

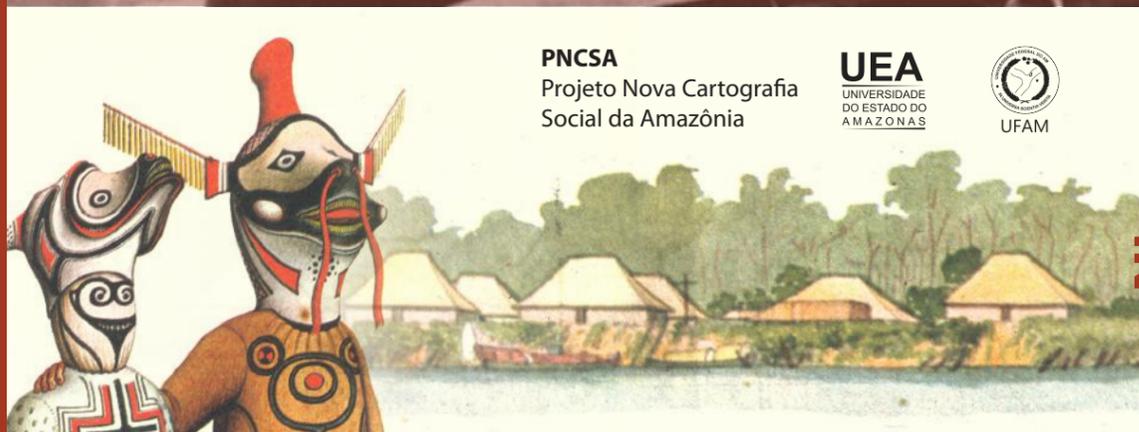
João Pacheco de Oliveira é antropólogo, Professor Titular do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ. Fez pesquisa de campo prolongada com os índios Ticuna, do Alto Solimões (Amazônia), da qual resultou sua dissertação de mestrado (UNB, 1977) e sua tese de doutoramento (PPGAS, 1986), publicada esta em 1988. Realizou também pesquisas sobre políticas públicas, coordenando um amplo projeto de monitoramento das terras indígenas no Brasil (1986--1994), com apoio da Fundação Ford, projeto que resultou em muitos trabalhos analíticos, coletâneas e atlas. Orientou até hoje mais de 70 teses e dissertações sobretudo no PPGAS/MN/UFRJ voltadas para povos indígenas da Amazônia e do Nordeste em programa comparativo de pesquisas em etnicidade e território apoiado pelo CNPq e FINEP. Atuou como professor-visitante em alguns centros de pós-graduação e pesquisa no Brasil (UNICAMP, UFPE, UFBA, Fundação Joaquim Nabuco e UFAM) e no exterior (Argentina, Itália e França). É pesquisador 1A do Conselho Nacional de Pesquisas/CNPq e bolsista FAPERJ do Programa Cientista do Nosso Estado. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia/ABA (1994/1996) e por diversas vezes coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas. Nos últimos anos vem se dedicando ao estudo de questões ligadas a antropologia do colonialismo e a antropologia histórica, desenvolvendo trabalhos relacionados ao processo de formação nacional, a historiografia, bem como a museus e coleções etnográficas. É curador das coleções etnológicas do Museu Nacional e junto com lideranças indígenas foi um dos fundadores do Maguta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, sediado em Benjamin Constant (AM), que deu origem ao Museu Maguta.

A caracterização das facções como unidades produtoras de inquietude e turbacção, como fatores de desorganização social, era inteiramente equivocada, ignorando que o conflito é também um aspecto crucial das relações sociais (...) Longe de ser uma patologia, o faccionalismo era um instrumento para trazer adaptações e mudanças, permitindo o estabelecimento e funcionamento de uma nova forma de organização social (...).

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

REGIME TUTELAR E FACCIÓNALISMO.
POLÍTICA E RELIGIÃO EM UMA RESERVA TICUNA

COLEÇÃO
ANTROPOLOGIA
NA AMAZÔNIA



PNCESA
Projeto Nova Cartografia
Social da Amazônia

UEA
UNIVERSIDADE
DO ESTADO DO
AMAZONAS

UFAM

COLEÇÃO
ANTROPOLOGIA
NA AMAZÔNIA

UEA Edições
PNCESA

REGIME TUTELAR E FACCIÓNALISMO. POLÍTICA E RELIGIÃO EM UMA RESERVA TICUNA

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

Este livro, com modificações muito pequenas, corresponde à dissertação de mestrado defendida na Universidade de Brasília em 1977 (...). Foi escrito com base em dados procedentes de um trabalho de campo de mais de seis meses ocorrido nos anos de 1974 e 1975 entre os ticunas do alto Solimões. A pesquisa incluiu tanto um levantamento geral de população, sendo recenseados mais de sete mil indígenas distribuídos em setenta aldeias e grupos locais, quanto uma investigação localizada e convivência com as mais de duas centenas de famílias ticunas que então habitavam a localidade de Umariacu. (...) o que confere ao livro uma localização e datação precisa nos estudos sobre os ticunas e na própria produção antropológica brasileira.

Manter a formato original é fruto de convicção a cada dia mais arraigada de que os dados etnográficos precisam ser compreendidos como fenômenos sociais produzidos em contextos históricos de que fazem parte indissociável. É no exercício da etnografia que devemos buscar o sentido profundo dos instrumentos analíticos desenvolvidos pelos antropólogos, que tanto aplicam conceitos anteriores e produzem interpretações sobre as coletividades estudadas, quanto são dialeticamente estimulados por situações etnográficas vividas a reelaborarem seu quadro teórico e seus procedimentos de pesquisa. Assim, ao final, as interpretações propostas e sua própria trajetória profissional estão frequentemente marcadas pela situação etnográfica em que trabalharam.

REGIME TUTELAR E FACCIÓNALISMO.
POLÍTICA E RELIGIÃO EM UMA RESERVA TICUNA.

N.º 2



COMUNIDAD

ANTROPOLOGIA
NA AMAZÔNIA

REGIME TUTELAR E FACCIÓNALISMO.
POLÍTICA E RELIGIÃO EM UMA RESERVA TICUNA.

João Pacheco de Oliveira

© João Pacheco de Oliveira., 2015

Editor

Alfredo Wagner Berno de Almeida

UEA, pesquisador CNPq

Projeto Gráfico e diagramação

Grace Stefany Coelho

Fotos do miolo cedidas por João Pacheco

Ficha técnica e catalográfica

048r Oliveira, João Pacheco

Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva
Ticuna. / João Pacheco de Oliveira– Manaus: UEA Edições, 2015.

250 p. : il. color. ; 16x23 cm.

ISBN 978-85-99274-36-1

1. Conflitos sociais. 2. Indígenas. 3. Comunidades tradicionais. 4.
Política. 5. Religião. 6. Cartografia. I. Título.

CDU 528.9:316.48

UEA - Edifício Professor
Samuel Benchimol
Rua Leonardo Malcher, 1728
Centro
Cep.: 69.010-170
Manaus, AM

E-mails:
pncaa.uea@gmail.com
pnca.ufam@yahoo.com.br
www.novacartografiasocial.com
Fone: (92) 3878-4412



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	II
INSTRUMENTOS ETNOGRÁFICOS PARA UMA "NOVA DESCRIÇÃO" <i>Alfredo Wagner Berno de Almeida</i>	
PREFÁCIO DO AUTOR À EDIÇÃO 2015	37
CAPÍTULO I: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA	47
1 - NOÇÃO DE SITUAÇÃO HISTÓRICA	49
2 - DESCRIÇÃO DAS VÁRIAS SITUAÇÕES HISTÓRICAS	52
2.1. - Missões Religiosas 10 2.2. - Diretores de Índios	52
2.3. - A Empresa Seringalista	60
2.4 - Campesinato Marginal	74
2.5 -- Campesinato Vinculado ao Mercado	83
CONCLUSÃO	
CAPÍTULO II: CONDIÇÃO DE ALDEADO	95
1 - OPÇÕES DE MORADIA	97
2 - CARACTERIZAÇÃO ESTATÍSTICA DOS AGREGADOS TIKUNA	101
3 - OS GRANDES ALDEAMENTOS TIKUNA	104
3.1 - Feijoal	104
3.2 - Vui-Uata-Im	107
3.3 - Vendaval	110
3.4 - Betânia	114
3.5 - Campo Alegre	118

3.6 - Belém	121
3.7 - Umariçu	125
CONCLUSÃO	
CAPÍTULO III: A ORDEM POLÍTICA PRECEDENTE	129
1 – OS PAPÉIS POLÍTICOS BÁSICOS	132
2 - ANTIGUIDADE DOS PAPÉIS	142
3 - MANIPULAÇÃO DOS CONTEÚDOS POLÍTICOS	146
4 - HISTÓRIA DOS CAPITÃES DE UMARIAÇU	149
CAPÍTULO IV: FORMAÇÃO DAS FACÇÕES	159
1 - CRIAÇÃO DE NOVAS ALTERNATIVAS DE SUPORTE POLÍTICO	161
1.1 - Formação de um "Fundo de Recursos"	162
1.2 - Ideologia da Santa Cruz	166
- DELIMITAÇÃO DAS FACÇÕES	171
2.1 - Identidade e Identificação das Facções	172
2.2 - Composição das Facções	175
3 - A REALIZAÇÃO DA HEGEMONIA	184
CAPÍTULO V: A SUCESSÃO	187
1 - CRIAÇÃO DA 2ª IRMANDADE DA SANTA CRUZ	187
2 - OS GRUPOS DE TRABALHO	192
3 - O PROCESSO DE SUCESSÃO NA FACÇÃO DOMINANTE	207
CONSIDERAÇÕES FINAIS :	217
"O caso Ticuna e as teorias sobre faccionalismo"	
POSFÁCIO: "40 anos de história Ticuna. Diferença cultural e subalternidade"	227
BIBLIOGRAFIA	245

QUADROS

I - Preços de Exportação da Borracha	61
II - Comparação da Produção Agrícola e Extrativista	61
III - Exportações da Província do Alto Amazonas	62
IV - Volume da Produção de Borracha Exportada	62
V - Quadro Comparativo: Produção e Preço da Borracha	64
VI - Aumento da Produção de Borracha	64
VII - Produção de Borracha	65
VIII - Produção e Consumo Interno de Borracha	66
IX - População Ticuna	81
X - Quadro Actancial dos Movimentos Messiânicos	90
XI - Distribuição Religiosa	97
XII - Faixas Populacionais	98
XIII - Composição por Sexo	101
XIV - Composição por Idade	102
XV - Estado Civil	102
XVI - Uso da Língua Portuguesa	103
XVII - Composição religiosa	104
XVIII - Composição Religiosa em Feijoa	107
XIX - Composição Religiosa em Umariacu	127
XX - Categorias de Idade	146
XXI - Critérios de Identificação das Facções	174

GRÁFICOS

I - GENEALOGIA DO "CAPITÃO" AGOSTINHO	132
II - GENEALOGIA DO "CAPITÃO" PONCIANO	133
II - GRUPO VICINAL DO "CAPITÃO" ARAÚJO	134
IV -- ESQUEMA GENEALÓGICO DO "CAPITÃO" PAULO	137
V - GRUPO DO PAULO (relações genealógicas)	165
VI - GRUPO DO CAIÇUMA (relações genealógicas)	176
VII - GRUPO DO CAIÇUMA (mapa das moradias)	177
VIII - GRUPO VICINAL DO ALEXANDRE (relações genealógicas)	187
IX- GRUPO VICINAL DO ALEXANDRE (mapa da moradias)	190
X - GRUPO DE TRABALHO DO MUNDICO (relações genealógicas)	196
XI - GRUPO DE TRABALHO DO MUNDICO (mapa das moradias)	197
XII - GRUPO DE TRABALHO DO AVELINO (relações genealógicas)	198
XIII - GRUPO DE TRABALHO DO AVELINO (relações genealógicas) - CONTINUAÇÃO	199
XIV - GENEALOGIA DO AVELINO	200
XV - GRUPOS DOMÉSTICO LIGADOS À FAMÍLIA GABRIEL (mapa das moradias)	200
XVI - GRUPO DE TRABALHO DO AVELINO (mapa das moradias)	202
XVII - GRUPO DE TRABALHO DO FELIPE (relações genealógicas)	203
XVIII - GRUPO DE TRABALHO DO FELIPE (mapa das moradias)	204



COLEÇÃO ANTROPOLOGIA DA AMAZÔNIA

A coordenação do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, refletindo sobre temas selecionados pelos pesquisadores, concernentes a realidades empiricamente observáveis na região amazônica, e coadunados com as atividades previstas em seu cronograma, decidiu pela iniciativa editorial de uma coleção baseada numa ação pedagógica de fundamento etnográfico, que toma o trabalho de campo como um laboratório a partir do qual são elaboradas monografias, dissertações e teses. Às mais das vezes, nas seleções editoriais em antropologia, tal argumento se mostra forte e resolutivo o suficiente, orientando decisões necessárias para compor coleções e séries didáticas ou para organizar compilações de textos e mesmo coletâneas acadêmicas.

Em decorrência deste critério é que foram apreciadas as condições de possibilidades para se efetivar a publicação de experiências de pesquisas que, ademais, tem contribuído diretamente para a consolidação de um determinado gênero de produção intelectual e científica classificado usualmente como “**Antropologia da Amazônia**”, expressão escolhida para batizar a presente coleção. Tais condições concernem a um objetivo de precípua interesse para a história do pensamento antropológico, bastante relevante em domínios etnográficos, designadamente àqueles referidos a uma “nova descrição”, que articula o conhecimento antropológico com outras disciplinas tais como a história, o direito e a economia. O seu significado para os que se empenharam em debater esta iniciativa e que explica estes primeiros livros da coleção, compreende uma relação transdisciplinar e não se refere somente à memória, atrelada a um tempo passado. Mesmo que alguns intérpretes insistam em afirmar que a experiência etnográfica hoje se nos oferece mais rica do que há quarenta anos passados pode-se asseverar que há trabalhos de pesquisa que mantêm uma atualidade irretorquível e que não devem ser lidos uma única vez. O ineditismo não se constitui, portanto, num critério determinante já que este prevê livros que valem a pena ser relidos.

Nesta ordem a coleção consiste também num “laboratório de epistemologia” ou de análise de esquemas explicativos, para o quais o trabalho de campo não é

uma simples coleta de material bruto, não separando teoria e prática de pesquisa e privilegiando realidades localizadas e processos reais de formação de territórios e de descrição de conflitos sociais.

Com apoio neste pressuposto é que a seleção ora efetuada pretende dispor a um público amplo e difuso esta interlocução que a editoria do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia estabelece com textos bastante pertinentes às lides universitárias. A “nova cartografia social” se insinua, concomitantemente, como um recurso à etnografia ao propiciar trabalhos de campo mais prolongados e possibilidades de reflexão sobre uma “nova descrição” não mais presa ao setting, à abordagem “ecologista” dos anos 20 do século passado ou ao “modelo geográfico descritivo”, que teria levado aos chamados “estudos de comunidade” e à repetição e à acentuada monotonia de “estudos monográficos” usualmente tidos como “localizados em demasia” e como “pré-científicos”.

A proposição de ruptura que prevalece nesta iniciativa crítica é de abertura da coleção **“Antropologia da Amazonia”** com uma fonte relevante e precisa, não necessariamente inédita, como já foi sublinhado, mas que compreende a discussão de conceitos elementares à investigação científica de realidades amazônicas, a saber: fronteira, frentes de expansão, diferenciação camponesa, campesinato de fronteira e suas implicações, etnia, faccionalismo e processo de territorialização.

A coleção terá continuidade com um terceiro livro voltado para questões etnográficas, privilegiando uma análise do sistema de *plantations* do nordeste



APRESENTAÇÃO

INSTRUMENTOS ETNOGRÁFICOS PARA UMA “NOVA DESCRIÇÃO”

Alfredo Wagner Berno de Almeida¹

É razoável explicar antes mesmo de tudo. Como compete a um texto preliminar, urdido na trama reflexa de um *prefácio*, que se volta sobre si mesmo, tal um *prefácio sobre o prefácio*, equivale a dizer a que veio, de que modo, porque e segundo que ditames. Sim, está-se diante de um livro elaborado consoante uma abordagem reflexiva, de autoria do antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, intitulado “Regime tutelar e faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna”, que corresponde à dissertação defendida junto ao curso de mestrado da Universidade de Brasília, em 1977. O autor focaliza a atenção nas relações sociais, que o envolvem e ao povo indígena estudado e ao mesmo tempo interroga os instrumentos analíticos do mundo intelectual, dialogando com a literatura etnológica e formulando uma interpretação singular sobre o fenômeno do faccionalismo. De igual modo analisa criticamente as ações de agentes e das agências de intervenção que operacionalizam dispositivos de política indigenista. Antes, contudo, registra o quão raras são as etnografias, no caso brasileiro, que vão além de uma simples verificação da existência de facções. Nos desdobramentos desta constatação o autor interpreta o faccionalismo, enquadrando-o no funcionamento da política, dentro de um contexto histórico específico, reconstituindo a composição das facções, sua identidade e identificação. Delineia uma conceituação em estado prático, demonstrando como “o faccionalismo é um instrumento de dominação utilizado pelos funcionários da administração tutelar para distribuir benefícios limitados e para promover interferências socioculturais de seu interesse.” (Pacheco de Oliveira; Memorial, 1997:13).

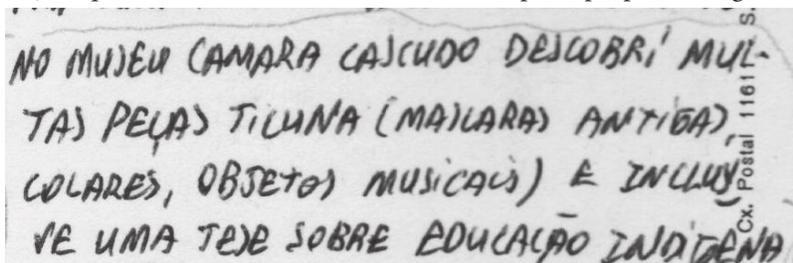
Mediante a discussão desta abordagem tem-se os meios imprescindíveis para que seja apresentada didaticamente a própria maneira fecunda de se produzir um

1 Antropólogo. Professor-visitante. Universidade do Estado do Amazonas. Pesquisador CNPq

gênero dissertativo em que a descrição etnográfica é entendida como um processo histórico, de relações sociais em permanente movimento, apontando para uma centralidade do presente. Eis um dos critérios editoriais e didáticos mais pertinentes, que orientaram a decisão de publicar este livro.

ETNOGRAFIA DAS FORMAS POLÍTICO-ORGANIZATIVAS

Em outras palavras, praticar a ciência antropológica nos termos deste livro, ora prefaciado, remete de uma maneira crítica às reformulações teóricas e às práticas de campo através das quais o antropólogo se explica, explicando em pormenor os seus procedimentos na coleta de dados e na relação com o povo estudado e com as agências, problematizando-os como parte de seu próprio objeto de pesquisa. O instrumento da reflexividade propicia um olhar crítico sobre suas próprias práticas de campo, tais como incorporadas pela lógica mesma da pesquisa. Pode-se dizer que este trabalho de pesquisa antropológica, ao conjugar a análise crítica de conceitos, de categorias censitárias, de séries estatísticas e quadros demonstrativos de produção agrícola e extrativa e seus respectivos volumes e preços, com as formas de organização política, produz uma descrição etnográfica, que evidencia as condições teóricas e os meios de controlar a construção do objeto de estudo. Esta etnografia das formas político-organizativas recoloca, concomitantemente, ao povo estudado, o sentido de suas próprias ações face ao Estado, através de suas entidades de representação, de suas mobilizações étnicas, de diversas iniciativas pedagógicas e da criação de um museu indígena. A entidade de representação à qual estão referidas as diversas formas organizativas emergentes concerne ao Comando Geral das Tribos Ticuna (CGTT), formado em 1982. Como assinala o autor esta “foi a primeira organização indígena de escala local a funcionar no Brasil”. Em seu período mais ativo o CGTT foi pensado pelos Ticuna como uma instancia legislativa ou um “parlamento indígena”. Quanto às iniciativas pedagógicas e de afirmação linguística elas foram agrupadas em torno da Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB), fundada em 1986. A criação de um museu com objetos de cultura material Ticuna, ocorreu em Benjamin Constant, o Museu Maguta. João Pacheco foi inicialmente o presidente desta entidade. Em 1992, porém, um ano antes da demarcação da área final das terras indígenas Ticuna, e depois de ter percorrido inúmeros museus para estabelecer formas de cooperação e fortalecer o acervo do Maguta, ele anunciou a decisão da equipe de pesquisadores de abandonar os postos de direção, que deveriam ser escolhidos doravante pelos próprios indígenas.



Excerto de cartão postal enviado por J. Pacheco para A.W. de Natal (RGN), em agosto de 1987

Como sublinha B. Anderson o museu e a imaginação museológica são profundamente políticos e a atual proliferação desta iniciativa de "museus indígenas" pode ser repensada numa direção análoga, como uma espécie de atualização da "herança política²" da resistência de povos outrora dominados.

A amplitude destas práticas de pesquisa concerne a expressões político-organizativas, ao ensino da língua e ao museu, permitindo entrever, portanto, que os critérios de competência e saber dos antropólogos, que configuram a responsabilidade científica, não estão dissociados de sua responsabilidade social e política mediante o povo estudado. As práticas derivadas confrontam inclusive o uso cultural da expressão "trabalho de campo", sacralizada nos manuais e guias práticos de antropologia, que impõem um significado técnico ao termo, reduzindo a própria etnografia a um método ou a uma técnica de pesquisa. A crítica constante dos procedimentos manualizados consiste no melhor contrapeso à excessiva normatização. As referidas práticas apontam, em decorrência, para as múltiplas possibilidades das relações de pesquisa, delineando perspectivas para se produzir uma "nova descrição", livre do peso da manualização e de seus efeitos normativos e igualmente livre de imposições que emanam das regras de tutela e da histórica rigidez da ação mediadora convencional. Tais relações de pesquisa expressam, aliás, uma posição de recusa cada vez maior, por parte dos povos indígenas de delegar poderes a agências e agentes externos.

UM IMAGINÁRIO NÚMERO ZERO DA COLEÇÃO

O propósito de dar este trabalho a público fundamenta-se, deste modo, tanto em critérios editoriais de nítida inspiração didática, quanto em debates intrínsecos à produção científica e em modalidades de reconhecimento político. A proposta de publicá-lo, entretanto, não é recente, não é inédita e nem constitui qualquer novidade. Foi possível confirmar isto mais de uma vez, inclusive numa referência bibliográfica consagrada, detectada pelo próprio autor, após a elaboração deste prefácio, que me levou a decidir por reiniciá-lo, mencionando-a, como narro a seguir.

Quatro anos depois que a dissertação de João Pacheco de Oliveira Filho foi defendida, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, que havia sido seu orientador na UnB, a cita por diversas vezes no prefácio à terceira edição de seu livro **O índio e o mundo dos brancos**, em 1981, comentando-a e recomendando-a nos seguintes termos:

"... seria conveniente que **a dissertação de mestrado de Oliveira Filho fosse transformada em livro, pois, então teríamos uma excelente atualização da etnologia dos Tükuna e a confirmação de um competente e talentoso pesquisador a mais entre nós**, produto da nova geração de antropólogos formada pelos cursos de pós-graduação que foram criados no País nos fins dos anos sessenta e princípios dos setenta." (Cardoso de Oliveira, 1981) (g.n.)

2 Para maiores detalhes leia-se: Anderson, Benedict – "El censo, el mapa y el museo" in: **Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Mexico.FCE.1993 pp.228-259.

Agora, com a publicação efetiva do livro, quase duas décadas e meia após a “recomendação” de Roberto Cardoso, mais do que a confirmação de um critério editorial tem-se um convite a uma reflexão detida dos leitores acerca de sua extrema atualidade e pertinência. Sim, João Pacheco trabalha os conceitos de maneira exaustiva, aprimora-os, estendendo as possibilidades de compreensão, no sentido de Canguilhem. Para tanto consolida suas práticas de campo, rompendo com a distância professoral e com a noção sempre renovada da “mediação necessária” de antropólogos, inspirada em intuições produzidas pelo senso comum acadêmico, ambas fundadas num aristocratismo filosófico³. Neste esforço intelectual realiza reformulações teóricas e retificações sucessivas, desqualifica as evidências primeiras, produz uma análise concreta de uma situação concreta e objetiva firmar maneiras originais de ver e compreender, produzindo elementos para uma “nova descrição” etnográfica. Seu modo de descrever, em decorrência, tem um frêmito cáldido, uma vibração vívida e assaz forte, que propicia aos leitores, sobretudo aos aprendizes de antropólogo, adentrar nos meandros dos procedimentos básicos da etnografia, valorizando-os e aprimorando instrumentos críticos, contra os que fizeram da descrição etnográfica uma sequência mecânica de fatos e digressões banais, confundindo-a com uma ação sem sujeito ou com a narrativa monótona e repetitiva de tudo que aparentemente compõe a trivialidade das rotinas. A compulsão à repetição, característica de um empirismo vulgar, combinada com imagens beletísticas e metáforas incessantes, instaurou uma abordagem padrão ao transformar os preceitos acadêmicos numa fórmula mítica de produzir, num estilo professoral e com refinados automatismos de linguagem, o que se supõe ser uma “descrição completa”.

João Pacheco se contrapõe às formulações daqueles que estão convencidos de que a antropologia não precisa pensar a si mesma. Com isto desdiz procedimentos rotineiros, que privilegiam as “grandes narrativas”, e, através das críticas acentuadas que seu trabalho etnográfico provoca, tanto torna dinâmica a leitura, quanto reflete um estilo admiravelmente equilibrado e criativo, que rompe com a mesmice do senso comum douto ancorado, de maneira constante, em pares de oposições simétricas e categorias genéricas. A concisão de seu texto leva-nos a empregar os conceitos com bastante cautela e a desconfiar dos epítetos. Ao privilegiar os agentes sociais e suas mobilizações e formas político-organizativas concretas, dialogando com fatos históricos da sociedade colonial, contrapõe-se também à ação sem sujeito de esquemas estruturalistas e, de igual modo, aos evolucionismos de diferentes matizes. Tal condição de possibilidade de uma leitura disruptiva, em múltiplos sentidos, e sua força descritiva, se perfila com os critérios editoriais que selecionaram este livro para compor a coleção designada como “Antropologia da Amazônia”. Para integrar

3 Sobre o procedimento de “travailler un concept” consulte-se: Georges Canguilhem- *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris. Vrin.1990. Consulte-se também a pesquisa classificatória de produtores intelectuais realizada por Louis Pinto, que me levou a esta reflexão e está reunida no livro intitulado: *Sociologie et Philosophie: libres échanges. - Bourdieu, Derrida, Durkheim, Foucault, Sartre...* Montreuil-sous-Bois. Les Éditions D'Ithaque. 2014 pp.5,6

esta coleção foram selecionados autores e livros que se entrelaçam academicamente neste esforço crítico de combate aos positivismos e de construção das bases de uma “nova descrição”, dispondo indígenas, quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de côco babaçu, pescadores artesanais e outros, numa relação política que desloca os muitos lugares-comuns baseados em esquematismos, como os *topoi*, e em recorrentes primordialismos. Decerto que as fontes deste copioso repertório de “ismos” e de outros mais recentes se acham estreitamente ligadas e nos levam à formulação crítica de Rónai⁴ de que “um lugar-comum dos mais freqüentes é o desprezo absoluto do lugar-comum” (Rónai, 2013:83).

Nesta ordem é que o mencionado entrelaçamento convida à reflexão ao assinalar que a profissionalização crescente da atividade intelectual dos antropólogos, consolidada pela formação universitária e pela multiplicação dos cursos de pós-graduação, ao contrário das pressuposições correntes, não os afasta da política, antes os aproxima das formas político-organizativas emergentes de povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais ou mesmo de uma descrição etnográfica que reconfigura o pressuposto da análise concreta de situações concretas de mobilização étnica e de luta.

Quanto aos critérios mais gerais, relativos à coleção “Antropologia da Amazônia”, importa reiterar que o presente livro, o segundo da coleção, remete a uma dissertação orientada por Roberto Cardoso de Oliveira, que também orientou a dissertação de Otávio Velho, tornada livro, o qual abriu esta coleção “Antropologia da Amazônia”. A dissertação de João Pacheco foi defendida, em 1977, no pós-graduação em antropologia da UnB, enquanto a de Otávio Velho foi defendida, em 1970, junto ao PPGAS do Museu Nacional da UFRJ. Cardoso participou da fundação do PPGAS do Museu Nacional e depois deslocou-se para a UnB fundando o novo pós-graduação. João Pacheco descreveu um itinerário geográfico inverso: após o mestrado na UnB fez o doutorado no Museu Nacional. Sua tese foi, portanto, aí defendida e teve como orientador o próprio Otávio Velho. Os livros, tendo-se como referência orientadores e orientados, bem como as duas diferentes instituições acadêmicas, que abrigaram as duas dissertações e a tese, podem ser lidos de forma cruzada, concernentes a uma mesma linha de parentesco intelectual, compreendendo as primeiras instituições de pós-graduação em antropologia no Brasil e as relações entre seus prógonos e epígonos, distribuídos em pelo menos três “gerações intelectuais”. No que tange à aludida correlação entre estes dois primeiros livros da coleção “Antropologia da Amazônia”, pode-se dizer que Roberto Cardoso comporia um imaginário “número zero” da coleção, cuja visibilidade é propiciada por esta advertência inicial, que de certo modo convida o leitor a ler o prefácio do exemplar anterior, o de Otávio Velho, numa pretensão de também entrelaçar as leituras concernentes às trajetórias acadêmicas dos autores. A proposição de Roberto Cardoso

4 Leia-se Rónai, Paulo- “Anatomia do Lugar Comum” in **Como aprendi o português e outras aventuras**. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, Fundação Biblioteca Nacional.2013. pp.82-88

de publicar o presente livro torna-o também, de certo modo, um editor póstumo, mas sempre atual, sobretudo por sua aproximação ideal com este meu trabalho tardio de editoria, executado duas décadas e meia após a sua mencionada recomendação. Tomadas em conjunto estas orientações, proposições, premissas, recomendações e sugestões tornam explícitos, portanto, os critérios de seleção e de direção da coleção. O agrupamento destes antropólogos evidencia que a competência que lhes é própria consiste não somente de posturas semelhantes ou aproximáveis, mas aponta para a discussão de um vasto repertório de noções em estado prático, em permanente transformação, que contribui para a composição de um léxico específico, em processo de construção, para se analisar a “Amazônia”, enquanto tema e problema, a saber: “frente”, “camponês”, sistema repressor da força de trabalho, que na designação dos entrevistados aparece designado como “aviamento”; “empresa extrativa”, “plantation”, “facção”, “étnico”, “processo de ocupação” e “território”. Conceitos teóricos, noções operativas e designações de uso cotidiano pelos agentes sociais estudados, ganham corpo na descrição com suas respectivas determinações de existência, quais sejam nomes de lagos, igarapés e aldeias. Estes critérios colocam, pois, em relação trajetórias intelectuais singulares, passíveis de comparação e de serem correlacionadas num esforço intelectual de múltiplas possibilidades teóricas. Os princípios de aproximação não estariam na textualização ou em “conteúdos cognitivos”, nem tampouco em determinados contextos, mas nas relações que caracterizam a formação de antropólogos e a institucionalização da antropologia no Brasil. Certamente que o referido entrelaçamento restringe-se a critérios editoriais atinentes a propriedades de posição dos autores e a relações sociais entre antropólogos, o que não significa classificar necessariamente os livros como referidos a uma determinada “escola de pensamento”, nem tampouco a um “pensamento de escola”, consoante uma conhecida distinção produzida por Bourdieu.

“ANTROPOLOGIA DA AÇÃO” E REFLEXIVIDADE

Na sua própria escolha de pesquisar os Ticuna, João Pacheco esclarece em Memorando para o concurso de professor titular do Museu Nacional, de 1997, as dificuldades de passar de um relatório sobre os Ticuna para a elaboração de uma dissertação de mestrado, considerando, inclusive, a monografia de seu orientador produzida anteriormente com o mesmo povo. Preocupado com o discernimento face às abordagens que remetem a uma “comparação histórica” ou à linha de “re-estudos”, tão afirmada deste R. Redfield, João Pacheco esclarece que não era esta a proposição. Descarta isto de maneira incisiva e elucidativa, dirimindo dúvidas acerca de um conhecido capítulo da história da pesquisa antropológica:

“Entrar na linha dos “reestudos” (feitos por outrem) não era de modo algum o caso, pois nem Oscar Lewis ou Alban Bensa, por exemplo, mantinham respectivamente com Redfield e Leenhardt a mesma relação intelectual e afetiva que eu mantinha com Roberto Cardoso de Oliveira.

Apesar dessas minhas reticências, razões afetivas, políticas e práticas conduziam no sentido inverso. A FUNAI dispunha-se a custear a segunda parte do censo, isto podendo inclusive ser ajustado com o período que eu deveria ir a campo, representando quase um financiamento indireto da pesquisa. Terminado o censo eu permaneceria em uma aldeia e realizaria minha pesquisa. **RCO, como meu orientador, aprovava tais propostas e, recomendando leituras de Sol Tax, manifestava seu entusiasmo com a possibilidade de uma “antropologia da ação” entre os Ticuna.**” (João, 1997:12) (g.n.)

Amplia-se o espectro da reflexão de João Pacheco com este argumento de seu orientador de mestrado. A passagem do “regime de seringal”, caracterizado pela dominação dos “patrões”, ao regime tutelar, sob a administração da agência indigenista, descreveria uma transformação social teoricamente aproximável daquela a que estavam submetidos os povos indígenas nas “sociedades coloniais”, mais diretamente referidas ao sistema repressor da força de trabalho seja nas *plantations* da América Central, seja na ação colonialista europeia nos continentes africano e asiático. A menção explícita a Sol Tax autoriza este tipo de entendimento. Tax lança nos anos 40 do século passado uma campanha classificada pelas histórias da antropologia como “action anthropology”. De maneira resumida constata-se que Tax leva em conta não apenas o ponto de vista dos observados, mas também seus interesses, ressaltando sua cultura e seus direitos territoriais. Ele propõe, com a “action anthropology” dispor os conhecimentos produzidos pelos antropólogos a serviço dos observados, fortalecendo as decisões tomadas pelos povos e comunidades estudados e defendendo suas pautas reivindicatórias e suas identidades culturais. Nesta ordem estimulou a mobilização de antropólogos e suas organizações profissionais, como a American Anthropological Association (AAA), face a situações de violência ou de massacre e de genocídio, descortinando um campo de reflexões em torno da relação entre sociedades autoritárias e mundo colonial⁵.

Tax é usualmente contraposto a Malinowski, que para muitos classificadores e dicionaristas⁶, elaboradores de verbetes, com pretensão a produzir uma história da antropologia, teria se cingido apenas e tão somente a adotar o ponto de vista dos observados e a definir suas necessidades sob o prisma do biologismo. Ao contrário desta assertiva, criticada verbalmente e de forma incisiva por João Pacheco, em mais de uma conversa que tivemos, foi-me possível detectar recentemente uma referência bibliográfica que ampara a aludida discordância. Refiro-me especificamente ao fato de que Malinowski, nestes mesmos anos 30, avançou numa direção semelhante a esta de Tax, apoiando intelectual e politicamente o movimento de

5 A posição de Tax encontra respaldo nos seus trabalhos de pesquisa com os Maya, na Guatemala, em 1935 e 1936, e no México, bem como nos trabalhos de Sidney Mintz, Richard Adams e E. Wolf. Verifica-se que os antropólogos se mobilizam previamente ao processo de descolonização, que caracterizou as duas décadas que se seguiram ao fim da II Guerra Mundial. Nos desdobramentos desta trajetória é que Sol Tax criou, em 1958, o periódico *Current Anthropology* apoiado pela Fundação Wenner-Gren.

6 Cf. Gaillard, Gérald- *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*. Paris. Armand Colin. 1977

descolonização africano. Jomo Kenyatta⁷, filho de um médico Kikuyu (Gikuiu), um dos principais líderes do nacionalismo africano e que veio a presidir o Quênia após a independência nos anos sessenta, foi um dos seus alunos. Kenyatta, na década iniciada em 1930, estudou na London School of Economics e obteve seu diploma em antropologia, elaborando uma monografia sob a orientação de B. Malinowski, que veio a ser publicada em 1938, com prefácio do próprio Malinowski quatro anos, portanto, antes de sua morte em 1942. Neste mesmo período Tax produzia seu trabalho em Panajachel, Guatemala, com os Maya, intitulado **Penny Capitalism: a Guatemalan Indian Economy**. Anos depois, no início dos anos sessenta, com a vitória das frentes de libertação nacional sobre os colonizadores, sai em nova edição o livro **Facing Mount Kenya, de Kenyatta**. Foi republicado em 1965 com o prefácio de Malinowski elaborado em 1938. Malinowski recupera de maneira positiva a categoria dos produtores intelectuais, considerados uma “minoría” e classificados como “*agitators*”. Esta classificação de cunho policialesco era usada pelas forças colonialistas, na África e na Indochina, para reprimir, punir e estigmatizar os partidários das “guerras de libertação” e da resistência e luta contra o jugo das metrópoles coloniais. Na formulação de Malinowski:

“The African is not blind”, Mr. Kenyatta reminds us. The educated, intellectual minority of Africans, usually dismissed as “**agitators**”, are rapidly becoming a force. They are catalysing an African public opinion even among the raw tribesmen. A great deal will depend upon whether this minority of “**agitators**” will be made to keep a balanced and moderate view of economic, social and political issues or whether by ignoring them and treating them with contempt we drive them into the open arms of world-wide Bolshevism. For on this will depend the general drift of African opinion from one end of the Dark Continent to the other.” (Malinowski, 1965: IX, X).” (g.n.)

A republicação deste livro⁸ de Kenyatta, prefaciado por Malinowski, é coetânea de **Os condenados da terra**, de F. Fanon, prefaciado por Sartre, do mesmo modo que a independência da Argélia antecede de dois anos àquela do Quênia. As chamadas “guerras de libertação” atreladas ao tema da descolonização estavam na ordem do dia do pensamento antropológico. As pesquisas antropológicas dos africanistas ingleses, sempre classificadas como estreitamente vinculadas aos dispositivos do colonialismo, conhecem com este trabalho de Malinowski e sua relação com

7 Jomo Kenyatta foi o primeiro presidente do Quênia, após prisões e lutas por décadas contra os colonialistas britânicos.

8 Este livro foi localizado numa livraria de Nairobi por Gabriel Locke, quando levantávamos títulos a serem adquiridos para nosso projeto de pesquisa, no Quênia, junto à Universidade de Nairobi e a Kenya Land Alliance (KLA) intitulado “Social Cartography and Technical Training of Researchers and Social Movements in Kenya and Brazil”. Imediatamente me mostrou o prefácio e reforçamos pontos de vista relativos às diferentes trajetórias de antropólogos ingleses face ao processo de descolonização, tal como ocorrido em discussões travadas em Nakuru, com a equipe do KLA, e em Isiolo, com organizações não-governamentais e membros do governo local interessados em discutir modalidades de mapeamento social.

Kenyatta uma clivagem a ser repensada, sobretudo quando se discute os múltiplos significados da “antropologia da ação”. João Pacheco de maneira indireta estende esta observação crítica aos africanistas franceses, parafraseando sardonicamente um quase adágio, que diz que os franceses transformaram a etnologia numa idéia e os ingleses fizeram dela um instrumento de ação colonial.

Ao mencionar a “antropologia da ação” de Sol Tax as condições de possibilidades de uma “nova descrição” retomam o sentido de uma análise crítica e por sinonímia o combate à despolitização nos trabalhos etnográficos. Só que com uma diferença, ao contrário de Tax tem-se agora uma abordagem reflexiva que dispõe a si própria, criticamente, como objeto. E é o próprio Cardoso quem vai enfatizar esta distinção em artigo⁹ intitulado “O Mal Estar da Ética na Antropologia Prática”, publicado vinte e três anos após sua recomendação a Pacheco relativa à “antropologia da ação”. Cardoso distingue inicialmente “antropologia da ação” de Tax de “antropologia aplicada”, considerando “esta última solidária de um praticismo inaceitável por quem pretenda basear a disciplina em sólido amparo teórico.” (Cardoso de Oliveira, 2004:21). E é o próprio Cardoso quem arremata:

“Ademais, se por um lado a antropologia aplicada é aqui descartada, por não orientar o seu exercício pelo diálogo com aqueles sobre os quais atua, por outro lado, também há que se descartar a “antropologia da ação”, na formulação que lhe deu Tax por seu alto *déficit* reflexivo, particularmente num momento em que a nossa disciplina passou a ser eminentemente reflexiva.” (Cardoso de Oliveira, *ibid.*).

De minha interpretação o exercício reflexivo poderia até estar sendo banalizado no momento atual, mas no pensamento antropológico não há olhar crítico sobre si mesmo que possa ser ignorado, sempre levando em conta o ponto de vista do outro. Sob este prisma é que classifiquei, no presente, este livro, de quase quatro décadas passadas, como produzido consoante uma abordagem reflexiva. Qualifiquei-o com esta classificação que seria improvável a seu tempo de produção.

Os condicionantes dos critérios editoriais, mediante estas explicações, tornam-se absolutamente diáfanos na composição desta coleção “Antropologia da Amazônia” e autorizam a pensá-la em consonância com uma designação que evidencia o quão indissociáveis se mostram na “história do pensamento antropológico brasileiro” as lutas identitárias, as reivindicações econômicas e as mobilizações políticas. Ela concerne a modalidades originais de pensar a relação entre cultura e política com base nos próprios padrões das formas político-organizativa, dispondo-as como objeto de reflexão do pensamento antropológico.

9 Em simpósio organizado pela ABA, na Universidade Federal Fluminense, Cardoso apresentou “O Mal Estar da Ética na Antropologia Prática”, que foi publicado in: VÍCTORA ET ALII – **Antropologia e ética. O debate atual no Brasil**. Niterói. EdUFF. 2004 pp.21-32.

"SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA" E "RESPONSABILIDADE SOCIAL"

O ofício etnográfico é recolocado com toda força na publicação deste livro, que data de 38 anos passados, através de um prefácio atual do próprio autor que, argumentando do porque manter o formato original, elabora um texto que instrui sobre sua leitura e chama a atenção para a possibilidade de aproximá-lo de estudos recentes através do que designa como **“situação etnográfica”**. Propõe a releitura de seu livro, evitando os riscos das “ilusões biográficas” e insistindo em trabalhar conceitos e noções operativas. No excerto a seguir apresentado, expõe este trabalho conceitual:

“Em estudos posteriores sobre os Ticuna vim a formular um outro instrumento que pode ser útil na leitura dessa monografia. É a noção de “situação etnográfica” que se reporta ao conjunto de relações que o pesquisador, contemporaneamente à pesquisa, mantém com todos os atores sociais que de algum modo intervêm no campo. A minha intenção ao propor a noção de “situação etnográfica” é estimular o investigador a descrever a sua pesquisa como um sistema de relações sociais, não como um relato de incidentes de viagem nem como um aprofundamento de experiências individuais.” (cf. João Pacheco no seu Prefácio à presente edição).

Ao apresentar este instrumento analítico enfatiza situações concretas, em que a descrição ganha corpo, referida a um plano social de relações e atenta a fatos específicos e interações diversas. Opõe-se, assim, à aplicação mecânica de modelos e a regras manualescas de descrição etnográfica, ao privilegiar a dinâmica intrínseca às relações sociais. De igual modo contrapõe-se às descrições “objetivistas” que, enfatizando a rigidez das fórmulas, coíbaram a criatividade e bloquearam o exercício reflexivo.

A preocupação com realidades localizadas e processos reais aponta também para uma ação incisiva e constante do autor em defesa dos direitos indígenas, seja no seu próprio trabalho de pesquisa, seja no âmbito mais geral das intervenções da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ampliando o leque de relações sociais no âmbito da pesquisa antropológica.

Uma das principais referências de seu trabalho de pesquisa, neste sentido, parece-me ser a ação resoluta perante os poderes políticos e a produção do dossiê “A Lágrima Ticuna é uma só”, sobre a chacina praticada por madeireiros contra os Ticuna na foz do igarapé do Capacete¹⁰, no Município de Benjamin Constant, em 28 de março de 1988. Vinte homens armados com espingardas calibre 16, rifles, revólveres e metralhadora mataram 11 pessoas e feriram 22, entre adultos e crianças, semeando pânico nas aldeias.

10 **Rü Aü I Ticunagü arü wu'i. A lágrima Ticuna é uma só.** Benjamin Constant. Magüta.1988. Apresentação de João Pacheco de Oliveira Filho, presidente do Magüta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões.

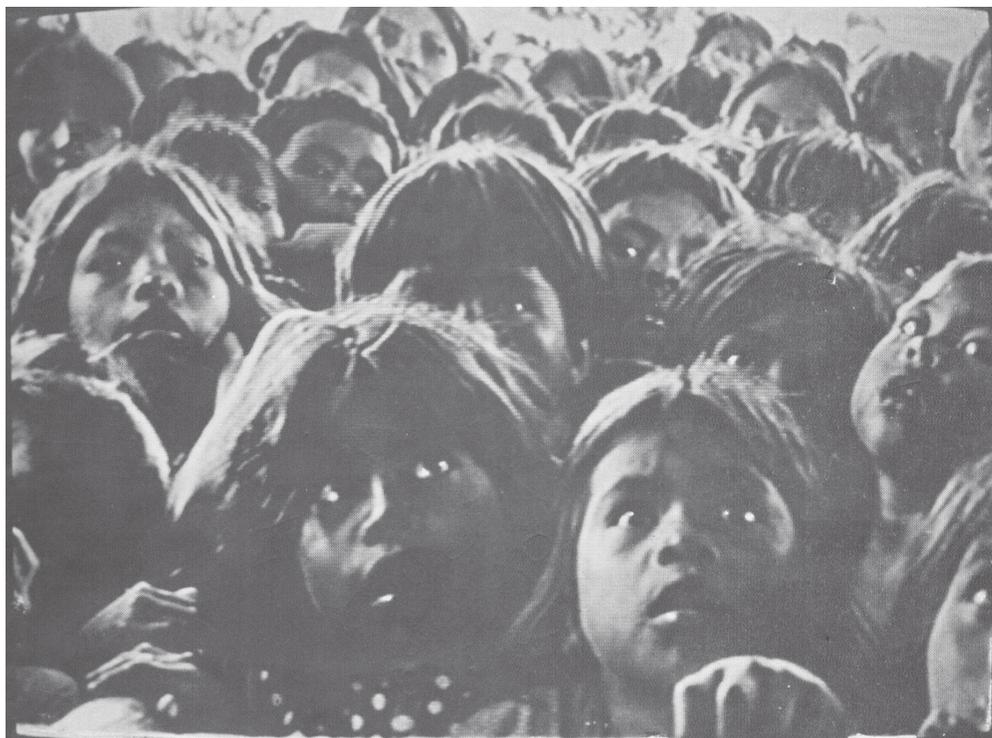


Foto da capa de "A LAGRIMA TICUNA É UMA SÓ"

Num plano mais amplo, pode-se afirmar que João Pacheco distingue-se, mantendo um mesmo padrão de trabalho científico, seja no trabalho de campo, nas salas de aula ou na ação regular de anos a fio na coordenação da Comissão de Assuntos Indígenas, além de sua gestão como presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), entre os anos de 1994 e 1996. Desenvolve esta árdua tarefa de conjugar os interesses de pesquisa com uma atividade coletiva, no âmbito de uma associação profissional, monitorando antagonismos provocados por atos de violência contra povos indígenas, intervindo em conflitos por direitos territoriais e encaminhando demandas aos poderes constituídos. Neste trabalho de articulação tem demonstrado persistência e adotado consecutivamente decisões bastante cerebrais, fortalecendo a autoridade antropológica e mantendo-se em sintonia com trabalhos coletivos de redação de documentos e elaboradíssimos registros documentais.

Ao orientar a produção de materiais específicos de peso documental e científico, dialogando criticamente com laudos periciais e pareceres, evidencia isto. Nestes atos não professa o denunciamento e nem empresta os seus títulos acadêmicos às lutas, senão os seus próprios critérios de competência e saber, estabelecendo uma relação de pesquisa baseada em atividade constante e confiabilidade mútua no plano das ações políticas. Fala através das pesquisas etnográficas, trazendo seus resultados para o

plano social dos confrontos, recolocando-as conforme uma “nova descrição”, liberta de quaisquer “tutelas”, “iluminações” ou *insights* geniais. Demonstra, desta maneira, os esforços e dificuldades do árduo trabalho de se produzir etnografias, lutando contra as recorrentes formas de “desautorização antropológica”, sobretudo aquelas balizadoras de laudos e dispositivos correlatos (pareceres, perícias), que fragilizam o trabalho etnográfico e a própria posição dos antropólogos.

Em termos classificatórios, da história das ciências, pode-se dizer que João Pacheco traça com discernimento uma linha divisória face à noção de “intelectual total”, que de sua posição de notabilidade fala incessantemente para o mundo através de: “grandes polêmicas”, temas controversos, conclusões grandiloqüentes, declarações bombásticas, entrevistas em periódicos consagrados e um repertório algo duvidoso de frases pomposas. Tal conluio estilístico sempre surpreende pela capacidade de enfileirar expressões, palavras compridas e arrevesadas, levando ao risco de que as imagens e as metáforas suplantem os resultados inerentes ao próprio objeto da fala. Ao traçar sua trajetória intelectual distante da pretensão desta notabilidade, Pacheco converge para as especificidades das situações históricas, afastando a antropologia das categorias genéricas e das frequentes modalidades de “personificação de coletivos” e, concomitantemente, aproximando-a do trabalho de pesquisa mais detido, com conhecimento aprofundado de realidades localizadas, e dos atributos relativos aos denominados “intelectuais específicos”, como afirma Foucault, ou aos “*publics intellectuals*”, de Bourdieu¹¹.

Neste esforço por uma “nova descrição”, levando em conta a especificidade das realidades locais, verifica-se que a leitura de qualquer página sua é um cômico, isto é, as palavras medidas e pesadas, são colocadas no seu exato lugar, sem dissonâncias. Ao mesmo tempo expressam uma modalidade de ação antropológica em que o autor se expõe, sem aventuras ou grandes façanhas, colocando muito, senão tudo de si, num intenso e constante esforço crítico de apoio às mobilizações pela demarcação das terras indígenas Tikuna.

A foto da reunião com as lideranças de Umariáçu, em fevereiro de 1975, a seguir apresentada, permite entrever esta interação direta com lideranças, durante o trabalho de campo para produzir a dissertação.

11 Na interpretação de Bourdieu um “public intellectual” corresponde a “alguém que engaja numa luta política sua competência e sua autonomia específicas e os valores associados ao exercício de sua profissão, como os valores de verdade e de desinteresse, ou, em outros termos, alguém que se encaminha para o terreno da política, mas sem abandonar suas exigências e suas competências de pesquisador.” Cf. Bourdieu-**Contrafogos 2**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2001 p.37



Reunião com líderes Ticuna em Umariáçu para apresentação de equipe de indigenistas da FUNAI, Umariáçu, fevereiro de 1975

AS CARTAS DE CAMPO

O desvelo próprio a esta noção de trabalho etnográfico é que me animou a recorrer, sem receio de possíveis “ilusões biográficas”, a fontes documentais e arquivísticas, compreendendo materiais diversos, tais como: fotografias, correspondência ativa (cartas, cartões postais, bilhetes) e levantamento de dados no decorrer do trabalho de campo coetâneo à elaboração do presente livro. Para dar conta da amplitude destas expressões da relação de pesquisa a interação com o autor foi intensificada. Solicitei-lhe fotos e pesquisei caixas de documentos que jazem em meu arquivo pessoal, buscando impressões várias registradas em cartas e papéis avulsos submetidos à pátina do tempo. Aliás, as cartas de campo tem se constituído em documentos preciosos para a história da antropologia. Os registros indicam que elas tem sido elaboradas desde final do século XIX com Franz Boas e depois com Margaret Mead¹², como um sucedâneo dos cadernos de campo. Boas adotava a expressão *letter-diary*, ou seja, as cartas a terceiros, que funcionavam tanto como diário, quanto um breve noticiário de realidades locais. Transcendendo aos registros intimistas, cultivados por Malinowski, mais se aproximavam, pelo endereçamento a várias pessoas, de um jornal em que o antropólogo falava livremente, sem amarras, expondo-se abertamente a uma possível troca de impressões, sobretudo com outros

12 Vide Boas, Franz – **Race, language and culture**. Chicago/London. The University of Chicago Press. 1982 (First ed. 1940). Consulte-se também: Mead, Margaret – **Letters from the Field** 1925-1975. New York. Perennial Ed. 2001 (First ed.1977).

antropólogos. Em estudos anteriores detectei cartas de campo de C. Wagley e de E. Galvão e entre eles e seus entrevistados em Itá, datadas de 1948 a 1950, bem como de Francisca Vieira para Otavio Velho, em 1969, no âmbito do Projeto Estudo do Colonialismo Interno no Brasil, (PPGAS-MN).

No caso de João Pacheco as cartas não constituem um método, como em Boas, mas consistem também numa eventual forma de registro, em que as observações diretas mesclam-se às interpretações acerca de questões enfrentadas em campo, como no caso do tema do faccionalismo. Não procedi ao levantamento de todas as cartas, bilhetes, recados e demais mensagens produzidas por Pacheco no período referido a este livro. Limitei-me a algumas que me foram enviadas. Dentre pouco mais de uma dezena, selecionei duas, um bilhete e um cartão-postal, dos quais transcrevi alguns excertos e cito-os aqui.

Pode-se depreender desta documentação que a relação de pesquisa e as práticas derivadas são mantidas nas décadas seguintes. Verifica-se que João Pacheco anota praticamente tudo, de maneira sistemática, em cadernetas de campo e também através destas cartas, onde externa impressionismos e pratica uma interlocução permanente. Excertos e trechos de cartas escritas pelo autor em diferentes períodos de trabalho de campo, quatro anos depois da dissertação, demonstram persistência e sua inexorável responsabilidade social e científica.

Assim, em carta a mim endereçada, datada de 24 de julho de 1981, propicia uma breve descrição de como a agência indigenista oficial desenvolve uma estratégia de alinhar-se nas disputas de facções, como meio de controlá-las:

“A FUNAI está aplicando muito dinheiro na área Ticuna. Estão colocando uma “cantina” em cada P.I. (são 6 ao todo) e dão um motor de centro para o transporte das mercadorias. Os índios porém, continuam insatisfeitos por não terem participação nas decisões e por acharem os preços muito caros.

Estão surgindo também algumas dificuldades para manutenção da unidade do “movimento” dos capitães Ticuna pela demarcação da terra. São as divisões faccionais e religiosas dos Ticuna, **agravadas com uma tentativa da FUNAI de controlar alguns dos “capitães”**. Estou seguindo para Vendaval para certificar-me dos fatos e ver se marco uma próxima reunião entre as lideranças”.

(João Pacheco, Carta endereçada a A.W. Tabatinga, 24 de julho de 1981)

" A Funai está aplicando muito dinheiro na área Ticuna. Estão colocando uma "cantina" em cada P.I. (são 6 ao todo) e dão um motor de centro para transporte das mercadorias. Os índios porém continuam insatisfeitos por não terem participação nas decisões e por acharem os preços muito caros.

Estão surgindo também algumas dificuldades para manutenção da unidade do "movimento" dos capitães Ticuna pela demar-

cação da terra. São as divisões facionais e religiosas dos Ticuna, agravada com uma tentativa da FUNAI de controlar alguns dos "capitães". Estou seguindo para Vendaval para certificar-me dos fatos e ver se marco uma próxima reunião entre as lideranças"

(Carta de João Pacheco a A.W. datada de Tabatinga, 24 de julho de 1981) (g.n.)



João Pacheco pintado como membro do clã (nação) de onça, em ritual de Worecu, no igarapé de Camatiã, T.I. Evaré II, setembro de 1981

Comprovando o compromisso do antropólogo e sua consonância com as situações vividas pelo povo estudado e suas respectivas mobilizações verifica-se que, três meses após esta carta, João Pacheco foi pintado em ritual de Worecu, de iniciação de jovens, como membro do clã (nação) de onça, no Igarapé Camatiã, na Terra Indígena Evaré II

Os compromissos e obrigações atrelados a este pertencimento efetivo estabelecem um plano de entendimento profundo e de reciprocidades positivas, que será doravante observado. Tais expressões de reconhecimento e solidariedade refletem uma relação de pesquisa absolutamente consolidada.

Recuperando a sequência do trabalho etnográfico, constata-se que, menos de um mês após a carta anteriormente citada, em 17 de agosto de 1981, João Pacheco envia-me uma carta mais extensa, evidenciando seu temor face à intensificação das ações governamentais e dos financiamentos de atividades econômicas, sobretudo na região do Rio Javari.

Descreve de maneira direta, sem palavras grandiosas, um processo de ocupação aparentemente semelhante a outras regiões amazônicas, destacando o avanço da extração madeireira, mas consoante uma particularidade que a distingue, como mencionarei adiante.

“ (...) parece até que Benjamin Constant está virando Barra do Garça. A fronteira está chegando mesmo. Na região fala-se em muitos milhões, circulam fartamente os financiamentos bancários, estabelecem-se inúmeras agências governamentais (EMATER, SUDHVEA, SUDEPE- o INCRA, paradoxalmente, fechou a sua representação. Será que vai abrir a do ITERAM:). O governo está investindo pesado em criar na área uma infraestrutura urbana adequada ao processo de ocupação: luz, estradas, comunicação telefônica via satélite (o DDD vai iniciar em outubro), canais retransmissores de televisão. **A atividade madeireira está em um pique que parece o da borracha: segundo as informações os madeireiros não pensam mais em termos de cruzeiros, mas de dólares, dos compradores de sua produção.** A pesca está sendo ativada em escala industrial, concedendo-se facilmente financiamentos para barcos pesqueiros munidos de frigoríficos, malhadeiras etc. Até a borracha está sendo retomada em muitas áreas, contratando-se grandes turmas de seringueiros e madeireiros que terminaram de subir para suas colocações nos altos rios. O processo afeta principalmente o rio Javari e seus afluentes, onde atualmente está feia a especulação em torno dos títulos de propriedade. Eu fico só olhando e temendo que essa frente se volte para o Solimões e pegue em cheio os Ticuna.” (João Pacheco em carta a A.W.; Tabatinga, 17-08-1981 p.01) (g.n.)

Na sequência João Pacheco chama a atenção para medidas de contenção desta ocupação desenfreada, que pode ter efeitos trágicos sobre os povos indígenas e sobre a preservação dos recursos naturais. Descreve os Postos Indígenas da FUNAI como um dos “freios decisivos” à expansão das transações mercantis intrínsecas ao mercado de terras e se expõe num contentamento comedido, colocando-se como um de seus artífices, evidenciando que o trabalho de pesquisa e aquele na agência indigenista poderiam ter maiores aproximações. Numa leitura contínua à citação anterior leia-se o seguinte:

-“Acho que é uma questão de tempo, mas me parece que um dos freios decisivos a isso é a presença de seis postos da FUNAI nas áreas econômicas-chaves, as antigas sedes de seringais (isso me faz até ficar contente, pensando que eu montei e tive certa participação nesse processo durante meu trabalho na FUNAI. Já percebia então que mesmo sem demarcação da área indígena, a presença de um P.I. já dificultava a venda de uma propriedade e o fornecimento de créditos bancários). (...)”

“... parece até que Benjamin Constant está virando Barra do Garça. A fronteira está chegando mesmo. Na região fala-se em muitos milhões, circulam fartamente os financiamentos bancários, estabelecem-se inúmeras agências governamentais (EMATER, SUDHEVEA, SUDEPE - o INCRA, paradoxalmente, fechou a sua representação. Será que vai abrir a do ITERAM?). O governo está ~~xx~~ investindo pesado em criar na área uma infraestrutura urbana adequada ao processo de ocupação: ¹⁴²estradas, comunicação telefônica via satélite (~~xx~~ o DDD vai iniciar em outubro), canais retransmissores de televisão. A atividade madeireira está em um pique que parece o da borracha: segundo as informações os madeireiros não pensam mais em termos de cruzeiros, mas de dólares, dos compradores de sua produção. A pesca está sendo ativada em escala industrial concedendo-se facilmente financiamentos para barcos pesqueiros munidos de frigoríficos, malhadeiras, etc. Até a borracha está sendo retomada em muitas áreas, contratando-se grandes turmas de seringueiros e madeireiros que terminaram de subir para suas

colocações nos altos rios. O processo afeta principalmente o rio Javari e seus afluentes, onde atualmente está feia a especulação em torno dos títulos de propriedade. Eu só fico olhando e temendo que essa frente se volte para o Solimões e pegue em cheio os Ticuna. Acho que é uma questão de tempo, mas me parece que um dos freios decisivos a isso é a presença de seis postos da FUNAI nas áreas econômicas chaves, as antigas sedes de seringais (isso me faz até ficar contente, pensando que eu montei e tive certa participação nesse processo durante meu trabalho na FUNAI. Já percebia então que mesmo sem demarcação da área indígena, a presença de um P.I. já dificultava a venda de uma propriedade e o fornecimento de créditos bancários) ..."

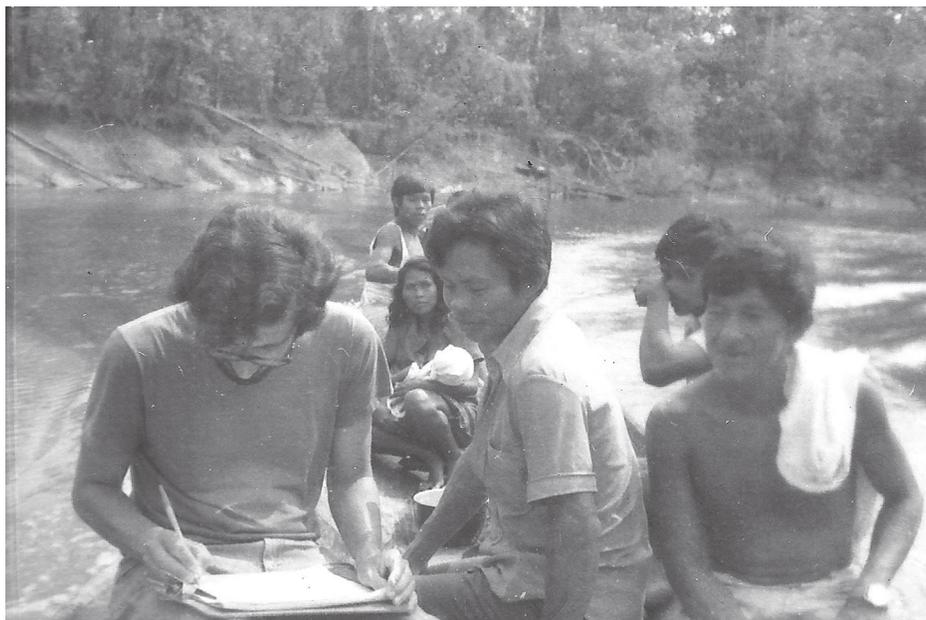
(João Pacheco. Carta enviada a A.W. Tabatinga, 17.08.1981)

E finalmente narra uma particularidade do processo de ocupação, que a difere de outras regiões amazônicas e que, de certa forma, antecipa a explicação do massacre do Igarapé do Capacete sete anos depois. Refiro-me à precisa observação sociológica do autor de que a elite local controlaria a ocupação e, certamente, os efeitos disto serão sentidos nos anos imediatamente posteriores. Um cenário de tragédia insinua-se nos desvãos das entrelinhas, perpassando a paisagem social descrita na carta. Também lendo-se na sequência da citação anterior, tem-se o seguinte:

"... embora existam elementos de fora (principalmente funcionários de órgãos oficiais) o controle da ocupação parece estar nas mãos da antiga elite local de madeireiros, comerciantes e seringalistas.)" (Carta de João Pacheco a A.W. Tabatinga, *ibid.* p.02.)

Uma coisa bastante interessante, Alfredo, é que embora existam elementos de fora (principalmente funcionários de órgãos oficiais) o controle da ocupação parece estar ~~na~~ nas mãos da antiga elite local de madeireiros, comerciantes e seringalistas. Seria muito ^{importante} ~~em~~ uma pesquisa ser desenvolvida nessa área dentro dessa perspectiva, tomando justamente essa elite (que é quase toda unida por parentesco consanguíneo e intercasmamentos) como objeto de estudo. (João Pacheco, *ibid.* 1981 p.02)

Desde 1985 até 1993, por oito anos ininterruptos, tem-se documentos e fotografias que assinalam como João Pacheco subiu igarapés, como o São Jerônimo, percorreu picadas feitas para a demarcação e navegou por rios, como o Içá, juntamente com as lideranças, verificando os marcos e variantes, que delimitam indígenas Ticunas.



Com Pedro Inácio Pinheiro, subindo o igarapé São Jerônimo, na direção do Evare- 1985

Esta atividade de verificar *in loco*, a convite das próprias organizações Ticuna, limites naturais e confrontantes, evidencia que práticas elementares de mapeamento e cartografia social não são estranhas ao ofício de etnólogo. Pelo contrário é este conhecimento que dota de autoridade a descrição etnográfica.



Percorrendo a picada feita para a demarcação, Aldeia Lago Grande, T.I. Betânia, novembro de 1993

Esta atribuição de observador-acompanhante só uma extrema confiabilidade mútua permite, porquanto estava em jogo a delimitação física do território essencial para a reprodução social do povo Ticuna.



Viagem de barco para verificação da demarcação da Terra Indígena Evare I, junto com o vice-capitão-geral Adérico Custódio, do Comando Geral da Tribo Ticuna/CGTT, no rio Içá, em novembro de 1993.

O conhecimento geográfico aprofundado das terras indígenas e sua potamografia, reforçado pelos materiais produzidos a partir do trabalho etnográfico, habilitou João Pacheco a acompanhar os líderes Ticuna em diferentes audiências oficiais: seja integrando a comitiva de líderes Ticuna que esteve na Procuradoria Geral da República, em Brasília, em 1987,



Comitiva de líderes Ticuna em visita à Procuradoria Geral da República, Brasília, 1987

seja participando de reunião dos Ticuna com o Presidente da FUNAI e o comandante militar, em Tabatinga.



Reunião dos Ticuna com o Presidente da FUNAI, Nelson Marabuto, com o Comandante Militar de Tabatinga- Aldeia de Umariáçu, fevereiro de 1985.

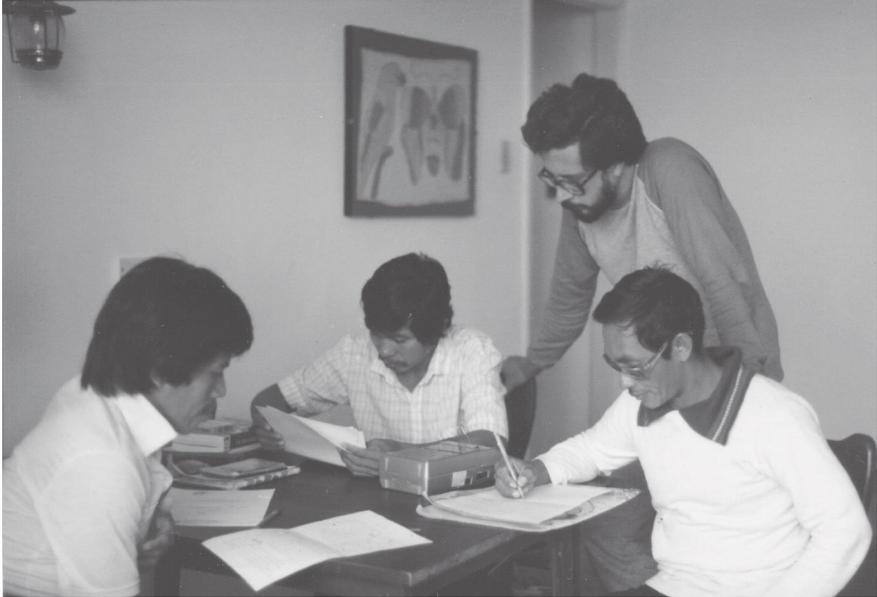
Mediante a amplitude destas relações de pesquisa é possível observar João Pacheco, seis anos depois de iniciado, freqüentando o mesmo ritual de Worecu com sua esposa e filho e mantendo uma estreita interação com as famílias indígenas, quebrando, inclusive, com a imagem recorrente nas monografias clássicas, do antropólogo solitário no trabalho de campo, caçador de mistérios ou “construindo mistérios em torno de si”, em lugares ditos “remotos” e vividos como um verdadeiro museu de solidão. Acentua, ao contrário, relações inter-familiares, de vida cotidiana e de laços de afeição e de solidariedade, que são confirmados nas sequencias cerimoniais intrínsecas aos ritos de passagem de instituição.



Durante o ritual da Worecu, de iniciação das jovens, com Pedro Inácio Pinheiro e sua esposa, a moça nova com o seu pai e o irmão do pai, o professor Egberto Inácio, segurando o filho do antropólogo, Tomas. Aldeia de Vendaval, em 1987.

Esta intimidade, que também difere bastante daquela preconizada nos “manuais de etnografia” e nos “diários de campo” estrito senso, não teve como lugar social somente as aldeias. Por todas estas décadas o autor tem recebido os Tikuna em sua residência, no Rio de Janeiro, seja em visitas de reciprocidade, seja em reuniões de trabalho, seja em oficinas informais para a composição de livros, como no caso da revisão das narrativas míticas. Os próprios filhos de lideranças e do antropólogo partilham desta familiaridade, discutindo inclusive iniciativas como produção de vídeos e filmes e os produzem no âmbito de recentes tecnologias de comunicação.¹³

13 Consulte-se a propósito Bruno Pacheco de Oliveira – **Mídia índio(s), comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação**. Rio de Janeiro. Contra Capa/ Laced. 2014

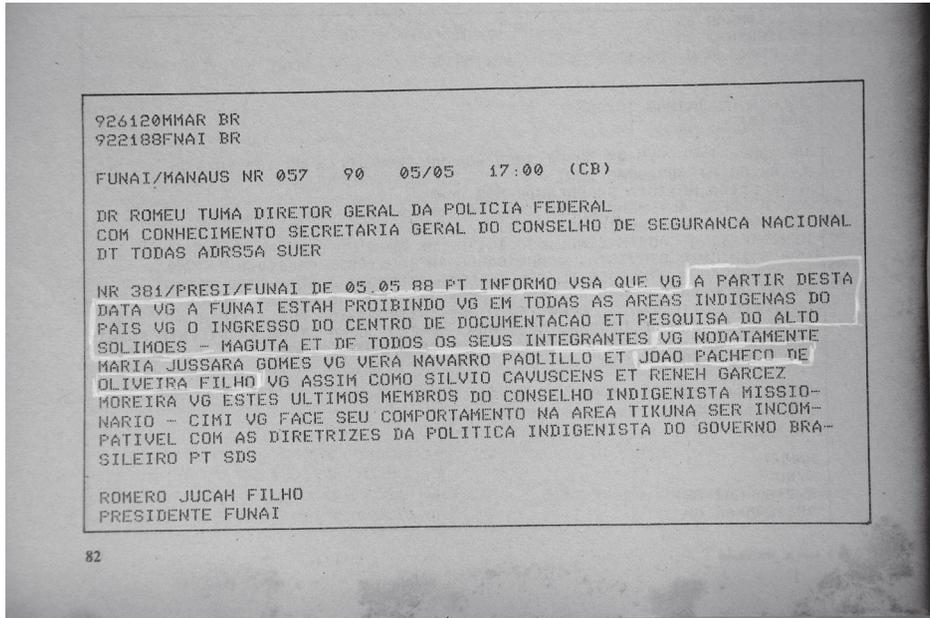


Com professores ticuna, Reinaldo Otaviano do Carmo, Quintino Emílio Marques e Miguel Firmino, na revisão dos mitos para o livro *Toru Duu Ugu*, Rio de Janeiro, na casa do antropólogo.

Trata-se de uma interação duradoura entre antropólogo e indígenas, que já dura mais de quatro décadas e em que já interagem de maneira não-episódica pelo menos três gerações.

A acuidade na observação remete à responsabilidade científica, afinal as cartas valem também como um autorretrato, mostrando a ordem de fatos privilegiada na observação do antropólogo-missivista. Esta mesma responsabilidade científica conjugada com uma perspectiva crítica trouxe problemas a João Pacheco. Era um período de ditadura com forte controle militar sobre a agência indigenista. A FUNAI, mais de uma vez, tentou puni-lo, inclusive administrativamente, a exemplo do que fez com o antropólogo Terri Valle de Aquino, companheiro de Pacheco em vários trabalhos de pesquisa e também “no levantamento sócio-econômico e demográfico sobre os Ticuna”. A exemplaridade na punição de antropólogos funcionava como uma maneira de disciplinar os servidores públicos face aos objetivos de uma instituição indigenista militarmente controlada. As tentativas destes antropólogos citados, de reinventar o serviço público, converteram-se em punições várias. O rondonismo, em sua dimensão burocrática, objetiva um rígido controle sobre a agência indigenista, principalmente em sua ação de tutela. Controlar o movimento indígena pela demarcação e o trabalho dos antropólogos pela severidade do monitora-

mento administrativo da FUNAI¹⁴, traduz um destes mecanismos de controle mais acionados no período ditatorial que sucede ao golpe militar de 1964 e se estende até março de 1985.



Telegrama de Romero Jucá

Tal ponto de chegada me permite afirmar que aquilo que ora escrevo, a título de apresentação, sobre este primeiro livro elaborado pelo antropólogo João Pacheco, é tanto movido pela força dos impulsos de uma amizade duradoura, quanto por critérios de competência e saber de uma relação acadêmica que se encontra à borda do meio-século, iniciada em 1967 no curso de Sociologia e Política da PUC-RJ. Além disto, na contra-mão dos esquemas genealógicos usuais e no itinerário imprevisível das afetividades, prefaciei a dissertação tornada livro do filho, Tomas¹⁵, antes mesmo de agora preficiar a do pai, João.

14 Instituída em 1967, a FUNAI tardou bastante em reestruturar o legado do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). A partir de 1969 a principal preocupação de seus dirigentes foi a implementação de projetos econômicos (agrícolas, agropecuários e de extração madeireira), a comercialização do artesanato e contratos de arrendamento, que compunham a chamada “renda indígena”. A perspectiva consistia em transformar o exercício da tutela numa gestão de bens (terra, trabalho e outros recursos) referidos como de posse e usufruto exclusivo dos índios, pretendendo deste modo, converter a assistência prestada ao indígena em uma atividade autofinanciável para a burocracia estatal. Apesar das alterações “infraestruturais” de 1975 e das iniciativas reformistas a partir de 1985 e 2002, tem-se mecanismos similares de controle em efetivo funcionamento. Pode-se dizer que o rondonismo passa por readequações em diferentes conjunturas, mantendo um sistema de decisões verticalizado com nítidos fundamentos autoritários.

15 Vide Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira- **Revitalização étnica e dinâmica territorial- alternativas contemporâneas à crise da econômica sertaneja**. Rio de Janeiro. Contra Capa Liv.. 2012



Encontro de capitães Ticuna no Centro Maguta, em Benjamin Constant, janeiro de 1988.



PREFÁCIO À EDIÇÃO 2014

Este livro, com modificações muito pequenas, corresponde à dissertação de mestrado defendida na Universidade de Brasília em 1977 perante banca composta por Roberto Cardoso de Oliveira (meu orientador), Julio Cezar Melati e Maurício Vinhas de Queiroz. Foi escrito com base em dados procedentes de um trabalho de campo de mais de seis meses ocorrido nos anos de 1974 e 1975 entre os ticunas do alto Solimões. A pesquisa incluiu tanto um levantamento geral de população, sendo recenseados mais de sete mil indígenas distribuídos em setenta aldeias e grupos locais, quanto uma investigação localizada e convivência com as mais de duas centenas de famílias ticunas que então habitavam a localidade de Umariçu. As fontes históricas e etnográficas utilizadas, assim como as referências teóricas contidas no corpo deste trabalho não foram alteradas, o que confere ao livro uma localização e datação precisa nos estudos sobre os ticunas e na própria produção antropológica brasileira.

Manter a formato original é fruto de convicção a cada dia mais arraigada de que os dados etnográficos precisam ser compreendidos como fenômenos sociais produzidos em contextos históricos de que fazem parte indissociável. É no exercício da etnografia que devemos buscar o sentido profundo dos instrumentos analíticos desenvolvidos pelos antropólogos, que tanto aplicam conceitos anteriores e produzem interpretações sobre as coletividades estudadas, quanto são dialeticamente estimulados por situações etnográficas vividas a reelaborarem seu quadro teórico e seus procedimentos de pesquisa. Assim, ao final, as interpretações propostas e sua própria trajetória profissional estão frequentemente marcadas pela situação etnográfica em que trabalharam.

São três as razões que me levaram a aceitar o convite de Alfredo Wagner Berno de Almeida para publicar este trabalho na coleção Antropologia da Amazônia, organizada pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

Em primeiro lugar a dificuldade de acesso aos dados contidos nesta dissertação. À diferença das dissertações e teses atuais, que possuem versão digital e encontram-se disponíveis no Portal CAPES e de diversas universidades, este tra-

balho, como outros mais antigos, só pode ser consultado unicamente na biblioteca do programa de pós-graduação em que foi realizado. Durante muitos anos acreditei que a publicação de minha tese de doutorado, “O Nosso Governo”: os Ticunas e o Regime Tutelar” (1988), já supriria aos estudantes, colegas e indigenistas com as informações e análises então buscadas nas monografias antropológicas.

Algumas visitas ao alto Solimões entre 2008 e 2011, participando como professor do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, organizado pela Universidade Estadual do Amazonas/UEA e pela Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB), para mais de duzentos professores, vinculados a essa associação (OGPTB), serviram para convencer-me do contrário. Os jovens indígenas manifestaram enorme curiosidade quanto aos dados, relatos e informações procedentes daquele trabalho que mencionava em minhas aulas, destacando a necessidade de que fosse publicado e distribuído para os professores e lideranças indígenas.

A existência também de um curso de graduação em Antropologia no Campus de Benjamin Constant da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), de cursos de formação em ciências humanas na unidade da UEA em Tabatinga e de um curso de Especialização em Antropologia em Letícia na Universidad Nacional de Colombia, me apontavam que efetivamente havia uma nova e bem diferente procura sobre dados e análises relativas à região e aos seus povos indígenas.

Isso levou-me a considerar sob uma nova luz o material compilado na dissertação de mestrado. Efetivamente o momento ali descrito é bastante importante para a compreensão atual da distribuição espacial e da composição política e cultural dos ticunas. Em 1971 o movimento messiânico deflagrado por José Francisco da Cruz, conhecido como o “Irmão José”, trouxe para as margens do rio Amazonas a maioria das famílias que moravam nos altos igarapés, transformando as antigas sedes de seringais em largos agregados populacionais, com algumas características de comunidades urbanas. Há neste texto uma descrição absolutamente única e inédita do processo de formação dos grandes aldeamentos indígenas, bem como uma etnografia dos conflitos e da forma de organização social que parecem vigentes ainda hoje na maioria dos núcleos populacionais em que se reúnem as famílias ticunas.

Compreender como os múltiplos segmentos deste povo vieram a incorporar-se na história do Amazonas e da região, rompendo com uma etnificação naturalizadora, é um saber reivindicado atualmente pelos jovens estudantes e lideranças ticunas assim como pelos regionais. Buscar apenas nos elementos de uma tradição, reconstruída sempre em base aos relatos especulativos de viajantes, os referenciais para a vida coletiva e contemporânea desse povo seria esquecer por completo a sua história e fazer tábula rasa das suas experiências, estratégias e saberes pós-contato com o homem branco.

É fundamental também para os intelectuais indígenas fugir das imagens estereotipadas usadas por funcionários e pesquisadores brancos, agentes de órgãos públicos e missionários, de que as comunidades ticunas constituem exemplos de anarquia

e arbitrariedade, carecendo de princípios de organização social e de controle de conflitos.

O segundo ponto a considerar é justamente a crítica a utilização da categoria de faccionalismo, sempre permeada pela suposição de que estaríamos a tratar com alguma espécie de patologia que afetasse negativamente a vida social. Relatos feitos por indigenistas e missionários apresentavam os ticunas na década de 1970 como estando em uma situação de acentuada desorganização social, tendo perdido os seus referenciais tradicionais sem conseguir elaborar novos princípios organizadores. Também alguns pesquisadores que nesse momento realizaram as suas pesquisas, seja no lado colombiano ou brasileiro, salientavam unicamente a tendência à integração regional e à assimilação, descrevendo-os como em um estado de desestruturação e anomia. A metáfora naturalizante de “morte” e “ocaso”, aplicada a esta cultura e sociedade, induzia os leitores a uma visão exclusivamente negativa da atualidade.

Os mecanismos tradicionais de resolução de conflitos pareciam-lhes ineficazes e assim descreviam apenas formas organizativas orquestradas pelos brancos. O “movimento da Santa Cruz” reprimia a manifestação mais central de sua tradição, o ritual de iniciação da “moça nova” (worecü), inviabilizando a socialização das novas gerações em narrativas, músicas, danças e personagens mitológicos, além de promover no dia a dia a exclusão de xamãs e curadores, criminalizados como “embusteiros” e “mensageiros de satanás”. A existência de facções, geralmente empunhando bandeiras religiosas, transformava a vida cotidiana dentro de um aldeamento em um frequente campo de batalha, onde as intrigas, agressões e contínuas ameaças de uso da força eram um fato cotidiano.

Apoiado por meus dados de campo rechacei totalmente tal entendimento dos Ticunas e de suas perspectivas de futuro. A caracterização das facções como unidades produtoras de inquietude e turbação, como fatores de desorganização social, era inteiramente equivocada, ignorando que o conflito é também um aspecto crucial das relações sociais e que frequentemente atua como o operador de uma nova modalidade de configuração social. Era através do enfrentamento cotidiano entre as facções que se resolviam na vida das aldeias as contradições entre interesses individuais e coletivos (de famílias e comunidades), bem como entre crenças e valores associados a ideologias tradicionais e modernas.

Ao longo de minha pesquisa e de uma ampliação de meu conhecimento sobre os ticunas firmei um ponto de vista radicalmente contrário às descrições e interpretações anteriormente apresentadas, passando a enxergar nos papéis de liderança e na formação de facções o surgimento das unidades sociais que permitiam a operação de um novo modo de ordenamento político-religioso. A existência das facções não seria possível se não estivessem apoiadas em instituições ticunas, como na autoridade dos chefes (“to-eru”, literalmente “nosso cabeça”), na convergência de crenças e ações por parte dos membros de grupos vicinais e no temor de agressões mágicas vindas de outros grupos. Longe de ser uma patologia, o faccionalismo era um

instrumento para trazer adaptações e mudanças, permitindo o estabelecimento e funcionamento de uma nova forma de organização social, sem a qual as famílias ticunas na condição de aldeamento não poderiam conviver entre si nem articular-se com os seus vizinhos e regionais.

Em terceiro lugar a publicação dessa dissertação de mestrado permite evidenciar a íntima relação entre a dimensão teórico/interpretativa (com as escolhas aí implícitas) e o exercício da própria etnografia. Antes de minha primeira viagem ao campo, me parecia intelectualmente estimulante a ideologia de parentesco entre os ticunas, baseada em metades exogâmicas e clãs patrilineares com nomes de espécies naturais, que se manifestava em um sistema de nomenclatura individual que Lévi-Strauss (1964) chamava de “hiper-totemismo”, produzindo assim uma plena convergência entre os cálculos individuais e as categorias culturais.

Ao contrário o trabalho etnográfico com os ticunas, em Umariáçu, em 1974, modificou radicalmente as minhas expectativas e me levou a desenvolver em direções muito diversas a minha própria formação em antropologia. Para compreender o funcionamento real daquela sociedade não se podia anular a política, reduzindo-a tão somente a estruturas classificatórias, em grande parte involuntárias e não conscientes, que poderiam, em circunstâncias ideais, prescrever as ações sociais. Era necessário ao contrário investigar como as interações concretas entre os atores sociais, permeadas por conflitos, engendravam igualmente expectativas, valores, hierarquias e projetos em certa medida compartilhados e assumidos como legítimos e coletivos.

Ou seja, ao invés de estruturas rígidas e determinantes trata-se de fazer uma etnografia do político, dando conta da construção de uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1985), sem de maneira alguma abolir a liberdade, variabilidade interna e dinamismo dos atores envolvidos. Para dar conta disso tive que aproximar-me da antropologia política (Victor Turner e Max Gluckman, entre outros), da micro-sociologia de Goffman e Barth, levando-me a retomar alguns clássicos (como Marx e Weber). Os temas e perguntas com que lidava não se limitavam aos autores e questões usuais do americanismo, mas estabeleciam diálogos com estudos africanistas, da América Central e Andes, do Oriente Médio e da Oceania.

OS INSTRUMENTOS DA PESQUISA

Em meus deslocamentos por toda a região para a realização do censo ticuna me impressionou vivamente a variabilidade das formas de organização contemporâneas que caracterizavam os grupos locais visitados. Longe de remeterem a uma modelagem única, cada uma delas estava relacionada com condições ecológicas, demográficas e socioculturais específicas, surgindo como configurações que constituíam as respostas mais eficazes.

A investigação das fontes históricas existentes sobre os ticunas me acarretou uma sensação semelhante. Ao longo de mais de três séculos de convivência com as ações

coloniais os ticunas estiveram sujeitos a modos de dominação bem diferenciados, o que implicou em formas organizativas distintas bem como em modalidades bastante contrastantes de atualização de tradições culturais anteriores. Apagar todas estas variações e diferenças pareceu-me algo muito empobrecedor e equivocado.

O desafio para a pesquisa era afastar-se dos caminhos convencionais, de buscar na memória dos mais velhos as fontes da tradição e do conhecimento, ou de explicitar terminologias ou sistemas de categorias hoje com limitadas áreas de aplicação. A investigação antropológica não poderia circunscrever-se tão somente ao que os Ticunas foram (ou melhor, como diria Jack Goody, ao que nós imaginamos que eles foram e se conceberam), mas precisava captar igualmente aquilo em que eles estavam se tornando. Tratava-se de perceber como se dava no mundo contemporâneo a tessitura de sua sociabilidade, partindo de referenciais heterogêneos e algumas vezes antagônicos .

O trabalho de campo, exigindo-me que conjugasse o exercício da antropologia com uma perspectiva histórica, conduziu-me a delinear alguns instrumentos novos de investigação. Tornava-se crucial dirigir a atenção não apenas para o estado cristalizado das relações sociais atuais, mas sim para os processos sociais que geraram e modificaram aquelas formas. A noção de “situação histórica” , delineada no capítulo 1, tem como função descrever a distribuição de poder dentro de diferentes quadros interativos, facilitando a comparação entre os variados e complexos contextos históricos, favorecendo identificar os fatores responsáveis pelas mudanças, bem como formular hipóteses que possam explicar tais transformações.

Uma ação política não pode ser tratada como uma simples atualização de estruturas inconscientes, ou um mero ajustamento a determinações superiores (econômicas, ecológicas, etc), mas é marcada por sua intencionalidade. Isto é, por seus fins serem assumidos como públicos por determinados indivíduos, sendo debatidos pelos demais antes de virem a ser perseguidos de modo relativamente consistente em uma seqüência de atos (que integram um processo). Para que ações individuais possam vir a reivindicar-se como respondendo a interesses comuns e supostamente maiores, elas devem passar por disputas e questionamentos, que decorrem da multiplicidade de jogos sociais possíveis e expressam uma dimensão argumentativa e permanentemente aberta do processo de produção de sentidos em uma coletividade .

É necessário criticar com radicalidade (isto é, buscando as suas raízes) o "bias" presente na tradição antropológica contra os estudos sobre o contato interétnico e a mudança social, freqüentemente caracterizados como temas de grande relevância social mas de pouco rendimento teórico. A descrição das atividades dos agentes coloniais não é de modo algum simples problema administrativo, como pensavam Fortes & Evans-Pritchard (1940) ao delinear a noção de “sistemas políticos nativos”, que tornou-se moeda corrente na disciplina, e que precisa ser criticada e substituída. Uma antropologia do colonialismo não pode restringir-se a cogitações

apenas econômicas e jurídicas, nem muito menos alimentar tão somente juízos morais ou opções utilitárias.

As implicações de uma situação colonial sobre os povos autóctones não se esgotam em descrições e análises de caráter polarizado e simplificador, de um antagonismo entre o tradicional e o moderno. A presença colonial não pode ser de forma alguma ignorada pelo pesquisador, nem tomada como mero apêndice sobreposto às instituições nativas, como se fora sustentado exclusivamente por forças externas.

O que fundamenta uma abordagem naturalizadora, extensamente criticada em minha tese de doutorado, é uma atitude sistemática de rejeição ao paradigma hermenêutico nas ciências humanas. Uma aproximação com a história, sobretudo com algumas correntes e escolas praticadas na Inglaterra, França e Itália foi decisiva para esta virada de rumos face ao americanismo tropical.

No plano diacrônico a simples leitura de livros e documentos evidenciava a multiplicidade de formas e instituições que os ticuna vivenciaram no passado. Os antepassados daqueles indígenas que eu podia observar no curso do trabalho de campo, estavam sempre mudando de formas e instituições, reelaborando suas tradições e formulando novas estratégias sociais. Assim ocorreu nas guerras com os omáguas, senhores do rio Amazonas e das terras de várzea, que em suas investidas tomavam os ticunas como escravos; com as missões religiosas, que se implantaram ao longo do rio Amazonas no século XVII; nas administrações laicas do século XVIII, quando os omáguas são dados como extintos, os ticunas se espalham pela região e passam a incorporar outras populações indígenas (como os júri, passé, xumana e caichana, entre outros); por fim as frentes extrativistas dos séculos seguintes, sobretudo a da borracha.

Jamais os indígenas estiveram livres de relações de sujeição, que em cada contexto histórico se apresentavam de modo diferenciado. Eles eram aquilo que podiam ser, realizando escolhas entre alternativas existentes dentro de quadros interativos localizados historicamente. Conceder ao tempo presente ou a um passado mitificado um privilégio absoluto é um erro que leva a dificultar a compreensão de fenômenos sociais que só comparecem em períodos maiores do que a duração do trabalho de campo. Para compreender os movimentos messiânicos, por exemplo, não basta operar com competência dentro do “presente etnográfico”, é necessário situar-se em uma perspectiva histórica mais larga (Braudel, 1992), que permita relacionar fenômenos de diferentes temporalidades e escalas, muitas vezes invisíveis no limitado tempo de um trabalho de campo.

O etnógrafo não pode limitar a sua análise aos fenômenos observados no plano local. Neste sentido a análise densa de situações sociais veio a conjugar-se com as formulações da micro-história, incorporando em seu instrumental de trabalho a consciência de que a inserção em diferentes escalas do mesmo evento ou personagem pode gerar possibilidades e jogos sociais inteiramente novos e distintos (Revel, 1996 e Bensa, 1996). Longe de ser um cenário imposto arbitrariamente por um

investigação em função dos interesses circunstanciais de seu inquirido, o fenômeno das escalas é um dado social objetivo e faz parte dos cálculos e estratégias dos próprios atores sociais (Levi, 1992).

Na dimensão sincrônica verificava-se que o grau de encapsulamento dos aldeamentos frente às agências de contato era sempre distinto, bem como eram muito diferentes as combinações de agências que se tornavam habituais na vida de cada uma dessas coletividades. A tarefa que se impunha ao pesquisador era observar e registrar as diferentes modalidades de ser ticuna, ao invés de eleger arbitrariamente uma única dessas possibilidades como típica e representativa, reservando às demais a condição de presumida inautenticidade ou transitoriedade. A dominação não é um fato externo, imposto por forças estranhas a um povo ou grupo humano diretamente observado. A forma e função concreta que assume leva em conta e se aproveita de virtualidades das próprias instituições nativas. Potencialidades de hierarquização e diferenciação, ambigüidades de certas práticas, ou ainda ausência de mecanismos de controle, são alguns fatores, entre outros, que podem ser explorados por pessoas e grupos subalternos para fortalecer seu poder ou prestígio individual.

Quando regulam papéis e obrigações sociais, possuindo inclusive uma significação simbólica, instituições coloniais passam a ser internalizadas pelo sistema nativo, que deles não pode prescindir para manter-se e reproduzir-se enquanto uma unidade social. Nessas circunstâncias eu acredito seria um erro – etnográfico e interpretativo – tanto buscar as articulações e a coerência das instituições indígenas sem aí incluir o fenômeno da dominação, quanto produzir uma análise meramente universalizante dos processos de mudança social, sem aí localizar as tradições culturais que alimentaram as motivações e explicam as práticas concretas atualizadas pelos indígenas.

SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA

Em estudos posteriores sobre os ticunas vim a formular um outro instrumentos que pode ser útil na leitura dessa monografia. É a noção de “situação etnográfica”, que se reporta ao conjunto de relações que o pesquisador, contemporaneamente à pesquisa, mantém com todos os atores sociais que de algum modo intervêm no campo. A minha intenção ao propor a noção de “situação etnográfica” é estimular o investigador a descrever a sua pesquisa como um sistema de relações sociais, não como um relato de incidentes de viagem nem como o aprofundamento de experiências individuais.

Valeria aqui aproximar o exercício da etnografia com o universo da pesquisa em microfísica, em que o método de observação intervêm nas propriedades manifestadas pelo objeto pesquisado. O laboratório nas ciências humanas é exclusivamente uma construção analítica, produto de uma narração relativamente controlada, estabelecida por uma série de abstrações e procedimentos diversos.

É o estabelecimento de uma rede de interdependências que viabiliza a pesquisa de campo e propicia o surgimento de diferentes esferas de comunicação entre o observador, o observado e um inextirpável e implícito “tertius” (geralmente muito pouco focalizado e explorado analiticamente pelo pesquisador). No último capítulo retomo a noção de “comunidade de comunicação”, elaborada por Apel (1970) e aplicada na etnologia brasileira por Cardoso de Oliveira (1996), mostrando a pluralidade de significados que um mesmo evento pode ter em diferentes contextos, segundo as características das distintas comunidades de comunicação que ali operam.

Remeter os dados e as interpretações do etnógrafo aos métodos de observação adotados, ao conjunto de relações de interdependência e aos horizontes de comunicação estabelecidos não conduz a um relativismo negativista, mas ao contrário institui um espaço de observações controladas, testáveis e que podem levar a um progresso do conhecimento que mereça o adjetivo de científico. Ou seja, retomando as palavras de Bachelard: “La pensée oisive se croit libre parce qu’ elle est pensée occasionelle, pensée contingente, pensée intime. Elle croit avoir l’ être parce qu’ elle refuse le devenir.” (1965:5).

É um lugar-comum entre antropólogos e indigenistas salientar a pequena relevância da população indígena (0,16%) no total da população brasileira. A falácia desse indicador tem colaborado para manter uma imagem dos índios brasileiros como representados por micro-sociedades vivendo isoladas no meio de uma imensa floresta tropical, concepção equivocada extensamente criticada em outro trabalho . Isto tem servido também implicitamente de justificativa para que alguns antropólogos desconsiderem ou minimizem a importância heurística da situação colonial na compreensão das condutas e elaborações dos povos indígenas.

À medida que a análise se distancia da consideração de agregados maiores (a população nacional) e passa a operar em níveis menos inclusivos (como as microrregiões e municípios), a expressão demográfica da população indígena pode trazer grandes surpresas. Na sua área mais tradicional de ocupação, entre a boca do rio Içá e a fronteira com Peru e Colômbia, os ticunas constituem cerca de 75% da população rural em um município (Tabatinga, onde existem 1224 brancos em face de aproximadamente 5.000 índios); são maioria em dois outros municípios (São Paulo de Olivença e Amaturá, onde equivalem respectivamente a 64,6% e 75,5% da população rural); respondem ainda por uma parcela significativa (respectivamente 23,7% e 32%) de outros dois municípios (Benjamin Constant e Santo Antonio do Içá) .

Em uma avaliação geral dessa região a população indígena corresponde a 44% da população rural, enquanto as áreas indígenas ali propostas equivalem a 30,4% da superfície total desses municípios. Dados estes que apontam a necessidade de uma análise dos esquemas de incorporação dos ticunas à economia e à sociedade regional , com a investigação cuidadosa de como se viabilizam no plano legal e ético estas relações, bem como do modo com que operam concretamente os processos de dominação.

Uma outra característica marcante da população ticuna é a sua grande juventude. Segundo levantamento realizado em 1974/5 por equipe de pesquisa (conjunta da Universidade de Brasília com a FUNAI) que coordenei, mais de 60% dos ticunas possuíam menos de 20 anos, enquanto cerca de 4% possuíam mais de 50 anos. Nas faixas extremas essa desproporção se acentuava, com somente 1,4% da população ultrapassando os 60 anos, enquanto 36% da população tinha menos de 10 anos.

Como se relacionam as faixas etárias com as categorias de idade da tradição ticuna? Quando uma criança deixa de engatinhar e começa a caminhar sozinha, ela passa a ser chamada de bó-ã ou bó-é, categoria que só abandona já ao início da puberdade, quando passa por um período de reclusão e é rerepresentada à coletividade ao final da celebração de uma grande festa. Em geral os rapazes e moças têm pouca participação nas decisões da comunidade. Até que o casamento se estabilize (quando nasce o segundo filho ou se estabeleça em casa própria, como um inatü) o jovem ticuna não é muito ouvido nem tem as mesmas responsabilidades dos “homens maduros”. Condição que só se altera quando envelhece e passa a ser tratado por oi ou oé (vovô ou vovó) por todos os mais jovens, e não apenas os seus próprios netos (o que sucede próximo aos 60 anos).

Pode-se estabelecer portanto que mais de 1/3 da população ticuna é integrada por “crianças” (bó-ã ou bó-é). Em uma comparação com nossa própria sociedade pode-se observar que aproximadamente 60% desta população é composta por pessoas que poderiam ser equiparadas aos menores, com participação política limitada. Note-se também como é reduzida a proporção daqueles que, de acordo com a antiga tradição, são considerados como portadores de maior conhecimento e experiência.

Os ticunas não são de maneira alguma um povo em extinção, como pareciam supor alguns relatos da década de 1970, mas ao contrário acumulam significativas vitórias (a demarcação de suas terras, um forte crescimento demográfico, a revitalização de seus costumes e a manutenção de sua língua, a participação e o gerenciamento em diversos programas assistenciais e de desenvolvimento). Como nem sempre é possível aferir isto a partir exclusivamente dos dados dessa monografia, agreguei ao livro um último capítulo, à guisa de posfácio, onde apresento uma esquemática descrição da história Ticuna nas 4 últimas décadas. Ao acrescentar um caderno fotográfico ao texto original (que não possuía fotografias) objetivei auxiliar o leitor atual a recompor com o apoio de imagens do passado algumas das descrições etnográficas que realizei anteriormente, favorecendo uma abordagem histórica e compreensiva dos ticunas.

Museu Nacional, Rio de Janeiro, setembro de 2014.

João Pacheco de Oliveira

BIBLIOGRAFIA:

Apel, Karl-Otto – “A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais” In *Transformação da Filosofia II. O a priori da comunidade de comunicação*. Edições Loyola. São Paulo. 2000. (pgs. 249-352).

Bachelard, Gaston – *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*. Presses Universitaires de France. Paris, 1965.

Bazin, Jean – “Sciences de moeurs et description de l' action”. *Le Genre Humain*, 1999/2000. EHESS. Paris. 2000.

Bensa, Alban – “De la micro-histoire vers une anthropologie critique” In *Jeux d'Échelles*. J. Revel (ed). Seuil/Gallimard. Paris. 1996. (pgs. 37-70).

- “De l' interlocution. Dialogue anthropologique” In *Pour une anthropologie de l' interlocution. Rhétoriques du quotidien*. B. Masquelier & J-L Siran (eds). L' Harmattan. Paris. 2000.

Braudel, Fernand – “História e ciências sociais. A longa duração”. In *Escritos sobre a história*. Editora Perspectiva. São Paulo. 1992. (pgs. 41-78).

Cardoso de Oliveira, Roberto e Luis Roberto - *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.

Fabian, Johannes – *Time and the other. How anthropology makes its object*. University of Columbia Press. New York. 1983.

- *Time and the work of anthropology. Selected essays*. Harwood. Amsterdam. 1991.

González, Hugo Armando Camacho – “Escuela, tradición oral y educación propia entre los Tikuna del Trapecio Colombiano”. *Os Ticunas Hoje*. João Pacheco de Oliveira (organizador). Museu Amazônico. Amazônia em Cadernos, 5. Manaus. 1999. (pgs. 69-103).

Levi, Giovanni – “Sobre a micro-história” In *A escrita da história: novas perspectivas*. Peter Burke (ed). Editora da Universidade Estadual Paulista. São Paulo. 1992. (pgs. 133-161).

Lévi-Strauss, Claude – *O Pensamento Selvagem* - EDUSP. São Paulo. 1970.

Revel, Jacques - *Jeux D'Échelles*. Seuil/Gallimard, Paris, 1996.



CAPÍTULO I

UMA ABORDAGEM HISTÓRICA

Este capítulo procura empreender uma descrição e análise das situações históricas em que tem vivido os ticunas após o seu contato com a sociedade nacional, fornecendo desse modo um quadro global em termos do qual devem ser vistos e entendidos os dados provenientes da pesquisa intensiva e localizada, abordada nos capítulos seguintes.

Embora via de regra os relatos etnográficos sempre procurem apresentar alguns elementos históricos sobre as populações estudadas, é preciso alertar o leitor para o fato de não ser essa a pretensão desse capítulo. Acredito que muitas vezes a função desempenhada pelas referências históricas em estudos sincrônicos e culturais é não tanto positiva, mas primordialmente negativa, um simples “em torno” que o observador precisa necessariamente mencionar, ainda que algumas vezes para descartar-se e esquecer.

Ao contrário minha intenção ao procurar encarar de maneira mais sistemática os dados históricos, é evitar operar com uma clivagem que obstaculizaria de forma definitiva o entendimento dos ticunas. Trata-se de evitar uma diferenciação entre aquilo que é “essencialmente ticuna” e o que “não o é, entre o “original” e o “histórico”, entre o “interno” e o “externo”. Por meio de tais distinções são pré-definidos os focos e as prioridades que orientam a atividade de pesquisa, são subrepticamente introduzidas valorações às quais a própria investigação passa a estar subordinada.

Ao invés disso procuro desubstancializar essa diferença mostrando a pluralidade de formas que o “ser ticuna” assumiu, entendendo essa especificidade como algo essencialmente dinâmico e construído, resultado de um processo de adaptação face a distintos tipos de meio ambiente social e natural. Dessa forma o “ser Tükuna” aparece desmembrado em distintas situações históricas nas quais crenças, costumes e princípios organizativos – sejam esses legados, modificados ou virtualmente novos em relação a uma situação anterior – existem interligados e enquanto articulados com determinações e projetos da sociedade nacional. Assim

a função própria de uma consideração histórica é bem diversa: a de evidenciar que o “ser ticuna” atual é efetivamente produto de um conjunto de sucessivos arranjos e rearranjos sociais, de re-elaborações e elaborações culturais, desautorizando um recorte onde uma especificidade substantiva ticuna fosse resgatada a partir de uma ênfase unilateral no polo interno ou cultural da dicotomia apresentada.

O presente estudo dos ticuna – é importante salientar – não tem portanto uma diretiva primordialmente cultural buscando deprender, por contraste com padrões dos civilizados e de outras tribos da região, uma singularidade cultural ticuna, ainda que essa seja pouco operante ao nível dos arranjos institucionais de sua existência presente. O objetivo é, antes de tudo, deprender as formas organizacionais atualmente operantes entre os ticuna, o que Barth (1969: 10-11) chama de “organizational type”, enfocando as formas culturais enquanto essas possuam eficácia social. Deve ser de antemão desde já ressaltado que o foco principal de interesse não é contudo o estudo de relações entre culturas mas sim de organização política dos ticunas hoje, sendo o recorte do objeto estabelecido em resposta a uma indagação sobre um aspecto da vida ticuna, ainda que isso não exclua de modo algum (nem pretenda setorizar) os efeitos do contato.

Poderia ser questionada a razão pela qual a consideração histórica tem no início do contato com o homem branco o seu limite inferior. Isso decorre basicamente de uma causa circunstancial: a de que apenas após o fato histórico do contato se dispõe de um mínimo de informação sobre os ticunas que possa ser organizado em um todo relativamente coerente. Os dados sobre a “situação pré-contato” são bastante escassos e caracterizam-se pelo caráter conjectural e fragmentário. O pouco que se pode dizer com relativa segurança é que os ticuna, antes da chegada dos portugueses e espanhóis na região, foram índios de terra firme, habitando os altos igarapés situados à margem esquerda do rio Solimões, no trecho atualmente compreendido entre Tabatinga e São Paulo de Olivença. Desconheciam o uso de canoas e ubás, evitando sistematicamente as beiras do Solimões, ocupados pelos omaguas, inimigos dos ticuna e que em alguns de seus mitos e lendas aparecem realizando incursões contra as suas malocas (Nimuendaju, 1952: 116). Segundo a maioria dos relatos os omaguas seriam muito superiores aos ticuna em número, território ocupado, habilidades militares e tecnologia, conhecendo também o fabrico de alguns objetos de borracha; alguns afirmam ainda que os omaguas possuiriam servos que realizavam suas atividades agrícolas (Heriarte, cit. Varnhagem, 1921: 185). Sobre as outras populações indígenas vizinhas – tribos Aruaques na beira do Iça (mariaté,yumana,passé), a oeste os yaua e peba (Nimuendaju, 1951: 2-3) – e o relacionamento que mantinham com os ticuna quase nada se conhece. De todas essas populações, integradas em um mesmo complexo anterior ao contato, os ticuna foram os únicos a sobreviver como grupo até os dias de hoje.

1. NOÇÃO DE SITUAÇÃO HISTÓRICA

Antes de ir adiante na descrição das diferentes situações históricas por que passaram os tucunas em seu passado recente, cabe esclarecer melhor o conteúdo atribuído a essa noção. Uma situação histórica se compõe de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada um desses provido de diferentes recursos, padrões de organização interna, interesses e estratégias. A intenção primeira é de proceder a um inventário de elementos com referência empírica direta e suas características, em um segundo momento buscando apreender as regras por meio das quais se imprime uma ordem ao relacionamento desses agentes, definindo-se as condições e o alcance de possíveis alianças e de áreas de conflito.

Mais precisamente, uma situação histórica se define pela capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir uma certa ordem política através da imposição de interesses, valores, e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política. A Instauração regular dessa dominação pressupõe não somente o uso repetido da força, mas o estabelecimento de diferentes graus de compromisso com os diversos atores existentes, por meio dos quais o grupo dominante passa a articular interesses outros que não os seus próprios, obtendo certa dose de consenso e passando a exercer a dominação em nome de interesses e valores gerais.

A noção de situação histórica não se confunde com a idéia historicista de “fases” ou “etapas”, referindo-se essas ou a uma descrição singularizante de um processo através de seus momentos no tempo, ou a uma descrição generalizada e abstrata empreendida em termos de um esquema evolutivo suposto como necessário. Embora no correr desse capítulo apareçam muitas referências a fatos históricos singulares, em certa medida acompanhando o processo real de formação e dissolução de uma situação histórica, essa noção não se refere basicamente a fatos e períodos, mas a modelos de distribuição de poder entre diversos atores sociais.

Duas observações são necessárias para concretizar a idéia de situação histórica, caracterizando o tipo de modelo que exige. Em primeiro lugar não se trata de um modelo que descreve o funcionamento idealizado de uma sociedade, no sentido p.ex., do trabalho dos antropólogos ingleses no "African Political Systems" (1975). Também não se trata de um modelo ideológico, correspondendo à visão de um grupo sobre o funcionamento da sociedade. O modelo implicado pela situação histórica traça um quadro explicativo da distribuição de poder em uma sociedade, abrangendo tanto a normas gerais acatadas por seus grupos componentes, quanto a visões particulares e a manipulações dessas normas atualizadas apenas por um dos seus segmentos. Nesse sentido o modelo referido é então uma construção do observador com intuítos analíticos, não se restringindo a ordem jurídica (legal, constitucional) ou ao plano da consciência dos atores, mas procurando apreender a capacidade ordenadora efetiva desses elementos em relação aos processos sociais concretos.

Segundo, o modelo implicado pela idéia de situação histórica não requer que se admita a existência (no plano ideal ou real) de uma sociedade equilibrada, onde os conflitos podem sempre ser superados e mesmo interesses divergentes viriam em última instância tão somente concorrer para a reprodução das relações anteriores. A qualquer momento uma modificação nos fatores que afetam os interesses, recursos, padrões organizativos e projetos dos agentes sociais pode acarretar uma nova correlação de forças na qual se torne impossível a manutenção do anterior esquema de dominação. Na verdade uma vantagem apresentada pela noção de situação histórica é a sua adequação ao estudo das transformações históricas, possibilitando, através da comparação de duas situações, uma descrição teórica (e assim lógica e econômica, menos que factual) da própria mudança social, permitindo indicar com clareza as alterações nas relações políticas entre os atores e qual a composição de interesses que essa nova situação representa e procura articular.

É importante procurar ver a relação entre essa forma de tratar os fatos históricos e alguns conceitos já bem firmados na teoria social e que serviram de ponto de orientação para tal idéia. Em primeiro lugar a noção de situação histórica constitui-se em uma maneira de trazer a história do plano das estruturas e da ênfase em outros domínios da totalidade social, para o plano do estudo dos processos políticos.

Pensando em termos da tradição marxista, isso compreenderia, inspirado em algumas concepções de Marx (1968) e de Gramsci, (1968) um movimento de deslocamento de duas leituras do conceito de modo de produção: uma seria uma certa compreensão da história onde os modos de produção (e a sua sucessão), entendidos como construções abstratas e referidas exclusivamente a relações sincrônicas, constituiriam o seu "rationalis", ficando a análise de situações vistas menos como unidade e mais como um "todo composto", criado através da especificação teórica, complexificação empírica ou articulação entre conceitos mais gerais (ver Althusser, 1967); outra seria uma visão onde o conceito chave de modo de produção aparece referido às estruturas econômicas fundamentais, sendo o domínio do político entendido não na dinâmica de suas diferentes formas, mas na relação com aquelas (ver Godelier, 1973).

A noção de situação histórica, ao contrário, focalizando primordialmente os fenômenos propriamente políticos e colocando a ênfase em períodos de mais curta duração, pode ser aproximada de uma análise política em termos de processo, como a empreendida por Marx no 18 Brumário (1968). Nesse sentido a idéia de "cenário político" (destacada também por Poulantzas, 1970: 80-88) se constitui em um dos pilares da idéia de situação histórica, procurando distinguir um nível de ações propriamente políticas e inventariar os atores nela atuantes com as suas diferentes formas de presença. Deve ser sublinhado ainda o quanto um conceito como o de "hegemonia" (Gramsci, 1968: 50-54) influiu na idéia de situação histórica, retirando à concepção de dominação de um agente sobre os demais componentes do cenário político, um caráter essencialmente utilitarista e mecanicista.

Em segundo, a noção de situação histórica pode ser relacionada a um conjunto de conceitos utilizados por uma abordagem processualista em antropologia, no sentido de permitir um recorte mais adequado ao estudo de fenômenos de política local.

À semelhança do conceito de "social situation" (Glukman, 1968), a idéia de situação histórica não restringe o foco da análise a uma única comunidade ou segmento social (no caso, os ticuna por contraste com os não índios da região), procurando depreender as áreas de interação do indivíduo que se realizam fora do universo da comunidade indígena e que no entanto tem repercussões cruciais sobre a vida dessa última.

Por sua vez a influência de conceitos como os de "social field" e de "arena", elaborados por Swartz (1968), possibilitam uma distinção e enquadramento entre o objeto de investigação e os fatores que o vinculam a uma unidade social mais abrangente (a micro-região, o estado, a Amazônia), obrigando a um esforço no sentido de explicitar o conteúdo dessas determinações e as suas diferentes formas de manifestação. Nesse sentido a noção de situação histórica não se refere a uma história isolada dos ticunas, mas a diferentes modelos de relações de poder existentes entre os ticuna, cada um desses modelos tendo em vista a inserção dos ticuna e de sua história, segundo diferentes padrões, em uma unidade analítica mais inclusiva (a história da Amazônia: p.ex.).

Pelo fato de não prescindir da consideração das relações do objeto imediato de investigação com uma unidade mais inclusiva, pode ocorrer que as diferentes situações da história ticuna se assemelhem bastante a outras por que passaram populações indígenas diferentes e localizadas em pontos distintos da Amazônia. Trata-se então de uma questão empírica verificar se a história de outras populações indígenas na Amazônia podem ou não aceitar um tal recorte como o proposto para o caso dos ticuna.

Uma consideração da história conhecida dos ticuna parece sugerir que a história do Amazonas é menos um processo de ocupação territorial do que uma incorporação gradativa de mão de obra indígena e de sua capacidade produtiva aos diferentes empreendimentos da história do Brasil Colonial e pós-colonial. O objetivo econômico maior das penetrações - e seu resultado social prático mais importante na época - não era a conquista de novas terras ou o assentamento das frentes extrativistas, ambos os empreendimentos realizados com mão de obra já vinculada ao sistema econômico, fosse na qualidade de colonos ou de escravos negros. A história de ocupação da Amazônia foi na verdade um processo por meio do qual a sociedade e a economia colonial (materializada na região pelas elites de São Luiz e Belém) constituíam como um recurso econômico - uma força de trabalho submetida a condições de controle e exploração basicamente similares a do escravo negro em outras regiões do país - as populações indígenas lá estabelecidas. Essa dependência foi na época apontada pelo Pe. Antônio Vieira que, referindo-se ao Maranhão e ao

Grão-Pará, dizia que "cativar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele estado" (cit. Boxer, 1969: 289)¹.

2. DESCRIÇÃO DAS VÁRIAS SITUAÇÕES HISTÓRICAS

2.1. Missões Religiosas

A situação da Amazônia no século XVII até meados do século XVIII não pode ser estudada senão no interior de uma unidade maior, político-administrativa, composta pela capitania do Maranhão e Grão-Pará, a qual possuía autonomia face ao vice-reino do Brasil, mantendo vínculo direto com Lisboa. A interiorização dos centros de decisão política porém só é conseguida bem mais tarde, passando em 1751 Belém à condição de capital da capitania (Reis, 1931: 65) e em 1755 sendo criada a capitania do Rio Negro, cuja primeira sede foi Barcelos (Reis, 1931: 99).

Como já foi antes mencionado, toda a atividade que exigisse esforço (e mais especificamente a atividade econômica) na região norte desde o século XVII até a primeira metade do século XIX, estava fundamentalmente ancorada na mão de obra indígena, as "mãos e pés" como os colonos a chamavam. Isso ocorre de início no Maranhão, onde eram basicamente os índios que trabalhavam nas lavouras e engenhos. Referindo-se ao ano de 1662, Heriarte (cit. Varnhagen, 1962: 198) afirmava que os trabalhadores para os dois engenhos de açúcar e os seis engenhos de aguardente existentes na ilha do Maranhão eram fornecidos por três aldeias de índios aí situadas; ele mencionava que o mesmo ocorria em relação aos engenhos do Mearim, do Itapecuru e do Moni. A terra e a mão de obra indígena apareciam nos anos anteriores como fatores restringidos apenas pela capacidade militar dos portugueses; assim afirma Pe. Vieira que em 1648 era possível comprar no Pará um escravo índio em primeira arrematação por 4.000 réis (cit. Varnhagen, 1962: 167). Embora pela mortalidade e fugas fosse pequena a duração do escravo índio – afirmava o Pe. Bettendorff que "os que tem hoje cem escravos dentro de poucos dias não chegam a ter 6" (cit. Boxer, 1969: 290) - o seu baixo custo em relação ao escravo negro importado, parece tornar economicamente mais vantajosa uma utilização extensa das populações indígenas, ainda que isso resultasse em rápida depopulação de determinadas áreas. Heriarte se refere a anterior existência de dezoito aldeias de

1 Muitos historiadores posteriores, pondo em ação um conjunto de pressuposições sem suporte empírico, parecem ter levantado uma verdadeira cortina de fumaça quanto a esse fato, enfatizando somente as razões e características peculiares da escravidão do índio na Amazônia. Assim é que Boxer (1969:289) atribui a dependência dos colonos quanto ao trabalho indígena à pobreza daqueles na região e à ausência de recursos para importar escravos negros. Em outro ponto ele agrega um outro argumento que tenta explicar a escravidão dos índios na Amazônia: o fato de que para a maior parte das atividades extrativas - que se constituíam no núcleo da economia da região - os "vermelhos" seriam trabalhadores mais adequados (1969: 43). Ambos os argumentos parecem falsos, não é a pobreza dos colonos que impedia a utilização de escravos negros como se verá mais adiante. Também mero preconceito é julgar em princípio os índios brasileiros não como agricultores, mas tão somente como nômades e coletores.

índios na ilha do Maranhão (São Luiz) das quais apenas três teriam sobrevivido até sua época (cit. Varnhagen, 1962: 198).

Logo porém se torna evidente que o fator trabalho se constitui no ponto vulnerável desse esquema de expansão econômica, mantendo-se sempre certo desequilíbrio entre o ritmo de novos apresamentos, a drástica redução de mão de obra utilizada e as necessidades dos colonos, dos religiosos e do Estado. É em torno do controle da mão de obra indígena que vai se desencadear um prolongado conflito entre religiosos e moradores, envolvendo um conjunto de leis e reformulações de leis que dispõem sobre o tipo de escravidão do índio permitida, a permissão de saída de tropas de resgate, o chefe dessas tropas, o seu acompanhamento por religiosos e de quais ordens, a administração dos índios legalmente escravizados.

Os jesuítas explicavam tais lutas preferivelmente no plano propriamente ideológico, como uma tentativa de fazer cumprir a bula papal de 1437. Para isso se apoiavam em uma legislação portuguesa (1550, 1556, 1540, 1587, 1595, 1605 e 1609) que procurava evitar a escravização dos indígenas e a imposição de maus tratos aos ameríndios, por parte dos colonos. Os moradores, por sua vez, acusavam os jesuítas de pretender escravizar o índio em proveito próprio².

São unânimes os historiadores em apontar a oscilação da coroa portuguesa em relação a essa disputa, embora seja possível distinguir o progressivo predomínio de um realismo nas soluções legais. Se a bula papal de 1537 reconhece e proclama o direito natural dos índios à liberdade (Goulart, 1968: 77), o decreto real de 1587 admite que sejam escravizados somente os índios capturados em "guerras justas", definindo essas últimas como guerras de agressão por eles empreendidas (Jobim, s/d: 44). A partir de 1626, formadas inicialmente por Pedro Teixeira e organizadas às custas do Erário Real, protegidas pelas forças públicas e legitimadas pela participação de membros das ordens religiosas, surgem as Tropas de Resgate, cujo objetivo seria tão somente resgatar os prisioneiros destinados a antropofagia (Goulart, 1968: 80). Na prática, porém, as restrições à escravização dos índios eram cotidianamente infringidas: os sertanistas, observa Ferreira Reis (1931: 44) reduziam à escravidão quaisquer índios encontrados, conduzindo-os a Belém e vendendo-os aos moradores por preços fixados pelo governador e pela Câmara.

Isso é denunciado à Corte pelos jesuítas³ e em 1652 suas ponderações surtem efeito. A corte intervém através de dois decretos, um (25-02-1652) determinando que fosse impedida a formação de novos resgates e que fossem postos em liberdade os índios que estivessem ilegalmente presos, outro (21-10-1652) estabelecendo que caberia à Companhia de Jesus a administração geral dos índios, procedendo como melhor lhe conviesse (Varnhagen, 1962: 161-162).

2 Era assim, p.ex., que era explicado o fato dos padres ensinarem aos Índios não o português, mas a língua geral.

3 Em carta ao Rei, afirma o Pe. Antônio Vieira, ao falar da escravização dos índios- " O Maranhão e o Pará (...) é uma terra onde Vossa Majestade é nomeado, mas não obedecido. " (cit. Boxer: 291).

Os moradores reagiram, houve protestos nas Câmaras e foram enviados a Portugal representantes dos interesses dos colonos, sendo fixadas algumas cláusulas pelas quais os índios fossem escravizados. Os colonos, inconformados, conseguem no entanto em São Luiz e depois em Belém em 1657 forçar o Superior dos Jesuítas a assinar um termo prometendo não intervir nas questões referentes aos índios (Varnhagen, 1962: 162-163). Daí em diante a coroa vai sendo forçada a ouvir mais e mais as reivindicações dos moradores, retirando os poderes dos jesuítas: em 1663 são as câmaras que passam a nomear os chefes para as tropas de resgate, podendo essas serem acompanhadas por um membro de qualquer ordem religiosa (Varnhagen, 1962: 197); em 1684 a administração dos descidos é entregue finalmente aos colonos (Varnhagen, 1962. 254).

Em face a isso os jesuítas mudaram de estratégia abandonando os descimentos - que antes acreditavam poder ser uma substituição, sob seu controle, das Tropas de Resgate, garantindo no entanto o fornecimento de mão de obra indígena aos colonos, como o fizeram os documentos de 1657, 1658 e 1663 - e procurando fixar o índio no interior através do assentamento de missões religiosas. Paralelamente a isso favoreceram a constituição de uma Companhia de Comércio que se obrigava a importar por preços razoáveis quinhentos escravos negros por ano (Varnhagen, 162: 244) visando dessa forma reduzir a necessidade das tropas de resgate. Um decreto real (1694) distribui e divide a atuação das várias ordens religiosas na região Amazônica. As missões carmelitas se expandem pelo rio Negro, criando um grande número de povoações (Reis, 1931: 54), os jesuítas se estabelecem no Madeira na missão do Trocano (1728), dando origem a posterior Borba (Reis, 1931: 53).

As missões se estenderam bastante, possuindo só os jesuítas em 1696 cerca de onze mil índios convertidos, cifra que se elevou para mais de vinte e um mil, divididos em vinte e oito aldeias, por volta de 1730, não existindo dados similares para as vinte e seis aldeias franciscanas então existentes e para as duas outras ordens (Boxer, 1969: 302). Em 1750 todas as ordens religiosas englobavam, em sessenta e três aldeias, uma população de cerca de cinquenta mil almas (Boxer, 1969: 302).

Algumas expedições (Orelhana, 1539, Ursua: 1559, Pedro Teixeira: 1637-39) já haviam anteriormente feito explorações no Alto Solimões, trazendo notícias sobre as potencialidades econômicas da região. Isso não tardou a repercutir na corte portuguesa, que através de sucessivas recomendações (1555, 1684, 1686, 1691) determinou a extração das denominadas "drogas do sertão" (cravo, canela, baunilha, cacau, pimenta, puxuri, pau-preto, etc.), indicando que aquele tipo de atividade deveria substituir a infrutífera busca de ouro, prata e pedras preciosas (Goulart, 1968: 87 e 107). As Tropas de Resgate passam a visar então, além do apresamento de índios, a coleta das "drogas do sertão", tarefa a qual são compelidos os índios escravizados. Em 1649 (Goulart, 1968: 49), 1663, 1673-74 (Goulart, 1968: 112 e 67), bandeiras chegaram até o Aguarico (rio Napo) e à Província dos Mainás (vice reino do Peru) a cata de escravos e secundariamente de produtos extrativos.

A ocupação do Alto Solimões, porém só ocorreu na segunda metade no século XVII. Uma tentativa de catequização dos índios chamados "Encabellados" que habitavam entre o Napo e o Içá-Putumaio, foi empreendida por franciscanos espanhóis e terminou fracassando em 1636; só entre 1727-1768 é que tais índios foram catequizados (Varnhagen, 1962: 152-53). Diante da ação das entradas portuguesas, os jesuítas espanhóis resolvem empreender a pacificação e catequização dos índios da região, especialmente os omáguas, com os quais foi iniciado em 1645 o contacto regular; em oito anos o Pe. Cujias já havia conseguido reunir grande parte desses índios em povoações (Fritz, 1968: 375-376). Como o temor das entradas portuguesas fizessem os índios abandonar as povoações para não serem escravizados, os jesuítas procuraram fixar missões por meio das quais a catequização e proteção dos índios poderia ser feita de forma mais eficaz e regular. A partir de 1686 o Pe. Samuel Fritz estabeleceu vinte e sete aldeias, que iam da fóz do rio Napo até quase a fóz do rio Negro, sendo a sede, denominada São Joaquim dos omáguas, localizada em território atualmente pertencendo a Colômbia.

Em 1689 o Pe. Fritz foi até Belém e denunciou a ação predatória das bandeiras portuguesas; as autoridades, porém, viram-no com prevenção, por ameaçar a legitimidade da expansão portuguesa, garantida pelo marco de posse fixado pela expedição de Pedro Teixeira no rio Napo. Recolhido ao convento dos jesuítas, o Pe. Fritz foi obrigado a aguardar a manifestação da Corte.

Em 1690 o Conselho Ultramarino determinou que os nativos do Solimões deveriam ser praticados por missionários portugueses (Reis 1934: 72). No ano seguinte o Pe. Fritz foi escoltado até as missões omáguas e advertido que se deveria retirar; em 1693 outra expedição foi enviada com o mesmo propósito indo o superior dos carmelitas, apoiado nas armas portuguesas tomar posse das missões jesuítas (Jobim, s/d: 67), o que não ocorreu devido a uma epidemia que pôs em fuga os portugueses (Reis, 1931: 72). Afinal em 1709 uma força portuguesa obrigou os jesuítas a se retirarem de suas missões, logo ocupadas pelos carmelitas; os jesuítas no entanto, conseguiram que viesse de Quito um contingente de oitenta soldados espanhóis prendendo alguns oficiais e religiosos portugueses. Saiu então de Belém uma expedição de cento e cinquenta soldados e trezentos índios, derrotando os espanhóis e recolocando (1713) os carmelitas nas ex-missões jesuítas (Reis, 1931: 74). A partir de então os jesuítas se retiraram na direção do Napo, sendo Santo Inácio dos Pebas a sua missão mais avançada na província dos Mainás, assim mesmo distante nove dias de navegação rio acima da última missão carmelita, em São Paulo dos Cambevas (Jobim, s/d: 63).

Em 1749 os carmelitas mantinham no Solimões oito missões, das quais pelo menos cinco resultaram da continuação de um trabalho anterior dos jesuítas: isso incluía Santa Ana do Coari (atual Coari) Santa Tereza de Tupé (atual Tefé), Nossa Senhora de Guadalupe (atual Fonte Boa), São Paulo dos Cambevas (depois São Paulo de Olivença), São Cristovão (depois Castro d'Avelans, atual Amaturá) (Reis, 1931: 68).

Os índios que foram reunidos em missões no Alto Solimões eram predominantemente omáguas, abrangendo contudo também outras tribos: Aiauarés, Cocamas, Xebecos, etc. (Jobim s/d: 62)⁴. Segundo Markham a catequese dos Tükuna teria sido realizada entre 1683 e 1727 (cit. Varnhagem, 1962: 153), e aglutinação em povoações ocorrendo bastante lentamente e paralela a extinção dos próprios omáguas.

Vistas em seu aspecto econômico as missões religiosas eram "importantes empresas comerciais": reuniam os índios em aldeias e os submetiam a um regime disciplinado e rigoroso de trabalho, introduzindo entre eles alguns produtos e técnicas agrícolas por eles desconhecidas (Prado Jr., 1965: 73). Muitos dos historiadores que acreditavam que o "índio brasileiro" fosse caçador e coletor, tendo uma existência nômade, viram como bastante positiva a atuação das missões, sublinhando seu caráter educativo e progressista (Boxer e P. Jr.). Uma parcela dos trabalhos dos nativos era dedicada à produção de gêneros alimentícios para a sustentação da comunidade, outra parte era voltada para a extração de produtos da floresta, a caça e a pesca. Essa segunda parte da produção era parcialmente exportada, custeando a manutenção da própria missão e outras despesas da Ordem (Prado Jr., 1965: 73). As missões, em tal situação, mantinham uma clara ascendência sobre outros atores sociais presentes na região: sobre os colonos, uma vez que cabia às missões fornecer-lhes trabalhadores índios (Boxer, 1969: 293) e ainda na medida em que as missões se constituem nas principais empresas produtoras; sobre os regatões, na medida em que impediam o comércio desses com a população indígena (Boxer, 1969: 293); sobre as Tropas de Resgate, porque recebiam o apoio direto do índio e porque atendiam aos interesses econômicos e políticos da coroa portuguesa.

Nesse sentido cabe observar que as missões eram mecanismos mais adequados à exploração das drogas do sertão (nas quais a coroa estava interessada) do que as tropas de Resgate, sendo graças a sua atividade econômica regular que vão ser iniciadas as exportações. Em 1733 saíram do Pará sete navios com carga de produtos extrativos (Goulart, 1968: 88); em 1743 o Governo de Lisboa proibiu a importação de outro café que não o da Amazônia vez que esse já era suficiente para atender as demandas do mercado português (Boxer, 1969:310).

A organização da vida das missões é descrita em Boxer (1969): as aldeias eram diretamente fiscalizadas por dois missionários da Ordem, os quais orientavam as atividades, controlavam a entrada e as relações com os brancos (Boxer, 1969: 293). Em relação à administração direta da população indígena os missionários evitaram aplicar diretamente castigos corporais, preferindo atuar através de uma classe de prepostos, os "principais", cargo geralmente transmitido hereditariamente de pai para filho, em casos especiais sendo indicado pelo padre-residente (Boxer, 1969: 295). Os padres procuravam ainda desencorajar o surgimento de casamentos mis-

4 Deve ser esclarecido que existe grande variação quanto ao conjunto de tribos referidas por diferentes autores, bem como quanto a grafia de seus nomes, podendo perfeitamente tratar-se de nomes aplicados pelos regionais a tribos distintas ou nomes diferentes usados por uma mesma tribo.

tos, especialmente entre índios e escravos negros (Boxer, 1969: 295). As atividades cotidianas eram precedidas por uma missa matinal; aos sábados à noite e nas vésperas dos dias santos os habitantes tinham permissão de se entregar as suas danças e bebidas tradicionais (Boxer, 1969: 295).

2.2 Diretores de índios

Essa segunda situação se estabeleceu a partir da política secularizante adotada por Pombal na metrópole com consequências na alteração das relações de força entre os vários agentes sociais. Preocupado pelo grande poder das missões jesuítas em várias fronteiras (alto Solimões, Negro Madeira, Sul do País) e os rumores referentes a alianças entre os jesuítas e o rei da Espanha, o governo português decidiu tomar a seu cargo a gerência das questões relacionadas às populações indígenas e à administração daqueles territórios.

Foi decretada em 1755 uma espécie de "libertação coletiva do índio": isso significava a extinção do poder temporal dos missionários sobre as aldeias indígenas, que passaram a ser administradas por autoridades leigas; por outro lado a administração espiritual dos índios foi retirada aos jesuítas, podendo ser mantida por sacerdotes de outras ordens (Reis, 1931: 99). No ano seguinte foi criada a primeira vila na Amazônia em Borba, no rio Madeira, sendo transferido o poder para um oficial designado pelo governador da capitania (Reis, 1931: 100), logo mais tarde o mesmo vai ocorrer com Fonte Boa, São Paulo de Olivença e Amaturá (Reis, 1931:110). Em 1758 é firmada a expulsão dos jesuítas de Portugal e das suas colônias, não existindo mais nesse momento jesuíta algum na Amazônia (Reis, 1931:104). Os únicos missionários que aí permanecem são os carmelitas e mesmo assim somente nas funções espirituais de sacerdotes (Reis, 1931: 104).

Em 1757 foi publicado o "Regulamento do Diretório", complementando as leis precedentes e buscando regularizar a condição do índio: as aldeias e missões tornavam-se a vilas e povoados, a tutela passava do missionário ao diretor do povoado, o índio podia exercer funções políticas como juiz ordinário, vereador das câmaras, etc. (Reis, 1931: 101). Alguns anos depois em em 1773, foi estabelecido estabelecido pela lei que os índios têm direito a uma remuneração em dinheiro pelos trabalhos que exercem para outros (Prado Jr., 1965: 211).

As consequências disso não se fazem esperar: ocorre uma infiltração dos colonos nas antigas missões, buscando estabelecer um controle direto sobre a mão de obra indígena, sendo essa a causa pela qual a maioria dos povoados e futuras cidades da região tem sua origem em aldeamentos missionários (Reis,1531:74). Uma lei de 1757 reflete essa política de integração entra índios e colonos: o casamento de brancos com índias passa a ser incentivado, valendo inclusive o fornecimento pelo governo de um conjunto de instrumentos agrícolas (Reis, 1931: 110).

Outra consequência da súbita mudança nos esquemas de organização de autoridade nas aldeias foi o surgimento de um certo declínio, atribuído ao relaxamento dos costumes, nas atividades econômicas. São tomadas medidas punitivas (1755, 1768) contra o alcoolismo, incluindo mesmo prisão para os transgressores (Reis, 1931: 113). Uma terceira resultante são alguns transtornos administrativos atribuídos à incapacidade dos indígenas de exercer as funções públicas (Reis, 1931: 101) .

Essas duas últimas consequências eram vistas negativamente pelas autoridades sendo ao fim do século XVIII, modificado o conteúdo da regulamentação anterior. Foi abolido por carta-régia de 1798 o Diretório (Varnhagen, 1962; 68), reputadas como inaplicáveis as disposições relativas às funções políticas dos índios; na mesma ocasião é firmado que o índio tem como obrigação servir ao colono, não podendo se furtar as suas tarefas (Prado Jr., 1953: 211). Tais alterações (e outras que se seguem depois) só fazem reforçar ainda mais a dependência do índio ao diretor e ao colono. Como bem observou Jobim (s/d: 112): "o regime das aldeias introduzido pelo Diretório (...) não foi muito feliz. O aborígene continuava a ser disfarçado escravo, não mais dos missionários (...) o índio trabalhava para o diretor e para o comum nas aldeias. Às vezes eram entregues a particulares que se serviam deles por longo tempo no amanho das terras, nas viagens e na pesca" (Jobim,s/d: 112).

Em tal regime a atividade comercial se mantinha baseando-se primordialmente nas expedições extrativas, organizadas pelos próprios diretores ou por empresários, reunindo índios domesticados, que se internam na floresta durante semanas ou meses, para completar um carregamento de drogas do sertão. A expedição é fortemente armada e algumas vezes guarnecida por uma tropa regular cedida para esse fim. Ao retorno os índios são dispensados e "pagos quase sempre, apesar das disposições legais em contrário, in natura" (Prado Jr., 1965: 75). Além da atividade extrativa o índio continua a ser usado enquanto mão de obra agrícola nos engenhos e moendas, como remeiro, nas tarefas domésticas, etc.

O sistema de diretores de índios nomeados pelos governadores sofria de muitos defeitos, entre eles a ausência de funcionários qualificados e a falta de fiscalização sobre a atuação dos funcionários. Observa Tavares Bastos que apesar dos fins filantrópicos das leis, elas efetivamente produziam "a espoliação do índio" e "o diretor de índios é seu ladrão oficial" (Bastos, 1975: 204). Ele afirmava que, nas localidades do interior, a portaria de nomeação de um diretor de índios correspondia a uma verdadeira carta de crédito, com a qual ele corria a obter um abono de mercadorias por parte dos comerciantes, pondo o índio a trabalhar para ele na extração da borracha, salsa e castanha, atividades pelas quais ele nunca remunera em dinheiro mas só em espécie. No ano de 1864 o Presidente da Província do Alto Amazonas atendendo a muitas denúncias e protestos (Couto de Magalhães, o bispo do Pará e outros), decidiu não mais preencher as vagas de diretores de índios que fossem ocorrendo porque "não conta o índio por via de regra inimigo mais desapiedado, nem mais cúvido, do que esses titulados tenentes-coronéis" (Bastos, 1975: 204).

Embora ilegal, a escravização de indivíduos índios continuava a ocorrer. No fim do século XVIII, no Japurá, Eugênio Ribeiro havia criado um povoado que era "mercado da encravaría indígena agarrada sem piedade" (Reis, 1931: 62). O nome desse lugar era Caiçara, termo que designa "um imundo cercado" onde os "índios eram cativados e encurralados como animais" (Jobim, s/d: 52-53). Visitando a região bem depois, Tavares Bastos constata que muitos índios miranha do Japurá e do Içá hoje vivem em Coari, Tefé, Tonantins e São Paulo de Olivença "conduzidos à servidão desde longa data" (Bastos, 1975: 208) . E ele mesmo aponta que no Alto Japurá se compra um índio por um machado.

Por volta de primeira metade do século XIX os viajantes⁵ que passem pelo Alto Solimões traçam o seguinte panorama: os índios do Içá estão praticamente extintos (passés, juris, yumanas e mariatés), exceto umas poucas dezenas vivendo junto aos não índios, principalmente em Tonantins (Bates, 1973: 175); dos omáguas não existe mais qualquer referência; sobrevivem ainda os miranhas na parte interior, entre o Içá e o Japurá (Bates, 1973: 177); existem caichanas nas matas próximas de Tonantins, até o rio Mocó, afluente do Japurá (Bates, 1973: 175), seu retraimento parecendo ser o resultado de uma ação punitiva empreendida contra eles em 1728 pela morte de um missionário⁶ (Reis, 1931: 64). Martius fala de um morador de Ega (atual Fonte Boa), escolhido pelos demais para juiz, localizando-se próximo à foz do rio Içá, ponto de concentração de índios domesticados, procedendo aí a partilha dos braços disponíveis (cit. Prado Jr., 1963: 211). O próprio Bates se refere a um diretor de índios na localidade de Tonantins (Bates, 1973: 175).

Nessa época parte dos ticuna já se acha habitando ou congregada nas imediações das maiores povoações da região o que leva os viajantes a descreverem-nas como localidades ticuna. Bates avalia a população de São Paulo de Olivença em 500 habitantes, principalmente mestiços e índios ticunas e colimas; menciona ainda a existência de um grande número de habitantes ticuna situados a beira de caminhos e cursos d'água próximos à cidade (Bates, 1973: 184). Na descrição que ele faz da vida em São Paulo de Olivença em 1857 é possível depreender certos padrões de relacionamento e autoridade: a "principal pessoa na aldeia" é o diretor dos índios, e o padre não dispõe de influência mais significativa (Bates, 1973: 184-85). Com referência aos poucos negros encontrados, Bates dizia que por serem mais educados,

5 Também no Amaturá é referido nessa época, existência de ação punitiva similar (Reis, 1931: 64).

6 Tal localização de moradias seria um compromisso entre a escravização às atividades domésticas, lavoura, etc., e a existência isolada na selva. Para o índio isso permitia, de um lado, manter em base familiar as tarefas de subsistência, apesar das convocações periódicas para expedições extrativas ou a prestação temporária de serviços aos colonos; de outro evitava a ação direta contra si das expedições extrativas, que ao lado da coleta de "drogas do sertão" persistiam no costume de apressar os índios "inimigos" e incendiar suas malocas. Para os colonos tratava-se de uma garantia de rápida e farta mobilização de mão de obra a baixo custo, sem necessitar de arcar com os gastos de organização de uma entrada (ou compra) e manutenção do escravo-índio, além de outras vantagens agregadas (não perder tempo, o risco, o esforço).

ocupavam pequenos escalões na administração ou se dedicavam a ofícios artesanais (Bates, 1973:185).

Em 1865 um relatório organizado pela secretaria de polícia da província do Alto Amazonas, incluindo apenas os índios catequizados, atribuía a comarca de Tefé⁷ uma população de 5.609 habitantes, dos 40.433 de toda a província⁸. Segundo a mesma fonte os distritos de Fonte Boa, São Paulo de Olivença e Tabatinga possuíam então respectivamente 651, 1.007 e 624 moradores (Bastos, 1975: 127-28). Em toda a comarca existiam apenas 88 escravos, observando o autor que isso não afetava a produção de goma elástica que nesse momento começava a se afirmar como a principal produção na província - uma vez que ela era preparada pelo índio e não pelo negro (Bastos, 1975: 209). Embora o negro fosse reputado como mais habilidoso para as atividades agrícolas, o seu reduzido número fazia com que se mantivesse o tráfico de índios visando abastecer as plantações, feitorias e engenhos (Bastos, 1975: 207). Em face disso é que esse autor concluiu que, naquelas condições, é o índio que é o verdadeiro servo (Bastos, 1975: 131).

2.3 - A empresa Seringalista

Uma nova forma de organização da produção e das relações sociais surgiu a partir do momento em que a borracha se destacou, tendo-se colocado em posição privilegiada face às demais atividades extrativas em decorrência do rápido ritmo de aproveitamento industrial do produto⁹.

As características da produção brasileira de borracha foram apontadas por Celso Furtado: tratava-se de uma atividade onde o nível tecnológico permaneceu inalterado, todo aumento de produção devendo resultar então de um aumento na área explorada e supondo elevação do volume de trabalho aplicado no setor (1970: 131). Disso resultavam de um lado, as sucessivas frentes extrativas que o cupavam o Madeira, o Juruá, o Purus e o Acre; e de outro, a necessidade imperiosa de surtos migratórios que viabilizassem essa ocupação. Em tal esquema o incentivo à expansão da produção era oferecido pelas elevações no preço de exportação da borracha (quadro I).

7 Segundo a divisão administrativa da época essa comarca se estendia até a fronteira.

8 Desses apenas 882 eram negros escravos e 529 estrangeiros, os demais sendo englobados pelo rótulo genérico de "livres" (Bastos, 1975: 128). Em 1863 um presidente da província avaliava em 17000 os índios catequizados da província (Bastos, 1975: 127); essa estimativa parece bastante baixa, considerando-se que em 1856 era dado como existindo 239 tribos indígenas na província (Reis, 1931: 206).

9 Levada do Alto Solimões para a Europa por La Condamine em 1743, suas propriedades e aplicações se tornaram públicas 11 anos depois, sendo já em 1823 feitas vestimentas impermeáveis e em 1842 descoberto o processo de vulcanização. Utilizada desde 1850 para revestir os aros das rodas dos veículos, a demanda da borracha seguiu em um crescendo concomitante e à expansão da produção (Goulart, 1968: 111).

QUADRO I

ANO	PREÇO
* 1840	45 lb/ton
* 1850	10 lb/ton
* 1860	125 lb/ton
* 1870	182 lb/ton
** 1909	512 lb/ton
*** 1910	639 lb/ton

*- Celso Furtado (1970: 130). Refere-se à média por década

**- Celso Furtado (1970: 131). Refere-se à média por década

***- Caio Prado Jr, (1965:: 245).

Note-se que os maiores aumentos percentuais de preço (140 e 180%) ocorreram em dois períodos (1840-50 e 1870-1908), respectivamente onde se tornava necessário deslocar recursos de outras atividades (produtos da selva ou mesmo agricultura) para a extração da seringa (1840-50) e promover um incremento da produção apelando para a migração nordestina e a ocupação de novas áreas, de maneira a responder às necessidades do mercado internacional (1870-1908). Tavares Bastos apoiando-se em relatórios do presidente da província do Alto Amazonas (Adolpho de Barros - 1864) observou a resultante dessa concentração de recursos na extração em detrimento da agricultura (quadro II).

QUADRO II

	Café	Tabaco	Cacau	Peixe
1830	6.200	5.643	2.300	13.460
1860	270	2.270	11.975	53.200

extraído de bastos, 1975: 136

É importante acentuar que aí não figura aquele produto que na época começava a se afirmar como a principal exportação da região (quadro III). Pela primeira vez em 1856 (Reis, 1931: 223) a borracha lidera a pauta de exportações da província, padrão que se confirma irreversível após 1861 (Bastos, 1975: 134).

QUADRO III

	1853	1855	1856	1857	1859	1861	1863
PRODUÇÃO TOTAL	246,946	389,604	546,658	431,779	453,119	639,859	1.178.340
PIRARUCU	28,40%	36,14%	27,23%	26,60%	33,69%	32,67%	18,77%
SALSAPARRILHA	15,98	5,00	n.i.	4,89	8,37	4,20	2,19
TABACO	11,22	5,72	n.i.		6,70	2,85	0,88
ÓLEO DE COPAÍBA	10,45	7,29	n.i.	3,50	7,01	7,94	3,79
CASTANHA	8,21	14,59	8,21	20,80	8,39	5,39	3,13
MANTEIGA TARTARUGA	6,61	8,84		7,31	2,26	4,76	0,91
GOMA	3,85	15,30	37,61	31,03	23,78	34,79	43,45
CACAU							5,74

OBS: (Percentuais calculados a partir do quadro fornecido por Bastos (s/d: 134) para os anos de 1853, 1855, 1857, 1859, 1861; para o ano de 1856 foi usado idêntico procedimento em relação a Ferreira Reis (1931: 223).

A notável marcha ascendente da borracha pode ser acompanhada com certa precisão: o primeiro embrique significativo ocorreu em 1827: 31 ton. (Prado Jr., 1963: 242); já em 1870-1880 essa produção atingiu a pouco menos de 10.000 ton., duplicando após o fluxo de migrantes gerado pela seca de 1877 (quadro IV).

QUADRO IV

A N O	VOLUME DE PRODUÇÃO EXPORTADA
1827 - *	31 ton.
1840 - **	460 ton.
1850 - **	1.000 ton.
1860 - **	3.700 ton.
1870 - ***	6.000 ton.
1880 - ***	11.000 ton.
1890 - ***	21.000 ton.
1910 - ***	35.000 ton.

* - Prado Jr. (1963: 242).

** - Celso Furtado (1970: 130). Refere-se à média por década.

*** - Celso Furtado (1970: 131). Refere-se à média por década.

Esse incremento de produção requeria um alargamento de mão de obra utilizada na extração, refletindo-se no próprio volume da população da Amazônia, que em 1872 era de 337.000 hab., passando em 1890 a 476.000¹⁰, para atingir a casa do 1 milhão e 100 mil em 1906 (Prado Jr., 1963: 246). Demonstra bem a importância desse movimento migratório o registro feito por Ferreira Reis (1931: 217) de que apenas no ano de 1879 haviam entrado em Manaus, dirigindo-se para os seringais, mais de 6.000 cearenses. Os surtos migratórios surgem em 1877, 1888 e 1900, dirigindo-se primordialmente aos vales do Madeira, Purus e Juruá (Teixeira Guerra, 1957).

A atividade de extração da goma elástica, atraindo e dirigindo as levas migratórias, vai incorporando sucessivamente novas áreas. De início a principal produtora é a região do Baixo Amazonas, incluindo o Pará (Prado Jr., 1963: 243): até 1830 a produção da província do Alto Amazonas se restringe a menos de 1/5 do total, atingindo a 1.090.575 kg (18,2% do total exportado da produção) em 1870 e 2.837.720 kg (25,8% da produção total em 1880 (Reis, 1931: 223). Após 1880 é o médio curso do Amazonas que se torna o centro da produção: em 1881-83 os seringais do Madeira haviam produzido 3.543.995 kg para exportação, enquanto os do Purus chegavam a 5.423.104 kg (Cunha, 1976: 258). Após 1907 a primeira região produtora passa a ser o Acre, com mais de 11.000 ton. anuais (Prado Jr., 1963: 243), área na qual, poucos anos após sua criação, já existiam mais de 50.000 pessoas (Prado Jr., 1963: 243). Aliás idêntico processo de rápida ocupação por imigrantes nordestinos ocorreu no Juruá, praticamente inabitado até 1877 e que em pouco tempo já reunia quase 40.000 pessoas.

A crise da borracha pode então ser descrita como ocasionada fundamentalmente por fatores externos e resultando de interesses do capitalismo internacional. Para esse último era importante criar uma fonte alternativa de fornecimento de matéria-prima a um preço mais baixo e que possuísse maior capacidade de se adaptar às pressões do mercado, respondendo com aumento no volume da produção ou a um aumento nos preços.

Tais características estavam ausentes da produção brasileira de borracha, onde os investimentos de capital visavam quase exclusivamente ampliar ou garantir a existência de uma força de trabalho integralmente aprisionada à empresa seringueira, submetida a relações de trabalho servis e capax, portanto, de barganhar quanto ao seu grau de exploração. O processo produtivo permanecia inalterado, repousando inteiramente no potencial das seringueiras nativas, a produção se expandindo apenas mediante um grande e não proporcional encarecimento do produto (quadro V); além disso é possível notar como era pequeno o aumento da produção brasileira

10 Furtado, no entanto, menciona outras cifras, referindo-se 329.000 habitantes em 1872 e a 695.000 em 1890 (Furtado, 1970: 131).

nos anos que precedem a crise, como que a indicar um limite à capacidade de crescimento em resposta a demanda internacional (quadro VI).

QUADRO V

PERÍODO	AUMENTO DO PREÇO	AUMENTO DA PRODUÇÃO
1840-50	244,4%	413%
1850-60	113,6%	194,7%
1860-70	145,8%	162,1%
1870-1910	351,9%	583,3 %

QUADRO VI

ANO	PRODUÇÃO (ton.)	AUMENTO %
1906	36.000	105
1907	38.000	102,6
1908	39.000	107,6
1909	42.000	97,1
1910	40.000	92,4
1911	37.730	112,4
1912	42.410	

cifras citadas pela Superintendência da Valorização econômica da Amazônia (SPEVEA), 1954 - (percentuais calculados a partir delas)

Os historiadores já assinalaram os fatos históricos associados à crise da borracha: em 1873 e 1876 mudas são levadas ou diretamente do Tapajós para a Índia ou passando por Londres (Jardim Botânico de Kew) vão para o Ceilão e Singapura. A borracha asiática entra no mercado mundial a partir de 1910 quando o preço da borracha atingia seu ponto mais elevado. Nesse momento sua importância econô-

mica para o Brasil era grande, colaborando com 40% do valor da exportação total do país, equiparando-se então à exportação do café (Prado Jr., 1963: 245). Após a colocação de quantidades crescentes da borracha asiática no mercado mundial os preços sofrem uma drástica redução, tendendo a manter-se relativamente equilibrados em torno de 100 lb/ton. (Furtado, 1970: 131), o que equivalia a 1/6 de seu valor máximo. Em 1919 o Brasil já está colocado modestamente no elenco de exportadores da goma elástica, fornecendo menos de 10% da produção mundial (423.000 ton.), das quais 382.000 provinham dos seringais artificiais e modernos do Oriente (Prado jr., 1963: 243).

Face às novas condições, os recursos humanos e materiais então empregados na extração da borracha foram deslocados para outros setores como a agricultura ou outras atividades extrativas; os novos contingentes de migrantes nordestinos tenderam a se fixar como camponeses em algumas regiões do Maranhão, Pará a Baixo Amazonas (Santarém, por exemplo), ao invés de continuarem a se dirigir aos seringais (Velho, 1976: 195); os próprios seringueiros á medida que surgissem novas alternativas econômicas procuravam abandonar o seringal (Castro, 1972). Isso implicou em uma grande e continuada diminuição da produção da borracha, fato que se estende de 1912-1932, ano em que a produção chega ao seu ponto mínimo.

QUADRO VII

ANO	PRODUÇÃO
1912	42.410
1913	39.370
1914	37.000
1915	37.220
1916	36.500
1917	39.370
1918	31.700
1919	38.000
1920	30.000
1932	6.550

Fonte: SPEVEA

Uma curta recuperação ocorre nos anos 1940, aproveitando-se do

QUADRO VIII

ANO	PRODUÇÃO	CONSUMO INTERNO
1939	12.323	3.092
1940	13.713	4.612
1943	18.395	9.850
1945	22.902	7.744
1947	24.632	15.423
1949	21.267	20.225
1951	20.095	25.028
1952	25.592	28.584
1953	25.482	32.564
1954	22.523	38.386
1956	24.224	37.794
1958	21.135	42.956
1960	23.462	44.550
1962	21.742	40.721
1964	28.323	32.730
1966	24.347	30.862
1968	22.958	38.156
1970	24.976	36.739
1972	25.818	44.219
1973	23.402	51.062

Fonte: Superintendência da Borracha

uma conjugação de favores favoráveis em grande parte resultante das alterações no mercado surgidas durante a guerra (Quadro VIII). Em 1942 é criado o Banco de Crédito da Amazônia que irá realizar financiamentos ultimando uma elevação da produção (SPEVEA, 295). A constituição de 1946 cria a Comissão Especial para valorização Econômica da Amazônia, reservando-lhe 3% da renda tributária da União e dos estados e territórios dessa área (Teixeira Guerra, 1957).

Além disso intervém no início da década de 50 um novo fator: o aumento do consumo da borracha no Brasil excede o volume produzido (quadro VIII). A partir daí o consumo (que já havia aumentado de 654,1% entre 1934-49) mantém-se em acentuada elevação, mais que duplicando na década de 70 o nível de 1949. Em contraste a produção oscilou pouco, mantendo-se basicamente ao nível das 20.000

ton. atingidas em 1945-50, aproximadamente metade, portanto, da produção máxima de 1912.

Apesar do quadro relativamente favorável que se delineia após 1945, com o consumo interno em ascensão, uma política governamental de incentivos e as tentativas de cultivo de seringueiras, a produção da borracha permaneceu basicamente em um estado de profunda estagnação. A razão para isso precisa ser procurada em um outro plano através da consideração dos fatores internos à existência da empresa seringalista. E a própria forma de como os Ticunas se inserem nesse processo histórico mais global permite levantar algumas hipóteses alternativas sobre o colapso da empresa seringalista, especialmente no caso de utilizarem o trabalho do seringueiro-índio.

Existe uma categoria-chave para a apreensão do funcionamento global do sistema, influenciando em todos os níveis, do local às vinculações internacionais, das relações comerciais até o das relações sociais de produção. Trata-se do "aviamento": o produtor recebe de seu aviador tudo aquilo de que necessita para realizar a produção, aí incluindo-se instrumentos de trabalho (machado, baldes, espingarda, etc.), alimentos, roupas, utensílios diversos. O pagamento do aviamento é feito através da venda da totalidade da produção da goma do aviador, aos preços por este fixados. Nessa ocasião é feito então um novo aviamento que deve permitir ao produtor subsistir por mais sete meses, até o novo período da extração. Antes mesmo de começar a cortar a seringa - e a cada ano - o produtor direto já está endividado. É a essa engrenagem que E. da Cunha qualifica de "a mais criminosa organização do trabalho", constatando que "o seringueiro realiza uma tremenda anomalia, é o homem que trabalha para escravizar-se" (Cunha: 1976: 109).

Nesse esquema o "patrão"¹¹ possui duas fontes de ganho: a majoração que realiza sobre os preços das mercadorias por ele fornecidas ao seringueiro (não raro de mais de 100%) e a comissão que cobra sobre o valor da borracha enviada ao aviador (geral-

11 Ao nível das formas de relação entre seringueiro e "patrão", o aviamento na Amazônia podia ser de dois tipos em um caso, o seringueiro possuía uma conta permanente com o "patrão" e lhe entregava toda a produção sem ter conhecimento ainda do preço, dependendo este das cotações pela qual a casa exportadora iria comprá-lo ("seringueiro por conta"); em outro o patrão faz o preço na ocasião da venda, fixando o valor em 50% dos últimos preços em Manaus (Goulart, 1968: 119). Restringindo os riscos por parte dos "patrões", a primeira forma foi amplamente dominante estendendo-se a todas as regiões do Amazonas.

A maior parte dos historiadores não hesitou em descrever as relações de trabalho existentes na empresa seringalista em termos que a caracterizariam como feudais. Assim Celso Furtado sublinhando o fato de que o seringueiro já começa a trabalhar endividado, conclui que "as grandes distâncias" e a sua dependência econômica reduzem-no a um "regime de servidão" (1970: 134). Outros autores como Goulart, Jobim, Reis, Prado Jr., referem-se em pontos distintos a aspectos "servis" da atividade de extração da borracha. Euclides da Cunha qualifica a dominação do seringalista como uma expressão de um "feudalismo acanhado e bronco" (1976 111); ele concebe tal dominação segundo um esquema feudal, caracterizando o seringueiro como "o freguês jungido à gleba das estradas" (109).

Para evitar posteriores equívocos deve ser especificado que o termo "patrão" aqui se refere a uma categoria cultural, um tratamento aplicado na área a todo aquele que mantém uma rede de aviados, especialmente para o dono da terra. É importante distinguir esse uso da idéia sociológica de "patronato", porque se é possível nesse segundo sentido falar da FUNAI ou de religiosos como "patrões", não

mente de 10 a 20%) (Goulart, 1968: 112). Na relação patrão-empresa seringalista-casa exportadora outras majorações são aplicadas aos recursos obtidos através dos aviamentos: considerando apenas os gastos de transporte até Manaus (sem o visto de sua expedição até as sedes dos seringais), Tavares Bastos calculou em 20% o aumento dos preços em relação a Belém; a isso se acrescentam novos impostos pagos na alfândega local, além dos 10% com que qualquer comerciante do Pará agrega valor a uma fatura remetida a Manaus, a isso somando mais 1% pelo despacho na alfândega (Bastos, 1975: 76).

Apesar das variações regionais, a relação entre o "patrão" seringalista e o seringueiro parecia ser concebida em termos de um contrato estabelecido pelo primeiro e respeitado por meio de ameaça e do apelo à força. Tais costumes e padrões de conduta são enumerados por Euclides da Cunha como compondo "os regulamentos do seringal": é aplicada uma multa de 100 mil réis ao seringueiro que ferir ou danificar (ainda que levemente) a árvore; é estabelecido que o trabalhador só pode comprar no barracão do "patrão", cabendo em caso de infração uma multa de 50% sobre a importância comprada; o seringueiro não possui qualquer direito a terra em que trabalha ou a benfeitorias, canoas ou produtos cultivados, não cabendo indenização alguma em hipótese de sua retirada; o freguês não pode pretender largar um seringal enquanto não tenha quitado as suas dívidas (1976: 112). Prado Jr. (1963: 244) lembra que tal exigência vai encontrar apoio até mais tarde na legislação (art. 1230 da Constituição brasileira), responsabilizando o patrão pelas dívidas assumidas pelo trabalhador por ele contratado.

O aviamento, porém não caracteriza apenas a relação seringueiro-"patrão", mas atua como uma instituição que unifica todos os diferentes papéis existentes no sistema econômico funcionando como uma máquina que, quase sem envolver diretamente dinheiro, procede ao bombeamento e sucção de recursos entre diferentes níveis de atividade. A particularidade do sistema de aviamentos é que operando através de relações verticais e de obrigação, não somente anula a troca "livre" e monetária de mercado, mas praticamente exclui a possibilidade de uma verdadeira competição horizontal (seringueiro X seringueiro, "patrão" X "patrão etc.), restringindo a possibilidade de competição apenas à disputa entre aviadores pela extensão de sua rede de aviados, mesmo assim respeitando as normas do "regulamento do seringal" já citado acima.

Uma característica do sistema de aviamento – devido a assimetria entre as partes que compram e vendem - é tornar praticamente impossível a acumulação de recursos no polo subordinado da relação. As decisões quanto ao consumo são em grande parte tomadas pelo próprio fornecedor, que apoiando-se nisso e na situação de dependência do comprador (que já possui uma "dívida" a quitar com o fornecedor), na ausência de outros comerciantes que ofereçam outras opções de consumo (outros produtos ou mesmo produtos a outros preços) e muitas vezes na própria condição em que o aviamento é realizado (geralmente uma "lista de pedidos" é remetida aos comerciantes da capital, devendo o aviamento ser despachado para a sede do seringal, sofrendo nesse ínterim os ajustamentos e substituições que

sejam do interesse do fornecedor). O aviador possui então duas formas pelas quais ele pode maximizar os seus ganhos, minimizando os "saldos" e poupanças do aviado: manipulando com os itens de consumo, substituindo os que lhe dão menos lucro pelos que lhe dão mais; forçando um aumento "artificial" no volume do consumo de modo a que esse exceda (criando nesse caso, uma nova dívida para ser quitada com a coleta vindoura), ou, pelo menos, se aproxime do valor da produção do aviado. Em certos níveis da relação tal manipulação pode ser feita através da burla do seringueiro, da persuasão (atribuição de qualidades maravilhosas e propagandamento dos produtos) ou mesmo de falta de outras alternativas de consumo; em outros níveis, tratando-se com o "patrão" seringalista é possível forçar a aquisição de produtos suntuários caracterizando-os enquanto símbolos de status. Esse último ponto se explica pois, na sociedade amazonense da época áurea da borracha, o prestígio e a riqueza de um homem se media através do volume das dívidas por ele contratadas e pelos altos padrões de consumo.

Considerando então a inserção dos ticunas e do Alto Solimões na situação mais geral cabe apontar os processos históricos específicos ocorridos a nível local. Em toda a região existem grandes reservatórios naturais de seringais, predominando sobre o caucho e a sorva, encontrados geralmente em menor quantidade nos afluentes da margem direita do Solimões, especialmente o Jandiatuba. O problema maior para empreender uma maciça exploração da seringa seria assim encontrar uma mão de obra estável e barata: o contingente de escravos na Amazônia era muito pequeno (1716 em 1881- Reis 1931: 223), encurtado cada vez mais pela legislação abolicionista (1501 em 1884 - idem); os contingentes de imigrantes nordestinos, por sua vez, eram absorvidos por outras regiões (Madeira, Purus e Juruá), principalmente esses dois últimos rios que estavam sendo desbravados e ocupados a partir da frente extrativista da borracha. De fato a região do Alto Solimões não teve durante o apogeu da borracha uma importância similar a atingida por outras áreas; sua pequena participação na produção total pode ser depreendida do quadro abaixo referente a proveniência da borracha adquirida no estado do Amazonas pela casa Norton & cia. No ano de 1.890, o total foi de 9.083 ton. comparadas às 7.507 ton. provenientes do Pará, perfazendo 16.590 ton., correspondendo a mais de 70% da produção anual, adquirida apenas por essa casa exportadora.

Manaus: 3.475
Maués: 19
Purus: 1.672
Juruá: 668
Madeira: 1.751
Diversos: 77
(*) Iquitos: 459
(**) caucho: 962

(*) – está incluída aí a produção do Alto Solimões

(**)- vem do Peru e da Bolívia.

Dados extraídos de Costa Pereira (1956).

A mão de obra utilizada pelo empreendimento seringalista teria de ser então primordialmente a indígena. Muitos dos grupos tribais (miranhas, passés, xumanas, etc.) da região já estavam extintos ou existindo apenas enquanto indivíduos escravizados, assimilados pelas atividades domésticas, de lavoura ou criação dos colonos. Outros (cayuvicenas, caichanas, etc.) eram arredios, evitando ampliação de contacto com o branco. A alternativa era recorrer a índios já catequizados, fossem esses habitantes das circunvizinhanças das cidades ou do interior do igarapés. Os ticunas se encontravam em tal condição e se constituiriam na reserva básica de trabalho para a empresa seringalista.

Isso implicou em um processo de redistribuição da população pela região, o qual foi interpretado por Curt Nimuendaju como resultado de uma expansão territorial dos ticunas devido a aniquilação das tribos vizinhas (p. 3). Tal idéia poderia ser reforçada lembrando-se o caráter segmentar da sociedade ticunas e da possibilidade de que as cisões internas, na falta de uma pressão limitativa exterior, conduzissem a um alargamento do território tribal.

Sem excluir tais argumentos, é preciso constatar, contudo, que existe uma coincidência entre a a expansão geográfica dos ticunas e o assentamento da exploração permanente de seringais, o que faz crer que antes que unicamente motivado por fatores tradicionais, esse processo teria sido provocado e dirigido de acordo com os interesses da empresa seringalista. Ainda hoje os ticunas relatam como era hábito serem levados com sua família de um seringal para outro (às vezes bastante distante) pelo seu “patrão”, o qual dessa forma realocava os recursos humanos de acordo com as suas finalidades do momento e enquanto recurso componente da propriedade, os índios eram – senão legalmente, pelo menos pelas regras do costume – transferidos de “patrão” juntamente com a terra e as “estradas” de seringa, o que evidencia como seria reduzida a sua autonomia de deslocamento.

Informações recolhidas durante o recente recenseamento da população ticunas permitiram obter uma lista das localidades situadas fora do antigo território tribal e que passaram a ser habitadas pelos ticunas para aí deslocados. Isso inclui na margem esquerda do Solimões uma concentração do rio Puritê, afluente do Içá; na margem direita do igarapé do Noaca, em São Jorge, no Assacaio, no Camatiá, no rio Jandiatuba; nas ilhas do Aramaca, Arariá, São Jorge e Tauaru. Uma parte dessas localidades é igualmente referida por Nimuendaju como possuindo núcleos ticunas. Em todos esses locais existiram – e em alguns casos ainda existem - grandes seringais.

Com a exploração dos seringais a terra assume valor e deixa de ser um bem praticamente ilimitado. Os aventureiros que chegam à região, vindos em sua maioria

do norte e nordeste, disputam entre si e com os colonos já fixados a posse de grandes glebas de terreno. Em 1884 São Paulo de Olivença se torna a sede da comarca do Alto Solimões. São estabelecidos alguns títulos definitivos relativos a propriedades na beira do Solimões; a grande maioria dos terrenos porém está por lei vinculada ao domínio da União, podendo ser entregue a particulares para exploração (em um regime semelhante ao aforamento) por um período limitado e renovável através das Câmaras e Conselhos municipais. Isso leva a um acirramento na competição por postos na administração local, desembocando algumas vezes em conflitos armados entre grupos políticos opostos na defesa de interesses e privilégios econômicos (vide Jobim, 1940).

Esses conflitos só terminaram ao fim da segunda década desse século, quando a queda do preço da borracha repercutiu em um relativo decréscimo das atividades de exploração e na descrença em uma recuperação do produto. Ocorre então uma grande concentração de propriedades, delineando-se uma distribuição de glebas bastante semelhante a atual. Um dos grandes proprietários da região do alto Solimões, Quírimo Mafra, (vide cap. III), aproveitando-se dos baixos preços das terras, arremata e reúne sob seu controle um total de mais de trinta glebas, dominando uma enorme parcela das terras e seringais do município de Benjamin Constant. Outro dos grandes proprietários Antônio Roberto Aires de Almeida, parente do primeiro, (vide genealogia - anexo II) domina os igarapés Belém e Tacana estendendo sua posse até Bananal. Um terceiro, Antônio Carvalho domina a margem direita do rio, na localidade de São Jorge. Existe também algumas terras exploradas por famílias de alemães ou descendentes de alemães: a maior dessas propriedades é a dos Müller, estendendo-se de Santa Rita do Weil pelo interior até partes do rio Jacurapá, afluente do Içá; as duas outras são pequenas, dedicando-se parcialmente à lavoura e situando-se dentro do Paranã de Campo Alegre.

Segundo algumas visões, o seringal poderia ser descrito como uma empresa agrícola do tipo extrativista em moldes capitalistas, fundamentalmente voltada para o mercado internacional, ao qual destinaria a sua produção, suprindo as próprias necessidades de consumo com bens que não são por ela produzidos, mas sim produzidos em outra região do país ou mesmo provindas do exterior. Visto dessa forma o seringal seria um verdadeiro enclave, cuja especificidade residiria na baixa circulação de dinheiro ao nível das áreas produtoras e na administração direta da justiça pelos proprietários. De uma visão assim não parece muito afastado Prado Jr. ao afirmar que o índio envolvido nas atividades extrativas seria um "semi-assalariado", embora com muitos traços "servis"¹² (1965: 73).

12 E essa seria também uma explicação possível para a vigorosa crítica - em algumas imagens transparecendo mesmo uma conotação moral - que o autor endereça àquela "prosperidade fictícia e superficial", aquela "sociedade de aventureiros" gerada pelo capitalismo internacional na Amazônia: "Menos que uma sociedade organizada a Amazônia destes anos de febre da borracha terá a caráter de um acampamento" (Prado Jr., 1965: 246); e mais adiante, procura rejeitar a idéia de que em alguma medida se tratasse de "desenvolvi-

Uma concepção assim somente pode justificar-se lidando com processos macro-históricos, de âmbito nacional, esquecendo totalmente a realidade local e as adaptações por que tem que passar determinações de ordem mais geral para que possam vir a operar. A curta importância assumida pela borracha na economia brasileira (ou mais precisamente na pauta de exportações) não corresponde a importância e a permanência das relações sociais e do modo de vida que ela criou. Isso explica, de um lado, que a borracha continuasse sendo produzida apesar das circunstâncias adversas de mercado internacional, de outro (como se verá mais adiante) que outras produções possam ser realizadas mantendo-se as mesmas relações sociais supostas na extração da borracha.

Um ponto em que é fundamental reformular algumas ideias gerais, - sustentadas pela lógica da operação da empresa ao nível mais abstrato, mas permeável a transformações induzidas pela lógica da situação social onde se aplica, - é exatamente a questão do caráter especializado da empresa seringalista. Considerada como um empreendimento tipo "monocultura", o seringal dependeria direta e exclusivamente do sistema de aviação, precisando trazer de outra região ou mesmo importar todos os produtos necessários ao seu abastecimento. Uma imagem semelhante é expressa por Darcy Ribeiro (1970): "A alta cotação da borracha, permitindo pagar qualquer preço pela subsistência dos seringueiros, levou ao abandono da lavoura e da economia pastoril, através do vale. Toda a população se dedicava ao trabalho dos seringais e importava tudo de que carecia, desde os cereais que vinham do sul do Pará, até a carne enlatada e outras conservas trazidas pelos navios ingleses (Ribeiro, 1970: 28). Ele agrega ainda um argumento de caráter técnico: a coleta da borracha seria feita no período de preparo da terra para o cultivo, coincidindo a entressafra com os meses mortos para a atividade agrícola (Ribeiro, 1970: 26); e conclui: "Nestas circunstâncias torna-se impossível qualquer atividade agrícola e ele (o seringueiro) depende inteiramente do patrão para o fornecimento de gêneros, roupas, munições, aguardente e de tudo mais de que necessita..." (Ribeiro, 1970: 26).

Existem alguns relatos que permitem problematizar um tal entendimento do seringal. Euclides da Cunha referindo-se ao alto Purus distingue a coleta da goma elástica em duas frentes, uma itinerante vinda do Peru, formada por caucheiros, outra mais estável e formada por seringueiros brasileiros (1976: 263). Em relação a primeira, ele afirma que "nada pedem em geral a terra, a parte exíguas plantações de yucas e bananas a que se dedicam os índios domesticados (Cunha, 1976: 140), mencionando os campos como os únicos a desenvolverem atividade agrícola regular na região (Cunha, 1976: 141). Em relação aos seringais ele aponta o surgimento de uma atividade agrícola, embora em escala reduzida e restrita ao consumo local. "Amortecido o tumulto das primeiras entradas, a sociedade recém estabelecida nas novas terras equilibrava-se, disciplinada (...) Em volta dos barracões fizeram-se as

to econômico", afirmando com ironia: "O drama da borracha brasileira é mais assunto de novela romanesca que de história econômica (Prado Jr., 1965: 247).

primeiras derrubadas, desafogando-os e aformoseando-os com as plantações regulares que vinculam os povoadores a terra” (Cunha, 1976: 260).

Também Ferreira de Castro (1972) em um romance que é uma verdadeira etnografia de um seringal do rio Madeira, falava da uma pequena "rocinha" de mandioca que os seringueiros mantinham junto a sua "barraca".

O recolhimento de histórias de vida de vários ticunas na faixa de 50-60 anos parece indicar com clareza que no Alto Solimões a empresa seringalista sempre exerceu um atividade econômica mista, nunca dependendo exclusivamente de importação de gêneros para sua subsistência. Mesmo sem referir-se às roças dos índios, em várias das sedes de seringal na região (notoriamente o caso de Palmares e São Jorge), existiam extensos canaviais a engenhocas para fazer açúcar e aguardente (vide cap. III).

Em relatos de informantes referentes à década de 1910-20 era acentuado que eles e seus pais antigamente "cortavam seringa" e "faziam roça", demonstrando estranheza face a questões que colocassem tais atividades como alternativas e excludentes. Tal reação é compreensível uma vez que é apenas nas primeiras fases (derrubar, roçar e queimar) que as mulheres não participam (ou participam secundariamente), em todas as demais assumindo uma importância maior ou igual a do marido. Durante a safra os seringueiros trabalhavam nas estradas ajudados por seus filhos maiores; nesse período sua esposa, as filhas, os filhos menores (e eventualmente as esposas dos filhos) plantavam e capinavam a roça, realizando a colheita elas mesmas ou ajudadas pelos homens.

Quanto ao segundo argumento levantado por Darcy Ribeiro há que observar que o ciclo dos trabalhos agrícolas é somente um calendário idealizado e que os produtores muito constantemente se desviam da norma, promovendo adaptações tendo em vista especificidades do terreno, o arranjo de espécies e variedades que irá plantar, as suas outras ocupações durante aquele período, etc. (Oliveira Fo, 1974: 11-12): "E mesmo que houvesse uma dificuldade maior, em termos de tempo, para conjugar o cultivo da mandioca com a extração da borracha, existiriam outros produtos que poderiam ser cultivados fora dessa estação".

Deve ser apontada a existência de um certo "bias" em favor da agricultura, em detrimento de outras atividades igualmente ligadas a subsistência. Antes de se falar em produção (ou ausência de produção) de subsistência, é necessário depreender os padrões alimentares locais (Oliveira Fo, 1974: 7). Referindo-se ao caucheiro, Euclides da Cunha afirma que eles "retiram a sua sobrevivência em grande parte do recurso aleatório das caçadas" (1976: 142). Ferreira de Castro (1972) lembra igualmente a importância das caçadas e pescarias para os seringalistas de Madeira. Atualmente é enorme a importância da pesca na dieta alimentar dos ticunas. Quando falavam da sua infância, os informantes ticunas antes relacionados, reiteravam que a divisão de trabalho se fazia dentro da família, em alguns períodos sendo a pesca ocupação de todos os membros masculinos, em outras sendo realizado apenas pelos filhos me-

nores. Muitos sublinharam que forneciam regularmente ao barracão peixe salgado e fresco, vendendo eventualmente outros produtos (como ovos de tartaruga, peles de jacaré e de caça).

Seria razoável mesmo perguntar em que medida um seringal, operando baseado em mão de obra indígena, poderia ser uma empresa especializada, utilizando todos os seus recursos exclusivamente na atividade extrativa, exportando/importando a totalidade de sua produção/consumo. No caso ticuna essa convergência do trabalho familiar exclusivamente na produção da goma elástica não deixou rastros na memória social, nem possui viabilidade sócio-cultural: em relação a alguns produtos essenciais à sua sobrevivência (peixe e farinha), o ticuna sempre foi mais um fornecedor do que um consumidor, salvo em circunstâncias temporárias excepcionais (como doenças ou outras calamidades)¹³.

De qualquer forma parece mais satisfatório passar-se a ver a empresa seringalista no Alto Solimões como uma unidade flexível, que pode estabelecer uma oscilação entre subsistência e importação/exportação. O afrouxamento do controle da produção indígena, deixando maior liberdade para que os índios se dedicassem às atividades de subsistência, não significa necessariamente uma "descaracterização da empresa seringalista", podendo ser apenas outra modalidade de sua atualização, talvez até uma solução maximizante frente às novas condições de sua existência. É exatamente por possuir essa plasticidade que a empresa seringalista no Alto Solimões pode adaptar-se a novas condições, mantendo-se em funcionamento e garantindo sua hegemonia na região até a década de 40. Nesse sentido parece igualmente errôneo entender, como o faz, por exemplo, Darcy Ribeiro, que passada a febre da borracha a população indígena, libertada de opressão, "poderia restabelecer a vida nos moldes antigos" (1970: 29). O "retorno às atividades tradicionais" (Oliveira, 1972: 119) pode significar unicamente uma estratégia adaptativa da empresa seringalista, continuando, agora com outros produtos, a operar dentro do quadro de relações sociais de produção que antes reproduzia a dominação do seringalista.

2. 4. Campesinato marginal¹⁴:

13 Talvez, fosse possível pensar em uma distinção entre tipos de seringal: havendo, de um lado, seringais onde uma população indígena ou sertaneja, em escala familiar, conjugaria a extração da goma elástica com outras atividades rentáveis ou de subsistência, de outro lado o seringal como empresa especializada, recorrendo fundamentalmente a importação como fonte de abastecimento, dedicando todos os seus recursos a uma produção de exportação, tendo-se especializado a ponto de promover a importação de um de seus recursos básicos, a mão de obra, que despregada de seu meio ambiente (habitat, família e instituições sociais) menos apta era para outros arranjos adaptativos e mais dependente se fazia do barracão.

O mesmo que ocorre atualmente, parece sempre ter ocorrido no passado, com as populações indígenas - Caxináua, Catuquina e Campa do alto curso do Juruá que vendem regularmente farinha ao barracão, juntamente com as bolas de borracha, ainda que frequentemente sejam forçadas a, em certos períodos de escassez, adquirir o produto pelos preços majorados cobrados pelo "patrão" (Aquino; 1976: 15).

14 Ao intitular assim a essa situação histórica pretendi tão somente chamar a atenção o seu reflexo na população Ticuna, com o surgimento de um campesinato marginal. Do ponto de vista global, no entanto, a

A queda no preço da borracha ocorrida após 1912 vai, através da transferência vertical de perdas processada pelo sistema de aviamento, incidir sobre o próprio seringueiro, reduzindo bastante sua capacidade aquisitiva. A alternativa para o seringueiro é então redistribuir diferentemente o trabalho familiar, diminuindo a extensão dedicada à extração da borracha e elevando aquelas produções que podiam responder pela sua subsistência e pelo fornecimento mais ou menos regular de excedentes¹⁵. Isso correspondia também aos interesses da empresa seringalista, encurtando bastante - em uma fase de crise econômica - o ônus que o seringueiro representava em termos de volume de capital empatado em grandes aviamentos. O próprio seringueiro assim ajustaria sua produção às novas condições de mercado e às perspectivas presentes da empresa seringalista.

Dois fatores vão se conjugar para dar ao seringueiro-índio a sensação de abandono e de deterioração de sua condição de vida, fato que os informantes ticunas algumas vezes atribuem à sucessão de direção no âmbito da empresa, outros vindo substituir os "bons patrões" de antigamente. Primeiro o desinteresse demonstrado pelos "patrões" em manter os anteriores níveis de produção de borracha. Em 1920 a produção de goma elástica representava somente 70% do nível, de 1912, reduzindo-se progressivamente até chegar a apenas 15% em 1932. O meio de manifestar ao seringueiro a mudança de interesse por parte da empresa era reduzir drasticamente o preço do produto que, até então, era aquele mais cobiçado pelos "patrões" e permitia ao seringueiro obter uma maior capacidade de consumo de bens da sociedade nacional. Segundo, as casas aviadoras e os exportadores, afligidos pela crise, restringiam os aviamentos fornecidos aos seringais, extinguindo a fartura anterior e tornando muito limitados os estoques do "barracão" e a capacidade dos patrões em suprir os seringueiros com mercadorias variadas.

É nessas circunstâncias que sucedeu a maior parte das manifestações messiânicas de que se tem notícia entre os ticunas¹⁶.

característica mais relevante dessa situação histórica é o aparecimento de novos atores sociais na cena política (SPI, Cf-Sol), estabelecendo-se certo equilíbrio entre o poder desses e o dos seringalistas, como se verá a seguir (p. 58).

15 O campesinato marginal ticuna decorre do aproveitamento de potencialidades de uma nova situação histórica, instaurando-se uma alternativa econômica ao trabalho de tipo servil nos seringais. Pode ser definido pela alteração no quadro de relações de produção vinculadas à empresa seringalista, consubstanciado no "regime do troco" (troca compulsória e por produtos) e no "aviamento". À diferença do seringueiro-índio, cuja dependência à empresa é tão completa que o coloca em condição similar a de um servo da gleba, o camponês marginal tem maior autonomia, comerciando com os regatões (e geralmente sem coação) e obtendo, eventualmente, uma parte pequena de pagamento em dinheiro; ainda que ele pague alguma espécie de "renda" pela terra ou observe o monopólio do dono da terra para aquisição de um determinado produto (borracha, madeira ou peixe) trata-se sempre de uma dependência restrita e pré-definida, bem diversa da condição de seringueiro.

16 A exceção seria um caso ocorrido por volta de 1900, em território peruano, quando uma jovem ticuna começou a ter visões e chegou a reunir alguns índios em sua volta, antes que o movimento fosse extinto pelos não índios com o desaparecimento da moça (Nimuendaju, 1952: 138).

Entre 1930-35 um rapaz habitando o Cujaru, no rio Jacurapá, entrou em contato com os "imortais" passando a viver isolado em uma casa elevada, para ele especialmente construída; como fosse grande a sua influência sobre os demais, os não índios intervieram: o rapaz é preso sob a alegação de não pagar impostos por uma espécie de violino que fabricava (Nimuendaju, 1952: 138). Em 1932 um certo número de ticuna teriam se reunido no Auati Paraná onde - segundo os não índios - esperavam que lhes aparecesse "Deus"; uma epidemia os vitimou, matando grande quantidade de pessoas (Queiroz, 1963: 45-46). Em 1938-39 no Ig. S. Jerônimo uma onça teria transmitido a uma criança ticuna a advertência de que uma "água grande" viria inundar tudo, inclusive a sede do seringal; os índios se reuniram no alto do igarapé, fizeram grandes plantações e construíram uma maloca ao estilo antigo, terminando porém por regressar a sua vida normal quando viram que não ocorria a catástrofe anunciada (Queiroz, 1963: 46). Em 1940 um jovem do igarapé São Jerônimo viu durante uma pescaria um homem branco que ele dizia ser idêntico a Nimuendaju, ao qual cedeu os peixes apanhados; mais duas vezes ele se encontrou com ele, na última passando tres dias perdido na mata. Ao retornar a casa contou que o homem branco, ao qual sempre chamava por "Ta náti ("Nosso Pai"), era Tanáti, filho de Ipi, (um dos dois heróis civilizadores na mitologia ticuna) que o havia conduzido até a sua casa, no alto do igarapé, na praia de Évare, onde ele e os outros imortais possuíam todos os bens da civilização, fazendo grandes festas à moda dos brasileiros, com churrasco, etc. O estranho havia ordenado ao menino que comunicasse aos ticuna para irem para o terreno da casa abandonada de Dyoí (outro herói civilizador), lá fazerem grandes plantações e construírem uma casa para as festas. O patrão do Ig. S. Jerônimo, Quirino Mafra, sentindo ameaçado seu controle sobre os índios, interferiu ridicularizando as profecias de uma grande enchente, ameaçando deportar o menino e mandar o governo aniquilar os índios por bombardeio aéreo. Dissensões internas - acusação de incesto clânico a um parente do pajé Julião, que exercia poder religioso e político sobre o movimento - precipitam a completa dissolução do aglomerado (Nimuendaju, 1952: 138-140).

A ocorrência desses surtos é explicada por Nimuendaju como resultado de traços da religião ticuna (Nimuendaju, 1952: 137); para reforçar isso ele sublinha que na família de José Nonato (surto de 1940-41) ninguém falava coisa alguma de português (Nimuendaju, 1952: 138), nem o próprio menino visionário, apesar de permanecer muito tempo ao lado do etnólogo (Nimuendaju, 1952:140).

Parece bastante unilateral, contudo, pensar dessa forma e, omitindo uma consideração mais sociológica da condição de vida dos ticuna, negar relevância a símbolos que claramente evocam a experiência dos ticuna pós-contato: o não índio, os bens de consumo da sociedade envolvente, as festas opulentas dos regionais, etc. É isso que procura enfatizar Vinhas de Queiroz ao afirmar que "... apenas a mitologia não explica o movimento. (...) Não pode ser entendido senão em termos do contato com a civilização mas não é o contato propriamente dito que determina o movimento: são condições sócio-econômicas que dele decorrem, em particular

o domínio e a espoliação dos índios por parte dos seringalistas que se apossaram das terras tribais e procuram impor-lhes um comércio altamente lesivo" (Queiroz, 1953: 52-59)

Se a colocação de Vinhas de Queiroz desloca a explicação em direções e fatores mais eficazes é preciso também atentar para o seu conteúdo demasiado genérico. Menos que decorrentes da empresa seringalista ou do assentamento do domínio dos seringalistas sobre os índios (manifestado na posse da terra e em um comércio lesivo), os movimentos messiânicos resultam de um momento da vida da empresa, daquele momento em que ocorre uma retração em suas atividades. É a partir do momento em que as expectativas materiais (de consumo) dos índios são sistematicamente frustradas em suas relações cotidianas com o "patrão", que se arma a cena para que eles busquem - por meio da tradição tribal - reapropriar-se daqueles bens que antes os não índios lhes forneciam (em troca da seringa) e que agora parecem monopolizar para si.

Os únicos veículos disponíveis aos ticuna para formular tal projeto eram as visões e contatos com entidades mitológicas fato de ocorrência mais freqüente durante a puberdade e às margens dos ritos de puberdade (Nimuendaju, 1952: 137). O projeto em si era formulado em termos tradicionais, restabelecer um antigo modo de vida, concretizado pelo retorno à terra firme e o abandono da seringa, restauração da vida em malocas, estabelecimento de uma autoridade de cunho religioso (o pajé é o profeta).

O mais contraditório, porém é que, se esse projeto implicava em uma tentativa de abolir o contato (como fato ou como memória), suas finalidades estavam claramente ligadas ao contato e à posse de mercadorias, coisas das quais os ticunas dependiam e de que não mais podiam prescindir nem mesmo em elaborações vinculadas aos seus heróis tradicionais. As crenças messiânicas representaram para os ticunas uma promessa de inversão da sua situação de então: os civilizados submergiriam em uma enchente, enquanto os ticunas sobreviveriam e teriam uma vida de fartura, supridos dos bens de consumo da sociedade envolvente.

É necessário evitar imputar aos movimentos messiânicos um caráter de afronta ou de contestação ao domínio dos seringalistas, uma vez que nem todos os movimentos chegaram a ter a forma radical acima descrita¹⁷ e que em todos eles qualquer ação redistributiva ou punição contra os seringalistas seria proveniente de um cataclisma natural e nunca de uma ação direta.

A partir de 1940, no entanto, a situação começa a mudar, assumindo uma importância significativa da região, o aparecimento de novos agentes sociais. O SPI se estabeleceu em Tabatinga em 1942, mantendo ali um "inspetor". O exército come-

¹⁷Em alguns desses - os casos de 1932 e 1939 - inexistiu uma interferência direta dos patrões, em clara contradição com a afirmação de que os seringalistas "nunca deixaram de intervir" contra tais movimentos (Queiroz, 1963: 59).

çou a exercer uma influência crescente, uma vez que foi criando toda uma rede de recursos e serviços (transporte, comunicação, saúde, escolas, abastecimento, etc.) sem paralelo na região. As ações do SPI sempre procuravam - inclusive pela penúria de recursos - apoiar-se no Comando da Fronteira e aparecer aos regionais como por esse apoiado.

Em 1945 o "PI Ticuna" foi transferido de Tabatinga para a entrada do Ig. Umariáçu, abrangendo então todo o terreno de uma antiga fazenda. Algumas famílias que habitavam em Tabatinga próximo ao Posto, deslocaram-se então para Umariáçu. Contam os índios que um inspetor do SPI por eles chamado de Manelão, teria viajado pela região noticiando a criação do Posto e convidando as várias famílias para virem se instalar na reserva. Logo, porém, surgiu uma motivação maior que iria presidir o movimento migratório em direção às terras do Posto. Em fins de 1945 começou a estabelecer-se pânico entre os ticunas dos igarapés Tacana e Belém: acreditava-se que uma enchente de água fervendo mataria todas as plantas e todos os viventes, só escapando do cataclisma as terras do PIT (Queiroz, 1963: 47). Antes da catástrofe um navio grande, enviado pelo governo e abarrotado de gêneros, atracaria em Tabatinga, garantindo a subsistência durante a enchente; os ticuna receberiam também ferramentas, pés de mandioca e de bananeira, com o que depois da enchente poderiam plantar e viver fartamente na terra do Posto (Queiroz, 1963: 47). Durante a alagação de janeiro de 1946 conta-se que 150 índios abandonaram casas e roças, carregando nas canoas tudo que podiam levar e dirigindo-se a Umariáçu (Queiroz, 1963: 47). Esta leva, juntamente com aquelas poucas famílias que já tinham se reunido a volta do Posto em Tabatinga ou que aceitaram individualmente o "convite" de Manelão, constituíram-se no primeiro contingente ticuna assentado em uma terra sem "patrão", e libertos do domínio do seringal.

Os seringalistas reagiram, lançando mão das várias formas de protesto possíveis naquela nova situação. O seringalista Antônio Roberto Ayres de Almeida, "patrão" dos igarapés Tacana e Belém, procurou o apoio das autoridades militares de Tabatinga, denunciando inclusive por escrito as "atividades criminosas de Manelão", pedindo a sua "imediate destituição" e sugerindo a transferência do Posto para outro local, longe da fronteira e das suas propriedades" (Queiroz, 1953: 59). Como o Comando não tomasse qualquer providência nesse sentido o seringalista procurou interessar as autoridades federais na questão: Vinhas de Queiroz refere-se a uma carta, datada de 11-01-1949, enviada ao Marechal Rondon, onde Antônio Roberto afirmava que Aprísio Ponciano estaria sendo usado por Manelão para iludir os ticunas, espalhando a crença de que o fim do mundo ocorreria em 08 de fevereiro de 1946, mandando chamar a todos os ticunas para junto de si, pois só esses se salvariam (Queiroz, 1963: 49-50).

A adaptação dos migrantes às novas condições em Umariáçu não foram fáceis nem imediatas, uma vez que eles vinham com poucos recursos e antes de haverem colhido suas roças; além disso o volume dos recém chegados fora suficientemente grande para criar graves problemas de assimilação e assistência. Houve fome, doen-

ça e alguns conflitos, disso resultando o regresso de alguns índios aos seus lugares de origem ou a ida deles ao Peru e à Colômbia (Queiroz, 1963: 48). O importante porém, do ponto de vista político, era que, pela primeira vez na região, um movimento messiânico que implicava em prejuízos para os seringalistas (saída de grande volume de mão de obra das suas glebas) não pudera ser por eles dissolvido pela força, resultando ao contrário, em um sucesso político e econômico, permitindo aos índios uma vida livre na localidade de Umariçu.

Desde então a estratégia definida pelos seringalistas era de procurar convencer as autoridades militares e federais da falta de utilidade do PIT. Vários argumentos eram empregados nisso; alegava-se que seria um desperdício de recursos federais, pois o posto na fronteira serviria mais aos índios peruanos e colombianos que aos brasileiros (Oliveira, 1972: 7.12); afirmavam que o Posto era um empreendimento fracassado, pois não produzia o suficiente para a venda e seus próprios administradores compravam gêneros para sua manutenção (Oliveira, 1972: 109). Uma questão era repetidamente manipulada pelas elites locais: a contínua ameaça de retirada dos não índios por parte de novos administradores do Posto, alguns dentre aqueles posseiros instalados na fazenda de Umariçu antes mesmo da transferência do Posto para lá. Isso chegou a produzir na década de 50 um memorial ao Presidente da República: é que, como observa Cardoso de Oliveira, a solução para esse problema não era apenas interesse dos agricultores sem terra, pobres, mas expressava e coincidia com os interesses de "poderoso grupo de empresários" (Oliveira, 1972: 110), "empregadores", "comerciantes e especuladores de toda a sorte" (Oliveira, 1972: 112).

A reivindicação básica era a mesma que as considerações históricas anteriores mostraram ser o interesse primordial dos colonos, regatões e seringalistas: que os índios fossem deixados "livres, sem guias nem fiscais" (Goulart, 1968: 92) assim submetidos integralmente ao seu domínio e facilmente utilizados para os seus próprios desígnios. No memorial acima citado os posseiros argumentavam: "Umariçu situa-se na área fronteira de nossa pátria com as repúblicas do Peru e da Colômbia, no Alto Solimões, não existindo neste recanto índios e sim civilizados caboclos" (cot. Oliveira, 1972: 109-110). O reconhecimento dos ticunas como índios (vide Oliveira, 1972: 110), o não exercício de tutela por parte do SPI, a remoção do Posto para outro local onde existissem índios arredios e perigosos, eram, então, as consequências lógicas do argumento e as formas presentes de realização de antigos interesses dos não índios da região.

Duas ordens de fatores apontados por Cardoso de Oliveira assumiam função crítica, aguçando ao extremo o antagonismo entre os colonos e a ação do SPI (1972: 111-112).

Em primeiro lugar o PIT se impunha na região como uma "delegacia de índios" e isso no "sentido policial do termo", podendo intervir fora de Umariçu, apurando denúncias e, pelo menos, incomodando a alguns não índios em atrito com os índios (Oliveira, 1972: 111). Isso limitava o uso direto de mecanismos punitivos e coer-

citivos pelos seringalistas, como o exercício ou ameaça de assassinatos e torturas, mecanismos esses imprescindíveis à manutenção e reprodução econômica da empresa. Segundo, "a criação da reserva indígena veio desmoralizar de modo bastante expressivo ... (os) tipos de coerção do trabalhador indígena na indústria extrativa" (Oliveira, 1972: 112): os ticanos que tivessem tido atrito com seu patrão poderiam lá se refugiar, quebrando com a eficácia do acordo entre patrões para não aceitarem fugitivos de outras empresas. Conjugados, esses dois fatores, criavam dificuldades "ao pleno desenvolvimento do sistema servil no Solimões" (Oliveira, 1972:110) afetando a própria segurança da empresa seringalista.

Se a ação do SPI fosse como os não índios denunciavam, rapidamente teria sido atingido um ponto em que ocorreria uma confrontação radical com os seringalistas, cujos interesses vitais estariam sendo gravemente prejudicados e mesmo estrangulados, pela ação indigenista.

Na verdade, porém, os choques tenderam a criar um esquema de coexistência entre as partes conflitantes, funcionando as regras desse acordo enquanto persistia uma mesma correlação de forças e os mesmos padrões de coalisão/oposição entre os agentes sociais presentes naquela situação. A ação do SPI ficou na prática quase que inteiramente reduzida ao PIT e eventualmente estendida a algumas localidades ribeirinhas nas cercanias de Benjamin Constant. Muito raras eram as viagens de inspetores do PIT, abaixo da boca do Tacana, mesmo assim sempre evitando intervir em questões ocorridas dentro das glebas dominadas pelos "patrões".

A própria divisão da área ticuna em municípios favorecia a visualização disso, limitando a ação do PIT a áreas sob seu controle. A ingerência em questões surgidas no município de São Paulo de Olivença seria, além dos outros fatores, muito dificultada pela clara mancomunação do aparelho judiciário e policial com interesses dos seringalistas. Cardoso de Oliveira, 1972: .115-116) reproduz trechos de uma carta do juiz de São Paulo de Olivença ao seringalista Antônio Roberto a respeito de um índio que este último enviara preso àquele sob acusação de assassinato, concluindo que "seria difícil encontrar um outro documento que assinale maior subserviência e falta de imparcialidade jurídica de uma autoridade governamental" (Oliveira, 1972: 116).

Se em certa medida os seringalistas haviam conseguido "neutralizar" a ação do SPI, confinando-a a pontos fora de seus domínios, também em parte os seringalistas foram forçados a admitir a continuação das atividades do PIT, evitando a criação de atritos com os índios fora de seus domínios, onde suas pretensões poderiam ser barradas por um apoio direto da Companhia de Fronteira à atuação do SPI.

Com isso surgia a possibilidade de aparecimento de um campesinato marginal ticuna, constituído por egressos dos seringais. Tratava-se de famílias que abandonavam o fundo dos igarapés e se estabeleciam em localidades ribeirinhas, buscando, de um lado, emancipar-se das condições servis de existência mantidas pelos seringalistas em seus domínios, de outro, obter melhores condições de comércio

proporcionadas pelo regatão, comparativamente as do "patrão" e do barracão. Nem sempre isso implicou abandonar a extração da seringa: muitas famílias mantinham o mesmo esquema "misto" de produção, combinando as atividades de subsistência com a venda de excedentes e com a coleta de borracha, como ocorreu nas localidades do Ourique, Teresina, Bom Pastor, Capacete, Veneza nas Ilhas de Arariá, S. Jorge e Aramaça¹⁸.

O resultado desse processo que se estende por, mais de duas décadas é que ocorre uma alteração na distribuição dos ticunas pela região. Embora excedendo a população das maiores fazendas ribeirinhas, os moradores dos igarapés não constituíam mais o peso principal da população ticuna. Em 1958 a estimativa global dos Tukuna feita por Vinhas de Queiroz (1963: 45) ficava entre 4000 e 5000 índios. O recenseamento realizado nessa ocasião por Cardoso de Oliveira com a população ticuna dos igarapés Belém e São Jerônimo, da fazenda de Umariçu e de Santa Rita do Weil permite compor o seguinte quadro (Oliveira, 1972: 51-60):

QUADRO IX

	HOMENS	MULHERES	TOTAL
Ig. Belém	205	233	438
Ig. S. Jerônimo	213	186	399
Umariçu	132	136	268
St. Rita`	80	57	137

Baseado em tais dados, e em sua experiência do campo, o autor aponta o que existiria de novo no quadro de distribuição espacial dos ticunas: "É de se crer que a maioria da população ticuna esteja hoje distribuída esparsamente nas margens do Solimões, ficando nos igarapés as maiores concentrações desse índios" (Oliveira, 1972: 64).

O processo de deslocamento dos ticunas para as margens do Solimões só era possível na situação histórica acima descrita, enquanto movimento de famílias indi-

18 Em vários desses lugares a terra pertencia a pequenos proprietários ou mesmo arrendatários, estabelecendo-se entre estes e os índios um conjunto de relações bastante heterogêneas entre si, embora contrastando fortemente com as relações imperantes nos grandes seringais. Alguns daqueles primeiros mantinham um monopólio de compra de apenas alguns produtos mais valiosos (como a borracha, o pescado, a madeira ou a lenha), outros - principalmente quando não possuíam barco ou barracão - cobravam uma "renda" (taxa fixa, geralmente paga em produtos) pela permanência dos índios em suas terras. Raro era, porém, o uso da coerção física, muitas vezes havendo uma acentuada horizontalidade nas relações. É de notar, que de forma alguma a continuação da extração da seringa implicava na manutenção das relações de produção que caracterizavam a empresa seringalista.

viduais que passavam a viver diluídas nas pequenas localidades ribeirinhas. O único caso onde existiu uma fermentação social e religiosa mobilizando grupos de famílias atraídas dos seringais, nos igarapés Belém, S. Jerônimo e Tacana, foi quando houve a milenarista do pajé Ciríaco entre 1956 e 1960, descrita por Silvio Coelho dos Santos (cit. Queiroz, 1963: 51-52). Foi um movimento violentamente reprimido pelo Sr. Antônio Veloso Uchoa (vide genealogia - anexo II), genro do proprietário daquelas glebas, Sr. Quirino Mafra. Após tentar desmoralizar Ciríaco, ele surrou alguns de seus seguidores e entregou dois deles a um destacamento da polícia de Santa Rita do Weil, onde passaram uns tempos em trabalhos forçados, limpando estradas (Queiroz, 1963: 52). Lutas internas entre Ciríaco e seu cunhado Julio Catete favoreceram a total dissolução da comunidade, retornando muitos dos seus seguidores a suas antigas moradas.

Para completar a consideração dessa situação histórica em que emergiu um campesinato marginal ticuna é de interesse refletir sobre determinadas categorias que desempenham um papel fundamental na explicação de tal processo. Trata-se a da oposição entre "índios de rio" e "índios de igarapé", feita por Cardoso de Oliveira (1972: 63): enquanto estes últimos vivem atados ainda a empresa seringalista, aqueles seriam os ticanos "libertos do seringal", isto é, das relações de produção típicas da empresa, seringalista¹⁹.

A qualificação geográfica (rio X igarapé) desempenharia então um papel acessório, sendo uma resultante, (muitas vezes assim empiricamente encontrada) da oposição sociológica, não uma característica essencial. Dessa forma é possível entender que muitos dos ticanos que moram à beira do rio vivem ainda em terras da empresa seringalista (Assaciao, Paraná Ribeiro, S. Jerônimo, Palmares, etc.) e submetidos a um domínio bastante semelhante ao exercido sobre os ticanos dos igarapés²⁰.

Se a distinção geográfica parece demasiado geral, porém, o valor sociológico da distinção subsiste, constituindo-se o morar ou não em terras de "patrão" no fator determinante do tipo de relação de trabalho estabelecido e das formas pelas quais

19 Tais relações independem do conteúdo concreto dos bens produzidos, sejam eles a seringa, o pirarucu, a farinha, etc., como já foi anteriormente indicado.

20 Ainda que os ticanos ribeirinhos que habitassem terra de "patrão" possuíssem maiores chances de escapar ao controle comercial deste último do que os habitantes dos igarapés ((que iam negociar com regatões que transitavam por localidades próximas, ilhas ou na outra margem), não se pode esquecer que mesmo os moradores dos igarapés já faziam isso no passado; através de varadouros os habitantes do alto Tacana e até do São Jerônimo atingiam Letícia; pelo igarapé Preto do Tacana, os índios saíam em terra firme, próximo a Umariáçu e Tabatinga; por meio de lagos, canos e furos os ticanos iam pelo interior, e paralelos ao Solimões, do Tacana até Teresina; por meio de furos no alto Ig. Belém os ticanos atingiam o Solimões já na Colômbia e daí passavam ao Peru onde iam visitar parentes; através de furos os índios passavam de uma gleba para outra, indo do Belém ao S. Jerônimo e deste, por varadouro, até o Jacurapá; o Jacurapá, por sua vez, tem acesso também por meio de um varadouro a Sta. Rita do Weil, bem como no seu curso médio, por meio de furos, permite sair quase em frente a São Paulo de Olivença. Assim, tal distinção geográfica pode se apresentar na realidade bastante cheia de nuances, havendo sempre certa dose de manipulação possível, independente de se tratar de terras de patrão ou não, de habitarem os índios nos igarapés ou na beira do Solimões.

os não índios assentam a sua dominação sobre o índio, expropriando-o de parte de sua produção.

Existe ainda um outro sentido em que talvez se poderia falar de uma oposição entre índios de igarapé e índios do rio. Trata-se de uma distinção feita pelos próprios ticunas e que remeteria ao que se poderia chamar de “grau de deculturação”: muitos informantes sublinham que os “ticunas do alto”, “do centro”, “da terra firme”, são diferentes dos que sempre viveram próximo aos não índios, conhecem mais da tradição tribal, das curas mágicas e enfeitiçamentos, dos rituais, cantigas e mitos, embora sejam muito mais “atrasados”, não conheçam o português, não saibam fazer negócios, etc.

2.5. Campesinato Vinculado ao Mercado

A relação entre os agentes sociais da história da região sofre uma grande transformação a partir dos meados da década de 60. Em menos de cinco anos os mais fortes “patrões” da área sofreram derrotas sucessivas em questões legais surgidas entre eles e os índios. Em 1966 uma canhoneira da Marinha que estava subindo o Solimões até a fronteira fez uma parada de alguns dias em Belém do Solimões, seguindo de lá para Tabatinga. Alguns oficiais fizeram ao Comando de Fronteira denúncias de que o Sr. Jordão Ayres de Almeida, virtual sucessor do “patrão” do Ig. Belém e adjacências, aplicava aos índios castigos corporais. Cardoso de Oliveira já anteriormente havia observado que o processo de domesticação do índio pelos seringalistas ia “desde a persuasão pelas mercadorias ... até castigos, destacando-se a palmatória como um instrumento que sobrevive até nossos dias” (1972: 51). Além da palmatória, usava-se também, aplicar surras aos índios e mesmo colocá-los no “tronco”. O comando designou um oficial para averiguar o fato, levando consigo, em transporte da CF-Sol e com escolta, o encarregado do PIT e, como tradutor, um rapaz ticuna que falava bem o português. A sindicância veio a confirmar as denúncias, mas a questão ficou algum tempo paralisada até que os fatos chegassem ao conhecimento da Polícia Federal, que determinou o transporte preso do filho do seringalista até Manaus, onde prestou declarações e foi indiciado, chegando a cumprir pena.

Algum tempo depois ocorreu uma outra questão, envolvendo, dessa feita o “patrão” do Ig. S. Jerônimo (Vendaval e outras glebas), Sr. Benedito Mafra. Um ticuna que havia fugido de suas terras com a família foi pessoalmente ao comandante do CF-Sol queixar-se de que seu “patrão” tinha com ele uma enorme dívida, resultante de madeira que havia cortado para ele e de grande quantidade de peixe e farinha que lhe fornecera. Na ocasião da entrega desses produtos o “patrão” dissera ter lançado o “saldo” em “conta” do barracão, pagando só pequena parte em produto. Mais tarde porém, afirmara que não havia saldo algum, e que o índio estava mentindo. Uma investigação foi realizada por oficiais, acompanhados do chefe do PIT e do “capitão” de Umariçu, comprovando no próprio livro de contas do negociante a existência da dívida. A solução dada pelos militares foi obrigar o “patrão” a quitar imediatamente a metade do valor da dívida em dinheiro, dizendo o “patrão” então

que depois desse acontecimento não queria mais aquele índio em sua propriedade. Isso de nada afetou ao ticuna, que já havia construído uma casa em Umariáçu, mas afetou ao "patrão", significando um duro golpe no seu prestígio entre seus aviados.

Nessa época um comerciante do Amaturá, vereador Luis Pereira, afirmava serem de sua propriedade as terras do igarapé do Curuí onde estava a localidade de Nova Itália (Vui-Uata-Im), pretendendo haver comprado aquela gleba de uma família de ex-posseiros, os Barroso, antigos habitantes do lugar. O Comando rechaçou a argumentação do negociante e os ticunas continuaram a viver ali. Houve também, uma briga entre os moradores ticunas que se haviam convertido ao Movimento da Santa Cruz, e o vigário do Amaturá, Frei Benigno. É que este último queria, como dizem os ticunas, "derrubar a Santa Cruz" erguida no local, afirmando tratar-se de superstição grosseira e alegando ser aquela terra da Missão. O chefe do PIT e o "capitão" de Umariáçu estiveram em Vui-Uata-Im e o primeiro nomeou um ticuna para capitão, devendo este falar pelos demais. Mais tarde o "capitão" ticuna foi convocado pelo Comando a Tabatinga, lá prestando esclarecimento sobre a rixa. Mais uma vez o CF-Sol decidiu a favor dos ticunas, não tomando qualquer atitude contra suas crenças nem ameaçando-os com remoção.

Tais questões evidenciavam o estabelecimento de uma nova correlação de forças entre as autoridades federais e os empresários locais. A guarnição de Tabatinga enquanto reduzida a um simples posto de fronteira, com um pequeno destacamento e dirigida por oficiais de baixa patente e muitas vezes da própria região (ou pelo menos da Amazônia), pouca autoridade ou autonomia possuía para entrar em choque com os interesses das elites locais. É assim que Tavares Bastos - descreve Tabatinga como "uma povoação de cinquenta pessoas das quais trinta são guardas nacionais destacados", dispondo apenas de "três insignificantes vendas" e de um posto fiscal ("uma palhoça estreita, suja e indecente, que não tem o caráter de uma estação pública"), "cujo custo de manutenção era maior que as rendas produzidas" (1975: 77). Nessas circunstâncias a guarnição militar não era senão um instrumento repressivo mais eficaz - embora de controle mais difícil - que a delegacia de São Paulo de Olivença, mas manipulado igualmente pelos interesses de regionais, (missões, diretores de índios e depois seringalistas). Mesmo após 1940 a influência do Comando restringia-se a efetiva faixa de fronteira, cobrindo o distrito militar de Tabatinga e parcialmente o município de Benjamin Constant, não havendo maior interferência na vida municipal e no aparato jurídico-policial de São Paulo de Olivença, em mãos da elite local.

Atualmente, isso está radicalmente mudado. Não se trata mais de uma simples guarnição de fronteira, mas sim da sede de um conjunto de unidades que se estende do Japurá até o Javari, compreendendo várias guarnições e postos fiscais que controlam a navegação no Solimões (Teresina e Sto. Antonio do Içá), turmas de abertura de estrada (7o BEC trabalhando na Perimetral Norte, trecho Benjamin Constant - Cruzeiro do Sul), etc.. Esse organismo pode estabelecer conexão direta com o Conselho de Segurança Nacional e a Presidência da República, sendo dirigido por

um oficial na patente de coronel. A oficialidade é toda composta por militares vindos de outras regiões mais urbanizadas e desenvolvidas (RJ, RS e SP) que, via de regra, não permanecem na região senão por um período relativamente curto de um ou dois anos. O próprio tamanho do destacamento militar e o número de oficiais requeridos aumentou muito, acarretando, juntamente com o tipo de aspirações e padrão de vida a que estes últimos estavam acostumados nas cidades ao sul do país, a necessidade de criação de uma gama de serviços até então inexistentes e que nem o município nem particulares possuíam condições técnicas ou financeiras de engendrar. Foi criada toda uma rede escolar, foi ativado e reequipado um hospital (Hospital da Guarnição de Tabatinga em Benjamin Constant, antes do SESI), foi construído um Posto de Atendimento de Emergência no Marco, foi construído uma espécie de conjunto residencial, próximo ao quartel para constituir-se em morada para as famílias de oficiais, procurou-se reduzir os custos nos gêneros trazidos de Manaus através da instalação de uma sede da COBAL, o Banco do Brasil criou uma agência na cidade, os correios e telégrafos e a Cia. Telefônica lá se instalaram, o Aeroporto de Tabatinga atendia a aviação militar e eventualmente (em caso de problemas com o aeroporto de Letícia) a aviação comercial.

Esse crescimento foi o resultado de uma redefinição administrativa ocorrida em âmbito nacional, compreendendo a prioridade de centralização do poder no Executivo, em especial ao aparelho militar a ele exclusivamente vinculado. O decreto-lei que regula a criação de áreas de segurança nacional estabelecia, ao lado de inúmeros outros itens, o controle militar direto sobre as regiões de fronteira e o rio Amazonas, enquanto artéria fluvial do valor estratégico. Com isso os municípios de Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Santo Antonio do Içá passaram a ter prefeitos nomeados, constituindo-se na prática o comandante da CF-SOL em autoridade máxima na região, responsável e tutor do aparelho administrativo municipal. A gestão municipal passou então a ser avaliada por padrões modernos, inteiramente contrastantes com a administração realizada pelas elites locais. A vida política local, expressão de interesse das empresas decadentes, foi limitada ao preenchimento de cargos públicos, em cuja designação, as elites locais não tinham ingerência alguma. Com isso as lideranças políticas tradicionais foram afastadas e surgiu como relevante um novo critério para o exercício de funções político-administrativas: a qualificação profissional²¹. Em várias ocasiões funcionários subalternos (como o prefeito de Atalaia do Norte, antigo agente fiscal, ou a secretário do prefeito de SAI, o qual na realidade desempenha a função do próprio prefeito) foram preferidos e vieram a substituir antigos líderes, que representavam os interesses de seringalistas e madeireiros.

21 Em uma entrevista com o Comandante da CF-Sol, este queixava-se reiteradamente da falta de pessoal capacitado para o exercício de funções administrativas, referindo-se a um dos prefeitos atuais como "totalmente incapaz", que só estava no cargo porque ele não pudera descobrir ninguém melhor. Isso indica o critério de avaliação para candidatos a funções político-administrativas, bem como o tipo de relação que vigora entre o prefeito e a autoridade militar.

Nessas condições seria completamente impossível manter-se o pacto anterior de divisão das áreas de atuação das autoridades federais e municipais, uma vez que as funções maiores no aparelho municipal recebiam uma permanente supervisão por parte da CF-SOL, estendendo-se assim a toda a área a possibilidade de ingerência direta da CF-SOL.

É interessante ver como tais leis e as suas consequências práticas ganharam existência na consciência da população regional, em especial dos ticunas. Isso se deu através de certas crenças que compõem quase um pequeno mito. "Antigamente, de primeiro, cada terra tinha um dono. Depois de uns dois anos pra cá, o exército tomou conta de tudo, desde Tabatinga até e Jandiatuba, até Sto. Antônio do Içá, O Jordão tá sem nada, o Maфра também. Agora tem o pessoal deles, morando por lá, mas é só ... Agora tudo é do exército, dos militá". Possivelmente essa descrição de como as terras já não tem mais dono deve ter sido inspirada pelos primeiros fracassos dos "patrões" em questões com seus aviados índios, correspondendo a um momento onde são abalados padrões bem formados de relacionamento. E a única maneira que os índios e muitos regionais pobres também possuem de se explicar a subordinação dos "patrões" a uma outra força social é atribuir a esta força as mesmas características de um "patrão", julgando que ela seria agora a dona da terra²². E esse novo "patrão" não poderia ser alguma coisa abstrata, mas sim as pessoas concretas - os militares - que estavam investidos desse poder.

Esse mito serviu de incentivo às lutas desenvolvidas pelos índios contra os "patrões" procurando sistematicamente burlar a vigilância daqueles últimos e comerciar diretamente com os regatões, percebendo que as medidas coercitivas tomadas pelos donos da terra não estavam mais, como anteriormente, solidamente apoiadas pelas autoridades policiais e militares. Nas relações de dia-a-dia, no entanto, os patrões continuavam a impor, com maior dificuldade e encontrando uma resistência mais mais ativa ao monopólio de comércio, ameaçavam com castigos os infratores.

Existem indicações de que os "patrões" enfrentaram nessa época uma série crise econômica: os Maфра que anteriormente possuíam dois motores de centro, permanentemente recolhendo e abastecendo os seus aviados, chegaram a vender um desses barcos e reduzir bastante os seus estoques; um pouco mais tarde inclusive o Sr. Benedito Maфра fez uma hipoteca junto ao Banco da Amazônia da gleba denominada Vendaval, na mesma oportunidade sendo hipotecada pelo Sr. Raimundo Maфра a gleba do Assacaio. Em Belém do Solimões, a situação parece ter evoluído ainda mais desfavoravelmente devido a existência a partir de 1969 de um padre residente, Frei Arsênio Sampalmieri. Consta que o padre permitia aos regatões pararem no porto que ele tinha na faixa de terra em frente à missão, possibilitando assim que os ticunas burlassem com mais facilidade as pretensões do "patrão" ao monopólio de comércio. Os choques entre ambos não demoraram a ocorrer e o próprio padre em

22 Um fato semelhante ocorreu mais tarde em alguns igarapés (Tacana e Curuí), onde os índios acreditavam que a presença assistencial da FUNAI significava que esta seria 'o novo dono' da terra, desenvolvendo expectativas em certo sentido análogas as que teriam face a um novo "patrão".

uma fita gravada se refere a uma dessas ocasiões: "os ticunas me falavam que eram obrigados a vender pra ele (Jordão) porque era produzido na terra dele. Até uma vez tive uma discussão com o "patrão". Porque no título dele aparece que tem só 500 m da margem do rio para dentro. Ele se zangou comigo porque eu disse para os ticunas que além dos 500 mt era terra do governo, era de todos ... Ele poderia ter direito ao beneficiamento que tinha feito: as estradas e outras coisas, mas que a agricultura era livre porque era produzida em terra de todos, do governo. Ele me disse que eu era comunista. Então ...” Na verdade a posição do padre era mais flexível, muitas vezes evitando envolver-se em questões econômicas entre índios e patrões, Mesmo assim, sua presença, bem como a anterior punição aplicada ao “patrão” parecem haver concorrido para reduzir em muito o controle do "patrão" sobre os índios.

Em 1971 uma intensa movimentação de cunho messiânico atingiu profundamente os ticunas e o seu modo de vida. O centro da agitação era a figura do Irmão José, indivíduo que se trajava com uma túnica de frade, carregando nas mãos uma enorme bíblia da qual nunca se separava. Ele anunciava como próximo o fim do mundo, afirmando que só se salvariam aqueles que se reunissem em torno de uma cruz, se arrependessem de seus pecados e seguissem os seus mandamentos. Esta cruz deveria ser plantada em cada local onde existissem adeptos seus, simbolizando assim a criação de uma Irmandade e a proteção de seus membros contra os castigos aos pecadores quando chegasse o fim do mundo. O Irmão José, vindo do Peru, baixou o Solimões até o Içá, "plantando" cruzeiros e criando Irmandades em várias localidades. Antes mesmo que ele passasse ao Brasil seu nome e suas profecias já eram conhecidas dos regionais e mesmo de muitos ticunas. Trata-se de um movimento bastante amplo, que envolveu tanto os ticunas como os não índios na região, cabendo inclusive esclarecer que o próprio profeta era brasileiro de Minas Gerais, dizendo haver cursado seminário e não falando de modo algum a “gíria” (nome dado na região a língua falada pelos ticunas, inclusive por eles próprios). O sucesso do movimento da Santa Cruz entre os ticunas porém foi muito rápido e profundo: atendendo ao apelo do profeta e seus emissários, os índios reuniram-se em torno das cruzeiros plantadas a beira do Solimões, vindo a constituir a maior parte dos grandes aglomerados ticunas de hoje. Nas considerações que se seguem o movimento será encarado primordialmente enquanto fato gerador do processo de urbanização entre os ticunas, deixando de lado as consequências que teve sobre os civilizados que habitavam a região.

Os deslocamentos dos ticunas para a beira do Solimões resultaram da conjunção de fatores econômicos e ideológicos operantes de forma convergente, entre índios e "patrões". É possível dizer que graças ao Movimento da Santa Cruz os "patrões" puderam contornar a grave crise econômica e de autoridade que passavam.

A Prelazia desde o início resolveu abrir guerra contra os “Cruzados”, condenando radicalmente o movimento, pressionando autoridades militares para que impedissem a entrada do Irmão José em terras brasileiras (à semelhança do que havia sido feito pelas autoridades colombianas), reiteradamente classificando-o, através do bis-

po de São Paulo de Olivença, como um psicopata. Ao invés de proceder assim (e em alguns locais exatamente em função da reação da Igreja, como estava evidente em Belém), os “patrões” deixaram o Irmão e sua caravana aportar em suas terras e lhes permitiram que construísse uma pequena capela, em geral em terreno próximo ao barracão. Logo os próprios “patrões”, que haviam consentido a presença do profeta, eram “sagrados” pelo Irmão José como diretores das Irmandades recém-criadas, passando a celebrar a “missa” da Santa Cruz, ler a Bíblia e pregar. Assim sucedeu com os maiores patrões da população ticuna, como é o caso de Jordão A. de Almeida, em Belém do Solimões, de Benedito Mafra, em Vendaval, e dos Müller de Santa Rita do Weil, onde a função de diretor foi entregue à esposa do “patrão”, Sr. Laureano Muller.

É preciso assinalar então que a primeira consequência do movimento messiânico foi dar uma legitimidade religiosa à autoridade bastante enfraquecida dos patrões. Os informantes ticunas de Belém repetidas vezes expressavam alto grau de revolta contra os atos do “patrão” no passado, contando sobre os castigos e as constantes burlas que ele lhes impunha, mas hesitavam muito em voltar-se contra ou falar mal dele no presente, uma vez que ele havia sido “ordenado” pelo próprio Irmão José, e “ele não iria sagrar para o cargo alguém se não fosse uma pessoa muito boa de coração” e que mostrasse um profundo arrependimento pelos seus erros. Não poderia haver engano, uma vez que a escolha fora feita pelo próprio profeta, afirmavam os seguidores. Além disso trata-se de um cargo vitalício, onde a investidura de um sucessor só poderia ser feita em caso de morte, renúncia ou abandono do antecessor e a partir de nova escolha do próprio Irmão José. Durante a celebração da missa o “patrão” assumia efetivamente uma importância religiosa e moral dirigindo a realização do culto, lendo e interpretando a Bíblia, dando conselhos e fazendo sermão. A própria continuação do movimento dependia dele não só em termos materiais (igreja, procissões, etc.), mas também de sua própria pessoa, enquanto um dos poucos letrados, condição essencial para ser eficiente.

Várias das características do Movimento da Santa Cruz vieram dar uma nova feição ao relacionamento entre índios, e “patrões”, removendo certas áreas de atrito possível desses com as autoridades militares, a FUNAI e os próprios índios. A prática de castigos corporais ou de ameaças dessa ordem – práticas que anteriormente haviam trazido contratempo a um poderoso seringalista – deixaram de ser usadas por esses, sendo isso interpretado pelos índios como um sinal da sinceridade de sua conversão, uma vez que aos adeptos da Santa Cruz era proibido o apelo a violências. Também a extinção do consumo e venda de cachaça nos barracões, coincidia com a pregação moralizante do Irmão José e com as tentativas, por parte da FUNAI, apoiada no CF-SOL, de fazer respeitar as leis quanto a proibição de bebidas alcoólicas aos índios. O tratamento respeitoso adotado entre si pelos seguidores da Santa Cruz, o chamamento de “irmão”, utilizado reciprocamente por índios e pelo “patrão”, retiravam ao relacionamento cotidiano (no plano econômico ou não) o desprezo e a agressividade com que os “patrões” antes desfrutavam de sua posição face aos índios.

Existem também argumentos econômicos que explicam o apoio dado pelos "patrões" ao Movimento da Santa Cruz. Tratava-se de diminuir os custos da operação da própria empresa, então já fundamentalmente voltada para a comercialização de excedentes, abstando-se de manter barcos em constante circulação pelos igarapés. Através de emissários os patrões, na qualidade de líderes religiosos, trataram de difundir para o interior dos igarapés, lagos e nos pequenos povoados ribeirinhos, a profecia do fim do mundo e o aviso de que só se salvariam aqueles que vivessem em uma localidade em torno da Santa Cruz. Os índios acorriam em massa pretendendo filiar-se ali: o "patrão" lhes determinava o terreno onde construiriam sua casa. As casas eram arruadas próximas a Santa Cruz e também ao barracão. Com isso o "patrão" reforçava o seu controle econômico sobre a população indígena, centralizando em uma única localidade o total de mão de obra disponível, de volume de produção e de volume de consumo. Dificultava dessa forma o exercício de formas clandestinas de retirada de produtos para vender diretamente ao regatão, minimizando a evasão da produção de seus "aviados".

Por sua vez, do lado do índio, existiam também vários motivos que justificavam o seu deslocamento para grandes aglomerados no Solimões. No plano econômico a motivação principal estava ligada a obtenção de um abastecimento regular de bens de mercado, necessidade crescente e da qual os ticunas se habituaram a não prescindir. É costume ouvir queixas dos Tükuna dispersos na beira do rio, de que vivem "abandonados", "largados", sem ter nem onde comprar certos itens cotidianos de sua alimentação (açúcar, café, sal, etc.), submetidos a eventual e irregular passagem de regatões ou forçados a empreender longas viagens para tentar a venda junto a algum "patrão". Habitantes dos lagos e igarapés também enfrentam o mesmo problema de abastecimento, tendo em vista a compressão dos estoques e capital das empresas e a crise com a perda ou diminuição de controle sobre a população indígena. Agregando-se em torno da Santa Cruz e próximo aos barracões os ticunas garantiram uma mais regular oferta dos produtos dos produtos de que necessitavam e o escoamento dos seus excedentes.

É preciso distinguir porém as singularidades do processo de formação das novas comunidades ticunas: enquanto em Belém o processo de alianças e barganhas entre os índios, o "patrão" e o padre permitia que os índios vendessem a qualquer um a sua produção, sem interferência direta do "patrão", em Vendaval isso de forma alguma ocorria, mantendo o "patrão" o monopólio de comércio por meio de endividamento da população. O patrão também fazia uso da ameaça de recorrer à polícia de São Paulo de Olivença, se os índios não lhe pagassem, ou a outros a produção, sem que ele "visse o dinheiro". Em Belém as constantes advertências do padre contra o endividamento e a formação de um pequeno núcleo de católicos que se diziam "livres" do "patrão" gerou, mesmo por parte dos ticunas da Santa Cruz, uma decisiva reação contra o costume de "ter conta" no barracão. Durante a realização do censo e em itens referentes a atividades econômicas, os ticunas de Belém sempre procuravam frisar, com forte carga emocional, que não possuíam

mais “conta” com o Jordão, que eles vendiam ali como em qualquer outro lugar (Oliveira e outros, 1974: 8).

Do ponto de vista ideológico há que contrastar o movimento da Santa Cruz com os outros surtos messiânicos ocorridos nos anos anteriores entre os ticunas daquela mesma região (ig. S. Jerônimo, Belém e ig. Tacana).

Entendendo-se para fins analíticos os movimentos messiânicos enquanto “narrativas” — sucessão de ações realizadas por um sujeito, aliando-se e confrontando-se com outros na busca de determinados fins — seria possível compará-los por meio da construção de quadro de distribuição actancial (Greimas, 1966). Nesse quadro são considerados apenas os surtos cujos relatos são mais desenvolvidos, tendo sido presenciados por um pesquisador (1940) ou sendo descrito a partir de contacto com suas figuras chaves (1946, 1956 a 1971).

QUADRO X

	1940	1946	1956	1971
Sujeito	garoto que não fala português	rapaz	Homem pagé	homem não índio.
Objeto	.salvar os índios da enchente . obter os bens de consumo da sociedade envolvente e viver com fartura.	.salvar os índios da enchente . receber do governo bens dos não índios.	.surgimento de uma cidade na selva (luz elétrica, ruas, etc.)	.salvação do fim do mundo pela moralização (aquisição de costumes do não índios)
Ajudantes	Um imortal filho de Ipi que assume a forma de um homem não índio.	Manelão	?	Patrões e FUNAI
Antagonistas	.enchente .não índios	.enchente	?	.padres (roubam a mensagem) .pecadores
Destinatário	Ticuna	Ticuna	Ticuna	Ticuna e civilizados
Transmissor	Um imortal (não índio)	Djoi e Manelão (nosso governo)	Ciriaco	Deus unico (bíblia)

Uma rápida olhada neste quadro permite depreender como os conteúdos desses movimentos se referem cada vez menos à tradição mítica dos ticunas e cada vez mais a problemas advindos de seu posicionamento face às dificuldades presentes. O próprio profeta, enquanto representante dos Ticunas, passou de um garoto que não sabia português (1940) e de um rapaz (compatível com o costume de visões de jovens em fase de iniciação), até um homem não índio, o irmão José, que nem sequer falava a “gíria”. O próprio objeto da busca do sujeito — a finalidade a ser atingida pela narração, a terra prometida pelo profeta — varia da terra de Djoí no alto do São Jerônimo, habitada pelos imortais, até a cidade criada na selva por Ciríaco; e nessas buscas os bens da sociedade nacional aparecem inicialmente enquanto mercadorias (na primeira narração os bens pertencem aos imortais, na segunda eles são trazidos por um navio) para no surto de 1956, tornar-se a própria sociedade, expressa pela imagem que os ticunas tinham das cidades da região, com ruas, estradas, postes de iluminação, etc.. Igualmente o beneficiário se transforma, deixando de ser exclusivamente os ticunas para ser uma comunidade mais abrangente, em um projeto global em que figuram índios e não índios em pé de igualdade.

O fracasso dos movimentos messiânicos anteriores, inclusive os de 1940 e 1956, vinculados a uma temática tradicional e despreocupados em estabelecer alianças com agentes sociais presentes na situação histórica, contrasta radicalmente com o surto de 1946, cujo sucesso (inclusive sobrevivência física) foi permitido por estar escorado na autoridade do SPI. Mais marcada ainda é essa tendência realista no Movimento da Santa Cruz, que se apóia, na prática, nos padrões (incorporados na qualidade de diretores e outros cargos nas irmandades locais ou diretamente ligados ao próprio Irmão José) e nos funcionários da Funai encarregados do PIT, estes últimos vendo no movimento uma forma eficaz de impor a proibição de consumo de bebidas alcoólicas.

A única força social a qual o Movimento da Santa Cruz se opõe decididamente — o que lhe dá um marcado caráter anticlericalista — é a igreja católica: em sua concepção — que em certos aspectos parece lembrar o esquema já clássico do culto de carga — os padres teriam desviado e monopolizado conhecimentos, enganando-os e não lhes ensinando todas as coisas que precisavam saber e que já estavam escritas na Bíblia, Fala um informante: “Isso tudo (os ensinamentos da “Santa Cruz”) já tava escrito na Bíblia, mas os padres nunca quiseram ensinar isso, eles que sabiam e que ensinavam pro povo. Foi o Irmão José que veio pra ensinar os pobres, a nós ticunas, que só existe um Deus, Um só, pra peruano, pra ticuna, pra civilizado”. A fetichização da Bíblia é um dos traços básicos dos cruzados, que nisso insistem muito (à semelhança dos protestantes, dos quais alguns dos traços do movimento parecem provir). Isso se liga também aos ideais modernos presentes no movimento e que se expressam pela ênfase em saber ler e escrever para poder ler e conhecer a Bíblia; pela proibição de uso de “gíria” nos cultos (reforçando a necessidade de conhecimento da língua portuguesa); pela valorização de símbolos nacionais brasileiros (uso abundante do verde e amarelo na decoração das capelas e dos símbolos do movimento).

Existem também outras linhas de urbanização seguidas pelos ticunas, uma parcialmente vinculada ainda ao movimento da Santa Cruz, mas não aos patrões (Umariçu, Feijoal e Vui-Uata Im, ou Nova Itália), outra totalmente independente desse movimento (Campo Alegre e Betânia). A primeira dessas linhas promoveu em geral a migração de populações ticuna dispersas na beira do Solimões em ilhas e lagos. Tratava-se em geral de uma população que possuía anteriormente certo grau de autonomia, não habitando as glebas dos grandes seringalistas e dependendo normalmente de regatões ou pequenos arrendatários. O deslocamento desse campesinato marginal foi só em muito pequena escala induzido pelos não índios, resultando basicamente dos interesses dos próprios ticunas em atualizar certos aspectos (modernizantes e de ação comunitária) do movimento da Santa Cruz.

Tal campesinato marginal em parte se congregava visando facilitar a comercialização dos produtos. Umariçu, por exemplo, apresenta só por sua localização, bastante próxima a Tabatinga e Letícia, uma grande vantagem em relação aos locais de procedência dos migrantes. A localidade de Feijoal, embora distante de Benjamin Constant aproximadamente 60-70 Km se situa à beira do Solimões sendo ponto de fácil acesso²³ e comum aos regatões que atravessam o rio. No caso de Vui-Uata-Im, em que se situa para dentro do Ig. do Curuí, mas próximo de Amaturá, a reunião de grande número de pessoas ali, possibilitava a visita mais frequente dos regatões, que comerciavam no Amaturá.

Demandas especificamente modernas, porém, contribuíram basicamente para transformar tais localidades em ponto de convergências para os migrantes: Umariçu e Feijoal possuíam escolas em condições relativamente razoáveis, em Vui-Uata-Im por iniciativa dos padres do Amaturá chegou a funcionar uma pequena escola com uma professora residente.

A segunda linha de urbanização resultou da ação da Igreja Batista na região. Com a sede instalada em Benjamin Constant, vieram primeiro, alguns missionários para povoados civilizados, como St^o. Antônio do Içá e Sta. Rita do Weil. Posteriormente outros missionários interessaram-se por populações indígenas que habitavam nas adjacências desses povoados e resolveram constituir missões com o intuito de evangelização dos ticunas. Foram adquiridas as fazendas de Campo Alegre e Betânia, fixando-se ali missionários com suas famílias. Era bastante pequeno o número de ticunas já residentes naquelas fazendas; com a notícia, porém, de que o pastor estava convidando a todos para irem morar ali e que não teriam nenhuma obrigação econômica para com ele (pagar foro ou submeter-se ao monopólio de comércio) logo começou uma acelerada migração de índios, seja de servos das glebas dos grandes seringalistas, seja de camponeses marginais.

23 À diferença de Belém e Vendaval, distantes das rotas usuais dos barcos no Solimões, não só por razões sociais e econômicas, mas também por se situarem, respectivamente, a primeira em uma curva do rio evitada pela navegação devido às "praias" que ali se formam, a segunda por estar localizada não à beira do rio, mas em uma espécie de lago que dá acesso ao igarapé São Jerônimo.

No entanto, além da aquisição da terra foi praticamente nenhuma a intervenção dos missionários em questões econômicas, ocupando-se quase que exclusivamente com a catequização e conversão da população, a organização de escolas e o fornecimento de uma precária assistência em termos de saúde (remédios, vacinas, etc.). Como resumiu um informante ticuna “crente” de Betânia: “o pastor só ajuda a gente com a palavra de Deus. O resto, ele não ajuda nada. Mas se não fosse ele a gente estava por aí, espalhado”.

No momento da preparação desta dissertação, os ticunas pareciam estar buscando, em duas direções, os meios para alterar as suas condições de existência. De um lado pretendiam extinguir a dominação a eles imposta pelos patrões, reafirmando sua liberdade de comprar e vender onde quisessem e dando forma pela primeira vez à reivindicação quanto à posse pelos ticunas do seu território tribal tomado pelos seringalistas. Em certo sentido isso já ocorreu em Belém e estava ainda no início em Vendaval anteriormente à instalação do Posto Indígena da FUNAI. De outro lado os índios, que não tinham mais um projeto de vida e expectativas de consumo onde a produção de excedentes pudesse ter um papel muito reduzido, voltaram-se contra o regatão, percebendo a nocividade de tal comércio, que constantemente reproduz sua própria pobreza e dependência. Isso estava ocorrendo já há algum tempo em Campo Alegre, Betânia e Feijoal, posteriormente, acirrando-se o conflito também em Nova Itália.

É importante perceber que esses esforços possuem uma forma comum: as repetidas e independentes tentativas de ticunas de localidades diferentes de constituírem formas cooperativas, pelas quais conjugassem suas forças na confrontação com patrões e regatões. A primeira iniciativa assim foi a construção de um barco equipado com motor de centro de 4,5 Hp pelos habitantes de Umariçu, visando facilitar o transporte de mercadorias e a locomoção de pessoas até os mercados próximos, como também, às áreas de pesca mais distantes ou mesmo roças em outras localidades. Pouco depois em Belém, o padre cedeu um motor de centro para que os ticunas fizessem um barco para a comunidade. Devido às brigas entre os adeptos da Santa Cruz e os católicos a obra foi paralisada e não mais retomada; concorreu para isso o boato de que a FUNAI daria também um motor só para o pessoal da Santa Cruz, o que diminuiu o interesse desses no empreendimento coletivo e forneceu aos católicos um pretexto para a exclusão dos demais. Mais tarde, com o produto da venda de um roçado da Irmandade foi adquirido pelos seus adeptos um pequeno barco já usado. Em Feijoal igualmente, a comunidade terminou cooperando no sentido de adquirir um barco pronto para servir de transporte. Em Campo Alegre os ticunas estava acumulando farinha, resultado de trabalho comum, para idêntica finalidade. Em Betânia formaram-se dois grandes grupos de roça, baseados na formulação de uma estratégia econômica; cada grupo prepararia toda a farinha possível com a mandioca que plantara, acumulando um grande estoque que acreditavam poder ser vendido em melhores condições (entressafra, melhores compradores, etc.) que a venda a retalho de excedentes individuais. Também em Vendaval uma parte da

população após se haver envolvido em vários conflitos com o patrão, e concomitantemente às notícias de instalação do PI, começou a trabalhar independentemente dele, fazendo um grande roçado e planejando a aquisição de um barco.

O fim da marginalização do campesinato ticuna, crescentemente preocupado em ampliar seus vínculos com o mercado, modernizar sua atividade econômica desenvolvendo um setor de produção basicamente voltado para este mercado, parece ter exigido deles um esforço no sentido de criar formas mais eficazes de colaboração, que lhes permitissem enfrentar em comum e mais favoravelmente as dificuldades de suas novas condições de vida.

Tais imperativos foram aqui vistos à luz da série de situações históricas em que aparecem os ticunas, buscando esclarecer as relações que eles mantinham, nessas diferentes condições, com outros agentes históricos, e como sua conduta e estratégia se integrava a um conjunto maior de projetos e manipulações sociais. Antes de passar ao estudo localizado das novas formas de organização social criadas pelos ticunas em grandes aglomerados (Capítulo 3-5) procurarei empreender no capítulo seguinte uma rápida etnografia do seu processo de urbanização, dando as características gerais e diferenciais de cada um desses grandes aldeamentos ticunas.



CAPÍTULO II

CONDIÇÃO DE ALDEADO

A população ticuna no Brasil habita uma grande faixa de terra de quase 400 Km de extensão ao longo do Rio Solimões, na área fronteira com a Colômbia e o Peru²⁴. Os limites no Brasil para o que poderia ser chamado "área Tükuna" são o igarapé do Brillhante, próximo ao Marco, e o Auati Paranã, abrangendo terras de quatro municípios do estado do Amazonas: Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Santo Antônio do Içá e Fonte Boa.

Fora dessa região e no Brasil se tem notícia da existência de um único aglomerado ticuna, no Lago Beruri, no baixo Purus onde se abrigam umas setenta pessoas. Existem também no Brasil indivíduos ticuna dispersos ou mesclados com não índio em toda a beira do Solimões até próximo a Manaus. A sua integração com os modos de vida dos sertanejos é extremamente ampla, existindo comumente o intercasamento, o abandono quase completo do uso da língua e a rejeição de qualquer associação com uma identidade étnica ticuna.

A medida que o censo prosseguia descendo o Rio Solimões a partir de São Paulo de Olivença atitudes assim começaram a aparecer, embora a princípio em número bastante escasso. Já acima de Betânia, no baixo Içá, travaram-se diálogos muito interessantes com alguns indivíduos que não admitiam ser identificados como ticunas, embora segundo nosso guia - um ticuna que conhecia muito bem a região - fossem efetivamente ticuna. Três desses casos merecem ser mencionados.

24 Nesse primeiro país, segundo estimativas do Native Affairs Department, referentes aos anos de 1962/68, e também do Missionário Loren Turnage, habitam aproximadamente 300 ticunas (Dostal, 1972: 393-396); com relação ao Peru pode-se mencionar a estimativa, realizada por Stefano Varese (Dostal, 1972: 413), de 15.000 indivíduos, certamente essa cifra se referindo a população ticuna como um todo, abrangendo então os ticuna colombianos e brasileiros.

O primeiro se passou com um morador do Lago Japacuí que rechaçou com muita ênfase o fato de ser tido como ticuna, afirmando que era "roceiro" como todo mundo dali; só mais tarde e depois de uma longa conversa acabou dizendo que era "caboclo ticuna", mas que não gostava dos ticunas nem queria viver junto a eles na localidade próxima de Betânia. O segundo ocorreu próximo ao Cujauá, com um indivíduo cujo pai, habitando casa próxima, fora recenseado anteriormente: ele negava ser ticuna, mas admitia que o pai o era e que ele próprio tinha "nação"²⁵. O terceiro caso ocorreu no médio Içá, onde alguns ticunas se classificavam - para evitar identificação com os Cocama que se dizem "peruanos" - como "civilizados" ou "colombianos".

A população ticuna na área acima referida atinge a casa dos 9.000 índios, estimados através de um recenseamento realizado em duas etapas, uma em julho-agosto de 1974 e outra em fevereiro-março de 1975, já referido anteriormente. Foram visitadas em tal oportunidade 1.061 casas, sendo recolhidos, diretamente com o chefe de cada habitação, dados gerais relativos a 7.232 pessoas. O pouco da área ticuna que ficou sem recenseamento direto - algumas vezes por dificuldade em atingir o local ou ainda por razões de tempo ou economia - pode ser enumerado com segurança e estabelecidas avaliações relativamente exatas baseadas em informações de moradores das vizinhanças (ou mesmo de pessoas lá residentes, mas encontradas em outra localidade durante a realização do censo) .

Dos indivíduos recenseados 52,82% eram do sexo masculino e 47,18% do feminino. O número médio de pessoas por casa foi de 6,82, sendo 71,20% das habitações compostas apenas por uma família. Predominou amplamente a casa ao estilo regional, fechada, em madeira ou paxiúba constituindo 59,24% dos casos registrados. A grande maioria das habitações (79,46%) possuía o teto com cobertura de palha, geralmente caraná, existindo apenas 20,54% em zinco ou alumínio.

25 "nação" é a tradução dada pelos ticuna ao termo *Kiá*, designativo do pertencimento clânico. Todo indivíduo ticuna tem uma nação ou *Kiá* herdada patrilinearmente (Vide Nimuendaju, 1952 e Oliveira, 1961).

São as seguintes as 27 localidades não diretamente recenseadas, acompanhadas pelas respectivas avaliações referentes ao número de habitações ticunas: Ilha do Aramaça: 5 casas; Paraná do Bom Intento: 10 casas; Ilha do Cleto: 15 casas; Guanabara: 5 casas; Sabonete: 3 casas; Veneza: 6 casas; Capacete: 2 casas; Teresina: 4 casas; Urique: 7 casas; Alto Tacana: 6 casas; Tauraru: 10 casas; alto igarapé Belém: 10 casas; Assacaio: 3 casas; Acaratuba: 2 casas, Santa Bárbara: 5 casas; Ig. São Jerônimo: 15 casas; Paraná Ribeiro: 10 casas; São Domingos: 15 casas; Paranaçara: 15 casas; Santa Rita do Weil: 8 casas; Santa Clara: 8 casas; Ig. do Camatiã: 10 casas; Ajaratuba: 4 casas; Passé: 2 casas; Botafogo: 2 casas; Lago Manacari: 10 casas; Lago Grande (Vila militar): 10 casas, totalizando 209 casas. Calculada a base de 7,89 pessoas por casa - média apresentada na faixa de localidades de zero a 100 habitantes, na qual a grande maioria das localidades acima enumeradas, se enquadra - a soma dessas populações é de 1.649 indivíduos perfazendo junto com a população diretamente recenseada a cifra aproximada de 8.900 ticunas.

Existem também algumas outras localidades que serão mencionadas no correr do capítulo e que foram antigamente habitadas pelos ticuna, mas que já não o são mais atualmente. Esse é o caso das seguintes localidades: ilha do Arariã, ilha Sururuá, Bom Pastor, Tupi, Alemanha, Santa Cruz, Nova Olinda, São Luiz, Camisa Preta, Niterói, Correnteza, Paranã de São Cristovão, Paranã do Pixe, Ig. Pariá, Espírito Santo.

Isso não indica padrões conservadores ligados às habitações tradicionais, mas sim a baixa capacidade aquisitiva da população ticuna em bloco. Geralmente, no entanto, a cobertura de zinco é preferida por evitar o renovado trabalho de consertar de tempos em tempos o telhado da casa, obrigando-os a ir apanhar as folhas de palmeira cada vez mais distante.

É de importância ainda mencionar cifras globais referentes a duas outras características: o uso da língua portuguesa e a religião. 60,91% dos ticanos falam e entendem algumas frases de português, mas podem ser classificados como basicamente monolíngues, aí se incluindo a quase totalidade das mulheres; 39,09% são indivíduos que podem manter uma conversação em português (e, algumas vezes, depois de rompida a inibição inicial diante de estranhos, conversa com grande desenvoltura). Em relação à religião o quadro abaixo permite depreender a ampla penetração de outros cultos (protestantes e adeptos de Santa Cruz) em uma área antes monoliticamente católica, indicando claramente a atual supremacia da Cruzada Apostólica e Evangélica, a qual se filia mais da metade dos ticanos.

QUADRO XI

Religião	número	percentual
Católica	798	11,03
Protestante	1.677	23,19
Santa Cruz	4.129	57,0
s /religião	12	0,17
s/informação	616	8,52

1. OPÇÕES DE MORADIA

A população ticuna abrangida pelo censo se distribuía em 37 localidades cujo tamanho variava de poucas famílias até aglomerados com 150-200 casas e com mais de 1.200 habitantes. Esses agregados podem ser divididos utilizando um critério estatístico de volume populacional, em oito faixas com amplitudes variáveis²⁶. Cinco dessas faixas constituem classes reais, três dessas, no entanto, apontando somente a existência de "vazios", descontinuidades no tamanho dos agregados nos quais se distribuí a população ticuna.

26 A amplitude base das faixas era de 200 pessoas, alterando-se, porém, de acordo com dois fatores: a grande heterogeneidade de uma faixa de 0-200 impôs a necessidade de distinguir entre a população dispersa e os moradores de pequenas aldeias, estabelecendo duas faixas distintas com uma amplitude de 100; o interesse em dar a cada faixa uma amplitude mínima, evitando o escamoteamento de "vazios" internos não especificados, levou ao estabelecimento de duas outras faixas de amplitude 100 (a de 400-500 e a de 1.200-1.300).

QUADRO XII

FAIXA POPULACIONAIS	N. DE LOCALIDADES	N. DE HABITANTES	PERCENTUAL DA POPULAÇÃO TOTAL
0-100	27	1.128	15,60
100-200	3	403	5,57
200-400	-	-	-
400-500	3	954	34,71
500-700	-	-	-
700-900	3	2.237	13,19
900-1200	-	-	-
1200-1300	2	2.510	34,71

Tais classes de agregados podem ser vistas como produto de opções apresentadas aos ticunas quanto ao "morar", resultado concreto de atuação de categorias contrastantes, nas quais se sobrepõem uma multiplicidade de significados. Distinções marcadas ocorrem entre os ticunas que "moram junto" e os que "moram separados", estando muitas vezes cada uma dessas opções de residência ligadas a verdadeiros estilos de vida e valores que orientam a conduta.

O "morar separado" indica o tipo de existência levado pelos ticunas dos igarapés e dos lagos à beira do Rio, onde a casa e os seus integrantes centralizam a vida dos indivíduos. Visitas mais ou menos freqüentes a casa de umas poucas famílias que moram nas vizinhanças e as quais estão geralmente ligadas por parentesco: a passagem de tempos em tempos de um regatão ou do seu "patrão", uma esporádica visita a parentes em aldeias distintas ou a visita a uma grande cidade como Benjamin Constant ou Letícia: a isso se resume a experiência de vida de 15,60% dos ticunas recenseados, bastante semelhante ao isolamento da existência do seringueiro.

A classe da população dispersa, na verdade, é composta por unidades sociais que apresentam certas diferenças. No primeiro caso estão as habitações daqueles ticunas que moram com suas famílias à beira do rio, de lagos ou igarapés, separados de qualquer outra casa ou, no máximo, com uma ou duas casas próximas; é o que ocorre, por exemplo, com os ticunas que habitam o baixo Jandiatuba; a boca do igarapé Copeçu, no Auati Paranã; o baixo Içá; e algumas partes do Jacurapá (Floresta, abaixo de Junari etc.). O segundo caso é o da reunião de um pequeno número de

casas nos altos dos igarapés, cujos habitantes estão ligados por laços de parentesco. Em alguns casos tais agregados parecem ser resultantes da reunião, em residências desmembradas, de um mesmo segmento clânico, que anteriormente ocupava uma só habitação. Isso ocorre, por exemplo, com os Macário, da "nação" de Piurí, que residem no alto Jacurapá em sete casas reunidas (trata-se de uma antiga residência já ali localizada no mapa de Nimuendaju). Em outros casos tais agregados poderiam resultar de trocas matrimoniais realizadas entre dois ou mais segmentos clânicos, como foi apontado por Cardoso de Oliveira (1961: 29-30) para o caso dos igarapés Belém e São Jerônimo. O terceiro caso é o de pequenos aglomerados populacionais onde, devido a causas históricas diversas, foram reunidas famílias ticunas pertencentes a diferentes clãs, formando um inventário limitado (como mais de seis clãs), ainda que bem mais extenso que o dos casos precedentes; é o caso, por exemplo, da localidade de Marupiara, no igarapé Tacana; de Palmares; do Matintim (Vila Upiá) no médio Içá; de Tupé, no médio Jacurapá. Nesse último tipo predomina uma orientação modernizante, com uma situação religiosa e um esquema de liderança que parece copiar em miniatura os grandes aldeamentos. Deve ser esclarecido, porém, que uma tentativa de distinguir esses tipos através de um critério numérico de volume populacional dificilmente resultaria em sucesso, podendo existir casas isoladas com população igual ou superior a um desses pequenos aldeamentos.

À exceção deste último tipo, a população dispersa geralmente vê com suspeição a presença de estranhos, procurando evitar - algumas vezes de forma abertamente hostil - a ação de agentes evangelizantes mais agressivos, como os "crentes" ou os "cruzados". Os ticunas que habitam o Auatí Paraná por exemplo, revelam uma clara animosidade em relação aos "crentes" de Betânia a quem acusam de querer lhes impor uma "religião diferente da católica" e forçar a sua transferência para a aldeia de Betânia, onde acreditam que perderiam sua liberdade e independência, como já teria ocorrido com os ticunas que haviam mudado dali atendendo ao convite dos crentes²⁷. Valorizam a sua vida "alegre", o fumo, a bebida, o uso de enfeites, a realização de "festas" que usualmente imitam as festas dos não índios, com vitrola, rádio e dança. Algumas vezes também realizam cerimônias mais tradicionais como a chamada "festa do Tamborim" ou da "Moça Nova". Assim é, por exemplo, que os moradores do Lago Cujaru e da vizinhança acima de Tupé são decididamente contrários à penetração da Santa Cruz, à formação de Irmandades e à difusão de crenças moralizantes, como a proibição de festas. Por moradores de Umariáçu que

27 O aglomerado ticuna existente no lago Airuá não apresenta tais características modernizantes, podendo isso ser explicado tanto pela sua singularidade de origem (produto de um antigo surto messiânico) quanto pela sua composição clânica, onde 1/3 da população é da "nação" Tuiuiu.

Os exemplos que parecem apontar na direção oposta - os Macário e algumas famílias Tükuna de "beirão" - se referem a população Tükuna que habita bastante próxima a núcleos evangelizantes (em um exemplo os crentes de Santa Rita e em outros algumas irmandades ribeirinhas), portanto, ainda que dispersa, não isolada.

frequentam festas em outras localidades tem-se conhecimento de idêntica atitude no alto Tacana e em várias partes da Colômbia.

Frequentemente contrastam a sua vida com a dos ticunas que moram em grandes aldeias, sublinhando que "são mais livres" e "não dependem dos outros", ratificando a profundidade do que Nimuendaju já apontara como o forte individualismo dos ticunas. Em outros contextos porém, comparam-se de forma desfavorável aos ticunas de aldeias; afirmam que são "roubados" e "enganados" pelos seus "patrões", que lhes é cobrado mais caro pelas mercadorias, que vivem "abandonados" e "não tem com quem comerciar", etc.

Ao contrário, os ticunas dos grandes aldeamentos estão em interação constante no dia a dia com muitos outros indivíduos, no caminho da roça, na pescaria, nas visitas na aldeia, na vizinhança, nos cultos religiosos, nas festas, nos jogos de futebol, nos trabalhos coletivos, na escola (Mobral), nas vendas, nas sessões de cura, etc. O seu círculo comum de relacionamento transcende em muito o âmbito de sua própria casa ou da de poucos parentes. As trocas matrimoniais supõem diversas alternativas, muitas vezes ocorrendo que o casamento seja feito com um parceiro de fora da aldeia, ou ainda que de dentro, não relacionado anteriormente. Toda a ênfase é colocada nas vantagens da vida nas grandes aldeias principalmente na presença da escola, sendo isso contrastado ao "atraso" dos que moram separado, expressado pelo fato de ignorarem o português e as contas. Muitas vezes a própria expectativa de uma colaboração na resolução de problemas comuns deixando cada um de viver isolado, "largado por aí", é um poderoso elemento simbólico de aglutinação: é o que ocorre com Vui-Uata-Im, nome de uma aldeia que em ticuna significa que "agora vamos todos morar juntos"²⁸. No discurso de informantes protestantes ou da Santa Cruz o morar isolado aparece associado com a "desunião", a "briga", a "bebedeira", contrastando com a condição de aldeado, caracterizada pela conservação, pela "união" e pela "harmonia".

Uma condição aparentemente intermediária entre "morar separado" e "morar junto" é representada por localidades cujo crescimento as transformou em Benjamin Constant BC. Há que distinguir aí, porém, a atuação de dois processos distintos: em um caso, o de Marajá, trata-se de uma condição de transição, estando a aldeia em crescimento e tendendo a tornar-se um grande aglomerado, semelhante a Feijoal, ainda que em menor escala; nos outros casos, Santo Antônio e Bom Jardim, trata-se de um crescimento atrofiado pela proximidade ao centro urbano de Benjamin Constant e a existência de interesses de civilizados no local (serraria, títulos de posse, moradia, comércio, gado, etc.). Cada uma dessas condições tem repercussão própria sobre a organização da vida e os valores perseguidos pela população.

28 Para ressaltar a sua novidade na existência ticuna, note-se o contraste entre esse ideal de "morar junto" e os antigos padrões de moradia dispersas, assim descritos por Nimuendaju (1952: 11): "All settlements made up of a number of houses together, like Tabatinga, S. José do Javary and Caldeirão owe their origin to neo-brazilian initiative and were so contrary to tribal custom that the complaint was always heard that the Tükuna did not want to be herded together."

Enquanto no segundo caso a interação constante com não índio e a pressão por estes exercida tende a diluir qualquer característica particular de comunidade ticuna, assemelhando-se esta ao modo de vida e às aspirações do sertanejo, no primeiro caso, a identificação como ticuna e a exclusão de não índios é importante enquanto tentativa de preservação da homogeneidade econômica na aldeia, evitando-se o surgimento de diferenciações econômicas ou sociais mais marcadas e de relações de tipo patronal. Este último caso exige uma forte analogia com o terceiro tipo de populações ticanas dispersas, havendo uma presença ainda mais marcada de uma organização religiosa inovadora (Santa Cruz) e de aspirações sociais acentuadamente modernas (escola, casas tipo regional, unifamiliaridade, demanda de assistência médica, forte demanda de produtos de mercado, etc.).

Após advertir quanto aos conteúdos ideológicos implícitos nas diferentes classes de aglomerados, a seguir se procurará constatar como isso se expressa numa consideração estatística da população ticuna, buscando depreender em que medida diferenças em termos de volume dos agregados humanos implicam em diferenças de maior ou menor importância, ou em outras características, como a composição por sexo, idade, estado civil, religião, etc.

2. CARACTERIZAÇÃO ESTATÍSTICA DOS AGREGADOS TICUNAS

A composição por sexo dos aglomerados ticanas (Quadro XIII) não evidencia grandes distinções entre pequenas e grandes localidades, existindo sempre uma maioria de indivíduos do sexo masculino, oscilando esse percentual entre 52 a 54%, mantendo-se uma supremacia de 4 a 6% em relação a indivíduos sexo feminino.

QUADRO XIII- COMPOSIÇÃO POR SEXO

	0-100		100-400		400-500		500-1000		1000-1300	
Masculino	588	52%	216	54%	492	52%	1.192	53%	1.319	53%
Feminino	516	46%	187	46%	461	48%	1.045	47%	1.191	47%
S/inf.	24	2%	0	0%	0	0%	0	0%	0	0%

A distribuição da população por faixas etárias permite depreender o caráter regular do quadro demográfico ticuna, existindo pequenas variações segundo o volume de cada aglomerado, não afetando isso porém a distribuição da população total (Quadro XIV).

QUADRO XIV - COMPOSIÇÃO POR IDADE

	0-100		100-400		400-500		500-1000		1000-1300	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	Nº	%
0-10	404	35,82	147	36,48	364	38,15	828	37,01	923	36,77
10-20	245	24,47	89	22,09	202	21,17	537	24,11	605	24,11
20-30	190	16,84	67	16,62	186	19,50	383	17,12	421	16,77
30-40	97	8,78	40	9,92	86	9,01	230	10,28	265	10,56
40-50	67	5,94	17	4,22	53	5,56	142	6,35	162	6,46
50-60	44	3,90	16	3,97	33	3,46	51	2,28	42	1,67
+60	12	1,06	2	0,50	8	0,84	34	1,52	37	1,47
S/inf.	67	5,94	25	6,20	22	2,31	32	1,43	55	2,19

Igualmente estável ao longo dos diversos tipos de agregados ticunas é a proporção numérica entre as pessoas de diferentes estados civis, havendo oscilações bastante pequenas em relação ao percentual de indivíduos casados (variando menos de 3%), viúvas (variando 1,2%) e separados (menos de 0,7% de variação).

QUADRO XV - ESTADO CIVIL

	0-100		100-400		400-500		500-1000		1000-1300	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
solteiro	540	47,87	230	57,07	483	50,63	1256	56,15	1395	55,58
casado	408	36,17	148	36,72	358	37,53	876	36,16	920	36,65
separado	5	0,44	4	0,99	1	0,10	6	0,27	16	0,64
viuvo	42	3,37	13	3,23	31	3,25	57	2,55	77	3,07
s/inf.	133	11,79	8	1,99	81	8,49	42	1,87	103	4,06

A média de pessoas por casa, com certas distinções, acompanha de próximo as cifras anteriores: a média mais elevada de indivíduos que habitam uma casa (7,89%) foi registrada nas localidades incluídas na faixa de 0-100 habitantes; nas pequenas aldeias (faixa de 100-400) tal índice foi bastante baixo (6,30%) inferior a posição

intermediária ocupada pelos aglomerados maiores (faixa de 400-500 com 7,01% e faixa de 500-1000 com 7,06%). A singularidade ocorre na faixa dos aglomerados mais populosos (1000-1300), onde é anotada a média mínima de residentes 6,26%²⁹.

Uma distribuição que se mostra bastante permeável a singularidades locais (de cada localidade, dentro de uma faixa populacional) é a do uso da língua portuguesa. Embora em todos os tipos de agregados, a maior parte dos indivíduos seja monolíngue ticuna, esse percentual varia de 46,19% até 61,54%; também a proporção de bilíngues apresenta certa variação, ficando entre 29,78% e 40,25%. É no entanto difícil correlacionar o monolinguismo ou o bilinguismo com o tamanho do aglomerado sem atentar para as especificidades de cada aldeamento (por exemplo, a maior cifra de monolíngues ocorre nos pequenos aldeamentos possivelmente devido a alta percentagem de monolíngues em Marajá (77,77%); além disso, outros atores, como a presença ou ausência de escola pode alterar em muito essa cifra.

QUADRO XVI - USO DA LÍNGUA PORTUGUESA

	0-100		100-400		400-500		500-1000		1000-1300	
	nº	%	Nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
mono T.	512	46,19	248	61,54	513	53,77	1286	57,49	1428	56,89
Biling.	454	40,25	120	29,78	366	38,36	711	31,78	914	36,42
mono P.	131	11,61	27	6,70	61	6,40	230	10,28	122	4,86
S/inf.	22	1,95	8	1,98	14	1,47	10	0,45	46	1,83

Uma variável de enorme importância entre os ticunas é a afiliação religiosa. O movimento da Santa Cruz desponta como amplamente dominante, variando de 51,68% até 85,53%, em todas as faixas populacionais, com exceção única da faixa dos 500-1000, onde duas das três localidades aí incluídas são missões protestantes, -o que reduz a um mínimo de 24,54% os seguidores do Irmão José. Nesta última faixa referida os "crentes" atingem a cifra máxima de 62,94%, ficando nas demais faixas sempre abaixo de 21,84%. Os católicos, por sua vez, não obtêm maioria em tipo algum de agregado, permanecendo entre os 0,63% e 21,11%. Se ao invés de os considerar separadamente, os grandes agregados fossem tomados como uma

29 Em termos de tipo de habitação as faixas apresentam algumas diferenças significativas, caracterizando-se a população ticuna dispersa (faixa de 0-100) pela pequena utilização de zinco ou alumínio na cobertura das casas (3,5%) e pelo pequeno índice de casas fechadas (22,38 %); na faixa de pequenos aldeamentos registrou-se a maior proporção de casas fechadas (67,19%) e também cobertas com zinco ou alumínio (39,06%).

faixa única, as cifras demonstrariam, com maior clareza, evitando as peculiaridades históricas de cada localidade, a ampla supremacia do Movimento da Santa Cruz (57,14%), uma certa extensão da influência dos protestantes (25,25%) e a condição sempre secundária dos católicos (9,74%).

QUADRO XVII - COMPOSIÇÃO RELIGIOSA

	0-100		100-400		400-500		500-1000		1000-1300	
	nº	%	Nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
católicos	238	21,11	5	1,24	61	6,49	14	0,63	480	19,12
crentes	150	13,30	88	21,84	31	3,25	1408	62,94	0	0
Sta. Cruz	583	51,68	289	71,71	816	85,53	549	24,54	1892	75,38
"s/ relig"	10	0,89	0	0	1	0,10	1	0,04	0	0
s/inf.	147	13,03	21	5,21	45	4,72	265	11,85	138	5,50

3. OS GRANDES ALDEAMENTOS TICUNA

Nessa parte final procuro descrever em separado e de forma sucinta a atual condição de existência de 78,83% dos ticunas recenseados (aproximadamente 63% do total da população ticuna estimada) e que habitam em aglomerados com mais de 400 habitantes. Para isso forneço um conjunto de dados estatísticos e outras informações referentes a cada um dos sete grandes aldeamentos ticunas (Feijoal, Vui-Uata-Im ou Nova Itália, Campo Alegre, Belém e Umariçu), permitindo ao leitor o acesso às singularidades e consequências diferenciais do processo de urbanização da população ticuna.

3.1 Feijoal:

Localiza-se em um barranco à margem direita do Solimões, logo abaixo do igarapé do Noaca em terras ainda pertencentes ao município de São Paulo de Olivença; está quase em frente ao ponto da margem esquerda em que um braço secundário do Tacana desemboca no Solimões, próximo ao lugarejo denominado Sapotal, habitado por aproximadamente quinze famílias de índios Cocama misturadas com regionais.

Segundo os informantes, naquele local não teria existido anteriormente aldeia alguma, havendo, no entanto, várias famílias ticunas dispersas habitando o Igarapé Noaca e suas imediações. O mapa da região feito por Curt Nimuendaju

em 1940/42 parece confirmar esse fato, indicando quatro casas ticunas dispersas à beira do Solimões entre o igarapé Noaca e o igarapé São Jorge; ele registra também uma fazenda, denominada Aljubarata, já próxima ao igarapé São Jorge, ponto onde depois estivera localizado o barracão do proprietário daquelas terras³⁰.

Não se sabe ao certo quando começaram a afluir e aglomerar-se as famílias ticunas naquele local, mas muito dos seus habitantes falam da existência, já há dez anos atrás, de um pequeno agregado de casas, embora a grande maioria frise haver chegado lá por volta de três ou quatro anos atrás, vindo geralmente de locais afetados pelas alagações ou pela dependência do barracão como ocorreu na ilha São Jorge, no Tupi e no Urique. Um fator de grande importância para deflagrar o processo migratório foi a pregação milenarista do Irmão José e a passagem deste, por Feijoal, ali plantando uma Santa Cruz e criando uma Irmandade em julho de 1971.

A proveniência dos chefes de cada casa indica a seguinte composição:

Tupi - 10
Capacete - 4
Urique - 3
Igarapé Noaca - 2
Igarapé Belém - 2
Santo Antonio (Benjamin Constant) - 2
Veneza - 2
Cajari - 1
Palmares - 1
Bom Intento - 1
Ilha Arariá - 1
Ilha Sururuá - 1
Amaturá - 1
Peru - 1
Colômbia - 1
Feijoal - 5

Atualmente (1975), lá residem 474 pessoas em 67 casas, com uma média de 7,07 pessoas por casa e 68,66% das residências sendo unifamiliares; como um indicador do grau de contacto com não índios deve ser mencionado que em quinze das casas de Feijoal existem indivíduos sem clã, isto é, civilizados ou mestiços, filhos de mulheres ticunas com não índios.

O aldeamento de Feijoal está situado em terras pertencentes ao Sr. Alfredo Carvalho, cujo pai dirigiu no passado uma das empresas seringalistas mais fortes da região. Segundo a maior parte moradores, eles anteriormente eram obrigados a pagar ao proprietário um panceiro de farinha por ano para poder ficar na terra e

30 Aliás no mapa de Nimuendaju, por falha de revisão, essa localidade aparece referida duas vezes, uma delas no lugar denominado Tupi.

plantar roça; um informante afirmou que quem não pagasse "era mandado embora" das terras, embora diga que nunca viu isso acontecer. Os informantes variaram, no entanto, quanto à época em que esse pagamento deixou de ser feito, para alguns o último ocorreu há quatro atrás, para outros há dois anos e para um terceiro há um ano (1973).

À diferença de outros seringalistas, o proprietário procurou mudar radicalmente nos últimos dez anos as atividades da empresa, passando a dedicar-se a criação de gado e a atividades agrícolas, utilizando para isso quase exclusivamente colonos não índios. Afirmam os ticunas de Feijoal que há mais de dez anos o "barracão" do Carvalho não compra mais a sua produção, cuja maior parte é vendida a qualquer dos regatões que passam pelo Solimões (sem ter "freguês certo"). Alguns costumam uma ou duas vezes por ano levar seus excedentes para vender em Letícia. A condição atual de liberdade de comércio é então gerada pelo desinteresse do atual proprietário (filho e herdeiro do falecido Carvalho) na manutenção dessas atividades, fato este explicitado por um informante que afirmava não considerar mais o proprietário como "patrão" porque "ele não compra nada... farinha ele não compra, banana ele não compra, galinha ele não compra."

Existem também três pequenas "vendas" em Feijoal, mantidas pelos próprios ticunas que, em escala familiar, complementam a própria atividade agrícola. Ali durante as ausências de regatão, os índios se abastecem de café, açúcar, gaseosa (refrigerante colombiano), fósforo, sal, sabão, comprimidos, linha, biscoito, bala, caderno, caneta, vela, anzol, etc. Além do reduzido sortimento, as quantidades são pequenas (uns 2 kg de café, alguns kg de sal, uma dúzia de gaseosas, etc.). O estoque da maior dessas vendas (e também de uma das maiores vendas ticunas de toda a área), era segundo seus próprios responsáveis, de mais ou menos Cr\$ 400,00, refazendo o sortimento a cada dois meses (esse negociante afirmou que geralmente conseguia fazer uns Cr\$ 600,00 com tal estoque, sendo então de 50% o lucro).

Os agentes modernizadores atuantes na aldeia são primariamente vinculados à esfera religiosa. O vigário de Belém, Frei Arsênio, construiu em Feijoal uma escola e lá mantém dois professores com formação religiosa; também foi fornecido um pequeno suprimento de remédios que lhes possibilita oferecer um atendimento de urgência (na prática o único a que os ticunas tem acesso). O próprio vigário visita com certa regularidade Feijoal para supervisionar a escola e a farmácia, mas abstém-se de pregação diretamente religiosa para evitar atrito com os moradores, em sua maioria adeptos da Santa Cruz (vide Quadro XVIII).

QUADRO XVIII - COMPOSIÇÃO RELIGIOSA EM FEIJOAL

	Nº	%
Santa Cruz	384	81,01
Protestantes	31	6,54
católicos	41	8,65
s/ religião	1	0,21
s/informação	17	3,59

Também os protestantes procuram exercer influências evangelizantes sobre a aldeia através de um professor ticuna bilingue, treinado pelo pastor Paulo, de Santa Rita do Weil. Esse rapaz mantém em funcionamento uma outra escola, onde realiza simultaneamente a alfabetização e a conversão de um pequeno número de alunos que segue seu curso. Pela maior parte da população o professor (e a própria minoria crente), é visto como um estranho e constantemente hostilizado. O próprio pastor Robert Wright, de Campo Alegre, em uma visita religiosa a Feijoal foi ameaçado fisicamente pelos seguidores da Santa Cruz e desde então, não mais retornou para celebração de cultos.

3.2 3.2 Vui-Uata-Im (Nova Itália):

Está localizada em terra firme, à margem esquerda do igarapé do Curuí, distante do Amaturá menos de duas horas em canoa através de um emaranhado de furos e igapós. Contam os moradores que uma família de ticunas antigamente havia morado próximo dali, tendo depois resolvido mudar para localidades ribeirinhas. O ocupante anterior do terreno era um não índio chamado Barroso que criava algumas cabeças de gado num campo vizinho. Segundo os ticunas ali é "um lugar bonito", tem muito terreno para plantar e a pescaria é farta. Ao contrário os altos do igarapé são uma região inóspita, assolada continuamente por febres e doenças, o que teria levado ao abandono da área pelos indígenas (Katukina, possivelmente) que a ocupavam, sendo atualmente apenas visitado por barcos que em regime de empreitada (e muitas vezes utilizando a mão de obra ticunas) retiram madeira para a serraria dos padres católicos no Amaturá.

A grande maioria da população chegou no local por volta de 1972, alguns mais antigos, no entanto, tendo ali se estabelecido desde 1970. Vui-Uata-Im (Nova Itália) parece ter sido principalmente o ponto de congregação dos ticunas dispersos entre São Paulo de Olivença e Santo Antonio do Içá, sendo a seguinte a composição da aldeia segundo o local de procedência do chefe da família:

Amaturá - 10 chefes de família

Alemanha e vizinhanças de Santo Antonio do Içá - 7

Paraná do Pixe - 6

Manacari - 5

Passé e Camisa Preta - 4

São Cristóvão, Niterói, Vicente, Lago das Panelas, Lago Marimari - 2 chefes por cada uma destas localidades.

Patiá, Auati Paranã, Jacurapá, vizinhanças de São Paulo de Olivença, Botafogo, Assaí, Paraná Ribeiro e vizinhanças de Benjamin Constant - 1 por cada uma destas localidades.

Os primeiros a chegar estariam procurando um bom local em terra firme onde fazer suas novas casas. Segundo as descrições do capitão as primeiras famílias teriam vindo do Paraná do Pixe, de Alemanha e de Manacari, locais bastantes afetados pelas enchentes. A princípio se estabeleceram junto ao Amaturá, no Vicente e em outros pontos, mas por sugestão e auxílios, os padres conseguiram convencê-los a se fixar no local atual, para aí levando as famílias ticunas que residiam nas cercanias do Amaturá. Inicialmente os padres teriam auxiliado os indígenas, construindo inclusive uma pequena escola e remunerando uma professora. Dessa colaboração é que surgiu (dado pelos próprios padres ou pelos não índios do Amaturá) o nome em português "Nova Itália" (os missionários são capuchinhos, submetidos à Prelazia do Alto Solimões e todos eles italianos).

Em agosto de 1971 o Irmão José foi convidado pelos ticunas a visitar Nova Itália, lá tendo criado uma Irmandade. Pela necessidade de pessoas letradas para a organização dos cultos foram incorporados à direção da Irmandade na qualidade de tesoureiro e de fiscal a professora, Isabel Pereira Gonçalves, e seu marido, o regatão Raimundo Alves, do Marco. Logo os padres que haviam anteriormente impedido a entrada do Irmão José no Amaturá resolveram acabar com o que classificavam de "profanação" e cortaram o auxílio à escola bem como o pagamento da professora. Durante algum tempo os próprios índios mantiveram a escola e a professora, pagando o ensino em mercadorias. Em função de atritos com alguns ticunas que acusavam a professora de apropriar-se do dinheiro da Irmandade e o marido de prejudicar e enganar os índios em matéria de negócios, eles se retiraram da aldeia no início de 1974.

O chefe do PIT, em função dos casos relatados no Capítulo I (p. 64), fez uma visita a Nova Itália e nomeou, em 11 de agosto de 1973, como "capitão" o ticuna Manoel Saldanha, encarregando-o de falar pelos interesses da comunidade perante o CF-Sol. Posteriormente o "capitão" foi incorporado pela Irmandade enquanto presidente e o Movimento da Santa Cruz passou a ser considerado como apoiado pela FUNAI.

O abastecimento de mercadorias e o escoamento de excedentes é feito em grande parte por regatões na própria aldeia, alguns destes indo até lá com certa regularidade - como ocorre com o "Reco" (Reginaldo) e o "Dago" (Dagoberto Müller), de Santa Rita do Weil, e com o Guídimo, do Marco - outros de forma assistemática. Outra alternativa para o comércio são os armazéns do Amaturá, especialmente o maior deles, que pertence ao Sr. Luiz Pereira. Muitos ticunas comerciam com ele com grande regularidade, considerando-o inclusive como seu fornecedor principal e tratando-o mesmo por "patrão". A maioria, porém, comercializa a maior parte da produção com o regatão e declara enfaticamente que não tem "patrão", ainda que costume secundariamente vender ou adquirir bens no Amaturá.

Seja a transação realizada com o regatão ou com comerciantes do Amaturá, isso sempre ocorre "no troco", só pequenas quantias ("saldos") podendo ser obtidos em dinheiro³¹. As equivalências monetárias realizadas são sempre medidas através da tabela abaixo:

1 paneiro de farinha = 1 camisa = 1 terçado = 3 metros de fazenda (peça) - equivale a Cr\$ 45,00 ou Cr\$ 50,00

1 kg de café = Cr\$ 20,00

2 paneiros de farinha = 1 calça

1 kg de peixe (tambaqui, etc.) = Cr\$ 6,00

1 cacho de banana grande = 1 pacote de fósforo = 1 kg de açúcar = Cr\$ 10,00

1 cacho de banana pequeno = 4 velas = 1 barra de sabão (200g)

1 litro de querosene = Cr\$ 4,50

1 kg de pirarucu = Cr\$ 3,00

1 ananás grande = Cr\$ 1,00

1 canoa grande = Cr\$ 100,00

OBS: esses preços foram levantados em fevereiro de 1975.

31 Uma exceção a isso é o fornecimento de peixe aos moradores do Amaturá que geralmente é pago em dinheiro.

A população de Vui-Uata-Im é composta de 480 pessoas sendo a seguinte a distribuição religiosa de sua população: 20 católicos (4,17%), 432 cruzados (90%) e 28 não registrados (5,83%).

3.3 Vendaval

O desbarrancamento das margens do Solimões e a formação de praias e ilhas modificaram a posição geográfica de Vendaval. No passado esse lugar estava situado na margem esquerda do Solimões, mais acima da boca do lago Guranã e da boca do Igarapé São Jerônimo, logo abaixo da gleba chamada Santa Cruz, onde ficava o antigo barracão da empresa seringalista. Mais tarde, com a erosão, o lago passou a desembocar diretamente no Solimões, surgindo uma ilha em frente a Vendaval³². Chamou-se de Boa Vista ao paranã surgido com essa transformação. Recentemente a acumulação de terras praticamente fechou uma das entradas do Paranã da Boa Vista, sendo hoje aquela área chamada de Lago Vendaval, por meio do qual se tem acesso ao Ig. São Jerônimo e ao aldeamento de Vendaval, ficando protegidos ambos, assim, do trânsito normal de navios no Solimões.

Toda essa região, indo dos confins com o Bananal até Santa Cruz incluindo ainda outros lotes de terra situados na margem direita, eram de propriedade da maior empresa seringalista da região, organizada e dirigida por mais de trinta anos pelo Sr. Quinino Mafra (ver gráfico com genealogia da família no anexo II). Em 1966 ele resolveu retirar-se dos negócios e dividiu entre seus filhos a quase totalidade de seus 36 lotes, guardando para si somente as glebas localizadas no Paranã Ribeiro: os antigos seringais do Carnapiá, Macapuana, Coatatuba e Maguari. Ao seu filho Wilson coube a gleba do Cajari, cujo tamanho (segundo relação de propriedade de imóveis rurais fornecida pelo INCRA-BSB em 09 de setembro de 1975) é de 6.000 ha e uma pequena parte do lote de Santa Cruz. A Raimundo coube a gleba do Assacaio, na margem direita. As irmãs Guiomar e Perpétua dividiram entre si as glebas do Jandiatuba e a terceira irmã, Maria da Conceição, ficou com o lote do Camatiá. Seu sucessor na direção da empresa, porém, foi seu filho Benedito que ficou com sete glebas que iam do Curaná até parte de Santa Cruz, incluindo o Curaná (segundo o cartório de São Paulo de Olivença com 2.776.080m², confinando, no Solimões, para cima com a gleba do Cajari e para baixo com São Felipe); São Felipe (3.701.105m² fazendo limite de um lado com o Curaná, de outro com o São Jerônimo, pelo interior com o Ig. Preto); o São Jerônimo (6.000.000 estendendo-se de São Felipe até a Colômbia)³³; Santa Bárbara (903.600m², confinando de um lado com o São Jerônimo e de outro com Vendaval); Vendaval (529.275m², confinando com Santa Bárbara de um lado e Santa Cruz de outro e pelos fundos com a nascente do Jacurapá), Santa Cruz (5.000m², confinando com Vendaval e com outra parte de propriedade de Santa Cruz).

32 No mapa de Nimuendaju já aparece indicada a existência da lha.

33 Em relação a essa gleba o sr Benedito Mafra não tinha título definitivo de propriedade, sendo sua condição legal a de posseiro.

Vendaval é o local da área ticuna onde as relações de trabalho, supostas pela empresa seringalista, continuaram por mais tempo e mesmo depois do abandono da seringa, a reger as atividades econômicas locais. O "patrão" impedia que os índios vendessem ou comprassem fora de seu barracão, dizendo ser essa a condição para morar em suas terras; em caso de burla o "patrão" ameaçava o infrator com castigos corporais ou mesmo com a expulsão da terra, porém esta ameaça deixou de ser cumprida, em consequência da punição aplicada ao proprietário de Belém e da posterior "conversão" do "patrão" ao Movimento da Santa Cruz. Todo o pagamento feito pelo "patrão" é sempre no troco". Quando o índio fala em regime do "troco" ele não se refere apenas a uma troca não monetária por oposição à uma troca monetária, mas a uma troca compulsória, com um só "patrão" e envolvendo uma parte ínfima em dinheiro, por oposição a troca livre com qualquer regatão ou mesmo à venda direta no mercado. Isso se constitui em objeto de dois tipos de reclamação por parte dos índios: uma, a de que o "patrão" vende mais caro que o regatão (fala um informante: "o "patrão" vende muito mais caro... tudo caro pros pobres. Fazenda que vende é caro, açúcar, terçado, machado... tudo é muito caro. As mulheres fazem torcido (rolo de corda muito fina) de tucum e eles só pagam Cr\$ 8,00 pelo quilo, no troco"); outra, a de que o "patrão" compra mais barato, geralmente a um preço estacionário (outro informante de Vendaval afirma: "Em outros lugá o preço da farinha sobe, aqui a farinha nunca sobe, o preço é o mesmo de quatro anos atrás"). A intensa exploração da mão-de-obra indígena é sentida pelos ticunas que buscam o apoio de agentes civilizadores (como a FUNAI, o CF-Sol, etc.) para sua própria luta. Um de seus líderes resumiu assim a situação: "Para a gente viver por aqui, comprar uma roupinha, um salzinho, um açúcarzinho, a gente tem de trabalhar e trabalhar ! Senão vive nu...".

O aldeamento de Vendaval começou a se formar efetivamente após a passagem do Irmão José pelo local em 1971. Até então lá havia somente uma meia dúzia de casas em torno do barracão, a maioria dessas casas habitada por não índios aparentados ou apadrinhados pelo "patrão". Em consequência da criação de uma Irmandade da Santa Cruz em Vendaval e do aviso expedido pelos seus seguidores de que o fim do mundo estava próximo salvando-se apenas os que habitassem próximo a uma Santa Cruz, houve uma grande afluência de ticunas para Vendaval durante os anos de 1971 a 1973. A grande maioria das famílias vinham de terras, pertencentes ao próprio "patrão" (70%), ou ainda de glebas pertencentes também a integrantes da família Mafra (aproximadamente 15%). Especificando os locais de procedência do chefe de cada casa ticuna em Vendaval tem-se os seguintes locais:

Igarapé Preto do São Jerônimo - 39 chefes de família
Cajari - 11
São Jerônimo - 9
Caraná - 5
Paraná Ribeiro - 4
Santa Rita - 4

Santa Cruz - 2

Acaratuba, Bom Jardim, Umariáçu, Porto Mafra, Paraná Mirim e Vendaval - 1 chefe por cada localidade.

Atualmente (1975), a população ticuna de Vendaval é composta por 701 pessoas (das quais 52,21% são do sexo masculino) habitando em oitenta casas, das quais 40% abrigam mais de uma família. A média de moradores por casa é de 8,76, bastante elevada para a área como um todo e em parte explicada pela checagem recente de novas famílias com residência temporária na casa de parentes. Assim é que nove casas possuíam 15 ou mais moradores assim distribuídos: quatro casas com 15 moradores, duas casas com 17, uma com 19, uma com 26 e uma com 40.

O baixo nível de consumo de mercadorias da população pode ser visto nas próprias casas pela pobreza em utensílios e roupas e pela quase completa ausência de uso de material comprado para fazer a cobertura do teto (apenas duas casas possuíam teto de zinco). Em Vendaval existiam ainda umas oito famílias de não índios, aí incluindo a do próprio patrão, não perfazendo mais que umas 60 pessoas ao todo.

Em termos de religião a população de Vendaval é monoliticamente adepta da Santa Cruz: durante o censo chegaram a ser inquiridas sobre isso 548 pessoas (78% do total da população ticuna no local) e nenhuma declarou ser católica, protestante ou não ter religião. Desde a sua fundação a Irmandade local teve no patrão o seu diretor, dirigindo e orientando todos os cultos. Nenhuma outra seita religiosa é aceita em Vendaval e mesmo aquela parcela da população que se opõe ao patrão faz questão de declarar sua fé no Irmão José.

Em junho de 1971 o Sr. Benedito Mafra obteve junto ao Banco da Amazônia S/A, Agência BC, uma hipoteca de Cr\$ 35.000,00 sobre suas glebas, comprometendo-se ao pagamento de 12% ao ano e 5% de comissão ao banco. Seu objetivo era recompor a situação financeira da empresa que havia atravessado um baque nos anos precedentes, restabelecendo a ampla rede de aviados e constituindo grandes estoques, iniciando paralelamente a extração de madeira em grande escala em suas terras. O papel da população indígena em seu projeto parecia ser então de fornecer ao barracão produtos de subsistência que em parte abasteceriam as turmas madeireiras e em parte os mercados da região. Em 1972 o Mafra voltou a renegociar a dilatação do prazo da hipoteca para 05 de setembro de 1977, sendo o valor da dívida atualizado para Cr\$ 41.782,77. Apesar da extração de madeira não haver tido sucesso, o Mafra teve condições de em 1974 comprar a gleba do Assacaio ao seu irmão Raimundo pagando-lhe com um motor de centro de 30 HP, cujo valor estimou em Cr\$ 50.000,00. É que seu irmão havia igualmente contraído uma hipoteca junto ao BASA, não estando porém em condições de pagar os juros de forma a permitir a dilatação do prazo. Benedito Mafra assumiu então o controle do Assacaio, passando a responder pela dívida junto ao banco.

A partir de 1975 uma conjugação de fatores levou o "patrão" a mudar de estratégia: passou a aceitar (e até mesmo propor) a idéia da venda de suas sete glebas de terra a FUNAI, colocando o preço em Cr\$; 500.000,00. Nesse caso ele, sua família e todos os não índios deixariam Vendaval para se estabelecer então no Assacaió. Uma das razões que ele alegava para isso era que os ticunas andavam criando muita confusão nas terras dele, que já não queriam saldar as dívidas com o barracão, que viviam falando mal dele, etc. Outro motivo era preventivo: percebendo a expansão das atividades da FUNAI na região e atentando para os rumores existentes entre os índios e não índios, ele temia que fosse adotada pelo governo federal alguma medida visando a expropriação de suas terras sem indenização, considerando-as patrimônio indígena e ele sendo obrigado a perder todas as benfeitorias, até a própria casa³⁴. Também o financiamento por ele pretendido para expandir a criação de gado em suas terras, importando reprodutores e formando pastos artificiais, não foi liberado pelo Banco do Brasil.

Nesse ano (de 1975), os conflitos entre os índios e o "patrão" foram num crescendo. Em janeiro um dos líderes ticunas de Vendaval esteve no PIT em Umariacú pedindo que a FUNAI tomasse providências para evitar que o Birota (nome pelo qual é chamado o sr. Benedito Mafra) colhesse só para si toda a roça feita pelos ticunas para a Irmandade. O "patrão" replicava que não era assim, que ele havia pago com seu dinheiro aos ticunas para trabalharem na roça. Os ticunas, porém, retrucavam que não haviam sido pagos em dinheiro e por diária, mas tratava-se de um trabalho comunitário, e, onde o promotor do serviço fornecia comida e bebida aos que convidava para o ajudar, obrigando-se por sua vez a colaborar com os outros que o haviam ajudado quando a isso fosse solicitado. E o líder complementava sua argumentação: "Como é que pode um "patrão" rico como o Birota fazê um uajuri com nós ticuna pobre? . . .". O fato é que o patrão chegou a colher uma boa parte do roçado, mas multiplicaram-se os roubos noturnos e o "patrão" decidiu, como represália, soltar o seu gado na roça. Alguns meses depois outro conflito começou a surgir, agora em torno aos estragos causados pelo gado nas casas e plantações dos ticunas. Os índios queixavam-se ao "patrão", pedindo que esse cercasse o seu gado longe aldeia; como fossem desconhecidas suas solicitações e novos juízos se sucedessem, os ticunas começaram a matar os animais que lhes causassem perdas na produção. Nessa época, a FUNAI iniciou a instalação na localidade de Vendaval de um PI, equipando-o com pequenos barcos de alumínio com motores de popa

34 Em sua declaração de cadastro de imóvel rural (03/02/75) as terras de Vendaval são dadas como somando 7.344 ha, sendo avaliado o valor da terra em Cr\$ 36.720,00, as casas e construções em Cr\$ 60.000,00 Cr\$ 15.000,00 em equipamentos, Cr\$ 100.000,00 em pastagens, Cr\$ 95.000,00 em animais, Cr\$ 300.000,00 em árvores da floresta (natural) e Cr\$ 7.000,00 em árvores plantadas. Segundo a mesma fonte existiam 3.000 ha em pastagens, 25 bovinos, 10 equinos, 15 ovinos, 12 caprinos e 100 suínos; quanto a produção agrícola haveria 100 ha plantado de banana (perfazendo 1.000 cachos anuais), 100 ha de laranja (perfazendo 10 centos), 100 de abacaxi (perfazendo 2 centos), 100 de mandioca (perfazendo 5 toneladas) e 100 de abacate (sem estimativa de produção). Nessa oportunidade ele avaliou em 600 o no de famílias residentes em suas terras, somando ao todo umas 1.000 pessoas em 200 casas, trabalhando apenas diretamente para ele.

de 15 HP, passando um chefe de posto a ali residir . Após várias reclamações contra a intervenção do órgão indigenista e de seus funcionários encaminhadas à Base da FUNAI em Atalaia do Norte, ao BASA de BC e ao próprio CF-Sol, o Benedito Mafra pareceu haver percebido a irreversibilidade da situação, iniciando um novo (e possivelmente passageiro) período de conciliação com os representantes da FUNAI e os próprios índios, inclusive retirando logo dali o gado bovino e prometendo prender num curral os cavalos e porcos.

3.4 Betânia

A localidade de Betânia está situada no lago do mesmo nome, formado pelo Içá em seu baixo curso e em sua margem esquerda. Anteriormente tratava-se de uma fazenda de propriedade do Sr. Manoel Franco Filho, na qual habitavam apenas poucas famílias ticunas. Em 1961 o terreno foi adquirido pela Association of Baptists for World Evangelism com sede em Benjamin constant, para se constituir em terreno de uma nova missão. Esse organismo trabalhara inicialmente com a população regional e já estabelecera missões em Santa Rita do Weil e Santo Antonio do Içá, além de Benjamin Constant. Alguns ticunas que habitavam em Santo Antonio do Içá e nas imediações começaram a frequentar os cultos, despertando para si o interesse do pastor Edward, recém-chegado da América e que iria se estabelecer em outra localidade de regionais, no alto rio Içá. O pastor alterou seus planos e decidiu empreender a evangelização daquela população ticuna, solicitando recursos à Associação para a aquisição de um terreno para sede da Missão. No termo de compra constava uma cláusula, onde era proibida a fixação de qualquer outronão índio que não os missionários no local, figurando ainda que em caso de dissolução da missão as terras pertenceriam aos ticunas. Após a compra da fazenda o pastor ainda retornou aos Estados Unidos por um período de mais de um ano, encontrando ao voltar já um grande número de famílias ticunas, originárias de Santo Antonio do Içá reunidas em Betânia.

Com a difusão, da notícia de que em Betânia os ticunas não teriam "patrão" novas levas de famílias afluíram ao local, logo extravasando o âmbito dos que tinham tido alguma influência religiosa anterior. A aldeia atraiu primordialmente moradores dispersos do Solimões nas adjacências de Santo Antonio do Içá (60%), seguidos pelos ticunas que habitavam o Auati-Paraná (17%) e as populações ribeirinhas dispersas no trecho do Solimões entre São Paulo de Olivença e Santo Antonio do Içá (17%) , além de outras levas provenientes de áreas mais acima de São Paulo de Olivença(11%) ou do rio Içá (4%). A composição de Betânia em relação às localidades de proveniência do chefe de cada casa evidencia isso:

Santo Antonio do Içá e vizinhanças - 27 chefes de família

Auati Paraná - 18

Santa Rita - 7

Jandiatuba - 6

Marimari,Paraná do Javari Mirim e Passé - 5 chefes por cada uma destas localidades.

Vila Nova - 4

Copeiçu, Espírito Santo e Lago Grande - 3 por cada uma destas localidades.

Igarapé Queué (no alto Içá),Lago das Panelas, Paraná do Matintim,Correnteza,Igarapé Belém, Jacurapá e Igarapé Açú (abaixo de Santo Antonio do Içá) - 2 por cada uma destas localidades

Igarapé Caruari, Igarapé de Vendaval, Igarapé Preto Paranaçara, Patiá, Amaturá, Igarapé do Curuí, Porto Novo,Tabatinga, Fonte Boa e São Paulo de Olivença - 1 por cada uma destas localidades.

Sem especificação - 9 chefes de família.

Atualmente (1975), a população de Betânia é composta da 736 pessoas. Existem 104 casas ticunas na localidade, das quais 63 (60,58%) são unifamiliares sendo de 7,08 a média de habitantes por casa.

A vida econômica dos ticunas de Betânia tem uma autonomia bem maior que a dos habitantes de terra de "patrão", podendo comerciar livremente sua produção e comprar onde julgue de seu interesse. Na realidade porém a diferença é bem mais complexa. Ainda que qualquer regatão possa parar em Betânia, a irregularidade de viagens da maior parte deles, faz com que sejam bem menores as opções efetivas de comércio. Uma parte menor do movimento de compra e venda é exclusivamente realizado em Betânia e aos regatões Dago Müller, Jorge Baxter e José Roa, além de vários outros cujas viagens são menos frequentes. A maior parte do movimento porém é realizado com comerciantes de Santo Antonio do Içá (Manoel Franco Filho, o Neo³⁵, Fernando Tavares e um comerciante novo chamado Sergio) ou da Vila Militar (Peti), seja diretamente em Betânia, nos barcos de que esses comerciantes dispõem, seja em suas casas de comércio nos povoados já referidos.

A exceção dos outros regatões cuja passagem pelo local é assistemática, todos os outros sempre procuraram operar através de trocas onde somente uma pequena parte do pagamento é feita em dinheiro.

Isso está ligado a uma peculiaridade do comércio dos regatões, cujo capital líquido para operações em cada viagem se compõe primariamente de seu estoque de mercadorias, e, secundariamente, de um pequeno montante em dinheiro. Se ele realizar grandes compras pagando em dinheiro, rapidamente esgota o seu numerário,

35 O Sr. Manoel Franco deixou de ser "patrão" no sentido de proprietário da terra para se transformar no comerciante mais forte e no principal fornecedor de grande parte da atual população de Betânia e, nesse sentido, tratado por alguns índios de "patrão" através de uma extensão possível do termo ao comerciante que mantém uma rede de aviados.

incapacitando-se para pagar "saldos" nas próximas transações e devendo impor aos novos fregueses, trocas diretas, consideradas, portanto, pelos fregueses potenciais como menos atrativas; isso sem mencionar o fato de que, se adquirir produtos somente em dinheiro, o regatão encalha suas próprias mercadorias, limitando uma de suas principais fontes de lucro - a majoração dos preços das mercadorias oferecidas - e empatando nesse estoque não vendido seus próprios recursos sem qualquer proveito. Os índios costumam dizer ainda que se for vendida uma produção grande, acima de 10-25 paneiros, dificilmente o regatão manterá o preço, pretextando sempre a escassez de seu capital, de modo a pagar menos por unidade do que o faria numa compra usual. Como não existem muitas alternativas e a farinha corre o risco de estragar ficando longo tempo guardada, o índio opta pelo prejuízo menor, consentindo na manobra do regatão. Ultimamente os índios têm pensado em evitar essa depreciação através de uma comercialização em grupos, e em bloco, da sua crescente produção de excedentes, dispondo-se então a enfrentar os gastos de transporte para colocar a produção diretamente no mercado.

Apesar das reclamações dos ticunas é preciso observar que o que existe ali é no máximo um "sistema de troco" mitigado: os próprios informantes admitem que no caso de vendas pequenas, até uns 2 ou 3 paneiros de farinha, por exemplo, é possível conseguir o pagamento em dinheiro. No caso de quantidade maiores, porém, é impossível obter um pagamento integral em dinheiro, sendo sempre imposta a troca por produtos e, no máximo, sendo pago em dinheiro um "saldo" pequeno, não superior ao total obtido por uma pequena venda.

Uma tabela para os preços dos produtos em Betânia (fevereiro/1975) indica as seguintes equivalências:

1 kg de açúcar = Cr\$ 3,50 = 1 cacho de banana

1 lata de Nescafé pequena = Cr\$ 8,00

1/2 kg de café = Cr\$ 10,00 a Cr\$ 12,00

1 paneiro de farinha = Cr\$ 50,00 = 1 terçado = uma camisa (para uma calça ainda fica devendo)

1 ananás = Cr\$ 2,00 a Cr\$ 4,00.

É bem pequeno o movimento de troca comercial dentro da aldeia. A maior "venda" encontrada pertencia a um ticuna que trabalhava na construção da estrada Perimetral-Norte, na área do alto Javari, ficando sua esposa e familiares na direção do negócio. Possui um estoque bem limitado de produtos adquiridos em Letícia: fósforos, querosene, gaseosas, bolachas, panelas, etc., geralmente operando na base

da troca por farinha e peixe, os quais procura vender a preços melhores nos períodos de escassez.

O pastor e sua mulher procuraram impulsionar a alfabetização dos ticunas, obtendo da prefeitura de Santo Antonio do Içá o pagamento de três professoras ticunas a para o Mobral a base de Cr\$ 4,80 por aluno. Em relação aos cursos regulares de escola o pastor remunera a dois professores: Manoel Gouveia e Horácio Ataíde que com ele estudaram até o 3o ano para ensinar o "ABC" e o 1o ano; em anos anteriores o pastor e sua esposa já haviam ensinado em turmas pequenas de 3o e 4o ano, mas atualmente não o fazem mais, ocupando-se mais com a orientação religiosa e o ensino do catecismo aos jovens.

A atividade religiosa se processa basicamente em três momentos: nos cultos dominicais, nas reuniões privadas de cada grupo de pessoas preparadas para o batismo, na própria festa pública do batismo. 89,65% dos moradores se declarou "crente", somente 14 afirmaram-se explicitamente católicos; nenhum revelou-se simpático a Santa Cruz ou sem religião e 60 não foram questionados a respeito. Apesar de tal cifra a frequencia usual aos cultos de domingo fica por volta de 100-150 pessoas, mais de 3/4 da aldeia prosseguindo em suas outras atividades, embora o pastor faça exortações preliminares transmitidas pelo alto-falante, chamando a todos para a cerimônia.

A missão presta ainda alguma assistência médica à população, procurando obter vacinas, mantendo uma pequena "farmácia" e, eventualmente e em casos mais graves, solicitando pelo rádio do pastor a vinda de um avião da Associação baseada em Benjamin Constant, para transportar o doente ao Hospital da Guarnição de Tabatinga. Pela concepção de integração à sociedade que tem as missões, o pastor acha mais "didático" não dar gratuitamente remédios aos índios, mas criar neles a idéia do valor de remédio em função do esforço despendido para obtê-lo. Para os índios isso aparece como uma clara impiedade, como se depreende da descrição de um informante: "se não tiver dinheiro não tem remédio, ele manda cortar uma grama, capinar, qualquer coisa, até arrumar o dinheiro".

É interessante então notar que os índios veem a missão não só como um agente religioso, mas também, algumas vezes, como agente econômico semelhante a outros de seu conhecimento. E é nesse segundo plano que ocorre uma certa oposição entre os índios e o pastor, os primeiros manifestando decepção perante as atitudes tomadas em certos momentos e a omissão em outros. Os ticunas se referem e relacionam os remédios fornecidos pelo pastor da mesma forma que enumeram os preços cobrados pelo regatão: um melioral (2 pastilhas) custa Cr\$ 1,00, uma dose de elixir paregórico Cr\$ 1,00, uma dúzia de vitaminas Cr\$ 7,00 e 2 pílulas de Aralen Cr\$ 4,00. Traduzindo as relações em termos monetários apontam naooainda outros pontos de presença do pastor enquanto agente econômico: como empregador, remunerando a diarista que trabalha nas tarefas domésticas em sua casa a base de Cr\$ 3,00 e vendendo cartilhas de "ABC" ao preço de Cr\$ 1,00 a Cr\$ 2,00.

3.5 Campo Alegre

Localiza-se no Paraná de Santa Rita, logo abaixo da boca do igarapé da Rita e da propriedade de Henrique Geissler, mais acima da vila de Santa Rita do Weil. Trata-se de uma antiga fazenda de 160 ha antes pertencente a João Veiga. Mais tarde foi adquirida por Laureano Müller Filho (o "Laureaninho"), sendo administrada por seu cunhado Paulo Calderón até a sua venda a Association of Baptists for World Evangelism ainda na década de 50.

A criação da missão apresenta certa semelhança com o caso de Betânia. Nos dois casos, a aldeia surge a partir de uma fazenda-missão situada próxima e uma vila de não índios. É por meio de uma missão já atuante naquela localidade que é iniciada a ação religiosa junto aos ticunas, interessando-se posteriormente, outros missionários, em dar continuidade ao trabalho, dedicando-se somente aos ticunas. São idênticas também as normas e cláusulas estabelecidas na aquisição do terreno, bem como é semelhante a própria linha de ação dos missionários, os equipamentos de transporte e comunicação de que dispõem (rádio, lancha com motor de popa de 60HP) e a sua ligação com a sede da Associação em Benjamin Constant.

Segundo afirma o pastor Robert Wright ("pastor Roberto" para os índios) ao ser adquirido o terreno pela Associação, ali só existiam umas cinco famílias ticunas, tendo logo ocorrido muitas outras fixadas nas vizinhanças de Santa Rita³⁶. Após a primeira grande leva de recém-chegados, a aldeia apresentou um contínuo crescimento, devido a um movimento migratório, distribuído com relativa regularidade no tempo e que estende-se até os dias presentes. A origem do chefe de cada família permite traçar o seguinte perfil para a população da aldeia em termos de locais de procedência:

Santa Rita do Weil - 33 chefes de família

Igarapé da Rita - 25

São Domingo - 12

Campo Alegre - 11

Igarapé São Jerônimo e Auati Paraná - 8 por cada localidade.

Cajari - 5

Acaratuba e Jacurapá - 4 por cada localidade.

Igarapé Belém, Assacaió e Santo Antonio do Içá - 3 por cada localidade.

³⁶ Na década anterior o mapa de Nimuendaju apontava a existência de oito casas ticunas próximas à fazenda Geissler e uma dezena de casas dispersas ao longo do Ig. da Rita, sendo bastante provável que essa população, juntamente com algumas famílias do Jacurapá, tivessem vindo se agregar nas imediações de Santa Rita e da missão lá existente.

Paraná Ribeiro e Boa Vista - 2 por cada localidade.

Santo Antonio (Benjamin Constant), Umariçu, Tauaru, Paraná do Guariba, Vera Cruz, Jandiutuba, Patiá, Betânia, Lago Grande (Vila Militar), Lago das Panelas - 1 por cada localidade.

A população atual de Campo Alegre é de 800 pessoas, sendo 56,63% do sexo masculino. Existem 153 casas, das quais 107 (80,45%) são unifamiliares, 22 (15,55) são multifamiliares e 4 (3%) ficaram sem informação. A média de habitantes por casa é relativamente baixa, a própria aldeia possuindo um caráter bem menos compacto que outras localidades (como Belém, Feijoal, Nova Itália ou Betânia): as "ruas" são filas de casas separadas umas das outras, às vezes de mais de 100m, nem sempre seguindo uma linha reta. Um antigo hábito ticuna, seguido ainda em Campo Alegre e que contrasta bastante com as casas regionais, é construir a cozinha como uma casa separada, geralmente por trás da moradia e distante desta, às vezes até 20m. Ainda que predominem em Campo Alegre as casas fechadas ao estilo dos regionais (60,15%), existe uma proporção relativamente alta de casas abertas ou parcialmente abertas (27,07%) e um uso bastante restrito de materiais comerciais na forração de telhados (6,77%).

Em termos econômicos a população de Campo Alegre dispõe das seguintes alternativas para comercialização de sua produção e aquisição de mercadorias:

- a) estabelecer uma "freguesia" com um comerciante forte de Santa Rita do Weil (Laureaninho ou Reco) fazendo uma "conta" com ele, comprando fiado e obrigando-se a vender-lhe os excedentes, recebendo a quase totalidade do pagamento em produtos;
- b) trocar sua produção com um comerciante ou regatão de alguma localidade próxima que frequente o aldeamento com assiduidade, como é o caso de Rui Castelo, do Paraná Ribeiro, que só opera através do pagamento em produtos;
- c) comerciar a produção com "marreteiros" que geralmente deixam pequenos saldos em dinheiro (Cr\$ 10,00 ou Cr\$ 20,00) mas que nas suas transações só compram pequenas quantidades.

A grande maioria da população está vinculada a primeira alternativa devido ao maior grau de segurança que confere, embora todos reclamem que a retirada de "saldos" é praticamente impossível, pois o comerciante (que muitos deles chamam de "patrão") sempre os persuade ou obriga a converter em produtos o saldo, mesmo quando eles não precisam de tais produtos. Existem alguns poucos ticunas que disseram que o Laureaninho lhes paga só a metade em produtos, sempre havendo uma parte "em dinheirinho"; tais informantes acreditam mesmo que o referido co-

mercante seja um "bom patrão". É importante fazer tal ressalva para se ter idéia das variações possíveis no caso de relações duais, e personalizadas, como a de "patrão" X cliente, possibilitando a este, uma manipulação muito grande de preços e regras, de modo a manter o suporte de determinados indivíduos na comunidade. Um desses informantes declarou quase com orgulho que sempre vendeu para o Laureaninho, a exceção única fora um relógio que comprou a um regatão por Cr\$.... 350,00 (ou 7 paneiros de farinha).

A circulação de dinheiro é exígua e, quando isso ocorre, imediatamente implica uma redução brutal do valor do produto: o Laureaninho compra no troco um paneiro de farinha por Cr\$ 40,00 a Cr\$ 50,00, mas acrescentam os ticunas que, em dinheiro "o camarada não consegue mais de Cr\$ 30,00 e mesmo assim, se ele quiser dar, o que é muito difícil". Os informantes forneceram alguns preços "no troco" mantidos pelos comerciantes de Santa Rita do Weil:

1 litro de querosene = Cr\$ 4,00

1 kg de açúcar = Cr\$ 3,50

1 pacote de fósforo = Cr\$ 2,50

1 terçado = Cr\$ 35,00

1 camisa = Cr\$ 50,00 a Cr\$ 70,00

1 machado = Cr\$ 30,00 = 1 paneiro de farinha

1 máquina de costura usada = 5 paneiros de farinha

1 forno pequeno = 15 paneiros de farinha.

Se o pastor não interfere na condição econômica dos ticunas, sua atividade no campo da educação é intensa. Servindo-se de livros publicados pelo SIL o pastor Roberto (e também pastor Paulo de SRW) fez com os ticunas brasileiros uma tentativa de ensino bilingue, chegando a preparar alguns "professores" ticunas, passando estes próprios a ensinar a seus companheiros. Além da formação desse núcleo de bilingues (estendendo inclusive experiência a Paranapara e São Domingos), tal trabalho resultou em uma situação educacional bastante boa para a área Ticuna, com uma proporção de analfabetos pequena (29%) em relação a outros aldeamentos: 48,41% em Umariáçu, 55,69% em Belém, 51,88% em Nova Itália, 34,78% em Betânia e 31,22% em Feijoal e com uma cifra (37,5%) de pessoas com primário incompleto, que pode ser comparativamente vista como elevada: 22,78% em Umariáçu, 31,01% em Feijoal, 24,32% em Betânia, 11,06% em Belém e 1,04% em Nova Itália.

No plano de saúde o pastor constituiu um certo estoque de remédios, os quais são vendidos aos índios por Cr\$ 1,00 ou Cr\$ 2,00, não manifestando, estes, a mesma reação negativa vista em Betânia diante do mesmo fato. O pastor e sua es-

posa parecem ter procedido com bastante eficácia no caso da epidemia de sarampo que em 1973/74 afetou a quase todas as localidades ticunas, causando um grande número de mortes, enquanto em Campo Alegre apenas três pessoas morreram pela doença.

Em termos religiosos o pastor parece ter obtido sucesso na formação de um grupo de seguidores firmemente convictos. A base deste núcleo são os próprios "professores", o que lhes cria uma função de liderança moderna na comunidade. Não se deve, porém, supervalorizar a extensão de sua influência puramente religiosa; ainda que 93,25% das pessoas tenha se declarado "crente", nenhuma se haja dito "católica" e apenas uma tenha se afirmado adepta da Santa Cruz e outra sem religião (52 pessoas, o que equivale a 5,5%, não foram interrogadas a esse respeito). É bastante possível que isso seja explicado antes pelo fato econômico-político da posse da terra, que simplesmente por fatores ideológicos, como parecem indicar dois casos ocorridos durante o censo. Em um destes o informante, que era recém-chegado na aldeia, quando indagado sobre sua religião, respondeu que era "crente", esclarecendo que havia chegado há pouco e que "ia ser crente... todo mundo que mora aqui é crente". O segundo era o caso de uma família que havia se mudado recentemente para Vuiuata-Im porque, dizia o vizinho, "era da Santa Cruz e aqui em Campo Alegre só pode crente". Ainda que o próprio pastor declare não ser assim e não haver qualquer injunção religiosa sobre os ticunas, parece certo que a liderança "crente" exerce uma pressão forte no sentido de homogeneizar as crenças e impor seus preconceitos moralizantes, usando para isso de uma autoridade não religiosa. Deve ser mencionado como uma tentativa de apreensão global de sua situação de dependência a resposta de um ticuna à questão de quem era o seu "patrão": "Eu não tenho patrão. O único patrão meu é o Cristo".

3.6 Belém

O aldeamento de Belém está localizado à margem esquerda do Solimões (mais abaixo do local denominado Barreira) na boca do igarapé de Belém (ou Caldeirão).

É possível acompanhar, baseando-se em relatos de ticunas e não índios e em documentos, a história das terras de Belém desde quase o início do século até o presente. Naquela época o Sr. Romualdo Souza Mafra (ver gráfico com genealogia no anexo II) era proprietário de um lote de terras denominado "Belém", com área total de 842.437,50m², conforme o livro de registro de imóveis do Cartório de Registro Geral de São Paulo de Olivença. Um informante ticuna que nasceu no igarapé Belém e era afilhado de Romualdo Mafra, ao fazer uma história de sua vida forneceu uma descrição de Belém nas décadas de 1920/1930, salientando a existência da casa do "patrão", "de uma igreja de três torres", de um alambique, de um engenho de açúcar, uma pilhadeira de arroz. Ele chamou a atenção para o fato de que chegaram a trabalhar em certa época até sessenta homens em Belém, uns uns cinco não índios e os restantes ticunas. Esses trabalhadores ganhavam uma diária de dois mil réis no troco e moravam juntos em um grande alojamento, com exceção

de uns poucos que habitavam com suas famílias em casas próximas ao barracão. A atividade desses indivíduos incluía cuidar do canavial; cortar a cana e transportá-la com ajuda de dez cavalos; trabalhar na usina e no alambique, cortar lenha, etc. O restante dos habitantes da gleba trabalhavam na coleta da seringa mais para o alto do igarapé, segundo o informante vivendo melhor e ganhando trinta mil réis por uma bola de seringa de 30 kg que eram obrigados a vender exclusivamente ao barracão do "patrão".

Em 1929, com a morte de Romualdo Mafra, a propriedade ficou com sua viúva Benigna Borges Mafra, sendo assim caracterizado (confirmando o relato anterior do informante) o imóvel na escritura de transmissão dos bens do finado (Cartório de SPO: livro 3, folha 9 verso e 10, 04/02/29): "uma casa construída em alvenaria e coberta de telhas de barro e demais benfeitorias e estabelecimento industrial, compreendendo um engenho, máquina a vapor, animais, vasilhames e demais acessórios". Mais tarde a propriedade passou às mãos do filho João Mafra que, em 1954 a vendeu ao primo (FiP) Antonio Roberto Ayres de Almeida, conforme o livro registro no Cartório de SPO, folhas 59 verso e 60 de 25 de fevereiro de 1954³⁷. Durante a época de Antonio Roberto a sede da empresa esteve localizada em Palmares, lote de terras contíguo a Belém e pertencente também ao Sr. Antônio Roberto. Ali existia então um engenho e um extenso canavial, trabalhando nessas atividades os moradores das redondezas, recebendo sempre no troco no barracão. Ainda nesse período a outra gleba de terra vizinha a Belém, a do igarapé Tacana, foi arrendada por um dos herdeiros de Romualdo Mafra, sua filha Yayá, ao seu primo (FiP) Antônio Roberto Ayres de Almeida. Afirma (Oliveira, 1972: 56) que em 1958 o Tacana teria sido um foco de intensa atividade extrativa, exercida simultaneamente por brancos e índios.

Contam os índios que habitam atualmente Palmares que, com a morte de Antônio Roberto, os seus sucessores abandonaram a propriedade de Palmares e transferiram a sede para Belém, mais tarde vendendo Palmares a Lourival Boema, o qual procurou ali criar gado, chegando a possuir umas sessenta cabeças cuidadas por um vaqueiro não índio, ficando os tucunas desse local numa situação de marginalização econômica, dedicando se a uma atividade de subsistência e devendo comercializar sua produção no barracão em Belém ou através de algum marreteiro. O arrendamento do Tacana também não foi mais renovado pelos donos de Belém, passando a ser a atividade naquele igarapé explorada, através de arrendamento, por um regatão de São Paulo de Olivença, Sr. Nazareno Urbano, até os começos da década de 1970.

Em 1972 o espólio de Antonio Roberto (conforme algumas indicações abaixo), legou a propriedade de Belém ao seu filho mais velho, Jordão Ayres de Almeida que a administrou até 1974, quando se retirou para Manaus, deixando em seu lugar seu filho Leandro. A gleba do Tacana foi arrendada por Raimundo vulgo "Bibi",

37 Essa data se refere a quitação definitiva, tendo Antonio Roberto exercido controle direto sobre a propriedade pelo menos há mais de três anos.

comerciante sem maiores recursos, mas apadrinhado pela proprietária. Durante um certo período este conseguiu impor-se como "patrão" do Tacana, estabelecendo seu barracão na boca principal do igarapé e monopolizando o comércio com os índios. Logo porém começou a incompatibilizar-se com estes, por não haver aderido rigidamente ao movimento da Santa Cruz e começou a ser por eles evitado, como também o seu barracão, indo os ticunas vender sua produção, algumas vezes em Belém, outras em Feijoal ou mesmo em Letícia. Também antigo arrendatário, Nazareno Urbano, podia infringir a proibição do "patrão" sobre a subida de regatões, porque tinha fregueses em glebas no alto do Igarapé não incluídas no arrendamento, uma delas a terra doada em 1964 por D. Yayá à Prelazia de São Paulo de Olivença.

A formação da aldeia de Belém se processou através de fases migratórias que se sucederam nos últimos dez anos: a primeira ocorre com a transferência da sede do barracão do finado Antônio Roberto de Palmares para Belém, a segunda, envolve um afluxo de pessoas de diferentes origens atraídas pelo estabelecimento de um padre e de uma escola na localidade de Belém, a terceira, é posterior à passagem do Irmão José e liga-se ao apelo salvacionista do Movimento da Santa Cruz. A maior parte da migração para Belém foi um movimento de realocação de população interior à propriedade, sendo 65% das famílias provenientes de glebas anteriormente pertencentes à mesma empresa, enquanto só 6% vem de terras dominadas pelo velho Quirino Mafra e apenas 2% de localidades de propriedade das famílias Carvalho e igualmente 2% dos Müller. A composição da aldeia por local de proveniência do chefe de cada casa forneceu os seguintes resultados:

Igarapé Belém - 90 chefes de família

Igarapé Tacana e Bananal - 15 por cada localidade .

Amaturá - 10

Umariçu - 6

Santa Rita e Paraná do Guariba - 5 por cada localidade .

Vera Cruz, São Jorge e Peru - 4 por localidade .

Tauaru e Alemanha - 3 por cada localidade .

Tupi, Cajari, Assaciao, São Jerônimo, Passé, Colômbia, Acaratuba, Capiáí, Paraná Ribeiro, Palmares, Camisa Preta, Marirana, Fonte Boa, Jutai e Javari - 1 por cada localidade.

O poder do patrão de impor o seu monopólio de comércio começa a ser questionado desde a segunda metade dos anos 1960, conforme já narrado no capítulo anterior, por autoridades federais e religiosas, aproveitando-se disso os ticunas para aumentar suas alternativas de comércio. Eles passam a negociar diretamente com os regatões que param no "porto do padre" em Belém e algumas vezes levam a sua produção para vender em Letícia, Benjamin Constant ou Tabatinga apesar das

admoestações constantes da parte do patrão. Aos olhos dos ticunas a situação só teria efetivamente se alterado há anos atrás (1971) a partir da conversão do patrão ao Movimento da Santa Cruz e de sua desistência de aplicar ameaças e castigos aos infratores. Desde então os ticunas compram e vendem onde querem, não possuindo mais conta no barracão e fazendo todas as operações em troca direta; embora muitas vezes terminem vendendo sua produção ao Jordão mesmo, isso decorre somente da ausência de outro comerciante no local, das paradas irregulares de regatões e da distante viagem até Letícia (três dias de canoa subindo o rio), não mais de qualquer pressão ou obrigação imposta pelo "patrão". O "patrão" atualmente dispõe de um estoque bastante pequeno de mercadorias, mantendo somente um único empregado (um não índio casado com uma ticuna que recebia um salário de Cr\$ 200,00 por mês). Como o barco da família pouco tem ficado naquela área (sediando-se agora no Espírito Santo) mesmo a aquisição da produção dos índios tem sido bastante reduzida.

Nessa época, surgiram três ou quatro vendas, mantidas por ticunas, pretendendo suprir o consumo de mercadorias de pequeno valor e em pequenas quantidades. Tais produtos são adquiridos ou em Letícia ou de algum marreteiro, mas sempre mais barato e pagos a dinheiro, igualmente sendo feita em dinheiro a maioria das vendas aos consumidores. Um estoque de uma dessas vendas proporcionou a seguinte tabela de preços:

1 lata de Nescau = Cr\$ 9,50

1 gaseosa (refrigerante colombiano) - Cr\$ 1,00

1 barra de sabão = Cr\$ 4,00

1 pacote de fósforos = Cr\$ 3,00

1 cartucho (unidade) = Cr\$ 2,50

1 lata de leite condensado = Cr\$ 3,00

1 mentolado (remédio colombiano para gripe) = Cr\$ 0,50.

Atualmente (1975), a população de Belém compreende 1285 ticunas distribuídos em 211 casas, existindo ainda umas dez famílias de não índios morando no local. A média de pessoas por casa é de 6,09, sendo 105 (58,33%) das habitações do tipo unifamiliares e 56 (31,11%) multifamiliares. Na época eram raras (apenas 10) as casas construídas utilizando material adquirido no comércio. A grande maioria (82,22%) empregava somente folha de palmeira na cobertura das casas.

Além das repercussões na vida econômica já apontadas anteriormente, a igreja católica desenvolve alguma atuação assistencial no terreno da educação e da saúde. A escola existente na aldeia tem no padre o seu principal responsável, tendo

chegado a reunir ali até cinco professoras que ensinam em turmas de alfabetização e até o 4o ano. O padre organizou ainda uma cooperativa para fornecer medicamentos gratuitos aos ticunas, para isso devendo a cada família colaborar com Cr\$ 0,50.

Em termos religiosos a aldeia está cindida radicalmente entre adeptos da Santa Cruz e católicos, inexistindo crentes ou pessoas que se declarem sem religião. Existe uma ampla supremacia do Movimento da Santa Cruz, abrangendo 82,58% da população, enquanto os católicos restringem-se a 13,29% (além de 4,12% sem informação registrada). Tais cifras não refletem, porém, a importância real do padre na vida da aldeia, principalmente considerando-se que o não índio que se lhe oporia (o "patrão" Jordão) muito pouco tem ficado em Belém, assim como seu filho e substituto Leandro. As suas iniciativas de assistência comunitária - como a escola ou a farmácia - são no entanto claramente ineficazes porque são vistas pelos ticunas como iniciativas partidárias, não atingindo positivamente a comunidade como um todo, mas somente aos católicos. Os cruzados afirmam reiteradamente que o padre não admite que "os filhos de gente da Santa Cruz vão na escola dele" e insistem em que o padre nunca lhes deu remédio, mas que somente vende e mesmo assim "muito caro", não por Cr\$ 0,50, mas por Cr\$ 3,00³⁸.

3.7 Umariçu:

Localizada à margem esquerda do Solimões bem próxima a Tabatinga e confinando mais baixo com a fazenda Praia Grossa, Umariçu tem uma extensão de 3.200m de frente para o rio e um perímetro de 12.500m, com área de 10.023.550m². Trata-se de uma antiga fazenda pertencente a J. Mendes, cuja viúva, D. Joana Benage dos Santos, teria doado o terreno ao antigo SPI em 1945. Após a doação, o SPI transferiu o PIT, antes situado em terreno da Aeronáutica, para a boca do igarapé Umariçu, à sua margem direta. Em pouco tempo a fazenda foi se povoando, surgindo ali efetivamente o primeiro aglomerado ticuna: uma pequena parte da população estava fixada já em Tabatinga e provinha de várias localidades ticunas, de lá havendo saído em função de diferentes atritos com não índios; outra parcela da população habitava na fazenda Mendes ou em terras adjacentes; muitos outros vieram dos igarapé Belém e Tacana sob o impacto do surto messiânico de 1946. Desde então a aldeia passou por uma fase de crescimento lento na década de 1950, possuindo em 1959 68 habitantes (Oliveira, 1972: 59). O censo realizado por Cardoso de Oliveira já referido anteriormente apontou um crescimento bastan-

38 Atualmente a Irmandade da Santa Cruz é dirigida por um ticuna e muitas vezes seus adeptos recorrem ao padre para resolver determinadas questões que nada tem a ver com sua autoridade religiosa, mas sim enquanto não índio e conhecedor das leis e dos direitos dos índios (choque com regatões sobre preços, proibição do consumo de cachaça, etc.).

O padre explicava o mal entendido dizendo que ao dar um remédio ele cobrava os meses em atraso do componente da cooperativa. Como a maior parte dos adeptos da Santa Cruz estava nesse caso, muito dificilmente eles pagavam só os Cr\$ 0,50 da mensalidade

te grande da população em 1962, anotando 510 pessoas. Novas levas parecem ter chegado nos últimos quatro anos atraídas em parte pela escola, pela proximidade de mercado e pelo Movimento da Santa Cruz.

A composição da aldeia aponta uma singularidade face aos demais aglomerados ticunas: ainda que a maior parte de sua população atual (71,58%) provenha de outras localidades, existe uma parcela bastante significativa (28,42%) que é originária do próprio Umariáçu. Pode ser delimitada a área principal de atuação dos migrantes para Umariáçu como aquela acima de Belém, da qual provém 68,66% dessas famílias não originárias do próprio Umariáçu. Discriminando-se por local de procedência do chefe de cada casa tem-se o seguinte panorama:

Umariáçu - 54 chefes de família

Igarapé Belém - 15 (7,89%)

Ilha São Jorge - 13 (6,84%)

Urique - 12 (6,32%)

Ilha do Arariá - 10 (5,25%)

Santa Rita e Peru - 7 de cada localidade (5,68% cada)

Veneza - 6 (3,16%)

Capacete, Teresina e Colômbia - 5 de cada localidade (2,63% cada)

Ilha de Sururuá, Igarapé São Jerônimo, Assacaió e Palmares - 4 de cada localidade (2,11% cada)

Ilha de Aramaça, Ilha do Cleto, Sabonete e Bananal - 3 por cada localidade (1,58% cada)

Santo Antonio(BC), Benjamin Constant, Igarapé Tacana, Tupi, Tauaru, Paraná do Guariba e Paraná Ribeiro - 2 por cada localidade (1,05% cada)

Javari, Marajá, Bom Pastor, Feijoa, São Paulo de Olivença, Amaturá e Maite - 1 por cada localidade (0,53% cada)

Atualmente(1975), a população de Umariáçu é de 1.225 pessoas, distribuídas em 190 casas. A grande maioria das habitações (77,37%) é unifamiliar, sendo de 6,45% a média de habitantes por casa. É bastante alta a percentagem de utilização de material comercial na construção de casas, tendo 52,11% das habitações cobertura de zinco ou alumínio; muitas das casas são igualmente construídas com sobras de madeiras que os ticunas obtém em serrarias próximas a Benjamin Constant. Trata-se também da localidade onde é maior a proporção de bilingues, atingindo estes, o número de 581 (47,43%) equilibrado com idêntico número de monolíngues ticunas, além dos monolíngues de português (0,73%) e dos não registrados

(4,41%). A distribuição religiosa da aldeia é bastante desigual conforme indica o quadro abaixo:

Quadro XIX

	Nº	%
Católicos	305	24,9
Santa Cruz	841	68,7
Crentes	-	-
"S/ religião"	-	-
S/inf.	79	6,4

As considerações precedentes visaram fornecer um panorama global da condição presente da população ticuna bem como acompanhar o seu processo de concentração através da caracterização da formação de cada um dos grandes aglomerados ticunas. Agora se procurará entender como, em uma dada situação histórica, são criados padrões organizativos novos, que permitem às populações reunidas nessas aldeias, se relacionarem de forma ordenada, ajustando interesses e aspirações distintas ou opostas. Para isso procurei empreender um estudo intensivo das forças políticas na época, ente operantes na aldeia de Umariacu, escolhendo essa localidade por duas razões: uma vinculada a sua maior antiguidade e ao fato de ser a única aldeia em que é significativo o número de homens dali originários ou ali fixados há mais de uma geração, não sendo a interação cotidiana em condições de aldeia, um fato recente (cinco ou dez anos) anos, mas sim recuado a a década de 1940. A principal razão porém é resultante de seu caráter de reserva indígena e a existência de condições menos impositivas de vida que as das populações sujeitas ao seringal ou aos "patrões", sendo deixado aos próprios índios um maior grau de liberdade para procederem, por eles mesmos, aos arranjos e adaptações a novos problemas gerados por sua vida e aldeamentos. Embora essa diferença deva ser relativizada e vista como uma questão de grau, não é razoável esquecer que usualmente é muito maior a dose de manipulação da população indígena requerida pelas atividades dos seringais - como por exemplo capacidade de interferência direta, mobilização de indivíduos,

aplicação de castigos e ameaças, etc. - do que pela simples administração de uma reserva com promoções econômicas e sociais praticamente nulas.



CAPÍTULO III

ORDEM POLÍTICA PRECEDENTE

Nos dois capítulos precedentes procurei delimitar a particularidade da situação histórica em que se desenvolve o atual faccionalismo ticuna, bem como enumerar e descrever em traços gerais o novo tipo de unidade social pelo qual tal situação se configura e representa (os grandes aldeamentos), especificando e singularizando nesse conjunto o caso que foi escolhido como foco de investigação (Umariáçu). Agora neste capítulo visio depreender algumas regras e papéis por meio das quais os ticunas de Umariáçu imprimem ordem à sua vida política. Nos capítulos seguintes estudo a formação e a reprodução de um certo tipo de faccionalismo.

A relevância do estudo da dimensão política deve causar estranheza a leitores familiarizados com a etnografia da tribo onde Curt Nimuendaju, ao iniciar o item "Chefia" no capítulo de "organização social", afirma peremptoriamente: "There is absolutely no political organization today" (1952: 64). Sem dúvida isso em parte reflete uma tendência do etnógrafo a dar grande ênfase ao que Matta chama de "esferas formalizadas" em detrimento das "variações e escolhas", dando sempre maior destaque às normas e aos rituais que aos conflitos e aos mecanismos políticos para sua resolução, fato que teria ocorrido em sua etnografia dos Apinayé (Matta, 1973: 289). É nesse sentido que Cardoso de Oliveira parece interpretar tal colocação, observando que assim Nimuendaju estaria apenas refletindo a ausência de "um modelo consciente e normativo da conduta política" (1972: 87) e de necessidades que exigiriam esse modelo.

Tal afirmação de Nimuendaju pode, aqui, no entanto, ser entendida através de dois argumentos distintos. O primeiro desses se refere aos efeitos destruidores que o contato teria tido sobre a organização social e política da tribo. Diz Nimuendaju – "In the last two decades of the past century the rubber-gathering industry began its extraordinary development throughout the entire Amazon region. It was for the Tukuna a sad era of exploitation, slavery, and abasement under the heel of greedy patrões, ignorant men but superior in force, which lasted for almost forty years" (1952: 9). Assim, a subjugação aos seringalistas – que tratavam índios "pra-

ticamente como escravos" (1952: 49) - teria, segundo parece ser seu modo de ver, destruído o mínimo de autonomia exigido para a manutenção em funcionamento das instituições políticas ticunas. A sobrevivência, porém, de alguns papéis isolados e que serviam às finalidades dos seringalistas só reforçaria a conclusão de que, enquanto sistema, os ticunas não mais possuíam uma organização política, ainda que anteriormente a tivessem tido.

Por várias razões é de duvidar que essa posição possa ser mantida. Primeiro porque ao opor uma organização ticuna a uma organização política imposta pelo contacto, tomaria o contacto como representado unicamente pela empresa seringalista, omitindo as alterações e ajustamentos no modo de vida, na organização social e nas instituições políticas trazidas pela sujeição dos índios às missões religiosas (jesuítas e depois carmelitas) e diretorias de índios. É certo que o grau de incorporação da população indígena era diverso em cada uma dessas situações históricas: a dominação da empresa seringalista penetrou muito mais fundo e colocou uma rede mais extensa de indivíduos sob controle direto dos civilizados do que ocorria na diretoria de índios. No entanto, ainda que uma parte dos ticunas só tivesse sido incorporada pela ação dos "patrões", grande parte já estivera integrada a esquemas de dominação das duas situações históricas anteriores, sendo errôneo esquecer esse fato.

A própria idéia de que instituições políticas mantidas durante um longo período possam ser vistas como um fato exclusivamente externo aos ticunas - uma organização política "imposta" - parece questionável em si mesma. As pressões da nova situação terminam sendo assimiladas e traduzidas ao universo anterior dos ticunas, a adaptação às novas necessidades e injunções dando um conteúdo novo a categorias antigas ou produzindo categorias novas. Essa, aliás, parece ser a tônica de todo o trabalho de Cardoso de Oliveira (1972) tornada explícita em um ponto onde se afasta da ênfase no fato de ser uma organização em termos culturais "estranha à sociedade ticuna", afirmando: "Mais do que vinda de fora e imposta pelos brancos, essa organização política era o resultado da submissão do mais fraco pelo mais forte, da população indígena pela sociedade nacional" (1972: 88).

Ao contrário o procedimento de Nimuendaju parece seguir um padrão de trabalho etnográfico da época, onde era costume distinguir e separar o estudo da organização política "tribal" da organização política operante em condições de contacto. É assim que Fortes e Evans-Pritchard separam o estudo dos "sistemas políticos africanos" ("native social organization") do estudo desse sistema "sobre a influência da dominação Européia" (1975: vii), ocupando-se primordialmente da primeira tarefa. Muito embora esse autores em certos pontos admitam a "importância sociológica" dessa segunda linha de fatos (vii), isso não os impede de justificar a ênfase na primeira através de uma distinção entre "problemas antropológicos" e "problemas administrativos", sendo aqueles pesquisadores mais interessados nos primeiros (1975: 1).

Seria possível entender também em outro sentido a afirmação de Nimuendaju anteriormente citada, omitindo a referência aos efeitos desorganizadores do contato e respondendo negativamente a questão da existência de uma organização política ticuna antes mesmo da ação dos não índios. Ele descarta as possibilidades já registradas pela etnografia de então, excluindo tanto a idéia de um governo centralizado, dirigido por um monarca ou similar ("primitive states", na designação do African Political Systems, 1975: 5), quanto a de uma organização política de tipo segmentar ("stateless societies", 1975: 5).

Em relação à primeira, ele objeta que "The Tukuna never had a supreme head..." (1952: 64) e que embora tenham já consciência de que formam um povo distinto das outras tribos indígenas "they have never had the slightest political cohesion" (1952: 56). Em relação à segunda, ele observa que um governo clânico não poderia ter sucesso uma vez que os clãs não eram localizados (1952: 64; e também: 11), tornando-se então bastante difícil que os vínculos clânicos pudessem ordenar o relacionamento político entre segmentos habitando diferentes territórios. No entanto não fica efetivamente claro até onde Nimuendaju falaria apenas de um tipo de governo não classificável nas duas categorias já referidas, ou aceitaria falar de uma "ausência de governo", uma situação em que, para retomar a expressão do African Political Systems "a estrutura política e a organização do parentesco estão completamente fundidas"³⁹.

Ao tratar-se aqui da organização política dos ticunas portanto, a ótica de apreensão dos fatos diverge bastante daquela que inspirou Nimuendaju. Antes de tudo a descrição e o estudo das formas políticas ticunas é feito em relação a uma situação histórica específica na qual estão definidas não só as aspirações da população indígena, mas também as pressões e demandas que a sociedade nacional, através de outros atores presentes na cena política local, exerce com relação a população indígena.

Por outro lado o que é aqui concebido como organização política não se refere de forma alguma a uma organização total que dispusesse e relacionasse com igual eficácia todos os segmentos e papéis. O que se entende por componentes da organização política atual dos ticunas são então os fatores a partir dos quais é gerada uma certa ordem nas atividades políticas, ainda que essa "ordem" regule de forma muito "fluida" (como a caracteriza Cardoso de Oliveira, 1972: 90) e desigual os vários contextos em que intervém na conduta política de indivíduos e grupos.

Existem dois tipos principais de fatores ordenadores da vida política: as formas de liderança mais propriamente políticas existentes, referindo-se isso a conteúdos atribuídos e às regras e contextos associados aos diferentes papéis reconhecidos socialmente, bem como a interrelação entre tais papéis; segundo, ação de unidades

39 Deve ser observado, porém, que Lowie, editor e revisor de Nimuendaju, discorda de Maine quanto a que a necessidade de distinguir uma organização tribal de uma organização territorial é a de apenas reservar a esta última, a adjetivação de política (Lowie, 1969: 364).

políticas (facções) por meio das quais interesses divergentes e diferentes projetos sociais se expressam e se articulam.

Neste capítulo tratarei do primeiro desses fatores, procurando traçar o universo de elementos mais estritamente políticos, mais adiante (nos dois capítulos seguintes) ampliando o campo da análise de modo a abranger outros domínios e captar o processo de formação dessas facções.

1. OS PAPÉIS POLITICOS BÁSICOS:

Até recentemente a vida política em Umariçu girava em torno de dois papéis com características radicalmente contrastantes: o "capitão", termo pelo qual os moradores designam quem desempenha esse papel e o chefe de grupo vicinal, designação descritiva aqui adotada para um papel não rotulado pelos nativos.

O ponto básico de contraste é a fonte última do poder associado a cada um desses papéis. Quem escolhe o "capitão" são os não índios, sendo geralmente aquele indivíduo, o encarregado de transmitir aos índios as exigências, proibições ou propostas emanadas daqueles que o empossaram e titularam, sejam estes, os militares de Tabatinga, ou funcionários do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Uma de suas funções é se constituir em favor da comunicação regular entre não índios e índios: ele procede como um tradutor e mensageiro, ouvindo o discurso dos primeiros, traduzindo-o para o universo dos costumes e da língua nativa, divulgando-o entre os índios. Para estes, a mensagem do "capitão" expressa necessariamente o ponto de vista do não índio, concorde ou não a mensagem com as idéias pessoais do "capitão"⁴⁰.

O "capitão", porém, não somente transmite a mensagem, mas também procura executar as determinações nela contidas, para isso inclusive atuando normalmente na aldeia como árbitro para os conflitos, estabelecendo punições e prêmios, alocando responsabilidades entre seus liderados. Para fazer obedecer as disposições dos não índios, ele emprega os recursos disponíveis, atuando tanto através do exemplo e imprimindo um valor moral às mensagens, quanto através da persuasão - utilizando sua habilidade oratória para convencer aos liderados da justiça ou das vantagens em agir conforme as instruções - ou ainda apelando para medidas coercitivas sustentadas por um grupo de seguidores mais fiéis (coerção física direta) ou pelos próprios os não índios (vários tipos de castigos e sanções, como a prisão em Tabatinga, a expulsão da reserva, etc).

⁴⁰ Isso se tornou bastante explícito em um episódio (vide caso 2 em anexo) onde o "capitão" Paulo, ao ser informado por um funcionário da FUNAI que o órgão não proibia o uso de bebidas tradicionais dos ticunas, argumentou surpreendentemente (pois era favorável a imposição violenta desta proibição) que então lhe deveriam explicar "tudo direitinho, dizer o que pode, o que não pode, pra mim poder publicar pra todo mundo saber". Não se poderia supor no episódio referido que o "capitão" efetivamente pretendesse ceder dessa forma, como mais adiante se tornará óbvio; sua declaração, no entanto deve ser entendida como enunciando um padrão da conduta usual ao cargo de "capitão"

Na realidade para a ótica dos índios uma mensagem impositiva, perante a qual não existe possibilidade de rejeição ou de reformulação, é caracterizada não pelo conteúdo, mas através do meio pelo qual ela é expressa, anunciada formalmente pelo "capitão" e proveniente dos não índios. Toda mensagem que satisfaça a essa praxe é classificada e dita como uma "ordem", sendo tomado como implícito que o "capitão" não está somente comunicando algo, mas ainda compelindo a aceitar algo. Não importa se o conteúdo real da mensagem é efetivamente uma imposição ou trate-se apenas de uma sugestão ou mesmo consulta, pois para os índios as funções do "capitão" não podem ser separadas, ele sendo sempre um mensageiro e um executor. Ainda que essa segunda função seja omitida em alguma ocasião, isso pode ser explicado como uma despreocupação momentânea do "capitão", ou mesmo uma "falha" ou "esquecimento", que em nada irá alterar a posterior cobrança de obediência. Diante de uma "ordem" não existe campo para debates ou redefinições, só existe a possibilidade de aceitação ou burla, arcando o faltoso com os riscos que esta acarrete.

Embora em vários contextos os "capitães" gostem de afirmar que foram escolhidos "pelo povo", "pelos moradores" ou "pela comunidade", essa afirmativa seria profundamente enganadora se não fosse confrontada à descrição das crenças e costumes pelos quais tais escolhas se processam. Há uma crença geral de que para alguém ser "capitão" precisa ser "escolhido" publicamente em uma "reunião" de modo que todos participem e vejam o fato. Funciona como uma prova disso o caso em que o Paulo (vide, p. 264) abandonou o cargo de "capitão" e foi substituído por seu "vice" sem que tivesse havido uma "reunião". Isso dava margem a que várias pessoas contestassem a sua condição de "capitão", argumentando com a ausência de reunião e com o costume estabelecido: "porque é assim que gente quer! Eles querem ver "capitão" na vista deles. Por isso é que falam do Felipe, que não viram que hora que ele entrou de capitão".

De fato o sentido real dessa escolha do "capitão" pelo povo é bastante diverso, tendo os os ticunas a consciência de que não se trata de qualquer ato de livre escolha ou eleição do "capitão", mas sim de uma investidura no cargo, da divulgação e da manifestação de apoio que essa investidura supõe. O chefe do posto anuncia uma reunião para escolher o novo "capitão" e em teoria todo o "povoado" comparece. Ao chefe do posto cabe a indicação do candidato e as pessoas votam concordando ou não. Na hipótese negativa, o chefe do posto pode apontar outro candidato ou mesmo marcar nova reunião. Em uma entrevista com um informante relacionado por parentesco a alguns ex-"capitães" de Umariáçu, lhe perguntei como foi que Santiago e outros haviam se tornado "capitães". Ele respondeu que haviam sido "escolhidos pelo povoado ... teve uma reunião lá no posto..." Então havia reunião? Perguntei "É. Fazia reunião também". E como é que era a reunião? Tornei a perguntar. "Todo mundo ia lá no posto. Reunia. Aí o chefe chegava e perguntava pro pessoal se gostava dele (do candidato). O pessoal diz que gostava, né? Aí ele colocava ele."

Em três pontos a prática se afasta de esquemas antes mencionados a) o comparecimento às “reuniões” convocadas pelo Posto ou pelo “capitão” dificilmente excedem os 40-70 homens, o que corresponde a 20-30% dos homens adultos do lugar; b) marcar uma nova “reunião” para decidir um assunto pendente é um artifício muitas vezes usado pelo “capitão” e pelo chefe do posto para esfriar os ânimos e promover uma “reunião” esvaziada da presença de alguns oponentes, de maneira a impor com mais facilidade os seus pontos de vista; c) a liberdade em objetar uma preferência do chefe do posto só foi exercida uma única vez, quando esse não fez a indicação de um único candidato, mas apontou três nomes alternativos.

A “reunião” tem também uma outra finalidade, além das já mencionadas: ela se constitui em uma prova pública dos direitos adquiridos por aquele indivíduo em relação ao cargo de “capitão”. Nesse sentido a “reunião” funciona ao lado de outros elementos como uma marca ou sinal diferencial, por meio do qual o detentor de um papel se identifica e comprova sua condição.

Um outro meio para isso é o fornecimento pelo chefe do posto de um “papel de capitão”, que funciona como um verdadeiro título exibido sempre que possível aos não índios e aos próprios ticunas em algumas ocasiões mais importantes⁴¹.

Uma terceira “marca” utilizada até alguns anos atrás era o uso de uniforme de soldado, com todos os paramentos de praxe: coturno, capacete, etc. Tal fardamento era pedido pelo “capitão” a oficiais do Comando de Tabatinga (o revólver era substituído por um cassetete). O uso da farda, no entanto, também se explica por ser um meio de coerção bastante eficaz, lembrando bem concretamente aos que perturbavam a ordem a possibilidade de prisão em Tabatinga. Conta o ex-“capitão” Santiago que depois de ser “escolhido” na “reunião” ele foi para Tabatinga “pedir pra usar farda de soldado, que é pra poder fazer respeito. Se não é essa roupa, não tem respeito não. Tem que ter capacete, tem que ter o farda. Só assim, que eles respeitam aqui. Porque se for à toa, é mesmo que nada...”

Já o chefe de um grupo vicinal, por sua vez, não dispõe de qualquer “marca” clara por meio da qual se visualize sua condição. Para alguém de fora do grupo só é possível distingui-lo dos demais por uma certa prioridade que deve possuir no contacto com os estranhos e na expectativa de que defina para os outros a situação nova surgida.

Antes de passar a uma descrição desse papel se impõe um esclarecimento sobre as características da unidade social onde ele se exerce. Retomando distinções apresentadas no capítulo II, página 89, podem ser indicadas três alternativas em termos de condição de moradia para cada grupo doméstico ticuna. A primeira, inclui aqueles que moram em casas isoladas e distantes umas das outras, sem manter com os

41 Em um desses títulos se lê: “Eu, Danilo Fernandes Filho, encarregado do Posto Indígena Ticuna, usando os poderes outorgados pelo Departamento Geral de Operações da Fundação Nacional do Índio (lei nº 6.001), nomeio para capitão de Nova Itália o Sr. Manoel Saldanha”.

grupos domésticos mais próximos maiores relações de cooperação econômica ou de trocas matrimoniais. A terceira, corresponde a grupos domésticos que vivem em aldeamentos (grandes ou pequenos) mantendo um relacionamento econômico e matrimonial mais diluído, não-convergente entre alguns dos vários grupos domésticos situados na mesma localidade, sendo a coordenação das atividades, o resultado da ação de um organismo inovador (FUNAI, missões, Irmandade de Santa Cruz, etc.). Porém o que interessa aqui é justamente a segunda alternativa, que em que os grupos domésticos se distribuem em pequenos núcleos de casas próximas, mantendo entre si vínculos de parentesco e de cooperação no trabalho. Foi à unidade social resultante da reunião, em tais moldes, de alguns grupos domésticos que eu denominei, na falta de uma categoria nativa e de um termo que me parecesse mais adequado, de "grupo vicinal". Trata-se de uma expressão meramente descritiva, preferida apenas por fazer referência à tendência a que os grupos domésticos que compõe tal unidade se disponham próximos uns dos outros e mais destacados dos demais.

Nimuendaju já anteriormente anotara a existência de grupos locais de pessoas relacionadas" (1952: 97), aos quais ele se refere usualmente pela forma abreviada de "grupos locais". Cardoso de Oliveira (1961: 20/21), baseando-se em observações realizadas no igarapé Belém, menciona a formação de "grupos vicinais", resultando de trocas matrimoniais realizadas entre duas ou mais unidades "com algumas características de linhagem" (e denominadas pelo autor de grupo unilineares de descendência demonstrável", abreviadamente GUDD - Oliveira, 1961: 29) pertencentes a clãs de metades opostas. A acepção que no presente trabalho se reveste á expressão grupo vicinal difere desses autores por conceber tal unidade como de natureza essencialmente política: tratar-se-ia de uma experiência de organização das atividades de um conjunto de pessoas, relacionadas por parentesco e vizinhança, a partir da definição de um papel de liderança que mantém uma estreita continuidade (relações poder modeladas em termos familiares) face a autoridade do chefe do grupo doméstico.

Não é necessário restringir a existência de tais unidades à população Tükuna que habita em lagos e igarapés, nem supor que o seu chefe precise necessariamente possuir certas qualificações (tradicional como conhecimentos mágicos, p.ex.). Tais padrões de relacionamento entre grupos domésticos podem se registrar igualmente em grandes aldeamentos, continuando a ser ali o grupo vicinal uma unidade política claramente demarcável no povoado; idênticos padrões podem atuar entre membros do grupo vicinal, ainda que sejam alteradas as qualificações esperadas dos chefes, poderes mágicos sendo substituídos por santidade ou força religiosa, habilidades modernizantes (como falar bem o português, saber ler e escrever, etc.) tomando o lugar de habilidades tradicionais. Por outro lado a idéia de grupo vicinal aqui utilizada abrange não apenas a unidade social resultante de trocas matrimoniais entre 2 ou mais GUDD, mas também uma unidade composta de pessoas relacionadas genealogicamente e pertencentes a um mesmo clã, produto de casamentos com residência patrilocal de alguns dos filhos (ou filhos do irmão, ou filhos do irmão

do pai) do chefe desse grupo. É que - à diferença da ênfase dada por Cardoso de Oliveira (1961: 28), onde o grupo vicinal é visto primordialmente como uma unidade de parentesco, resultado da atuação de uma regra preferencial casamento com a prima cruzada patrilateral - aqui o grupo vicinal é concebido como produto da ação de um líder que, lançando mão de seus recursos e de sua influência, mantém unido em torno de si um conjunto de pessoas a ele aparentadas (seja por afinidade ou por consangüinidade) e sobre as quais exerce uma autoridade de cunho quase-familiar. O grupo vicinal existe portanto como decorrência de um fenômeno de liderança, resultado do sucesso obtido pelo líder em suas manipulações, visando garantir a manutenção daquela unidade. Com a sua morte ou mesmo a diminuição de sua liderança, o grupo vicinal tende a se fragmentar e a desaparecer, exceto que dentro dele mesmo surja novo líder com capacidade para reativar e restabelecer - ainda que em bases diversas - tal unidade.

Durante a realização do censo, a existência de um grupo vicinal surgia muito claramente alterando a rotina de trabalho. Ao invés de responder normalmente às perguntas, oferecendo a maquira (rede de tucum) ao visitante como expressão de hospitalidade ou convidando-o a sentar, o dono da casa assumia uma atitude esquiua e fortemente desconfiada, algumas vezes expedindo um menino para chamar até ali o chefe do grupo, outras mandando ou acompanhando o estranho até a casa do chefe. É que cabe a este recepcionar o visitante mostrando-se seguro e amável, providenciando uma maquira, oferecendo algo para comer (geralmente frutas) e dirigindo a conversa. O chefe fala sobre seu próprio grupo doméstico e dá informações sobre o grupo vicinal como um todo, mas para falar sobre os membros das outras casas de seu grupo, prefere convocar à sua presença, o chefe de cada casa, para que ele próprio informe ao estranho sobre seu grupo doméstico.

Nesse contexto, a autoridade do chefe do grupo vicinal, se manifesta na presteza com que os membros de seu grupo atendem a convocação e na confiança que as pessoas depositam no julgamento do chefe. Na primeira ocasião em que estive em um desses grupos, situado em uma das extremidades do aglomerado de casas de Umariçu, o chefe do grupo não estava e até sua chegada tentei inutilmente conversar com os donos de algumas casas próximas, que ou emudeciam ou retrucavam que não sabiam. Quando o chefe chegou convidou-me à sua casa. Expliquei-lhe a finalidade do censo e fiquei conversando mais tempo com ele enquanto alguns dos donos das outras casas vieram sentar próximos, mantendo-se tensos enquanto ouviam a conversa. Terminada a entrevista, o chefe explicou para os outros em poucas palavras o que era e como deveriam agir, desanuviando as apreensões por parte deles, convocando-os um a um (inclusive outros que estavam trabalhando) para vir dar as informações lá mesmo em sua casa, então em um clima totalmente diferente em termos de confiança e simpatia. Muitas vezes lá retornei e pude assistir a várias outras ocasiões em que um estranho era introduzido a esse grupo, podendo observar sempre uma rotina semelhante: a desconfiança face ao estranho até que ele assumia a obrigação de dirigir-se ao chefe do grupo, vindo deste as instruções de

como os outros devem proceder em relação àquele. Deve ser esclarecido porém, que tal obrigação se refere a um estranho: nas visitas que fiz mais tarde a esse grupo não houve mais expectativa de que eu devesse falar primeiro com o chefe, entrando e conversando normalmente na casa de qualquer um dos membros do grupo. Apesar disso havia sempre a expectativa de que em algum momento eu passasse na casa do chefe para cumprimentá-lo, caso ele lá estivesse.

A função do chefe do grupo vicinal porém é tanto a de comunicar-se com estranhos e civilizados, representando os membros de seu grupo perante qualquer autoridade ("capitão", chefe do posto, militares, comerciantes, professores, missionários, etc.), quanto a de organizar a cooperação entre os vários grupos domésticos que habitam próximos uns dos outros. Isso se manifesta, por exemplo, nas atividades econômicas, religiosas e em algumas tarefas comunitárias. É assim que ocorre no Uajuri (atividade de cooperação nas fases mais penosas do trabalho agrícola: desmatar, coivarar, colher). Frequentemente, o chefe de um grupo vicinal ajuda na preparação, divulgação e mobilização de pessoas para o Uajuri, ainda que não seja ele o "dono do Uajuri". Muito comumente o chefe do grupo vicinal desempenha também funções religiosas de destaque na aldeia. Também para a execução de alguns empreendimentos coletivos como a limpeza de uma parte da aldeia, reparação de pontes, capina dos caminhos, etc., é decisiva a participação do chefe do grupo vicinal.

Contrastando radicalmente com o "capitão", o chefe de um grupo vicinal não é escolhido pelos não índios, que não têm ingerência alguma sobre ele. Não existe uma regra de sucessão formulada em termos de parentesco por meio da qual se possa saber quem deveria idealmente substituir o chefe. Não se tem notícias de qualquer cerimônia através da qual seja transferida ao indivíduo, a chefia de um grupo vicinal. Não é fixado um começo para tal mandato, nem referido um segmento territorial preciso no qual tal mandato deva ser exercido. À diferença do "capitão" (um só para cada aldeia, ou pelos menos para uma parte bem delimitada da aldeia), podem existir vários chefes de grupos vicinais em uma mesma aldeia, sobrepondo-se parcialmente as suas influências e, muitas vezes, sendo ouvidos e acatados mesmo fora de seus grupos vicinais mais restritos.

A fonte de autoridade do chefe de grupo vicinal é o fato de agir de acordo com o consenso do grupo, de pôr em execução medidas e decisões que os outros julgam acertadas. Ele, pode pela sua capacidade de persuasão convencer o grupo de que as ações por ele realizadas ou propostas são boas e necessárias, para isso lança mão de um crédito que lhe é conferido por sua experiência de vida, por seu conhecimento dos costumes dos não índios, por sua força moral (enquanto adepto das religiões estabelecidas) ou mesmo mágica (pajés com poder para ver o "bicho" e saber quem "estragou" alguém).

Agindo sem o apoio do grupo, porém, ele não dispõe de poder algum para coagir qualquer elemento de fora do grupo, exceto suas capacidades individuais. Dentro

do grupo e mesmo contando com o seu apoio ele não possui um poder coercitivo singular e especializado. Se um elemento do grupo apresenta conduta desviante e reputada como errônea, o máximo que o chefe do grupo vicinal pode fazer por si só é procurar aconselhá-lo e demovê-lo de manter suas atitudes. Como disse um informante "dá conselho, dá conselho, dá conselho, até que eles fica manso". Se o infrator persiste em seu comportamento e não "escuta" os conselhos do chefe, a ação punitiva é decidida e executada pelos membros do grupo (e não somente pelo chefe), cabendo a todos uma parcela igual de responsabilidade.

Refletindo sobre esses dois papéis em termos sociológicos é possível depreender as características que os singularizam e opõem, estudando a seguir a sua possível complementaridade.

O "capitão" exerce nitidamente uma função mediadora, ajustando e conectando a vida da população indígena às determinações de uma situação histórica maior. Para desempenhar sua missão, ele precisa conhecer bem o mundo dos não índios, expressando-se isso em algumas qualificações que todos os "capitães" satisfazem: saber falar bem o português, conhecer os costumes dos não índios, saber fazer conta", comerciar com habilidade e ganhar a confiança dos não índios que exercem a tutela daqueles índios.⁴²

Uma breve história da vida de alguns "capitães" ainda vivos de Umariçu aponta pelo menos três constantes que os credenciam a satisfazer as qualificações acima mencionadas:

- a) a grande mobilidade geográfica;
- b) o fato de ter vivido algum tempo entre os não índios;
- c) o fato de ter trabalhado algum tempo diretamente em contato com não índios.

O ex-"capitão" Santiago nasceu na ilha da Ronda, próxima a Letícia. Devido à guerra entre o Peru e a Colômbia transferiu-se aos seis anos com a família para uma localidade na "serra" no Peru onde seus pais moram até hoje. Com quinze anos arranhou um emprego num barco de carga ganhando o salário de cem cruzeiros por mês que, segundo ele, era muito na época. Conheceu Manaus e Belém nos dois anos em que trabalhou nesse barco. Depois juntou-se a uma turma de cearenses que, numa dessas viagens, foi para um seringal no Jutáí, onde acabou ficando muito tempo⁴³. Depois saiu de lá, casou com uma ticuna, e foi morar no Cuyaru,

42 Cardoso de Oliveira (1972: 90/93) e Vinhas de Queiroz (1963: 48) sublinham bem essa habilidade ao descrever as migrações do ex-"capitão" Ponciano: nasceu na região de Letícia; durante a guerra entre Peru e Colombia veio para o Paraná do Guariba, onde trabalhou para Antônio Roberto Ayres de Almeida na pesca do do pirarucu por 5 anos; daí saiu para o Tacana onde trabalhou um tempo na extração de seringa, transferindo-se para Umariçu

43 Segundo o o informante, o "patrão" não proibia os seringueiros de fazer roça nos dias de folga (sábados principalmente) porque a farinha estava muito cara. Ele mesmo comprava farinha dos que a faziam.

no Peru, trabalhando por dez anos no seringal do "patrão" Antônio Guey Costa. Quando a mulher morreu, ele adoeceu e ficou um tempo em Santo Antônio, próximo a Benjamin Constant, fazendo roça de mandioca para o "patrão". Casou-se pela segunda vez e veio morar em Umariçu onde, pelos seus dotes, acabou sendo indicado para "capitão".⁴⁴

O ex-"capitão" Paulo nasceu no Assacaio, sendo filho de mãe ticuna e pai não índio, Sr. João Cruz, então dono daquele seringal, atualmente comerciante no Marco. Apesar de mestiço foi criado com a mãe e seu esposo ticuna juntamente com os filhos do casal. A família se transferiu para São Jorge, onde trabalhou um tempo na propriedade dos Carvalho. Junto com seu pai (esposo da mãe) e seu irmão mais velho cortou seringa durante algum tempo no Ourique, trabalhando paralelamente na pesca e fazendo roça. Os Julião (família do esposo da mãe) mudaram-se para a ilha do Arariá, onde o Paulo se casou. Lá permaneceu durante mais de dez anos fazendo roça e pescando para vender para o regatão. Mais tarde deslocou-se para Teresina, juntamente com o irmão Humberto, continuou trabalhando na roça. Aí travou conhecimento com elementos do posto de patrulhamento do exército em Teresina e acabou se alistando na Companhia da Fronteira, de onde saiu como reservista, tendo aprendido a ler e escrever razoavelmente. Esteve doente um certo tempo e foi mandado para Manaus em tratamento, onde permaneceu alguns meses. Retornando a Teresina reuniu seus filhos, seu genro Gustavo e resolveu estebelecer-se em Umariçu, onde tinha um irmã casada; seu pai adotivo, Pedro Julião, e seu irmão Modestino, que ainda moravam no Arariá, decidiram também vir para Umariçu. Ao chegar estabeleceu uma venda na qual trabalhou até ser nomeado capitão em 1970.

O atual "capitão", Felipe Roberto da Conceição, tem uma história de vida menos atribulada que a de seus antecessores. Ele nasceu na localidade de Bananal na propriedade de Antônio Roberto Ayres de Almeida. Trabalhou cortando seringa por lá até que, em uma visita a Belém, casou-se com a filha do Silvestre Alexandre. Por pressão do sogro deixou o Bananal, onde continuaram morando um de seus parentes e transferiu-se para Belém. Pouco tempo depois, o sogro decidiu mudar-se com toda família para próximo do antigo PIT em Tabatinga. Felipe acompanhou o sogro e pouco mais de um ano depois veio para Umariçu, onde habita até hoje uma casa próxima a do finado sogro (um dos moradores considerados como "antigos" pela população local) e estreitamente relacionado aos parentes da esposa. Durante um certo período trabalhou nos afluentes do Javari cortando madeira e ajudando a um regatão. Fala bem o português e várias vezes esteve bem relacionado com os chefes do posto, chegando a trabalhar como empregado numa roça mantida pelo chefe Bernaldino, que batizou e deu nome a um dos seus filhos. Foi "vice-capitão"

44 Entre outras qualidades, ele é conhecido por falar quatro línguas: ticuna que eles chamam "gíria", português, castelhano e "inca" (quetchua). Além disso compreende jahua e fala um pouco de língua geral.

do Paulo e seu braço direito durante longo tempo, sendo então inclusive o piloto do barco da comunidade.

Por contraste com o "capitão", o chefe do grupo vicinal por sua vez, desempenha uma dupla função social inteiramente dirigida e limitada ao universo ticuna e ao âmbito da aldeia. Primeiro, ele se constitui em instrumento de mobilização voluntária e não remunerada de um grupo de pessoas, no sentido de empreender determinadas ações, que repute de seu interesse. Segundo, sua autoridade existe apenas enquanto ele subordina ao controle do costume e do consenso.

Tal oposição entre as características do "capitão" e as do chefe do grupo vicinal não deve permitir esquecer que entre eles se estabelece uma articulação mais profunda. Para evidenciar isso é útil procurar apreender a natureza sintética do papel do "capitão", através do conceito de "middleman" (Bailey, 1970: 167/176). Reunidos ambos os papéis em uma situação onde a comunidade se encontra "encapsulada" em uma estrutura tuteladora maior, o relacionamento que eles irão estabelecer entre si deverá submeter-se a certas regras e pressões. De um lado o "capitão" precisa fornecer à estrutura maior aquilo que ela demanda por parte da comunidade, de outro deve satisfazer algumas das aspirações da comunidade quanto à obtenção de recursos da estrutura maior. Para realizar a primeira e mais importante dessas tarefas, o "capitão" precisa mobilizar pessoas que sustentem e executem as proposições emanadas do órgão tutor.

O único meio que o "capitão" dispunha para isso até o início década de 1970 (no capítulo seguinte se explicará o porque dessas limitações no tempo) era obter o apoio de pelo menos um dos chefes de grupos vicinais. A própria indicação por parte do chefe do posto poderia favorecer isso, superpondo os dois esquemas de liderança da nomeação de chefe de grupo vicinal para o cargo de "capitão". Nesse caso porém, uma alteração velada, mas substantiva, não tardaria a ocorrer no interior do grupo vicinal, passando este a funcionar como uma verdadeira, empresa que monopoliza e divide entre si os benefícios e oportunidades que a estrutura envolvente abre à comunidade. Exemplo disso é um episódio comum ocorrido com o "capitão" Ponciano (Oliveira, 1972:91): um indivíduo chegou a Umariáçu para contratar trabalhadores e o "capitão", após estabelecer um preço justo, distribuiu a tarefa entre os próprios filhos.

Nesse caso, o "capitão" precisa limitar o conhecimento que a estrutura maior e a comunidade tem a respeito dos recursos e finalidades um do outro. Sua estratégia é então minimizar as demandas que a estrutura envolvente faz com relação à comunidade, de modo a poder satisfazê-las com o apoio de um pequeno número de pessoas com as quais ele possa partilhar e distribuir as vantagens limitadas, que obtém junto à estrutura maior. As suas relações com membros do seu grupo vicinal alteram-se então, reduzindo-se o controle exercido pelo grupo sobre a sua autoridade, ampliando-se sua capacidade de impor soluções e de cobrar colaboração sem basear-se unicamente no costume e no consenso. É de prever que o grupo local se deteriore,

podendo ser substituído por uma unidade social bem diversa, centrada no líder e reunindo um conjunto de indivíduos que operam e se relacionam em base primordialmente transacional⁴⁵. Talvez esta seja uma explicação possível para a dissolução da família Ponciano após a morte de seu chefe e a perda do cargo de “capitão”: um dos filhos morreu (Calixto), dois saíram de Umariçu (Juvêncio e Manoel), os esposos das filhas passaram atuar separadamente da família Ponciano, os próprios filhos que permaneceram em Umariçu (Aprísio e Norato) não quiseram ou não conseguiram manter a unidade familiar, atualmente pertencendo cada um deles e os dois outros que retornaram depois (Manoel e Inácio) a grupos políticos diversos.

Uma outra possibilidade para o caso de sobreposição entre o cargo de “capitão” e a chefia de um grupo vicinal seria o fracasso em transformar a natureza desta última e a conseqüente ineficácia no cumprimento das funções de “capitão”. Várias poderiam ser as razões que qualificassem tal fracasso: uma delas seria um conhecimento insuficiente de demandas do mundo não índios; outra, a que surgissem novas demandas por parte da estrutura maior, exigindo do “capitão” um maior grau de controle e mobilização da população do que ele poderia proporcionar; uma terceira, a de que o “capitão” optasse por reforçar a sua condição de chefe de grupo vicinal, ampliando a solidez e o consenso no seio do grupo, ao invés de preferir valorizar mais o cargo de “capitão”. Essa alternativa parece ter ocorrido com o “ex-capitão” Araújo, que formou um dos mais fortes e extensos grupos vicinais de Umariçu, apesar de seu relativo insucesso como “capitão”.

Um esquema diverso do relacionamento entre o “capitão” e chefe de grupo vicinal surge quando a estrutura maior decide ampliar em muito o seu controle sobre a comunidade, reduzindo drasticamente a autonomia desta última (Bailey, 1970/176). Nesse caso, o “capitão” torna-se basicamente um “funcionário”, não sendo necessário que ele seja igualmente um chefe de grupo vicinal; até ao contrário, é preferível que ele não o seja, não ficando assim dividida ou ameaçada a sua fidelidade burocrática ao organismo a que pertence. O seu conhecimento do mundo dos não índios deve ser bastante extenso, pois precisa situar-se corretamente na estrutura tutelar e dela extrair os elementos de poder e a capacidade de coerção de que dispõe para manipular e exercer com eficácia o seu cargo. A sua função então deixa de ser a do “middleman” – que se mantém nas duas estruturas (1970: 167) e fabrica a sua imprescindibilidade através de uma “comunicação imperfeita” (1970: 69) dos recursos e demandas de cada estrutura em relação à outra – para ser a de um puro representante da estrutura envolvente, que impõe as suas demandas e divulga e adere aos seus valores.

Existem ainda duas outras possibilidades de desdobramento lógico do relacionamento entre “capitão” e chefe de grupo local: a primeira, que o “capitão” consiga associar ao seu cargo o controle de recursos básicos à comunidade, garantindo assim

45 Na expressão forte de Bailey tratar-se-ia de um time de “mercenários”, por oposição a um time de “fiéis”, que operariam primordialmente em bases morais. (Bailey, 1970: 37/44).

a mobilização em bases transacionais, de um conjunto de “sócios”; a segunda, que ele obtenha sucesso em criar organismos de mobilização de pessoas em bases morais, distintos dos grupos vicinais. Nessa hipótese ele deve centralizar em sua pessoa o controle desses organismos, utilizando-se como base de mobilização e legitimação para sua atuação, englobando em uma facção os seus adeptos, podendo abranger mesmo os seus “sócios” na hipótese precedente. Criando outras alternativas de mobilização, tal “capitão” estaria se tornando menos dependente dos chefes de grupo vicinal. Apesar disto estaria também solapando a sua própria condição de “middleman” (Bailey, 1970: 175), constituindo organismos que poderiam vir a substituí-lo em sua função de mediação com a estrutura envolvente.

Na parte final deste capítulo, procuro ver através de uma breve consideração da história política de Umariçu como as três primeiras alternativas se manifestaram praticamente. No capítulo seguinte, procuro desenvolver as duas últimas alternativas acima referidas. Antes porém é necessário indicar a antiguidade e a generalidade de que se revestem tais papéis, bem como algumas dificuldades à apreensão do seu conteúdo tratados nos dois itens a seguir neste capítulo.

2. ANTIGUIDADE DOS PAPÉIS

Os papéis de “capitão” e chefe de grupo vicinal não são criações recentes, possuindo certa antiguidade em sua forma atual e antecessoras que deles diferem em aspectos que não chegam a encontrar semelhança.

O termo “capitão” apresenta algumas variações estritamente próximas. Uma delas é o “marichau”, expressão que já caiu em desuso e que parece ser sinônimo (antigamente de uso corrente) do “capitão”. Alguns informantes, no entanto, procuram distinguir o termo, aplicando-o somente aos primeiros “capitães” de Umariçu para separá-los daqueles que já não usam mais farda. Outro é o termo “cacique”, mencionado por Cardoso de Oliveira (1972- 89), utilizado inicialmente pelos funcionários do SPI como um sinônimo para “capitão”, mas atualmente usado no mesmo sentido também pelos índios e por alguns regionais.

O chamamento do “tuxaua⁴⁶” foi registrado por Nimuendaju já em 1952. Tratava-se assim a indivíduos que os senhores da seringa colocavam a seu serviço, apontando-os e transformando-os em um seu instrumento (Nimuendaju, 1952: 65). Cardoso de Oliveira menciona a existência em 1959 de um “tuxaua” no lago Cajari, nomeado há muitos anos por um dos mais importantes seringalistas da região, contando que “era um homem forte e brigão, sendo de grande utilidade ao seringalista para pôr ordem no trabalho de seus seringueiros-índios” (Oliveira, 1972: 89).

46 Na verdade Nimuendaju grafava a palavra como sendo “tuixaua” (Nimuendaju, 1952: 65).

Atualmente o termo "tuxaua" continua sendo empregado, mas sem qualquer singularidade, como um sinônimo de "capitão". Alguns informantes ticunas agora, para se referirem a indivíduos que desempenhavam um papel semelhante aos dos antigos "tuxaua", usam o termo "capataz". Dentro das alternativas anteriormente apresentadas para a atuação do "middleman" trata-se sem dúvida de uma variação do terceiro tipo. Indiscutivelmente o "capataz" deve ser classificado como um funcionário, embora neste caso a estrutura envolvente, para a qual ele atua, lhe confira certa singularidade.

Há que considerar que o encapsulamento imposto pela empresa seringalista à comunidade indígena se caracteriza pelo rígido controle das relações de trabalho e de comércio, bem como de uma adequada distribuição da força de trabalho, evitando fugas e migrações. Nesse sentido o seringalista pode colocar em prática duas soluções distintas. Em um caso, mantém tão somente empregados regulares no barracão escolhendo-os segundo sua preferência e a confiança que neles deposita (muitas vezes tratando-se de afilhados de batismo ou mesmo de filhos de criação), sem atentar para a influência que possam ter junto aos outros índios: quando se fizer necessária uma ação punitiva o seringalista pode usar os próprios empregados do barracão, os ticunas que habitem em outras de suas glebas ou convocar para isso civilizados, em último caso apelando para a força policial de São Paulo de Olivença. Opina Cardoso de Oliveira que assim os seringalistas buscavam evitar e pulverizar ações coletivas da população indígena, "não tratando mais os ticunas como coletividade mas apenas como indivíduos ou pequenos grupos de famílias" (Oliveira, 1972: 117-118).

No outro caso, o seringalista além de seus empregados escolhe um ticuna de influência para o cargo de "tuxaua". Em certa medida é mais possível a esse "tuxaua" que ao "capitão-funcionário" manter um apoio eventual à sua atuação por meio de sua parentela ou mesmo de um grupo vicinal, ao qual ele se liga por filiação ou casamento. É que de um lado, as exigências de controle por parte da empresa seringalista são mais específicas e definidas (de conhecimento de todos), de outro, existe uma área maior para o apossamento e distribuição de privilégios entre os parentes.

Ambas as soluções porém são ocorrências frequentes: enquanto o proprietário de Vendaval pôs em prática durante muitos anos a primeira, na propriedade vizinha (Cajari) outro elemento da mesma família preferia manter em execução a segunda alternativa. E em 1974 quando, pressionado por elementos da FUNAI e por adeptos da Santa Cruz, o Sr. Benedito Mafra, proprietário de Vendaval, consentiu em "escolher" um "capitão" (Oliveira e outros:1974), rapidamente passou do primeiro ao segundo esquema, buscando criar um suporte de famílias ticunas ligadas ao "capitão" e ao "vice", bem como a outros cargos na hierarquia da Santa Cruz (quatro "policiais").

Deve ser mencionado ainda o termo "curaca" referido por Nimuendaju como correlato peruano de "tuxaua" (1952: 65). Atualmente os ticunas usam traduzir o

termo "curaca" para o português algumas vezes como "capitão" outras como "capataz". Seria impossível dar qualquer passo na direção de esclarecer o sentido dessa categoria sem um estudo das condições de existência dos ticunas no Peru. Alerto, no entanto, para o fato de que o termo "curaca" é, como mostrou Murra, aplicado ao chefe de uma aldeia dentro do esquema de dominação política imposta pelos Incas e depois pelos espanhóis a povos indígenas vizinhos (Murra, 1967: 343/5). Isso obrigaria o estudioso da organização política dos ticunas peruanos a considerar a possibilidade - que no caso dos ticunas brasileiros é remota não sendo sequer cogitado pelos etnógrafos anteriores - de influência de padrões de uma organização política da "serra" peruana.

Quanto ao chefe do grupo vicinal há que registrar que o antecedeu o "tê/ti;". Em seu relato de viajante e fragmentos de memória social, Nimuendaju descreve tais indivíduos como possuindo "magical powers, intelligence, and ability to deal with especially with the "civilizados" (não índios). Owing to the qualities, they gained a limited ascendancy over fellow members of the group who would approach them with their problems in search of aid and advice. In spite of this, they had no right to punish or coerce anyone who balked at their admonitions" (Nimuendaju, 1952: 64/65). O antigo "tê/ti;" possuía ainda como marca diferencial um boné de algodão, com pequenas penas de tucano presas ao material tecido, que ele costumava ostentar nos dias de festa (Nimuendaju, 1952: 37).

Durante a realização de sua pesquisa, Nimuendaju já não encontrou mais nenhum dos antigos "tê/ti;". Segundo ele o último desses teria sido avô (Pm) de seu principal informante, Calixto, habitante do igarapé São Jerônimo (1952: 37). O que ele noticia é a existência de alguns índios, frente aos quais os demais teriam uma atitude semelhante a que anteriormente tiveram com relação ao "tê/ti;", sem que esses dispusessem, no entanto, de qualquer título ou marca diferencial.

Ao tratar com esse par de papéis cruciais à vida política dos ticunas, Nimuendaju no entanto parece ter incidido em um grave erro: ele pensa tais papéis separadamente e como se existisse um único relacionamento possível entre eles, um deles correspondendo a uma forma ticunas, o outro sendo uma "tradução deformada" promovida pelos seringalistas em seu próprio interesse.

Como já foi observado anteriormente, ele parece pretender distinguir uma "organização nativa" de uma "organização imposta pelo contato", deixando a antiguidade do contacto (por ele mesmo citado como mais de 200 anos - Nimuendaju, 1952: 8) e a heterogeneidade de suas formas (diferentes situações históricas que não prescindem da função de mediação do "capitão", como exemplificam isso o cargo de "principal" e o de "curaca"). Ele não considera que a organização imposta em cada situação histórica possa com o tempo vir a adaptar-se à organização pré-existente, moldando-a às suas próprias finalidades e potencialidades. A tarefa de articulação entre diferentes papéis políticos não se realiza em um sentido único - manipulação pelos seringalistas de uma instituição "nativa" - nem com uma só resposta - a rejeição dos índios à autoridade desses "tuxauas" como afirma Nimuendaju (1962:

64/65). Trata-se de um jogo complexo de articulações, onde deixa de ter sentido separar categorias impostas das “nativas”, uma vez que ambas ganham realidade na própria comunidade objeto da investigação, constituindo produto de uma elaboração realizada pelos ticunas. Ao pesquisador cabe compreender como os ticunas operam essas articulações estabelecendo um conjunto de formas distintas, onde a “organização imposta” representa apenas uma possibilidade entre muitas.

A simples descrição dos papéis já invalida uma clivagem rígida entre “organização imposta” e “organização nativa”, entre uma categoria ticuna “tradicional” e uma categoria “resultante do contato”. Uma das qualificações exigidas ao “té/ti;” (recuando muito mais no tempo que ao considerar somente o chefe do grupo vicinal) era a “habilidade para lidar com estrangeiros, especialmente os não índios (Nimuendaju, 1952: 64), o que aponta um inequívoco exercício de uma função de mediação com o mundo envolvente, possivelmente ajustada a uma situação histórica anterior. Por outro lado é problematizável pensar no chefe de um grupo vicinal (ou local na expressão de Nimuendaju) como dotado de conteúdos rigidamente definidos e todos tradicionais: o próprio Calixto era mestiço e sem clã.

Tendo encontrado um único papel político gerido pelos ticunas sem interferência direta dos não índios, Nimuendaju parece acreditar que o seu conteúdo devesse ser necessariamente tradicional e imune ao contato. É assim por exemplo, que ele menciona apenas dois chefes de grupos locais, Calixto, no Igarapezinho e Nino no igarapé da Rita, todos os dois hábeis pajés e grandes conhecedores da tradição mítica dos ticunas (são os informantes mais citados por Nimuendaju).

No entanto, em outro ponto ele diz ser muito comum famílias de casas vizinhas (“local groupings of related families” – 1952: 97) estabelecerem entre si laços de cooperação. Ele cita um desses grupos compreendendo três casas e trinta e três pessoas⁴⁷. Seria de esperar então que no igarapé São Jerônimo existissem vários grupos locais, cada um desses com tamanho e influência variável. Cardoso de Oliveira (1961: 201) em 1959 aponta a existência de vários grupos no igarapé Belém. Nesse caso Calixto seria então apenas um chefe entre muitos, ainda que mais temido e respeitado por suas virtudes mágicas. Na verdade só adotando a ótica do não índio e buscando entre vários chefes de grupo local o “tuxaua” é que seria possível falar de um só chefe para o seringal São Jerônimo⁴⁸.

Dessa forma Nimuendaju estaria apenas preenchendo com um conteúdo tradicional – o poder mágico – uma clivagem de poder claramente feita pelos não índios – a autoridade do chefe do grupo local definido por critério territorial (o seringal e a propriedade da terra). Inversamente, a tarefa assumida neste trabalho é apreender as linhas de clivagem através das quais os ticunas distinguem os diferentes papéis políticos, procurando descrever as formas pelas quais se articulam tais papéis.

47 Por falta de revisão Nimuendaju se refere a 32, embora no seu gráfico figurem 33

48 Distinto e diverso de seringal do Igarapé da Rita, pertencente a outro dono e portanto com outro “chefe”.

3. MANIPULAÇÃO DOS CONTEÚDOS POLÍTICOS

É preciso observar porém que seria uma falha pretender estabelecer somente em termos gerais o conteúdo dos papéis políticos, esquecendo as várias manipulações que são feitas pelos adeptos ou inimigos dos ocupantes de tais papéis, de modo a apresentá-los sob um ângulo favorável ou desfavorável.

Um dos pontos em que isso mais se expressa são as qualificações exigidas ao “capitão” e ao chefe de grupo local. Existem poucos critérios reconhecidos por todos para esses cargos, envolvendo isso a própria definição de autor político. As mulheres não ocupam os papéis políticos básicos, sendo no entanto muito importantes nas relações cotidianas na aldeia e na formação de consensos e decisões.

Os homens só se tornam atores políticos a partir do momento em que entram para determinada categoria de idade. Para melhor compreensão é importante antes de falar nos atores políticos conhecer estas categorias. Tanto homens quanto mulheres estão divididos em cinco categorias de idade, conforme o quadro a seguir.

QUADRO XX

idade	gênero	0-12	12-18	18-25	25-60	+ 60
Tradução do termo	M F	criança	“rapaz” “mulher”	“homem” “mulher”	“velho” “velha”	“vovô” “vovó”
Chamamento nativo	M F	pabokê iabokê	pakê nguetākê	mareāmakê mareatakê	djaguanta djakêdjê	oi noé
Conteúdo das categorias	- -	“até formar”	casado ou solteiro	casado até 3 filhos	casado com mais de 3 filhos	todos os anciãos

A primeira categoria (pabokê e iabokê) diz respeito à criança. Dentro dela existem outras especificações que distinguem os bebês das crianças que já andam, por exemplo, mas que parecem bem menos importantes. É por volta dos 12 anos que o menino ganha do pai sua primeira canoa de pesca e passa a sair sozinho para pescar longe de casa contribuindo para a sobrevivência do grupo doméstico. Quanto à menina é também por volta dos 12 anos que passa pelo ritual da puberdade, a chamada “Pelação” ou “Festa da Moça Nova”. Durante esse período que vai dos 12-18 anos os jovens moram geralmente com os pais ou com algum parente. Mesmo quando se casam continuam morando na casa do pai da esposa (mais comum) ou do pai do esposo por algum tempo (meses a anos), até construírem a sua própria casa, que geralmente ocorre a partir do nascimento do primeiro filho. Este é o período em que os jovens ou se casam ou se preparam para isso. A partir dos 18-19 anos quase todos já estão casados e alguns já tem filhos. Por volta dos 25 anos e a partir do nascimento do terceiro filho o homem passa ser considerado “velho” (djaguanta). Tal

chamamento, não tem nenhum caráter depreciativo, ao contrário, indica aqueles que são mais experientes, que mais trabalham e que têm, por isso mesmo, melhores condições de julgar, aconselhar, etc. Quanto ao ancião, é visto com grande respeito mas já não se espera muito dele. Quase não sai para pescar sozinho, nem tampouco faz pescarias longas. Observa-se que a palavra “oi” é também termo de tratamento usado pelos netos (FF, fF, Ff e ff) para seus avôs (PP e Pm). O ancião é aquele que é chamado de “oi” não apenas por seus próprios netos (como ocorre muitas vezes ao djaguanta) mas por todas as pessoas.

É interessante finalmente notar que os adultos (mareãmakê e djaguanta), solteiros são raros e considerados como anomalia. Mesmo não estando com marido ou mulher no momento, geralmente já tiveram algum relacionamento e já têm filhos. Quando isso não ocorre o indivíduo é enquadrado nas categorias de acordo com sua faixa de idade. A maior parte dos casos de indivíduos sozinhos é de mulheres sem marido, que moram com os filhos (nem sempre do mesmo marido embora geralmente sim) na casa de algum parente seu. Existia em Umariáçu um homem solteiro (Lázaro Coelho) que se dizia “doente do peito” e que por isso não conseguia trabalhar na roça nem fazer esforço (sentia dores), o que o impossibilitava de sustentar uma família. Apesar disso participava ativamente na vida da aldeia (ver cap. V). Outro caso encontrado em Belém foi de um surdo-mudo que morava sozinho e comia na casa do pai que morava do lado.

Um dos critérios com que os ticunas manipulam, especialmente em relação ao cargo de “capitão”, é o fato de saber ler. Isso parece ter sido decisivo na escolha de Paulo, que era um “novato” na aldeia, mas que por sua condição de letrado e reservista parecia aos olhos de parte dos moradores de Umariáçu, bem mais justificado para o cargo de “capitão” que Santiago.

Um dos informantes que mais se voltou contra ele afirmava, comparando-se ao Santiago que “pra mim o ‘capitão’ precisa saber lê, senão não presta”. A maioria dos informantes, porém, não mencionou esse critério, um desses respondendo (e com razão) com certo ceticismo à pergunta de se todo “capitão” devia saber ler: “é capaz que algum sabe, mas é algum...”. Apesar disso algumas vezes o fato de ler e escrever pode ser decisivo para que se acredite que um indivíduo é mais capaz para exercer o cargo de “capitão” (como ocorreu recentemente em Vendaval com o líder Pedro; igualmente posição semelhante vem assumindo um dos “professores” ticunas bilíngues de campo Alegre, o Odácio).

O outro ponto em que ocorrem grandes divergências é em relação ao poder de “capitão”. Alguns acham que todas as questões que envolvam o relacionamento entre ticuna e civilizado devem ser resolvidas pelo “capitão”, sendo logo este convocado para decidir ou esclarecer a situação. Assim ocorre, por exemplo, em caso de não índios (negociantes ou mesmo visitantes) que chegam à reserva para comprar farinha, contratar serviço de alguns ticunas para descarregamento no porto da COMARA (sigla pela qual é conhecido o órgão da Aeronáutica que possui vários

terrenos nas cercanias do Aeroporto de Tabatinga), abrir ruas em Tabatinga, vender quinquilharias, adquirir artesanato indígena ou animais (macacos, periquitos, etc.). Outras vezes os próprios ticunas ao invés de chamarem o “capitão” encaminham tais indivíduos ao posto para falar com “o chefe da FUNAI”. Adotar uma ou outra posição depende geralmente da pessoa face ao “capitão”, no primeiro caso ampliado sua área de atuação e poder, no segundo reduzindo-a e procurando dar a entender, ou que o “capitão” “não trabalha”, ou que ele não sabe resolver os problemas e que é melhor apelar logo a um não índio que “manda mais do que ele”.

Ocorre também coisa semelhante em termos de eventuais atritos com não índio que moram nas terras de Umariáçu: de uma feita, o gado de um desses posseiros comeu parte da roça de um ticuna, o qual foi diretamente ao então capitão Santiago, que participou de todo processo de resolução da questão, informando ao chefe do posto e indo juntamente com ele até a casa do não índio para cobrar prejuízos. Outra vez, um ticuna e um desses não índios discutiram sobre o limite de seus roçados, o ticuna recorrendo diretamente ao chefe do posto sem sequer preocupar-se em noticiar a questão ao “capitão”, ao qual não via com simpatia.

Quando a questão surge porém entre os próprios ticunas, sempre o “capitão” será envolvido: na maior parte dos casos ele é procurado diretamente por um dos interessados, ainda que esse não mantenha boas relações com ele ou que ele possua algum vínculo com o outro contendor. É que em boa parte das questões os litigantes sabem que o “capitão” funcionará como um árbitro, desdobrando as soluções fornecidas pela própria jurisprudência nativa. Isso ocorre em vários tipos de questões. Assim é que, numa ocasião (entre 1971 e 1972), surgiu um caso entre um ticuna recém-chegado de Ourique e um outro morador mais antigo de Umariáçu. O primeiro havia plantado uma roça na capoeira do segundo, abandonada já há uns três anos. O segundo queixou-se ao “capitão” de que ia usar a capoeira naquele ano mesmo e dizia que ia arrancar a roça do outro para plantar a dele. O “capitão” reuniu os interessados e depois das explicações de parte a parte ficou reconhecido o direito do primeiro, uma vez que já tinha trabalhado, embora fosse lembrado ao novato que esse deveria antes de plantar ter pedido licença ao dono da capoeira. Um outro exemplo de que o “capitão” em questões onde existe uma legislação indígena estabelecida atua sem preferência ocorre no primeiro caso narrado em anexo.

Nos casos, porém, onde não existe um consenso quanto às leis envolvidas e os litigantes estão alinhados em facções diferentes, o “capitão” atuará não como árbitro, mas como o líder de uma das facções. Geralmente ele só é procurado por aquele contendor que pertence à sua facção. O outro litigante tem duas alternativas, ou dar a questão como encerrada, ou então procurar o chefe do posto e colocá-lo na

condição de árbitro. Raramente sucede que ele aborde diretamente o “capitão”, como fez uma vez um ticuna em relação a alguns pés de maniva comidos por uns búfalos⁴⁹ que estavam sob a guarda do “capitão”: nesse caso sua intenção era claramente intimidar o “capitão”, fazendo crer que na repetição estava disposto mesmo a manter o animal, forçando assim o “capitão” a ordenar que os bichos (um casal) fossem presos e afastados das roças. Fora esse último tipo de demanda, geralmente todas as questões que envolvem pessoas de alinhamento faccionais opostos, sem a existência de precedentes firmados e onde um dos contendores leva o caso até o fim, terminam sendo discutidas no posto, sendo o procedimento normal do chefe do posto, nessas circunstâncias, ratificar a solução fornecida pelo “capitão”. Se o chefe do Posto proceder diferentemente, alimentará a crença de que o “capitão” está perdendo força e apoio por parte do posto e que logo será substituído.

Existe ainda um outro ponto em relação ao qual as respostas dos informantes não convergem. Já foi mencionado antes o processo de investidura do “capitão”, havendo um razoável consenso quanto a isso. No entanto, no que concerne a ocasiões em que esse processo pode ser acionado, as interpretações divergem. Muitas pessoas procuram revestir o cargo de “capitão” de um conjunto de crenças que visam dar-lhe o mesmo tipo de legitimidade que possui o chefe do grupo vicinal. Foi um dos “capitães”, em uma entrevista, que deu o seguinte apanhado das suas tarefas, quadro bastante semelhante ao do chefe do grupo vicinal, embora radicalmente diverso das funções do “capitão”: “...é porque tem uns que tem raiva do outro. Aí, o capitão reúne, pergunta porque tem raiva, conversa, dá conselho pra não ter mais raiva, tudo junto como irmão...”

Um elemento acionado nessa direção é a crença -partilhada por alguns - de que o cargo de “capitão” é vitalício, que só se perde com a morte. Na verdade porém, só dois capitães de Umariáçu morreram como capitães; todos os demais foram substituídos ainda em vida. Que existe um interesse em manter essa idéia de cargo vitalício, se pode depreender da consideração a seguir da história política de Umariáçu, especialmente no que concerne ao cargo de “primeiro capitão”. Nunca faltou algum expediente por meio do qual o interessado na sucessão do “capitão” conseguia afastá-lo, ainda em vida sem no entanto, infringir frontalmente a ideia de que se tratava de um cargo vitalício.

4. HISTÓRIA DOS "CAPITÃES

Como já foi dito anteriormente, a presença do SPI na região, se inicia em 1942 com a instalação do Posto Indígena Ticuna em Tabatinga, próximo ao porto da

⁴⁹ Existe em Umariáçu um casal de búfalos e uma dezena de patos doados aos índios pelo comandante da CF-Sol. Para os ticunas porém, os búfalos eram “do coronel e do Paulo” (e mais geralmente ditos como “do Paulo”), o mesmo ocorrendo com os patos, que viviam soltos e misturados às galinhas de cada família, consumidos às escondidas na época em que o peixe estava escasso.

COMARA. Segundo ticunas, naquela época, a Tabatinga não era uma cidade como hoje, com casas, ruas, eletricidade, etc. As pessoas que moravam por ali tinham roça perto da casa, plantavam cana, mandioca e tudo mais. O primeiro encarregado do posto foi Manoel Pereira Lima, denominado pelos índios de "Manelão". Ele tinha dois empregados que faziam uma roça para ele recebendo em mercadoria a cada sábado: um era o Neco, filho do futuro capitão Araújo e o outro um peruano que não era ticuna. O encarregado mantinha uma espécie de armazém para revenda e lá comerciava com os ticunas da redondeza. Diz um ticuna valorizando aquele tempo: "naquele tempo no Posto tem muita fartura, muita coisa! Num dia de sábado o pessoal tá recebendo a fazenda, tudo que tem lá ... Algum queria farinha, comprava farinha, outro queria fazenda, comprava fazenda ... Rede, compra! Terçado ... Tudu isso naquele tempo tinha, era muito. Naquele tempo era puro chefe bom". Outro informante, no entanto, declarou que o povo não gostava dele porque ele proibia a cachaça, já de seu substituto, o "Antista" gostavam porque não proibia, contam que ele mesmo bebia muito. Nessa época o posto tinha gado e não faltava carne porque "acabava um, matava outro ... até que ficou mais nenhum".

Ainda na gestão de Manelão se reuniu na COMARA um conjunto de cinco famílias extensas, todas elas vindas de Belém e arredores; os seus chefes eram o Ponciano João, José Araújo, Moaca Fortes, Silvestre Alexandre e o Guilherme Reino. Esses são os "antigos" moradores de Umariáçu, associando-se eles por laços de casamento, formando um conjunto relativamente coeso que vai se constituir durante certo tempo no centro político de Umariáçu.

A mudança do posto para o igarapé de Umariáçu, ocorreu quando Manelão já havia retornado a Manaus, em razão de atritos com um não índio em Tabatinga. Coube ao chefe Antista fazer a transferência do posto para a fazenda, adquirida por doação em 1945. Segundo a descrição dos ticunas, antes disso Umariáçu "não tinha chefia não. Quem mandava aqui era o comando lá de Tabatinga. Então, depois, quando teve o Marechal Rondon aqui qui teve chefe, que teve chefe, que colocou o posto aqui, mandaram chefe de lá (Manaus)...Foi ele que comprou esse lugar ..."

O primeiro "capitão" (chamado por alguns de "marichau") de Umariáçu foi o Agostino, morador antigo de Umariáçu, dizem os ticunas, para separar o agregado de famílias que já habitava na fazenda do Mendes, e na margem direita do igarapé Umariáçu, dos que vieram de Belém e foram primeiro para a Comara. Em um quadro colocado a seguir, ocupa papel central uma genealogia do "capitão" Agostino, construída com dados da época (década de 1970) e referindo-se somente a moradores de Umariáçu. As conexões de parentes existentes em torno de Agostino estendem-se a grande parte das famílias caracterizadas como moradores daquela parte de Umariáçu antes da criação do PIT: os Araújo (do clã de japó, não do clã de maguari, como o José Araújo da Silva), os Guedes, os Gomes, os Joaquim (esses no entanto, chegados pouco antes). São mais frouxos e indiretos (através do Araújo e Gomes respectivamente) os vínculos com os Bruno e os Manduca.

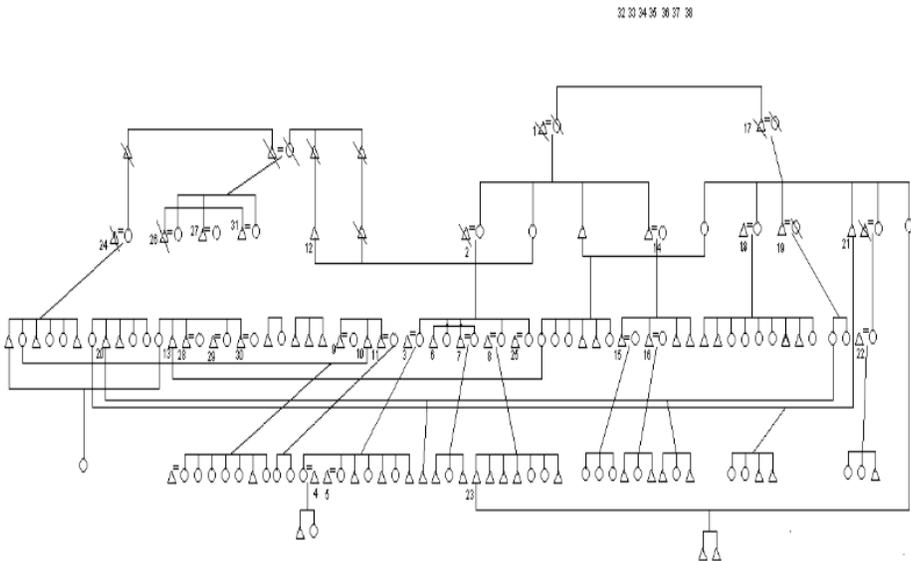
1- Agostinho	31 - Francisco Gomes	26 - João Gomes
2- Adão	14- Antonio Irineu	27 - Leopoldino Bruno
3- Manoel Raimundo	15- Rafael Irineu	28 - Cristovão Leopoldino
4- Manuelão Manduca	16- Pedro Antônio Irineu	29 - Ernesto Augusto
5- Sebastião Alfredo	17 - Joaquim João	30 - Francisco Leopoldino
6- Clarindo Luciano Guedes	18 - Manduca Augusto	
7- Marcolino Adão	19 - André Joaquim	
8- André Fonseca Cesário	20 – Manoel Gomes	
9- Francisco Lopes	21 - Pedro Joaquim Manoel	
10- João Lopes Araújo	22 – Francisco Epitácio	
11- Armando Lopes	23 - Miguel Fonseca	
12- Joaquim Honorato Araújo	24 - Antônio Angarita Pinto	
13- Severino Bruno	25 - Luís Pinto I	

Os informantes enumeravam vários chefes do posto (Calixto, Andrade, Lobo, Heitor Barreira e Bernaldino) sem saber indicar com precisão a época em que Agostino faleceu. Quanto à forma de sua morte também existem divergências: alguns afirmam que ele morreu “estragado” por pajé, outros dizem que isso não é verdade, ele teria morrido em um acidente, caindo de uma pupunheira.

O substituto de Agostino foi o velho Ponciano, primeiro “capitão” a ser escolhido pelo chefe do posto. Com ele foi implantado sistema de escolha por “reunião” do povoado.

À diferença de agostino porém, sua base de sustentação era constituída por famílias de moradores “antigos”, seus filhos e cônjuges, estendendo-se à grande parte dos grupos domésticos situados ao lado esquerdo do igarapé; tal rede abrange os moradores de 15 das 46 casas situadas ao lado esquerdo do igarapé, correspondendo a aproximadamente 1/3 dos habitantes daquela parte do povoado e a 1/4 de todo o povoado (cálculo feito usando as fichas do censo realizado por Cardoso de Oliveira, em 1959). A genealogia resumida colocada a seguir foi montada no campo em janeiro de 1975, reunindo todos os vínculos de parentesco mantidos por Ponciano, seus colaterais e descendentes e envolvendo somente pessoas que habitem atualmente em Umariçu (ou cuja menção seja necessária para esclarecer a posição de algum de seus habitantes atuais, ainda que não habitem em Umariçu, como é o caso, por exemplo, de Alberto Ponciano ou de Roberto Pereira, cuja menção é necessária para esclarecer vínculos entre José Firmino Reino e Felipe Roberto da Conceição com seus respectivos cônjuges).

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| 1- Ponciano João | 13 - Nelson Ramos |
| 2- Silvestre Alexandre | 14 - João Fortes |
| 3- Norato Ponciano | 15 - Anastácia |
| 4- Milton Augusto | 16 - Francisco Neri |
| 5- Francelino Chaves | 17 - Samuel Alexandre |
| 6- Alberto Ponciano | 18 - Joánico Reino |
| 7- Santo Joánico | 19 - José Araújo Silva |
| 8- Aprízio Ponciano | 20 - Neco Araújo |
| 9- Manoel Ponciano | 21 - Nuquito Araújo |
| 10- Juvêncio Ponciano | 22 - Firmino Reino |
| 11- Pedro Alexandre | 23 - Alexandre Firmino Reino |
| 12- Felipe da Conceição | 24 - José Firmino Reino |



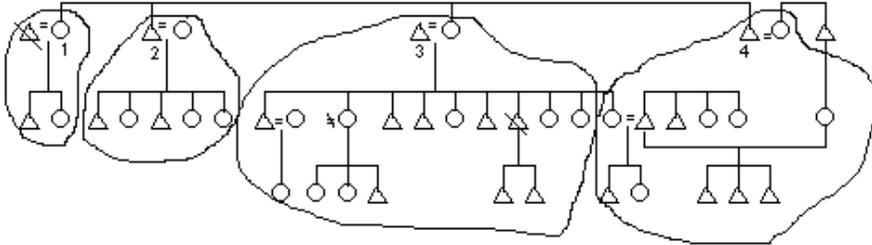
ram à exceção de seu filho Oscar) e o da família do finado Jatobá, que mudou-se definitivamente para a Colômbia.

Deve ser notado que todos esses moradores não eram cogitados quando da disputa de cargos, tendo uma posição política marginal. É que, por pertencerem a famílias pouco extensas e bastante fragmentadas, mantendo somente vínculos fracos umas com as outras, não tinham condições de dar o apoio necessário a um "capitão" que saísse dentre eles ou de oferecer uma colaboração significativa à atuação de um "capitão" a eles não relacionado.

Segundo os informantes que habitam a margem esquerda do igarapé Umariáçu, Ponciano foi um bom "capitão" e o povoado gostava dele. Ele tinha uma casa grande, para fazer festa, e sempre que havia festa no povoado ele estava lá "dançando, bebendo, aconselhando os outros para não brigarem". Da mesma forma que Agostino, Ponciano também usava farda de soldado. Contam que o "capitão" Ponciano morreu "estragado", apresentando os sintomas que os ticunas classificam como ação de pajé: febre, vômito e desintéria. O velho segundo contam "acabou-se em menos de dois dias", morrendo também sua segunda mulher com os mesmos sintomas e antes que o enterro voltasse do cemitério. Alguns informantes afirmam reservadamente que os seus filhos ficaram tristes e revoltados, indo consultar um pajé: esse mostrou o pajé que tinha "estragado" o pai deles, era uma morador do Assacaió e tinha feito isso por causa de uma briga que tivera com o velho. Os filhos foram então até lá, mas não se sabe, qual foi a solução encontrada para o caso: briga, indenização ou morte do pajé.

Com a morte de Ponciano foi realizada uma "reunião" para escolha de outro "capitão". O Araújo foi escolhido porque dizem os informantes, o pessoal também gostava dele. Sua base de sustentação era a mesma do antecessor, fundada na ampla rede de parentesco dos "antigos", estando o Araújo incluído na genealogia de Ponciano. Existia porém uma diferença quanto aos vínculos de mobilização disponíveis a cada um deles (vide gráfico): de um lado, a posição ocupada por Araújo na rede de parentesco dos "antigos" era menos central que a de Ponciano, relacionando-o a este (Efi) e ao Silvestre (EfiE) apenas através de parentes da mãe da esposa (geração acima da sua), enquanto Ponciano fazia isso através de suas irmãs (geração de Ego); de outro lado, Ponciano mantinha, por intermédio de seus filhos, vínculos amplos (seus genros Milton, Francelino e Firmino, o pai da esposa de Aprízio, Sebastião Belizário), enquanto Araújo concentrava e reforçava os seus vínculos com os irmãos da esposa (o Firmino em especial). Isso se expressava no próprio caráter coeso de grupo vicinal do Araújo, como se vê pelo gráfico abaixo, construído com base no censo corrigido de 1962 já mencionado anteriormente.

GRÁFICO III



1 - Anastácia Reino

2 - Samuel Alexandre

3 - José Araújo da Silva

4 - Firmino Reino

OBS.: os grupos domésticos

indicados no gráfico

ocupam posições vizinhas

na aldeia.

À diferença de Ponciano, Araújo nunca usou farda. Ele ficou somente dois ou três anos e dizem que não foi um bom "capitão". Uns explicam isso dizendo que "ele falava menos o português que o Ponciano, aí ele se entendia menos o posto. Então, o povo não gostava". Outros afirmam que ele teria abandonado o cargo, "não fazia nada pelo povoado e só ficava trabalhando lá pro pessoal dele" (Araújo formou um dos mais sólidos grupos vicinais atualmente existentes. Sua casa ficava em uma das beiras do povoado e realizou muitos intercassamentos com a família de Firmino Reino). Uma outra explicação, se reporta a uma descrição da personalidade do "capitão" Araújo, como "um dos homens mais tradicionalistas de Mariuaçu" que teria procurado reincorporar à comunidade indígena um neto seu (Ff), cujo pai era um mestiço sem clã, fazendo-o ser adotado pelo clã da avó paterna (mP) da criança (Cardoso de Oliveira, 1972: 84). Ele teria preferido manter-se na tutela de seu próprio grupo local a aceitar as injunções vindas do posto, especialmente no que concerne a um "endurecimento" na restrição à cachaça.

O "capitão" Araújo foi o primeiro a ser substituído ainda em vida. Contam os ticunas, que isso foi feito por um funcionário do SPI, Gilberto Figueiredo, que chegou de Manaus e achou tudo muito abandonado. Então ele marcou uma "reunião" para o povo "procurar" outro "capitão". Quanto ao Araújo, continuou por lá mas não durou mais que um ano. Acredita-se que morreu enfeitado. Na descrição de um de seus filhos, ele teria discutido com um outro ticuna em uma festa de São Pedro. O outro estava embriagado e queria beber mais pajauaru, Araújo disse que

não, que o pote de pajauaru já estava vazio. Discutiram e depois o outro saiu. "Daí passou um mês, ele estragou o papai. Aqui doía (as mãos no estômago), doía as costas, era botando sangue, caganeira... Ficou duas semana assim. Todo dia chamava pajé, pajé vinha, curava. Tirava uma flecha, no outro dia, chegava outra. Os filhos chegaram até a levá-lo, para um curador "muito bom", não índio, que morava no Marco, mas este nada conseguiu alegando que não sabia tratar com feitiço posto por ticuna. Depois da morte de Araújo, seus filhos descobriram que quem o havia "estragado" era um ticuna natural de Belém e que na época morava na Rondinha. Segundo o infomante ninguém fez nada, mas o suposto pajé resolveu mudar-se para Santo Antônio onde vive até hoje⁵⁰.

Com a saída de Araújo (1966) houve uma grande mudança nos esquemas de liderança na aldeia: primeiro, foi rompida a condição vitalícia do cargo de "capitão"; segundo, foi escolhido um "novato", Santiago Fernando, recém chegado de Santo Antônio e que não possuía muitos parentes na aldeia: terceiro, o PIT procurou aplicar com especial empenho a proibição de consumo de cachaça pelos índios.

Segundo Santiago, foi o Sr. Gilberto que trouxe de Manaus a ordem de proibir a cachaça⁵¹; por isso durante os quatro anos em que foi "capitão" se esforçou muito para acabar com "as festas e a cachaçada". Ele usava farda de soldado e muitas vezes levou os ticunas embriagados para dormir no xadrez em Tabatinga. Algumas vezes também chegou a apelar para os soldados para terminar com as brigas que ocorriam durante as festas. Com isso ficou extremamente impopular. Contam que antes dele "sair de capitão" o povo reclamava muito por trás e alguns chegavam a desafiá-lo frente a frente.

Para impor as diretivas do posto, Santiago tinha o apoio mais completo do Comando de Tabatinga que, inclusive, lhe mandava de vez em quando um "rancho" (provisão de alimentos) para sustentar sua família, pois ele passava o dia todo percorrendo a aldeia, levando gente doente para Tabatinga, descampando dentro do povoado, ajudando no uajuri dos outros, etc. Ele dispunha de dois ajudantes, o João Fortes e o Anacleto Cordeiro que eram chamados de "polícia", sendo que Fortes

50 É importante registrar que: 1º) o acusado é atualmente o pajé preferido por Santiago, substituto do Araújo como "capitão"; 2º) o acusado se transfere para a localidade de proveniência de Santiago, onde este possui muitos parentes. É relevante indicar tais coincidências, pois mostram como a acusação de feitiçaria (e a adinhação do culpado) em casos de morte do capitão, se faz dentro de um quadro não descompromissado com questões políticas, recebendo delas inclusive parte de sua viabilidade. Note-se porém a ambiguidade dessa relação, não afluindo explicitamente nem nos dias de hoje, nem nas reconstruções daquele tempo. Atualmente não existe qualquer sinal de rixa entre Santiago e os filhos do Araújo, tendo o Neco sido padrinho de casamento (celebrado pelo irmão José) da Iraci, filha de Santiago; era também comum que esse frequentasse a Santa Cruz do Alexandre, juntamente com vários dos filhos do Araújo. (Vide capítulo V)

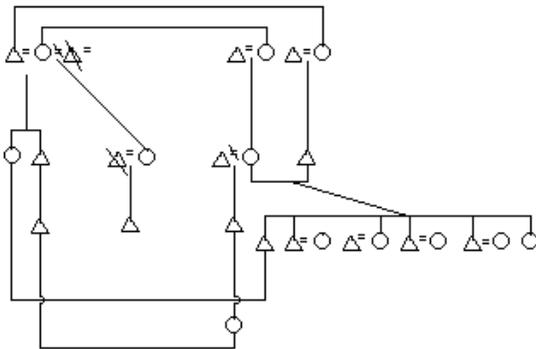
51 É preciso especificar, porém, que essa ordem jamais foi entendida em Umariçu como restrita a cachaça, proibindo-se igualmente outras bebidas tradicionais dos ticunas como a caiçuma, o pajauaru, a pororoca e todo tipo de licores muito fermentados. Foi perguntado a um informante se a proibição era só contra cachaça e ele respondeu: "Não, é cachaça, é caiçuma, é tudo ... Isso desde aquele tempo tá proibido. Mas mesmo proibido é assim, tem algum que nunca deixa..."

também possuía farda de soldado (como já foi lembrado antes, o armamento usado era um "cassetete").

Houve uma quarta mudança importante quando Santiago entrou como "capitão". Criou-se o cargo de "segundo capitão" que era o "capitão" dos moradores da margem direita do igarapé Umariçu, descendentes dos antigos habitantes da fazenda (os de "Umariçu mesmo"). Para isso foi escolhido o Angarita (Antônio Angarita Pinho), que teve sempre uma atuação conjunta e no mesmo sentido de Santiago. Ficou três anos, mas o pessoal do lado direito do igarapé era muito festeiro e não gostava de obedecer às ordens do posto. Contam que primeiro procuraram fazê-lo abandonar o cargo de "segundo capitão" "estragando", sua filha. Apesar disso Angarita ficou, morrendo algum tempo depois, também "estragado" por ter entrado numa festa em que todos estavam bebendo e dançando, quebrado as garrafas, além de ter brigado com todo mundo.

Em 1970 transferiu-se para Umariçu o mestiço Paulo Cruz, (vide pág. 152). Apesar de "novato" Paulo possuía uma irmã casada com Manoel Ponciano, filho do falecido "capitão" Ponciano e indivíduo muito ativo e influente no povoado. Nessa época vieram também para Umariçu, alguns de seus irmãos por parte de mãe com suas respectivas famílias. O gráfico abaixo reúne as pessoas relacionadas com Paulo por parentesco e que o apoiaram em sua atuação.

GRÁFICO IV



- 1 - Paulo Ramos Cruz
- 2 - Elizeu Julião
- 3 - Manoel Julião
- 4 - Manoel Ponciano
- 5 - Humberto Julião

- 6 - Modestino Julião
- 7 - Pedro Julião
- 8 - Avelino Mendes Gabriel
- 9 - Gustavo Ferreira

Contam que o Manoel Ponciano e o Paulo conseguiram convencer o chefe do posto, "Berezinho", de que Santiago estava cansado e que já não prestava mais. Para evitar romper mais uma vez com a regra de cargo vitalício eles resolveram "dar férias de um mês" para Santiago. Foi o próprio Manoel Ponciano que noticiou isso a Santiago que, aborrecido, foi confirmar a informação com o chefe do posto. Ele então viajou, foi visitar uns parentes no Peru. Ao voltar, Paulo já estava como novo "capitão" e não quis mais entregar o cargo. Havia sido feita uma "reunião" e o "Berezinho" havia dito três nomes para o povo escolher entre eles: o João Fortes, o Anacleto e o Paulo, tendo sido este último o preferido.

Grandes mudanças irão ocorrer no esquema de liderança dentro do povoado a partir da escolha de Paulo para "capitão". A criação de sua base de apoio - à diferença da atuação puramente como funcionário de Santiago, fracassada do ponto de vista da popularidade e também da eficácia (pois as festas rarearam mas continuaram) - será o objeto do capítulo seguinte, indicando-se a constelação de fatores que irá permitir o seu domínio.



CAPÍTULO IV FORMAÇÃO DAS FACÇÕES

No período em que Paulo Cruz foi “capitão”, ocorreram profundas mudanças no universo político, surgindo novos papéis e estabelecendo-se uma articulação nova entre os antigos papéis políticos. Pela primeira vez, nas várias situações históricas apontadas, surgiram unidades políticas especializadas, centralizando-se as lideranças existentes e apresentando certas características que os aproximavam de facções do tipo de “cisma” (Siegel & Beals, 1966: 156).

Recorrendo-se ao conceito de “middleman”, é possível perceber o impasse em que estava colocado o novo “capitão”. De um lado lhe era possível manter o mesmo tipo de desempenho do cargo que seu antecessor, baseando sua autoridade exclusivamente na condição de instrumento dos não índios e no suporte que lhe poderiam fornecer, quer seu pequeno aparato burocrático (o “segundo capitão” e os “policiais”), quer diretamente instituições dos não índios (os militares de Tabatinga e ameaça de prisão). O esquema do “capitão funcionário” se revelou impopular e também não rendeu à estrutura envolvente os “dividendos” esperados, mostrando-se ineficaz a repressão pura e em qualquer circunstância (dentro ou fora da reserva, consumo individual ou coletivo em festas rituais, uso de cachaça ou outras bebidas, etc.) do uso de bebidas.

Por outro lado era preciso admitir, devido ao crescimento da aldeia com o fluxo de muitas famílias, a impossibilidade de que um único grupo de pessoas relacionadas por parentesco continuasse a desempenhar com eficácia a função de suporte político do “capitão”. Paulo era um “novato” e dispunha somente de duas fracas alternativas, para mobilizar apoio baseado em vínculos de parentesco. Uma, que teve curta duração, consistiu em uma tentativa do “capitão” de reagrupar seus vários irmãos na aldeia de Umariáçu, de maneira a fazer a família Julião atuar sob sua chefia e como uma unidade, como já teria feito antes o velho Ponciano. Desta forma, ele conseguiu trazer para Umariáçu mais dois de seus irmãos, um deles morando no rio Javari, o outro na Colômbia. Dois fatores porém concorreram

para o fracasso dessa empresa: o apoio fornecido pelo grupo familiar era então (à diferença da época do Ponciano) insuficiente para o exercício das tarefas de “capitão”, devendo ser criadas novas modalidades de suporte; a medida que essas novas formas ameaçavam a monopolização de privilégios no âmbito da família e envolviam fortes conteúdos normativos, Paulo perdeu a capacidade de imprimir uma unidade de ação à família Julião, surgindo logo alguns elementos “dissonantes”. Para evitar a ampliação de uma cisão na própria família, o “capitão” agiu com extrema violência, expulsando um de seus irmãos de Umariçu (este retornou a Colômbia com sua família) e repetidamente ameaçando de expulsão um outro (vide caso nº2, narrado em anexo).

Outra alternativa que se oferecia ao “capitão” Paulo era conseguir atrair para si o apoio dos moradores “antigos”, o conjunto de famílias entrelaçadas oriundas de Belém e que já teriam fornecido dois “ex-capitães”, Ponciano e Araújo. Isso foi tentado por Paulo, servindo-se para isso de seu vínculo com Manoel Ponciano, esposo de sua irmã e que já havia colaborado com ele quando da sua escolha para o cargo de “capitão” (vide cap. III). O sucesso dessa manobra foi, porém muito relativo: de certa forma conseguiu neutralizar os Ponciano, ressaltando os seus vínculos com eles, reduzindo a oposição que as outras famílias “antigas” faziam à entrega de poder a um “novato”. O apoio efetivo resultante dessa estratégia foi muito pequeno, limitando-se, na prática, ao suporte constante de Manoel Ponciano, à colaboração de Felipe Roberto da Conceição (genro de Silvestre Alexandre e filho de um irmão do “capitão” Ponciano) e à eventual ajuda por parte dos Fortes. A explicação para isso reside em vários fatores. Primeiro, os Ponciano haviam se desintegrado enquanto grupo unitário após a morte do velho Ponciano e a perda do controle sobre o cargo de “capitão” (vide cap. III, 155). Segundo, o Paulo não conseguiu penetrar no fechado vicinal resultante das trocas matrimoniais entre os Araújo e os Reino, não estabelecendo qualquer relação positiva com um de seus integrantes, conseguindo tão somente criar vínculos com aqueles elementos que se haviam separado do grupo: o Neco e o Nuquito Araújo⁵². Terceiro, haviam chegado à aldeia muitas famílias novas durante todos aqueles anos e naquele momento – mesmo sem incluir os moradores “antigos de Umariçu”, habitantes do lado direito do igarapé – já seria verdadeiramente impossível ao “capitão” contar exclusivamente com o apoio de uma parentela politicamente expressiva, ainda que essa abrangesse uma parte das já referidas cinco famílias e tivesse condições de, por ramificações de parentesco e intercasamento, vir a englobar em momentos críticos quase a totalidade dos “antigos”⁵³.

52 E mesmo assim merece ser registrado a pouca importância e o caráter recente desses vínculos: no network do Paulo, Neco é mencionado apenas uma vez, pelo empréstimo da canoa. Quanto ao Nuquito, o único vínculo que mantinha com Paulo era por ter participado em um grupo de trabalho liderado por ele (ver pp. 191); só bem depois é que surgiu um vínculo de afinidade entre eles em função do casamento do filho do Paulo com a filha do Nuquito.

53 Como ocorreu, por exemplo, com o Velho Ponciano, havendo após sua morte desintegrado não só sua linha direta e permanente de apoio – “os Ponciano”, filhos e esposos das filhas – mas ainda uma segunda

1. CRIAÇÃO DE NOVAS ALTERNATIVAS DE SUPORTE POLÍTICO

Face à inviabilidade de execução das alternativas referidas, ao Paulo se impunha, para permanecer no cargo de “capitão”, adotar novas formas de mobilização. Em termos lógicos haveria dois desenvolvimentos possíveis: um seria que esse apoio ao “capitão” fosse feito, não de acordo com o apelo à coerção pura, ou às obrigações tradicionais associadas ao parentesco, mas sim através de relações transacionais entre o “capitão” seguidores; outro, que esse apoio se fizesse em bases morais e voluntárias, mas sob a tutela do “capitão” e do chefe do posto.

Durante um pequeno período, o suporte político ao “capitão” estava reduzido aos já mencionados integrantes da família Julião e a alguns elementos associados aos antigos moradores. Logo, porém, Paulo estabeleceu contato com o novo chefe do Posto, o “Danilim” (como os índios chamavam Daniel Fernandes da Silva Filho), sendo redefinidas as funções e os recursos que ficariam sob seu controle. Contam os índios que o Danilo raramente ficava em Umariáçu nos fins de semana, saindo na sexta feira e voltando na segunda. Nesse período todas as questões eram resolvidas exclusivamente pelo “capitão”.

Mesmo quando os interessados recorriam diretamente ao “Danilim”, seu costume era só decidir após haver conversado com o “capitão”, não importando que os queixosos fossem ticunas ou não índios, amigos ou inimigos do “capitão”. Em relação a litígios surgidos entre índios era sempre ao “capitão” que o chefe do posto concedia a decisão final. Até mesmo em muitos problemas ligados ao relacionamento de índios e não índios (contratação para trabalho, vendas, etc.), o chefe do posto era pouco mais que informado deixando todos os arranjos concretos a cargo do “capitão”. Na realidade Danilo só intervinha ou em questões de maior dimensão entre os ticunas e não índios, ou onde estivessem envolvidos organismos estatais (CF-Sol, delegacia do São Paulo de Olivença, Prefeitura Militar de Tabatinga, Hospital, etc.) ou religiosos, sendo-lhe inteiramente estranha a ingerência em outras questões, reputadas como da alçada exclusiva do “capitão”.

Nessa época ocorrem algumas questões de grande importância nas localidades de Vendaval e de Nova Itália (Vui-Yata-Im), envolvendo atritos entre ticunas e grandes comerciantes, conforme já foi detalhado no capítulo 1. Interessa aqui registrar a participação de Paulo na resolução de todas essas questões, discutindo com os grandes “patrões” e tratando com autoridades militares, o que lhe valeu uma rápida notoriedade não só junto aos não índios, mas mesmo junto aos próprios índios.

Essas viagens, somadas ao conhecimento de altos escalões da FUNAI e de uma ida a Manaus, acabaram por transformá-lo no “capitão dos ticunas”, a FUNAI passando a utilizar-se dele como porta-voz oficial de sua política e interesses face à região.

linha de mobilização, incluindo os irmãos de suas duas mulheres (entre eles, o Silvestre Alexandre), os esposos de suas irmãs (entre eles o Guilherme Reino e o próprio Silvestre Alexandre) e seus descendentes.

1.1 Formação de um “fundo de recursos”

Além dessa ampliação de tarefas o “capitão” constituiu, pela primeira vez, um “fundo de recursos” (Van Velsen, 1073: pp. 240), nominalmente estabelecido para toda a comunidade e com esforço conjugado de seus membros. A distribuição dos benefícios oriundos de tais empreendimentos era rigidamente controlada pelo “capitão”, que assim constituía um conjunto de indivíduos, aos quais ele se ligava na qualidade de sócio-maior do empreendimento e, portanto, alocador das vantagens. Tais indivíduos lhe davam um indispensável apoio político, sendo sempre dos primeiros a realizar as tarefas solicitadas pelo “capitão” e a exortar os demais à colaboração, pois uma mudança no ocupante do cargo muito provavelmente implicaria para eles em uma perda de sua posição privilegiada. Há que lembrar ainda que algumas vezes uma parcela menor das vantagens era distribuída amplamente entre os índios, o que servia para aliviar a tensão entre os que trabalharam no empreendimento e os “sócios”, além de legitimar a atuação do “capitão”, caracterizando-a como voltada para os interesses da comunidade e trazendo benefícios a todos.

A primeira atividade desse tipo foi o plantio de um grande arrozal no terreno alagadiço entre a aldeia e o rio, no segundo semestre de 1971. Em documento de 22/09/71 guardado nos arquivos do PIT, o chefe do posto avalia em 3.000 m² o tamanho da roça, então, já com 30 cm de altura. Em dezembro de 1971 em carta a 1ª DR, Danilo solicita dez sacos vazios para a colheita de arroz. Mais tarde ele informou que o arrozal teria dado 600 kg de arroz bruto, repartido entre os índios, ficando somente no posto, dois sacos (120 kg) para serem usados como semente no ano seguinte. No relato dos informantes a roça foi uma idéia do Paulo, que conseguiu com o Danilo as sementes e chamou todo o pessoal para fazer uma roça que seria da “comunidade” para ser distribuída entre todos os que trabalhassem. Dizem que os moradores se animaram e quase todos participaram da tarefa. Afirma um ticuna que, depois de colhido e ensacado, o arroz foi mandado para Benjamim Constant para descascar (porque o posto não tinha descascadeira) e “de lá não voltou nem o arroz nem o dinheiro” da venda.

Por isso ele acusava o Paulo e o Danilo de terem ficado com tudo para eles. Um outro informante fornece um relato bem próximo ao do “capitão”, indicando que o dinheiro da roça não foi distribuído, porque ficou resolvido que seria guardado para construir um barco para a “comunidade”. O informante afirma que colheram muito mais de dez sacos, avaliando em trinta a cinquenta sacos o total da produção. Um terceiro informante afirmou que da roça de arroz nada foi distribuído, a não ser uma “mixaria” de uns 2 kg que qualquer um podia apanhar no posto e que acabou sendo consumido ao invés de guardado para semente.

A atividade crucial desenvolvida foi, no entanto, a construção de um barco para o uso da “comunidade” no transporte de pessoas e carga até a cidade próxima

(Letícia, Tabatinga e Benjamim Constant) para comprar e vender diretamente nos mercados locais. O barco também serviria para transporte de doentes para o ambulatório do Marco, para pescarias em lagos mais distantes, para trazer material para a construção de casas (tábuas, zinco, caraná), para fazer visitas a outras localidades ticunas da área, etc. Tal empreendimento foi liderado pelo Paulo, que conseguiu motivar grande parte da aldeia para as tarefas ligadas à construção do barco, as quais se estenderam por quase seis meses para tarefas especializadas foi contratado um carpinteiro não índio.⁵⁴

Foram comprados os instrumentos necessários e os ticunas mesmo procuraram a madeira, cortaram, serraram e fizeram os vários tipos de tábua necessários. Posteriormente montaram e pintaram o barco.

Conta um informante que naquela época, houve reclamações contra Paulo, porque o trabalho que os índios estavam fazendo era inteiramente gratuito, ao invés de ser remunerado pelas regras do uajuri, com o pagamento da comida e da bebida, pelo dia de trabalho. Um dia o ex-“capitão” Santiago que, então, participava ativamente da obra, foi ter com o Paulo, dizendo que o pessoal que estava trabalhando no barco, queria que o “capitão” fornecesse ao menos farinha para terem o que comer. O “capitão” teria recusado, marcando a diferença face ao uajuri, uma vez que se tratava de algo para o proveito de todos: “Quem tiver farinha, traz farinha. Quem não tiver ... trabalha com fome!”. A partir da conclusão do barco, os ticunas foram convocados para colaborar com a compra do motor, alguns deram dinheiro, outros deram painéis de farinha, mas a voz corrente é que todos (ou quase todos) contribuíram com o que podiam. Juntaram aproximadamente Cr\$ 3.000,00 e com isso pagaram uma parte do motor, ficando devendo Cr\$ 2.400,00⁵⁵.

Uma vez pronto, o barco** ficou sob o controle exclusivo e direto ao “capitão”, que o dirigia, decidia sobre a data e direção das viagens, comprava combustível, fazia reparos e eventualmente fretava o barco para qualquer pessoa. Havia duas

54 À diferença das grandes canoas, escavadas em um só tronco, ou dos “cascos”, pequenas canoas feitas de um pedaço de tronco dilatado pela ação do fogo, os ticunas não possuem a técnica necessária para fazer um barco largo e usando tábuas ao invés de um tronco único.

55 Deve ser registrado que a respeito da construção do barco e da aquisição do motor, não existe um único documento nos arquivos do posto. Essa última transação é tão nebulosa que nem mesmo o “capitão” sabe o nome do antigo dono do motor (4,5 Hp, segunda mão) comprado pelo Danilo para os índios. Toda a operação foi realizada através do chefe do posto, que teria completado o valor do motor, ficando os índios devendo a ele os Cr\$ 2.400,00 restantes. Mais tarde quando Danilo foi transferido para outro posto fora da área, ficou oralmente acertado que o Paulo juntaria o dinheiro e guardaria, ele, pessoalmente, vindo mais tarde apanhar. Isso nunca aconteceu e depois de algum tempo o próprio Danilo saiu da FUNAI. Segundo o sub-coordenador da COAMA, Sr. Porfírio Carvalho, já em julho de 1974, a FUNAI havia quitado pelos índios a dívida do motor; ele nada dissera ao Paulo para que eles fizessem uma poupança que depois pudessem investir em alguma melhoria para a comunidade.

**que era geralmente chamado de “barco do Paulo” e por uns poucos de barco da comunidade.

formas pelas quais Paulo fazia os usuários do barco arcarem com as despesas de combustível, manutenção, pagamento do piloto e motorista, etc.: uma era cobrando a “passagem” nas viagens feitas por sua própria iniciativa. Uma “passagem” de Umariçu a COMARA era Cr\$ 1,00; de Umariçu a Letícia eram Cr\$ 2,00 e até Benjamim Constant Cr\$ 5,00. Outro meio era o “frete” do barco aos ticunas para uma viagem: nesse caso iam quantas pessoas combinassem o frete e coubessem no barco; uma viagem assim para Letícia saía por Cr\$ 10,00 e para Benjamim Constant por Cr\$ 25,00.

Este era o esquema comum para qualquer pessoa, inclusive os que haviam trabalhado na construção do barco. Opositores do “capitão” ou pessoas há ele pouco ligadas, só muito raramente usavam o barco. Mesmo pagando a “passagem”, conseguir fretar o barco para uma viagem era verdadeiramente impossível, porque o “capitão” sempre lançava mão de expedientes – dizer que já tinha marcado outro “frete”, que o motor estava quebrado, que estava faltando combustível, etc. – para evitar que a viagem fosse realizada. Por contraste, os seus principais colaboradores muitas vezes fretavam o barco pagando o combustível por fora, o que dava bem menos que o preço cobrado pela viagem aos outros. Quando se tratava de algum empreendimento comum (ida a localidades próximas para jogos de futebol, procissões, etc.), todos colaboravam. O “capitão”, no entanto, sempre afirmava que arcava com uma parte maior da despesa. Outras vezes ainda, tais indivíduos aproveitavam viagens que o “capitão” fazia a frete, para deslocar-se até outras localidades sem ter que pagar nada por isso.

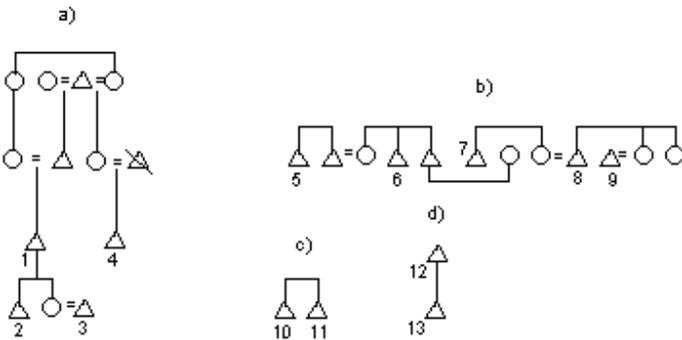
Uma outra fonte de recursos criados pela coletividade e também diretamente controlada pelo “capitão”, era uma grande roça de mandioca de quase 500 m² que os índios haviam plantado já quase em Tabatinga, na cabeceira da pista do aeroporto militar.

Conta Paulo, que um dia o coronel Ferreira, do Comando de Fronteira do Solimões (CF-Sol) mandou chamá-lo e explicou que estava nascendo muito mato perto da pista do aeroporto, dificultando a descida dos aviões. Então combinou com o Paulo que pagaria pelo serviço a um grupo de índios. De início, Paulo chamou apenas dez homens. Apareceram mais, porém ele teria dito que só pagaria aos dez compromissados. Os outros não se importaram e foram também, porque eles tinham decidido aproveitar o terreno para plantar uma roça, grande e depois dividir a farinha. Segundo ele, era mais proveitoso uma roça assim, que plantar rocinhas pequenas (a roça familiar tem geralmente pouco mais de 50 m²), ante- vendo uma produção de 600 paineiros de farinha. Em função dessa roça formou-se um grupo de trabalho liderado pelo Paulo, incluindo dezessete homens adultos e suas respectivas famílias. Foi esse o grupo que, após a derrubada e o plantio, deu seguimento às tarefas de capina.

É importante observar que – à diferença de outros grupos de trabalho considerados no cap. V – são bastante frouxos os vínculos existentes entre os membros desse grupo. Os vínculos genealógicos são bastante fragmentados (gráficos a, b,

c, e d a seguir) e quatro membros (Ernesto, Samuel, Antônio Geraldo e Camilo) não se integram a nenhum deles; o mais denso desses relacionamentos ocorre entre os que figuram no gráfico b, sendo justamente daí que sai o “capataz de serviço”, o Ginunca.

GRÁFICO V



- | | |
|---------------------------|------------------------------|
| 1- Paulo Ramos Cruz | 8 - Ginunca Santana da Silva |
| 2- João Cruz | 9 - Nuquito Araújo |
| 3- Gustavo Ferreira | 10- Luís Pinto |
| 4- Avelino Mendes Gabriel | 11- Afonso Pinto |
| 5- José Florentino Fortes | 12- Francisco Jovito |
| 6- João Belizário | 13- Anacleto Jovito |
| 7- José Pereira | |

Os componentes do grupo não formam tão pouco uma “vizinhança”, habitando diferentes pontos da aldeia: cinco moram próximos à Santa Cruz (Paulo, João, Gustavo, Avelino e Samuel Alexandre); quatro moram na rua da escola (Francisco e Anacleto Jovito, Camilo e Antonio Geraldo); três na rua da escola velha, à beira do Solimões (Ginunca, José Pereira e Nuquito), dois moram abaixo do Alexandre, no extremo de Umariáçu (Ernesto Benito e José Florentino), dois moram do lado direito do igarapé (Luís e Afonso Pinto) e um mora no “morro”, o João Belisário.

Outra versão bastante diversa, no entanto, correu entre muitos moradores adeptos da Santa Cruz. Segundo estes, Paulo teria, movido pela Irmandade, convocado a todos os “cruzados” para fazer uma grande roça para a comunidade. É que o o estatuto da Santa Cruz manda a Irmandade plantar uma roça para que as pessoas possam usufruir dela quando e conforme necessitarem. Mais tarde porém, quando a roça já estava madura, Paulo resolveu “não compreender” que a roça, era da Irmandade e proibiu as pessoas de arrancar a mandioca, dizendo que era só dele e dos que tinham trabalhado junto com ele. Um dos informantes, ao relatar o caso,

prontamente estabeleceu uma analogia com a situação em Vendaval, onde o patrão apropriou-se de uma roça plantada pela comunidade: "dizem que o Paulo vai ficar com a roça só pra ele. Aí não dá certo,tá todo mundo brigando. Tá acontecendo aqui, o mesmo que aconteceu no Vendaval. O Paulo,agora que a roça tá madura,não tá deixando rancar. O Birota ("patrão" de Vendaval), fez o mesmo."

Existe ainda uma outra versão formulada pelos "católicos", onde se afirma que o Paulo chamou a todos para fazer uma roça para a comunidade, trabalhando, tanto gente da Santa Cruz, quanto os católicos: "Depois é que o povo da Santa Cruz foi tomando conta da roça e dizendo que era lá dele".

A disputa pela roça vai ocorrer mais tarde, no momento em que ela já está madura e com risco de apodrecer. Importante por ora é sublinhar o controle que o "capitão" mantém sobre tal empreendimento,o que lhe garante, não só vantagens materiais, mas o suporte político por parte dos integrantes de seu grupo.

1.2 Ideologia da Santa Cruz

Uma segunda linha de desenvolvimento possível ao "capitão", para obtenção de um amplo suporte político, era encontrar uma "ideologia normativa" (Bailey, 1970: pp. 42-4) que desse força moral à sua atuação. Assim, ele se tornaria capaz de mobilizar o apoio das pessoas, baseando-se apenas no sentimento de obrigação, que estes tem para com determinados valores e para com os que ocupam cargos, cujo desempenho seja prescrito por estes valores.

Em alguns casos, o surgimento dessa ideologia normativa pode ser um fenômeno estritamente local, uma resposta à situação específica de uma comunidade. Outras vezes, se trata de adoção por parte da comunidade, de uma ideologia desenvolvida fora dali e que tem uma significação muito mais ampla. Foi isso que ocorreu em Umariçu: seu próprio "capitão", alguns de seus colaboradores e grande parte dos moradores se converteram a um movimento messiânico surgido na região e que envolveu grande parte das localidades ticunas e também boa parte de não índios da região (vide cap. 1).

Contam os ticunas, que o irmão José chegou ao Brasil em maio de 1971, vindo do Peru. A sua chegada havia sido precedida por uma grande fama a de suas pregações e de seus milagres, em vários lugares no Peru. Dizia-se que uma vez ele fora expulso e ridicularizado em uma cidade e havia anunciado um castigo do céu. Veio pouco tempo depois, uma enorme tromba d'água que arrasou as casas e plantações, matando muita gente. De outra feita, também o povo não lhe dera ouvidos, recusando até dar-lhe água para beber e logo depois ali aconteceu uma seca terrível, que fez morrer o gado e perder as plantações.

Aos ticunas tais histórias impressionavam bastante, principalmente após a grande alagação de 1970. Além disso, o próprio tipo físico do Irmão impressionava a todos, contrastando com as roupas e a linguagem dos padres (seguidores do Concílio

Vaticano II). Ele mantinha o uso de uma túnica comprida semelhante a uma batinha, tinha uma longa barba branca e carregava sempre junto com ele um grande exemplar da Bíblia numa mão e uma bengala na outra. À diferença dos padres, que para os tucunas dispõem de todo conforto característico dos não índios mais ricos da região, como barcos, casas de alvenaria, etc. e cobram pelos batizados e casamentos, o irmão José era claramente um pobre, vivendo das esmolas que recebia, viajando no barco de seus seguidores e sem cobrar nada pelos casamentos, ou batizados que realizava (ao contrário geralmente ele é quem dava algum presente às pessoas: uma galinha, um porco, etc.). Dormia em qualquer lugar e comia uma dieta muito mais limitada que a dos regionais pobres. Diziam também que ele não possuía nenhuma ambição. Tudo que recebia dividia com aqueles que o amparavam ou seguiam, nada guardando para si.

O que mais o distinguiu, porém, era o conteúdo dos seus ensinamentos: Primeiro, a centralização da religião de Cristo, relegando os santos e afirmando que “só Cristo é Deus”. Assim é que o primeiro artigo do Estatuto da Irmandade⁵⁶ exortava aos fiéis a que “tengan como única forma solamente a Cristo Jesús: para tener a el como tu único salvador y que vino a la Santa Cruz, por grande precio fuimos comprados; por grande precio fuimos pagados a costa de su sangre y vida”.

Segundo, uma forte rejeição ao uso de imagens (inclusive do próprio Cristo) e concentração no valor simbólico da cruz enquanto materialização do mito de Cristo, expressão de seu sofrimento e da possibilidade de salvação por ele aberta para cada um. Diz o estatuto no artigo 2º “Un Hermano de nuestra Orden Cruzada Apostólica y Evangélica no puede adorar imágenes, hechas por el hombre para negocios; solamente adorareis a la Santa Cruz, instrumento de salvación donde Cristo derramó su precioso sangre por nosotros”.

Terceiro, a idéia da existência de uma grande decadência de costumes e de que os padres haviam perdido o verdadeiro significado da palavra de Cristo; daí que o movimento da Santa Cruz se autodenomine de “retaguardia de nuestra religión católica ... principio de nuevos hermanos ... primera línea de paz” (Estatuto, pp. 1). O Irmão José é então o “misionero del Corazón de Jesús”, fundador de uma “nueva doctrina católica” que traz o “gran mandamiento de la nueva orden” e o caminho para a salvação.

Quarto, não é admitida a persistência de qualquer outra crença que de alguma maneira venha a concorrer com a missão profética do Irmão e do Movimento da Santa Cruz. Diz o estatuto: “No puede pertenecer a otra religión o secta, un hermano de nuestra Orden Cruzada Apostólica y Evangélica ... Un hermano de nuestra O.C.A.E. no puede usar nunca un libro de San Cipriano, Alankadegue, o libro de

56 Deve ser esclarecido que todas as citações a seguir se referem à primeira forma assumida pelo Estatuto da Irmandade, cópia usada até hoje pelos tucunas de Umariçu. Foi redigido ainda no Peru, estando por isso o seu texto original em espanhol, conforme transcrito aqui. Uma nova versão em português surgiu em 1975, mas até minha saída da área, só duas ou três Irmandades possuíam cópia.

suerte o adivinanzas, ... no puede creer en hechicería, ayahuasqueria; ni invocar espíritus males” (Estatuto, pp. 1). Mais adiante exorta os fiéis a não “visitar mesa de invocaciones de espíritus males, no creer en las líneas de la mano ni en cuentos caducos o aventureros, no creas en las aves nocturnas ni en agüero de las aves (pp. 2)”. E já ao fim volta a frisar: “no creas en espíritus malos, ni tomes parte en sus reuniones” (pp. 4).

Quinto – talvez o ponto de sua pregação oral que mais afetou aos ticunas e que eles mais retiveram, apesar de ser muito diluída esta idéia no estatuto – o Irmão anunciava que o fim do mundo estava próximo e que a salvação exigia que as pessoas cumprissem seus ensinamentos reunindo-se em Irmandades. Como cita o próprio estatuto: “Quem creer será salvado y quem no creer será condenado” (pp. 4). Para os ticunas a proximidade física de uma Cruz funcionava como um fator místico de segurança, completando necessariamente uma boa conduta.

Sexto, visando acabar com os maus costumes, é desenvolvido um moralismo extremo que proíbe a seus adeptos qualquer espécie de jogo em que se ganhe dinheiro, Ter duas mulheres ou viver amasiado, beber aguardente ou pagar para outros, ouvir ou ler novelas escandalosas, manter fotos imorais nas paredes ou móveis de sua casa, deixar que suas mulheres ou filhas usem vestidos acima do joelho e mangas curtas, ou que andem sozinhas à noite, ou que assistam filmes ou leiam histórias imorais, ou que façam viagens longas. Proíbe terminantemente o adultério (“no te separes de tu mujer por otra, ni por brincadera”, pp. 2), as festas (“no hagan baile en tu casa, tampoco dejes que haga tu familia y que vayan a ellas”, pp. 4), o fumo e a bebida. Tais proibições constam do próprio estatuto. Existe, porém, um grande número de outras proibições não escritas, mas que são rigorosamente seguidas. É proibido também, o uso de qualquer espécie de enfeite incluindo anel, pente, óculos, perfume, grampo no cabelo, relógio de pulso, etc. É proibido o uso de sapatos ou chinelo, porque isso fere a humildade da pessoa, só sendo permitido andar de pé no chão ou então com sandálias “tipo franciscano” com faz o Irmão. É proibido que as pessoas tenham ou ouçam rádio ou vitrola, porque isso conduz à música, à dança ou a tentação. É proibido que os homens e as mulheres usem cabelos compridos. Todos devem se vestir com as cores da Santa Cruz (roxo e de preferência branco). É proibido que os homens usem calção e quem passar de calção em frente ou mesmo perto de uma Santa Cruz, tem que ficar uma hora ajoelhado fazendo penitência. Muitas Irmandades não admitem que sejam tiradas fotografias da igreja, afirmando que o Irmão não deixa ninguém fotografá-lo⁵⁷. Uma informante lembra algumas palavras do Irmão de que “na hora do anoitecer, se mulher usa calça vira homem, se homem usar cabelo comprido vira mulher, se usar sapato vira bicho.”

Sétimo, os ensinamentos do Irmão José enfatizam bastante o valor do trabalho e do esforço individual. No estatuto se lê no item 8: “Un hermano de nuestra

57 Na verdade existem pelo menos duas fotografias (negativos diferentes) do Irmão José, ambas tiradas por fotógrafos de Benjamim Constant e vendidas comercialmente à semelhança das imagens de Santo.

O.C.A.E. no puede perder tiempo sin que gane plata, planta o cuidar agricultura” (item 8, pp. 1); e no item 14 diz: “Por amor de Dios y de tu alma no pierdas tiempo, trabaja cuando seas joven, practica la palabra de Dios sin temor, sin desmayo o asombro”. No item 16 a família é exaltada e é repetido que o homem deve trabalhar para sua família, exortando-o a não praticar um grande pecado: “dejar que falte el pan de sus hijos”. O valor trabalho deve ser assumido também pela comunidade que precisa trabalhar com mais vontade para arcar com o ônus de uma melhoria de vida. Diz o artigo 26 (pp. 3): “la hermandad debe poseer un terreno de mil metro cuadrados, adquirido por parte del señor sub-prefecto y Alcaide, obligando a cada hermano a plantar cualquier cosa que sea un beneficio por la hermandad. También en la misma forma la directiva (comissão de direção de cada Irmandade) debe cultivar un terreno para adquirir fondos para la hermandad”.

Oitavo, é bastante repetida a necessidade de uma verdadeira transformação moral nas pessoas, sendo esta, na verdade, a finalidade última da mudança de comportamento: “cambia tu vida si quieres salvar tu alma” como é dito no estatuto (pp. 5). Assim é exposto o objetivo da Irmandade: “esta hermandad tiene la finalidad de deber encaminar a los hombres por el camino del bien”. No item 9 do estatuto, os fiéis são exortados a “no ser católico facinero ni hipócrita, ni supersticioso; sabiendo que Dios es grande, es Santo para salvarnos, demandas de nosotros la perfección; queremos que los hermanos sean honestos, practicantes y libres de todo mala compañía”. Mais adiante no item 14 é dito: “compadecerte de tus hermanos, repartes tus alimentos a tus hermanos, no seas mechiquero o mal diente, cuida tu vida a los demás no pertenece, no niegues un consejo a quien lo necesite”. No item 15 solicita o respeito às autoridades e aos velhos, passando no item 16 a falar da conduta exemplar para o chefe da família: “tenga paciencia con tu mujer, con tus hijos, no faltes a tus obligaciones de buen esposo, no se olvide de rezar al acostar-se y al levantar-se”.

Uma última característica a ser frisada é a fetichização da Bíblia: tudo está ensinado ali, escrito e acessível a qualquer um, podendo então ser desmascarado qualquer embuste. Assim, as cruzadas pensam que a nova doutrina foi descoberta “con nuestros propios puños”, eles instruem aos pais para que eduquem bem seus filhos para que eles “possam conhecer as leis de Deus por eles mesmos”. Esse ponto de abertura para uma certa modernização decorre de um valor de verdade atribuído às leis e documentos escritos. Nesse sentido não se pode deixar de registrar também alguns traços nacionalistas do Movimento da Santa Cruz, expressado pela cor do próprio oratório, definida no item 24 do Estatuto como verde e amarelo.

A doutrina do Movimento vinha ao encontro das demandas da estrutura envolvente (FUNAI) da população ticuna de Umariçu, dando um valor moral à proibição antes imposta apenas pela força. O consumo da cachaça ou qualquer bebida que embriague era considerado “pecado”. A dança era igualmente vista como pecado, levando à proibição do uso de rádios e vitrolas e festas por levarem

à tentação. Nesse sentido, o chefe do posto e o “capitão” logo perceberam o quanto essa nova doutrina poderia ajudar a viabilizar uma aplicação menos onerosa (em termos de impopularidade e de hostilidade ao “capitão” e até mesmo ao chefe do posto⁵⁸) e mais eficaz (as infrações seriam auto controladas pelos ticunas) da legislação sobre uso de bebidas alcoólicas por índios.

Essa manipulação era tanto mais fácil pelo fato de que os próprios ticunas estavam enormemente impressionados com a pregação do Irmão José, acreditando no seu aviso da proximidade do fim do mundo e da necessidade das pessoas salvarem a sua alma através de uma conduta virtuosa e da obediência aos mandamentos revelados pelo Irmão⁵⁹.

Por outro lado, a adesão ao Movimento da Santa Cruz se constituía em uma maneira de vencer os preconceitos dos regionais em relação aos ticunas, diminuindo assim, assim a sua marginalização e inferiorização perante os não índios da região. Para os regionais, os ticunas eram vistos negativamente como beberrões, brigadores e violentos com as esposas e filhos, preguiçosos para o trabalho, dados a práticas imorais. Os moradores de Benjamim Constant e Tabatinga costumam lançar acusações aos ticunas de práticas imorais (desenhos e figuras representadas nas fantasias e máscaras do ritual da moça nova), de promiscuidade conjugal e adultério (durante as festas), de homossexualismo (possível referência ao uso pelos homens de adornos tidos como femininos pelos regionais e ao costume antigo de amigos andarem passeando pela aldeia de mãos dadas). Os mandamentos da Santa Cruz excluem a possibilidade dessas atitudes, garantindo ao ticuna – que se vê com a ótica do não índio (Oliveira, 1972: 104) – condições menos desvantajosas de integração ao mundo envolvente. Já se viu no capítulo 1 (pp. 52-4) que a condição de irmãos possibilitava um melhor relacionamento recíproco entre os ticuna e o “patrão”. É de salientar ainda a própria simpatia com que as autori-

58 Contam os ticunas, que um dos antigos chefes do posto, Estevão, um dia andando pela aldeia, descobriu em uma casa que estavam preparando uma festa com muita cachaça. Estevão foi até lá e dizem que quebrou as garrafas e ralhou com os presentes. Pouco depois, o dono da casa chegou com alguns outros e viram tudo destruído. Então pegaram os terçados e foram matar o chefe do posto. Segundo os informantes este correu e se trancou dentro do posto, ficando os ticunas muito bravos do lado de fora, xingando e esperando muito tempo que ele saísse para "cortá ele". Diz-se que era muito comum nessa época (período em que Santiago foi "capitão"), os ticunas desrespeitarem ou mesmo ameaçarem os chefes de posto, pois tinham muita raiva deles, porque não deixavam beber e porque eles mesmos eram vistos bebendo em Letícia e Benjamim Constant. Além disso, os índios achavam que a cachaça “apreendida” pelos funcionários do PIT era de fato consumida por eles.

59 É bastante provável que ao início da descida do Irmão José pelo Solimões, sua figura fosse associada a personagens míticos dos ticunas, surgidos em vários outros surtos messiânicos. Logo porém as pessoas passaram a evitar o assunto. Hoje isso é dito pelos fiéis de Umariçu como inexistente. É que o próprio Irmão teria se apressado a rejeitar tais interpretações, proibindo-as e dizendo que os ticunas não deviam acreditar em Dyoí, nem em histórias de pajé, que era tudo “invenção do demônio”. Além disso um maior conhecimento da doutrina, logo afastou essas associações. Isso foi reforçado pelo fato do Irmão ser um não índio (mineiro), não saber falar “gíria” nem admitir que outros falassem outra língua que não o português durante a “missa”.

dades federais (FUNAI e CF-Sol) viam os efeitos do Movimento entre os ticunas, observando que “agora eles eram um povo ordeiro, humilde e trabalhador”.

É possível observar ainda mais uma função que o Movimento da Santa Cruz parece ter desempenhado: a de reduzir extremamente a influência da Igreja Católica e de sua hierarquia sobre a população ticuna. Logo que o Irmão José penetrou no Brasil, os padres procuraram usar todos os seus recursos e influência para que as autoridades militares não permitissem sua entrada no país, como fora feito na Colômbia. De fato, ele chegou a ser conduzido para interrogatório ao Comando de Tabatinga, mas pouco depois foi liberado por ser julgado elemento “sem periculosidade”, sendo apenas (como deferência aos padres) proibida sua permanência em Tabatinga e vizinhanças, inclusive Umariáçu. Após a criação em Umariáçu de uma Irmandade (20-07-71), os ticunas “plantaram” a Santa Cruz em frente à pequena capela. A partir daí os padres se recusaram a ir a Umariáçu realizar casamentos, batizados e missas, por estar aquela capela “profanada pelas crenças e heresias do fanático José da Cruz”, oficiando em outros lugares (geralmente na escola). Os índios ficavam muito aborrecidos com esses ataques contra o Irmão. A situação chegou ao extremo quando os padres deixaram de fazer casamento e de batizar as pessoas que frequentavam a Santa Cruz. O chefe do posto, com o apoio do “capitão” e de seus seguidores, aproveitou então, para dificultar e depois proibir a vinda de padres católicos a Umariáçu, alegando que a presença deles gerava sempre confusão e revolta por parte dos ticunas. Uma certa dose de anticlericalismo presente no órgão indigenista impediu que a medida fosse revogada, estabelecendo na prática a Santa Cruz como a religião oficial do PIT e a única aprovada e consentida.

2. DELIMITAÇÃO DAS FACÇÕES

As duas linhas de mobilização de suporte político consideradas precedentemente, foram ambas utilizadas e combinadas pelo “middleman” em sua tentativa de constituir novas formas de organização política⁶⁰. Grande parte dos empreendimentos comunitários – como a roça de arroz, a construção do barco ou a roça grande – deveram grande parte de sua viabilidade de execução à aceitação e difusão dos preceitos da Santa Cruz. Inversamente uma realização, como a do barco da comunidade, contribuiu para diferenciar bastante em termos materiais os adeptos da Santa Cruz (que monopolizavam o barco) dos “católicos”, expressando claramente o poder e a capacidade daqueles primeiros.

Em seguida, procurarei descrever e analisar o produto acabado desse relacionamento entre as duas linhas de mobilização de suporte político, tal como as pude

60 Cabe aqui uma ressalva. Ao imaginar o “middleman” como alguém que combina diferentes linhas de mobilização visando maximizar seu apoio político, não o vejo em uma função puramente lógica, onipotente e onisciente, por meio das quais ele avalia o sucesso ou insucesso das estratégias. Não obedecer a tais pressões então seria sempre possível, ainda que implicasse em fracasso no exercício do cargo e, mais cedo ou mais tarde, na sua substituição.

perceber em um momento (julho - agosto /1974), onde o poder do “capitão” chegou a um ponto máximo, antes de apresentar as grandes brechas de sua posterior deterioração.

A aldeia estava cindida em duas facções: de um lado “os Santa Cruz” apoiando o “capitão” Paulo e vinculados ao posto; de outro “os católicos”, contrários ao Paulo e evitando contato com o posto e seus funcionários.

O conflito em torno da imposição de normas e a obtenção de privilégios derivados do cargo de “capitão”, não mais se fazia entre diferentes grupos vicinais, ou ainda entre indivíduos isolados (e/ou grupos vicinais) e um “capitão-funcionário” (com o seu aparato de poder). Surgira naquela oportunidade uma nova unidade, interesses bem mais extensos e específicos que os de um grupo local, reunindo um conjunto de pessoas que de um lado, estava relacionada à pessoa do “capitão”, na condição de “sócio” dos dividendos resultantes de recursos por ele controlados; e de outro lado, apoiava o “capitão”, porque via nele, tanto o eficiente executor de uma ordem que expressava os mandamentos da Irmandade e os seus próprios critérios de avaliação moral, quanto pode ser ele o ocupante de um dos mais altos cargos na hierarquia da Irmandade.

2.1 Identidade e Identificação de Facções

Para os moradores da aldeia, as duas facções adquiriram visibilidade através da superposição de três linhas de clivagens, uma religiosa (adeptos da Santa Cruz X fiéis à igreja católica), outra geográfica (habitantes do lado esquerdo do igarapé Umariçu X habitantes do lado direito), uma terceira referente à antiguidade em Umariçu (os ‘novatos’, nesse contexto incluindo também as famílias vindas de Belém na época do Manelão X os “moradores antigos”).

A semantização (conteudização) de cada facção resulta então, da combinação entre essas linhas de clivagens, variando de acordo com a posição da pessoa que fala (se o referencial do discurso é a facção do falante ou oposta a sua).

O primeiro ponto a ser descrito no esquema ideológico pelo qual as facções ganham existência é a autodenominação, onde se expressava sua identidade. Um membro da facção dominante refere-se a seus pares enquadrando-os na categoria “nós da Santa Cruz”. Isso não significa, porém, que em outros contextos onde não intervêm diretamente a oposição entre as duas facções, o critério religioso continue a se manter como fator único de unidade aos que apóiam o “capitão”⁶¹. Um membro da facção dominada se refere a seus companheiros através da categoria “nós

61 É, assim, por exemplo, que em discussões entre membros da Santa Cruz em relação à destinação da roça de mandioca (vide pp. 193, desse capítulo) foi o próprio “capitão” que veio a salientar que não se tratava de um empreendimento que tivesse a ver com a Irmandade, mas sim com o grupo que a plantara.

católicos”, colocando toda a ênfase – à semelhança do falante da facção dominante – no aspecto religioso de tais unidades.

O segundo ponto é a denominação que cada facção utilizava em relação a seu rival. A facção dominante geralmente só se refere à facção dominada sublinhando o critério de distinção geográfica: trata-se do “povo do outro lado do igarapé” ou do “povo do lado de lá”. O apelo ao critério geográfico pode ser entendido, lembrando-se o fato de que os adeptos da Santa Cruz também se consideram católicos; embora pouco utilizadas existem as expressões “católico cruzado” e “católico da Santa Cruz”. Assim, adotar para a facção rival o tratamento pelo qual aqueles se autoidentificam (“católicos”), seria criar uma proximidade politicamente indesejável (embora doutrinariamente reconhecida) com a sua própria facção. O critério de antiguidade não é igualmente usado, porque situaria os membros da facção dominada como moradores mais antigos e os primeiros donos do lugar. Por sua vez, os membros da facção dominada se referem à facção dominante como o “povo da Santa Cruz”, colocando o aspecto religioso em primeiro lugar, visando rejeitar a ideia de que eles, de alguma forma, sejam católicos. Assim procedendo, os membros da facção dominada, tem uma postura compatível com a atitude doutrinária dos padres ante a Santa Cruz, evitando a contradição entre posição política e a posição doutrinária que ocorre no caso da facção dominante. Outros critérios são ainda utilizados pela facção dominante para caracterizar a facção dominada, só que não mais em relação ao chamamento (rótulo a ela aplicado), mas sim aos conteúdos.

O terceiro ponto são as qualidades atribuídas por cada facção a si própria. Um membro da facção dominante, na realidade avalia pouco positivamente, seus companheiros: ele os identifica como moradores do lado esquerdo e “novatos”, associando a este último termo um conteúdo de saber e da experiência que contrasta com o “atraso” dos “antigos”. Além disso, ele especifica que todos são “gente séria e trabalhadora”. A principal caracterização que o falante de Santa Cruz faz de sua própria facção é negativa, por contraste às qualidades por ele atribuídas à facção dominada, como se verá no parágrafo seguinte. Por sua vez a facção dominada se via basicamente a partir dos critérios de antiguidade e geográfico. É muito sublinhado que eles são de “Umariáçu mesmo”, nasceram ali, casaram e sempre viveram ali, como seus próprios pais. Os que moram do lado direito do igarapé são aparentados entre si, são “uma parentage só”: não existem brigas e rivalidade entre eles, são todos unidos. Com menor destaque, falam também de sua condição de católicos, de que “nasceram na religião”, que nela casaram e batizaram os seus filhos, de suas relações e do seu respeito perante os padres.

O quarto ponto são as qualificações que cada facção atribui à facção oponente. No discurso da facção dominante sobre sua rival predominam amplamente os conteúdos religiosos e morais: os católicos são descritos como “cachaceiros”, “desordeiros”, “brigões”, “preguiçosos”, em suma, como pecadores que “não ouve conselho e não quer endireitar de maneira alguma.”. Os outros critérios também são mencionados, embora muito menos sublinhados do que a religião, e geralmente

sendo mais acentuado o atraso e o isolamento. Por outro lado a facção dominada descreve as características da facção dominante a partir do critério de antiguidade. É sublinhado o fato de que se trata de “gente de fora”, “estrangeiros”. Eles acentuam que entre os moradores do outro lado “tem até muito peruano”, contrastando com os do lado direito, onde todos são “brasileiros mesmo”. Eles afirmam que “o povo da Santa Cruz é tudogente encrenqueira, vive puxando briga, dizendo que somo pecador”. Para os moradores do lado direito, os habitantes do outro lado do igarapé pajés perigosos, do pior tipo, que “come gente” (estraga), enquanto os pajés do lado direito “só fazem curar”.

É possível montar um quadro geral onde se torne manifesta a utilização dos vários critérios segundo a posição do falante. Os aspectos geográficos e de antiguidade, que geralmente estão associados no discurso das pessoas sobre as facções, enquanto totalidades, estão reunidos em único critério. Como quase em todas as condições, os três critérios intervêm de forma desigual, foi registrado somente o mais fortemente marcado, que mais caracterize aquela condição. É interessante observar – fato que possivelmente apontaria para propriedades formais de sistemas de classificação desse tipo – que parece existir uma relação de exclusão entre o critério sublinhado por um mesmo falante no nome, nas qualificações atribuídas a uma das facções.

QUADRO XXI

	falante em relação a si mesmo		Falante em relação ao outro	
	FD	Fd	FD - Fd	Fd - FD
Nome	CR (+)	CR (+)	CG (+)	CR (+)
Qualificações	(CG e CR)	CG (+)	CR (+)	CG (+)

CR (+) = critério religioso mais forte

CG (+) = critério geográfico e de antiguidade mais forte

FD = facção dominante

Fd = facção dominada

Na parte posterior, procurei mostrar de que maneira o discurso ideológico (das pessoas enquanto membros das facções) cria, torna visíveis e garante a continuidade de unidades políticas. Se assim não fosse, tais unidades teriam somente uma existência intermitente, reduzidas a simples instrumento de finalidades específicas, acionadas em circunstâncias também particulares. É esta a função da ideologia na política – a de caracterizar e identificar as unidades em conflito, estabelecendo sentido e valor (segundo cada um dos contendores) para essas oposições⁶².

Antes de passar, porém, a descrição do observador sobre a composição das facções, deve ser esclarecido que aplicado a indivíduos – e fora do contexto de uma oposição global entre as facções – as três linhas de clivagem, apenas parcialmente se superpõem, admitindo os informantes que existem pessoas da facção dominada morando do lado esquerdo do igarapé, bem como adeptos da facção dominante morando do lado direito. Existem muitos católicos do lado esquerdo do igarapé, inclusive entre os “novatos”. Também nem todos os moradores do lado direito do igarapé são efetivamente “antigos” moradores de Umariçu. Isso significa o reconhecimento de que no plano das referências a indivíduos e processos sociais concretos, esse três critérios não necessariamente estão sobrepostos, abrindo caminho para o entendimento das facções ticunas, como uma entidade construída através da manipulação de processos reais.

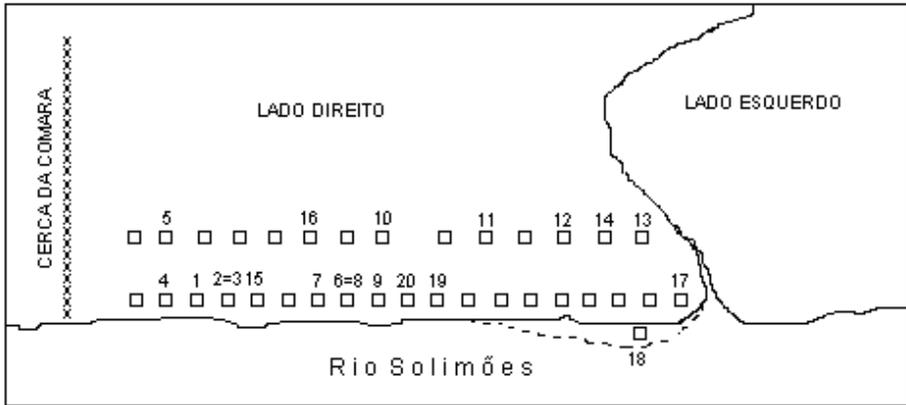
2.2 Composição das facções

À diferença de unidades sociais como os clãs, por exemplo, definidas culturalmente pelas mesmas regras e onde as variações em tamanho e poder relativo são explicadas por contingências históricas, as facções ticunas possuem uma assimetria de substância (Boissevain, 1974: pp. 228), divergindo uma da outra em termos de recursos de forma de mobilização, de adeptos, de valores e de princípios de organização interna. Nada apontou para um esquema cultural que se reproduzisse automaticamente e de forma trans-histórica, devendo tais facções entendidas como enquadradas por arranjos e adaptações de uma ordem política anterior (situação histórica precedente) às pressões e demandas da situação histórica presente. Nesse sentido a própria assimetria entre as facções é o meio político pelo qual as determinações da estrutura envolvente e da própria situação histórica penetram e se tornam realidade na vida da comunidade.

62 É essa, para Abner Cohen a função que o estudo do simbolismo desempenha na análise das relações de poder “... to give tangible relatively enduring, objetification to relations that are prennially in the process of ‘becoming’” (Cohen, 1974: pp. 135); “We ‘see’ groups through their symbols” (Cohen, 1974: pp. 30).

Algumas vezes, as facções foram definidas através de uma analogia com unidades desse tipo (Nicholas, 1966: pp. 54); outras vezes o investigador, por tomar a “teoria do nativo” (ideologia que recobre as facções) como uma descrição adequada, atribui às facções características que elas não possuem, como a de serem grupos de parentesco ou unidades intra-custos (Lewis, 1965: pp. 140-8).

GRÁFICO VII



- | | |
|--------------------------|--------------------------------|
| 1 - Francisco Lopes | 11 - Marcolino Adão |
| 2 - João Araújo | 12 - Clarindo Luciano Guedes |
| 3 - Orlando Manuel Ramos | 13 - André João |
| 4 - Armando Lopes | 14 - Francisco Mateus |
| 5 - Leopoldino Bruno | 15 - Joaquim Honorato Araújo |
| 6 - João Alfredo | 16 - Adriano Francisco Pedrosa |
| 7 - Pedro Alfredo | 17 - Pedro Araújo da Silva |
| 8 - Alfredo João | 18 - Castelo Alexandre |
| 9 - Sebastião Alfredo | 19 - Julio Tomé |
| 10 - Manoel Raimundo | 20 - Vilson |

Tal grupo não constitui qualquer capital comum, limitando-se a colaborar nas roças individuais. Uma iniciativa de construção de uma canoa com a compra de um motor nada teve a ver com esse grupo e foi um empreendimento particular, envolvendo somente irmãos (Francisco e Armando Lopes) e sendo inteiramente custeado pôr eles.

Um segundo ponto onde surgem grandes diferenças entre as facções é no que concerne aos vínculos existentes entre o líder de cada facção e seus seguidores. É devido a esses vínculos que os líderes das facções se tornam capazes de em momentos de tensão mobilizar o pronto apoio de um certo número de seguidores, sejam esses seus aliados em oportunidades anteriores ou pessoas ainda não envolvidas em

confrontações⁶³. Esses vínculos possuem um conteúdo bastante diverso e não em si mesmos políticos: na verdade eles aproximam qualquer pessoa na aldeia, líderes, não líderes, ou mesmo pessoas que não participam da vida política (por não poderem ser atores políticos ou por não desejarem exercer funções nesse domínio), mas podem ser de grande valia para alguns líderes como uma primeira linha de mobilização de seguidores.

O primeiro desses vínculos a ser referido é o parentesco. É possível ver a importância que o parentesco mantém enquanto fonte de recrutamento de seguidores para os líderes, ainda que as formas políticas derivadas do parentesco tenham mostrado a incapacidade de cumprir sozinhas, uma função de mobilização ampla e de apoio às tarefas do “capitão”.

Assim, é que “capitão” e “segundo capitão” tem conexões genealógicas extensas como pode ser visto nos gráficos do capítulo III.

Seria totalmente errôneo supor que, pela existência de um vínculo de parentesco (ainda que bastante próximo), possa ser imposta a alguém uma adesão política. Cada grupo doméstico (usualmente um casal com seus filhos e talvez algum parente viúvo ou solteiro a ele agregado) possui um chefe, que exerce uma autoridade absoluta sobre seus membros e decide por si a adesão política que quer estabelecer, não sendo ameaçado por qualquer outro parente. Quando essa unidade integra um grupo local as decisões políticas passam a ser debatidas em comum, expressando-se sempre através da posição assumida pelo chefe. Fora isso o que existem são obrigações reconhecidas com determinadas categorias de parente, envolvendo muitas vezes a existência de fluxos de bens (como se verá logo adiante neste capítulo), além de uma certa deferência e respeito.

Deve ser mencionado também a existência do vínculo clânico, muito embora em Umariçu atualmente, a única área efetiva de ingerência do clã seja restrita à proibição de casamento (ou mesmo namoro), com pessoa que pertença a clãs da mesma metade. Os informantes reiteradamente afirmavam que, o fato de pertencer a um clã, não obrigava mais o indivíduo a ligar-se a um outro membro do mesmo clã, fosse isso cooperação no trabalho, reciprocidade nas trocas, adesão política, amizade, etc.. Se o vínculo clânico possui ainda alguma eficácia em relação à cooperação

63 Claramente existe também possibilidades de que uma pessoa mude, no correr do tempo, sua filiação faccional. No momento considerado, porém, e com o grau de cristalização atingido pelas facções, tal caso é raro, existindo referências a poucos exemplos: o do Castelo Alexandre, morador do lado direito do igarapé que abandonou o “grupo do Caiçuma” passando a apoiar a facção do Paulo. Tal passagem parece ter sido possível não em razão do parentesco, mas pelo fato de que ele faz parte do network de um dos principais líderes da facção dominante, Avelino Mendes Gabriel, sendo eles várias vezes compadres um do outro e costumando emprestar-se mutuamente a canoa de pesca. Outro caso é o do Jordão Manoel, “católico” que no passado foi denunciado pelo capitão Paulo ao posto como “cachaceiro” mais tarde converteu-se à Santa Cruz, eventualmente colaborando no grupo de roça do Avelino (de quem é vizinho), tendo sido depois escolhido para “guarda da Santa Cruz”.

no trabalho e nas doações, isso ocorre somente mediado por certas categorias de parentesco (pai, irmão do pai, filho do irmão do pai, irmão, filho do irmão).

Um terceiro vínculo são os fluxos transacionais estabelecidos entre os indivíduos, detectados através dos “networks” individuais e que podem se referir a relações simétricas ou assimétricas. No primeiro tipo poderia ser incluída a doação de farinha, peixe e a companhia durante a pesca. A diferença de muitos produtos agrícolas, especialmente as frutas (oferecidas extensamente como simples gentileza), a doação/recebimento de farinha é um fato bastante raro e limitado a parentes muito próximos. A doação de peixe é bem mais extensa, abrangendo primordialmente os compadres, vizinhos e parentes mais próximos. Por sua vez o papel do companheiro na pesca revelou-se no decorrer do recolhimento dos dados de pequena significação⁶⁴.

Comparando os fluxos transacionais do “capitão” Paulo e do “segundo capitão” Francisco Lopes é fácil perceber como é pequena a participação de tal vínculo na capacidade de recrutamento do “capitão”, enquanto para o chefe da facção dominada tais vínculos assumem uma importância bem maior. Assim é que o Paulo não mantém qualquer vínculo de doação/recebimento de farinha, enquanto em relação a doação/recebimento de peixe existem apenas três casos: o de um de seus irmão Humberto, cuja esposa recebe peixe do Paulo enquanto seu marido está fora; o de um cunhado, o Manoel Ponciano; e o de um vizinho e aliado político, o Avelino Mendes Gabriel. Já o Francisco mantém somente um vínculo em relação à farinha, com seu padraço, Joaquim Honorato que segundo ele “é mesmo que um pai, dá farinha, peixe, tudo...”. Quanto ao peixe é bastante extensa a sua rede de doações/recebimentos, envolvendo o padraço, dois de seus compadres (o Wilson e o Caiçuma) e mais o Licardo Ramos (seu amigo e curador), Leopoldino Bruno, Alfredo Bruno e o “Delegado” (os três últimos são membros do mesmo grupo de roça que o Francisco) e também o Domingó.

Os fluxos transacionais não simétricos são representados pelas relações de vendedor/comprador em cada uma das vendas existentes e pelo empréstimo de instrumentos necessários à pesca (canoa, rede, muito raramente malhadeira e espinhéu)⁶⁵. Contrastando com o tipo de fluxos considerados antes, em termos de vínculos assi-

64 Os ticunas apontam várias vantagens na pesca com companheiro, cada um em sua canoa: ter alguém com quem conversar, em caso de acidente ter quem forneça ajuda, poder mandar peixe para casa pelo companheiro que volta antes dele. Apesar dessas declarações sobre a vantagem de pescar com mais alguém, a maior parte dos ticunas sai sozinho para a pesca. Quando vão “de companheiro” quase nunca a escolha é intencional, resultando do fato de saírem da aldeia na mesma hora, de se encontrarem no caminho ou no local da pescaria.

65 Deve ser visto com certa precaução (e só com valor comparativo) o uso do termo assimétrico: na verdade quase todo chefe de família tem pelo menos uma canoa pequena para pesca. É muito comum, no entanto, o roubo de canoas paradas na beira do Solimões, ocorrendo frequentemente que o indivíduo fique durante um período sem canoa (até ter tempo e disposição para fazer outra). Também em famílias mais numerosas ocorre frequentemente de um dos membros ter saído para pescaria mais longa e outros ficarem sem canoa. Nesses casos eles pedem a canoa de alguma pessoa mais chegada e retribuem o empréstimo dando geralmen-

métricos o “capitão” Paulo possui um relacionamento bastante extenso: basta notar que ele é dono da principal venda de Umariáçu, a mais sortida e a única que possui geladeira. Além disso, é ele quem controla o “barco da comunidade” estabelecendo um relacionamento direto e vertical com todos os seus usuários. Aliás, o controle do barco é fundamental para a situação amplamente favorável da venda: um dos negócios mais lucrativos é a venda de pães e sorvetes (de Ki-suco) adquiridos todos os dias em Tabatinga e revendidos em Umariáçu. Mesmo sem pensar nisso a simples manutenção de um estoque exige muito menos empate de capital quando o comerciante dispõe de transporte próprio e pode a qualquer momento renovar o seu estoque. Já o Francisco diz que nunca comprou coisa alguma nas vendas de Umariáçu, preferindo fazer previsão toda semana e quando falta alguma coisa pegar a canoa e ir até o COMARA. Quanto a pesca ele só usa “linha” (anzol) e arpão, tendo uma canoa pequena. Quando precisa de uma canoa grande pede ou ao padraсто ou a qualquer um dos compadres (os dois já referidos e mais o Adriano Francisco Pedrosa).

O terceiro ponto em que as facções diferem é no que diz respeito aos contextos onde seus membros potenciais são reunidos e interagem uns com os outros. É possível distinguir contextos de interação pouco formalizadas (situações informais) e outros altamente formalizados (situação onde atua uma organização). O mais informal desses contextos é a “visita”: um ticuna passa na casa de outro para levar um presente, para acertar uma pescaria, para combinar um uajuri, para ver um parente que mora ali, para ver um afilhado, etc.. Tais “visitas” funcionam como um meio de comunicação local, difundindo-se através delas as “ordens do capitão”, os protestos dos insatisfeitos, os boatos. No caso do Paulo é possível discernir as visitas ligadas a obrigações familiares (aos pais da esposa, a mãe, aos irmãos e ao cunhado), de outras propriamente ligadas ao seu esquema de sustentação política (Avelino Gabriel, Samuel Alexandre, João Fortes, Josué José Santo, o próprio cunhado Manoel Ponciano e outros). Com o Francisco, cujo esquema de sustentação política está muito pouco afastado dessas linhas primárias de recrutamento, essa divisão é bastante difícil, afirmando ele que visita com regularidade o seu padraсто, o seu irmão, os seus compadres Wilson e “Caiçuma” (o chefe do grupo de roça), o Licardo, o Alfredo Bruno, o Pedro Alfredo, o Leopoldino Bruno e o “Delegado” (apelido de um ticuna vindo de Vendaval cujo nome ninguém sabe).

Um outro contexto de interação relativamente informal são as “festas” (com dança e música de rádio ou vitrola) ou as “reuniões” (sem dança e sem música, só conversa). Claramente trata-se de um meio apenas utilizado pela facção dos “católicos” e um dos poucos momentos onde todos ou quase todas essas pessoas se reúnem, conversam, brincam e discutem. Segundo o Francisco frequentemente tem “reunião” à noite na casa do “Delegado”, não sendo servida bebida, mas só café e peixe.

te um quinto (1/5) do que pescaram. Mas acrescentam os próprios ticuna que isso não é “obrigatório”: “se ele pegar dois ou três, ele não dá nada, se pegar dez, dá dois”.

Ali as pessoas “só conversam” e algumas vezes aparece um contador de histórias. Fora aquelas reuniões existem algumas “festas”, feitas em razão de aniversário, comemoração de nascimento, fim de luto, etc., organizados por todos que dispõem de recursos para tal. São poucas, porém, as pessoas que fazem festas maiores por ocasião do Natal, Ano Novo, Páscoa, Carnaval (geralmente o Clarindo Luciano Guedes, O Manduca Augusto, o Manoel “Caiçuma” e seu filho Artur). Além do custo de tais “festas”, é preciso observar que a realização era proibida pelo posto, correndo portanto o risco de punição por parte dos não índios (cadeia em Tabatinga) e de retaliação por parte dos adeptos da Santa Cruz (vide caso nº 2, narrado em anexo).

Um terceiro contexto de interação são as partidas e campeonatos de futebol entre times “oficiais”, entusiasmando os homens maduros e principalmente aos rapazes e homens mais novos.

Atualmente existem em Umariáçu mais de seis times: Progresso e o União são os mais antigos. Depois foram se formando outros como o Rio Negro, o Nacional, o Corre-Campo e o Estrela Azul. Existem três campos em Umariáçu, o “oficial” está situado por trás da Santa Cruz e é relativamente bem cuidado. O segundo fica mais afastado no fim da rua da escola; o terceiro, que fica do lado direito do igarapé, está inteiramente abandonado e invadido pelo mato. Todas as atividades nessa área são inteiramente controladas pelo “capitão”: foi Paulo que em 1971, formou os primeiros times e pouco tempo depois, aproveitando a estadia de uma equipe do Projeto Rondon fez com que demarcassem e preparassem o “campo oficial”. Ele é também o “capitão” do principal time da aldeia, Progresso, que é uma espécie de seleção para qual os jogadores dos outros times passam à medida que são considerados bons. Usualmente é Paulo o juiz da maioria das partidas disputadas entre os times que não o seu. Ademais cabe-lhe totalmente as decisões quanto ao convite de outras equipes (de não índios ou ticunas de outras localidades) para vir jogar em Umariáçu ou para os times de lá irem jogar em outros lugares para isso, lhe é indispensável o controle do barco. Também é ele quem faz as pessoas cooperarem para comprar os uniformes, chuteiras, bolas, combustível para viagem, etc., estabelecendo cotas individuais e fazendo a cobrança do dinheiro.

Um quarto contexto de interação são as sessões de 'cura'. Segundo a concepção atual dos ticunas existe um tipo de doença que não pode ser curada pelo médico: é aquela que não ocorreu naturalmente, que foi provocada pelo pajé. À noite o pajé pensa em uma pessoa que fez algum mal a ele ou a outro, ou ainda pensa em alguém de quem ele não gosta por qualquer motivo. Às vezes é a própria alma do pajé que sai do corpo e vai até a pessoa e “come” um pedaço do corpo (“estraga”). Outras vezes o pajé manda um “bicho” (um pequeno inseto, uma formiga, um besouro, uma lagarta) que entra no corpo da pessoa e “come” igualmente a região em que se localiza. Nesses casos remédios não adiantam (industriais e ervas do mato), a doença desaparece em um lugar e logo surge em outro, porque o “bicho” apenas se desloca, mas não morre. É preciso então que o pajé venha “chupar o bicho”: para isso ele exige uma garrafa de cachaça, um rolo de fumo forte e algum dinheiro em pagamento

(os informantes afirmam que o valor desse pagamento varia de Cr\$ 10,00 no mínimo até “muito mais de Cr\$ 50,00”, dependendo da dificuldade). A sessão de cura é geralmente assistida pelos parentes do doente e também por vizinhos e amigos mais chegados e só termina quando o pajé exhibe o “bicho”. Alguns pajés, a pedido, prosseguem para descobrir quem botou o “bicho” no doente. Em Umariáçu atualmente existem poucos pajés de maior destaque. Os que são ditos como mais “fortes” são os do lado direito: primeiro o Antônio Irineu depois o Licardo Ramos. Do lado esquerdo o mais famoso era o Raimundo “Rita”, mas como está velho, está “fraco” e quase não “chupa” mais; agora o Cecílio Ramos e o Pedro Afonso⁶⁶ são os mais procurados. Devido à ação repressiva dos adeptos da Santa Cruz as sessões passaram a ser feitas de forma cada vez mais camuflada, envolvendo um mínimo de gente. Também atualmente os pajés não possuem mais qualquer influência política de relevo, como no passado teria ocorrido. O Ponciano João era tido como pajé “forte” e isso colaborava certamente para, mesmo sem o título de “capitão” envolvê-lo em prestígio e respeito. O último desses pajés realmente forte é o Antônio Irineu, filho do finado “capitão” Agostinho, que vive atualmente em uma casa isolada, bem no alto do igarapé Umariáçu.

O quinto contexto contrasta com os demais por se tratar do mais fortemente organizado: é a Irmandade da Santa Cruz. A Irmandade é efetivamente uma organização, possuindo local para reunião, um capital próprio, um conjunto de papéis hierarquizados, um estatuto e normas não escritas que orientam a vida de seus membros, além de símbolos e rituais específicos e ocasiões regulares para congregação de fiéis.

A igreja de Santa Cruz está localizada junto ao centro da aldeia em frente ao posto, tendo à sua esquerda a escola nova (prédio de alvenaria construído pelo CF-SOL) e à direita uma rua onde ficam as casas do Paulo (“capitão”) e do Avelino (diretor da Santa Cruz). Todos os dias da semana é celebrada à noite uma “missa” que se inicia por volta das sete horas e termina pouco antes das nove. Aos domingos são realizadas duas “missas”, uma de manhã, das sete às nove e outra à noite, mais longa, se iniciando por volta de seis horas, para terminar também um pouco antes das nove. Pelo Estatuto os irmãos são instados a não trabalhar durante o domingo e a dedicá-lo ao serviço do Senhor (Estatuto, item 10). Também é dito que todos os dias a Irmandade deve fazer uma “predicação” para que “los hermanos esten unidos a nuestro Señor fortalecidos en la fé” (item 22). É recomendado que os fiéis antes de levantar ou deitar rezem cinco padre-nossos “en honra a las cinco llagas de Cristo y por la intención de la humanidad” (Item 16).

Até 1974 em Umariáçu ainda havia todos os dias da semana uma missa de manhã bem cedo. Atualmente (1975), esta não é mais realizada e as missas noturnas

66 Este último, por haver se convertido muito recentemente à Santa Cruz, dizem que já não “fuma” mais. Também o velho Firmino Reino, que era um dos pajés mais “fortes” da aldeia, deixou de “chupar” desde que aderiu à Santa Cruz.

nos dias de semana também não são mais muito concorridas (geralmente umas trinta pessoas, mulheres em sua maioria). No entanto, a importância das missas de domingo se mantém, em algumas ocasiões especiais chegando os fiéis a superlotar a igreja.

Outro nível ainda mais abrangente de participação são as procissões: a cada mês, no dia 20 (dia da fundação daquela Irmandade) é organizada uma grande procissão que "percorre o povoado" (porém apenas o lado esquerdo do igarapé), conduzindo o oratório que fica no altar da igreja. As pessoas, em sua maioria, colocam roupa branca (se possível nova). Da procissão participam não só as pessoas que frequentam os cultos regularmente, mas todas aquelas que se mostram fiéis a Santa Cruz seguindo seus mandamentos. Além dessas, algumas vezes, também participam membros de outras Irmandades vizinhas. Nesses casos, no fim da procissão, é costume que se ofereça aos convidados um café ou limonada na casa do diretor.

Há que ver igualmente que a Irmandade possui todo um conjunto de papéis definidos, como a Junta Directiva (este é o nome mencionado no estatuto, mas normalmente é chamada de "Diretoria"). O cargo mais alto na hierarquia é o de "Diretor", sendo o "Presidente" a posição geralmente ocupada por alguém que já tenha uma autoridade não religiosa, como o capitão". Além disso existem as funções de "Secretário" e "Tesoureiro", embora frequentemente com tarefas indiferenciadas umas das outras⁶⁷. Cada um desses cargos tem um titular e um substituto denominado "segundo".

A diretoria funciona como uma espécie de conselho, onde as decisões são discutidas e tomadas solidariamente. O presidente sempre foi Paulo, que não frequentava muito assiduamente os cultos, mas sempre que comparecia realizava, uma pregação. Cabia a ele também providenciar transporte para as procissões, reparar a igreja, comprar vela, etc., tendo para isso acesso livre ao "cofre" da irmandade de onde retirava o necessário⁶⁸. O diretor é o Avelino Mendes Gabriel, vizinho, amigo e aparentado ao Paulo (a mãe do Avelino é filha da irmã da mãe do Paulo). O restante da diretoria era preenchida pelo Samuel Alexandre, Felipe Roberto da Conceição, João Fortes, Camilinho (ticuna morador do Marco), Santiago Fernando, Anacleto Cordeiro. As pregações eram feitas principalmente pelo Avelino, e mais raramente pelo Paulo, pelo Camilinho e pelo Felipe⁶⁹.

67 Em algumas Irmandades existe ainda o cargo de Fiscal.

68 A respeito disso houve uma briga entre ele e o Santiago (ex "capitão"). Uma vez resolveram fazer um concerto maior no barco e foram abrir o cofre da Santa Cruz, mas o encontraram vazio. Paulo e Santiago acusaram-se mutuamente, pois só eles tinham acesso ao cofre. Depois disso o Santiago resolveu se afastar e as pessoas ligadas ao Paulo afirmavam que ele tinha sido "expulso por causa do roubo". Mais tarde Santiago resolveu retornar à Irmandade, sendo escolhido para fazer parte da diretoria em substituição ao J

69 Depois que o Jinunca entrou para a Diretoria passou também a falar com frequência nas missas, assumindo, inclusive, um papel de destaque na Irmandade.

Além da diretoria existe ainda a "guarda da Santa Cruz", trata-se de alguns indivíduos que, desde o escurecer, ficam andando nas redondezas da capela, com roupa branca da Irmandade e carregando na cintura uma espécie de cassetete de madeira de uns 40 cm, pintado de branco (ou verde e amarelo). Sua função é impedir que outras pessoas ofendam a Santa Cruz; não deixar que passem por ali pessoas embriagadas, ou pessoas que estejam fumando, ou usando calção, ou mulheres com saia curta ou pessoas com rádio ligado. É muito variável o grau de empenho que eles demonstram em sua missão. Algumas vezes limitam-se a ficar na entrada da capela e assistir o culto, eventualmente dando uma volta para ver se está tudo bem. Outras vezes, vão mais longe no seu percurso, admoestando as pessoas, ameaçando tomar rádios, repreendendo os fumantes, interrompendo as sessões de cura e às vezes provocando graves conflitos. O mais antigo "guarda da Santa Cruz" é o Lázaro Coelho que se incumbem também de limpeza e conservação da igreja. Ao todo são seis: João Cordeiro Francisco, Laul Almeida, Manoel Araújo (morador novato), Jordão Manoel e ainda o Lázaro e um ticuna que mora fora de Umariáçu. Não é sempre que todos eles comparecem, às vezes estão só dois. Em todos esses casos trata-se de homens sem maior importância política e sem autonomia para agir: sempre que há algum problema maior, o Avelino ou o Paulo são chamados para decidir a questão.

3. A REALIZAÇÃO DA HEGEMONIA

As razões para o sucesso do esquema de sustentação de "capitão" Paulo comparado à fraqueza da facção católica podem agora ser enunciadas. Primeiro, ele constituiu um "fundo de investimento" com o qual pode executar projetos de interesse para a comunidade e mantê-la mobilizada a sua volta, ainda que tais empreendimentos sejam logo monopolizados por ele e seus sócios. Ao contrário na facção dominada inexistente um "fundo" semelhante.

Segundo, a facção da Santa Cruz possui sobre os católicos grande vantagem em termos organizacionais: enquanto os primeiros dispõem de um organismo que regula, delibera e executa, a segunda depende do funcionamento de situações informais (reuniões e visitas) para difundir informações, discutir e divulgar as decisões.

Terceiro, o Paulo mantém um relacionamento amplo e assimétrico com a população através do controle do barco, da venda, das atividades esportivas. Isso o coloca bem acima

de outros eventuais líderes políticos, o que não sucede, por exemplo, com o Francisco, que se apóia primariamente em relações transacionais simétricas e em seu núcleo de parentes.

Quarto, uma das razões fundamentais para a supremacia organizacional da Santa Cruz é a sistemática desorganização dos contextos onde os membros da facção católica poderiam interagir. Assim ocorre em relação às festas, às sessões de cura, e a qualquer situação em que intervenha a bebida (vide caso nº2, narrado em anexo). Algumas vezes essa intervenção é feita diretamente através dos "guardas da Santa Cruz", outras ocorrem por iniciativa do capitão, em outras ele apenas informa ao chefe do Posto⁷⁰ e pede as providências normais. Nesse caso, o infrator é convocado ao Posto e severamente admoestado, ficando esclarecido que em caso de repetição será recolhido à cadeia de Tabatinga.

Quinto, a facção dominante consegue não apenas colocar na ilegalidade (e não apenas no sentido de desvio dos costumes, mas em termos policiais) os católicos, reduzindo em muito seu potencial de organização e mobilização, mas também impõe à facção dominada pessoas e papéis que não são de sua própria escolha. Assim é que durante sua gestão Paulo teve três diferentes pessoas na função de "segundo capitão" (capitão do lado direito do igarapé). O primeiro foi o Pascoal, que entrou junto com Paulo, ficou um certo tempo e depois resolveu largar. Então entrou o Clarindo Ponciano⁷¹ que durou pouco tempo: diz-se que ele teve uma discussão com o Paulo e depois, aborrecido, andou dizendo para uns amigos que ia enfeitiçá-lo, matando-o queimado com um raio. Quando o Paulo soube disso mandou chamá-lo no Posto e perguntou se essa história era verdade. O Clarindo negou tudo. Apesar disso o Paulo e outros deram uma surra nele e mandaram-no preso para Tabatinga, onde ele ficou dois dias. Clarindo ainda tem casa em Umariçu, mas quase nunca vai lá, só de vez em quando aparece para visitar a filha, o genro e uma esposa; atualmente mora no Peru, onde tem uma segunda esposa. Depois da saída do Clarindo passou-se um período sem ter "capitão" do lado direito até que Paulo conseguiu que Francisco Lopes (apelidado do Parachico) aceitasse. É que a função de "capitão" ali é incriavelmente espinhosa, pois obriga o escolhido a colaborar com Paulo e pôr em execução todas as proibições impostas pela facção da Santa Cruz. Isso logo coloca o "capitão" diante

70 Um bilhete encontrado nos arquivos do Posto dizia o seguinte:

Sr. Chefe do Posto eu lhe comunico esta parte dos homens qui cometera falta aqui dentro da Comunidade quero que o Sr. faz favor chamar Este Homes Para avisar eles qui não si podi Bebedeira aqui Dentro do Comunidade de maneira alguma Então os nomes dos homes:

- 1- Jodão Manoel
 - 2- Vito Manoel
 - 3- João Gabriel
 - 4- Manfredo Manoel
 - 5- Alexandre Ramos Cruz
- acina Paulo Ramos Cruz

71 Trata-se de um indivíduo do clã de "onça" e que não faz parte da família do "capitão" Ponciano, que é do clã de "maguari". Clarindo é filho de uma irmã de Ponciano João, adotando o sobrenome de seu tio materno.

de duas opções: ou passa a executar tais determinações tornando-se rapidamente odiado pelos vizinhos e parentes (vide caso nº2 em anexo, onde aparece o enfeitamento da filha do Francisco), ou continua do lado do seu pessoal e procura conciliar, logo entrando em choque direto com o "capitão" e sendo destituído ou abandonando o cargo.

Sexto, a ideologia religiosa da Santa Cruz propicia uma ampla base de consenso para o exercício do poder pelo "capitão" e pela facção dominante bem como para a execução das determinações da estrutura envolvente. Efetivamente ela consegue exprimir um conjunto de valores que a grande maioria dos ticuna rapidamente assimilou como um projeto de integração viável e adequado, de um modo de vida que lhes pareceu melhor. Nesse sentido a repressão sobre a facção católica não pode ser entendida como ação sectária de uma minoria que ilude os ticunas e usa as crenças religiosas em proveito próprio. Trata-se de um projeto social muito mais abrangente, unificando as experiências dos ticunas com as dos não índios e com as novas condições de vida "aldeada", projeto que possui um peso moral e ao qual poderia ser aplicado o conceito de "hegemonia" de Gramsci.



CAPÍTULO V

A SUCESSÃO

No capítulo anterior procurei descrever o estabelecimento de uma clivagem faccional onde as características diferenciais e o relacionamento assimétrico entre as duas unidades conflitantes possuam estabilidade e se auto-reproduzam através do caráter hegemônico da facção da Santa Cruz, liderada pelo “capitão” Paulo. Já neste capítulo o objetivo é bem diverso: descrever as modalidades pelas quais, forças centrífugas atuam na facção dominante, procurando indicar em que medida o acúmulo de tais forças pressiona ou não no sentido do estabelecimento de novas clivagens faccionais. Isso será feito por meio da consideração das tensões e áreas de atrito (ou de descentralização) surgidas na facção dominante e envolvidas em um conjunto de fracionamentos e disputas que se poderia chamar de processo de sucessão ao cargo do “primeiro capitão”.

1 – CRIAÇÃO DA 2ª IRMANDADE DA SANTA CRUZ

O primeiro fracionamento da coalizão dominante ocorreu em 1973 pela criação de uma segunda Irmandade da Santa Cruz dentro de Umariáçu. A sua formação decorreu de hostilidades mútuas entre membros do grupo vicinal do finado Araújo e moradores novatos⁷² que frequentavam e detinham alguns altos cargos na hierarquia da Irmandade existente.

Segundo conta o Alexandre, atual chefe daquele grupo vicinal, o “pessoal” dele se envolvia muito pouco em atividades desenvolvidas pelo “capitão”; assim quando foi criada a Irmandade eles de início não participaram. Logo depois, porém, alguns dos membros de seu grupo começaram a interessar-se pela Santa Cruz e

72 Nesse contexto tal categoria exclui tanto aos moradores do lado direito do igarapé quanto aos “antigos” (famílias que se transferiram da COMARA para Umariáçu juntamente com o PIT) abrangendo tanto pessoas que já migraram há mais de dez anos como outros chegados recentemente.

a frequentar regularmente as missas, procurando influenciá-lo para que fizesse o mesmo. Mais tarde o Alexandre aceitou ir a Santa Cruz e acabou se convertendo, “endireitando a vida” e deixando de beber. Certo tempo depois, porém, Alexandre aborreceu-se com os membros da Irmandade, pois ouvira um boato de que não iriam mais deixá-lo entrar na Santa Cruz, alegando para isso, que ele costumava beber cachaça e embriagar-se todo sábado em Letícia e Tabatinga. O Alexandre resolveu abandonar a Irmandade e durante um certo período voltou a beber, até que o seu pessoal veio lhe pedir para “tirar uma Santa Cruz só para eles”. Alexandre concordou, colocou a mulher e os filhos numa canoa e foi procurar o irmão José no Paraná do Matintim, no médio Içá, em uma viagem de mais de 150 km pelo rio Solimões. Lá aprendeu com o Irmão os mandamentos da Irmandade, os hinos, a organização da missa. Além disso, casou-se e batizou os filhos segundo o cerimonial da Santa Cruz oficiado pelo Irmão José. Na viagem de volta trouxe uma Santa Cruz e um Oratório feitos pelo próprio irmão. Em 07/03/1973 a Cruz foi “plantada” em Umariçu em frente a uma capelinha, feita em palha de caraná por membros do seu grupo vicinal, para abrigar o oratório.

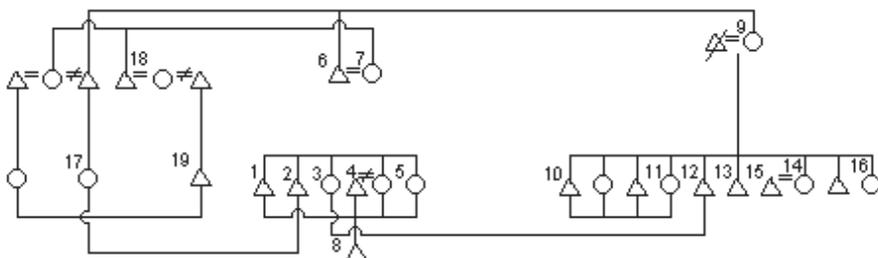
Como é fácil prever isso deflagrou uma forte reação por parte dos membros da Irmandade já existente. Logo correu a notícia de que o chefe do posto não permitia que fosse erguida outra Santa Cruz em terras de Umariçu; se o Alexandre persistisse em sua ideia o Paulo iria conduzi-lo preso até Tabatinga. Alexandre então resolveu ir diretamente ao chefe do posto para saber se podia ou não levantar a “sua” Santa Cruz. A resposta de “Danilim” foi de que ele mesmo nada tinha contra, mas que o Alexandre precisaria decidir isso com o Paulo. Em conversa com este último, Alexandre sublinhou exclusivamente os aspectos religiosos de seu empreendimento, narrando como foi sua conversão, a sua viagem ao Içá e enfatizando o fato da Cruz lhe ter sido dada pelo Irmão José. Apesar de certo abrandamento, Paulo manteve a ameaça de prisão caso Alexandre prosseguisse em seu plano, afirmando que era “ordem” do “coronel” (chefe do CF-SOL), que teria dito que de maneira alguma concordaria que fosse colocada outra Cruz em Umariçu. Alexandre fingiu concordar e voltou para casa. No dia seguinte foi procurar o coronel e conseguiu falar-lhe na saída de sua casa, perguntado-lhe se era verdade que ele iria prendê-lo porque ele ia levantar uma Santa Cruz próximo a sua casa em Umariçu. Impressionado pelo aspecto físico do interlocutor⁷³, pelo fato de tratar-se de um reservista e por seu fervor religioso, o coronel resolveu intervir em seu favor, mandando que ele voltasse no dia seguinte, para junto com o Paulo, chegarem a um entendimento. No outro dia, conta o Alexandre, o coronel “ralhou com o Paulo” por ter falado no nome dele, autorizando o Alexandre a erguer sua Santa Cruz e a construir uma capela. Com isso cessaram as ameaças e a oposição direta à criação dessa Segunda Irmandade. Apesar disso o Paulo e vários outros adeptos da Irmandade já existente

73 Alexandre teve as suas pernas amputadas devido à explosão de uma bomba (proveniente de exercícios da Marinha) que pescou com sua rede no rio Solimões.

não gostaram nada disso e continuaram a afirmar que não havia necessidade de outra Irmandade em Umariáçu.

Há uma certa diferença em termos de rigidez doutrinária e entre as duas igrejas da Santa Cruz, em Umariáçu. A do Avelino possui um arsenal bem maior de proibições que, podendo ser enumeradas algumas que são seguidas exclusivamente pelo pessoal do Alexandre: a proibição de tirar fotografias da capela ou da Cruz, proibição dos homens usarem cabelo comprido (na outra Irmandade isso não era seguido, até o “capitão” chegando a usar), proibição de uso de sapato ou chinelo, proibição de uso de enfeites (óculos, relógio, anel, etc.). mesmo proibições comuns – como o uso de roupas curtas pelas mulheres ou o ato de fumar – são mais fortemente combatidas pela Santa Cruz do Alexandre, do que pela primeira Irmandade instalada na aldeia. A própria missa na nova igreja tem uma duração o maior indo geralmente das 18 até às 21 hs. Além disso, o Alexandre procura enfatizar o caráter ortodoxo da sua Irmandade em oposição ao desconhecimento doutrinário que atribui aos membros da Santa Cruz do Avelino: enquanto essa Cruz foi apenas “mandada tirar pelo irmão”, a sua foi efetivamente “tirada pelo Irmão” tendo o Alexandre permanecido junto dele o tempo necessário para aprender como deve proceder um diretor da Santa Cruz. Segundo ele, o Paulo e seus seguidores nada entendem dos mandamentos da Santa Cruz e nunca procuraram o Irmão para aprender, enquanto ele já estivera por três vezes no Içá com o Irmão José, tendo, inclusive, dele recebido como presente, um porquinho que cada dia se tornava mais gordo⁷⁴. A segunda Irmandade da Santa Cruz é essencialmente um fato limitado ao âmbito do grupo vicinal do Alexandre, incluindo seu pai, seus irmãos e seus cunhados. O gráfico abaixo indica a relação de parentesco mantida entre os membros dessa Irmandade.

GRÁFICO VIII



74 É crença de que quando o Irmão José dá um bacuri, um frango ou qualquer animal para alguém criar se o animal engordar é o sinal de que aquela pessoa tem fé e bom coração. Se ao contrário o animal definha e termina morrendo é porque a pessoa não tem fé.

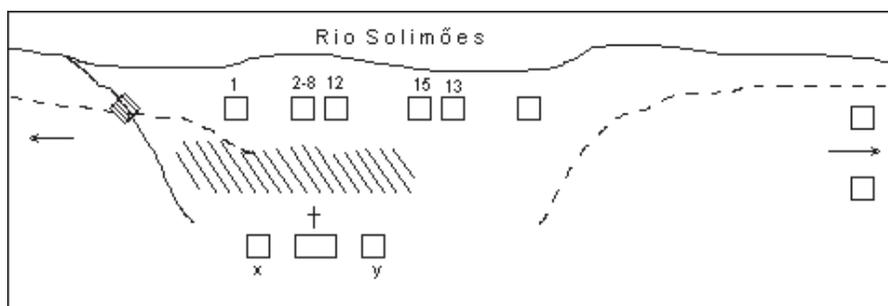
- | | |
|-----------------------|-----------------------------|
| 1- Alexandre Reino | 11- Guitara Araújo Silva |
| 2- José Firmino Reino | 12- João Araújo Silva |
| 3- Luzia Reino | 13- André Araújo Silva |
| 4- Dominga | 14- Páscoa Araújo Silva |
| 5- Hilda | 15- Manuelão Pinto |
| 6- Firmino Reino | 16- Luzia Araújo Silva |
| 7- Gregória Ponciano | 17- Pascoa Alberto Ponciano |
| 8- Manoel | 18- Norato Ponciano |
| 9- Angelina Reino | 19- Benjamin Norato |
| 10- Neco Araújo Silva | |

No gráfico estão indicadas e enumeradas as pessoas que pertencem àquela Irmandade. Dessas somente os de número 10 e 18, Neco Araújo e Norato Ponciano, não pertencem ao grupo vicinal de Alexandre, frequentando os cultos com pouco menos regularidade; o número 19, Benjamin Norato, mora na casa vizinha a de seu padraсто Norato.

Existem ainda dois outros integrantes da Irmandade que não possuem conexões de parentesco que os vincule ao Alexandre: o Daniel e o Oliveira Ribeiro. Este último é peruano e ainda tem casa no Peru, seu vínculo com o grupo sendo o fato de pertencer a Santa Cruz e ser entendido em questões de doutrina, já tendo feito várias viagens ao Içá para ver o Irmão. Quanto ao Daniel é morador de uma casa próxima a do Alexandre, que é padrinho de um de seus filhos. Além de membro da Santa Cruz, ele participa integralmente dos circuitos transacionais de farinha e peixe que unem os membros do grupo vicinal (vide gráfico do network da farinha e peixe), participando sempre dos uajuri e das pescarias maiores.

No gráfico abaixo está indicada a localização espacial da Santa Cruz em relação ao grupo local do Alexandre. As moradias do Neco e do Norato não estão indicadas por ficarem em outra parte do povoado.

GRÁFICO IX



	ponte
	caminho
	terreno baixo e alagadiço (chavascal)
	caminho para as casas dispersas ao longo do Solimões
	continuação da rua que vai até a outra Santa cruz
	casas de não-membros do Grupo
x 	casa do Daniel
y 	casa do Oliveira (em construção)

Em geral os vínculos dos integrantes do grupo vicinal do Alexandre com o restante do povoado são mínimos, limitando-se a visitas de filhos do Araújo não residentes ali (Neco, Nuquito e Pedro, já que a irmã mudou-se para o Lago Beruri) e visitas a parentes do velho Firmino (Joanico Reino, filho do irmão; Samuel Alexandre, irmão) ou de sua esposa (Francelino Chaves, esposo da irmã Florinda; Joanico, filho da irmã Agostina; Norato, irmão).

A Irmandade segue uma mesma direção de fechamento, não sendo frequentada nem mesmo por todas essas pessoas, na sua maioria ligadas a Santa Cruz do Avelino. No entanto, uma exceção foi feita durante certo tempo para o “ex-capitão” Santiago que, em razão de brigas com o Paulo, deixara de frequentar a outra Santa Cruz. Ela passou a assistir junto com sua família usualmente às missas de sábado a domingo na Santa Cruz do Alexandre até que, com a saída do Paulo do cargo de “capitão”, foi recolocado como diretor da Irmandade do Avelino, voltando então a frequentá-la regularmente.

Embora os membros do grupo vicinal do Alexandre se mantenham afastados da vida política do povoado e de “reuniões” no posto, nenhum deles tendo qualquer pretensão quanto à disputa de cargos, desde os episódios relacionados à criação da Santa Cruz e às ameaças de Paulo, sempre manifestaram seu desagrado pela manutenção deste como “capitão”. Isso não significa, porém, que transgridam os limites da facção da Santa Cruz e estabeleçam alguma espécie de aliança com os católicos. Ao contrário, eles partilham integralmente da ideologia normativa da facção dominante (até mesmo com maior rigor, como já foi mostrado antes), concordando plenamente com o seu projeto político para Umariáçu, ainda que não colaborem ativamente com ele. Um dos poucos contextos onde essa concordância entre as duas Irmandades se torna explícita, são as procissões maiores de comemoração da criação da Santa Cruz mais antiga, feitas no dia 20 de cada mês e nas quais todos os membros desta seguem até a Santa Cruz do Alexandre, onde são recebidos pelo diretor, enquanto os fiéis permanecem rezando na sua capela. A procissão para e

todos rezam em conjunto, de joelhos, durante um certo tempo, conduzidos pelos dois diretores.

2 – OS GRUPOS DE TRABALHO

Um segundo fracionamento na coalizão dominante ocorreu no segundo semestre de 1974 com a formação de grupos de trabalho de roça. Até então todos os trabalhos agrícolas eram realizados ou pelo grupo doméstico ou com a convocação dos parentes e vizinhos para um uajuri. No uajuri quem convida os outros para trabalhar em sua roça fica obrigado a fornecer comida e bebida para todos durante o dia de serviço. Assume também o compromisso tácito de participar dos uajuri promovidos por qualquer um dos que ali trabalharam. Não é certo que o uajuri seja uma instituição ticuna. Nimuendaju (1952: 21) parece inclinar-se no sentido de entendê-lo como uma forma de cooperativa (tipo mutirão) usada pelos regionais e depois adotada pelos ticunas. O fato é que há muito está plenamente integrado a existência dos ticunas, sendo inclusive praticado por estes e não mais pelos regionais.

No passado o uajuri era antes de tudo uma ocasião festiva: além das comidas o dono do uajuri preparava grande quantidade de caçuma que as pessoas tomavam enquanto trabalhavam. Geralmente ao terminar o serviço os participantes (muitos deles já embriagados) retornavam a casa do dono do uajuri onde passavam a noite em cantos e danças. Atualmente com as proibições impostas pela facção da Santa Cruz, o uajuri empobreceu-se muito enquanto cerimonial, passando a sobressair o seu aspecto econômico: a caçuma foi substituída por limonada ou outro refresco, a festa noturna foi abolida, mantendo-se apenas o hábito de fornecer alimento aos que trabalharam em seu uajuri. Apesar disso muitos ticunas ainda preferem fazer uajuri porque acham que trabalhando muita gente junta o serviço fica mais alegre e anda mais rápido.

Essas características se ligam ao fato de que usualmente só se mobiliza um uajuri para tarefas mais penosas e demoradas. Em relação ao ciclo agrícola se faz uajuri em geral para a “derrubada”, que costuma ocorrer de julho a setembro inclusive, sendo especialmente certa sua realização no caso de viúvas com filhos menores e de casais velhos. Nesses dois casos, ou então quando a roça é muito grande, pode ser feito um uajuri na época de “coivará”, que ocorre um mês depois da derrubada, ou até mesmo durante o plantio, realizado do fim de julho até o começo de novembro, quando se inicia o inverno⁷⁵. É muito difícil ser convocado um uajuri para a colheita ou para a “capina”. Esta última é um serviço leve que pode ser feito parceladamente. Nesse período não é todo dia que a família vai à roça; e mesmo nos dias em que vai, raramente lá permanece por todo o dia. Quanto à colheita é

75 Os ticunas costumam dividir o ano em uma estação chuvosa de sete meses, o chamado “inverno” mō-ke, com duração de novembro ao fim de maio, e uma estação seca de cinco meses, o “verão” tau-né-ke, que se inicia em junho e termina no final de outubro.

preciso considerar dois fatores. É diverso o tempo de amadurecimento dos vários produtos plantados em uma mesma roça (seis meses para a macaxeira; um ano para banana, abacaxi e ananás; três meses para a melancia, milho e arroz; um ano para o ingá; dois anos para o abiu, mapati, pupunha e sapota; a mandioca brava demora de um ano a um ano e meio; a castanheira é a mais demorada, precisando de três anos para dar fruto). Esta é, no entanto, uma demarcação muito vaga já que pode mudar dependendo ainda da variedade do produto (foram anotadas oito tipos de macaxeira, cujo amadurecimento varia de três a oito meses; nove tipos de mandioca brava, que amadurecem entre quatro meses a um ano e meio; cinco tipos de banana que vão de seis meses a um ano, etc.).

O grupo de trabalho é uma forma de mobilização de mão de obra para as atividades agrícolas do desenvolvimento recente, imaginada a partir da experiência do uajuri e em substituição a ele. Várias são as vantagens encontradas pelos chefes e os participantes destes grupos de trabalho, em comparação ao uajuri :

Primeiro, considerando a questão em termos puramente econômicos o uajuri é visto como um trabalho que “custa caro”, como disse um informante: “o dono da roça que garante tudo, a limonada, o peixe, a farinha ... nada pode faltar e tudo isso gasta muito. Pra fazê um uajuri o camarada tem que garantir pelo menos 3 kg de açúcar, 3 kg de arroz, farinha tem de ser uma lata, de peixe tem de ter mais de dois pirabutão. Isso se não for uajuri muito grande”. Um outro informante frisou que para fazer um uajuri de umas 15 a 30 pessoas no mínimo se gasta em dinheiro uns Cr\$ 50,00, muitas vezes a despesa ultrapassando a Cr\$ 100,00. Com o grupo de trabalho os gastos são bem menores. No primeiro ano de existência dos grupos ficou acertado que cada um dos participantes deveria levar a farinha e mais o que quisesse para comer. Já no ano seguinte o pessoal do grupo liderado pelo Felipe não precisava gastar de sua própria reserva, pois a farinha era feita com a mandioca que haviam plantado numa roça coletiva no ano anterior. Quanto ao suprimento de peixe a solução encontrada foi a de que algumas pessoas na véspera do trabalho se dedicassem exclusivamente a pescar para o consumo do grupo. Isso possuía uma grande vantagem em relação ao uajuri: retirar do seu promotor a obrigação de realizar no dia precedente uma boa pescaria (ou acumular anteriormente peixe salgado) de modo a fornecer peixe a todos no dia seguinte.

Segundo, a maioria dos grupos, ainda que tenha como ideal realizar uma roça comum tem-se limitado a trabalhar nas roças individuais de cada um dos participantes. Em um dia todo o grupo vai trabalhar na roça de um, no dia seguinte na de outro e assim por diante, até acabar o serviço em todas as roças. Em consequência do barateamento dos custos, o grupo de trabalho torna mais acessível às famílias menores, a mobilização de um conjunto de trabalhadores, com os quais se torna possível fazer uma roça maior do que permitiria a reduzida capacidade familiar. Ao contrário, pensando em termos de uajuri, dificilmente tal família reuniria recursos suficientes para prover um número maior de trabalhadores convocados.

Terceiro, comparativamente a um uajuri, os grupos de trabalho possuem uma capacidade de mobilização de mão de obra bem superior. Um uajuri pequeno não tem nunca menos de oito pessoas, enquanto um considerado grande terá pouco mais de vinte pessoas, contando-se aí separadamente o chefe do grupo doméstico, sua esposa e filhos maiores que participavam ativamente do trabalho. Já em um grupo de trabalho só se contam os homens, sejam estes os chefes do grupo doméstico, ou filhos maiores e capazes de ter uma roça independente, tomando-se como implícito a colaboração da mulher e dos filhos e filhas já a isso capacitados. O menor grupo de trabalho de Umariáçu conta com dezenove homens, podendo mobilizar no mínimo o dobro de pessoas para o trabalho, o maior deles chegando a reunir algumas vezes mais de setenta pessoas.

Quarto, o grupo de trabalho possui uma regularidade na execução de tarefas que o uajuri não tem, oferecendo a cada participante a segurança de que todos os integrantes do grupo irão colaborar no dia em que o trabalho for em sua própria roça. Em contraste o número de pessoas que aparecem em cada uajuri varia muito. Existem pessoas que aceitam o convite para trabalhar no uajuri dos parentes e vizinhos, mas preferem realizar suas próprias tarefas agrícolas sem convocar ajuda. Ocorre muitas vezes, que uma pessoa “convide” para trabalhar em sua roça outro em cujo uajuri já havia trabalhado, sem que no entanto este segundo compareça. (Apesar de se tratar de uma obrigação amplamente reconhecida, existem algumas circunstâncias em que se admite a infração à norma, justificando-se isso em virtude de atividades que não podem ser interrompidas, como torrar farinha, sair para pescaria distante, ter uma viagem programada etc.). Em alguns desses casos o convidado manda somente a mulher ou filho, em outras, escusando-se por não poder fazê-lo. Por ser um grupo ego-centrado, podem surgir grandes diferenças em tamanho mesmo entre uajuri promovidos por dois irmãos ou dois vizinhos. Existe sempre a expectativa quanto ao grau em que as pessoas convocadas atenderão ao convite e o não cumprimento de uma obrigação pode gerar tensão e mal estar entre as pessoas.

Uma garantia para o sucesso de um uajuri é a existência de uma liderança entre seus participantes: um líder sempre consegue trazer mais gente ao seu próprio uajuri ou àquele que convoca, usando sua influência e capacidade de persuasão para compeli-las as pessoas ao pagamento de suas obrigações. Devido a isso o grau de segurança quanto a mobilização efetiva é muito maior nos uajuri convocados por membros do grupo vicinal do que por famílias de “novatos” que moram separados na aldeia. Para estes a cooperação no trabalho só possui uma maior estabilidade e certeza quando cristalizado no grupo de trabalho, onde a responsabilidade de mobilização e cobrança de presença caberá, explicitamente e de forma mais imperativa, ao chefe do grupo.

Entre outubro e novembro de 1974 formaram-se três grupos de trabalho em Umariáçu, além dos já referidos anteriormente, o grupo de católicos do lado direito, dirigido pelo Manoel Raimundo (Caiçuma), e o grupo de roça grande do Paulo.

Usualmente o termo de referência empregado pelos moradores de Umariçu para os grupos de trabalho é o de “grupo do (nome do chefe)”.

O maior desses (e também o mais antigo é o “grupo do Felipe” (“vice-capitão”): pouco depois de formado já contava com vinte e nove homens. O segundo dos grupos em tamanho é o “grupo do Avelino”, diretor de Santa Cruz, com 21 homens. O menor dos grupos é do Mundico (Raimundo Coelho), formado em novembro contando com apenas dezenove membros. Cada um destes possui uma segunda pessoa, um substituto chamado “capataz de serviço”: do grupo de Felipe é João Cordeiro Francisco, do Avelino é o José Santo, do Mundico, o seu irmão Lázaro Coelho.

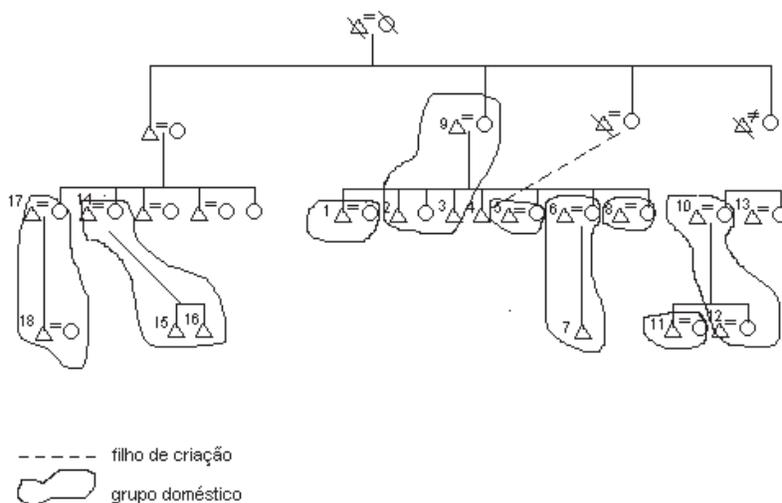
É possível dizer que geralmente é o grupo vicinal que se constitui no modelo ideológico pelo qual os ticunas descrevem o relacionamento entre os membros do grupo de trabalho. O grupo vicinal lega a este último uma linguagem relativamente não hierarquizada, pela qual o relacionamento entre os participantes tende a ser formulado em termos cooperativos e horizontais. O chefe de um grupo de trabalho não coage: ele é o organizador de tarefas aceitas e valorizadas por todos. Mesmo quando cobra das pessoas a execução de seus deveres, ele o faz representando o consenso do grupo quanto às normas que considera necessário obedecer. Todos são ouvidos e discutem sobre a atuação do grupo podendo ocorrer que instruções ou decisões do chefe quanto à execução de tarefas específicas sejam revistas pela opinião dos demais. As pessoas que abandonam os grupos de trabalho o fazem por livre e espontânea vontade, simplesmente deixando de participar e avisando ao chefe que “não querem mais”, este nada fazendo contra tal atitude. O chefe do grupo de trabalho não dispõe de vantagens ou privilégios especiais, devendo trabalhar na roça junto com os demais⁷⁶.

O ponto acima mencionado aproxima, em termos genéricos, o grupo de trabalho aos grupos vicinais. No entanto, é preciso considerar concretamente os vários critérios segundo os quais são recrutados os integrantes de um grupo de trabalho. Entre eles a conjugação de parentesco e vizinhança (manifestações possíveis de um grupo vicinal) constitui apenas uma combinação possível de critérios. É o equilíbrio próprio resultante da articulação desses critérios que dá as características particulares a cada grupo de trabalho.

Considerando inicialmente os dois primeiros critérios é possível verificar já aí a desigualdade entre os grupos. Um esquema resumido colocado abaixo indica o relacionamento genealógico existente entre dezoito dos dezenove componentes do grupo do Mundico.

76 É importante sublinhar essas características igualitárias e não impositivas dos grupos de trabalho porque elas serão usadas na luta política para contraste com o tipo de liderança do capitão Paulo, fortemente assimétrica e impositiva.

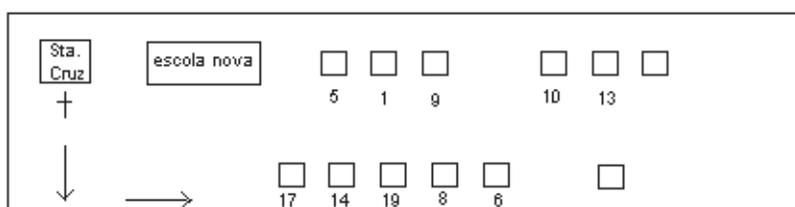
GRÁFICO X
 ESQUEMA RESUMIDO DAS RELAÇÕES GENEALÓGICAS
 ENTRE MEMBROS DO GRUPO DO MUNDICO



- | | |
|------------------------|-------------------------|
| 1- Mundico Coelho | 10 - Cecílio Ramos |
| 2- Lázaro Coelho | Verônica Luciano Guedes |
| 3- Galdino Coelho | 11 - Pedro Ramos |
| 4- Manoel Coelho | Lozinha Raimundo |
| 5- Francisco Araújo | 12 - Afonso Manduca |
| Marilza Coelho | Raimunda Ramos |
| 6- Vicente Fernando | 13 - Alexandre Mariano |
| Lucinda Coelho | Alice Luciano Guedes |
| 7- Oswaldo Fernando | 14 - Fernando |
| 8- Óstio Araújo Julião | Maria Ramos |
| Nazi Coelho | 15 - Afonso Manfredo |
| 9- Mariano Coelho | 16 - Edir Manfredo |
| Bebé Ramos | 17 - Joânico Reino |
| | Gracila Guilherme Ramos |
| | Modestino Joânico Reino |

Se o Mozar Ricardo não possui relacionamento algum de parentesco com os integrantes do grupo ele, no entanto, figura na mesma vizinhança a que pertencem todos os membros do grupo (como pode ser visto no diagrama de disposição espacial dos grupos domésticos colocados abaixo, o que permite compreender a razão de sua inclusão).

GRÁFICO XI
DISPOSIÇÃO ESPACIAL DOS GRUPOS DOMÉSTICOS
DOS PARTICIPANTES DO GRUPO DO MUNDICO



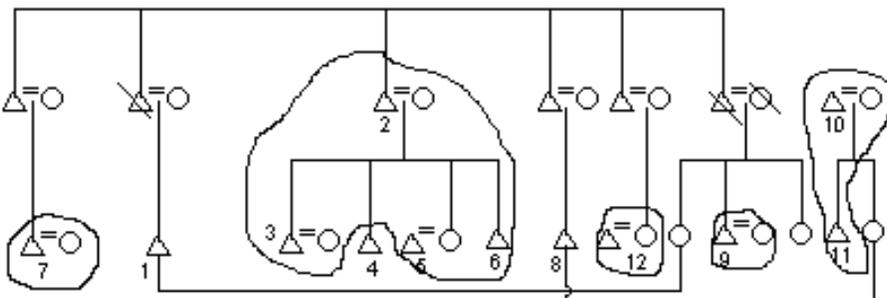
- † Santa Cruz
- ↓ direção do PIT
- posição do rio Solimões
- EN Escola Nova

Com relação ao gráfico acima deve ser esclarecido que a rua que se inicia na escola nova não termina na casa de Alexandre Mariano, prosseguindo com duas fileiras de casas com intervalos irregulares entre elas. Para melhor localização no conjunto do povoado deve-se recorrer ao mapa da aldeia (vide Anexo 1). Ficou faltando indicar somente no gráfico a residência de Pedro Ramos, na época ainda recém-casado e morando na casa do sogro.

Já no grupo do Avelino o gráfico mais abrangente das relações genealógicas permite relacionar somente doze dos seus vinte e um componentes.

ESQUEMA RESUMIDO DE RELAÇÕES GENEALÓGICAS ENTRE MEMBROS DO GRUPO DO AVELINO

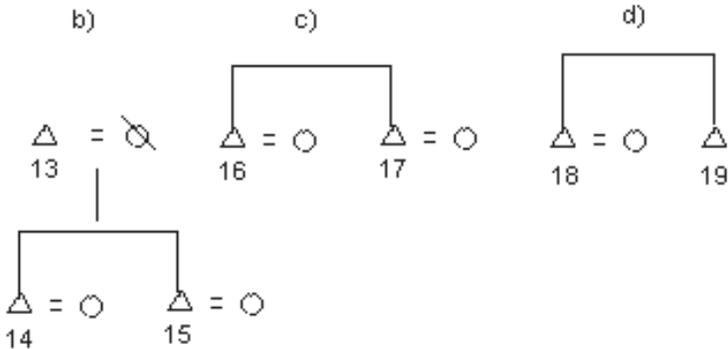
OBS.: o grupos domésticos dos números 1 e 8, com suas respectivas esposas, não foram indicados evitando assim uma sobreposição de linhas que dificultaria a leitura do gráfico.



- | | | |
|----------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| 1 - Avelino Mendes Gabriel | 7 - Alfredo Gabriel | 13 - José Santo |
| 2 - Roberto Gabriel | Emiliana Raimundo | 14 - Mateus Juruna Santos |
| Maria Tomé | 8 - Manoel Araújo | 15 - José Mateus |
| 3 - Sebastião Gabriel | 9 - Salino Araújo | Irene Juruna |
| Francisca Tomé | Maria Luciano | 16 - João Roberto |
| 4 - Camilinho Gabriel | 10- Pascoal Alexandre Pinto | 17 - Ciriato Roberto |
| 5 - Irineu | 11- Valdemar Alexandre | 18 - Antonio do Carmo |
| 6 - Eudino Gabriel | 12- Zacarias Alexandre | 19 - Manoel Miguel |
| | Ester Calixto | |

É necessário para dar conta de sua composição, indicar ainda outros relacionamentos de parentesco fragmentados em pequenos gráficos (b, c, d) colocados a seguir, abrangendo assim a mais esses sete componentes do grupo. Mesmo assim existem dois integrantes do grupo que não mantêm (ou pelo menos não foi possível determinar) qualquer conexão genealógica com os demais: são , o Angarita Aprízio e o Epitácio Araújo.

GRÁFICO XIII



À diferença do “grupo do Mundico”, o grupo do Avelino não decorre de um conjunto coeso de pessoas apresentadas e reunidas em um grupo vicinal. A sua base é claramente constituída pela família Gabriel, de onde provém diretamente seis de seus membros e por afinidade mais dois. É preciso ver, porém, que se a família Gabriel forneceu muitos dos integrantes do grupo de trabalho, ela não o fez enquanto unidade, mas sim enquanto adesão de uma parcela de uma família numerosa. Os Gabriel formam atualmente uma das famílias mais numerosas de Umariáçu, abrangendo somente nessa localidade oitenta e oito pessoas entre consanguíneos e afins diretamente relacionados, como mostra o esquema genealógico esboçado na página seguinte.

1 – Manoel Gabriel

Francisca Tomé

2 – Alcides Gabriel

Francisca Pereira

3 – Alfredo Gabriel

Emiliana Raimunda

4 – João Manoel Gabriel

5 – Guilherme Tomé

Ana Gabriel

6 – Faustino Gabriel

7 – Avelino Mendes Gabriel

Mercedes Araújo

8 – Francisco Mendes Gabriel

Madalena Honorato

9 – Afonso Morais

Julia Gabriel

10– Roberto Gabriel

Maria Tomé

11– Sebastião Gabriel

Francisca Tomé

12- Camilinho Gabriel

13- Irineu

Paulina Gabriel

14- Eudimo Gabriel

15– Severino Gabriel

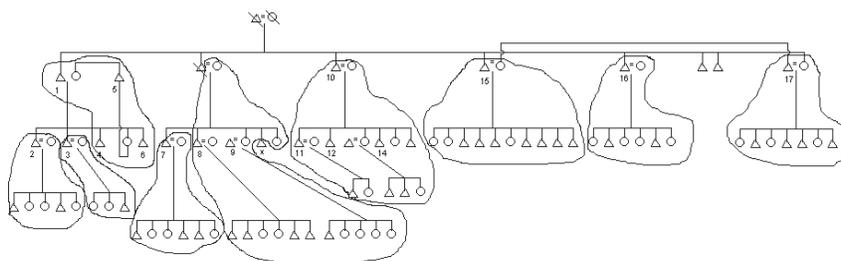
Marcelina Julião

16- Benedito Gabriel

Amélia Alicati

x = moradores de outras localidades

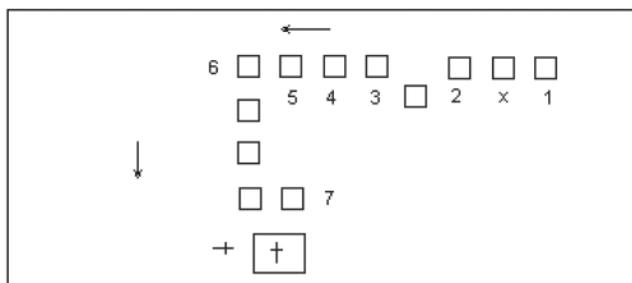
GRÁFICO XIV



A grande maioria da família se concentra em uma mesma vizinhança como se pode perceber no gráfico abaixo. Note-se porém, que outras casas situam-se em pontos distantes da aldeia: a de Francisco Mendes Gabriel fica do lado direito do igarapé, a de Alcides Gabriel fica na rua que segue à beira do Solimões. Isso denota mais que uma escolha geográfica pois o Francisco é católico, casado com a filha do padrasto do atual “segundo capitão”. Quanto ao Alcides não mantém maiores vínculos com a família, morando próximo à casa dos irmãos da esposa e participando plenamente de suas atividades.

LOCALIZAÇÃO ESPACIAL DOS GRUPOS DOMÉSTICOS LIGADOS A FAMÍLIA GABRIEL

GRÁFICO XV



+ Santa Cruz

↓ posição do Rio Solimões

← posição do Igarapé Umariçu

- | | |
|----------------------|----------------------------|
| 1 - Alfredo Gabriel | 5 - Fabiano Julião |
| x - casa vazia | 6 - Severino Gabriel |
| 2 - Roberto Gabriel | 7 - Avelino Mendes Gabriel |
| 3 - Manoel Gabriel | □ - casas não relacionadas |
| por | |
| 4 - Benedito Gabriel | parentesco com os Gabriel |

Aos Gabriel, porém, falta uma homogeneidade religiosa e política que lhes possibilitasse agir como uma unidade. Isso em parte decorre do fato de que os grupos domésticos geralmente migraram já constituídos e em épocas diferentes⁷⁷. O primeiro da família a chegar a Umariçu foi Alcides que veio sozinho há mais de seis anos para se casar, aí constituindo seu próprio grupo doméstico em estreito relacionamento com os parentes da esposa. O segundo foi Avelino que saiu de Ourique há quase dez anos atrás, morou na ilha do Cleto por quatro anos e depois mudou-se para Umariçu. Avelino chegou há uns cinco anos atrás, já com cinco dos seis filhos que tem. De início ele morou do outro lado do igarapé durante dois anos. Foi então que passou pelo Solimões o irmão José e foi plantada uma Santa Cruz do lado esquerdo. Ele então mudou-se para lá alegando que queria ficar próximo à Santa Cruz e que do lado direito havia muita briga e confusão. A partir daí foram chegando os demais parentes, reunindo-se em terreno livre próximo à beira do igarapé: Fabiano e Manoel vieram direto do Ourique para Umariçu com suas respectivas famílias; Alfredo casou-se no Amaturá onde teve uma filha, vindo depois para Umariçu onde mora há quase dois anos; Benedito também trouxe toda sua família direto de Ourique e já está em Umariçu há dois anos; os mais novos em Umariçu são Severino e Roberto e suas famílias, o primeiro tem menos de um ano ali, o segundo ainda indo a Ourique para desmanchar uma roça. Quanto ao Francisco, morou um tempo no Assaciao onde casou-se e teve dois filhos, depois morou na ilha do Cleto, passando à ilha do Aramaça por três anos. Mudou-se para Umariçu em 1973 preferindo, por ser católico, morar do lado direito

É possível perceber essa falta de unidade em relação à sua participação no grupo de trabalho. Comparando-se ao caso dos Coelho nota-se que não só o grupo do Avelino excede muito os limites da família Gabriel e suas conexões por afinidade, mas que nem todos os membros da vizinhança somente a quarta parte (vinte e duas pessoas) pertence a grupos domésticos formados pela família, somente três tem seus chefes como membros do grupo do Avelino.

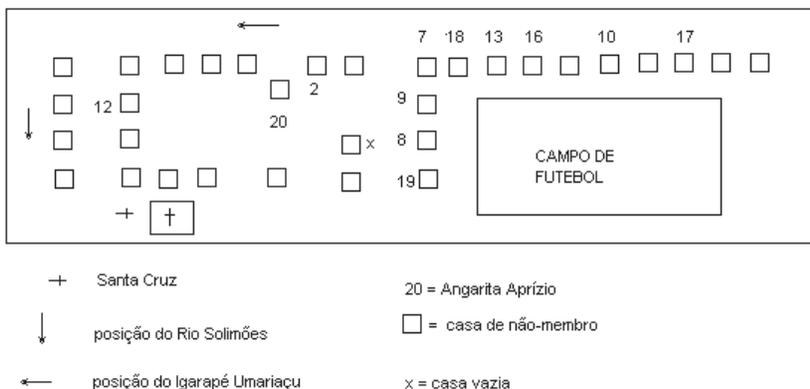
Tais fatores levam a crer que o grupo do Avelino, à diferença do grupo do Mundico, não pode ser explicado apenas em termos de parentesco havendo necessidade de recorrer a outros critérios.

77 As informações dadas a seguir sobre a chegada de cada membro do grupo foram recolhidas em 1974 durante a realização do senso já mencionado.

O critério da vizinhança proporciona uma visão mais compreensiva do recrutamento para o grupo do Avelino. O esquema abaixo expõe a disposição espacial dos grupos domésticos que integram o grupo do Avelino, abrangendo dezenove de seus vinte e um membros, permitindo a inclusão de vários grupos domésticos sem qualquer conexão genealógica com o chefe do grupo. Os dois restantes são Epitácio Araújo e Camilinho Gabriel, sendo que o primeiro mora logo adiante do campo de futebol, à beira de um braço do igarapé Umariáçu (chamado de “afluente” pelos índios).

DISPOSIÇÃO ESPACIAL DOS GRUPOS DOMÉSTICOS DOS MEMBRAS DO GRUPO DO AVELINO

GRÁFICO XVI

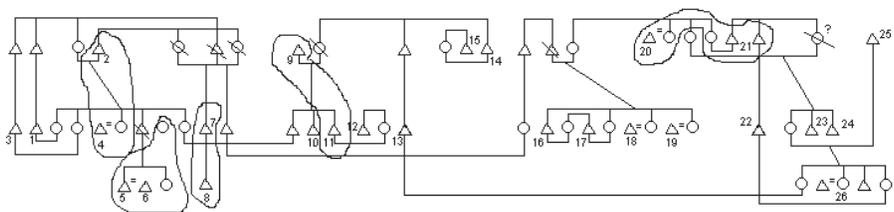


Obs.: Os números aqui indicados correspondem à lista relativa a relacionamentos genealógicos.

Passando-se agora ao Felipe é possível estabelecer conexão genealógica entre vinte e sete dos seus vinte e nove componentes. À semelhança do grupo anterior ele igualmente transborda os limites de um grupo de parentes, mas não por deixar de fora do relacionamento de parentesco dois de seus membros. A sua particularidade é de não possuir um grupo de parentes que funcione como um núcleo definido e destacável (como ocorre com os Coelho e os Gabriel). No próprio gráfico colocado acima poder-se-ia distinguir três zonas de adensamento de relações (Pereira-Alexandre; Fortes-Almieda; Cordeiro-Julião), cada uma dessas funcionando como um núcleo restrito e em certa medida autônomo.

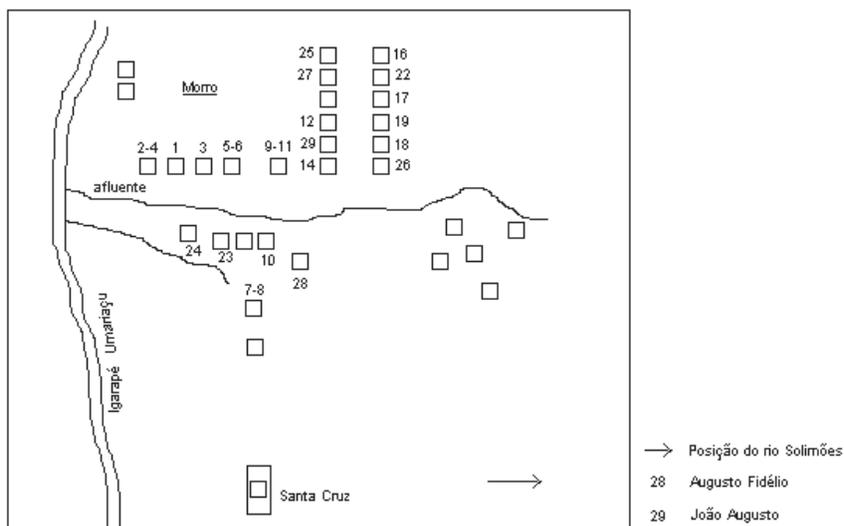
- | | | |
|--------------------------------|-----------------------|-----------------------------|
| 1- Felipe Roberto da Conceição | 11 - Oswaldo Forte | |
| Mônica Alexandre | 12 - Joaquim Raimundo | |
| 2- Silvestre Alexandre | 13 - Lauí Almeida | |
| Elisa Pereira | 14 - João Belisário | |
| 3- Pedro Laranja | 15 - Antônio do Carmo | |
| Luíza Alexandre | Farias | |
| 4- Nelson Ramos | 16- Sebastião Julião | |
| Rosa Alexandre | Antonieta Severino | |
| 5- Pedro Alexandre | 17- Manduca Severino | 21- João Cordeiro |
| Beatriz Soares | Cândida Julião | Venância Alberto |
| 6- Pedro Cristiano | 18- Juvenal Moçambita | 22- João Cordeiro Francisco |
| 7- Inácio Ponciano | Rosa Julião | Hilbetana Ramos |
| 8- Felipe Inácio | 19- Guilherme Antônio | 23- João Cordeiro |
| 9- Moaca Fortes | Pereira | 24- Anacleto Cordeiro |
| 10- Roberto Fortes | Lucinda Julião | 25- Manungo Ramos |
| | 20- Francisco Pedrosa | Otávia Cordeiro |
| | Nita Alberto | 26- Oscar Marcolino |
| | | Cecília Ramos |
| | | 27- Juvenal Ramos |

GRÁFICO XVII
GRUPO DE TRABALHO DO FELIPE
(Relações genealógicas)



Atentando agora para a distribuição espacial dos grupos domésticos vinculados ao grupo do Felipe, pode ser constatado que dezesseis desses membros habitam em dezesseis das dezessete casas do “Morro”, enquanto mais cinco habitam em quatro das doze casas situadas do outro lado do afluente. Este grupo de trabalho pode então ser caracterizado como abrangendo uma vizinhança (a do morro) e suas extensões.

GRÁFICO XVIII
 DISPOSIÇÃO ESPACIAL DOS GRUPOS DOMÉSTICOS
 DO GRUPO DO FELIPE



OBS.: os números são os mesmos do gráfico anterior.

Um outro fator que pode (secundando o parentesco e a vizinhança) ser usado como base de recrutamento para os grupos de trabalho é o local de proveniência dos chefes dos grupos domésticos o que gera entre eles uma identidade em termos de história de vida e aspirações. Muitas vezes o fato de ter morado na mesma localidade, ainda que sem vínculos genealógicos, facilita o relacionamento e cria uma expectativa de cooperação. Na ausência de outros critérios, ou combinado a estes, uma descrição da composição de cada grupo de trabalho por local de procedência pode ampliar a apreensão das características particulares de cada um deles.

O grupo do Mundico é composto exclusivamente por grupos domésticos formados nas redondezas de Umariáçu, compreendendo Veneza, ilha do Cleto, ilha do Aramaça, Paraná do Bom Intento. A maior parte dos componentes do grupo nasceram ou moraram nessas localidades. Os que constituem exceção (Manfredo e Joanico Reino) se relacionam com os outros através de casamento com filhas do velho Guilherme Ramos, anteriormente morador de Veneza e irmão da esposa de Mariano Coelho; quanto ao Cecílio Ramos, veio de São Jerônimo para o Peru se fixando depois em Umariáçu, onde há quase vinte anos se casou com a filha de uma irmã da esposa do Mariano Coelho. Alguns dos membros do grupo são naturais de Umariáçu, como ocorre com Pedro Ramos, Afonso Manduca, Afonso

e Edir Manfredo, Modestino Reino e Mozar Vieira (filho de Licardo, que morava abaixo da antiga sede da fazenda). Todos os demais membros do grupo provem ou moraram durante algum tempo em Veneza; o que está há mais tempo (quase dez anos) em Umariçu é o Alexandre Mariano. Também o Francisco Araújo já mora em Umariçu há pouco menos que isso, tendo antes morado no Cleto por quatro anos. O Mundico chegou a Umariçu há mais de seis anos, tendo antes habitado no Cleto. Por essa época veio também o Mariano Coelho e sua família, havendo ele morado no Aramaça antes de ir para Veneza. Os últimos a se estabelecerem na reserva foram Vicente Fernando, há dois anos atrás, e Ostio, que chegou há pouco mais de um ano.

Em termos de local de proveniência é possível distinguir duas classes no grupo do Avelino: os que são claramente “novatos” na aldeia e provém de Ourique e de localidades próximas (ilha Sururuá, São Jorge, Capacete), e os que nasceram em Umariçu ou que ali moram há mais de quinze anos. Na primeira classe estão incluídos dez dos integrantes desse grupo de trabalho, todos – a exceção do Avelino – chegados ao povoado há menos de dois anos. Só da família Gabriel existem sete componentes abrangendo três grupos domésticos, apenas um desses vindo diretamente de Ourique (vide descrição da migração dos membros da família Gabriel para Umariçu). Os outros “novatos” que não provém de Ourique ou já possuíam vínculos de afinidade com membros da família Gabriel (Salino, irmão da esposa do Avelino; Manoel, filho do irmão do pai da esposa do Avelino) ou se estabelecem em uma mesma vizinhança (como o Angarita Aprízio – vide gráfico).

Na Segunda classe estão incluídos nove dos componentes do grupo de trabalho, abrangendo seis grupos domésticos (do José Santo, do Pascoal, do João Roberto, do Zacarias Alexandre, do Antônio do Carmo Ramos e do Manoel Miguel) que ou se formaram em Umariçu ou que aí estão estabelecidos há mais de quinze anos sem, no entanto, estabelecer conexões de parentesco com os “antigos”. Existem ainda dois outros componentes cujas informações não permitem situá-los com precisão na divisão referida.

Por sua vez o grupo do Felipe apresenta-se igualmente dividido em duas classes. A primeira é composta por integrantes do grupo de trabalho que ou são dos “antigos” moradores do Umariçu, vindos de Belém há quase trinta anos, ou estão a eles relacionados genealógicamente. Aí se incluem diretamente sete membros do grupo: o Silvestre, o Felipe, o Nelson, o Pedro Alexandre, o Moaca, o Roberto e o Osvaldo. Também mantém estreitas conexões de parentesco com estes, outros membros chegados mais recentemente (como o Inácio Ponciano e seu filho Felipe Inácio, o Pedro Laranja, o João Belisário que também vem de Belém). A segunda classe abrange treze componentes do grupo, todos eles “novatos” vindos da região abaixo do Belém, cuja maior parte chegou a Umariçu há menos de três anos atrás. A distribuição por localidades mostra que a maior parte vem da ilha do Arariá (cinco), os demais vindo da ilha Sururuá, São Jorge e Aramaça e das localidades de Teresina e Capacete. Desses “novatos” o que chegou primeiro a Umariçu foi o Juvenal

Ramos que já tinha ali uma irmã casada com Laul Almeida. Seu pai, Munungo Ramos seguiu-o algum tempo depois. Outros como João Augusto, João e Anacleto Cordeiro mudaram-se do Arariá para Umariáçu há mais de cinco anos. A maioria, porém, fixou-se ali há menos de três anos como ocorre com o Guilherme (vindo Aramaçã), o Sebastião Julião e o Manduca Severino (do Arariá), o Oscar Marcolino (do Sururuá), o João Cordeiro Francisco (de Teresina), o Juvenal Moçambita (do Capacete), O João Cordeiro e o Francisco Pedrosa (de Belém). Ficam de fora dessas duas classes alguns nascidos em Umariáçu mesmo e acima da antiga sede da fazenda como Joaquim Raimundo, Laul Almeida e Antonio do Carmo Farias. Existe também dois casos não incluídos nas classes anteriores por sua ambiguidade (Augusto Fidélio e Pedro Cristiano).

Um fator secundário que pode algumas vezes assumir um valor explicativo complementar é a localização das roças individuais. A proximidade das roças pode se constituir em fator de recrutamento de indivíduos que não pertencem à vizinhança básica do grupo ou cujos vínculos de parentesco sejam fracos ou mesmo nulos. Assim ocorre, por exemplo, com três dos quatro integrantes do grupo do Felipe que não moram na vizinhança do “Morro” ou do “afluente”: Francisco Pedrosa, João Cordeiro, Laul Almeida e Antônio do Carmo Farias que moram, os dois primeiros na rua da escola velha e os dois últimos no extremo da fazenda, muito distante do “Morro”, mas que entretanto participam do grupo do Felipe porque têm roça próxima à da maioria de seus integrantes. Segundo o Felipe quase todo o pessoal de seu grupo tem roça na direção do “centro” (“terra firme”) e relativamente perto uma das outras. Já o grupo do Avelino tem as roças na direção de Tabatinga, algumas na cabeceira da pista, mas ainda em Umariáçu, outras no lado da pista que fica próximo à COMARA.

O quadro abaixo resume as considerações precedentes, indicando o percentual de vínculos genealógicos, de vizinhança e de identidade de procedência que os membros mantêm com o líder, de seu grupo de trabalho. É possível constatar que:

- a) o vínculo de menos abrangência é em todos os casos a identidade de procedência, nunca atingindo a metade dos componentes do grupo;
- b) à medida que o volume dos grupos de trabalho aumenta, reduz-se fortemente a importância de vínculos genealógicos como fator de recrutamento;
- c) à medida que o volume dos grupos de trabalho aumenta, o fator de maior peso para o recrutamento dos seus componentes tende a ser a residência próxima em uma mesma parte da aldeia.

	Genealógicos		Vizinhança		I. Procedência	
	N	P	N	P	N	P
Grupo do Mundico	18/19	0,95	18/19	0,95	9/19	0,47
Grupo do Avelino	12/21	0,57	19/21	0,90	10/21	0,48
Grupo do Felipe	11/29	0,38	24/29	0,83	11/29	0,38

Obs.: N = Números absolutos; P = Proporção

Se no quadro anterior os grupos de trabalho de maior porte parecem manter um relacionamento mais frouxo entre seus membros é porque existe um outro fator mais forte de unidade para o grupo, não verbalizado devido à linguagem igualitária, modelada nos padrões dos grupos vicinais. Trata-se de um elemento de assimetria entre os integrantes do grupo – o acesso a recursos essenciais para garantir a existência e a continuidade do grupo, expressado primordialmente pelo controle de um meio de transporte para a pesca e eventualmente comercialização. Assim é que Mundico sempre foi um ótimo pescador, sendo dos poucos ticunas que possui e costuma pescar de malhadeira, fazendo usualmente excursões de pesca a lagos no Peru; atualmente possui uma canoa grande com motor de popa, bastante adequada a esse tipo de atividade. Quanto ao Avelino e ao Felipe, o básico é sua capacidade de, como líderes, estabelecerem controle sobre recursos que não possuem, como o barco da comunidade.

3 – O PROCESSO DE SUCESSÃO DA FACÇÃO DOMINANTE

Em Umariáçu existia nessa época (segundo semestre de 1974 e começo de 1975), um clima difuso de insatisfação com algumas ações do "capitão". A maior parte das reclamações incidia sobre a monopolização do barco pelo Paulo e o uso que ele lhe dera, viajando constantemente para outras localidades (Belém, Feijoal, etc.) levando times de futebol, procissões ou fazendo frete, raramente estando o barco disponível para atender às necessidades dos moradores de Umariáçu.

Por outro lado a relação entre o capitão e o chefe do posto mudara desde a saída de Danilo no fim de 1973. O novo encarregado Valmir Barros Torres operava com o rádio da BF-Sol (então em implantação), atendendo as comunicações das frentes de atração e retransmitindo-as para Manaus e vice-versa. Em função disso passava a maior parte do tempo fora de Umariáçu, em Atalaia do Norte, no rio Javari (Oliveira e outros, 1974). Em relação a questões surgidas entre os ticunas, o novo encarregado não modificou os amplos poderes concedidos pelo Danilo ao "capitão"; procurou, no entanto assumir o controle da relação com os não índios (in-

clusivo com o CF-Sol), passando a dar toda a ênfase à essas questões. De início isso repercutiu em atritos com as professoras que recebiam instruções diretas do CF-Sol e negaram-se a aceitar as opiniões do chefe do posto. Logo, porém, este soube da existência de algumas famílias de não índios que moravam dentro dos limites da fazenda Umariçu. Dois desses possuíam algumas cabeças de gado e já ocorrera no ano anterior de tais animais haverem danificado a roça de um ticuna: além disso, os índios contavam que outro desses não índios estava cortando madeira para vender. O chefe do posto encaminhou um ofício em 22/07/1974 ao Sr. Mário Andrade solicitando seu comparecimento a sede do posto, para tratar de questão da extração de madeira em área indígena. Este justificou-se alegando que a finalidade era somente a de consertar sua casa, não se destinando a venda. O chefe do posto deu-lhe o prazo de um mês para parar com o corte das árvores. No dia 28-07-74 encaminhou ofício ao Sr. Israel Guedes e José Elias da Silva pedindo a retirada de Umariçu das cabeças de gado de que eram proprietários. A sua atuação obteve o apoio de um importante funcionário da FUNAI, então sub-coordenador da COAMA em Manaus, Sr. Porfírio Carvalho, que considerou justificadas as suas tentativas de resolver o problema da presença de não índios em área indígena.

É importante notar que se tratava de uma questão meramente administrativa a ser resolvida pela FUNAI e não de um problema com repercussões diretas e imediatas sobre os índios. Isso é compreensível porque:

- a) os não índios moram bem distantes da aldeia, mais abaixo ao longo do Solimões, e tem muito pouco contato com a grande maioria dos ticunas.
- b) As roças dos ticunas não estão localizadas naquela direção, em faixa próxima ao rio Solimões e sim no “centro”.
- c) O ponto em que a presença do gado havia criado alguma tensão já estava solucionado tendo os ticunas, depois de algum protesto contra o cercamento da área em torno dos Guedes (por obstruir o caminho para o povoado de alguns ticunas que moram mais para baixo), construído uma espécie de escada em cada um das cercas, por meio da qual eles passavam pela cerca sem precisar se abaixar ou rasgar a roupa (o que era sua principal preocupação).
- d) Alguns dos não índios mantinham boas relações com os seus vizinhos ticunas.

Uma certa pressão, no entanto, foi feita sobre o "capitão" para que tomasse a iniciativa de defender as terras da reserva. Segundo contam os índios, o Paulo em uma manhã juntou uns duzentos homens para ir matar o gado dos não índios dizendo tratar-se de “ordem da FUNAI”. Os que tinham espingarda a levaram consigo, outros pediram emprestadas as do posto, os demais foram armados com terçado. Uns sessenta conseguiram ir no barco do Paulo e os outros seguiram por terra, enquanto

o Valmir e o Porfírio seguiam na frente de deslizador do posto. A madeira que estava sendo amontoada pelo Andrade foi apreendida e os índios a levaram de volta para o povoado no seu barco. Não chegaram a matar o gado porque esse estava solto e ficava difícil procurar. Os não índios foram ao Comando de Tabatinga queixar-se e o coronel então chamou Paulo à sua presença e mandou que os índios devolvessem a madeira. A questão foi num crescendo, envolvendo de um lado aqueles funcionários da FUNAI que apelavam para o Estatuto do Índio e a não competência do Comando em matéria de indigenismo e de outro o CF-Sol alegando sua autoridade para a manutenção da ordem na faixa de fronteira. Disso resultou o afastamento dos dois funcionários e o atemorizamento completo do "capitão" que por duas vezes foi conduzido por uma escolta de soldados até Tabatinga (segundo ele "preso" ameaçado por membros da escolta, segundo o coronel "convocado para prestar esclarecimentos"). Com a posterior transferência do encarregado para a frente de atração do do Javari, o chefe do posto (interino), o enfermeiro Emanuel, evitou tratar de questões que haviam dado origem aos incidentes mencionados. Paulo passou um certo tempo atemorizado, chegando a dizer ao Emanuel que não queria mais ficar como "capitão". Desde então apesar de continuar no cargo procurou restringir seu relacionamento com a FUNAI, deixando ao posto a incumbência de lidar com não índios e com fatos externos à reserva. Assumindo um controle mais severo sobre o barco e passando a viajar muito pela região. Emanuel saiu em dezembro de 1975 e o novo pessoal da FUNAI na área, ligado ao Plano ticuna, evitou restringir seus contatos ao "capitão", fazendo-se conhecido das várias lideranças existentes. Ele não recebia mais um apoio irrestrito por parte do PIT, nem uma autoridade e competência plena como possuía durante o tempo do Danilo e Valmir.

Durante o segundo semestre de 1974 também houve um desentendimento e uma ruptura definitiva entre o "capitão" e o "vice-capitão". Paulo insiste que a única razão para a briga foi a dissolução do casamento de seu filho João com a filha mais velha de Felipe, chamada Zenaide⁷⁸. Segundo o Paulo, embora já houvesse transcorrido mais de dois anos, Felipe tinha sabido que João ia casar com a filha do Noguito Araújo e avisou para o Paulo que não podia ser, porque ele ia escrever para Manaus chamando Zenaide de volta; eles então discutiram e depois disso não falaram mais. Felipe, porém, nunca mencionou essa questão, dizendo que tinha brigado com Paulo unicamente por causa do barco, por não concordar que o Paulo ficasse todo o

78 Paulo conta que tudo ia bem e Zenaide estava morando com João na casa dele (Paulo). Mônica, mulher de Felipe, porém, andou dizendo que João não servia para genro dela por gostar de festas e por costumar embriagar-se. João soube disso e ficou muito aborrecido, levando Zenaide de volta para casa dos pais dizendo que o casamento estava desfeito. Zenaide começou a ir sozinha às festas em Tabatinga e no Marco. Um dia Felipe chegou para o Paulo e disse que era preciso acertar logo aquele casamento; Paulo respondeu que não porque Zenaide "vivia solta" nas festas. Felipe disse que era mentira, pois quem a levava para as festas era o próprio João, mas Paulo insistiu em que ela ia também com outros. Então eles brigaram e ficaram durante um tempo sem se falar. Mais tarde Zenaide foi levada para Manaus por um soldado para trabalhar como empregada.

tempo com o barco ao invés de servir à comunidade. Nessa ocasião Felipe dizia que não ia mais obedecer a ordem do Paulo e que não queria mais ser piloto do barco.

Na realidade o ponto de atrito foi efetivamente o barco. Em agosto Felipe pediu ao Paulo o barco para fazer uma visita a parentes seus em Bananal e Belém. Apesar de contrariado Paulo concordou para evitar perder o aliado e validar as reclamações de alguns. Segundo ele Felipe acabou demorando por lá mais do que o tempo combinado e na volta forçou muito o motor, danificando-o. Paulo responsabilizou ainda o Felipe por um vazamento no fundo do barco, que obrigava a continuamente retirar água que por ali penetrava. Paulo levou o barco para conserto e cobrou do Felipe; este sem recursos para pagar reuniu os membros para ajudarem, mas nada conseguiu porque as pessoas diziam que fora ele que fizera a viagem e que, portanto, deveria arcar com as despesas. Aborrecido Paulo custeou todo o conserto e disse que Felipe não ia mais dirigir o barco. A partir desse momento Paulo assumiu o controle integral do barco, usando-o exclusivamente para suas próprias finalidades e justificando isso com o fato de que precisava pagar o conserto e os gastos de gasolina. Como o conserto do casco seria muito oneroso, Paulo resolveu adotá-lo contratando um rapaz — Laurentino Araújo, filho do Neco — para tirar a água de dentro do barco (dia e noite sem parar) e para dirigir o barco pagando-lhe Cr\$ 50,00 por mês (mais uma despesa que ele assumia totalmente e que legitimava os fretes).

Aproveitando-se do afrouxamento dos vínculos entre o posto e o “capitão” e das constantes viagens do Paulo, Felipe procurou, apoiado em sua posição de “vice”, substituí-lo na função de mediador entre a FUNAI e o posto. Um primeiro momento em que isso ocorreu foi quando da visita do presidente da FUNAI a Umariçu em outubro de 1974. Baseando-se em comentários do general — que teria achado a aldeia muito abandonada e cheia de mato — e dos membros de sua comitiva, Felipe passou a se apresentar como a pessoa que recebeu do general a missão de “levantar o Umariçu”. A “capina de sábado” — trabalho para a comunidade feito por todos os homens adultos na manhã de sábado — foi uma idéia posta em prática pelo próprio Felipe, que para isso não deixou de usar também argumentos de intimidação: “(a capina da aldeia) é ordem da FUNAI, do general. O povo daqui tem de cuidar, de trabalhar, de unir. Se não for assim, pega o povo daqui e manda lá pra baixo, pro Belém, pro vendaval e pra cá vem outros, civilizados, pra criar gado, fazer fábrica”.

O trunfo maior de Felipe em sua luta contra o Paulo passou a ser esse mandato específico (levantar o Umariçu) que ele teria recebido do general. E claramente isso o situara em um nível de abrangência maior que o “capitão”, titulado pelo posto e por um encarregado já ausente.

A formação dos grupos de trabalho não foi então o resultado da operação automática e impessoal de regras culturais, mas o produto (artificial e comprometido com uma das partes envolvidas na disputa de cargos) do aproveitamento de potencialidades subjacentes. A idéia partiu de Felipe tentando canalizar a auréola

de autoridade de que o mandato do general o circundara na criação de um grupo coeso (à semelhança do grupo do Paulo) que o apoiasse regularmente. Mas logo isso ganhou uma dinâmica própria e outros grupos surgiram em torno de outras lideranças. Felipe incentivava essas iniciativas procurando manter uma solidariedade entre os grupos, desenvolver uma mesma ideologia quanto ao trabalho e à melhoria das condições de vida na aldeia. Ao invés encará-los como rivais reforçava os laços de identificação, mantendo-se em posição privilegiada como “ideólogo” dos grupos de trabalho e criador do grupo mais antigo e maior.

Paulo parece ter entendido a ameaça que tais grupos representavam à sua autoridade, fragmentando um esquema de liderança altamente centralizado. Ele sempre manifestou reservas quanto à oportunidade de criação dos grupos, mesmo quando isso envolvia pessoas bastante ligadas a ele como o Avelino. Publicamente, preferia não se referir aos grupos, mas se levado a fazê-lo, caracterizava-os exclusivamente como grupos de “trabalho”, de roça, esclarecendo que dentro do povoado não existiam grupos, sendo todos moradores e devendo trabalhar unidos (referências à capina de sábado) sob a direção do “capitão” do povoado.

Tal reação seria razoável uma vez que com a formação dos grupos de trabalho parecia — ou melhor, o Felipe e em certa medida os outros chefes de grupo procuravam fazer parecer — estar se delineando uma divisão territorial da aldeia. Foi assim que o próprio Felipe na primeira oportunidade em que falou sobre os grupos, os enumerou e distinguiu: havia o grupo do Felipe (“chefi do morro”), o grupo do Avelino (“chefe da rua do igarapé”), o grupo do Mundico (“chefe dos vizinhos”). AS próprias denominações de grupo do “morro” ou grupo da “rua do igarapé” eram algumas vezes usadas (embora com frequência menor que de grupo do Felipe ou do Avelino) tanto por pessoas pertencentes a um desses grupos para auto-identificar-se como, por exemplo, membros de outros grupos. Existiam ainda precedentes quanto à definição de papéis políticos em termos territoriais: o Emanuel havia nomeado para cada rua dois ou três guardas por ele escolhidos para zelar pela ordem; sua tentativa de criar um “guarda indígena” porém, logo fracassou e em janeiro já os ticunas não sabiam mais ao certo quem tinha sido guarda. O principal, porém, era o caso do “segundo capitão”, “capitão” do lado direito do igarapé com uma área de jurisdição bem delimitada.

No começo de janeiro/1975 surgiu para Felipe a possibilidade de retirar ao Paulo uma de suas principais fontes de poder: a investidura de capitão. Isso ocorreu quando da passagem do padre Iasi (que os ticunas chamavam de Antônio e que supunham ser alto funcionário da FUNAI) por Umariçu. Ele fez uma reunião com os moradores fazendo perguntas sobre a vida na aldeia, os problemas, etc. Paulo não estava em Umariçu no dia, tendo Felipe respondido às questões e conduzido a reunião, falando sobre a formação dos grupos de trabalho, a união de todos, a capina da aldeia, a ideia de “levantar o Umariçu”. O padre Iasi os encorajou em tais empreendimentos comunitários e ao fim da reunião pediu a eles que escolhessem

um ticuna para que pudesse representá-los e ir a Brasília contar sobre a vida e os problemas dos ticunas. Alguém indicou a Felipe e a reunião foi encerrada.

A partir daí Felipe passou a considerar-se e a explicar para todos que Paulo não era mais “capitão”, que agora o capitão dos ticunas de Umariçu era ele, porque fora escolhido pelo povoado naquela reunião e que tivera o nome anotado pelo chefe. Quando Paulo chegou, ouviu aquelas histórias e preocupado mandou chamar Ginunca e Avelino para contar o que tinha acontecido; Ginunca então explicou que “o chefe Antônio” não tinha o colocado Felipe como cacique, ele só tinha anotado o nome porque, achava que era necessário um ticuna “que entendesse e falasse bem o português; o Avelino também confirmou o ocorrido. O Paulo tranquilizou-se e acusou o Felipe de mentiroso e de pretender enganar os ticunas.

A maioria das pessoas, porém, não ficou muito certa sobre qual lado teria razão: havia mesmo muita reclamação contra o Paulo e alguns já haviam falado claramente na necessidade de substituição. Face a isso, Paulo encontrou uma ótima ocasião para mobilizar toda a facção da Santa Cruz, restabelecendo sua unidade de comando e manipulando com a infração à ideologia normativa da Santa Cruz, para criar um clima emocional onde se tornasse impossível surgir diferentes posições e fragmentação de liderança. Isso ocorreu durante os fatos ligados às festas de fim de ano e à liberação da vitrola por ele apreendida (vide caso nº2, narrado em anexo). Por sua habilidade política e sua agressividade oratória, Paulo conseguiu centralizar inteiramente a reação da facção da Santa Cruz, impondo-se enquanto representante de seus interesses e deixando os chefes de grupo (especialmente Felipe e Avelino) numa posição secundária, meros seguidores de sua liderança.

Depois desses fatos Felipe passou certo tempo sem denotar qualquer pretensão à disputa do cargo de “capitão”, voltando a atuar basicamente enquanto chefe de grupo de trabalho. Em relação a isso ampliou seus vínculos com os chefes dos outros grupos, definindo junto com eles as tarefas de sábado e muitas vezes agrupando as pessoas e distribuindo o serviço de acordo com a divisão em grupos. Felipe tentou — porém sem sucesso — ainda criar novos grupos de trabalho na rua da escola nova e na rua que segue junto ao Solimões.

Nessa época um outro fato bastante importante ocorreu. A roça grande de mandioca começou a apodrecer no fim de fevereiro e Paulo viu-se forçado, para não perder o que ainda não tinha sido arrancado, a pedir o auxílio dos moradores do povoado. Isso foi comunicado em uma missa da irmandade e logo os três grupos se apressaram a colaborar. Os outros moradores mantiveram-se afastados e desconfiados de que seriam novamente enganados.

O grupo do Paulo já havia estocado vinte e oito paineiros, distribuindo sete para o “rancho” de todos e ficando com vinte e um. O grupo do Felipe, do Avelino e do Mundico fizeram juntos mais trinta e quatro paineiros. Então Avelino foi conversar com Paulo para ver como eles iriam dividir o produto, mas Paulo disse que “era de todo mundo” era o que eles tinham feito juntos (e dali é que deveria sair o dinheiro

para pagar a dívida do motor e dos melhoramentos do barco), “o que o seu grupo já havia preparado não era pra dividir”. Em consequência disso Avelino chamou os outros chefes de grupo e disse que ia retirar o pessoal dele do trabalho. Os outros fizeram o mesmo. Paulo, no entanto, dava outra versão para explicar a desistência dos três grupos. Dizia que teriam ouvido um boato de que ele tinha feito aquela roça para o governo e quando tivessem terminado de preparar a farinha ele entregaria tudo ao coronel e a FUNAI e os ticunas que haviam trabalhado na roça não iam receber nada.

O novo encarregado do posto procurava não envolver-se nessas questões, e não renovava explícita e publicamente o seu apoio ao Paulo, nem promovia uma reunião para escolher outro capitão. Frente a isso, Felipe resolveu apelar para uma autoridade administrativa maior, a do chefe da BF-Sol, área à qual estava subordinado o PIT. Como não conseguiu falar diretamente com a autoridade nas poucas vezes em que lá esteve, resolveu escrever uma carta⁷⁹ contando que o Paulo estava cobrando pelas passagens no barco, que vivia fazendo fretes para ganhar dinheiro e que o barco da comunidade não parava em Umariçu. Dizia também que ele tinha abandonado Umariçu e não cumpria mais com as obrigações de “capitão”.

Felipe entregou a carta a um funcionário da FUNAI que a fez chegar às mãos do chefe da BF-Sol, que pensou que a carta fosse do próprio funcionário e resolveu logo apurar a denúncia. Por duas vezes passou em Umariçu parar conversar com o Paulo e não o encontrou, pois ele saía com o barco. Na última deixou um recado enérgico para que Paulo o esperasse e não saísse com o barco em hipótese alguma se não quisesse perder o cargo. Paulo ficou bastante aborrecido e disse que não podia ficar de braços cruzados e com o barco parado enquanto esperava; que a FUNAI não lhe pagava nada para ser “capitão” e que por isso não podia obrigá-lo a deixar de cuidar de seus interesses. Apesar disso ele aguardou a outra vinda do chefe da BF-Sol e ouviu severas admoestações de que o barco era para servir a comunidade e que ele não poderia se afastar de Umariçu.

Paulo então resolveu parar de cuidar do barco, dispensou o rapaz que tirava água, guardou o motor e ficou sem óleo em casa para viagens. Paralelamente a isso começou a correr o boato de que a FUNAI já teria há muito tempo pago a dívida do barco e que o Paulo estaria mentindo e enganando o povo ao dizer que ainda faltava pagar Cr\$ 5.000,00. Paulo ficou aborrecido com o boato e foi perguntar ao chefe do posto se era verdade que não havia mais dívida em relação ao barco. Devido às condições equívocas do negócio, os funcionários sugeriram que ele deixasse de se preocupar tanto com a dívida que ela provavelmente não seria mais cobrada. Com isso Paulo deixou de exigir que se guardasse o dinheiro para pagar ao Danilo, afirmando somente que até então ele acreditara que realmente houvesse a dívida.

79 Parece que essa teria sido escrita pelo filho do João Augusto membro do grupo de trabalho do Felipe.

Felipe então voltou à carga, conversando com os outros chefes de grupo e mostrando as vantagens que o controle do barco poderia trazer (pescarias maiores, por exemplo, tanto particulares quanto para fornecer rancho para os grupos de trabalho). Houve concordância quanto a isso e outras pessoas que haviam trabalhado na construção do barco (como o Santiago) protestavam constantemente contra o Paulo por deixar o barco do povoado se estragar.

Afinal em 17/03/1975 de março Paulo chamou Felipe e Avelino e entregou o barco para eles tomarem conta, explicando-lhes como deviam fazer funcionar o motor. Juntaram-se várias pessoas, tiraram a água do barco, recolocaram o motor e depois de quase quinze dias parado o barco deu uma curta saída do igarapé, fez uma manobra e voltou de novo. A partir de então Felipe voltou a dirigir o barco que ficou, na prática, inteiramente sob seu controle, usando-o no interesse de seu próprio grupo e também no do Avelino. Foram logo programadas duas pescarias, uma para cada grupo. Em seguida o barco foi cedido a um membro do grupo do Avelino para que fosse apanhar caraná para consertar o telhado da casa.

Um outro episódio ocorrido anteriormente concorreu para esvaziar muito a figura política do Paulo (vide caso nº3, narrado em anexo). Esse incidente colocou Paulo em uma situação pouco favorável dentro da própria Irmandade. Embora ele procurasse livrar-se do peso das acusações difundindo um boato de que era a FUNAI (e não ele) que teria chamado os crentes, isso, no entanto, não convenceu os moradores que viram que os protestantes evitavam o contato com o posto e mostravam familiaridade em relação a ele. O fato é que enquanto a popularidade do Paulo decrescia entre os adeptos da Santa Cruz, mais Avelino e Felipe fortaleciam suas posições dentro da Irmandade, fazendo as pregações durante as missas e adotando (especialmente o segundo) uma linguagem cada vez mais cheia de referências religiosas. Na procissão realizada no dia 20 saíram a frente Avelino e Felipe carregando a bandeira da Irmandade, enquanto Paulo não participou, só aparecendo mais tarde para a missa.

Os últimos lances se desenvolveram no final de março. Passou por Umariçu baixando o rio Solimões para visita a outras aldeias ticunas uma comissão da FUNAI e Paulo envidou todos os esforços para acompanhar a comissão. Um de seus membros, no entanto, vetou suas pretensões preocupado em que, com isso, a FUNAI estivesse afrontando ao comandante da CF-Sol. Aborrecido Paulo procurou o chefe da BF-Sol e disse que não podia ficar mais de “capitão” porque assim ele não ganhava nada e que precisava “trabalhar para viver”. É que tinha arranjado um emprego na escola como zelador, ganhando Cr\$ 250,00 mensais. O chefe da BF-Sol concordou em que ele trabalhasse, dizendo que ele poderia continuar como “capitão”.

Ainda nesses dias o novo chefe do posto conseguiu instalar duas classes do Mobral na escola antiga, chamando para professoras duas jovens ticunas que haviam estudado até a 4ª série do primário. Uma dessas era filha do ex-“capitão” Santiago e Paulo resolveu interferir dizendo que era preciso escolher outra pessoa. Santiago soube do fato e foi logo ao posto, encontrando Paulo ainda ali, sucedendo-se violenta

discussão onde trocaram mútuas acusações e ameaças. Apesar de tudo a moça foi mantida no cargo, ganhando por volta de Cr\$ 180,00 por mês. Na semana seguinte o Paulo discutiu com uma das professoras e foi repreendido por um oficial do CF-Sol. Sabendo dos acidentes, e visando evitar problemas futuros com o comando de Tabatinga, o chefe do BF-Sol convidou Paulo a ir trabalhar em uma das turmas de frente de atração recebendo Cr\$ 750,00 mensais, mais a alimentação. Seu filho João e seus irmãos Modestino e Humberto já tinham estado lá e haviam voltado com dinheiro economizado, roupas novas, relógio, gravador, etc; ele prontamente aceitou.

Conta o Paulo que antes de partir fez sem sucesso três reuniões para o pessoal escolher um novo “capitão”. Realizada, porém, sem o chefe do Posto e este deixando claro que não iria mais dar qualquer novo “papel de capitão” é muito duvidoso que tais reuniões possuíssem alguma legitimidade aos olhos dos próprios ticunas. Afinal no começo de abril/1975, Paulo partiu para a frente de atração passando Felipe a preencher todas as funções habitualmente ligadas ao “capitão” e obtendo do posto, se não um reconhecimento explícito e público, um reconhecimento “de fato” nas convocações e pedidos de colaboração.

Finalizando essa consideração do processo de sucessão no cargo político maior em Umariáçu, é de interesse reunir alguns pontos referidos no correr deste capítulo:

1– a sucessão se faz sem alterar o esquema básico de ordenação política da vida da aldeia: a oposição entre as facções, a tendência a que as determinações mais gerais do organismo encapsulante e da situação histórica se realizem a partir dessa assimetria.

2– a sucessão no cargo de “capitão” (ou “primeiro capitão”) não pode ser pensada separadamente da sucessão na chefia da facção dominante. O cargo de “capitão” “pertence” a facção dominante e a substituição do indivíduo que o ocupa deve ser feita somente dentro daquela facção.

3– a substituição de um líder da facção dominante é mais difícil em momentos de enfrentamento das facções, uma divisão interna de liderança sendo vista como enfraquecendo a facção e quase como uma traição. É bastante improvável que em um período de acirramento do conflito entre as facções um novo líder possa surgir, mobilizando em torno de si a facção, uma vez que existem duas áreas de legitimidade do antigo líder que não são alteradas com rapidez - a nomeação pela FUNAI como “capitão” e a sagração como presidente ou diretor da irmandade, feita somente pelo Irmão José.

4 – a mudança do líder da facção dominante tende a ser feita exclusivamente através da ação de forças centrífugas, do surgimento

de novas unidades e lideranças políticas dentro daquela facção e sem transgredir (em termos de proposições e recrutamento) os seus limites. A disputa entre postulantes à chefia da facção dominante não apela às grandes clivagens da vida política na aldeia, fazendo-se em torno de itens mais instrumentais, como as diferentes destinações a serem dadas ao fundo de recursos da facção, as diferentes formas de arregimentação e organização dos adeptos, etc.

5- a facção dominante pode, como novo esquema de liderança, operar de forma descentralizada, como uma unidade política maior, uma coalizão, na qual parte de seus componentes seja outras unidades políticas ou “para-políticas” (Bailey, 1968), como os grupos de trabalho e as irmandades da Santa Cruz.

Parece bastante viável então um abrandamento na belicosidade das facções, embora isso não signifique qualquer alteração de monta nas clivagens que as constituem nem no seu relacionamento.

6 – a possibilidade de uma descentralização de comando político está ligada à possibilidade de formação de vários e distintos fundos (ou capitais) comuns, em torno dos quais as pessoas aglutinem seus interesses e produzam lideranças que devam controlá-las e expandi-las.



CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CASO TICUNA E AS TEORIAS SOBRE O FACIONALISMO.

Ao encerrar esta monografia, tentarei, de forma bastante sumária, realizar explicitações de duas ordens, uma relativa as opções teóricas envolvidas na construção do objeto, outro quanto ao entendimento das novas formas políticas emergentes no aldeamento de Umariáçu.

Esta primeira parte, que sintetiza uma extensa pesquisa bibliográfica que conduzi sobre o tema do faccionalismo, ainda que de leitura talvez árida, pareceu-me indispensável incluir considerando os múltiplos sentidos em que o termo facção é utilizado bem como os equívocos a que se presta. Não me prendi porém a uma discussão sobre a definição do termo, procurando identificar as várias abordagens ao fenômeno político subjacentes a tais concepções, bem como situando-me perante elas.



O termo facção é utilizado pela primeira vez nas ciências sociais nos Estados Unidos nas décadas de 1930/40. Lasswell (1931) chama de facção a qualquer grupo constitutivo de uma unidade maior que trabalhe em proveito de finalidades particulares ou julgadas de importância menor, lembrando que o termo foi empregado no campo da política como “um epíteto de opróbio desde os tempos da Roma antiga” (Lasswell, 193:49). Destaca contudo que a existência de facções sempre pressupõe algum acordo interno quanto a princípios, a ampliação do fenômeno estando frequentemente associada a situações de mudança social. Linton (1936) as considera como unidades de alta flexibilidade, que mudam seus planos de ação, motivações declaradas e a composição de seus membros, sem no entanto vir a descaracterizar-se. O básico nelas é a oposição permanente que estabelecem umas com as outras, o seu centro estando constituídas por um líder (Linton, 1936:255). Murdock (1949), acionando um elemento psicológico, correlaciona as facções com a canalização ritualizada da agressividade. Resultando de um equi-

líbrio entre fatores internos e externos, ele aponta que o faccionalismo não costuma estar presente em sociedades guerreiras (Murdock, 1949, 90)⁸⁰.

As facções, longe de serem unidades estruturais de parentesco (como linhagens ou clãs), representam a consequência de escolhas temporárias e cumulativas realizadas pelos indivíduos em um conjunto de relações de natureza voluntária. Na medida em que a composição de unidades políticas desse tipo não é definida segundo um critério prescritivo e claro de pertencimento, vários autores passaram a vê-las primordialmente como resultado da ação de um líder, o qual convocaria seus seguidores mediante diversos critérios, desmobilizando-os quando já não mais necessitasse de seu apoio.

Em Mayer (1957) está formulado o deslocamento da ênfase nos princípios de recrutamento para a função central de líder. Ele define as facções como “aglomerados de homens em torno de um líder” (Mayer, 1957:323), observando que mais frequentemente as facções são baseadas no líder do que na natureza do conflito (1957:327). Alguns anos mais tarde Mayer desenvolveu a noção de “action-sets”, entidades que são criações intencionais de um Ego e que conferem unidade a vínculos com conteúdos diferentes (1973:118).

A colocação mais desenvolvida feita nessa direção, porém, é a de Bailey (1970:52), que define facção não por meio de uma característica negativa (isto é, a não vinculação de seus membros a um único princípio de organização social), mas sim por um fator unificador e positivo. A relação entre o líder e os adeptos de uma facção são fundamentalmente transacionais. Dentro de tal visão surge também como não determinante da composição de uma facção os vínculos passados e presentes do indivíduo, uma vez que sempre exista possibilidade de “rejeição de alianças passadas”, pois os indivíduos sempre buscam “a melhor barganha” (op.cit. 52).

Há que indicar, porém, o que parece ser o ponto cego dessa construção teórica e suas consequências maiores. Nos esquemas acima apresentados, o papel dos indivíduos é extremamente valorizado surgindo como ser abstrato, sem referência à história ou à cultura. A interdependência dialética entre indivíduo e grupo é assim rompida, surgindo em cena uma individualidade que se move em um quadro de liberdade absoluta, de orientação racional e maximizante, sem atualizar normas, padrões de comportamento e modelos cognitivos sociais.

Uma primeira consequência é então a radical autonomia que tais autores conferem ao indivíduo dentro de uma facção, podendo este a qualquer momento dela retirar-se livremente e junto com os recursos nela empenhados. Com respeito às coalizões isso é explicitamente dito por Boiessevain (1974): “As partes em uma coalizão geralmente permanecem distintas, sua identidade individual dentro da aliança não é substituída por uma identidade de grupo. (...) Esses recursos, embora usados em conjunto, permanecem ligados às pessoas que o trouxeram para a coalizão e que

80 Murdock, George Peter (1949). *Social Structure*. New York: The MacMillan Company.

pode removê-los a qualquer momento”. Se os indivíduos mantêm assim uma completa liberdade, se a facção não cria mecanismos que preservam a sua unidade e garantem a sua reprodução – sejam esses o uso ou ameaça de uso da coerção física, de sanções econômicas ou ideológicas - fica muito difícil poder falar da coalizão como um unidade social, uma vez que não parece capaz de garantir aquela coordenação mínima de ações, necessária para atingir os fins almejados.

Por preservar uma autonomia absoluta ao indivíduo, tais autores acabam, na sua construção de conceitos ego-centrados, por retirar toda autonomia às formas coletivas, ainda que em algumas colocações gerais afirmem não ser essa sua intenção⁸¹. Uma crítica bastante justa é formulada por Blok (1974), ao concluir um balanço de sua análise de coalizões em uma sociedade: “Neste quadro teórico não há espaço senão para conceitos puramente egocêntricos, uma vez que ao enfatizar sistematicamente a liberdade do indivíduo eles tendem a subestimar a importância das restrições e auto-limitações que resultam de qualquer envolvimento em cadeias de interdependência”(1974:164).

Outra objeção a tais construções decorre do sistemático desconhecimento da dimensão inconsciente da vida social, vendo a criação dessas unidades exclusivamente como produto de um cálculo racional e consciente dos indivíduos. Em um outro texto BloK (1975) faz uma analogia com o jogo, mostrando que à medida que os jogadores se envolvem na partida e o seu relacionamento se torna mais denso, nenhum deles poderá controlar ou determinar o curso do jogo: “As relações sociais, portanto, formam processos que são relativamente autônomos vis a vis os motivos, intenções e objetivos das partes envolvidas”(1975:61).

Cardoso de Oliveira ao comentar criticamente um trabalho de J.C. Mitchell parece convergir com os autores acima considerados, sublinhando que não são unicamente os fatores conscientes que intervêm na tomada de decisões, pois “o que frequentemente acontece é agirmos ou vivermos movidos por vetores (ou valores) dos quais temos pouco ou nenhum conhecimento” (Cardoso de Oliveira, 1975;17).

Um outro esquema analítico muitas vezes usado para o estudo das facções foi desenvolvido por Turner (1972). Trata-se de empreender uma consideração cultural do conflito, detectando os modos institucionais de conduta que uma sociedade aciona visando a sua redução, exclusão ou resolução (Turner, 1972:90). Em função da amplitude e da intensidade da ruptura entre os membros da sociedade, diferentes mecanismos de reajuste (jurídicos ou rituais) são acionados visando a resolução do conflito.

O “social drama” assim parece ser um instrumento especialmente eficaz para o estudo do que Siegel & Beals chamam de “faccionalismo difuso” (pervasive factio-

81 (vide Boissevain, 1974:8), que explicitamente rejeita qualquer intenção de estabelecer “o primado dos indivíduos sobre a sociedade”)

nalism”), onde o caráter totalmente individualístico dos conflitos permite somente o surgimento de facções amorfas e instáveis (Siegel & Beals, 1966:156).

No caso Ticuna, mais claramente ligado ao “faccionalismo de cisma”, é importante descrever e colocar em primeiro plano o estudo de unidades relativamente estáveis que dirigem a vida política da aldeia, tendo em vista porém que os mecanismos institucionais de resolução do conflito podem estar ausentes, não havendo também uma única forma idealizada de existência na aldeia (o que frequentemente ocorre com grupos que dependem de fatores ou modelos políticos exteriores).

A posição aqui adotada, recuperando o trabalho etnográfico desenvolvido por Barth entre os Swat Pathans (1957) e reelaborados teoricamente em um artigo posterior (1966), tem seu ponto de partida em dois aspectos cruciais. Primeiro, ele evita sistematicamente trabalhar com uma noção de indivíduo que não esteja qualificada em termos sociais e culturais, abordando a conduta política através da consideração dos papéis de liderança atribuídos pelas tradições locais assim como das mútuas articulações entre estes em múltiplos níveis (religioso, de parentesco, de clientela econômica, etc) (vide Barth, 1957:133).

Segundo, ele não omite ou restringe a importância dos princípios estruturais (“formal frameworks”) atuantes na sociedade, vendo-os ao contrário como fatores básicos de mobilização de adeptos. As unidades políticas elementares não decorrem então de um quadro de posições estruturais formais, mas emerge como resultado da capacidade de mobilização de cada detentor de um papel de liderança (1966:4).

No caso Ticuna procurei igualmente depreender os papéis de liderança, inventariando-os isoladamente e nas suas múltiplas formas de relacionamento. Em consequência de grandes mudanças ocorridas na aldeia, surgiram novos papéis de liderança, como o de “diretor” da Irmandade da Santa Cruz ou de “chefe” de um grupo de trabalho, papéis cuja natureza não é única ou primordialmente política. Constituíram-se então unidades políticas maiores — aqui designadas como facções, em um sentido bastante semelhante ao da definição de Boissevain⁸² — que controlavam cargos e competiam pelo controle da aldeia.

Apesar da ampla aplicação que vários autores fazem do conceito é de notar que pouco foi realizado em termos de etnografia de facções. Uma exceção a isso⁸³ foi uma pesquisa empreendida por Oscar Lewis em 1953 em uma aldeia no norte da Índia. Ele realizou uma descrição minuciosa das facções existentes, abordando itens como o tamanho relativo, a localização geográfica e a história de cada uma delas. As facções, que correspondem a uma tradução sociológica da categoria nativa “dhara”,

82 Boissevain define as facções como “coalizões de pessoas (seguidores) recrutados pessoalmente de acordo com princípios estruturalmente diversos, por uma pessoa (ou em nome dela) em conflito com outra pessoa ou pessoas com quem elas estavam anteriormente unidas em relação à honra e/ou ao controle sobre recursos” (Boissevain, 1974:192).

83 Outra exceção é a pesquisa de Boissevain em Malta, referida mais adiante.

utilizado pelos indianos para referir-se a tais grupos, constituem aquilo que ele detecta como sendo no nível da aldeia o “lugar do poder e da tomada de decisões”, podendo em alguns casos possuir uma permanência que se estende por várias gerações (Lewis; 1965: 113/114).

Uma avaliação do trabalho de Lewis exigiria uma explicitação do hiato que existe entre, de um lado os dados que ele obtém e organiza para explicar a vida na aldeia, de outro os conceitos com os quais realizou sua análise. Lewis, efetivamente, tem uma marcada preocupação em enraizar o seu estudo na tradição da antropologia estrutural-funcionalista da época (1965:154). No curso da análise etnográfica no entanto ele indica como a multiplicidade de princípios de organização social atua no sentido de gerar facções, sem que seja possível reduzir essas unidades sociais à aplicação isolada de princípios ideológicos de estruturação da cooperação.

Nas conclusões de seu trabalho Lewis afirma que as facções são “primarily Kinship groupings” (1965:147), fato posteriormente questionado por Yajada (1969: 04 900), que esclarece que o pertencimento a uma “dhara” não é de forma alguma decidido pelo nascimento. Tal definição de Lewis está, porém, antes de tudo, em contradição com seus próprios dados: ele mesmo diz que frequentemente as facções são expressadas através do idioma do parentesco, mas que tal representação é insatisfatória, persistindo inúmeras contradições admitidas pelos próprios informantes (1965: 119). Mais adiante ele aponta que a introdução de fatores novos na vida da aldeia (ele cita explicitamente a educação) pode eliminar a existência de facções baseadas no parentesco, surgindo assim novos princípios de aglutinação (1965:148).⁸⁴

As facções, devemos assim concluir, não podem ser descritas e entendidas como resultado da aplicação de um único princípio, mas sim como o produto da atuação conjunta de diferentes princípios estruturantes. É porque estes princípios são divergentes e tem esferas distintas de atuação, podendo até mesmo apresentar-se em muitos contextos como contraditórios, que existem na vida social importantes áreas de liberdade para a ação de atores individuais, que em suas intervenções concretas articulam redes de cooperação mobilizadas por diferentes combinatórias de princípios estruturantes.

Enquanto o líder se serve de clivagens maiores (parentesco, religião, etc.) como um idioma por meio do qual ele busca unir e homogeneizar os componentes de sua facção, explicando para si mesmo e para os seus seguidores as disputas e a experiência vivida e atribuindo-lhe um sentido, o etnógrafo procurar apreender os múltiplos critérios pelos quais uma facção é efetivamente constituída, desvendando as relações (contradições e compatibilidades) entre a sua ideologia e a sua realidade.

84 Lewis procura também caracterizar as facções como unidades situadas dentro das castas, destacando as facções das associações efêmeras e não tradicionais entre diferentes castas. De fato, porém, as facções Jat em Rampur tendem a impor as suas linhas de clivagem às facções não “jat”, as relações entre as facções articulando em um todo único as diferentes castas (Lewis,1965:140-141).

A etnografia das facções ticunas assim se afasta bastante do quadro estrutural-funcionalista, onde o faccionalismo seria definido como um tipo específico de sistema político, chamado por Nicholas(1966) de “sistema político segmentar faccional” As facções em Umariáçu não satisfazem o critério da exaustividade, pois nelas não estão arrolados todos os membros qualificados para participar da vida política. A exclusão do duplo pertencimento efetivamente ocorre nas facções ticunas, mas isso não significa a abolição da possibilidade de deslocamento de indivíduos de uma facção para outra.

O critério de existência de uma equivalência ideal em termos de estrutura e função entre as facções também não se verifica no caso Ticuna. Ali as facções divergem radicalmente em relação aos princípios de mobilização de seus seguidores, o recrutamento em cada uma delas se fazendo de acordo com uma configuração de vínculos de alinhamento (religião, parentesco, vizinhança, grupos de trabalho), diversa e própria.

A etnografia do faccionalismo aqui colocada em prática converge com a pesquisa realizada por Boissevain (1974:228) em Malta. As facções ticunas possuem um caráter assimétrico, diferindo em termos de recursos disponíveis, de organização interna e de estratégia.

Cada facção ticuna é igualmente uma entidade singular, envolvendo uma equação própria de constituição, onde surgem distintos tipos de liderança, diferentes configurações de alinhamentos, recursos de diversos tipos (materiais e ideológicos). A consideração de vários contextos de interação mostrou ainda que as facções ticuna diferem no grau e na intensidade com que sua unidade de ação e ideologia é referendada em atividades formalizadas ou informais⁸⁵, regulares ou não.

Este trabalho teve como centro de interesse teórico o estudo da organização política emergente em grandes aldeamentos ticunas, tendo tomado como foco a reserva de Umariáçu. Ao invés de separar uma ordem política “imposta pelo contato” de outra “nativa”, dedicando apenas a esta última toda a atenção e procurando através do exercício localizado e sistemático da etnografia apreender uma lógica específica e local da vida política,⁸⁶ procurei aqui proceder a uma análise

85 Também Mayer (1957) e Benedict (1957) indicam a necessidade de que os contextos informais de interação sejam tomados em consideração pelo estudiosos do faccionalismo.

86 Em outras perspectivas teóricas, frequentemente o estudo etnográfico da política é reificado como um “sistema político nativo”, exterior e estranho às regulações procedentes de outras escalas (regional, nacional e internacional), sem levar em consideração as contradições existentes entre os diferentes princípios de organização social e ao estudo de novas formas de configuração societária.

da política a nível local (“local level politics”, conforme Swartz, 1968 e Swartz, Turner & Tuden, 1966) articulada com um estudo das modalidades das formas de “colonialismo interno” e “fricção interétnica” (conforme Stavenhagen, e Cardoso de Oliveira, 1964), abordadas através da aplicação da noção de “situação histórica” como ferramenta analítica.

A elaboração de novos padrões organizativos da vida política foi vista então como produzida pelos ticunas, dentro de uma perspectiva em que o protagonismo e a agency não podem ser lidos dissociadamente das contradições entre os princípios estruturantes da vida política, nem omitindo que a iniciativa e o horizonte político dos atores locais precisam dar conta das escolhas virtualmente possíveis realizadas em múltiplas escalas. O processo histórico mais amplo em que tal emergência ocorreu foi marcado pela mudança na situação histórica a que estavam submetidos os ticunas, passando do regime do seringal, configurado pela dominação dos “patrões”, ao regime tutelar, vivendo sob a administração da agência indigenista.

O avanço no entendimento das formas políticas emergentes nos grandes aldeamentos me pareceu exigir uma etnografia da vida política, na qual fosse empreendida uma descrição sistemática dos novos tipos de liderança e das novas unidades. A realização de tal etnografia tornou-se o objeto básico do trabalho, concretizado através do estudo de um caso, o do aldeamento de Umariáçu.

Foi possível determinar as formas políticas atuantes em uma situação histórica onde os ticunas de Umariáçu viviam em “terra sem patrão” e na condição de um campesinato marginal, não sofrendo maiores pressões da estrutura envolvente do SPI nem a ela dirigindo maiores demandas. Sobressaíam então dois papéis de liderança, o de “capitão”, cargo de mediação entre a estrutura tutelar administrativa e as famílias indígenas, e o de chefe de grupo vicinal (“to-eru”, literalmente “o nosso cabeça”), utilizando-se o primeiro, de seu grupo vicinal e de sua rede de parentesco e colaboração (econômica, religiosa e política) como suporte político para o desempenho de suas funções. Apesar de abranger tão somente uma parcela dos moradores de Umariáçu, eram esses mecanismos por meio dos quais foi impressa uma nova ordem à vida política da antiga fazenda, transformada agora em terra indígena e administrada por um funcionário da agência indigenista.

Dois fatores irão alterar esse esquema: a) a estrutura envolvente da SPI procura aumentar o seu controle sobre os costumes da população indígena de Umariáçu, impondo por todos os meios a proibição de consumo de bebidas alcoólicas (fato que não afeta apenas padrões individuais de comportamento e consumo, mas termina por criar graves entraves à realização de rituais fundamentais para o ciclo de vida e as identidades sociais utilizadas pelos ticunas); b) o grande crescimento demográfico da aldeia, em sua maior parte resultado da migração de um campesinato marginal, composto por famílias procedentes das ilhas (Arará, Suruá, Arança, etc.), do Peru e da Colômbia e de localidades mais afastadas no Brasil (acima de Belém do

Solimões). A convergência desses fatores tornou inviável que um só chefe de grupo vicinal (“to-eru”), pudesse exercer com sucesso as funções exigidas do “capitão”.

A solução administrativa de instituir um “capitão-funcionário”, — tipo de papel existente em algumas terras “de “patrão”, onde o “tuxaua” exercia uma função de mediação sobretudo nas atividades que interferissem com a produção econômica e a distribuição da população — não se revelou eficaz em Umariáçu, onde as demandas da agência tutelar implicavam em controle mais rígido sobre os costumes dos moradores, favorecendo inclusive a introdução de mudanças sociais e religiosas.

A nova ordem política em Umariáçu na década de 1970, passou a se realizar através da formação de uma facção cujos critérios de identificação e a ideologia normativa eram fornecidos pelo Movimento da Santa Cruz. Tal unidade tinha um apoio explícito da FUNAI, que sancionava como “lei” as imposições da irmandade (inclusive a proibição das “festas de moça nova”), legitimavam ao seu líder através do cargo de “capitão” e permitiam o uso da repressão direta aos seus oponentes. Esta facção se consolidou também através de uma atividade “comunitária” (com a qual a FUNAI colaborou) resultando na formação de um “capital coletivo”, materializado pelo barco a motor e por roças da comunidade, controlados ambos pelo “capitão” e líder da facção dominante. A facção dominada — menos que uma livre criação de seus membros — era o resultado da compressão dos opositores da facção dominante em uma precária unidade política, desprovida de interesses comuns e de uma bandeira, desconsiderada pela agência indigenista, cuja atuação garantia a preservação daquela ordem política e a assimetria entre as facções.

Por satisfazer as demandas da estrutura administrativa (FUNAI) e mais difusamente coincidir com aquelas dos não indígenas da região, a clivagem faccional apresentava condições bastante favoráveis de cristalização, propiciando aos indígenas um projeto político-religioso de incorporação à nação brasileira com o qual grande parte da população indígena concordava. Isso tornou possível reger a vida política da aldeia durante um longo período, apesar da mudança de líderes e de ocupantes de cargos (“capitães” ou chefes de posto).

Uma indicação de que efetivamente assim é, ocorreu quando do processo de sucessão ao cargo de “capitão”: de acordo com a correlação de forças estabelecida, o cargo pertencia ao líder da facção dominante, em momento algum a disputa entre os substitutos eventuais acarretando qualquer tentativa de estabelecer novas clivagens faccionais que redistribuíssem diferentemente os moradores de Umariáçu. Ao contrário, o conflito e a sucessão ocorreram sempre no interior à facção dominante, sem transgredir os seus limites. Com a nova liderança a facção dominante passou a operar de maneira menos centralizada, mas ainda através de “igregas” da Santa Cruz e dos grupos de trabalho, continuando a existir como uma unidade virtual, monopolizando recursos e cargos, preservando sua unidade ideológica, e buscando impedir a alteração da linha de clivagem e do relacionamento entre as facções.

Uma interrogação final pode ser colocada sobre a extensão das análises e conclusões aqui apresentadas. Ou seja, em que medida o estudo das formas políticas em Umariáçu pode contribuir para a compreensão da vida política no conjunto dos aldeamentos existentes na área ticuna?

Retomando o que dissemos ao início, seria muito difícil falar em um caso típico de grande aldeamento ticuna, parecendo-nos possível distinguir pelo menos três tipos de acordo com as diferentes estruturas envolventes: 1) a reserva, criada há cerca de três décadas e administrada pelo governo brasileiro através da FUNAI; 2) as missões religiosas, fundadas há pouco menos de duas décadas, e cujas terras são de propriedade dos batistas; 3) os novos aldeamentos, criados há menos de cinco anos e situados ou em “terras de patrão” ou em terras onde o dono não exerce mais qualquer presença. Nas três situações são os comerciantes ribeirinhos, os regatões, que funcionam como agentes econômicos.

Uma etnografia das formas políticas em Umariáçu justifica-se então não enquanto uma consideração de um caso típico, mas como estudo de uma modalidade específica de existência dos ticunas. Cabe no entanto notar que a implantação de Postos Indígenas nos principais aldeamentos, bem com o a posterior regularização em Terras Indígenas como unidades administrativas, veio a estender o regime tutelar a área ticuna como um todo. Assim este trabalho, ao apontar as relações entre faccionalismo religioso e regime tutelar, não tem as suas conclusões limitadas a localidade de Umariáçu, mas pode auxiliar bastante na compreensão de processos políticos que ocorrem nas grandes aldeias Ticunas.



POSFÁCIO: 40 ANOS DE HISTÓRIA TICUNA DIFERENÇA CULTURAL E SUBALTERNIDADE

João Pacheco de Oliveira

Como os fatos analisados neste livro, resultado de pesquisa de campo e de arquivo realizada em 1974/5, remetem ao campo político ticuna tal como operava há quatro décadas atrás, eu gostaria de nessa última sessão dar ao leitor algumas informações sobre as principais mudanças ocorridas neste período.

A história recente dos ticunas aponta para duas situações históricas, a primeira marcada pela mobilização por terra, com uma crescente articulação entre as lideranças das muitas aldeias, a formação de um novo ator político, o Comando Geral da Tribo Ticuna/CGTT e a reafirmação da condição de indígena enquanto sujeito de direitos a segunda referida a um período pós-demarkação, com a fragmentação das lutas e das organizações que as conduzem, as formas de acesso à cidadania revelando-se como bastante diversificadas. Para estabelecer uma correspondência cronológica, seria possível indicar para a primeira, os anos entre 1980 e 1996, estendendo-se porém de forma mais nuançada até 2006; a segunda começa a surgir no início da década de 1990, fortalecendo-se após 1996 e tornando-se hegemônica de 2006 até os dias de hoje. A intenção deste posfácio é assim propiciar e atualizar o leitor sobre as novas configurações assumidas pela política ticuna nesse intervalo de tempo⁸⁷.

87 As fontes bibliográficas aqui utilizadas são Pacheco de Oliveira, J. – “O Nosso Governo”: **Os Ticunas e o regime tutelar**, São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq, 1987; **Ensaio de Antropologia Histórica**, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999; **Os Ticunas Hoje, Manaus**, UFAM, 2001. Uma versão anterior deste posfácio circulou com o título de “A refundação do Museu Maguta: Etnografia de um protagonismo indígena” In **Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas**. Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, 2012 (pgs. 201-218).

Diferença cultural e subalternidade:

Desde as últimas décadas do século XIX coletores de seringa e comerciantes envolveram os indígenas ticunas em redes de clientela e os colocaram a trabalhar na produção de borracha, item então altamente demandado pelo mercado internacional. As técnicas que permitiram a transformação de famílias que viviam em uma economia indígena em seringueiros incluíram métodos diversos, da sedução das mercadorias e do reconhecimento dado pelo batismo até modalidades de incorporação muito violentas, com a destruição das antigas malocas, a dispersão das famílias pelos igarapés em pequenas unidades de coleta e a instauração de um regime compulsório de trabalho.

Tais comerciantes, intitulados regionalmente como “patrões”, intermediavam todas as relações econômicas e políticas entre os indígenas ticunas e a sociedade nacional, monopolizando a produção de seringa feita pelos índios e lhes impondo o fornecimento de mercadorias, estabelecendo preços e pautas de consumo, deslocando as famílias indígenas de um seringal para outro, de um rio para outro, de acordo apenas com os interesses da empresa. Eram ainda os “patrões” os únicos operadores das leis dentro de seus domínios, atuando simultaneamente como juízes e polícia, impondo aos indígenas a sujeição mais completa que podiam imaginar.

A crise na produção brasileira de borracha, transformou os “patrões” em uma elite local decadente e sem maiores projetos de futuro, não mudou radicalmente a forma de exploração dos trabalhadores indígenas e de suas famílias, que antes viviam da extração do látex e agora passaram a executar atividades mais variadas (como o fornecimento do pescado, de peles de animais, de frutas, de castanha e a produção de mandioca, alimento básico na região). As relações de produção mantiveram-se basicamente as mesmas.

Uma alteração ocorreu a partir da atuação do Serviço de Proteção aos Índios no Alto Solimões, com a instalação em 1943 de um posto indígena na localidade de Tabatinga. Pela primeira vez foram reconhecidos aos indígenas alguns direitos básicos, como a liberdade de comércio e a proibição de castigos corporais. Um movimento messiânico retirou a muitas famílias indígenas dos seringais e as levou a instalar-se em uma fazenda adquirida pelo SPI, que passou a funcionar como uma terra “livre” do domínio dos “patrões”, a primeira reserva indígena da região. Por um momento isto abalou o poder dos seringalistas, que logo em seguida mobilizaram suas redes políticas, obtendo a transferência do indigenista para uma outra região e estrangulando as iniciativas econômicas e políticas do posto indígena. Os novos ocupantes do cargo mantiveram uma política de não intervenção nos seringais, limitando-se a administrar um posto indígena que sem recursos e projetos

atendia apenas a 1/10 da população ticuna, enquanto a imensa maioria das comunidades mantinha-se dependente dos “patrões” e identificando-se como “caboclos”⁸⁸.

Na década de 1970 a nova agência indigenista brasileira (FUNAI), na expectativa de obtenção de recursos para a redução de impactos da construção da rodovia Perimetral-Norte naquela região, encomendou a antropólogos um ambicioso programa de proteção e assistência aos ticunas⁸⁹. O ponto central deste planejamento era levar aos seringais o reconhecimento dos direitos indígenas, a ação indigenista chegando afinal ao conjunto da população ticuna no Brasil. Foram implantados na área seis novos postos indígenas, instalados nas maiores aglomerações existentes, a começar pela localidade onde estava o mais forte seringal da região. Desta feita porém, em virtude de uma presença bem mais acentuada de organismos federais na região, os “patrões” não dispuseram de meios políticos para reverter ou paralisar completamente as ações indigenistas.

Em 1980 o “capitão” da aldeia de Vendaal, Pedro Inácio Pinheiro (“Ngematucu”), convidou todos os chefes de comunidades para uma assembléia geral do povo ticuna, indicando que a pauta seria constituída pela definição das terras de que necessitavam e por ações de proteção da língua e, implicitamente, da cultura ticuna. Durante a visita preliminar às aldeias para a distribuição dos “convites”⁹⁰, foram surgindo os primeiros mapas (parciais) de cada localidade, resultado das discussões com as lideranças locais. O sobrinho de Pedro Inácio, que o acompanhara para ajudar nos cuidados com o motor, era também um habilidoso desenhista e durante as conversas começou a traçar as terras de cada aldeia em folhas de papel, colocadas sobre uma prancheta que o antropólogo levava consigo. Ao final dessa longa viagem em canoa resultou um conjunto de desenhos que, na primeira reunião dos capitães, realizada em Campo Alegre, em 01-11-1980, foram juntados e consolidados, resultando na primeira planta de delimitação das terras ticunas.

Uma notícia sobre a primeira assembléia de capitães, assim como o mapa ali desenhado, foi preparada pelas lideranças do CGTT e distribuídas nas aldeias sob

88 Neste contexto “índios” seriam apenas os moradores da reserva e, portanto, os tutelados do governo federal.

89 Vide Pacheco de Oliveira, João – “Projeto Tukuna”, Brasília, DGPC/FUNAI, 1976 (manuscrito). A ação piloto desenvolvida com a criação do Posto Indígena Vendaal está descrita em Pacheco de Oliveira, João “O Projeto Tukuna: Uma experiência de ação indigenista” In Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil, J. Pacheco de Oliveira (editor), Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ, 1987.

90 Os convites eram pequenos pedaços de papéis, onde se podia ler, datilografado, no alto a palavra “convite”, na linha abaixo “primeira reunião geral dos capitães Ticunas”, seguida abaixo pela indicação de local (o nome da aldeia) e a data do evento. A instituição do “convite” não é estranha aos costumes ticunas, ocorrendo frequentemente por ocasião das chamadas “festas de moça nova” (“worecu”), quando o tio paterno e o pai desta visitam os parentes e amigos, e tocando uma buzina especial, fazem oralmente o convite para o ritual. Nimuendaju já observava nos anos 1940 ocorrer a utilização de bilhetes e cartas com a mesma finalidade de avisos.

o formato de um pequeno jornal, intitulado **Maguta**⁹¹ (cuja capa reproduzia em um desenho o episódio mítico da criação dos primeiros homens por Dyoi). Este foi o primeiro de uma série de trinta e três jornais Maguta que rodados nos mimeógrafos das escolas indígenas, circularam por cerca de treze anos, sempre com a mesma forma e finalidade, enquanto veículo de informação entre os "capitães" e colaboradores do CGTT, seguindo-se a cada assembléia, comitiva à Brasília ou conflito grave ocorrido na área.

Tais episódios marcaram o início da mobilização dos ticunas pela demarcação de suas terras tanto no plano local quanto ao nível nacional.

A mobilização pela terra

A mobilização dos ticunas pela demarcação de suas terras é um processo que se estende por toda a década de 1980. Implica tanto em muitas ações locais e no extremo aguçamento dos conflitos entre os índios e os invasores de suas terras, quanto em eventos ocorridos fora da região (comitivas, reuniões com autoridades, entrevistas com imprensa, etc). A minha intenção aqui não é fazer um registro etnográfico acurado deste processo, mas apenas indicar algumas de suas características com vistas a contribuir para a compreensão das história recente dos ticunas.

Uma comissão de três "capitães"⁹² foi formada na primeira reunião de "capitães" indígenas em Campo Alegre e ficou com a responsabilidade de viajar a Brasília e entregar ao presidente da FUNAI a proposta dos ticunas, o que ocorreu em janeiro de 1981.. Um grupo de trabalho da FUNAI foi enviado ao Alto Solimões para produzir uma proposta de delimitação das terras ticunas. Viajando pela região na companhia de alguns principais líderes indígenas e apoiando a sua argumentação antropológica em uma dissertação de mestrado então recente, o GT elaborou uma proposta muito semelhante aquela encaminhada pela comitiva indígena. Os dirigentes da FUNAI no entanto não deram andamento ao relatório baseando-se na justificativa de que a sistemática de definição de terras seria futuramente modificada pelo governo e o processo teria que ser totalmente revisado. Em 1983 o decreto 88.118 veio mudar a instância de decisão quanto à criação de terras indígenas⁹³. Um segundo GT foi formado pela FUNAI, apresentando uma

91 Eram assim chamados os primeiros homens, pescados com vara por Dyoi no igarapé Evare. Literalmente significa conjunto de pessoas pescadas com vara. Não correspondia estritamente a uma autodenominação, pois segundo os mitos estes homens ainda eram imortais (propriedade que irão perder posteriormente, tornando-os assim iguais aos ticunas atuais). É importante notar porém que os líderes do CGTT o utilizam dessa forma, recuperando a grandeza de seus antepassados e aplicando-a a um projeto político contemporâneo.

92 Composta por Pedro Inácio Pinheiro, capitão de Vendaval, Adércio Custódio, capitão de Campo Alegre, e José Demétrio, capitão de Feijoal.

93 A partir deste decreto a decisão – antes de ser remetida ao nível ministerial e à Presidência da República - não caberia apenas ao Presidente da FUNAI, mas a um grupo técnico integrado por repre-

nova proposta de delimitação, que implicava contudo apenas em uma pequena redução da proposta anterior. Somente no final de 1984, às vésperas da Nova República, a FUNAI veio a tomar uma decisão final, apoiada em uma comissão de especialistas por ela convocada.

Na segunda reunião de capitães, realizada em Belém do Solimões, em 1982, foi criado o Comando Geral da Tribo Ticuna (CGTT) e escolhida sua diretoria, presidida pelo então capitão da aldeia de Vendaval. No plano local os indígenas, já após a passagem do primeiro GT, tomaram a delimitação como realizada, retirando os invasores fixados dentro destes limites e proibindo as incursões de madeireiros e pescadores dentro de suas terras e lagos. Duros enfrentamentos ocorreram nas localidades de Cajari, Acaratuba e Ourique, onde motores e malhadeiras chegaram a ser apreendidos pelos índios. Em represália várias lideranças foram ameaçadas, feridas por terceiros ou presas nas delegacias de polícia de São Paulo de Olivença e de Tabatinga.⁹⁴

Um conflito de maior gravidade ocorreu em fevereiro de 1985 quando o então presidente da FUNAI, Nelson Marabuto, visitou a aldeia de Umariçu e, com a presença do comandante da guarnição de fronteiras (CF-SOL), comunicou aos líderes indígenas ali reunidos, que a FUNAI havia concluído os seus estudos de delimitação e que a proposta de criação das áreas ticunas já havia sido oficialmente encaminhada às instâncias superiores do governo. A reunião terminou festivamente pois, além das notícias trazidas, era a primeira vez que um presidente da FUNAI visitava as aldeias ticunas.

O barco que conduzia as lideranças de retorno as aldeias pernitoou em Benjamin Constant, onde pela madrugada a prisão pela PM de um indígena e seu espancamento público acabaram conduzindo a um enfrentamento aberto entre o destacamento policial e os parentes da vítima. O saldo final foram doze indígenas baleados e dois PMs feridos, num conflito que só não adquiriu proporções maiores devido à rápida intervenção de agentes da Polícia Federal (que integravam a comitiva do presidente da FUNAI) e a presença de militares do CF-SOL.

O fato porém, deixou evidente a forte reação de comerciantes, madeireiros, pescadores e das autoridades locais quanto à possibilidade de demarcação de terras para os ticunas, algo que até então fora objeto de descrédito e de pilhérias enquanto política pública, e de ameaças e retaliações (no que tange às relações concretas com os indígenas). Com vistas a chamar atenção para a riqueza do patrimônio cultural

sentantes da FUNAI, do Ministério do Interior e do Conselho de Segurança Nacional. O critério para a definição dos limites de uma terra indígena não seriam mais apenas a ocupação imemorial pelos indígenas, mas também considerando outros fatores (como os interesses do desenvolvimento e da segurança nacional) e respeitando os direitos resultantes da “situação atual” (isto é, das propriedades, posses e benfeitorias dos não indígenas). Vide Pacheco de Oliveira, João – **Demarcação e reafirmação étnica. Saberes, rotinas e poderes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro, Contracapa, 1998.

94 Dada a fraqueza e omissão da FUNAI, os indígenas por diversas vezes buscaram apoio em entidades como a OAB, em comissões do Congresso Nacional, nos meios de comunicação, em universidades e ONG's.

dos ticunas,⁹⁵ pesquisadores do Museu Nacional, através de um pequeno projeto do Ministério da Cultura, vieram a editar em 1985 o mito de origem deste povo em português e em sua própria língua. O livro, intitulado **Toru Duu Ugu** (“**Nosso povo**”), envolveu jovens professores ticunas, que realizaram a transcrição e tradução dos longos mitos contados por velhos narradores, o texto sendo ilustrado com desenhos feitos por indígenas. Em uma fala forte, colocada na contra-capá, os dirigentes do CGTT, Pedro Inácio Pinheiro e Adércio Custódio, respectivamente presidente e vice-presidente, anunciavam que naquele livro estava registrada a “história verdadeira” do povo Ticuna, comparando-o à importância da Bíblia e associando-o à luta pelo seu “território tradicional”.

Alterações na política indigenista ocorridas no segundo semestre de 1985 voltaram a paralisar o processo de delimitação das terras ticunas. O Projeto Calha Norte foi anunciado como uma das prioridades do governo José Sarney para a região amazônica, nele sendo considerada explicitamente inadequada a demarcação de terras indígenas enquanto áreas contínuas na faixa de fronteiras. Recomendava-se ao invés disso a criação de “colônias indígenas” que permitissem abrigar apenas pequenas comunidades locais, onde as terras reservadas para os indígenas deveriam estar associadas com outras glebas destinadas à exploração pelos não indígenas.

No ano seguinte, em 1986, apenas as quatro áreas menores e nas cercanias da cidade de Benjamin Constant⁹⁶ foram reconhecidas pelo governo, constituindo uma sinalização clara de que a proposta de delimitação das terras ticunas seria mais uma vez reformulada. Em maio desse ano uma equipe de pesquisadores do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional⁹⁷, com o apoio de líderes indígenas, veio a criar o Maguta: Alto Solimões (CDPAS), entidade civil sem fins lucrativos, instalada numa pequena casa em Benjamin Constant, alugada e equipada com recursos de um projeto do Ministério da Justiça voltado para a proteção de direitos humanos em comunidades carentes. Isto propiciou um local de articulação entre as lideranças indígenas em suas passagens pelas cidades.

No segundo semestre desse ano uma delegação de líderes do CGTT enviada à Brasília conseguiu uma audiência na presidência da FUNAI e ali ouviu de um representante do Conselho de Segurança Nacional que as áreas consideradas pelos indígenas como cruciais e estratégicas – isto é, as chamadas Evare I e II, que cons-

95 Foram fundamentais nesses trabalhos os professores Nino Fernandes (Nova Filadélfia), Reinaldo Otaviano do Carmo (Vendaíal), Quintino Emílio Marques (Campo Alegre), Miguel Firmino (Campo Alegre) e José Tenazor (Belém do Solimões).

96 Eram as terras indígenas Bom Intento (uma ilha), Santo Antônio, Porto Espiritual e São Leopoldo.

97 Integraram a primeira diretoria da entidade João Pacheco de Oliveira (presidente), Maria Jussara Gomes Gruber (vice-presidente), Vera Maria Navarro Paoliello (secretaria) e Luiz Cezar Bartolomeu (tesoureiro), respectivamente professor e estagiários do MN. Logo nos anos seguintes outros vieram a participar desta equipe, como Ellen Tostes de Figueiredo e Paulo Roberto de Abreu Bruno, na década de 1990 vindo a associar Fabio Almeida e Regina Erthal.

tituíam o seu território tradicional e onde estavam sediadas cerca de 80% de suas comunidades – não seriam em hipótese alguma demarcadas pelo governo. Alegadas “razões de estado” inviabilizavam o reconhecimento da proposta encaminhada pela FUNAI, apesar dela respeitar religiosamente todas as normas legais e as sistemáticas vigentes. O porta-voz máximo do governo deixou claro que ou as demandas territoriais dos ticunas seriam ou convertidas em pequenas colônias⁹⁸ ou simplesmente não seriam implementadas, correndo o risco de as áreas delimitadas pela FUNAI serem invadidas e terem seus recursos ambientais deteriorados.

A proposta foi recusada pela comitiva indígena em Brasília e mais tarde pelo conjunto de capitães convocados pela FUNAI à Tabatinga com a finalidade de ouvirem os planos dos emissários do Conselho de Segurança Nacional. A estratégia definida pelos líderes foi a de que, na interação com os representantes do governo, todos falariam somente o seu próprio idioma, enfatizando sua condição de monolíngues, deixando apenas ao capitão-geral e ao secretário do CGTT a tarefa de traduzir suas respostas. Levado num sobrevoo aos altos igarapés Pedro Inácio indicou que as casas e ocupações indígenas chegavam até próximo da fronteira, ali iniciando-se o território sagrado do Êvare, local de criação dos ticunas, ainda hoje habitado pelos imortais. As reuniões de capitães foram intensificadas de maneira a evitar fissuras na unidade existente entre os líderes das muitas comunidades locais.

Com a finalidade de “fortalecer a presença dos organismos públicos na faixa de fronteira” (uma das finalidades básicas do Projeto Calha Norte), a FUNAI-Tabatinga em 1986 recebeu oitenta vagas de professores para as escolas indígenas. Em reunião ocorrida no Paranã do Ribeiro “capitães” e professores criaram a Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues (OGPTB), cuja diretoria, coordenada por Nino Fernandes, passou a intermediar a contratação dos novos professores. Em muitos encontros posteriores os indígenas vieram coletivamente a definir as finalidades e a metodologia de ação dos professores indígenas contratados, estabelecendo um parâmetro do que deveriam ser as escolas ticunas, dirigidas por eles mesmos e sem a intervenção de professores brancos. Ao invés de fragmentar a unidade dos indígenas e criar interesses e vozes dissidentes, a contratação ampla de monitores bilíngues contribuiu para uma rápida consolidação da OGPTB, que estabeleceu uma agenda propositiva e deu sentido positivo à atuação dos novos servidores⁹⁹.

98 Propostas nesse mesmo sentido estavam naquele momento já sendo operacionalizadas no Alto Rio Negro e para o parque Yanomami (que se transformaria em um arquipélago de dezoito áreas).

99 Sobre a formação e trajetória da OGPTB, vide Bendazzoli, Sirlene – **Políticas públicas de educação escolar indígena e a formação de professores Ticunas no Alto Solimões/AM**, Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Educação, USP, São Paulo, 2011. Para uma inserção dos processos educativos nas estratégias e projetos de jovens ticunas, vide Paladino, Mariana – **Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre ‘jovens’ indígenas Ticuna, Amazonas**, Tese de doutoramento em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

Alguns anos depois da criação da OGPTB, foi fundada a OSPTAS, ambas claramente referidas ao CGTT, de cujas assembléias sua diretoria e principais lideranças participavam regularmente. Em 1990 iniciou-se no Peru uma epidemia de cólera que logo alastrou-se para o Brasil, atingindo Manaus e outras capitais. As autoridades alertaram para o enorme risco sofrido por populações ribeirinhas e urbanas marginalizadas do sistema de saúde, enfatizando especialmente a vulnerabilidade das populações indígenas. Com a orientação técnica e o apoio financeiro da entidade *Medecins Sans Frontières* o CDPAS veio a montar um esquema de vigilância e atendimento primário nas aldeias mediante monitores indígenas para isso treinados, com a rápida transferência de casos confirmados de cólera para hospitais em cidades próximas (BC, TBT e SPO). O sistema de rádios e barcos utilizados na proteção das terras foi ampliado e incorporado a essas novas finalidades. Destas iniciativas resultou a criação da Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTAS), que na década seguinte se constituiria na base para o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Alto Solimões.

Apesar de delimitadas, as quatro terras indígenas continuavam invadidas por madeireiros e posseiros perante a omissão da FUNAI-Tabatinga e até mesmo o estímulo tácito da prefeitura de Benjamin Constant. Os líderes indígenas no entanto continuavam a pedir providências da FUNAI-Brasília e da Polícia Federal. Em 25 de março de 1988 a retransmissora da Rádio Nacional em Tabatinga começou a divulgar um aviso da FUNAI para que os posseiros residentes naquelas áreas comparecessem à sua sede local munidos de documentos para receber as indenizações a que tinham direito por benfeitorias existentes naquelas quatro áreas. Na segunda-feira, 28/3, houve tumulto e muita briga na sede da FUNAI pois muitos posseiros não concordaram com os cálculos de indenização e faziam ameaças aos funcionários.

A reação mais silenciosa e terrível porém ocorreu no igarapé do Capacete, onde um antigo “patrão” tivera que retirar apressadamente centenas de toras de madeira cortadas no alto igarapé. Numa *vendetta* de sangue, contando com a cumplicidade de comerciantes e de políticos locais, cerca de vinte de seus empregados atacaram indígenas que seguiam em procissão, numa celebração religiosa no Capacete. Lá estavam homens, mulheres, velhos e crianças. Foram mortas dez pessoas e vinte e três feridas à bala, no que ficou conhecido pela imprensa nacional como o Massacre do Capacete. Tomadas de surpresa, as lideranças do CGTT acorreram ao Centro Maguta, onde conseguiram barco para visitar o local. Na volta, após consolar as vítimas e conversar com as famílias locais, começaram a divulgar notícias para a imprensa e exigir providências da FUNAI e Polícia Federal.

As únicas imagens dos mortos foram tomadas por uma dessas lideranças, Pedro Mendes Gabriel, que com uma filmadora conseguiu captar as cenas do velório de duas das vítimas. Um número do jornal Maguta, baseado no relato do professor indígena Santo Cruz Clemente Mariano sobre as violências que havia presenciado,

apresentava também a lista das vítimas, incluindo crianças e velhos, conferida com as pessoas das comunidades.

Embora a FUNAI de Tabatinga confirmasse as mortes, o presidente da FUNAI e a superintendência de Manaus negaram durante vários dias o ocorrido, atribuindo-o a informações distorcidas fornecidas por antropólogos e pelo CIMI. Três professores ticunas foram sumariamente demitidos¹⁰⁰. A Polícia Federal no dia seguinte esteve no local, encontrando somente quatro corpos (os demais foram atirados no rio Solimões) e realizando a prisão dos atacantes (que ainda estavam nas imediações e fortemente armados).

Apesar das reações nacionais e internacionais, em menos de trinta dias todos os acusados estavam outra vez soltos, respondendo em liberdade ao processo (apenas julgado mais de dez anos depois). Um destes, identificado pelos indígenas como um dos mais violentos, chegou até a eleger-se vereador.

Cristalizações do protagonismo indígena:

Os três anos que se seguiram foram bastante difíceis para os indígenas. As famílias das quatro comunidades declaradas e desintrusadas puderam enfim tomar posse de suas terras, mas o preço a pagar foi muito alto. O acirramento do antagonismo com os regionais chegou a um nível extremo. Uma caravana de índios evangélicos vindos do Peru para uma celebração na igreja batista de Nova Filadélfia foi proibida de desembarcar pela PM e mandada de volta. Neste quadro de paranóia dos regionais e das autoridades locais o CGTT evitou promover novas reuniões de capitães.

Outras ações importantes para os indígenas estavam em andamento nesse período e tiveram continuidade. Em 1987 o Centro Maguta recebeu o apoio de duas agências filantrópicas – a ICCO, da Holanda e a OXFAM/Brasil – para os seus projetos, saindo de sua antiga sede e adquirindo um terreno, onde edificou ao fundo um amplo escritório e alojamento em madeira, em que eram realizadas as reuniões menores do CGTT e da OGPTB. Uma entidade italiana, Amigos da Terra, financiou a instalação de quinze rádio-transmissores, distribuídos pelo CGTT entre as aldeias mais ameaçadas por invasores, sendo todo o sistema operado exclusivamente por lideranças indígenas e tendo sua unidade central em Benjamin Constant, na sede do Centro Maguta, onde Nino Fernandes mantinha-se em contato diário com o "capitão-geral" e os "capitães" do CGTT. Uma canoa de alumínio de 40 HP e um motor de centro complementavam assim um programa de proteção e vigilância das terras indígenas controlado pelos dirigentes do CGTT.

Se a prevenção de invasões funcionava com relativa eficácia, a hostilidade contra os indígenas em Benjamin Constant ia cada vez mais crescendo, necessitando de

100 Eram Nino Fernandes, Alírio Mendes de Moraes e José Tenazor, todos bem mais tarde reintegrados pela FUNAI local.

mecanismos eficientes de reversão. Lançando mão de seus recursos, o CDPAS veio a construir na parte da frente de seu terreno, uma casa de alvenaria destinada a abrigar um museu da cultura ticuna. Como a animosidade de alguns moradores de BC, agravada com os acontecimentos do igarapé do Capacete, inviabilizasse a abertura deste museu, começou a funcionar neste prédio ainda em 1988 uma biblioteca que dispunha de livros, revistas e xerox com uma ampla documentação sobre os ticunas e a região do Alto Solimões. Muito lentamente professores e estudantes de escolas do ensino médio de BC começaram a vencer seus preconceitos e temores, vindo a realizar suas pesquisas escolares utilizando informações e materiais didáticos conseguidos na biblioteca do Centro Maguta, única em funcionamento no Alto Solimões.

O desenho das instalações e o itinerário de visitação foi projetado pelos pesquisadores do CDPAS seguindo as concepções mais clássicas em matéria de museus, indo da história à tecnologia e terminando na mitologia. O objetivo era sobretudo a valorização da cultura ticuna perante o público virtual, os moradores de BC. Por várias vezes líderes e professores indígenas estiveram em visita ao Museu Nacional, no Rio de Janeiro, percorrendo as suas exposições e conhecendo a sua reserva técnica, experiências entronizadas por indígenas e pesquisadores, o que se refletia é claro na soluções de montagem adotadas. Objetos da cultura material ticuna foram trazidos pelas lideranças de diversas aldeias, juntados com fotos do acervo dos pesquisadores do CDPAS e com descrições contidas na literatura antropológica¹⁰¹. Foram agregadas também ilustrações desenhadas pelos professores indígenas. Um professor ticuna que desejava fixar-se na cidade de Benjamin Constant, Constantino Ramos Lopes, ótimo falante do português, foi contratado inicialmente para atuar no atendimento na biblioteca, sendo também encarregado da recepção aos futuros visitantes do museu. Para evitar reações adversas o museu entrou em funcionamento no início de 1991, sem grandes alardes e sem uma inauguração formal. O museu Ticuna de Benjamin Constant não se distinguia de modo algum das outras atividades do CDPAS e só veio a receber uma placa muitos anos depois.

Paralelamente mudanças importantes ocorreram na política indigenista brasileira. Na expectativa de hospedar a Conferência Mundial sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente, a ocorrer no Rio de Janeiro, em 1992, o governo colocou na presidência da FUNAI o sertanista Sidnei Possuelo, promoveu a retirada de garimpeiros da área Yanomami e assinou a criação de dezenas de terras indígenas cujos processos estavam paralisados há muitos anos. Entre estas últimas estavam as terras ticunas. O governador do Amazonas e políticos da região se mobilizaram contra a demarcação de terras indígenas. Isto repercutiu na cidade de Benjamin Constant, onde foram realizadas várias manifestações de rua tomando como "target" (alvo) o Centro Maguta, com a presença de deputados federais, vereadores e prefeitos.

101 Especialmente Curt Nimuendaju – *The Tukuna*, Berkeley & Los Angeles, The University of California Press, 1952 e Roberto Cardoso de Oliveira – *O índio e o mundo dos brancos*, São Paulo, Livraria Pioneira, 1964.

Exigiam a revogação dos decretos recentes, mas os mais exaltados pediam o fechamento do Centro Maguta e circulavam ameaças sobre sua destruição e incêndio. Todos os indígenas saíram da cidade e a entidade permaneceu fechada até os ânimos se acalmarem.

Se o governo federal não anulou os decretos também não lhes deu o encaminhamento administrativo usual, que seria ordenar demarcação das terras ticunas. Pressionado por uma comitiva indígena em visita a Brasília, o presidente da FUNAI afirmou que não contava com recursos orçamentários que lhe permitissem executá-la. Os líderes indígenas exigiram como prova da veracidade disso que os estudos para demarcação lhes fossem entregues, o que de fato ocorreu. Durante a Conferência do Rio (ECO-92) dirigentes do CGTT e do CDPAS conseguiram fazer chegar ao Primeiro Ministro austríaco o projeto de demarcação das terras ticunas, solicitando o seu apoio a esta medida concreta de proteção aos indígenas da Amazônia e ao meio ambiente. O governo austríaco aceitou subsidiar o projeto, anunciando publicamente isto ainda na ECO-92.

Uma complicada engenharia institucional foi tecida, com um convênio trilateral, envolvendo uma agência austríaca de cooperação internacional, o Viena Institute for Development and Cooperation/VIDC; o CDPAS, que iria ocupar-se de todas as atividades relativas à demarcação, isto incluindo a licitação e escolha de uma empresa executora, a fiscalização e acompanhamento das obras, o pagamento e a prestação de contas; e a FUNAI, que se encarregaria apenas de verificar a correção dos procedimentos técnicos e de preparar o decreto de homologação das demarcações. Assumir todas as responsabilidades legais - financeiras, contratuais, civis e penais - para a demarcação física de quase um milhão de hectares das terras ticunas, num projeto que montava a meio milhão de dólares, foi um desafio imenso para o CDPAS, realizado graças à contratação temporária de quadros técnicos.

O que cabe destacar aqui especialmente é a condução política local do processo, toda ela feita em completa sintonia com os dirigentes do CGTT e os capitães das aldeias envolvidas na demarcação. Uma comissão de trinta "capitães" ticunas foi formada, visitando sistematicamente as picadas e derrubadas, fiscalizando os rumos dos trabalhos de demarcação. Duas reuniões de "capitães" foram realizadas, com a presença da empresa contratada e de técnicos da diretoria fundiária da FUNAI-Brasília, para esclarecimento de todas as questões relacionadas à demarcação. Extensa documentação em fotos e vídeos foi feita sobre a demarcação ticuna. Em novembro de 1993 toda a área afinal demarcada foi percorrida pelos dirigentes do CGTT e do CDPAS, sendo celebrada festivamente nas aldeias esta importante vitória dos indígenas.

O contexto pós-demarcação:

Observando o funcionamento do CGTT durante o seu período mais ativo de existência é possível notar que ele foi concebido pelos ticunas segundo o modelo

de um parlamento indígena, tendo como modalidade de operacionalização as assembleias de capitães¹⁰² das aldeias, convocados segundo as necessidades colocadas por cada conjuntura. Embora fossem eleitas “diretorias”¹⁰³ que variavam refletindo a importância política das comunidades e seu grau de compromisso com as tarefas do CGTT, a referência maior era o seu presidente, Pedro Inácio Pinheiro, chamado sintomaticamente de capitão geral e sempre reeleito por aclamação. O seu mandato era primordialmente lutar pela demarcação das terras, exercendo uma liderança carismática e quase messiânica, o que não conflitava de modo algum com o poder local dos “capitães”, que constituíam a autoridade máxima nas atividades de rotina de cada comunidade.

Um objetivo secundário mas sempre presente nas reuniões do CGTT¹⁰⁴ era a luta pela valorização da cultura ticuna. Isto era claramente sinalizado em cada assembleia realizada nas aldeias, sempre que possível era acompanhada pela celebração paralela de um ritual de iniciação feminina (“worecu”), que é a maior celebração da cultura ticuna. Alguns “capitães” vinculados a igrejas evangélicas preferiam apenas acompanhar e assistir o ritual, pois por sua religião eram proibidos de ingerir bebidas fortes (caçuma e pajauru), dançar e realizar “brincadeiras com espíritos” (dança com os “mascarados”). Aceitavam porém o ritual pois viam a importância emblemática que tinha para os convidados externos (os seus aliados brancos). Foi aliás isto que embasou e justificou a posterior formação de um museu ticunas, que logo passou a ter bastante visibilidade, além de pessoas das comunidades recebendo regularmente estudantes de BC, visitantes colombianos e turistas estrangeiros.

Como mesmo depois de concluída a demarcação ainda restavam algumas pequenas situações locais a serem resolvidas¹⁰⁵, o CGTT ainda manteve durante mais alguns anos a sua importância e a sua função agregadora. Mas novas forças começavam a configurar-se, delineando projetos alternativos de incorporação dos ticunas à

102 Tratava-se de cargos não remunerados e de livre escolha das comunidades, que eram preenchidos por pessoas com uma coesa parentela e dotes de liderança (conduta exemplar, prestígio reconhecido, capacidade de convencimento e retórica de líder).

103 Procedimento aliás com o qual os ticunas já estavam bastante familiarizados, pois eram comuns na organização religiosa de cada comunidade vinculada ao movimento da Santa Cruz, cuja atuação se estruturava mediante irmandades locais.

104 Cabe destacar que o CGTT foi a primeira organização indígena de escala local a funcionar no Brasil. A ênfase no respeito às peculiaridades de cada comunidade local, assumindo o caráter de uma federação, está expressa no termo “geral”, usado também em outras associações criadas entre os ticunas. A caracterização dos povos indígenas como “tribos”, fortemente criticada por antropólogos e pelo movimento indígena já naquele período, explicita a sua interlocução local – tratava-se de afirmar sua autonomia e especificidade face aos sertanistas da FUNAI, cuja atuação se estendia também as “tribos do (rio) Javari”. A sigla, no entanto, fazia lembrar curiosamente uma entidade pansindical, a Confederação Geral dos Trabalhadores, proibida pelo governo militar e que fora bastante mencionada pela mídia.

105 Foi o caso de três comunidades mais afastadas, localizadas no rio Içá e nos municípios de Amaturá e São Paulo de Olivença

vida regional e a novos esquemas administrativos. O que fazia afluir com mais força as rivalidades entre aldeias e entre conjuntos de aldeias de um mesmo município, as fortes diferenças nas orientações religiosas, as formações corporativas específicas.

Foram surgindo progressivamente outras organizações indígenas, como a OMITAS (de pastores evangélicos), a FOCIT (também iniciada por lideranças evangélicas, mas que acabou por reunir "capitães" dissidentes do CGTT, além de admitir professores, pastores e vereadores indígenas), associações de mulheres de diferentes terras indígenas e organizações municipais (como a das comunidades indígenas do município de São Paulo de Olivença).

À medida que todas estas áreas de atuação se diversificavam foram surgindo orientações divergentes, disputas por liderança e controle de verbas de projetos. Dois fatos ocorridos em 1992 indicavam isto. O primeiro foi a eleição da nova diretoria do CDPAS¹⁰⁶, o segundo, a concessão de licença remunerada para um indígena que trabalhava no CDPAS e concorria ao cargo de vereador, bastante criticada por Pedro Inácio e por outros "capitães", que viam nisso sinal de pouco compromisso com as tarefas coletivas e com as consequências públicas das ações realizadas¹⁰⁷. A oposição entre capitães e indígenas que, por razões diversas, eram contratados para atuar nos projetos regulares do CDPAS, chamados pelos capitães de "funcionários", era uma força centrípeta latente.

Com a demarcação já concluída as agências que antes apoiavam as atividades do CDPAS tenderam a reduzir seus financiamentos, o que exigia uma diminuição sensível no quadro de pessoas contratadas. O fato foi visto com grande preocupação pela diretoria do CDPAS, que por sua importância levou o assunto a uma reunião do CGTT. No debate surgiram algumas críticas aos "funcionários". Ao final os "capitães" autorizaram a diretoria a discutir com as agências a possibilidade de uma redução - lenta e progressiva - de quadros.

A reação de assessores e da diretoria da OGPTB - que no momento contavam com fontes de financiamento próprias e sem controle direto do CGTT ou do CDPAS, possuindo também um amplo centro de treinamento, recém construído em Nova Filadéfia

106 Em uma reunião de capitães ocorrida no Centro Maguta em 1992 João Pacheco de Oliveira, como presidente daquela entidade, anunciou a decisão da equipe de pesquisadores de abandonar todos os postos de direção do CDPAS, que deveriam ser escolhidos pelos próprios indígenas em votação a ser feita naquela ocasião. Os pesquisadores permaneceriam apenas na condição de "assessores" de projetos específicos. No último dia da reunião formalizaram-se duas chapas, uma refletindo o consenso da maioria e liderada por Pedro Inácio, outra integrada por indígenas que trabalhavam no CDPAS. Surpreendido com a inusitada disputa e a alegada maior escolaridade dos seus oponentes, Pedro Inácio ameaçou retirar sua candidatura se João Pacheco não viesse a integrá-la como vice-presidente, justificando isto pela "necessidade de assinatura de muitos papéis". Vencedora com ampla maioria (cerca de $\frac{3}{4}$ dos votantes), a nova diretoria - com a "ca-beça" e a maioria indígena - foi empossada e bastante festejada.

107 Ao final considerando-se a situação legal - a existência de carteira assinada pelo CDPAS como empregador e uma orientação clara da justiça eleitoral - a licença foi concedida, sendo colocado temporariamente outro jovem indígena nas tarefas da biblioteca. Como o indígena licenciado não conseguiu eleger-se, ao retornar passou a ocupar-se apenas da recepção aos visitantes do museu.

– foi muito forte e desproporcional. Retiraram-se de imediato do espaço físico do Centro Maguta, dali levando todas as coisas que consideravam suas e transportando-as para a sua nova sede. Além dos materiais didáticos, arquivos e mobiliário que guardavam no CDPAS, foram também removidos todos os livros da biblioteca. Segundo o relato de alguns capitães o acervo do museu só não teve a mesma sorte devido a sua intervenção. A partir deste ano, 1996, houve uma completa ruptura política entre as duas organizações, que não mantiveram mais atividades nem projetos comuns, operando em locais e contextos distintos.

O impacto desta ruptura sobre as duas organizações ticunas foi muito distinto, em um caso agudo e destruturante, no outro bastante mediatizado mas com repercussões estruturais e crônicas. Os funcionários indígenas e não indígenas do CDPAS – inclusive os que estavam vinculados a projetos em andamento da OGPTB - ingressaram com ações na justiça do trabalho que montavam a um valor bastante elevado. Na cidade especulava-se sobre a iminência da penhora e venda do prédio e de todo o patrimônio móvel. Em novas negociações da diretoria do CDPAS com a ICCO esta agência concordou em colaborar financeiramente com a resolução do problema, devendo contudo encerrar o seu apoio aos projetos da entidade. Foi enviado à região um advogado especializado em causas trabalhistas que conseguiu fazer acordo com cada um dos litigantes, pagando de imediato os novos valores consensuados e quitando em caráter definitivo as dívidas gravadas em nome de Pedro Inácio e da diretoria do Centro Maguta.

Por outro lado tal afastamento implicou no fortalecimento de uma tendência corporativa e despolitizante na OGPTB, cujos integrantes mantinham vínculos empregatícios com a FUNAI e os municípios e sofriam um controle e avaliação por parte destes organismos¹⁰⁸. Sem a presença do CGTT nos cursos e assembléias de professores, os materiais didáticos produzidos e as autoafirmações identitárias passaram a estar somente referidos à cultura tradicional e ao passado mítico, sem qualquer referência às mobilizações políticas das duas últimas décadas e às instituições, fatos e personagens políticos ai surgidos¹⁰⁹. A articulação local entre professores e "capitães", fundamental para a defesa da terra e para o desenvolvimento de projetos comunitários, também enfraqueceu-se, não sendo poucos os casos em que professores se apresentavam como lideranças concorrentes com os "capitães", o cargo de professor servindo como trampolim para concorrer a vereador ou obter outros empregos assalariados no município.

108 As orientações das secretarias municipais e estaduais de educação por muito tempo conflitaram com a perspectiva de uma educação diferenciada para os indígenas, cujas escolas eram frequentemente invadidas por material didático inapropriado, distribuído de forma impositiva.

109 Um incidente grotesco ocorreu na visita de Pedro Inácio e Adércio Custódio, respectivamente presidente e vice-presidente do CGTT, à aldeia de Betânia. Ao ouvir os líderes falarem em "demarcação de terras", o diretor da escola e os seus professores perguntaram do que se tratava, pois jamais haviam ouvido tal expressão. Também não sabiam do CGTT, nem das mobilizações recentes, julgando tratar-se de "projetos do INCRA". Os capitães relataram muitas vezes com revolta este episódio e perguntavam ao final – o que este professor indígena vai ensinar aos seus alunos?

A refundação do Museu Maguta

Embora nos circuitos vinculados à OGPTB, a informação que circulava era de que o museu estaria fechado e abandonado, não era isto que ocorria de fato. Ao contrário, na perspectiva dos "capitães", a saída da OGPTB e dos antigos funcionários indígenas, implicava na obrigação do CGTT em afinal assumir a responsabilidade total pelo Centro Maguta, ainda que isto ocorresse em um momento em que a entidade estava totalmente sem recursos. Foi estabelecida uma alternância entre os "capitães" para manter aberta a sede e o museu, cada um devendo permanecer ali por algumas semanas, levando para Benjamin Constant sua família e todos os mantimentos necessários. Pedro Inácio e sua família, entre outros "capitães", estiveram por diversas vezes em Benjamin Constant, "cuidando do museu". Muitos meses mais tarde um destes "capitão", Silvio, da comunidade do Paraná do Ribeiro, solicitou e obteve autorização do presidente do CGTT para ali fixar-se em caráter permanente. Alguns anos mais tarde, com a sua morte, outro "capitão" da mesma área, Paulino, veio a ocupar o mesmo alojamento de madeira, onde até hoje reside com sua família.

Importante notar que ambos pertenciam a rede de aliados mais próximos do "capitão-geral" Pedro Inácio, sendo também igualmente reconhecidos por sua força espiritual e por conhecimentos religiosos da tradição Ticuna. Do ponto de vista dos indígenas o exercício da curadoria das peças exigia não só um conhecimento aprofundado dos seus usos e significados, mas também uma capacidade especial de lidar com os espíritos de seus "donos".

Por outro lado, há muitos anos Nino Fernandes frequenta cotidianamente o Centro Maguta, onde opera o rádio, atende aos indígenas de passagem por BC, prepara documentos e por telefone se contata com outras organizações indígenas (como a COIAB). Mesmo após a saída da OGPTB, isto continuou a ocorrer como antes, sendo mais tarde indicado pelo CGTT para a função de Diretor do Museu Maguta, que ainda ocupa atualmente.

Para a população de Benjamin Constant o museu passou a ter uma utilidade muito limitada. Sem a biblioteca, que não foi reativada em outro local e parece ter tido seu acervo perdido, as visitas de estudantes e professores das escolas municipais tornaram-se raras. Mas os visitantes colombianos, geralmente acompanhados por guias turísticos, nunca deixaram de vir visitar o museu. A renda proveniente dos ingressos é contudo insuficiente para manter em dia o pagamento de contas correntes (luz, água, telefone, impostos), cujos serviços por diversas vezes foram interrompidos.

Depois de recontratado pela FUNAI Nino atuou durante muitos anos como professor e diretor da escola indígena em Nova Filadélfia, progressivamente concentrando suas atividades no Centro Maguta, sem que os administradores locais da FUNAI intervissem nisso.

Em 1998 um projeto de pesquisa do Museu Nacional colaborou na recuperação do prédio e das exposições, treinando alguns jovens indígenas em informática e em técnicas de guarda e conservação de peças (o que lhes permitiu fazer algumas intervenções novas

na exposição anterior). Um projeto de apoio ao Museu Maguta, subsidiado pelo PDPI¹¹⁰ e coordenado por Nino Fernandes, realizou alguns concertos e adaptações no prédio de alvenaria, instalando ventiladores e computadores, possibilitando a construção de uma sala de informática (climatizada) e de uma sala para reuniões, bem como fazendo erguer na entrada do terreno um amplo escritório para a AMIT-Associação das Mulheres Indígenas Ticunas, no qual se procedia a venda de artesanato, com a finalidade de assegurar a sustentabilidade do museu.

De 2002 a 2006 foi criado o Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Solimões e sua coordenação foi entregue ao CGTT, sendo indicado Nino Fernandes para atuar na função de gestor. Dado à monta dos recursos e tarefas alocadas ao CGTT, a sede do DSEI não veio a funcionar no Museu Maguta, mas sim em um outro prédio alugado e preparado especificamente para isto. Uma avaliação mais aprofundada do impacto dos DSEIs e de sua extinção no empoderamento dos povos indígenas ainda está para ser feita, existindo porém, alguns subsídios propiciados por pesquisadores que colaboraram com este processo entre os ticunas.¹¹¹. O encerramento das atividades do DSEI no Alto Solimões, como em outras áreas do país, deixou pendências fiscais e administrativas que vieram a incidir sobre o CGTT, tornando inviável a requisição de projetos em seu nome. A tendência atual é de que o espaço físico e as instalações do antigo CDPAS venham a operar primordialmente como um local de atividades culturais, associado aos indígenas e às instituições públicas e venham a utilizar mais especificamente o nome de Museu Maguta.

Protagonismo como processo histórico:

Como se pode depreender do relato precedente, só é possível pensar em um protagonismo indígena, dentro das estratégias políticas delineadas por uma coletividade ao longo de sua história. A utilização de critérios estáticos e exteriores leva a reificar concepções e práticas, acarretando a incompreensão do processo como um todo.

O que garantiu a singularidade deste museu - e desde a sua abertura já anunciava a sua absoluta originalidade - era a sua relação com o CGTT. Ou seja, com um projeto político indígena, criado e dirigido exclusivamente por indígenas (ainda que, é claro, contando com apoios externos). A forma pela qual foi inicialmente montado apenas refletiu as vicissitudes do momento, com as limitações de meios e uma urgência ditada por um padrão de convivência interétnica marcado pela intensificação do conflito.

A formação de um museu com objetos da cultura material ticuna em Benjamin Constant não foi obra de um artista indígena e não expressa uma museografia puramente autóctone (embora ali sejam exibidos com grande destaque padrões gráficos e artesanais próprios). Correspondeu a uma *mimesis* de arranjos expositivos e montagens vistas em

110 Trata-se da sigla para o Programa de Desenvolvimento dos Povos Indígenas, vinculado ao MMA e contando com recursos das agências de cooperação internacional da Alemanha e da Inglaterra (GTZ e DFID).

111 Vide Regina Erthal e Paulo Roberto de Abreu Bruno.

instituições de referência nacional¹¹², tendo como objetivo final contribuir com os objetivos políticos que levaram a fundação do CGTT – a conquista da terra e o respeito à cultura ticuna.

A associação entre estes dois objetivos (território étnico e tradição cultural) foi estabelecida de maneira orgânica e emblemática desde a criação do CGTT através de atos simbólicos que significaram uma profunda ruptura com um “regime de memória”¹¹³ que considera a diferença cultural como uma marca de subalternidade, algo a ser escondido e logo que possível superado. Ao tentar fazer coincidir as assembleias com processos rituais, ao instituir a língua ticuna como meio oficial de comunicação neste contexto político crucial, ao chamar de “Maguta” o veículo de informação escrita da entidade, ao reproduzir na capa de cada jornal o episódio central de sua criação – por todos estes atos simbólicos, tradição e política foram tecidas como uma peça única, como algo indissociável.

Os líderes e intelectuais indígenas que formataram o CGTT recusaram não apenas a ideologia regional do “caboclismo”, mas também a sua presumida superação pela via de uma identificação primária com esquemas cognitivos oferecidos pelas religiões ditas universais. Ao se assumirem enquanto “maguta” em suas iniciativas políticas e mais tarde virem a chamar de “maguta” o seu museu, eles criaram uma relação nova com o passado, valorizando-o e trazendo-o para junto de si na construção de seus projetos de futuro.

É porque a sua função, forma e necessidade foi algo internalizado e plenamente compartilhado pela liderança indígena que os “capitães” se mobilizaram para preservá-lo, insistindo em mantê-lo em funcionamento mesmo sem verbas e pessoal para isso. Foi isto que propiciou a sua refundação e que o torna hoje um espaço livre em que os indígenas podem exercer a sua criatividade, dialogando uns com os outros, buscando caminhos nas polarizações entre as gerações, as diferentes orientações religiosas e as alternativas econômicas e de formas de cidadania concretamente oferecidas. Ou seja, continuar a enfrentar os desafios que lhes são colocados na contemporaneidade.

112 Esta *mimesis* e seus jogos adaptativos certamente estão muito distantes dos grandes museus coloniais europeus e das estratégias expositivas que eles elaboraram para o público ao qual se destinam. Ao contrário a museografia do Maguta dialogava com o uso dado aos indígenas no contexto museológico nacional – menos que objetos de arte ou de exotismo, eram pensados segundo a divisa “um museu contra o preconceito”, cunhada por Darcy Ribeiro para o antigo Museu do Índio. Apesar de sua inquestionável utilidade política, elas continuam a estar apoiadas em representações indianistas e no paternalismo indigenista, e não deixam de produzir uma visão culturalista e passadista sobre os indígenas.

113 A expressão “regime de memória” é utilizada por Johannes Fabian para referir-se a uma arquitetura de memória, internamente estruturada e limitada, que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado (vide Fabian, Johannes – *Anthropology with na attitud: critical essays*. Stanford University Press, 2001).



BIBLIOGRAFIA:

ALTHUSSER, LOUIS. 1967 . “Sur Le travail théorique. Difficulté et ressources”. *Le Persée*. 132: 3 – 2.

AQUINO, TERRI VALE DE. 1976. Relatório sobre os índios Kaxinauá entregue a Fundação Nacional do Índio em abril/ 1976. 37 páginas (sem título).

BAILEY, F. G. 1968. “Parapolitical systems” in *Local – level politics*. Edited by Marc J. Swartz . Chicago : Aldine.

_____. 1970. *Stratagems and spoils: a social anthropology of politics*. Oxford: Basil Blackwell.

BARTH, FREDRIK. 1968. *Political leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press.

_____. 1969. “Introduction”. In *Ethnic groups and boundaries*. Edit by Fredrik Barth. Boston: Little Brown & Co..

BASTOS, TAVARES. 1975. *O vale do Amazonas*. *Brasiliana*, vol. 106. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

BATES, HENRY. 1973. *A grande aventura de Bates*. *Coleção Documentos*, 8. Brasília: Ministério da Educação e Cultura.

BENEDICT, BURTON. 1957. “Factionalism in Mauritian village”. *British Journal of Sociology*, 8: 328 – 342.

BLOK, Anthony. 1973. “Coalitions in Sicilian peasant society”, in *Network analysis: Studies in human interaction*. Edited by J. Boissevain and J. Clyde Mitchell. The Hague: Mouton.

_____. 1975. “A comment on physical strength and social power”. *Political Anthropology* 1(1) : 60 – 66.

BOISSEVAIN, JEREMY. 1974. Friends of friend: Networks, manipulators and coalitions. New York: St. Martin's Press.

BOKER, C. R. 1969. A idade de ouro do Brasil. Brasileira. Vol. 341. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CASTRO, FERREIRA DE. 1972. A selva. São Paulo: Verbo.

COHEN, ABNER. 1974. Two – dimensional man: An essay on the anthropology of Power and symbolism in complex society. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

CUNHA, EUCLIDES DA. 1976. Um paraíso perdido – Reunião de ensaios amazônicos. Coleção Dimensões do Brasil, 1. Petrópolis: Vozes.

DOSTAL, W. (Ed.) 1972. The situation of the indian in South America. Geneva: World Council of Churches.

FORTES, M. AND E. E. EVANS – PRITCHARD. 1975. "Introduction", in African political systems. Edited by M. Fortes and E. E. Evans – Pritchard. Oxford: oxford University Press.

FURTADO, CELSO. 1970. Formação econômica do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

GARCIA, RODOLFO. 1918. " O diário do padre Samuel Fritz". Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. 81

GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN. 1966. Sémantique structurale: Recherche de méthode. Collection Langue et Langage. Paris: Larousse.

GLUKMAN, MAX. 1968. Analysis of a social situation in modern Zululand. The Rhodes – Livigstone Papers, 28. Manchester: Manchester University Press.

GODELIER, MAURICE. 1973. Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Paris: Maspero.

GOULART, JOSÉ ALÍPIO. 1968. O regatão (Mascate fluvial da Amazônia). Rio de Janeiro: Conquista.

GRAMSCI, ANTONIO. 1968. Maquiavel, a política e o Estado Moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GUERRA, TEIXEIRA. 1957. "Grande região norte: Características gerais", in Enciclopédia dos municípios brasileiros. Instituto brasileiro de Geografia e Estatística.

JOBIM, ANÍSIO. 1940. Panoramas amazônicos – São Paulo de Olivença. Manaus: Imprensa Pública.

_____. s/d. O Amazonas: Sua história (Ensaio antropogeográfico e político). Brasileira, vol. 292. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

LEWIS, OSCAR. 1965. Village life in northern India. s/ local de edição. Vintage Books.

LOWIE, ROBERT. 1969. *Traité de sociologie primitive*. Petite Bibliothèque Payot, 137. Paris: Payot.

MARX, KARL. 1968. O 18 brumário de Luis Bonaparte. São Paulo: Escriba.

MATTA, ROBERTO DA. 1973. "A reconsideration of Apinayé social morphology", in *Peoples and cultures of native South America*. Edited by Daniel Gross. New York: The Natural History Press.

MAYER, ADRIAN C. 1957. "Factions in Fiji Indian rural settlements". *British Journal of Sociology* 8: 317 – 328.

_____. 1973. "The significance of quasi – groups in the study of complex societies", in *The social anthropology of complex societies*. Edited by Michael Banton. ASA Monographs, 4. London: Tavistock.

MURRA, JOHN V. 1967. "On Inca political structure", in *Comparative political systems*. Edited by Ronald Cohen and John Middleton. New York: The Natural History Press.

NICHOLAS, RALPH W. 1966. "Segmentary factional political systems", in *Political Anthropology*. Edited by M. Swartz and V. W. Turner and A. Thuden. Chicago: Aldine.

_____. 1972. "Factions: A comparative analysis", in *Political system and the distribution of power*. Edited by Michael Banton. ASA Monographs, 2. London: Tavistock.

NIMUENDAJU, CURT. 1952. *The Tukuna*. Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 45, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE. 1961. "Aliança interclânica na sociedade Tukuna". *Revista de Antropologia* 9 (1/2): 15 – 32

_____. 1972. *O índio e o mundo dos brancos: A situação dos Tucuna do alto Solimões*. São Paulo: Livraria Pioneira.

_____. 1974. "Um conceito antropológico da identidade". *Trabalhos em Ciências Sociais – Série Antropologia Social*, 6. Brasília: Universidade de Brasília. Republicado em *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira. 1976.

_____. 1975. "Possibilidade de uma antropologia da ação entre os Tukuna". *Trabalhos em Ciências Sociais – Série Antropologia Social*, 11. Brasília: Universidade de Brasília.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO DE. 1974. "Comportamento econômico e papéis de classe na baixada maranhense". Brasília. (manuscrito).

_____. 1975. “Programa de ação para a área Tukuna”. Umariçu. (manuscrito).

_____. 1975. “Projeto Tukuna”. Brasília: Fundação Nacional do Índio. (mimeo.).

OLIVEIRA Fº, J.P. DE, MARIZA C. SOARES, TERRI V. AQUINO E VERA L. MANZOLINO. 1974. “Comunicado de viagem a aldeamentos Tikuna”. Brasília: Fundação Nacional do Índio. (mimeo.).

PEREIRA, JOSÉ VERÍSSIMO COSTA. 1956. Tipos e aspectos do Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

FOULANTZAS, NICOS. 1970. Pouvoir politique et classes sociales. Paris: Maspero.

PRADO JR., CAIO. 1963. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1965. História econômica do Brasil. São Paulo: Brasiliense.

QUEIROZ, MAURÍCIO VINHAS DE. 1963. “Cargo Cult na Amazônia: Observações sobre o milenarismo Tukuna “. *América Latina*. 6(4): 43 – 61.

REIS, ARTHUR CESAR FERREIRA. 1931. História da Amazônia. Manaus: s/ editora.

RIBEIRO, DARCY. 1970. Os índios e a civilização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SIEGEL, BERNARD J. AND ALAN R, BEALS. 1966. Divisiveness and social conflict: An anthropological Approach. Stanford University Press.

SUPERINTENDÊNCIA DO PLANO DE VALORIZAÇÃO DA AMAZÔNIA, s/d. Política de desenvolvimento da Amazônia: 1954 – 1960. S/ local de edição: SPEVEA.

SWARTZ, MARC. 1968. “Introduction”, in *Local – level politics*. Edited by Marc Swartz. Chicago: Aldine.

TURNER, VICTOR W. 1972. Schism and continuity in an African society. Manchester: Manchester University Press.

VAN VELZEN, H. U. E. THODEN. 1973. “Coalitions and networks analysis”, in *Network analysis: Studies on human interaction*. Edited by J. Boissevain and J. C. Mitchell. The Hague: Mouton.

VARNHAGEN, FRANCISCO ADOLFO DE. 1962. História geral do Brasil. Edição Integral. São Paulo: Melhoramentos.

VELHO, OTÁVIO GUILHERME . 1976. Capitalismo autoritário e campesinato. São Paulo & Rio de Janeiro: Difel.

YADAVA, J. S. 1968. “Factionalism in a Mauritanian a village”, *American Anthropologist*. 70: 893 – 910.

