

## *Ação indigenista e utopia milenarista*

### *As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna*

9

João Pacheco de Oliveira\*

A formação de um território étnico (área ou terra indígena) é reiteradamente descrita como resultado de um conjunto de iniciativas de um aparato burocrático estatal (atores, regras e rotinas) que tão-somente aplicaria os preceitos legais de garantir direitos e assistência à população indígena. Até mesmo nos trabalhos especializados e monografias elaboradas por etnólogos sucede com frequência que a definição de uma terra e o reconhecimento de direitos aos indígenas sejam fatos apenas narrados segundo a perspectiva dos atores não indígenas (em especial daqueles vinculados ao Estado). É como se a dimensão privilegiada (ou mesmo única) para descrever eventos que transcendam a mera localização espacial atual das sociedades indígenas (ou de seus segmentos) e que apontem para relações sociais e a configuração de direitos e reciprocidades ante seus vizinhos e as agências (governamentais ou não governamentais) devesse ser explicada apenas como uma decorrência da chamada “ação indigenista”.

Isso contrasta flagrantemente com os esforços para apresentação e entendimento em seus próprios termos das instituições tidas como mais caracterizadamente nativas, cujo funcionamento e significação não prescindiriam jamais da visão indígena. É como se, contraposto a uma área onde o etnógrafo apreende uma alteridade radical (para a qual deve realizar registros detalhados e êmicos, a partir daí propondo eixos de significação), existisse uma zona inversa, de uma modernidade absoluta e unívoca, em que a suposta atualização de princípios de cidadania tornaria de algum modo o indigenista e o etnógrafo cúmplices de um mesmo olhar; o qual, imagina-se, também seria compartilhado pelos próprios indígenas à medida que tivessem acesso aos códigos e conhecimentos dos brancos.

À diferença de uma sociologia ingênua – que das normas pretende deduzir a ação, ignorando a escala em que os fenômenos ocorrem<sup>1</sup> e as múltiplas determinações que aí inter-

---

\* Museu Nacional. [jpacheco@ism.com.br](mailto:jpacheco@ism.com.br)

1 Por exemplo, no caso da agência oficial, o estabelecimento de um mandato constitucional e das atribuições da legislação ordinária, a burocracia especializada como aparato e força social e, por fim, a ação indigenista como ocorre localmente.

vêm (Revel, 1996; Bensa, 1996; Lepetit, 1996) – é importante qualificar os interesses e valores de atores concretos, usualmente divergentes de suas autodefinições e contraditórios entre si, analisando criteriosamente a distância que existe entre estrutura e acontecimento.

Ao contrário das descrições formalistas (jurídicas ou administrativas), ou ainda dos relatos unilaterais das agências estatais, os índios têm uma participação decisiva na definição assim como na preservação de limites de uma terra indígena. Longe de serem somente “técnicos” (como são qualificados na legislação e nos procedimentos administrativos), tais processos são essencialmente *políticos* (Oliveira & Almeida, 1998) e neles irão se expressar com nitidez os interesses, valores e concepções indígenas. A intervenção estatal estabelece os fundamentos e limites de um direito, mas raramente se ocupa com sua materialização e continuidade; a proteção das terras indígenas é uma tarefa que fica sempre a cargo dos indígenas que, ademais, justificam a legitimidade e asseguram a consecução dessa iniciativa.<sup>2</sup>

A abordagem realizada a seguir pretende compreender a experiência indígena em sua multiplicidade e heterogeneidade, operando com território, política e cultura como elementos constitutivos de uma totalidade cuja significação não deve ser reduzida a um sistema monocultural. Toma-se aqui como ponto de partida a “situação de pluralismo cultural” (*plural cultural situations*) de que fala Barth (1982, p.79, 84-5), na qual os nativos interagem com outros atores e culturas, tendo que conhecer algo sobre as culturas coexistentes (das quais se apropriam e utilizam de modo diverso, distinto inclusive das significações estabelecidas naqueles contextos). Caminhamos, portanto, em um rumo bem diferente daquelas análises que, ao isolar heurísticamente determinados domínios ou instituições nativas, acolhem ou ratificam uma polarização entre “tradicional” e “moderno”, ou mesmo se reportam a uma divisão de trabalho entre as disciplinas que focalizam o social (uma “etnologia”, supostamente referida às sociedades indígenas, e uma “sociologia”, que se ocuparia das demais).

Uma tal abordagem às sociedades indígenas não pode igualmente prescindir de uma contextualização histórica, que se dá pela explicitação de *quadros interativos* (designados como “situação histórica” em Oliveira, 1988, p.57-9) pelos quais ocorre a sua inserção no marco político-jurídico de um Estado-nação (ou seja, a sua incorporação em um status colonial; vide Balandier, 1951; Stavenhagen, 1962; Cardoso de Oliveira, 1972).

Do ponto de vista do Estado – ator que estipula as condições de convivência dentro desses quadros interativos, definindo inclusive o modo de exercício de uma hegemonia entre os seus integrantes –, a dimensão mais destacada dessa relação (Estado *versus* povos indígenas) é a modalidade de vínculo estabelecido entre uma população e um dado território, ou seja a sua forma de territorialização. A *territorialização*, no entanto, é um processo que não pode ser pensado apenas como uma intervenção estatal ou ato de força externo e arbitrário, com

---

2 No passado, a regularização de terras decorria unicamente dos interesses (conjunturais, arbitrários e mal definidos) da administração; atualmente, há uma sistemática que prevê os critérios para reconhecimento de uma terra como indígena, tomando como ponto de partida uma observação técnico-científica dos “usos e costumes” dos indígenas, que são refletidos pelas perícias antropológicas (Oliveira, 1998b).

conseqüências socioculturais que devem ser descritas e analisadas, mas igualmente como um processo que é vivido e reelaborado pelos indígenas segundo seus próprios valores e interesses. Ou seja, o processo de territorialização não se esgota em seus aspectos destrutivos e reducionistas, mas também deve ser descrito e interpretado por meio de procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a *dimensão das iniciativas indígenas*. Como observei anteriormente (Oliveira, 1998a), a definição de um território é um momento essencial para que os indígenas se instuam como comunidade política, construam uma identidade coletiva singularizadora, estabeleçam modos de sociabilidade e selecionem elementos de cultura que qualificam como efetivamente “seus”.

A finalidade deste artigo é descrever o surgimento da primeira reserva indígena no Alto Solimões, interpretando os fatos históricos dentro de um campo político intersocietário, constituído pela interação entre os índios Ticuna, os regionais e os funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), abrangendo os múltiplos aspectos desta interação (representações e condutas de cada um dos atores, bem como o mútuo controle das expectativas e impressões). Por meio de material heterogêneo (cartas e relatórios de época, reconstituições de fatos promovidas por informantes indígenas e não indígenas), este texto procura analisar como a presença do branco (e em especial da agência indigenista) vem a ser incorporada a formas narrativas e a padrões explicativos da tradição indígena.

O campo político intersocietário costura a sua unidade justamente em função de sua condição pluricultural, pois é a virtualidade da leitura das ações e das motivações por múltiplos atores que instaura e potencializa a sua existência. O que efetivamente importa – e que constitui o fator dinâmico – é o processo complexo de construção de sentido por um agente, que opera com uma lógica específica e dentro de um certo código cultural, mas que igualmente registra, especula e traduz para os seus próprios termos a existência de outros agentes e de outras culturas.

Longe de ser algo substancial e sincrético, um terceiro sistema que supusesse necessariamente a comunhão e partilha por índios e brancos das mesmas representações e modos de conduta, uma noção (de sentido meramente operacional) como a de campo político intersocietário permite lidar com a variabilidade das condutas e a diversidade de interpretações existente dentro de um mesmo quadro institucional e interativo (“situação histórica”). Os elementos partilhados de cultura podem não ser mais do que uma fina crosta de sobreposições e entrecruzamentos de significados, mas dentro do processo de interação podem tornar-se algo que se poderia aproximar do que Wolf (1988) chama de “nós ou nexos” do processo de interação, podendo, no entanto, funcionar como participantes de um processo de “institucionalização” (Barth, 1966).

Na seqüência trilhada, o texto se inicia com uma breve descrição dos Ticuna em seus diferentes quadros interativos e contextos históricos. Mostra a seguir como se implanta e articula a atuação do SPI na região, administrando relações de aliança e antagonismo com outros atores (inclusive os próprios indígenas) no exercício de seu mandato tutelar. Na parte seguinte, a narrativa retoma os eventos históricos, relacionando a presteza e a intensidade da

mobilização dos índios à ocorrência de um movimento de natureza salvacionista, em consonância, portanto, com as crenças da mitologia ticuna. Trata-se de uma resposta cultural possível a momentos de crise em que surgem instrumentos sociopolíticos e religiosos para a intervenção e modificação da sua realidade cotidiana. Por fim, se aponta como o processo de territorialização de famílias ticuna no Umariçu pode ser pensado por meio da convergência e sobreposição entre duas narrativas distintas, ambas referidas à experiência e iniciativa indígena.

## Os Ticuna e o regime do seringal

Os Ticuna habitam a região chamada de Alto Solimões, fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia. Segundo dados recentes, totalizam 35 mil índios, dos quais 26 mil vivem dentro dos limites do país, distribuídos em 118 aldeias localizadas em 15 unidades territoriais (isto é, terras indígenas).<sup>3</sup> De acordo com seus mitos, os Ticuna são originários do igarapé *Éware*, situado nas nascentes do igarapé São Jerônimo (*Tonatü*), tributário da margem esquerda do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga (na fronteira) e São Paulo de Olivença. Ainda hoje é essa a área de mais forte concentração de Ticuna, onde estão localizadas 42 das 59 aldeias existentes, aí residindo mais de 12 mil índios.

Os primeiros contatos com os brancos datam do final do século XVII, quando jesuítas espanhóis, vindos do Peru e liderados pelo padre Samuel Fritz, criaram diversos aldeamentos missionários às margens do rio Solimões. Essa foi a origem das futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença (antes chamada de São Paulo dos Cambevas), Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tais missões foram dirigidas principalmente para os Omáqua (também chamados de Cambeva), que dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente os viajantes e cronistas coloniais (Carvajal, Acuña, Heriarte, João Daniel) pelo seu volume demográfico, potencial militar e pujança econômica. Os registros da época falam em muitos outros povos (como os Miranha ou os Içá, Xumana, Passé, Juri, entre outros, dados como extintos já na primeira metade do século XIX pelos naturalistas viajantes), que foram aldeados juntamente com os Omáqua e os Ticuna, dando lugar a uma população ribeirinha mestiça.

Antes da chegada dos missionários, os Ticuna eram índios de floresta tropical, moradores de terra-firme e dos altos igarapés. Dominavam a técnica do curare, serviam-se da zarabatana e não possuíam canoas. Nas seqüências dos mitos sobre atividades rituais ou sobre a vida econômica, a caça ocupa sempre o papel mais destacado, associando-se à coleta e a uma agricultura de tubérculos. Viviam em grandes casas coletivas de formato ovalado, em freqüentes guerras contra os povos vizinhos ou contra outras malocas da mesma tribo. Mantêm ainda hoje algumas lembranças desse passado guerreiro e de rixas entre grupos locais de diferentes

<sup>3</sup> Ver o *Atlas das Terras Ticunas*. CGTT, MAGUTA, Museu Nacional, 1998.

“nações”; lembranças que evocam recordações de combates e incorporações entre certas “nações” (Cardoso de Oliveira, 1972, p.59), ou as referências ao *tó-i*, uma espécie de chefe militar, treinado desde criança para ser um especialista nas artes bélicas, que os conduzia durante as guerras ou os conflitos com os vizinhos (Oliveira, 1988, p.119-21).

Durante esse período anterior à chegada dos missionários, os Omágua dominavam a faixa ribeirinha e impunham sua supremacia militar aos Ticuna e aos outros povos da região. Nimuendajú (1952) recolheu narrativas épicas dos Ticuna, referentes a um passado remoto, sobre combates e escaramuças havidas com os Omágua, usualmente encerradas com a derrota dos primeiros. No mito de origem dos Ticuna, um de seus heróis culturais, *Ipi*, sobe a uma samaumeira e diz a seu irmão *Yoi* (pronuncia-se “Djoi”), que pode ver ao longe e com temor os “nossos inimigos”, os Cambeva (a quem os Ticuna chamam de *Awane*), navegando pelo Rio Solimões. Em uma versão deste mesmo mito que ouvi recentemente, os *Awane* são descritos como nascidos de tabocas que cresceram das cinzas de *Mati-i*, um demônio que assume a forma de uma vespa (caba), que foi vencido e morto por *Yoi*.

Com a incorporação dos Omágua aos aldeamentos missionários e sua quase completa assimilação, os Ticuna puderam também expandir-se na direção da faixa ribeirinha. Com base na história de vida de informantes mais idosos e na reconstituição das trajetórias de famílias, foi possível montar um mapa da distribuição das malocas ticuna ao final do século XIX, confirmando o seu estabelecimento por toda a região, inclusive em lagos e barrancos da margem direita do Rio Solimões. Houve uma tendência a absorver, por meio de intercassamentos, famílias ou indivíduos desgarrados de outros grupos indígenas. Paralelamente, os Ticuna que se deslocaram para a faixa ribeirinha adaptaram-se progressivamente ao novo ambiente, hoje sendo conhecidos na região por sua habilidade na construção de canoas e na pesca, que é atualmente sua principal fonte de proteína animal.

Na última década do século XIX, comerciantes vindos do interior do Ceará estabeleceram-se na região, apropriando-se dos terrenos ribeirinhos e promovendo nas matas, ao longo dos igarapés, a abertura de grandes seringais nativos. A mão-de-obra fundamental para isso foi indígena, desde o início. Todas as pré-condições à existência da produção gomífera – como a formação do seringal, a limpeza das “estradas”, o transporte da borracha, a edificação da sede (com o barracão, a casa do patrão e a engenhoca para preparar aguardente), bem como a própria atividade rotineira de coleta e “fabríco” do látex – foram tarefas desempenhadas primordialmente pelos índios Ticuna.

Diferentemente dos seringais altamente produtivos e especializados do Purus e do Acre, tocado com nordestinos transplantados, os do Alto Solimões sempre mantiveram, por meio de seus fregueses indígenas, uma certa produção de subsistência (farinha, pescado e caça).<sup>4</sup>

---

4 Com base na literatura existente, é possível distinguir entre dois modelos de seringal: o modelo do “apogeu” e o modelo do “caboclo” (Oliveira, 1979). Os seringais do Alto Solimões sempre mantiveram, por seus fregueses indígenas, uma certa produção de subsistência, enquanto os seringais do Purus e Juruá caracterizavam-se por forçar os trabalhadores a dedicarem-se exclusivamente à produção de borracha.

A expropriação fundiária e o controle do trabalho indígena foram processos realizados de maneira simultânea por meio de um ato básico de força – a destruição das malocas – e pela administração posterior de seus desdobramentos. No decorrer do primeiro quartel do século XX, as malocas das diferentes “nações” foram derrubadas e os índios, distribuídos em famílias nucleares nas “colocações” dos seringais. A imposição das mercadorias (e em especial da cachaça), o endividamento ao barracão e o surgimento dos “tuxauas” como prepostos dos patrões foram os instrumentos usados para estabelecer a sujeição dos índios. A aura de violência que desde então acompanha os patrões seringalistas, envolvendo-os em narrativas atrozes, antigas ou recentes (Oliveira, 1988, p.131-3), é responsável pelo medo e quase terror que inspiram nos Ticuna. A eles se aplica sistematicamente o mais forte termo de injúria de que se servem os Ticuna, o de *ngo-ó* (termo genérico para os seres sobrenaturais malignos, traduzido hoje como “demônio”).

## Dos seringais a Tabatinga: a formação do campo de ação indigenista

Da última década do século XIX até o início da década de 1940, por mais de cinquenta anos, os “patrões” seringalistas exerceram um domínio completo sobre o Alto Solimões, aí incluída também a população não-indígena e as instituições político-administrativas e religiosas locais. Eventuais conflitos entre seringalistas, registrados na primeira década do século XX, não implicaram jamais qualquer questionamento (ou dúvida) sobre o absoluto controle que estes exerciam sobre os índios Ticuna, caracterizados econômica e politicamente como seus dependentes (na linguagem do seringal usa-se o termo “fregueses”). Mesmo instituições externas, como a Prelazia do Alto Solimões e o SPI, acomodaram-se inteiramente à hegemonia dos seringalistas nesse contexto histórico, contribuindo, assim, para “naturalizar” essa situação.

Em um relatório datado de 1929, Nimuendajú afirma que os missionários (capuchinhos italianos) estabelecidos na região eram muito etnocêntricos e não demonstravam maior interesse pelos índios Ticuna, a quem consideravam como “uns bichos! uns verdadeiros animais” (apud Nimuendajú, 1982, p.205). Limitavam-se às viagens de desobriga, quando batizavam e casavam aqueles indicados pelos “patrões” em cujas contas eram lançadas as despesas dos serviços religiosos.<sup>5</sup>

A presença do SPI na região durante esse período era meramente formal, com a designação de um “delegado de índios”. No relatório acima citado, Nimuendajú (1982, p.206) pondera

5 Caberia, no entanto, relativizar tais observações, uma vez que um desses missionários, frei Fidélis de Alviano, chegou a elaborar uma gramática da língua ticuna e escreveu um pequeno artigo descrevendo, resumidamente, alguns costumes matrimoniais e certas seqüências do ritual de passagem da adolescente à condição de mulher (Alviano, 1943, 1944 e 1945).

que tanto os índios quanto os regionais desconhecem a existência e função do SPI. Em um relatório de 1917, que se encontra nos arquivos microfilmados do Museu do Índio, um desses delegados (M. Caldas) apresenta algumas estimativas de população das diferentes localidades ticuna, argumentando que a dificuldade maior em alcançá-las não é a grande distância, mas sim "por estarem todas situadas em propriedades particulares, e os donos não verão com bons olhos a autoridade" (apud Oliveira, 1988, p.87). Este mesmo delegado era proprietário de terras onde residiam famílias indígenas na condição de "fregueses" ou "agregados". O mesmo ocorre com outro que, alguns anos depois, desempenhou essa função, nas mesmas condições, agravadas com lembranças de violências e de morte de índios (Ibidem).

No início da década de 1940, começa a ser debatida dentro do SPI a necessidade de uma atuação indigenista mais direta na região de fronteira, especialmente em áreas onde havia problemas e redefinições territoriais. Alguns anos antes, a chamada "Questão de Letícia" envolvia a Colômbia e o Peru em confrontos armados, acarretando modificações na divisão territorial dos países vizinhos, sendo resolvida com a mediação brasileira, exercida pelo general Rondon. Ancorado em razões estratégicas, o inspetor Carlos Eugênio Chauvin, vinculado ao grupo rondoniano no SPI, propôs a criação de uma Ajudância no Solimões para atender aos Ticuna e Miranha.

A recomendação de Chauvin era de instalar, ainda no ano de 1942, um posto de fronteira para os Ticuna no igarapé Belém, no ano seguinte implantando, em Miratu e em Méria, dois postos de alfabetização para os Miranha (ver Relatório da 1ª Inspeção Regional para os anos de 1940-1941, Arquivos do CDE-Museu do Índio). Todavia, por medida de economia, a criação da Ajudância foi postergada, os postos de alfabetização adiados e o posto de fronteira construído em local mais acessível, em Tabatinga, contando com a vizinhança e a colaboração da Guarnição Militar da Fronteira.

A instalação de um Posto Indígena (PI) em Tabatinga, em 1942, alterou profundamente o quadro acima delineado, fazendo surgir novas dimensões e possibilidades nas relações entre índios e brancos no Alto Solimões. Logo, com a chegada do inspetor Carlos Pinto Correia, foram contratados dois funcionários para as atividades do posto: um trabalhador braçal e um auxiliar de ensino, o qual passou a ensinar, em um barracão construído próximo ao PI, os filhos de índios e de moradores brancos das vizinhanças.

Já de início surgem claros sinais de divergência quanto aos costumes regionais de relacionamento com os índios e de utilização abusiva do trabalho indígena. No primeiro documento, procedente do PI Ticuna (PIT), datado de 18.10.1942, o inspetor Correia comunica aos seus superiores a demissão de dois funcionários em razão do tratamento abusivo e distorcido dado aos Ticuna. Ao exemplificar a conduta que justificaria a demissão, são mencionadas práticas absolutamente costumeiras na região, como a de não se pagar pelo trabalho indígena (visto antes como obrigação) e a de impor aos índios preços desfavoráveis nas trocas comerciais.

Não existem outras informações sobre a atuação desse inspetor, que mesmo na memória dos índios é indicado como o primeiro "chefe do SPI" (mais adiante voltarei a lidar com essa categoria). A figura que efetivamente canaliza as atenções é Manuel Pereira Lima, chamado pelos índios de Manuelão, que permaneceu no PIT durante aproximadamente quatro

anos, de 1943 a 1946. Acompanhar a ação indigenista de Manuelão é um exercício interessante, no sentido de ver *como o tutelado reconstrói o seu tutor*, procurando moldá-lo segundo suas necessidades e expectativas. Permite, por outro lado, compreender *como o próprio tutor se constrói como tal*, atendendo a objetivos específicos perseguidos pelos índios, transformando em um conjunto concreto de práticas a ideologia protecionista e integradora. E, por fim, como a lógica do conflito (étnico e de classe) remete os seus atos, na percepção dos Ticuna, do plano dos acontecimentos históricos ao do tempo da mitologia e das origens.

Existia na economia da região uma situação de mercado restrito, quase sem circulação monetária e com o monopólio comercial exercido pelos barracões dos seringalistas. Logo, em sua primeira fase de permanência na área, instalado no PIT, em Tabatinga, Manuelão adquiriu farinha de alguns índios e forneceu-lhes em troca algumas mercadorias, pagando-lhes pela farinha um preço superior àquele do barracão. A resposta dos índios foi imediata, como ele mesmo registra no relatório de 2.4.1943 para a 1ª Inspeção Regional: “Os índios têm volta-do sempre ao Posto para trocar farinha” (Arquivos do CDE/MI). Nesse mesmo dia em que escrevia o relatório, Manuelão registra o aparecimento de cinquenta e dois indígenas ao PIT com o fito de comercializar farinha (Ibidem).

O esquema montado por Manuelão, seja segundo os registros do SPI, seja na memória de índios e regionais, parece haver funcionado muito bem. Periodicamente, ele remetia à 1ª Inspeção um pedido de mercadorias que eram adquiridas no comércio de Manaus – a preços bem inferiores, portanto, ao dos barracões e regatões do Alto Solimões – e despachadas por barco pelo SPI para Tabatinga. Na documentação compulsada, a contabilidade está equilibrada, não há dívidas contraídas nem notícias de maiores interrupções no abastecimento de bens. Consultando as listas de mercadorias bem diversificadas que foram enviadas, verifica-se que a amplitude de opções é a mesma dos barracões melhor sortidos da região. A memória dos índios vai na mesma direção: descrevem com admiração o estoque e a variedade de produtos, concluindo que “no barracão de Manuelão tinha de tudo”. Enfatizam também que Manuelão, à diferença de todo o comércio local, não os forçava a vender seus produtos “no troco” (isto é, em uma equivalência direta, altamente inflacionada e lesiva, com as mercadorias disponíveis), aceitando pagar em dinheiro quando lhe era solicitado.

Consoante a preocupação produtivista do antigo SPI, o indigenista dedicava a maior parte de sua atenção e dos seus esforços a tentar estimular o desenvolvimento da agricultura indígena. Para isso, organizou as chamadas (pelos índios) “roças do Posto”, realizadas nas cercanias do PIT por trabalhadores indígenas em regime de diárias e sob o controle e a supervisão direta dos funcionários. No primeiro ano (1943), os resultados foram bastante modestos, sendo isso atribuído nos relatórios administrativos a causas fortuitas (excesso de chuvas e início tardio do plantio). No ano seguinte, há menção ao plantio de pelo menos 140 mil covas de mandioca, e em 1945 veio ainda somar-se ao montante do ano anterior o plantio de 40 mil pés de cana-de-açúcar.

Pela leitura da correspondência entre o PIT e a 1ª Inspeção Regional realizada nesse período, fica evidente que, ao contrário da intervenção comercial, que resultou de um apelo e



de uma quase imposição dos índios, a interferência produtiva correspondia a uma intenção explícita do próprio SPI. A idéia era de que, ao incentivar os índios ao desenvolvimento da agricultura e de outras atividades tidas pelos regionais como produtivas, os indigenistas preparavam um caminho menos desfavorável para a integração dos índios na sociedade brasileira.

Se nos relatórios de Manuelão aparecem sempre as listas de pedidos para o barracão e a prestação de contas da remessa anterior, as partes principais são invariavelmente dedicadas a descrever as iniciativas inovadoras do ponto de vista econômico. No ano de 1945, ele noticia o início da criação de galinhas, a aquisição de um forno para a produção de farinha e a construção de um engenho para cana-de-açúcar movido por tração animal.

A perspectiva produtivista respondia também a uma estratégia política que pretendia demonstrar aos regionais a utilidade do SPI, fazendo-o aparecer como muito mais eficaz do que os "patrões" no controle da mão-de-obra indígena. Isso ocorreu igualmente no Alto Solimões, e até mesmo alguns regionais costumam ainda hoje expressar uma grande admiração pelas atividades de Manuelão: "Manuelão controlava de perto os Ticuna no trabalho! Com isso eles conseguiam fazer uma produção grande... Chegava a ter carregamentos de 800 mil paineiros de farinha vendidos pela Inspetoria, tudo realizado só com trabalhador Ticuna" (Oliveira, 1988, p.164).

Os supostos avanços econômicos, vistos de modo mais crítico e cauteloso, revelaram-se muito limitados e precários. O PIT estava instalado próximo à Guarnição de Fronteira, em um dos limites de Tabatinga. Com as iniciativas desenvolvidas por Manuelão (barracão, roças do Posto, escola), algumas famílias ticuna começaram a construir suas casas nas imediações do PI, participando dos trabalhos das "roças do Posto" e abrindo roças individuais mais distantes.

Para manter a expansão das atividades econômicas do PIT, o indigenista precisava regularizar a situação da terra ocupada pelo SPI e pelos índios, criando condições para a instalação de mais famílias indígenas. Ainda durante o ano de 1945, Manuelão noticiava a construção de oito casas, dispostas em um alinhamento, próximas à sede do PIT e destinadas a famílias "que estão se mudando para este Posto" (Arquivos do CDE-MI).

Começaram a surgir problemas com moradores brancos de Tabatinga quanto à definição de lotes e de áreas de roçado. Em um radiograma de fevereiro de 1945, Manuelão se queixava de que, ao chegar a Tabatinga, "ninguém fazia roça. Depois que eles [os brancos] viram que os terrenos eram bons para a agricultura, todos estão querendo os terrenos" (Arquivos do CDE-MI). Nesse mesmo relatório, Manuelão lamenta que "as autoridades locais pouco ligam para o SPI e vão cedendo os terrenos para essa gente" (Ibidem).

O conflito acirrou-se e dois meses depois, em telegrama ao seu superior, o inspetor Jacobina Pizarro, o indigenista afirmava ter sido vítima de agressão por parte de brancos, havendo solicitado a proteção do Comandante do Pelotão. Sem mencionar pessoas, ele indicou que isso decorria da existência de propriedades de civilizados nas terras habitadas pelos índios.

Isso nos remete ao terceiro eixo de significações associadas ao SPI e a seus representantes naquela conjuntura histórica. No primeiro eixo, o SPI, a pedido dos índios, atua na esfera da comercialização e Manuelão sendo visto como a materialização segura do "bom patrão".

No segundo eixo, o SPI, por sua própria orientação, atua como agente econômico, promotor de inovações nas atividades produtivas, julgando assim colaborar na transformação do índio em agricultor e elevando o nível de bem-estar material de algumas famílias. A ação do SPI, em ambos os eixos, acabará então por acarretar, por via indireta, um confronto com os “patrões” seringalistas e os moradores brancos de Tabatinga. Tal conflito, no entanto, coloca-se de forma muito mais direta quando o SPI passa a atuar como tutor, pretendendo regular as relações dos brancos com os índios.

Na documentação consultada, existem, entre 1942 e 1946, quatro denúncias formuladas ao SPI sobre maus-tratos infligidos a índios na área do seringal Belém. Da primeira, ocorrida em 1942, decorreu uma viagem do inspetor Carlos Correia àquele seringal, não se conhecendo disso, no entanto, as conclusões ou os resultados. Durante a gestão de Manuelão, houve dois casos, em abril de 1943 e em janeiro de 1945, repetindo-se as denúncias em novembro de 1946, quando o encarregado do PIT já era outro, o indigenista Anthístenes Nogueira.

Como foi dito acima, a tradição anterior dos delegados do SPI na região era de não interferir nas relações entre seringalistas (“patrões”) e seus “fregueses” ticuna, assunto considerado interno ao seringal e resolvido de acordo com as normas (não escritas, mas por todos conhecidas) do chamado “Regulamento do seringal”. Essa postura será mais tarde restabelecida por Anthístenes Nogueira, o qual adota uma atitude de subserviência perante o seringalista Antônio Roberto Ayres de Almeida, “patrão” dos igarapés Belém e Tacana, não dando qualquer crédito às denúncias dos índios e explicitamente recusando-lhes apoio (ver Relatório de Anthístenes Nogueira ao Chefe da 1ª Inspetoria, em 5.12.1946, Arquivos do CDE-MI).

A posição adotada por Manuelão reflete bem a ideologia protecionista, com seu acentuado paternalismo, mas com a tática de evitar sempre que possível confrontos diretos com os potentados locais. Ele demonstra preocupação com o bem-estar dos índios egressos dos seringais – e até mesmo permite que se estabeleçam próximo ao PIT –, mas não formaliza queixa contra o seringalista, nem procede a uma apuração circunstanciada do caso.

Em uma carta ao chefe da 1ª Inspetoria, ele deixa transparecer sua simpatia pelas famílias de índios “que vieram fugidos do Rio Tacana ... excorrados (*sic*) por empregados do Sr. Antônio Roberto de Almeida” e que agora “estariam inclusive passando fome e privações” em seu esconderijo no igarapé Urumutum (Carta de Manuel Pereira Lima ao Chefe da 1ª Inspetoria de 15.1.1945).

Três meses após sofrer o referido atentado, o indigenista ameaçou afastar-se da região, caso não contasse com um efetivo apoio de seus superiores hierárquicos. Pouco depois, o chefe da 1ª Inspetoria, Sr. Jacobina Pizarro, visitava Tabatinga, articulando-se melhor com as autoridades militares e sublinhando o apoio externo, de um órgão federal, à atuação de Manuelão. Tendo visto os graves problemas de terra enfrentados pelo SPI na região, o inspetor Jacobina empenhou-se em tentar assegurar terras para o PIT. Em novembro de 1945, conseguiu adquirir para o SPI a fazenda Bom Destino, de propriedade do falecido coronel J. Mendes, por meio de uma transação com sua filha (e única herdeira) residente em Manaus. Em seguida, entrou em entendimentos com o Comando Militar da Amazônia (CMA), visando definir os

limites do PIT com os terrenos de interesse do Exército e do Comando Aéreo da Amazônia (Comara) em Tabatinga. Um mapa, desenhado por Curt Nimuendajú e datado de 15.11.1945, consolidava esse acordo, cabendo ao SPI todo o trecho ribeirinho que, saindo da sede do PIT, ia até os limites do lote Bom Destino.

Um topógrafo do SPI foi enviado no final de novembro de 1945 para regularizar as posses indígenas em Tabatinga. A resistência encontrada não permitiu que o trabalho fosse realizado. O acordo com o Exército não foi formalizado e a única prova de sua existência, o mapa original de Nimuendajú, está guardado, afirma-se, nos arquivos secretos do CMA.

Nos anos seguintes, o consenso obtido foi transformado em letra morta e os terrenos ocupados pela antiga sede do PIT foram sendo tomados por regionais. A área passou a ser vista como destinada à expansão urbana de Tabatinga, nela tendo sido construído inclusive o aeroporto da cidade. Entretanto, o lote Bom Destino – único terreno ainda relativamente em poder dos índios – tem atualmente os seus limites questionados pela prefeitura do recém-criado município de Tabatinga. Além disso, o documento habitual de comprovação de domínio – a escritura de compra e venda do lote Bom Destino – desapareceu durante o incêndio dos arquivos do SPI em Brasília, no fim dos anos 60. E, como não houve demarcação anterior da área, a Funai alega não dispor dos elementos necessários para regularizar sequer a situação atual.

Ainda em novembro de 1945, o inspetor Jacobina, por meio de radiograma, autorizava o encarregado do PIT a tomar posse imediata da fazenda Bom Destino (Radiograma de 6.11.1945, Arquivos do CDE-MI). Manuelão procedeu então a um levantamento dos moradores da fazenda, percorrendo-a de ponta a ponta e contando dezesseis casas de brancos. Relata que, nessa ocasião, “a todos fiz saber que aquelas terras haviam sido adquiridas pelo Serviço de Proteção aos Índios, e que daquela data em diante seriam respeitadas como terras dos índios” (Carta ao chefe da 1ª Inspeção, em 24.11.1945, Arquivos do CDE-MI).

Aparentemente, o conflito com os ocupantes havia sido contornado pelo indigenista por meio de acordos diferenciados com cada família. Dois seringueiros, porém, pediram para continuar “cortando até o final do fabrico” para indenizar as suas despesas da safra anterior e os agricultores concordaram em sair após colherem as roças já plantadas. Maior resistência, entretanto, foi interposta por algumas poucas famílias que alegavam haver arrendado seus terrenos ao antigo proprietário, as quais Manuelão permitiu que continuassem pagando o que deviam até ser dada uma solução ao caso. São essas famílias que até recentemente se mantinham dentro da reserva, agrupadas em um de seus extremos (Oliveira, 1977).

Preocupado em assegurar a posse pelos índios da antiga fazenda Bom Destino, Manuelão passou a incentivar o deslocamento de índios para aquela área. Informantes de diversas localidades ribeirinhas contaram que Manuelão lhes teria feito “convite” de se mudarem para aquele local, descrevendo, inclusive, as vantagens do lugar (Oliveira, 1988, p.169). Aquela era efetivamente a terra do SPI e, portanto, poderia ser livremente ocupada pelos índios.

Por intermédio de algumas famílias ticuna que costumavam visitar o PIT com finalidades de troca, a notícia chegou aos seringais, especialmente ao Rio Tacana, local de freqüentes

conflitos entre seringueiros brancos e os índios. No início de 1946, ocorreu migração coletiva de várias famílias indígenas procedentes da propriedade de Antônio Roberto Ayres de Almeida. A reação do seringalista foi imediata, iniciando um conjunto de denúncias sobre “as atividades criminosas do funcionário do SPI”.

Em carta às autoridades militares, ele se queixa de que o encarregado do PIT estaria incentivando os índios a não pagarem suas dívidas e dizendo-lhes que poderiam eliminar qualquer civilizado sem incorrer em punições (Queiroz, 1963, p.59). Afirmava ainda que Manuelão estaria enganando os índios, ameaçando-os com a previsão de que o mundo iria acabar. Segundo outra fonte (ver carta de Nunes Pereira, em 13.2.1946, Arquivos do CDE-MI), esse relatório circulou bastante, tendo até uma cópia sido remetida a Rondon e outra ao Banco da Borracha.

Os poucos registros de época – as cartas e telegramas do naturalista/etnógrafo Nunes Pereira, os relatórios de Manuelão e telegramas do comandante da Guarnição de Fronteira – não deixam dúvida quanto às causas e motivações que geraram o êxodo de índios dos seringais Belém e Tacana para o posto do SPI em Tabatinga. Nunes Pereira, de passagem pela região, encarregado que estava pelo SPI de averiguar as causas da morte de Curt Nimuendajú, assim descreve os fatos:

Estão chegando diversas famílias tukuna já atingindo número 30 anunciando virão mais procedentes Tacana Igarapé Belém e até Igarapé Santa Rita. Indígenas estão propósito abandonar suas antigas localizações proprietários com quem trabalhavam. (Telegrama de 6.2.1946, Arquivos do CDE-MI)

Em uma carta datada do dia seguinte, o mesmo etnógrafo, após conversar com diversos índios, volta a indicar a motivação econômica que via no movimento:

Essas famílias abandonaram as terras de Antônio Roberto e anunciam que virão até de Santa Rita para se fixarem definitivamente nas terras do Posto, pois não querem trabalhar mais pelo baixo salário que lhes é pago geralmente nessa região, sobretudo na extração da borracha. (Carta de 7.2.1946, Arquivos CDE-MI)

## As representações em jogo sobre a tutela e o processo de territorialização

As representações e os padrões de relacionamento que os índios Ticuna elaboraram sobre o SPI e seus integrantes (com destaque para Manuelão) só podem ser compreendidos se vistos como adaptações e contraste ante seu relacionamento com os “patrões” seringalistas. É de notar que os índios viam Manuelão como um “patrão”, ao qual, por meio de suas queixas, sinalizavam contra as práticas do barracão (monopólio comercial, manipulação dos preços

etc.), bem como postulavam a necessidade e oportunidade de uma intervenção do indigenista no âmbito da comercialização. Isso, de fato, não correspondia aos objetivos iniciais ou ao produtivismo tão altamente valorizado por ele. Em seus relatórios, o “barracão” era uma atividade menor, se confrontado com as “roças do Posto” ou outros avanços econômicos, bem como a escola e as atividades cívico-educativas (desfile, hasteamento da bandeira, hinos etc.).

Desde os primeiros contatos, os índios definiram para o indigenista o papel de “patrão” (ou, mais exatamente, de “marreteiro”, aquele que burla as proibições do “patrão”): cabia-lhe fazer uma intermediação comercial, comprando seus produtos e vendendo-lhes mercadorias. Ele foi a concretização do “mito do bom patrão”: tinha sempre muitas mercadorias em seu estoque, pagava-lhes em dinheiro quando isso era solicitado, não enganava nas contas nem impunha mercadorias aos seus fregueses. Sobretudo, não os ameaçava ou castigava, como faziam os “patrões” seringalistas, mas tratava-os com respeito e simpatia. A sua imagem era, inequivocamente, a de um benfeitor dos índios.

Ao criar uma nova alternativa comercial para os índios, com o seu barracão junto ao PIT, Manuelão iniciava um caminho que o levaria a uma aproximação com os índios e a antagonizar-se com os seringalistas. Ao aceitar transações livres com índios que eram “fregueses” dos seringalistas ou que moravam dentro dos seringais, o indigenista não se dobrava ao princípio da exclusividade comercial do patrão, peça-chave de todo o regime do seringal.

Mais tarde, ao acoitar e auxiliar índios que eram clientes “aviados”, portanto, endividados com os seringalistas, ele deixava clara sua disposição de tratar o índio segundo um estatuto especial, na condição de tutelado. As suas atitudes eram efetivamente “criminosas” e escandalizavam os costumes locais estabelecidos, uma vez que se recusava a incorporar às práticas protecionistas os ditames do chamado “regulamento do seringal”.

Quando Manuelão lutava por assegurar terra, a sua intenção era dar condições para que o PIT pudesse ampliar suas iniciativas econômicas e abranger mais trabalhadores indígenas. A idéia de despovoar os seringais (como denunciavam os seus inimigos), não lhe passava pela cabeça. O que lhe parecia possível era estabelecer uma certa emulação econômica com os seringalistas.

A reunião de um número excessivo de famílias indígenas em torno do posto gerava uma situação de grande tensão em Tabatinga. O tenente Dourado, comandante da Guarnição de Tabatinga, comunicou-se com o chefe da 1ª Inspetoria do SPI, solicitando providências urgentes, pois para ali convergiram quase 700 pessoas “apresentando aspecto desolador por falta de moradia e alimentos ... no estado em que se acham poderão criar sérios problemas nessas fronteiras” (Telegrama do Tenente Dourado, em 7.2.1946. Arquivos do CDE-MI).

Ao convidar as famílias indígenas a se estabelecerem nas terras do posto, o indigenista pretendia garantir a ocupação pelos índios da fazenda Bom Destino, recém-adquirida pelo SPI. Em seu último relatório, em agosto de 1946, continuava a descrever as atividades econômicas do PIT, lamentando que as famílias residente no igarapé Umariçu, na área da antiga fazenda Bom Destino, vendessem suas produções “sem o conhecimento desta administração” (Arquivos do CDE-MI).

A convivência entre índios e brancos em Tabatinga tornava-se insustentável em termos políticos e mesmo econômicos, e os planos de Manuelão para o progresso da sede do PIT ficaram inviabilizados. Foi nesse quadro que o indigenista foi transferido, substituído pelo novo encarregado, cuja missão era recompor o relacionamento do SPI com os militares e seringalistas, promovendo a transladação do posto e dos índios de Tabatinga para as terras do igarapé Umariáçu.

Na memória dos índios, a atuação de Manuelão ainda hoje é descrita em termos cálidos e de forma altamente positiva. Apesar de se apresentar como um representante do SPI, na apreensão dos índios, ele se distingue fortemente dos demais indigenistas, assim como o bom e o mau “patrão”, ou os *Üüne* (imortais) e os *Ngo-ó* (demônios).

Diz um informante ticuna que, ainda jovem, participou do movimento migratório: “Manuelão ajudava muito no trabalho, tava sempre fazendo roça junto com nós ... Manuelão era bom... Foi puro chefe bom! Depois dele não teve um que prestasse”. A seguir, assim se manifesta a respeito do sucessor de Manuelão, Anthístenes Nogueira Pinto, pelos índios chamado de “Antista”, que promoveu a transferência do PIT de Tabatinga para Umariáçu: “Antista foi um chefe mau mesmo ! Não fez mais roça, não tinha mais mercadoria, nada... Acabô com a criação! Matô todo o gado, pra comer... Fazia churrasco com os civilizados e o sargento lá da Guarnição de Tabatinga” (apud Oliveira, 1988, p.165).

As interpretações dadas pelos índios sobre o processo de territorialização de que resulta a criação da reserva indígena do Umariáçu devem ser entendidas dentro desse quadro complexo de pressões ocorridas no âmbito de uma interação direta com os brancos (e mais especificamente com os “patrões”, com Manuelão e com os indigenistas que o sucederam). As razões do deslocamento das famílias indígenas devem ser consideradas em distintos momentos, na fuga dos seringais para o Posto Indígena em Tabatinga, e depois no deslocamento do PIT para Umariáçu. No primeiro movimento, os motivos indicados apontam para: a) melhores relações comerciais; e b) uma proteção contra as represálias dos “patrões”. Mas o reassentamento dos índios e do PIT em Umariáçu – fato que não decorreu da vontade e iniciativa dos Ticuna e, inicialmente, foi visto por eles de modo negativo – com o passar do tempo passou a ser entendido e relatado de uma outra forma. Ainda que Umariáçu nunca chegasse a ser vista realmente como uma “terra dos índios”, valorizava-se o fato de que se mantinha uma ausência dos “patrões” regionais (de certa modo, Umariáçu era também vista como uma “terra sem patrão”). A visão geral era de que se tratava de uma “terra do SPI”, onde, mesmo que estivessem ausentes o “barracão” de Manuelão e as suas iniciativas econômicas, os indigenistas apresentavam-se como “patrões” bem mais distanciados e inócuos do que os “patrões” regionais.

Se em uma análise situacional é possível compreender a imagem favorável de Manuelão entre os índios, a enorme capacidade de mobilização e a autoridade de que a sua palavra estava investida são fatores que só podem ser explicados com referência às crenças e aos costumes tradicionais dos Ticuna. Para isso, no entanto, é preciso resgatar uma outra dimensão do campo político intersocietário: a sua dupla possibilidade de leitura em consonância com as diferentes tradições culturais que informam os atores nele envolvidos.

## Aculturação, sincretismo ou atualização da tradição?

O êxodo de famílias indígenas dos seringais Tacana e Belém, em um processo de migração coletiva para Tabatinga, também tem uma outra ordem de significado para a qual somente os Ticuna dispõem da chave de acesso, fornecida por sua cosmologia e, mais especificamente, por um conjunto de crenças relativas à destruição e à recriação do mundo.

São raros e bastante esquemáticos os relatos que unificam e totalizam essa visão, ainda mais quando se referem a fatos já muito recuados no tempo. No momento em que ocorrem tais prenúncios do fim do mundo, a paixão e a fé conduzem à ação de forma imediata e compulsiva, a verbalização das crenças é inevitável e transborda de qualquer censura. Passado esse contexto, o investigador caminha contra a correnteza, enfrentando as alegações de esquecimento ou desconhecimento, a sedução de rejeitar a participação individual nos fatos.

Nimuendajú (1952) já havia observado que os Ticuna não gostam de falar aos brancos sobre suas crenças religiosas. Descrever os movimentos de busca da salvação pode ser ainda mais desconfortável para os que dele participaram, pois, vistos a frio e a distância, não evocam sucessos, senão de um modo muito parcial e relativo.

O único relato que toca neste outro lado da história da criação da reserva é aquele apresentado por Queiroz (1963, p.47), que reúne e resume dados que lhe foram fornecidos quatorze anos depois por diversos informantes:

No início do ano de 1946, no Rio Tacana, um adolescente, Aprísio Ponciano, teve uma visão onde um imortal lhe anunciou que o mundo iria se acabar daí a um mês. Uma enchente de água fervente mataria todas as plantas e todos os viventes, só escapando do cataclismo as terras do PIT.

Convém ter em mente, entretanto, não ser essa uma manifestação singular na história recente dos Ticuna. Nimuendajú (1952, p.138) enumera, desde o início do século, quatro outras situações análogas das quais se dispõe somente de informações extremamente sumárias.

A tais fatos caberia com propriedade o qualificativo de “acontecimentos extraprocessuais” (*extra-processual events*), utilizado por Bohannan (1958) para manifestações culturais cuja ocorrência se dá, geralmente, em períodos de tempo mais longos do que a pesquisa de campo, sendo por isso tratados como exteriores (ou mesmo antagônicos) aos princípios e ao funcionamento da organização social. Seguindo tal raciocínio, queremos sublinhar que, a nosso ver, é correto considerar os movimentos acima indicados como regulares e gramaticais à cultura ticuna, só que de ocorrência verificada em períodos mais longos.

A descrição mais rica de um destes fenômenos é feita por Nimuendajú (1952, p.139) que esteve com os principais envolvidos menos de três meses após o término do movimento. Ele relata que no final do ano de 1940, um rapaz de quatorze ou quinze anos chamado *Ngorane*, morador do igarapé São Jerônimo, começou a ter visões em que lhe aparecia *Tecu-quira*, que é o filho do herói cultural *Ipi* (irmão de *Yoi*). Da segunda vez, *Ngorane* passou três dias desaparecido no mato, contando aos seus pais, ao retornar, que *Tecu-quira* o teria

conduzido até o igarapé do *Eware*, onde o imortal vivia na companhia de outros imortais. Ele mandara avisar a todos os Ticuna para que se reunissem no *Taivegine* (montanha situada no *Eware*, onde, segundo os mitos, havia a antiga casa de *Yoi*). Lá deveriam plantar grandes roçados e construir uma maloca de feitiço tradicional. Passado isso, uma grande inundação aniquilaria todos os civilizados, poupando apenas os Ticuna que morassem no *Taivegine*.

A maioria dos moradores do igarapé São Jerônimo atendeu à mensagem de *Tecu-quira*, transferindo-se com todos os seus pertences, até o final de janeiro de 1941, para a área do *Eware*, no alto do igarapé. A forte oposição do seringalista local, além de questões internas de liderança, acabaram conduzindo outra vez à dispersão dos índios, mesmo tendo *Ngorane* anunciado aos Ticuna que *Tecu-quira* havia se afastado e estava descontente com eles.

Uma comparação entre os dois movimentos (Queiroz, 1963; Nimuendajú, 1952) poderia sugerir que, enquanto o primeiro parece ser efetivamente tradicional, o segundo possuiria um caráter sincrético, associando elementos da tradição ticuna com outros decorrentes do contato e do mundo dos brancos. Assim, por exemplo, *Ngorane* teria recebido de um imortal (*Tecu-quira*, o filho de *Ipi*) a mensagem sobre a iminente destruição do mundo, enquanto Aprísio Ponciano a ouvira de um homem branco desconhecido. Outro ponto é que, no primeiro movimento, o local indicado para escapar à enchente era o sítio mítico de *Taivegine*, lugar onde moravam *Yoi* e os imortais (e ainda hoje alguns deles, como *Tecu-quira*, lá permanecem), enquanto no segundo é o posto indígena, dirigido por um branco (Manuelão) e instalado junto ao núcleo urbano de Tabatinga. Até mesmo o profeta e a intensidade do sentimento religiosos parecem contrastar, pois o primeiro é sempre chamado pelo nome ticuna (*Ngorane*), tem dois encontros com *Tecu-quira*, no último dos quais permanece desaparecido por três dias, enquanto Aprísio Ponciano é sempre referido por seu nome de família em português, tendo um único e breve encontro, nas cercanias de sua casa, para a revelação da mensagem.

Ao aprofundar a reflexão, incorporando mais elementos dos mitos e tradições ticuna, o que se verifica é que as diferenças existente entre os dois movimentos não podem ser atribuídas a uma pressuposta distância entre manifestações culturais típicas e sincréticas, mas sim a *atualização em contextos diferentes de uma mesma forma narrativa*. Não faz sentido atribuir ao contato ou a uma suposta "aculturação" a chave única para explicar o caráter dinâmico e a variabilidade interna de uma cultura. Os seus elementos constitutivos não devem ser pensados como descontextualizados (histórica e culturalmente), nem como partilhados de modo indiferenciado por todos os membros de uma coletividade (Barth, 1987 e 1993). O que se mantém aqui nos dois movimentos considerados não é um conjunto substantivo de traços culturais (específicos e isolados), mas uma forma narrativa que expressa o modo de organização da cultura (Barth, 1993).

De início, cabe focalizar o personagem que traz a mensagem com o anúncio de que o fim do mundo está próximo. A identificação desse personagem como *Tecu-quira* não é, de maneira alguma, imediata ou consensual, resultando de um esforço coletivo e bastante tenso de exegese e verificação. Quando *Ngorane* falava de suas visões, o termo pelo qual ele desig-



nava o personagem era *Tanatü* ("nosso pai"), uma expressão genérica de respeito que pode ser usada para diferentes imortais, mas não para o pai verdadeiro de alguém. No relato de Nimuendajú, é sublinhado o grande temor inicial dos pais de *Ngorane* ante as visões e os desaparecimentos de seu filho, enquanto uma outra narração explicita as desconfianças e medos de sua mãe, que achava que tal aparição podia ser a de um ente maléfico, *ngo-ó* (Oliveira, 1988, p.159).

Por outro lado, o que *Ngorane* afirmava ter visto concretamente era um homem branco a quem descrevia como muito parecido com Curt Nimuendajú. Pelo que conta o etnólogo, isso era para *Ngorane* mais do que uma mera semelhança física, pois o jovem muito se afeiçoou a Nimuendajú e o acompanhava por toda a parte.

A presença de brancos nessas manifestações religiosas dos Ticuna não representava um afastamento da tradição. Existem muitas histórias antigas sobre as aparições de imortais transformados em animais, plantas ou mesmo em pessoas concretas. É também muito conhecido o costume de *Ipi* de passear entre os humanos sem revelar sua identidade, escondendo-se sob a forma de um homem branco, de uma criança, de um velho, ou ainda de alguém muito doente. A escolha dessas formas desviantes de assumir a figura humana corresponde perfeitamente ao comportamento sempre caracterizado pelos Ticuna como "estranho" atribuído a *Ipi*, oposto ao do seu irmão gêmeo *Yoi*, cujas ações denotam sempre senso de justiça e equilíbrio. Mais adiante, quando focalizar a figura do jovem profeta, voltarei ao assunto.

Um segundo ponto que merece ser considerado é a previsão quanto ao fim do mundo, que nos dois casos é descrito como ocorrendo por meio de uma grande inundação. A capacidade de convencimento e o poder de mobilização de seguidores é mais forte durante aquela fase do ciclo pluviométrico anual (mês de janeiro), quando as chuvas se iniciam e as águas começam a subir muito rapidamente. É, no entanto, absolutamente indispensável uma referência à mitologia ticuna, sem o que pode ocorrer uma aproximação equivocada entre esta concepção de fim de mundo e utopias de natureza político-libertárias sobre a reversão da ordem e das hierarquias sociais (Queiroz, 1963).

Existem muitas menções ao fim do mundo na tradição ticuna e em três narrativas, pelo menos, esse tema recebe um destaque particular. Em uma dessas narrativas, o fim do mundo foi anunciado a um índio por seu cachorro, que começou a falar como um homem e que o preveniu da chegada de uma grande inundação. Em outra narrativa, um grande terremoto e labaredas de fogo saíam do chão com um barulho terrível. Em ambas as situações, os índios buscaram refúgio no lugar chamado *Vaipü*, tido como "a montanha da salvação" (Nimuendajú, 1952, p.141).

Em um fragmento do mito de origem, há um confronto entre *Ipi* e *Na itchitchii* (a mãe do tatu-canastra), para o qual *Ipi* preparou uma armadilha com troncos de inajá. Após matar *Na itchitchii*, *Ipi* conseguiu extrair a sua banha com a qual se tornou capaz de incendiar e destruir o mundo. *Yoi* dividiu a banha com *Ipi*, não fazendo uso da sua parte, pois sentia pena dos humanos mortais. Já *Ipi* usou sua parte repetidas vezes, promovendo uma destruição geral da terra e de todos os seres nela viventes (Oliveira, 1988, p.141).

A noção ticuna de fim de mundo está, assim, nitidamente associada a uma intenção disciplinadora e moralizadora dos imortais. Trata-se de um artifício corretivo utilizado pelos imortais, permitindo que o mundo e a sua gente possam depois renascer purificados de seus defeitos e pecados. Os movimentos salvacionistas (elaborações conscientes ante uma situação adversa de contato interétnico), constituindo-se em um instrumento pelo qual, em nome do universo normativo partilhado e por julgamentos e iniciativas atribuídas aos imortais, se exerce o controle social e os reordenamentos coletivos. Como bem lembrou Schneider (1957, p.798-800), quando faltam a um grupo papéis centralizadores fortes, as entidades sobrenaturais, por meio de seus representantes e enviados, freqüentemente, assumem importantes funções políticas.

## O caminho para a salvação

O terceiro ponto a analisar refere-se ao caminho para a salvação preconizado nos dois movimentos, um com o retorno a *Eware*, o outro com a migração para Tabatinga. Ainda aqui uma referência mais aprofundada aos mitos ticuna permitirá verificar que não estamos lidando com fenômenos aculturativos, mas com a representação que os membros de uma cultura desenvolvem sobre eventos e indivíduos que procedem de outro patrimônio cultural.

O *Eware* é, ainda hoje, uma região de difícil acesso, localizada próximo às nascentes do igarapé São Jerônimo, distante, portanto, do rio Solimões e dos fluxos de pessoas e das rotas de comércio. Segundo os registros da tradição oral, foi ali que *Yoi* pescou os primeiros Ticuna das águas vermelhas do igarapé *Eware*. Estes eram os *Magüta* (literalmente, "conjunto de pessoas pescadas com vara"; do verbo *magü*, "pescar com vara", e do indicativo de coletivo *-ta*), que passaram a habitar nas cercanias da casa de *Yoi*, na montanha chamada *Taiwegine*. Também moravam por ali todos os personagens dos mitos, os *Üüne* (cuja tradução usual é de "justos" ou "imortais"), seres que não morriam e possuíam poderes extraordinários (Oliveira, 1988, p.146). Mesmo hoje em dia, este é para os Ticuna um local sagrado, onde residem alguns dos imortais e onde estão os vestígios materiais de suas crenças (como os restos da casa ou a vara de pescar usada por *Yoi*).

Todavia, contam as narrativas ouvidas que *Yoi* começou a decepcionar-se com a sua criação, vendo que os homens estavam se afastando dos princípios que ele lhes ensinara, não atendendo mais às suas obrigações morais e servindo apenas a seus interesses particulares. O relato dos informantes associa a saída de *Yoi* e *Ipi* do *Eware* ao fato de os Ticuna não mais obedecerem ao seu comando, consumindo-se em lutas internas e guerras.

Eles deixaram, abandonou esse lugar, porque pessoas já não obedeciam a ele. Às vezes diziam alguma coisa para o povo que vivia ali, mas ninguém obedecia a eles. Então o povo... entre eles se acabava! Cada vez piorava. Foi o *Yoi* não agüentou mais. Que a terra já estava muito suja, muito cheia de sangue. (Oliveira, 1988, p.147)

Um tempo depois das experiências de *Ipi* de purificar o mundo queimando-o com a banha do tatu canastra, os dois irmãos decidiram abandonar aquele lugar. A princípio, desceram o igarapé São Jerônimo até a sua metade, permanecendo durante algum tempo no local chamado *Eũtchineẽwa*. Aí se fixaram os *Magũta*, cujos descendentes são os Ticuna de hoje. Daí, os irmãos prosseguiram sozinhos, dirigindo-se posteriormente cada um para um dos dois umbigos do mundo.

*Yoi* está no oriente, em uma montanha chamada *Moruapũ*, cuja localização exata, no entanto, é desconhecida e à qual jamais qualquer vivente teve acesso. O desgosto de *Yoi* com a sua criação está claramente manifesto nesse seu afastamento voluntário tanto do território como das questões cotidianas dos Ticuna. Já *Ipi*, menos satisfeito por *Yoi* havê-lo dirigido para o Oeste (pois queria ir para o Leste), não é uma figura tão distanciada quanto seu irmão, sendo este, de vez em quando, encontrado, pelos índios, disfarçado sob outra identidade.

Os mitos descrevem como o estado de coisas anterior foi radicalmente modificado, criando-se uma separação nítida entre os *Üüne* (imortais) e os *Yunatũ* (mortais), associada a uma disjunção espacial entre céu e terra. Um mito conta como os homens passaram a envelhecer e se tornaram mortais. Quando *Yoi* chamava a todos que lhe eram fiéis para que o acompanhassem até o oriente, uma jovem que estava em reclusão não obedeceu a suas ordens, respondendo depois aos gritos de um espírito, a Velhice, que entrou em seu curral, matou-a e trocou de pele com ela, após o que todos os humanos começaram a estar sujeitos à morte e ao envelhecimento, tal como já ocorrera com a jovem transgressora (Nimuendajú, 1952, p.135). Um outro mito relata como foi cortada a comunicação entre a Terra e o mundo superior (p.130), isolando ou tornando bastante raros os contatos entre mortais e imortais.

O que tais mitos demonstram claramente é que a busca da salvação não necessita trilhar sempre o caminho do *Eware*, onde permanecem somente alguns imortais, como os filhos e a irmã de *Yoi* e de *Ipi*, respectivamente, *Munũ*, que se transforma habitualmente em gafanhoto, *Tecu-quira* e *Mowatcha* (Oliveira, 1988, p.150). Os heróis culturais máximos, *Yoi* e *Ipi*, já de há muito abandonaram a região do *Eware*. Eles se encontram atualmente em um outro e desconhecido lugar e seu paradeiro só pode ser determinado por meio de um processo de revelação religiosa.

É um equívoco supor que Tabatinga, por ser um pequeno núcleo populacional branco constituído de militares e comerciantes, não possa preencher, no movimento salvacionista de 1946, o mesmo papel de caminho da salvação desempenhado pelo *Eware* nos fatos de 1941. Na concepção dos Ticuna, as riquezas e técnicas dos brancos não são estranhas aos imortais, que delas se apossaram em passado bem remoto, daí tirando benefícios de forma tão regular quanto dos seus próprios bens e conhecimentos.

Em uma seqüência do mito de origem, *Ipi*, ao cumprir desastrosamente a ordem de *Yoi* de ralar jenipapo para pintar o seu filho, termina por ralar todo o seu corpo. Após pintar a criança com aquela massa, *Tetchi arũ ngũ ũ* (literalmente, "a moça do umari") atira a borra de jenipapo (com os restos de seu marido *Ipi*) no igarapé *Eware*. Transformado em um pequeno peixe, que tem uma mancha dourada no nariz, *Ipi* desce do igarapé São Jerônimo, continuando

no Rio Solimões a dirigir-se para Leste (Oliveira, 1988, p.103). Ao retornar ao *Eware*, *Ipi* conta a *Yoi* e *Tetchi arũ ngũ ã* sobre as viagens que fizera, nas quais encontrara – e trouxera consigo – todos os bens que eram exclusivos dos brancos (como o ouro, a espingarda e o terçado).

A casa de *Yoi* no *Taiwegine* é descrita como contendo tudo que de valor exista, seja dos Ticuna, seja dos brancos. No *Taiwegine*, os imortais tinham consigo não só os bens tradicionais (como zarabatana, flecha, lança, cerâmica etc.), mas também todos os bens da civilização ocidental, que teriam sido trazidos por *Ipi*. A descrição dos informantes é bem clara:

Quando o irmão *Ipi* baixou para o Sul, ele trouxe mina, ele trouxe muitas coisas... Ouro, prata... Então, por isso, nesse tempo, nessa data, que ele trouxe espingarda, forno, ferramenta, terçado, machado e várias outras coisas. Igual a como branco tem. Mesmo, ele tinha! Na casa dele todas as mercadorias ele tinha... (Oliveira, 1988, p.147).

A busca de um lugar para a salvação não é a de um único ponto físico, predeterminado pelas crenças e mitos, mas sim a busca para restabelecer o contato com os imortais, onde quer que eles agora estejam vivendo. Não se trata de maneira alguma de crenças similares ao chamado “culto da carga” (Worsley, 1970), pois no novo sítio que ocupam, os Ticuna desenvolvem intensa atividade econômica, com o plantio de grandes roçados e o estabelecimento de novas construções. O que os motiva individualmente é a busca da salvação, o que só pode ser conseguido pela orientação e proteção dos imortais.

Em decorrência de ter sido escolhida como a nova morada dos imortais, essa terra possuirá muitas características semelhantes ao *Eware* e, inclusive, restabelecerá uma relativa proximidade física entre os homens e os imortais. Os moradores mais velhos de Umariçu lembram que, antigamente, nos arredores de Tabatinga, falava-se da existência de uma “cidade encantada” que era descrita como um sítio com enormes campos naturais, com muita caça e frutas desconhecidas, ali estando localizadas as casas de *Yoi* e de seus companheiros.

Por fim, há que considerar a figura do jovem que anuncia o fim do mundo e aponta o caminho da salvação. Os Ticuna observam que algumas crianças exibem desde cedo um comportamento singular, não costumando participar das brincadeiras das demais, nem se envolvendo em brigas ou discussões. No passado, por meio de dieta e de cuidados especiais, alguns jovens capacitavam-se a entrar em contato com os *Üüne*, chegando mesmo a transformar-se em um deles (Oliveira, 1988, p.158). Mesmo atualmente, acredita-se que existem jovens que tenham uma maior sensibilidade para captar e entender as mensagens dos imortais.

Essas figuras desempenham um papel fundamental – embora não contínuo e rotineiro – na vida da sociedade ticuna, pois é a sua atuação que deflagra a ocorrência de movimentos migratórios, de uma reorganização política e de uma reforma dos costumes. A necessidade de uma transformação radical do cotidiano não procede da argumentação corriqueira de uma liderança política, mas corresponde diretamente aos desígnios dos imortais.

Em função dessa compulsividade religiosa, a mensagem dos imortais corre por fora das estruturas políticas cotidianas, fixando-se sempre em pessoas desprovidas de poder e autoridade. Trata-se de um fato sociológico conhecido, que é a tendência a buscar no “estrangeiro” (Simmel, 1950, p.216-21), em “intermediários neutros” (Colson, 1966, p.222) ou ainda em “papéis estruturais” (Tuden, 1966, p.275-9), o veículo para resolver assuntos polêmicos e que dividem o grupo em diferentes setores de interesse.

Como pode o contato individualizado e esporádico de um índio com os imortais tornar-se um fato coletivo, aceito e reconhecido como anúncio da proximidade do fim do mundo, e, paralelamente, de indicação do caminho para a salvação? Do extenso processo de verificação e discussão que, certamente, o grupo manteve sobre a veracidade da mensagem, são poucos os registros disponíveis (uma exceção são os já citados temores dos pais de *Ngorane* de que o personagem encontrado não fosse o filho de *Ipi*, mas sim algum perigoso demônio sob forma camuflada). Tais registros seriam mais facilmente localizados em uma etnografia que fosse contemporânea ao movimento salvacionista. De todo modo, faz sentido supor que o distanciamento do jovem ante as posições de autoridade, o fato de não lhe ser reconhecido um *status* político, torna-o um veículo mais neutro e menos suspeito de intencionalidade para expressar as mensagens dos imortais, transformando em pura revelação o que em outros contextos, e vindo de um líder, seria um pronunciamento necessariamente interessado.

O modo pelo qual a intervenção dos imortais se dá é sempre descrito em uma forma de narrativa padronizada e transmitida pela tradição ticuna. De início, manifestam a um daqueles jovens especiais a sua insatisfação com o comportamento dos mortais e com o estado de degradação do mundo, anunciando como iminente a sua destruição por uma grande catástrofe. A seguir, apiedando-se do trágico destino dos humanos, os imortais indicam ao jovem escolhido o caminho da salvação, que corresponde ao local onde estabeleceram sua atual morada, que será preservado da destruição geral. A busca da salvação culmina com um período de vizinhança e proximidade dos imortais do que resulta uma grande prosperidade e profundas alterações no modo de vida dos que seguiram a mensagem dos imortais. Esse é o momento do reencantamento do cotidiano. Com o passar do tempo, as imperfeições e os vícios dos humanos voltam a transparecer na vida corrente e os imortais resolvem transferir-se para uma nova morada, afastar-se e desinteressar-se dos *Yunatū* (mortais).

O chamado “messianismo” (Nimuendajú, 1952) ou “milenarismo” (Queiroz, 1963) não é mais que a atualização, em diferentes contextos históricos, de uma forma narrativa tradicional dos Ticuna. Todos os momentos de grandes transformações históricas e mudanças internas são descritos e vividos pelos Ticuna por meio daquele esquema narrativo, por uma sucessão de fases de distanciamento ou aproximação dos imortais, de ações individuais ou movimentos coletivos, cujos significados estão associados seja a um processo de “desencantamento” do mundo, seja a esforços de “reencantamento”.

A mitologia ticuna, com sua escatologia trágica e pessimista, com o desgosto de *Yoi* por sua criação e seu exílio em outras terras, sugere que o vetor é descendente, com o distanciamento entre homens e imortais, afirmando-se quase como uma fatalidade. A busca da salvação

mobiliza inversamente as forças individuais e coletivas, gerando uma mudança nos modos de vida e na organização política dos Ticuna. Os processos de “desencantamento” e de “reencantamento” do mundo expressam-se em movimentos cíclicos de “queda” e “salvação” de que falamos em outro trabalho (Oliveira, 1988, p.273), daí derivando-se o sentido e o dinamismo do que poderia ser chamado de história ticuna.

A interpretação dos eventos e personagens vinculados à história do contato é realizada pelos Ticuna dentro dessa forma narrativa tradicional. Por razões inteiramente desconhecidas pelos principais agentes não indígenas, a atuação do funcionário Manuel Pereira Lima, o Manuelão, ganhou um extraordinário poder de mobilização. O seu “convite” para que as famílias de índios ribeirinhos se transferissem para as terras do PIT foi, após a mensagem recebida por Aprísio Ponciano, claramente identificado como uma “ordem” que, em última instância, procedia dos imortais. Como resumiu um informante de Queiroz (1963, p.50): “Manuelão chamou todos. Ordem do governo nosso”.

Visto pelos Ticuna como um enviado dos imortais, Manuelão tinha uma enorme autoridade, sua palavra correspondendo a uma mensagem dos imortais, à qual os índios deveriam obedecer imediatamente – ou arcar com as conseqüências nefastas de ignorá-la. O tratamento que lhe era dispensado em português – “chefe” – mascarava a fonte insuspeitada da autoridade que tinha sobre os Ticuna, que radicava em sua condição de emissário de *Yoi* entre os mortais e lhe garantia o tratamento extremamente respeitoso de *aëgacũ* (Oliveira, 1988, p.270).

Diferentemente dos líderes de grupos locais, os *to-eru* (literalmente, “nosso cabeça”), com uma autoridade que decorre da influência e persuasão, e que se aplica em um contexto limitado (Oliveira, 1988, p.207), o *aëgacũ* tem um poder coercitivo e uma autoridade religiosa, correspondendo a momentos na sociedade ticuna em que correm os esforços de convergência, no sentido de uma renovação, contrapondo-se às tendências cotidianas quanto à dispersão e individualização de objetivos.

A ação indigenista veio, assim, articular-se e superpor-se a uma linguagem salvacionista, reincorporando crenças religiosas e papéis tradicionais. O “convite” de Manuelão para que as famílias ticuna que viviam dispersas pelos beiradões ou subjugadas nos seringais viessem a ocupar a Fazenda Bom Destino, morando na “terra dos índios” e livres dos “patrões”, foi então, imediatamente, obedecido pelos Ticuna, que se deslocaram para Tabatinga carregando em suas canoas todos os seus familiares e seus pertences, tangidos pela ameaça de uma grande inundação e da chegada do fim do mundo.

A incapacidade dos indigenistas em cogitar da possibilidade de uma tal *associação entre ação protecionista e manifestações religiosas dos nativos* transparece claramente na perplexidade da descrição de Nunes Pereira, cuja fina sensibilidade, no entanto, detecta a originalidade e importância do acontecimento:

A situação é delicadíssima. Falei com alguns chefes de famílias, das 30 aqui chegadas, e todos daqui não pretendem sair. O espetáculo que essa concentração oferece é inédito ... Essa concentração de indígenas é um caso de real importância ... para todo o Serviço de Proteção aos Índios. (Carta de 7.2.1946, Arquivos do CDE-MI)

Nos momentos cruciais da história recente dos Ticuna, todas as vezes em que houve necessidade de mobilização de grande número de pessoas, de deslocamentos de população ou de reforma dos costumes, invariavelmente a mensagem salvacionista foi reativada, ou para responder a iniciativas do órgão indigenista e das missões religiosas, ou até para lutas capitaneadas pelos próprios índios.

Assim ocorreu, como acabamos de mostrar, na criação da primeira área indígena em Umariacu. O mesmo modelo foi igualmente utilizado no surgimento das missões batistas de Campo Alegre e Betânia, no final da década de 1950 e início dos anos 1960. Na década seguinte, no ano de 1971, é a mesma forma narrativa que permite compreender a rápida e profunda redistribuição espacial e a transformação na vida político-religiosa dos Ticuna gerada pela Irmandade da Santa Cruz. Nos anos 1980, esse mesmo esquema interpretativo foi frequentemente empregado para dar conta das mobilizações indígenas dirigidas para a demarcação e o reconhecimento, pelo Estado brasileiro, das terras atualmente reivindicadas pelos Ticuna.

## Pragmatismo e busca da salvação

A criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões é um fato histórico com diferentes facetas e múltiplas interpretações. É justamente para refletir sobre a diversidade dessas narrativas e o processo de territorialização de uma sociedade indígena que gostaria de conduzir minhas considerações finais.

Algumas vertentes teóricas, como a geografia humana (Raffestin, 1986; Barel, 1986), a sociobiologia e a ecologia cultural (Ingold, 1986), servem-se da noção de "territorialidade" como um instrumento analítico para descrever as relações entre um grupo humano e o nicho que ocupa no espaço. Nas práticas administrativas da agência indigenista, usualmente, o território indígena é pensado pela categoria de "hábitat", remetendo-se ao meio ambiente com o qual uma espécie viva mantém relações entrópicas. Se essa postura pode ser bastante comum no discurso das ciências naturais, procede, no entanto, a uma perigosa naturalização das culturas indígenas (das quais se passa a esperar uma atitude única e imutável perante um mesmo ambiente).

Embora tais enfoques, ao chamar atenção para uma dimensão pouco explorada da vida social, tenham a sua relevância e possam produzir análises úteis e originais, é necessário evitar o risco de tratar a territorialidade como uma propriedade intrínseca e imutável de uma cultura. Por essa razão preferi não falar em territorialidade, mas sim em *processo de territorialização* (Oliveira, 1998a, p.291-2). Na mesma direção, também alguns pesquisadores ingleses vêm trabalhando com a noção de *landscape* que pretende deslocar a ênfase nos aspectos estáticos da unidade social para uma dimensão de construção da representação, apresentando igualmente o *landscape* como um processo (Hirsch & O'Hanlon, 1996).

Ao descrever os usos e as concepções dos Ticuna ante a terra e o espaço físico com que se relacionam, dispondo-os ordenadamente em função de quadros interativos e contextos

históricos (a situação histórica de seringal e de reserva), estamos justamente sublinhando o seu dinamismo e maleabilidade. As diferentes formas de territorialização produziram diferentes formas de sociabilidade e modos bem distintos de pensar a relação com o território, a tradição e os mecanismos de afirmação identitária. Supor que a cultura deva ser reconstruída a partir da decantação dos contextos históricos em que ela se manifesta é imaginá-la exclusivamente como *mimesis* de objetos e idéias preexistentes, recusando o seu caráter dinâmico e adaptativo, de *criação* e *atualização* de padrões perante circunstâncias sempre modificadas (Wagner, 1981; Barth, 1987 e 1993).

Na perspectiva dos Ticuna, o seu relacionamento com o indigenismo paternalista apresenta duas dimensões claramente distintas: uma, a do pragmatismo político, exerce-se no cotidiano e regula as interações entre indivíduos por meio de uma avaliação do caráter positivo da reciprocidade aí estabelecida; a outra, a linguagem salvacionista, implica mobilizações políticas e religiosas de espectro mais amplo e com finalidades reformadoras mais acentuadas.

Não cabe supor que, mesmo no primeiro plano, o papel desempenhado pelos índios seja meramente passivo. Como mostramos anteriormente, o indigenista Manuelão tinha uma nítida preocupação produtivista, em consonância com os padrões vigentes do SPI. O seu envolvimento com a esfera da comercialização correspondeu ao atendimento a fortes solicitações dos índios que, progressivamente, conseguiram conformar o perfil de seu tutor às suas demandas mais efetivas, inclusive, conduzindo-o a transgredir normas do chamado "regulamento do seringal" e entrar em rota de colisão com os "patrões" seringalistas. Nesse plano, a legitimidade do indigenista é conjuntural e limitada, derivada de uma comparação com os seringalistas e de uma caracterização de Manuelão como "bom patrão". Entretanto, a representação favorável sobre ele não se estende aos funcionários que o sucederam, freqüentemente descritos de forma extremamente negativa, nem garante uma visão sempre positiva do SPI, que transcendesse o marco de alternativas históricas concretas.

Ainda nesse primeiro plano, cabe notar que o indigenista desconhece por completo o que se passa segundo a percepção dos nativos, procedendo apenas a partir de seu próprio eixo de orientação, algumas vezes corrigido por confrontação com as condutas entendidas apenas em sua dimensão mais pragmática e conjuntural. Quando os indigenistas ultrapassam a dimensão do pragmatismo político, suas explicações para as condutas dos nativos, inevitavelmente, descambam para generalizações sobre o misticismo e a irracionalidade das manifestações indígenas. Quanto ao segundo plano, o da legitimidade de natureza religiosa, cabe observar o quanto o seu conhecimento é circunscrito aos próprios índios, apresentando um duplo antagonismo ante a lógica da ação indigenista.

É preciso reiterar que Manuelão atua de forma disciplinar, procurando conformar os Ticuna aos padrões de assujeitamento (Foucault, p.1983) pelos quais o Estado brasileiro, via SPI, intervém junto aos povos indígenas. Como já mostramos anteriormente, escolarização, paradas cívicas, didatização de símbolos nacionais e até o alinhamento de moradias dos nativos constituem inequívocas manifestações integradoras e assimilacionistas.

Na visão dos índios, no entanto, tais ações são interpretadas de modo radicalmente oposto, como uma prova de reaproximação dos imortais, do empenho destes em ensinar-lhes coisas



novas e em promover uma reforma dos costumes. O intervencionismo do indigenista é vivido como uma comprovação de que o mensageiro dos imortais está efetivamente comprometido em indicar aos Ticuna o caminho da salvação. O profundo antagonismo entre as intenções (paternalistas e homogeneizadoras) do indigenismo oficial e os objetivos concretamente perseguidos pelos Ticuna (a utopia salvacionista) não chega, portanto, a ser vivido e concebido pelos índios como uma contradição insuperável.

À guisa de conclusão, gostaria de reiterar que o processo de territorialização não pode ser pensado como uma interação entre um pólo ativo (a administração colonial) e um outro passivo (a sociedade indígena ou um de seus segmentos). As transformações (territoriais, políticas, identitárias e culturais) não são apenas "impostas" ou "sofridas" pelos indígenas, mas possibilitam também certas iniciativas indígenas, favorecendo determinadas estratégias (em detrimento de outras) no sentido de atualização de sua cultura e de reafirmação de sua identidade.

O caso do Umariáçu mostra claramente que não se passaria de um processo administrativo de "etnificação" à construção de uma "comunidade política" sem que fossem acionados as regras, papéis e temas próprios de uma etnopolítica Ticuna. Se as razões econômicas e políticas foram muito importantes para a adesão e o apoio ao movimento de abandono dos seringais para Tabatinga, a formação de uma comunidade étnica em um novo território só ocorreu em razão da força das crenças religiosas e ao poder de mobilização da mensagem milenarista. Sem essa, o processo de territorialização não se completaria com a velocidade e intensidade que o caracterizou.

Longe de mim, contudo, a intenção de dar ao discurso indígena uma unidade e uma convergência que são apenas conjunturais. Outros grandes aldeamentos irão surgir no período entre 1958 e 1971, permitindo outra vez uma convergência entre as duas narrativas indígenas (a do pragmatismo político e a linguagem salvacionista). Nesses casos, no entanto, a formação dessas comunidades políticas esteve associada a uma "ideologia da conversão" e a alianças com agências exclusivamente religiosas (a Missão Batista, em 1958 e 1962, e o movimento da Santa Cruz, em 1971). Hoje, a tradição se atualiza de forma ainda mais complexa e diferenciada, com a intervenção de igrejas eletrônicas, prefeituras municipais e organizações indígenas, além das outras agências habituais. Meu esforço aqui limitou-se a focalizar o processo de territorialização dos Ticuna como resultado tanto da expansão do campo político da ação indigenista quanto da atualização de uma forma narrativa e de um modo próprio de organização da tradição, buscando para isso explorar a potencialidade de uma abordagem *compreensiva*, que permita conjugar história e antropologia.

## Referências bibliográficas

ALVIANO, F. de. Notas etnográficas sobre os Ticuna do Alto Solimões. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.180, p.5-34, 1943.

- ALVIANO, F. de. Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulário prático da língua dos índios Ticuna. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.180, p.3-194, 1944.
- \_\_\_\_\_. *Índios Ticuna*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.
- BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v.XI, p.44-79, 1951.
- BAREL, Y. Le social et ses territoires. In: AURIAC, F., BRUNET, R. (Org.) *Espaces, jeux et enjeux*. Paris: Fayard, 1986. p.129-39.
- BARTH, F. Models of social organization. *Occasional Papers*, v.23. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustration from Somar, Oman. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Org.) *The Prospects for Plural Societies*. Washington: The American Ethnological Society, 1982. p.77-87.
- \_\_\_\_\_. *Cosmologies in the Making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Balinese Worlds*. Chicago : The University of Chicago Press, 1993.
- BENSA, A. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. In: REVEL, J. (Org.) *Jeux d'échelles*. La micro-analyse à l'expérience. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p.37-70.
- BOHANNAN, P. Extra-processual events in Tiv political institutions. *American Anthropologist*, v.60, n.1, p.1-12, 1958.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos*. 2.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972. (4ª edição pela Editora da Universidade de Campinas, 1994, incluindo um "Posfácio").
- COLSON, E. The alien diviner and local politics among the Tonga of Zambia. In: SWARTZ, M. J., TURNER, V. W., TUNDEN, A. A. (Org.) *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966. p.221-8.
- FOUCAULT, M. The subject and power. In: RABINOW, P. (Org.) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p.208-26.
- HIRSCH, E. Introduction. Landscape: between place and space. In: HIRSCH, E., O'HANLON, M. (Org.) *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 1996. p.1-30.
- HIRSCH, E., O'HANLON, M. (Org.) *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- INGOLD, T. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- LEPETIT, B. De l'échelle en histoire. In: REVEL., J. (Org.) *Jeux d'échelles*. La micro-analyse à l'expérience. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p.71-94.

- NIMUENDAJÚ, C. *Os índios Tukuna*. Dados fornecidos à Inspetoria do SPI no Amazonas e Acre. Manaus: Arquivo da 1ª Inspetoria. Republicado em *Textos Indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.
- NIMUENDAJÚ, C. *The Tukuna*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1952.
- OLIVEIRA, J. P. de. *As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna*. Brasília, 1977. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. O 'caboclo' e o 'brabo': Notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a Civilização Brasileira*. v.11, p.1-40, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. Rio de Janeiro: Marco Zero, CNPq, 1988.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. v.4, n.1, p.47-77, 1998a.
- \_\_\_\_\_. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998b. p.269-95.
- OLIVEIRA, J. P., ALMEIDA, A. W. B. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: OLIVEIRA, J. P. de (Org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998. p.69-123.
- QUEIROZ, M. V. de. *Cargo cult na Amazônia? Observações sobre o milenarismo Tukuna*. *América Latina*. v.50, n.4, p.43-61, 1963.
- RAFFESTIN, C. Écogenèse territoriale et territorialité. In: AURIAC, F., BRUNET, R. (Org.) *Espaces, jeux et enjeux*. Paris: Fayard, 1986. p.173-85.
- REVEL, J. Présentation. In: REVEL, J. (Org.) *Jeux d'échelles*. La micro-analyse à l'expérience. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1996. p.7-36.
- SCHNEIDER, D. M. Political organization, supernatural sanctions and the punishment for incest on Yap. *American Anthropologist*. v.59, n.5, p.791-800, 1957.
- SIMMEL, G. The stranger. In: WOLF, K. H. (Org.) *The sociology of Georg Simmel*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950. p.216-21.
- STAVENHAGEN, R. Estratificación social y estructura de classes. *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*. v.27, n.8, p.73-102, 1962.
- TUDEN, A. A. Leadership and the decision-making process among the Ila and Swat Pathans. In: SWARTZ, M. J., TURNER, V. W., TUDEN, A. A. (Org.) *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966. p.275-283.
- WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- WOLF, E. Inventing society. *American Ethnologist*. v.15, n.4, p.752-60, 1988.
- WORSLEY, P. *The trumpet shall Sound*. London: Paladin, 1970.

## Documentos citados

Encontrados no arquivo de microfimes do Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (CDE/MI):

- Carta de Mirandolino Caldas para a 1ª Inspeção Regional do SPI. 1917.
- Relatório Anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Carlos Eugênio Chauvin. 1941.
- Documento do Inspetor Carlos Pinto Correia. 18.10.1942.
- Relatório de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI, referente ao ano de 1941. 2.4.1943.
- Carta de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI. 15.1.1945.
- Radiograma de Manuel Pereira Lima à 1ª Inspeção Regional do SPI. Fevereiro de 1945.
- Radiograma de Manuel Pereira Lima à 1ª Inspeção Regional do SPI. Setembro de 1945.
- Radiograma do Inspetor regional do SPI a Manoel Pereira Lima. 6.11.1945.
- *Croquis* de área indígena, assinado por Curt Nimuendajú. 11.11.1945.
- Carta de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI. 24.11.1945.
- Telegrama de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 6.2.1946.
- Telegrama do Tenente Dourado, Comandante Militar de Tabatinga, ao Chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI. 7.2.1946.
- Carta de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 7.2.1946.
- Carta de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 13.2.1946.
- Relatório de Manoel Pereira Lima à 1ª Inspeção regional do SPI. Agosto de 1946.
- Relatório de Anthisthenes Nogueira à 1ª Inspeção regional do SPI. 5.12.1946.



Ticuna. Maloca Pêrêê no igarapé Preto (1930-31). Acervo Museu do Índio.



Ticuna. Maloca do Tuxaua Bobaquira no igarapé Tacana (1930-31). Acervo Museu do Índio.



Casa isolada, igarapé Caruari (6 hab.). Cozinha afastada, próxima ao curso d'água. Foto: João Pacheco de Oliveira (1975).



Arruamento. Aldeia Ticuna de Betânia. Foto: João Pacheco de Oliveira (1975).





Posto Indígena Umariçu, antigo Posto Indígena Ticuna (PIT). Foto: João Pacheco de Oliveira (1974). Foto tirada durante a realização do Censo Ticuna, pela equipe UnB-Funai coordenada por J. Pacheco de Oliveira.