chamei de "diplomacia *huni kuin*". Ela é perceptível a qualquer observador externo que presencie, nos encontros políticos, os discursos das lideranças *huni kuin* e de outros povos. A diferença no tom das falas é notória, sendo os discursos *huni kuin* mais amenos em seu modo de colocar publicamente suas divergências políticas.

Kensinger (1995) destaca ainda que o chefe deve ter outras habilidades, dentre as quais ser bom caçador e, como tal, generoso com sua comida. Ele também precisa ser hábil para resolver potenciais conflitos internos e, assim, conseguir evitar a divisão da aldeia, mantendo, desta forma, a estabilidade da sua chefia. Não por acaso, um dos motivos elencados pelos *Huni Kuin*

para explicar o aumento de aldeias nos anos 1990 foi exatamente a falta de controle “por parte de quem liderava as aldeias já existentes”, ou seja, de seus respectivos caciques. Estes não teriam conseguido “controlar” o ímpeto das outras lideranças de se separarem e criarem as novas aldeias, motivadas pelos benefícios sociais do Estado.

Além disso, o chefe se caracteriza pela poligamia que, segundo McCallum (2001), denota maior habilidade para liderar em comparação com os demais homens, justamente por exigir do chefe mais responsabilidades devido ao maior número de mulheres e filhos. Esta característica aparece nas genealogias dos candidatos *huni kuin*, nas quais observamos alguns caciques casados com duas mulheres (Zoppi 2017). Ademais, segundo a liderança que me auxiliou no levantamento dessas genealogias, o número de mulheres confere prestígio ao cacique. Por fim, e não menos importante, é preciso dizer que o cacique, além de ser bom trabalhador – incluindo sua habilidade de caça – é aquele que tem a capacidade de pensar, planejar e falar pelo povo, o que o torna responsável pela organização das atividades coletivas da aldeia<sup>28</sup> e por representar o povo no exterior do grupo (McCallum 2001). Estas duas características são fundamentais para entender as transformações ocorridas tanto na organização social das aldeias quanto no papel da chefia, a partir da participação mais efetiva na *sociedade dos Brancos*, e mais especificamente, na política.

Se antes apenas os caciques eram responsáveis pela representação externa do povo, tal situação começou a mudar a partir de 1978, quando se iniciou, nas regiões dos rios Jordão (afluente do rio Tarauacá) e Purus, a organização das cooperativas autogeridas pelos índios. Estas se constituíam como uma alternativa comercial ao sistema de aviamento ou de “barracão” que vigorava, por imposição dos padrões seringalistas, na exploração da borracha (Aquino & Iglesias 1994).<sup>29</sup> Esta iniciativa ficou conhecida como o “movimento de cooperativas”, simultaneamente acontecendo a luta pela demarcação da terra e o início dos cursos de formação da CPI-AC (Comissão Pró-Índio do Acre) – justamente para capacitar as lideranças nessas empreitadas. Tratava-se do *Tempo dos Direitos*,<sup>30</sup> um período marcado pela busca de autonomia por meio destas iniciativas que deram início ao movimento indígena e à criação das primeiras associações indígenas de representação política, como a UNI (União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas), fundada em 1988. Com o aumento das demandas externas – por conta da ampliação do campo de atuação política dos caciques devido à participação no movimento indígena e, posteriormente, na política partidária – aconteceu uma transformação na chefia, conforme explica um professor *huni kuin*.

Antes ninguém corria atrás, ninguém ajudava a buscar, era só o cacique, todas as demandas eram ele. Ia nos encontros, voltava, organizava a comunidade, o trabalho. Existia um representante, ou seja, uma liderança. Hoje mudou um pouco. *Mudaram as atividades, o trabalho não é sobrecarregado em só uma pessoa, mas sim em todos os representantes que têm a responsabilidade de assumir.* Se o professor não estiver e o agente de saúde estiver, ele responde, [porque] é o mesmo que o professor estando. Ou, o cacique não estando, então é o professor. Então, é essa *parceria, conjunto de pessoas que representa o povo.* Por isso, é importante a gente acompanhar nas reuniões, nos encontros. Por isso, que vários professores participam do encontro da saúde indígena, e vários agentes de saúde participam dos encontros dos professores, para se atualizar do que está sendo discutido. Por isso, tem que estar inteirado das coisas, né? Muitas vezes, nós somos professores, mas *defendemos* sobre a questão da saúde indígena, agricultura... Tudo.

Professor *huni kuin*, TI Alto Rio Purus (grifos meus)

Como se nota, a narrativa descreve um processo de transformação na chefia marcado pela divisão do trabalho. Hoje, a "responsabilidade", antes exclusiva do cacique, foi repartida com as lideranças e os representantes, que passaram a "assumir" com ele a representação do povo. Por este motivo, se o cacique não estiver na aldeia, qualquer outra liderança – professor, agente de saúde etc. – deverá assumir a representação do grupo e receber quem chega ou o que for necessário para o bem viver da comunidade, um encargo que antes era atribuído apenas ao *xanen ibu*, conforme destaca Kensinger (1995), ao dizer que os visitantes que chegavam à aldeia eram primeiramente levados ao chefe devido ao reconhecimento de sua influência.

A meu ver, mais do que uma divisão de tarefas, a transformação implica uma distribuição do poder do chefe: da sua autoridade, da sua fala, da sua responsabilidade com o povo, das suas potenciais mulheres e dos conhecimentos, que estão no bojo dessas mudanças devido à incorporação de saberes externos cada vez mais especializados, dependendo de várias pessoas para serem adquiridos. Trata-se de uma espécie de descentralização do poder que antes se concentrava no corpo de uma pessoa – afinal, para os *Huni Kuin* conhecimentos e habilidades são contidos no corpo – e agora se distribui entre lideranças/representantes, conforme suas especialidades – saúde, educação etc. – formando o que o professor chama de "parceria, conjunto de pessoas que representa o povo", ou um corpo coletivo para a representação *huni kuin*.

Além disso, ao mesmo tempo em que a transformação distribui o poder da chefia entre várias lideranças, ela produz uma estratégia para torná-las potencialmente detentoras dos mesmos conhecimentos externos referentes

às questões políticas de cada área. Por este motivo, as lideranças e os representantes devem participar das reuniões e dos encontros, independentemente do assunto, para se manterem informados sobre o que está acontecendo e assim *defender* – palavra usada constantemente para se referir à ação de representar o grupo no seu exterior – os interesses do povo em todas as áreas. Ao voltarem desses eventos, eles devem repartir o que aprenderam, pois um bom cacique – ou liderança/representante – é generoso não apenas com a comida, mas também com o conhecimento, conforme contou outro *huni kuin*: “o bom cacique distribui o que está acontecendo, o que ele viu quando volta da sua viagem”. Então, ele sai, aprende, retorna e distribui, não retém, não é *sovina*, mas compartilha o que adquiriu fora, como quando distribui a caça, a fim de manter a comunidade e as outras lideranças informadas – alimentadas.

Para concluir este tópico retomo o seu início, no qual remeti à distinção entre os termos cacique, liderança e representante. É importante notar que também na narrativa do professor eles são empregados como sinônimos, ainda que exista a prevalência do cacique, que continua sendo o *xanen ibu*, a pessoa com maior influência e representatividade quando está presente na aldeia em detrimento das demais lideranças. Em meu trabalho de campo observei situações nas quais a mesma pessoa foi designada, ou qualificada, pelos três termos e até mesmo por *xanen ibu* por diferentes pessoas, o que me leva a pensar que o que determina a qualificação são o contexto e as relações nele empreendidas, ou seja, as relações acionadas em dado momento são definidoras dos termos. Neste sentido, as reuniões políticas são ambientes privilegiados para notar como as lideranças manejam essas categorias e tratam-se mutuamente, pois nelas está presente uma diversidade maior de pessoas e povos. Contudo, ainda assim, é na aldeia que estes papéis aparecem mais delineados. Quando caciques, professores, agentes de saúde e agentes agroflorestais estão reunidos, cada um pode “assumir a sua responsabilidade”.

Por fim, a relação entre interior e exterior da comunidade pode ser outro modo de compreender a influência de cada um destes papéis da chefia. Conforme explicou uma liderança que vivia em Rio Branco: “não sou cacique, mas de certa forma eu conduzo, tenho minha influência”, ao comentar comigo que muitos caciques e lideranças de sua terra indígena pediam sua opinião para assuntos internos de suas aldeias. *Conduzir e influenciar*, como vimos, são características da chefia, de modo que manter-se influente mesmo estando fora da comunidade é algo que demonstra o reconhecimento do povo em relação à sua trajetória e ao trabalho atual. Porém, ele não era cacique, pois para tal não basta apenas pensar pelo povo, é preciso viver na aldeia para trabalhar em conjunto com ele.

### Representação, ou levar e trazer conhecimentos

O problema da falta de *oportunidade* na *política dos Brancos* envolve a questão da representação *huni kuin*. Não terem suas demandas acolhidas na Câmara dos Vereadores e na Prefeitura, para serem efetivadas como políticas públicas municipais, se constitui no principal obstáculo dos representantes. O caminho burocrático a ser percorrido ainda é pouco conhecido pela maioria dos *Huni Kuin*, mesmo por aqueles que foram eleitos. No geral, antes de entrar para a Câmara e a Prefeitura pensa-se no Estado como um grande possuidor de recursos infindáveis. Algo que vai sendo desconstruído aos poucos entre os que foram eleitos para os cargos, ou que são lideranças há mais tempo na cidade e participam indiretamente do funcionamento do Legislativo e do Executivo municipais. Ainda assim, para eles, não se trata da ausência de recursos, mas da má distribuição do dinheiro existente, porque como dizem, "o prefeito dá *oportunidade* apenas para os seus próprios *parentes*", e mais do que isso, acusam que os recursos destinados aos povos indígenas são mal-empregados ou utilizados para outros fins.

É neste sentido que desejam a autorrepresentação e pretendem alcançar mais postos políticos, principalmente o de prefeito da cidade. Aspiram ter seus próprios representantes em cada uma das esferas de poder da *sociedade dos Brancos* para conseguirem acessar esses recursos, ainda que o processo eleitoral tenha muitas complicações que envolvem as relações de parentesco. Quando eu perguntei exatamente sobre isto para um ex-vereador *huni kuin*: vale a pena entrar na política partidária, mesmo com todos os problemas que vocês dizem enfrentar? Ele me respondeu:

Na minha visão vale a pena acompanhar a questão partidária para *fazer parte da representação da sociedade*. Porque *nós mesmos nos autorrepresentamos*, só que nós ainda não conseguimos chegar a esse *nosso objetivo* de nós mesmos nos representarmos. Só conseguimos nos representar através de vereador, de vice-prefeito e nós não chegamos a eleger um prefeito mesmo *huni kuin* para representar a gente independentemente de *Branco*. Ainda estamos sendo representados pelos *Brancos*. Então, acho que é nesse sentido: *nós mesmos nos autorrepresentarmos, independente do Branco* representar a gente. Buscar *autonomia própria, falamos por nós, e falamos muito bem sobre nós*. Não precisamos de outras pessoas falarem sobre a gente!

Ex-vereador *huni kuin*, TI Alto Rio Purus (grifos meus)

A fala explícita que, apesar das dificuldades das campanhas eleitorais e das implicações entre eles, existe um objetivo a ser alcançado através da *política partidária*: a autorrepresentação, tratada como a possibilidade de

autonomia *huni kuin* na *sociedade dos Brancos*. Porém, para este objetivo ser completo, é necessário eleger *huni kuin* para todos os cargos, incluindo o de prefeito. A *autonomia* está na possibilidade de representarem os seus interesses e, principalmente, falarem por si mesmos, sem que os *Brancos* façam isso por eles – até porque a representação dos *Brancos* se restringe aos seus próprios *parentes* e não contempla as demandas indígenas, como disseram.

A narrativa vai ao encontro daquelas que dizem que eles “não são mais crianças e possuem seu próprio pensamento”. O incômodo com a impossibilidade de expressar seus próprios pensamentos e desejos é algo que não se restringe à relação com os políticos *brancos*, mas inclui as relações dos *Huni Kuin* com outros tipos de *Brancos*, inclusive com os antropólogos, como me disse um dia outra liderança: “você é um/a antropólogo/a diferente dos outros, você não fica falando pra gente o que temos que fazer”. Na ocasião conversávamos sobre os *conhecimentos huni kuin* e a perda deles devido ao contato com a *sociedade dos Brancos*. E a liderança expressava certa indignação sobre comentários feitos por alguns antropólogos a respeito da necessidade de “preservar a cultura *huni kuin* e ao mesmo tempo recusar bens da *sociedade dos Brancos*”.

Entendi, depois, que não se tratava da minha conduta em si, mas estava em jogo fazer um alerta sobre a não admissão de interferências de fora, porém de um jeito que não me ofendesse como antropólogo/a, no estilo indireto comum à diplomacia *huni kuin*. Falar por si mesmo é importante para ampliar a representação e a eficácia no sentido de acessarem do seu próprio modo os bens do Estado, como, por exemplo, participando da elaboração das políticas públicas determinadas para eles ou da destinação dos orçamentos da saúde e da educação indígena. Foi nesse sentido que enviaram um documento ao governador do estado reivindicando a criação de um Programa Educacional *Huni Kuin* específico para eles. Afinal, quem, a não ser eles mesmos, saberia a necessidade de cada comunidade? Por este e outros motivos, o papel da representação é imprescindível. Como continua explicando o mesmo ex-vereador:

*Ser representante é [...] buscar acompanhar o que o povo não está acompanhando e levar o conhecimento [...] para ele, divulgar o que está acontecendo, o que está vendo, né, programas sociais em nome da população indígena. E levar os conhecimentos das comunidades e, também, representar em todos os sentidos, em todas as áreas, [porque] nem todos podem estar presentes. Um representante faz diferença para o seu povo [...] se for bom. Na ausência da comunidade, ele pode defender os seus direitos, pode falar sobre o seu povo. Então, o papel*

[dele] é representar o seu povo [...] e *levar o conhecimento para pessoas que não conhecem a realidade do povo indígena*. Porque *nem todos os Brancos sabem a realidade indígena*. Então, a gente tenta mostrar, porque é diferente do Branco pensar, e é diferente a gente mesmo falar sobre a gente. [...] Os Brancos pensam de uma forma e nós somos diferentes, não do jeito que o Branco pensa. Então, é toda essa questão política que o representante pode representar.

Ex-vereador *huni kuin*, TI Alto Rio Purus (grifos meus)

Apesar de certas redundâncias contidas na fala do ex-vereador, ela demonstra uma ideia de representação que acontece em dois movimentos: um de ida, outro de volta, num fluxo de informações entre o mundo *huni kuin* e o dos Brancos. São os conhecimentos sendo transacionados. Na ida é preciso levar conhecimentos da comunidade, sobre os índios, porque "nem todos os Brancos sabem a realidade indígena", que é "diferente do que os Brancos pensam". Assim como os próprios *Huni Kuin* também são diferentes, então, é preciso marcar a dessemelhança através da fala do representante que se comunica pelo povo. Ele é uma fração do todo – da comunidade, do povo – que, não podendo estar presente, envia-o para representar suas demandas políticas em saúde, educação, meio ambiente e outras.

Na volta, depois de *acompanhar* o que o povo não pôde presenciar, é necessário levar e *divulgar o conhecimento acompanhado*, visto, aprendido, para a comunidade – como fazem os *xanen ibu*. Por isso, a cada retorno de um representante para a aldeia, é realizada uma reunião com a presença de todos para que ele fale, conte sobre tudo o que viu e aprendeu – incluindo detalhes da viagem, como pessoas e lugares que conheceu, comidas que provou, onde se hospedou, enfim, informações que contextualizam e trazem elementos sobre a sociedade do outro – aos que não puderam participar dos encontros, das reuniões, dos cursos etc. Ele é um intermediador de conhecimentos entre mundos. Mas, além disso, como um "bom representante", que "faz diferença para o seu povo", ele *defende* os seus direitos em "diversas áreas e sentidos", compreendendo um leque de espaços e ações políticas no exterior, e tem como objetivo transformar o interior através dos conhecimentos que ele traz.

Nestes termos, a representação não é exercida somente por aqueles que se elegem para os cargos políticos, mas por toda a liderança que estiver em um contexto no qual seja colocada a falar pelo povo fora da sua comunidade, não estando restrita à ocupação de postos institucionais no Estado – até porque os *Huni Kuin* não ocupam muitos cargos eletivos ou comissionados. Ao participar de cursos de formação, a pessoa se coloca em relação aos demais como um representante de seu povo, ainda que sua principal *missão*,

neste caso, seja obter os conhecimentos ali ensinados para posterior transmissão e prática na comunidade e não, necessariamente, falar em nome dela. E por se tratar de uma parte da comunidade, é tão importante a sua escolha e indicação que, como disse, estão atreladas à sua trajetória e ao compromisso com este corpo coletivo.

### **A indicação huni kuin e a eleição dos Brancos**

*Indicação* e eleição distinguem-se em dois caminhos para a escolha do representante, e tal diferença é algo importante para pensar a política dos *Huni Kuin* e a dos *Brancos*. Ambas são métodos para constituir pessoas em uma função, cargo, posto etc. Na *indicação*, praticada pelos *Huni Kuin*, uma única pessoa é escolhida pela comunidade para ocupar um lugar; é desta maneira que são instituídos os caciques e as lideranças. Na eleição, realizada pelos *Brancos*, a pessoa também é selecionada pelo coletivo, mas concorre com ao menos mais alguém, e o resultado acontece através da votação.

A principal diferença, ou o problema, residiria na competição empreendida no processo da eleição, algo que não ocorre quando há a *indicação*. Para os *Huni Kuin* a reação das pessoas, supostamente, é diferente nos dois casos. A *indicação* não traria a sensação de derrota aos que não foram selecionados para o posto, como ocorre no caso da eleição, na qual os perdedores se sentem desprestigiados pelos *parentes*, abrindo a possibilidade de divisões entre eles.<sup>31</sup> Por isso, *indicar* é o modo *huni kuin* de escolher seus representantes, é o *modo tradicional*, como dizem.

Em contrapartida, a eleição é o método de escolha criado pelos *Brancos*, ele caracteriza a *política partidária* e gera disputa e divisão entre os *parentes* por transformar as pessoas em competidoras. Não à toa, eles tentam indicar seus pré-candidatos a vereador, prefeito e vice-prefeito como uma forma de manter a regra que constitui caciques e lideranças internamente. Conforme disse um professor *huni kuin*, "eleição é dividir", porque cria, ou melhor, acirra rivalidades existentes.

A distinção entre *indicação* e eleição ficou mais clara para mim em uma reunião da FEPHAC (Federação do Povo Huni Kuin do Acre) – ocorrida na sede da Assessoria Indígena do Acre em setembro de 2015 – para organizar o encontro no qual seria eleita a nova diretoria da federação, dentre outros assuntos. As lideranças presentes discutiam sobre como deveria acontecer essa escolha, quando uma delas disse: "não pode fazer a escolha da diretoria com chapa e eleição para não criar oposição e divisão entre os parentes, tem que ser *indicado*", todos concordaram e decidiram pela indicação. Dois meses depois, durante o encontro – na aldeia *Pinuya* da TI Kaxinawá Colônia 27 – a

instituição da direção de fato aconteceu por *indicação*. Um a um os nomes das pessoas eram apresentados para ocupar cada um dos postos – incluindo os dos respectivos suplentes – e os participantes, lideranças de todas as terras *huni kuin*, erguiam seus braços para aprová-los. Ao fim do processo que transcorreu, aparentemente, de forma tranquila, a nova diretoria foi eleita por unanimidade. Entretanto, existiram negociações prévias entre as lideranças presentes para garantir que todas as regiões *huni kuin* fossem contempladas com cargos, legitimando a representatividade da federação e, claro, para evitar possíveis dissensões e divisões entre eles.

Outra situação que presenciei foi a escolha de representantes durante a etapa regional do CNPI, em outubro de 2015, em Rio Branco. Naquela ocasião foi decidido que a região do Purus poderia indicar seis delegados para a etapa nacional. Quatro seriam *huni kuin* e dois *madijá*. A delegação dos *Huni Kuin* do Purus fez uma rápida reunião para indicar seus representantes, e a decisão aconteceu seguindo o critério da divisão familiar – visto que todos eram da mesma terra indígena – e para contemplar as famílias locais mais proeminentes na política – Domingos e Lopes – foram escolhidos dois delegados de cada uma delas. Depois, as famílias indicaram suas lideranças mais *preparadas* e que estariam disponíveis – sem outros compromissos de representação – para viajar a Brasília em dezembro daquele mesmo ano.

Apesar de tentarem diluir a tensão existente na escolha de pessoas para cargos e postos, que ao fim são sempre políticos, pois os professores, assim como os agentes de saúde e agroflorestais são lideranças e vice-versa, utilizando seu *método tradicional*, tais indicações compreendem negociações em vários níveis que abrangem o interior e o exterior do grupo.

Entre os *Huni Kuin*, tais negociações e potenciais disputas ocorrem em várias escalas territoriais. No interior da aldeia envolvem as famílias, principalmente quando elas precisam *indicar* pessoas para os cargos de professores, agentes de saúde e agroflorestral. Nestes casos é comum que as famílias não contempladas com os cargos abandonem a aldeia criando uma nova, processo que os *Huni Kuin* denominam de *divisão dos parentes*. Na escala da terra indígena tal *divisão* é gerada pelas disputas entre as famílias extensas – principalmente entre a dos Domingos e a dos Lopes – no período eleitoral. Nessa época as aldeias são caracterizadas como pertencentes a uma ou outra família, e as pessoas referem-se a elas a partir desse pertencimento para contabilizar os apoios de campanha. Foi assim que um candidato *branco* a vereador comentou sobre o apoio de campanha que tinha entre os indígenas: “tem quatro aldeias dos Lopes que estão me apoiando”. Por fim, existem as disputas que envolvem as lideranças das 12 terras indígenas e cinco regiões *huni kuin*, como vimos nas negociações para a escolha da diretoria da FEPHAC e dos delegados que participariam da CNPI, citadas acima.

Existem ainda as disputas que ocorrem do lado de fora do mundo *huni kuin*, ampliando o universo de participantes ao abarcar as lideranças de outros povos indígenas em negociações por cargos políticos ou de representação indígena na *sociedade dos Brancos*. Não por acaso, ao comentar sobre a desunião entre os *parentes* gerada por essas disputas, uma liderança disse: "você sabe como é a *fissura* [desejo] pelo poder entre os parentes, né?". Esta frase é bastante significativa para refletir não apenas sobre as competições e a desunião causada por elas, mas também sobre o que motiva os indígenas a ingressarem na política partidária, algo que envolve o desejo pessoal por ocupar esses postos.

Sem adentrar agora neste universo, que envolve o movimento indígena e as relações com o Estado, é importante dizer que cargos comissionados como os de assessores indígenas, tanto no estado quanto nos municípios,<sup>32</sup> trazem consigo ainda mais tensões e rivalidades, justamente por serem cargos representativos – e alguns com boa remuneração – muito desejados pelas lideranças dos diversos povos, aumentando e complexificando o conjunto de disputas entre as lideranças *huni kuin* e delas com as lideranças dos outros povos. Além disso, são cargos que, apesar de terem a prerrogativa da representação indígena e do seu acesso ao Estado, não têm atuação significativa em termos de retorno para as comunidades indígenas – principalmente porque são cargos de articulação política e não de produção e efetivação de políticas públicas, e por isso não têm orçamento próprio. Assim, ocupar tais cargos gera muitos desgastes para a liderança junto ao seu povo e dentro do movimento indígena.

Observei, em mais de uma ocasião, lideranças "dando carão" no assessor indígena do Acre, cobrando melhorias na sua atuação. Tais críticas muitas vezes aludiam ao alto salário recebido por ele, insinuando que seria para seu autobenefício e o de sua família, em contraposição à má situação das políticas realizadas para as comunidades indígenas no Acre. Outras, ainda mais incisivas, propunham que ele deixasse o cargo, pois era uma liderança reconhecida por todos e deveria se preservar deste desgaste – em uma espécie de justificativa que retirava do assessor a responsabilidade, colocando-a no governo do estado. Ou ainda, que a assessoria como instituição fosse extinta, uma vez que não estaria cumprindo o papel de representar os povos indígenas no estado, para citar algumas delas. Tais reprimendas públicas eram feitas por lideranças do seu próprio povo, *huni kuin*, mas também por outros representantes presentes nesses encontros políticos.

"Dar carão" em uma pessoa em público é algo bastante sério em espaços políticos desta amplitude – envolvendo diversos povos indígenas e os *Branco*s – porque denota uma tomada de posição política em relação a quem

se repreende e perante os demais, que comungam ou não da mesma crítica. São expressões públicas dos interesses de cada grupo político, composto por integrantes de vários povos, no interior do movimento indígena local. Nesse sentido, a meu ver, tais assessorias carregam em si uma inversão: os indígenas que adentram o estado através delas estão como representantes dos índios no estado, mas no decorrer do mandato tornam-se representantes do estado entre os indígenas.<sup>33</sup> E esta tem sido uma das reflexões que ocupam as discussões tanto das lideranças *huni kuin* quanto das demais lideranças do movimento indígena, conforme desabafou uma liderança *huni kuin*: “a política partidária é guerra e ela mata, porque ela acaba com a liderança, ela mata a liderança que quando ganha um cargo começa a parar de lutar pelo povo e falar contra o prefeito porque tem medo de perder o emprego”. Desta forma, esses espaços são realmente estratégicos para os indígenas alcançarem sua autonomia ou eles apenas dividem os *parentes* e imobilizam suas lideranças? É o que eles estão se perguntando.

### **Representar como uma missão**

*Será que somos bons representantes? Estamos contribuindo para os parentes que estão na aldeia? Nosso pai não sabia ler, mas recomendava cuidar da terra. Criamos asas e deixamos a terra.*

Liderança *huni kuin*

Ao praticarem a sua representação no exterior da aldeia – outra terra indígena, cidade ou país – as lideranças saem para cumprir uma tarefa temporária, no sentido de uma *missão*. Esta palavra é utilizada por elas geralmente para se referir ao tempo em que estão fora, para dizer que esse é um período transitório, suficiente para terminar a incumbência e retornar para suas comunidades. “Vou voltar para a aldeia quando terminar a minha *missão*”, disse uma liderança vivendo em Rio Branco. Outra, descontente com a vida na cidade devido às dificuldades em relação à sobrevivência de sua família, que vivia com poucos recursos para a alimentação e outros gastos da vida cidadina, comentou: “só estou aqui cumprindo a missão de representar o meu povo, assim que terminar esse trabalho, eu volto para minha aldeia, lá é muito melhor pra viver”. O retorno muitas vezes acontece, os vereadores que não se reelegem, por exemplo, regressam para suas respectivas aldeias para ocupar sua antiga função como professores e agentes de saúde, até porque não conseguiriam sobreviver sem receber alguma remuneração, pois na cidade não têm roçado nem conseguem caçar para alimentar-se, além de pagarem luz, água e muitas vezes o aluguel da casa onde vivem. Como me explicou uma liderança que estava morando em Santa Rosa para cumprir sua *missão* como representante,

Morar na cidade é fácil se você tem condição de pagar luz, água e comida. Quando tem dinheiro, pode morar, quando não tem, precisa pedir para vizinho, prefeitura, arrumar emprego. Na aldeia não, lá você tem tudo de graça, água, alimentação, casa, você tem tudo e se você tem emprego, pode ainda comprar sabão, sal, roupa, porque já não pode andar nu. Acho melhor morar na aldeia, porque sou acostumado, porque tenho tudo: casa, roçado, onde pescar, trabalhar mesmo para sustentar minha família. Eu era cacique, mas quando eu vim para cá fazer a representação, entreguei para o meu irmão, ele é a liderança agora. Liderança *huni kuin*, TI Alto Rio Purus

As diferenças da vida na cidade e na aldeia são mencionadas para justificar a vontade de retornar, e o "acostumar-se", como veremos mais à frente, é imprescindível para determinar as predileções. De toda forma, na cidade é preciso dinheiro para viver e as vias para sua obtenção são reduzidas: pedir aos conhecidos, à prefeitura ou ter um emprego – algo difícil de conseguir e que alimenta as disputas tanto na política local de Santa Rosa quanto nas comunidades *huni kuin*. Por isso, muitos *Huni Kuin* dizem a uma só voz: "viver na cidade é difícil, é tudo pago, na aldeia não, lá temos fartura". As falas expressam o desejo de regressar, o que envolve o outro movimento contido na representação, a necessidade de retornar – não apenas pelo desejo individual da liderança, mas para cumprir a *missão*, que se constitui como uma empreitada do interesse coletivo – para levar de volta ao povo o que foi adquirido no exterior: dos mais diversos conhecimentos aos almejados projetos, passando por informações sobre políticas públicas, que não deixam de ser conhecimentos. Assim, encontramos nos cadernos ou nos diários dos professores e agentes agroflorestais<sup>34</sup> as narrativas sobre as reuniões com os *parentes* ávidos pelas novidades na chegada de cada curso ou no retorno de cada viagem. Estas idas e vindas vão compondo a trajetória da liderança, tornando-a *preparada*, detentora de experiências, e mais e mais conhecimentos.

Então, o objetivo não é se mudar definitivamente da aldeia, mas cumprir o tempo necessário da *missão* por vários motivos. O principal deles refere-se ao fato de a pessoa investida da liderança se constituir como um empreendimento coletivo e concentrar em si aquilo que o povo é e deseja ver representado, afinal de contas, ela é detentora da *confiança* e da *oportunidade* depositadas pela comunidade através da *indicação* para representá-la. Desta forma, não é a pessoa que ocupa o cargo, mas o povo através dela. Se, idealmente, os *Huni Kuin* falam da representação nestes termos, na prática ela ocorre afetada por diversos fatores, dentre os quais os mais importantes são os constrangimentos das relações de parentesco e,

claro, as tensões envolvidas nas relações com os *Branco*s, como vimos no processo de eleição e no mandato, por exemplo. Além do mais, por serem as pessoas mais *preparadas*, detentoras de mais conhecimentos – e por isso também são indicadas como representantes – elas são imprescindíveis na organização e nos trabalhos da aldeia.

Durante uma conversa com uma importante liderança do Purus, ela dizia que não pretendia passar mais tempo em Santa Rosa, porque, além da dificuldade de conseguir projetos para a sua comunidade, o período fora da aldeia era muito prejudicial para a comunidade, porque ela deixava de "organizar o trabalho", e citou uma experiência passada na qual se ausentou por um longo período para justificar seu argumento: "quando voltei, meu povo estava todo desorganizado, com poucos roçados e sem casa de farinha". A mesma liderança comentou ainda sobre a suspensão dos roçados durante o período de campanha, tratando-a como algo que afeta negativamente a produção de alimentos da comunidade ao retirar as pessoas da aldeia.

Este é outro aspecto negativo da política partidária: ausentar as pessoas da comunidade para participarem da campanha, mas, principalmente, para cumprirem os mandatos ou ocuparem cargos por longos períodos na cidade. E aqui chegamos a um ponto paradoxal da representação: os *Huni Kuin* querem ter seus próprios representantes em todas as esferas de poder dos *Branco*s, mas reclamam que quando essas pessoas deixam as aldeias para exercer os cargos na cidade, causam um descontínuo na organização e na produção material da comunidade. A meu ver, o problema está no fato de a saída das lideranças não alcançar seus objetivos iniciais de atender às demandas da comunidade com bens e políticas sociais e, ao mesmo tempo, deixar a aldeia desprovida do trabalho exercido anteriormente por ela – como se a pessoa precisasse cumprir o seu papel de forma eficaz em ao menos um dos espaços de sua potencial atuação.

Imagino que a situação se resolveria caso conseguissem efetivar seu trabalho com êxito e as comunidades recebessem de volta os benefícios desejados. Ademais, o representante, quando se muda para a cidade, não costuma ir sozinho, geralmente vai acompanhado de sua(s) esposa(s) e filhos – às vezes também pelos sogros, sobrinhos etc. – o que torna a vida na cidade mais custosa, deixando a "aldeia vazia e triste", como dizem. Com a vitória do candidato da sigla 45, em 2012, as aldeias que mais o apoiaram – a Nova Fronteira e a Nova Aliança, do vice-prefeito eleito e do vereador reeleito – ficaram "vazias" ou com poucas famílias, pois muitas delas migraram para Santa Rosa para acompanhar os representantes eleitos e aqueles que ocupariam os cargos prometidos em troca do apoio ao candidato a prefeito.

## É preciso voltar

O retorno para a aldeia, como dizem, é muito importante não apenas por ser difícil manter-se na cidade, mas também porque se corre o risco de se acostumar definitivamente com ela. Este é o maior dos perigos, como me confidenciou certa vez um amigo: “o que eu tenho medo mesmo é de acostumar com a cidade e não conseguir voltar para a aldeia”. O tornar-se acostumado com uma nova maneira de viver se chama *yudawa* (*yuda*, corpo), fazer o corpo se adaptar, familiarizar ou habituar (Lagrou 2007:474). Esse é o processo pelo qual os *Huni Kuin* passam quando vão viver na cidade para cumprir sua *missão* de representação ou para aprender com os *Branco*s. Tal familiarização envolve habituar-se à comida, à moradia, a organização da cidade com suas regras e leis distintas da sociedade *huni kuin*, aos seus outros moradores, mas principalmente à ausência dos parentes, da sua própria comida, do ambiente e das atividades cotidianas, como caçar, pescar, fazer roçados e rituais etc.

Neste sentido, ir para a cidade em busca de bens ou de conhecimentos, através da representação e por meio de cursos, é um risco de se afastar de ser *huni kuin* e ficar mais próximo do que é ser *Branco* ou *nawa*.<sup>35</sup> Por isso, é fundamental voltar ao menos de tempos em tempos, como fazem as lideranças e os estudantes nas suas férias, por exemplo. É preciso continuar sentindo *saudade dos parentes*, pois esta é uma característica definidora da humanidade, em contraposição aos *yuxin*,<sup>36</sup> que não têm saudade ou corpo fixo como os humanos para senti-la. Lagrou afirma que a *saudade* está contida no corpo e que o termo usado para designá-la, *manuui*, é o mesmo usado para falar da sede de água, imprescindível à vida, e completa parafraseando um *huni kuin*, Antonio Pinheiro: “quem não sente falta dos seus parentes, como se sente falta de água, não é gente. É que nem *yuxin* que fica vagando por aí” (Lagrou 2007:163).

Ademais, afastar-se dos *parentes* devido ao desejo pelos bens do Outro, como contam as histórias dos antigos, também incorre no perigo de se transformar em Outro. Como em um mito em que um casal em busca de dentes – desejados pelo homem – e miçangas – desejadas pela mulher – entra em desacordo e separa-se em caminhos distintos na floresta. Tal separação transforma o homem em uma pessoa “louca” e a esposa, em potencial estrangeira por afastar-se demais do marido e nunca mais ser vista.<sup>37</sup> Em outro mito, aquele da descoberta do *nixi pae* (ayahuasca, cipó), um caçador *huni kuin* é atraído por uma mulher e passa a viver no mundo subaquático com ela até notar, através da ingestão do cipó, que ela era jiboia; seu retorno aos parentes humanos é trágico, pois ele morre atacado por seus filhos e

esposa jiboias.<sup>38</sup> Em ambas as narrativas podemos observar os perigos envolvidos em adentrar outro mundo, adquirir seus conhecimentos e depois levá-los de volta para os seus parentes. Este percurso tem implicado o risco de tornar-se Outro – ainda que temporariamente – acostumar-se a ser Outro, esquecer-se dos *parentes* e ser esquecido por eles, e até mesmo morrer. Enfim, participar da política, viver na cidade, implica a aquisição de bens e novos conhecimentos, mas não deixa de ser uma *missão* um tanto perigosa.

Recebido em: 25 de janeiro de 2019

Aprovado em: 23 de julho de 2019

---

Miranda Zoppi é mestre e doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. É pesquisadora associada ao Laboratório de Inovações Ameríndias (LInA)/Museu Nacional/UFRJ, especializada em etnologia indígena com foco nos povos de língua pano. Trabalha desde 2011 em conjunto com os Huni Kuin (Acre/Brasil), com especial interesse nos temas: política, chefia, organização social, parentesco e conhecimentos tradicionais. É pesquisadora associada ao Laboratório de Inovações Ameríndias (LInA)/Museu Nacional/UFRJ.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4084-0624>

E-mail: [mirandazoppi@gmail.com](mailto:mirandazoppi@gmail.com)

## Notas

1 A Câmara dos Deputados e o Senado Federal compõem o Poder Legislativo Federal brasileiro. As duas instituições formam o Congresso Nacional, localizado em Brasília (capital federal do Brasil e sede do governo do Distrito Federal).

2 Joênia Batista de Carvalho, eleita pela Rede com 8.491 votos (3,14% dos votos válidos). (<http://divulga.tse.jus.br/oficial/index.html>).

3 A ampliação das candidaturas indígenas foi discutida e aprovada em plenária no dia 26/04/2018, durante o Acampamento Terra Livre, em Brasília. Na ocasião, 21 indígenas pré-candidatos se apresentaram e falaram sobre as suas propostas.

4 Chapa composta pelos partidos PSOL e PCB, obteve 107.050.749 votos (0,58% dos votos válidos). (<http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-eleitorais>).

5 Utilizo itálico para demarcar concepções nativas em português, *hantxa kuin* – língua pano falada pelos *Huni Kuin* – e para outras línguas estrangeiras. As aspas duplas são empregadas nas citações diretas de autores de artigos científicos e nas falas nativas.

6 Conforme informações da FEPHAC (Federação do Povo Huni Kuin do Acre).

7 Informações Funai-CRJ (Coordenação Regional do Juruá-AC).

8 Santa Rosa do Purus faz divisa com Puerto Esperanza, cidade peruana, capital da Província do Purus, Departamento de Ucayali, sudeste do Peru.

9 Portaria é o termo utilizado frequentemente entre as pessoas – *huni kuin* ou não – para designar os empregos comissionados. Mas, legalmente, portaria é um ato jurídico utilizado pelo chefe do Executivo – prefeito, governador, presidente – para regular alguma norma em lei, e para praticar algum ato de nomeação ou de demissão – dado que são atos privativos dessas autoridades. Em outras palavras, portaria é um ato administrativo com o objetivo de esclarecer uma norma legislativa, ou de exercer um ato privativo do chefe do Poder Executivo.

10 Os demais municípios fundados em 1992 foram: Acrelândia, Bujari, Capixaba, Epitaciolândia, Jordão, Marechal Thaumaturgo, Porto Acre, Porto Walter e Rodrigues Alves.

11 Para algumas referências já clássicas, ver os trabalhos de Moacir Palmeira (1996, 2002), Beatriz Heredia (1998, 2002, 2006), e Palmeira e Heredia (1995).

12 Zé Brasil 13, Coligação Frente Popular de Santa Rosa do Purus (PP/ PMDB/ PR/ PSDC/ PMN/ PSB/ PV/ PC do B/ PT do B). Rivelino Mora 45, Coligação Frente Democrática e Cidadania (PP/ PMDB/ PSC/ PPS/ PRP/ PSDB/ PSD). Cf. TRE-AC.

13 Pequenas propriedades que se localizam na área rural do município e ao longo do rio Purus.

14 Antonadia Borges (2003) descreve algo semelhante em sua análise, na qual as “fidelidades partidárias” se expressam também através das cores azul e vermelha, correspondentes aos governadores do PSDB – Joaquim Roriz – e do PT – Cristovam Buarque, respectivamente. Para outras descrições de candidatos substituídos pelo número da legenda, ver Ricardo Cid Fernandes (2006) em análise sobre a política entre os *Kaingang* (povo falante de língua jê), em que as legendas eram o 15 e o 23; e Florbela Ribeiro (2009), em que a disputa era entre o 12 e o 13.

15 A escolha do partido para filiação é determinada pela escolha do lado em que se pretende estar: situação ou oposição. Isto ficou claro nas conversas com candidatos *brancos* a vereador, ou seja, esta escolha não está relacionada a uma motivação ideológica. Um dos candidatos escolheu primeiro a oposição, para depois decidir por qualquer um dos partidos que dela faziam parte. E a escolha do partido não levou em consideração o seu programa, apenas o fato de ser oposição ao prefeito em exercício.

16 Embora o foco seja nas relações dos *Huni Kuin*, é interessante destacar que no “tempo da política” a unidade familiar – constituída por pai, mãe e filhos – é afetada também entre os *Branços*. Beatriz Heredia (1996) destaca que nas comunidades camponesas – pesquisadas em Pernambuco e Rio Grande do Sul – a política interfere nas relações no interior do grupo doméstico e nas relações entre eles, afetando, deste modo, tanto as relações entre parentes quanto as relações entre vizinhos (Heredia 1996:64). É possível afirmar, conforme pude observar, que a política tem a mesma interferência nas famílias dos *Branços* de Santa Rosa do Purus no tempo da política, independentemente da presença indígena na política local.

17 Em 2018, a população de Santa Rosa do Purus foi estimada em 6.362 pessoas pelo IBGE, baseado nos dados do último Censo (2010), no qual a população de Santa Rosa era composta por 4.691 pessoas (cf. IBGE, em junho de 2019, <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ac/santa-rosa-do-purus/panorama>). Estima-se que aproximadamente 70% da população local sejam compostos por indígenas, pertencentes aos povos *Huni Kuin*, *Madijá* e *Jaminawa* (povo de língua pano). Os não indígenas são compostos sobretudo pelos antigos seringueiros da região e que migraram de outras localidades do Acre.

18 A maioria do eleitorado, composto por 3.316 eleitores e três zonas eleitorais (cf. TSE, em junho de 2019, <http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-eleitorais>), é constituída pela população indígena, contudo, o TSE não tem dados sobre etnia para caracterizar os eleitores, o que dificulta precisar essa informação.

19 As casas residenciais de Santa Rosa do Purus são, com algumas exceções, edificações de madeira. Somente as pessoas consideradas mais abastadas possuem casas de alvenaria. É interessante notar que elas ocupam ou ocuparam algum cargo eletivo ou comissionado – no caso, as Secretarias. Os prédios públicos e alguns comércios também são construções em alvenaria.

20 Regra eleitoral adotada no Brasil, o Sistema Proporcional de Lista Aberta é utilizado nas eleições de vereadores e deputados estaduais e federais. Para chegar ao resultado é necessário observar, primeiramente, quais os partidos mais bem votados

e, dentro deles, os candidatos com maior número de votos. O cálculo para definir os vencedores compreende uma equação entre os quocientes eleitoral (QE – definido pela soma do número de votos válidos – votos de legenda e votos nominais, excluindo os brancos e os nulos – dividida pelo número de cadeiras em disputa) e partidário (QP – número de votos válidos obtidos pelo partido isolado ou pela coligação, dividido pelo quociente eleitoral). Devido a esse cálculo são eleitos candidatos com menor número de votos do que outros mais bem votados, justamente por conseguirem mais votos no interior da sua legenda partidária. (<http://www.tse.jus.br/o-tse/escola-judiciaria-eleitoral/publicacoes/revistas-da-eje/artigos/revista-eletronica-eje-n.-5-ano-3/como-funciona-o-sistema-proporcional>). Para uma análise sobre o funcionamento desse sistema, ver Nicolau (2004).

21 Paulo Lopes Kaxinawá obteve 73 votos e foi reeleito; Adalberto Domingos Kaxinawá, apesar dos seus 79 votos, não conseguiu se eleger, ficando como suplente.

22 Os Domingos e os Lopes compõem duas famílias extensas *huni kuin* que habitam a Terra Indígena do Alto Rio Purus. Os patriarcas das duas famílias, Mario Domingos e Pancho Lopes (já falecido), foram chefes importantes e lideranças proeminentes durante o processo de demarcação da terra, que contou também com lideranças do povo *Madijá*. Atualmente, as duas famílias disputam cargos políticos (eletivos e comissionados) na política local de Santa Rosa do Purus. Para mais detalhes sobre essas disputas políticas, ver Zoppi (2012, 2017). Para a história de ocupação de cada uma delas nesse território ver Ochoa e Weber (2013).

23 “A categoria cacique, antes de compreender as relações com o exterior, compreende relações no interior da aldeia. Ele representa a maior autoridade dentro da aldeia, ou no que poderíamos chamar de política interna do grupo, ao passo que a liderança e o índio político ocupam posições inferiores na hierarquia interna e compreendem especialmente as relações que envolvem o exterior do grupo” (Zoppi 2012:69).

24 O Tempo do Governo dos Índios é uma das temporalidades históricas formuladas pelos *huni kuin* em conjunto com outros povos indígenas do Acre. Tal divisão temporal é definida pelas relações que eles estabelecem com os *Branco*s, instituindo o Tempo das Malocas, o Tempo das Correrias, o Tempo do Cativo, o Tempo dos Direitos e o Tempo do Governo dos Índios. Mais recentemente, os *Huni Kuin* estabeleceram uma divisão temporal própria, criando três tempos denominados: história do surgimento, história do contato e história atual. Vale dizer que a divisão da história em tempos é comum entre os povos das terras baixas sul-americanas e, como no caso dos *Huni Kuin*, os Kanamari, falantes de língua katukica (Costa 2007), os Piro, falantes de língua aruak (Gow 1991) e os Paumari, falantes de língua arawa (Bonilla 2007) – para citar alguns exemplos – realizaram cisões temporais marcadas pela relação com os *Branco*s. Para uma comparação entre as temporalidades desenvolvidas por alguns povos das bacias dos rios Juruá e Purus, ver Balestra (2013).

25 Sobre este tema sugiro consultar a obra de Pierre Clastres (2003, 2011). O projeto deste antropólogo, de acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2011:311), consistiu em transformar a antropologia “social” e “cultural” em uma antropologia

política "capaz de levar a sério a alteridade radical da experiência dos povos ditos primitivos, o que requeria, antes de mais nada, o reconhecimento de sua plena capacidade de autoinvenção e de autorreflexão" (:311). Particularmente, recomendando também *A Terra sem Mal*, de Hélène Clastres (1978). O debate sobre a relação entre o religioso e o político desenvolvido nesta obra e também por Pierre Clastres foi retomada por Renato Sztutman (2012) com o objetivo de ampliar as questões sobre a articulação entre profetismo e o domínio político dos antigos Tupi da costa brasileira. Para isso, este autor analisou dados históricos e etnografias de povos ameríndios do presente a fim de apreender a ação política ameríndia. Tendo como objetivo "a constituição e extensão (ou distensão) de pessoas e coletivos a partir de movimentos como a guerra e o xamanismo", o autor faz sua análise situando-se "sob o ponto de vista dos antigos Tupi da costa" a fim de obter uma visão mais geral sobre as terras baixas sul-americanas (:30), propondo simultaneamente uma reflexão sobre a validade e os limites da antropologia da política apresentada por Pierre e Hélène Clastres (:23). E, por fim, para um exame recente sobre a chefia ameríndia nas terras baixas, ver Antonio Guerreiro (2018), que elaborou uma revisão bibliográfica sobre o tema.

26 Idealmente uma aldeia *huni kuin* tem, além do *xanem ibu*, também a figura do *txana ibu* (líder de canto). De acordo com Cecilia McCallum (2001:112), o *txana ibu* é o responsável pelos rituais (como o *nixpupima*, uma espécie de batismo), enquanto o *xanem ibu* é o "verdadeiro" chefe.

27 A ideia de aconselhar remete ao ato de receber dos mais velhos bons conselhos, boas ideias, bons pensamentos, conhecimento. Hoje eles falam que quem aconselha na política é assessor. Foi assim que um cacique do tempo da demarcação se apresentou em uma reunião na CPI-AC (Comissão Pró-Índio do Acre), dizendo que hoje era uma liderança aposentada, que prestava assessoria – ou aconselhava – enquanto seus filhos eram as lideranças jovens que atuavam no movimento indígena.

28 Vale dizer que a organização das atividades coletivas femininas é realizada pela esposa do *xanem ibu*, a líder feminina, *ainbu xanem ibu* (*ainbu* - mulher), que trabalha em complementariedade com o cacique (McCallum 2001:111-12). Ainda de acordo com McCallum, as mulheres nunca se tornam chefes como os homens, algo que também pude comprovar em meu trabalho de campo.

29 Para a descrição detalhada da formação de uma cooperativa *huni kuin*, ver Iglesias (1993). Sobre o sistema de aviamento no Acre, ver Iglesias (2008) e Pantoja (2008). E para uma interpretação indígena sobre o aviamento, ver Maná Kaxinawá et al. (2002).

30 Os *Huni Kuin* em conjunto com outros povos do Acre realizaram uma divisão de tempos históricos a partir das relações que estabeleceram com os *Branco*s com base no contato. São eles: o Tempo das Malocas, o Tempo das Correrias, o Tempo do Cati-veiro, o Tempo dos Direitos e o Tempo do Governo dos Índios (Maná Kaxinawá et al. 2002). Posteriormente, os *Huni Kuin* realizaram a sua própria divisão histórica em três tempos: História do Surgimento, História do Contato e História Atual (Zoppi 2017).

31 Vale dizer que um dos motivos para a criação de novas aldeias é o descontentamento das famílias que não conseguem que seus membros sejam *indicados* para os cargos de professor, agente de saúde e agente agroflorestal. Tais postos têm remuneração, por isso, são muito almejados pelas pessoas.

32 No mandato do governador Jorge Viana foi criada pela primeira vez a Secretaria Especial dos Povos Indígenas, que tinha orçamento próprio e alguma autonomia para definir políticas de interesse indígena. Naquela ocasião foi escolhido para ocupar o cargo de secretário Francisco Pyanko, do povo *Ashaninka* (falante de língua aruak). No mandato seguinte, de Binho Marques, a Secretaria tornou-se a atual Assessoria Especial para os Povos Indígenas, vinculada ao Gabinete do Governador, e que responde diretamente a ele. Seu papel, desde então, é de articular as demandas indígenas entre as Secretarias estaduais, sem ter orçamento próprio para efetivar qualquer política. Desde o primeiro mandato de Tião Viana, sucessor de Marques, o assessor indígena é José de Lima Kaxinawá, do povo *huni kuin*. Além disso, existem alguns assessores indígenas, vinculados à Assessoria Especial, em algumas cidades, como é o caso de Feijó, Tarauacá e Mâncio Lima.

33 É interessante notar a potencialidade que o Estado tem para afetar aqueles que passam a fazer parte dele. Os *Huni Kuin* frequentemente associam o Estado ou o governo do estado à figura mítica *Yawa Xiku Nawa*, o "homem muito sovina" que detinha os vegetais e não os repartia com os *Huni Kuin*. Escutei de uma liderança que certa pessoa não indígena era muito boa para os índios, mas assim que ela assumiu um cargo no estado, "se contaminou com o espírito sovina do governo". Na mesma conversa, a liderança dizia que o "governo do estado era sovina como *Yawa Xiku Nawa*" (Zoppi 2017). O mito do *Yawa Xiku Nawa* está contido em OPIAC (2000:113-29).

34 Os cadernos dos professores e agentes agroflorestais são uma espécie de diários nos quais eles registram o cotidiano da aldeia, e trazem à tona os episódios mais importantes ocorridos segundo a perspectiva daquele que escreve. Trata-se do ordinário e do extraordinário narrados em português, às vezes em *hantxa kuin* (língua verdadeira), e ilustrados com desenhos autoexplicativos. Estes manuscritos fazem parte do acervo da CPI-AC. Para uma análise sobre os cadernos, ver Nietta Lidenberg Monte (2003).

35 *Nawa* é o termo utilizado pelos *Huni Kuin* para se referirem aos *Branco*s. Cecilia McCallum (2000) destaca que eles seriam "os *parentes* mais próximos dos *inkas*" na terra, porque também teriam, de forma contraditória, habilidades e inclinações socialmente geradoras e destrutivas (:390). Observa ainda que os *nawa* podem ser humanos, mas não *humanos verdadeiros, huni kuin*. Eles são detentores de conhecimentos e bens interessantes aos *Huni Kuin*, tal como os *inkas*, mas, ao contrário destes, não compartilham seus conhecimentos. São seres autoritários, avarentos e feios, por isso, pouco desejosos para se tornarem *txai* (cunhado, primo cruzado), diferindo novamente dos *inkas*, potenciais afins dos *Huni Kuin*. Os *nawa* seriam os Outros com os quais estaria aberta apenas a possibilidade de trocas de bens, não a de casamento, devido ao seu "excessivo desejo de reter"; enquanto os *inkas* seriam os Outros com potencial de casamento e trocas, mas, em virtude do seu

canibalismo, as relações também estariam inviabilizadas (2000). A despeito dessas diferenças, aponta a autora, os *Huni Kuin* continuam intercambiando bens, remédios e saberes com ambos os povos (McCallum 2000).

36 Os *Huni Kuin* compreendem que as pessoas, os animais, a vegetação e todos os aspectos da natureza – animados ou não – possuem corpos espirituais: os *yuxin*, alma ou espírito (Kensinger 1995).

37 Mito obtido por Lagrou (2007:451-52), editado por mim.

38 Versão reduzida do mito narrado pelo professor Isaias Sales Ibã (Ibã Kaxinawá 2006).

## Referências bibliográficas

- ABREU, João Capistrano de. 1976 [1938]. "Os Caxinauás". In: *Ensaaios e Estudos* (Crítica e história). 3ª Série. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, Instituto Nacional do Livro, pp. 199-250 (Originalmente publicados no *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, de 25 de dezembro de 1911 e 7 e 14 de janeiro de 1912, sob o título "Dois Depoimentos").
- AQUINO, Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 1994. *Kaxinawá do Rio Jordão – História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado*. Rio Branco: CPI-AC.
- BALESTRA, Aline. 2013. *Tempos Mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena*. Dissertação de Mestrado, UnB.
- BONILLA, Oíara. 2007. *Des proies si desirables: soumission et predation pour les Paumarid'Amazonie bresilienne*. Tese de Doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2003b [1973]. "O dever da palavra". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify. p. 169-172.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 295-361.
- COSTA, Luiz Antonio Lino da Silva. 2007. *As Faces do Jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRRJ.
- CPI-AC Comissão Pró-índio do Acre. 2013. *História e organização do povo Huni Kuin do Alto Purus*. Rio Branco: CPI-AC/OPIAC.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. *Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology*. New York: Oxford University Press.

- GUERREIRO, Antonio. 2018. "Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica*. São Paulo: Anpocs. pp 41-70.
- HEREDIA, Beatriz M. A.. 1998. "Profissões, candidatos, eleições". Comunicação. In: *GT 17 Rituais, representações e violência política*. XXII Encontro Nacional Anpocs, Caxambu. São Paulo: Anpocs.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Entre duas eleições. Relações político-eleitor". In: Beatriz M. A. de Heredia; Carla Teixeira & Irlyz Barreira (orgs.), *Como se fazem Eleições no Brasil: estudos antropológicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. pp. 17-38.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Lutas entre iguais: as disputas no interior de uma facção política". In: Moacir Palmeira & Cesar Barreira (orgs.), *Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. pp. 165-178.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Política, família, Comunidade". In: Moacir Palmeira & Marcio Goldman (orgs.), *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 57-71.
- IBÁ Kaxinawá, Isaias Sales. 2006. *Nixi pae: o espírito da floresta*. Rio Branco: CPI-AC.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 1993. *O astro luminoso: associação indígena e mobilização étnica entre os Kaxinawá do rio Jordão*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Jurúá*. Brasília: Paralelo 15.
- KENSINGER, Kenneth M. 1995. *How Real People ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights, IL: Wave Land Press.
- LAGROU, Elsje Maria. 1991. *Uma etnografia da Cultura Kaxinawá: entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado, UFSC.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos – Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de Doutorado, USP.
- \_\_\_\_\_. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- MANÁ KAXINAWÁ, Joaquim Paulo Maná et al. 2002. *Índios no Acre: história e organização*. Rio Branco: CPI/AC.
- McCALLUM, Cecilia. 1989. *Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. PhD. Thesis, London School of Economics, University of London.
- \_\_\_\_\_. 1996. "The Body That Knows: From Cashinawa Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, American Anthropological Association, v. 10, n. 3:347-372.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Incas e Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá". In: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.), *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte da Amazônia*. São Paulo: Unesp. pp. 375-401.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford and New York: Berg.
- MONTE, Nieta Lindenberg. 2003. *Novos frutos da escola da floresta: registros de práticas de formação*. Rio Branco: CPI/AC.
- NICOLAU, Jairo. 2004. *Sistemas Eleitorais*. Rio de Janeiro: FGV.

- OPIAC, Organização dos Professores Indígenas do Acre. 2000. *Shenipabu Miyui: história dos antigos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- PALMEIRA, Moacir. 1996. "Política, facções e voto". In: Moacir Palmeira & Marcio Goldman (orgs.), *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 41-46.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Política e Tempo: nota exploratória". In: Mariza Peirano (org.), *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 171-177.
- PALMEIRA, M. & HEREDIA, Beatriz M. A.. 1995. "Os comícios e a política de facções". *Anuário Antropológico*, v. 94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 31-94
- PANTOJA, Mariana Ciavatta. 2008. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: UFAC.
- RIBEIRO, Florbela Almeida. 2009. *Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena*. Dissertação de Mestrado, USP.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2011. "O intempestivo, ainda" (Posfácio). In: P. Clastres, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 295-361.
- ZOPPI, Miranda. 2012. *A parte, o partido e a divisão kaxinawá: o índio político e a política partidária*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Branços fazem política, Huni Kuin produzem conhecimento*. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

## OS HUNI KUIN NA POLÍTICA DOS BRANCOS: ELEIÇÕES, MISSÃO E CHEFIA

### Resumo

A participação indígena na política partidária brasileira tem aumentado nos últimos anos, como comprovam o número de candidaturas e os atuais resultados eleitorais. Partindo deste contexto, o artigo trata da participação do povo Huni Kuin (família linguística pano), também conhecido como Kaxinawá, na política partidária do município de Santa Rosa do Purus, Acre/Brasil. Desde 1992, os indígenas estão candidatando-se aos cargos de vereador, prefeito e vice-prefeito. A presença nas eleições e o aumento das relações com a "sociedade dos Brancos" produziram transformações no grupo e na vida das lideranças huni kuin. A partir de conceitos nativos, o texto descreve como essas novas relações tiveram como consequência uma reflexão e problematização da noção de política e também mudanças no modo como a representação e a chefia operam. Assim, os Huni Kuin definem a política partidária como a "política dos Brancos", cuja principal característica é produzir "divisão entre os parentes"; em contraposição, a política huni kuin seria marcada pela "união". Outra consequência importante é a transição da aldeia para a cidade, onde as lideranças passam a viver para o exercício dos mandatos e a ocupação de cargos no Estado. Os períodos fora da aldeia podem se prolongar por anos e são encarados como uma espécie de "missão" a ser cumprida em benefício do povo, ainda que a estadia na cidade traga dificuldades e perigos.

**Palavras-chave:** Amazônia; Huni Kuin; Kaxinawá; Política partidária; Liderança; Representação; Chefia.

## LOS HUNI KUIN EN LA POLÍTICA DE LOS BLANCOS: PROCESOS ELECTORALES, MISIÓN Y LIDERAZGO

### Resumen

La participación indígena en la política partidaria brasileña ha aumentado en los últimos años. Eso es lo que el número creciente de candidatos indígenas a los cargos políticos y los resultados electorales comprueban. En este contexto, el artículo hace un análisis de la participación del grupo indígena Huni Kuin, también conocido como Kaxinawá y perteneciente a la familia lingüística pano, en la política partidaria de la ciudad de Santa Rosa do Purus, Acre, Brasil. Los indígenas empezaron a candidatearse a los cargos municipales de concejal, alcalde y vicealcalde en 1992. Su presencia en los procesos electorales y sus relaciones con la "sociedad de los blancos" produjeron cambios en el grupo en general y particularmente en la vida de los jefes huni kuin. Desde el punto de vista de concepciones nativas, el texto intenta describir cómo esas nuevas relaciones llevaron a razonamientos sobre la noción de política y, además de eso, cómo ellas transformaron las definiciones de representación y jefatura. Los Huni Kuin definen la política partidaria como "la política de los Blancos", que tiene como característica principal producir "desunión entre los parientes"; en contraste, la política huni kuin tendría como diferencia la "unión". Otra consecuencia de las relaciones entre las dos políticas se refiere al tránsito de la aldea para la ciudad, donde los líderes tienen que vivir para que puedan ejercer su mandato y cumplir las tareas de sus oficios en el Estado. Este período en la ciudad puede ser largo y, por ello, los líderes huni kuin lo comprenden como una "misión" a ser cumplida en favor de su pueblo, aunque la vida lejos de la aldea tenga sus dificultades y peligros.

**Palabras claves:** Amazonía; Huni Kuin; Kaxinawá; Política partidaria; Liderazgo; Representación; Jefatura.

## HUNI KUIN IN WESTERN POLITICS: ELECTIONS, MISSIONS AND LEADERSHIP

### Abstract

Indigenous participation in Brazilian political parties has grown in the past few years, as attested by the growing number of candidatures and recent electoral results. Taking this into account, this article dwells on the participation of the Huni Kuin, also known as Kaxinawá, (that speaks a language from the Panoan family), in the political scene of Santa Rosa do Purus, Acre/Brazil. Since 1992, different Indigenous people applied for the role of City Councillor, Mayor and Deputy Mayor. Participation in the elections and increasing relations with "white society" have produced transformations in the collective and individual life of Huni Kuin chiefs. Relying on native concepts, the article

describes how these new relations have led to a reflection and problematization of the idea of 'politics' itself. It has also changed the way that their leaders act. The Huni Kuin define party politics as "white politics", the main feature of which is to produce "division among the Indigenous people (*parentes*)"; while, in contrast, "Huni Kuin politics" is marked by "unity". Equally important is the migration of the leaders from village to the city, considering that they must exercise their mandate and occupy governmental posts in the city. They may stay away from the village for many years and they usually conceptualize this as a "mission" for the benefit of their own people, ignoring the fact that living in the city can be very difficult and full of dangers.

**Key words:** Amazon; Huni Kuin; Kaxinawá; Party Politics; Leadership; Political Representation; Huni Kuin Chief.