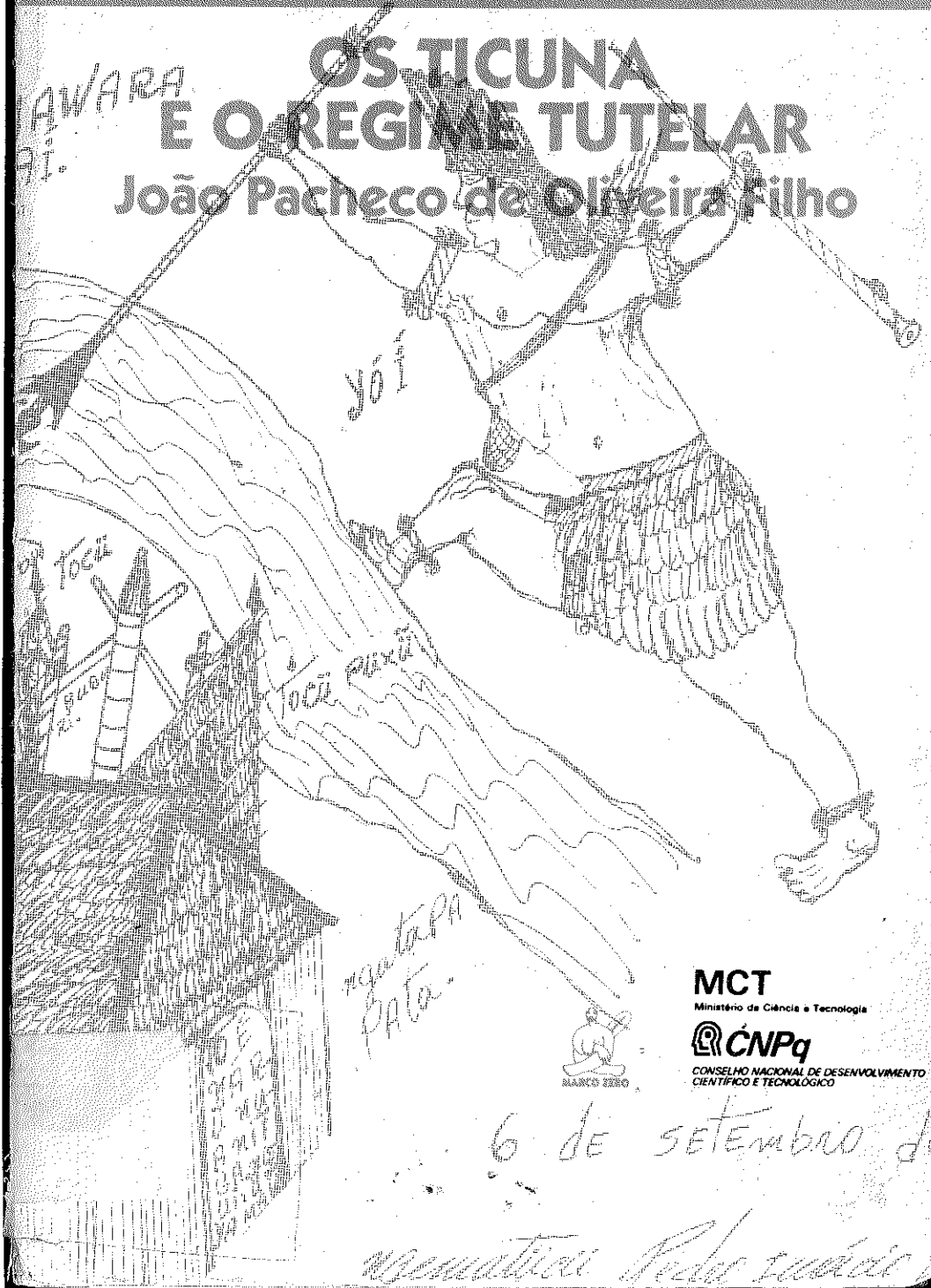


'O NOSSO GOVERNO'

OS TICUNA E O REGIME TUTELAR

João Pacheco de Oliveira Filho



Apoiado na etnografia já acumulada sobre os índios Ticuna e em seu próprio trabalho de campo prolongado e intenso, João Pacheco de Oliveira Filho realiza uma interpretação exemplar do campo intersocietário instituído por índios e brancos no Alto Solimões. Graças à perspectiva por ele adotada, é possível ver sob nova luz, não só as questões específicas da área investigada, como também contribuir de maneira extremamente significativa para pensar a questão do contato evitando colocações em termos do "interno" e "externo", do "tradicional" e

MCT
Ministério de Ciência e Tecnologia

CNPq
CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO
CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO



6 DE SETEMBRO de 1988

memória Roberto Rubens

**“O Nosso Governo”
Os Ticuna e o Regime Tutelar**

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

052m Oliveira Filho, João Pacheco de.
"O nosso governo" : os Ticuna e o regime tutelar /
João Pacheco de Oliveira Filho. — São Paulo : Marco
Zero ; [Brasília, DF] : MCT/CNPq, 1988.
Bibliografia.
ISBN 85-279-0080-7
1. Índios da América do Sul - Brasil - Política
governamental 2. Índios Tucunas I. Título. II. Ti-
tulo: Os Ticuna e o regime tutelar.
88-2123 CDD-980.3
-980.5

Índices para catálogo sistemático:

1. Índios : Brasil : Ação protecionista do Estado 980.5
2. Índios : Brasil : Política governamental 980.5
3. Índios : Brasil : Tutela governamental 980.5
4. Tucunas : Índios : América do Sul 980.3

Editores: Maria José Silveira, Felipe José Lindoso, Márcio Souza
Revisor responsável: Adalberto de Oliveira Couto

Capa de Jorge Cassol com desenho de Pedro Inácio Pinheiro, Ngematüçü, Capitão-Geral dos Ticuna. Mostra o demônio Ucae sendo vencido por Yoi ao atacar o lugar de reclusão de uma moça nova, na casa de Ngutapa. A cena remonta aos tempo dos Magüta, onde todos os homens eram imortais, e ocorre no território sagrado do Eware, nas cabeceiras do Igarapé São Jerônimo.

Copyright by © João Pacheco de Oliveira F^o
Direitos para publicação adquiridos pela Editora Marco Zero, R. Inácio Pereira
da Rocha, 273, CEP. 05432, São Paulo, SP, Telefone: (011) 815-0093.

ISBN 85-279-0080-7

Editora Marco Zero
em co-edição com o
MCT-CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

Apresentação 9

Capítulo 1: Os Obstáculos ao Estudo do Contato

- Introdução 24
- A naturalização da sociedade 26
- A solução dualista 29
- O esquema das três realidades culturais 32
- Algumas contribuições para a análise do contato 36
- Um novo enquadramento do social 37
- Algumas teorias sobre o contato interétnico 43
 - a) a noção de “situação colonial” 43
 - b) a teoria da fricção interétnica 44
 - c) a noção de “encapsulamento” e seus desdobramentos 49
- Para uma análise de situação 54

Capítulo 2: A Situação de Seringal

- Introdução 60
- Histórico político-administrativo e apropriação fundiária 62
- Os antigos *patrões* 70
- A especificidade da empresa seringalista na região 77
- A situação histórica de seringal 83
- Duas agências de contato 86

Capítulo 3: Elementos de Organização Social

- Introdução: o mito de origem do povo *Magüta* 88
- Mito e história 105
- Lendo, no mito, a organização social 107
- Distribuição espacial das *nações* 112

O Autor

João Pacheco de Oliveira Filho é antropólogo, Professor Adjunto de Etnologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). É autor de vários artigos sobre etnohistória e política indigenista. Organizou a coletânea *Sociedades Indígenas e Indigenismo*, publicada pela Marco Zero em 1987. É presidente do *Magüta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões*, entidade que reúne índios e pesquisadores em atividades de preservação da cultura e dos direitos indígenas atuais.

- A importância das *nações* 116
- Os papéis de comando 118
- A destruição das malocas 122
- O *tuxawa* 125
- O poder do seringalista 130

Capítulo 4: O Reencantamento do Cotidiano

- Introdução 137
- Os crimes básicos 141
- As punições coletivas 144
- O exílio de *Yoi* 145
- A deterioração dos costumes 150
- As visões de *Ngorane* 153
- Quem pode mostrar a salvação? 154

Capítulo 5: A Formação do Campo Indigenista

- Introdução 161
- Os conflitos com regionais 165
- O florescimento do PIT 167
- A política de recuos e compromissos 171
- O encadeamento lógico das ações 172

Capítulo 6: A Representação Sobre Manuelão

- A epopéia do indigenismo 176
- O tradicional e o novo 180
- Manuelão* e o "governo dos índios" 183
- A mensagem dos imortais 188
- A consciência histórica 191

Capítulo 7: Os Componentes Básicos do Campo

- Introdução 193
- A reserva de Umariáçu 195
- Os grupos vicinais em Umariáçu 197
- A natureza dos grupos vicinais 204
- O papel de *capitão* 208

Capítulo 8: O Exercício da Tutela: Parâmetros e Compulsões

- Introdução 214
- O contexto regional do SPI 215
- As linhas de atuação dos encarregados 218
- O paradoxo ideológico da tutela 222
- Os referenciais da Administração (doutrinas, imagens e práticas) 225
- Critérios de eficácia para atuação dos encarregados 229
- O tutor e o *patrão* 234

Capítulo 9: O Regime Tutelar

- Introdução 236
- A dominação colonial em estruturas acéfalas 237
- Breve histórico dos *capitães* de Umariáçu 239
- A lógica de sucessão ao cargo de *capitão* 249
- O controle e a cooperação cotidiana dos índios na reserva 256

Capítulo 10: A Dimensão Oculta da Tutela

- Introdução: os limites do dualismo 263
- A pluralidade de referenciais 265
- O "nosso governo" (*torü aẽ gacü*) 267
- O lado oculto da tutela 274
- Yoi* e o "nosso governo" 276
- O desencantamento do mundo e a retomada da queda 279

Bibliografia

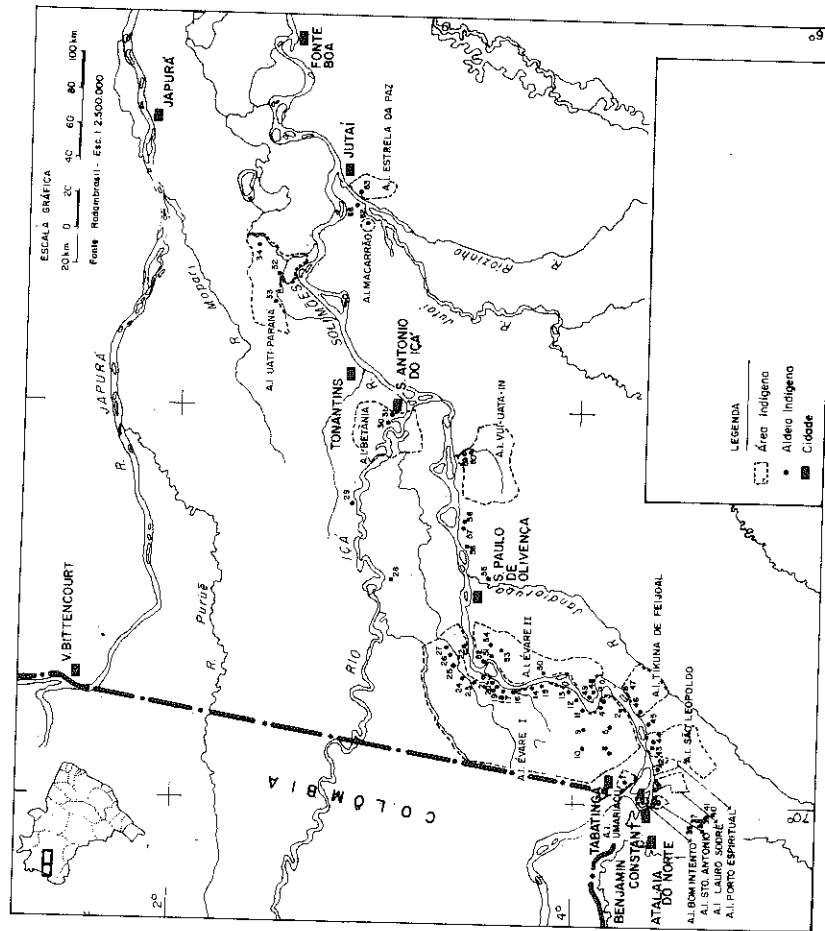
1. Sobre os Ticuna e o Alto Solimões 281
2. Documentos consultados 295
3. Fontes estatísticas 298
4. Dicionários 299
5. Outros textos mencionados 299
6. Referências teóricas 302

Relação de Quadros Constantes no Trabalho 314

Relação de Mapas Constantes no Trabalho 314

Relação de Gráficos Constantes no Trabalho 315

Mapa nº 1 - Mapa do Alto Solimões com as aldeias, postos e áreas indígenas Ticuna



Apresentação

Este texto se ocupa primordialmente do relacionamento entre o órgão oficial de assistência, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) até 1967 e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e o grupo indígena Ticuna, que habita a região do Alto Solimões, no estado do Amazonas. Através de um estudo de caso, focaliza a ação protecionista do Estado brasileiro, buscando responder a perguntas de natureza teórica sobre as condições, o caráter e as conseqüências da implantação deste processo de assistência e dominação de um grupo indígena pelo aparato legal e administrativo responsável pela sua tutela.

Quais as características que singularizam esse processo em face da dominação exercida por outras agências de contato? Quais são os suportes reais desse poder e o grau de legitimidade que atinge? Quais os fatores que garantem a continuidade dessa dominação ou, inversamente, colaboram para a sua transformação? Essas são as questões básicas neste texto.

As pressuposições centrais desse tipo de análise, bem como alguns dos conceitos aí utilizados, advêm do conjunto de temas e problemas algumas vezes substancializado mediante a rubrica de "antropologia política". Um primeiro item é o abandono da noção de política como uma atividade que se desenvolve em uma totalidade social fechada e auto-explicável, seja essa uma esfera ou domínio da vida social, uma estrutura ou ainda um grupo social (por mais abrangente que esse possa vir a ser). Uma outra preocupação é em destacar os aspectos dinâmicos das relações sociais, tendo como foco de descrição e análise objetos históricos concretos, situados em um tempo real (e não em um tempo estrutural). Paralelamente, torna-se crucial dirigir a atenção não apenas para o estado cristalizado das relações sociais atuais, mas sim para os processos sociais que geram e modificam aquelas formas.

A ação política não deve ser tratada como uma simples atualização de estruturas inconscientes, ou um mero ajustamento a determinações

superiores (econômicas, ecológicas etc.), mas é marcada exatamente por sua *intencionalidade*, isto é, por seus fins serem assumidos por indivíduos (ou grupos) como relevantes para a coletividade e serem perseguidos de modo relativamente consistente em uma seqüência articulada de atos (processos).

Considerar a dominação como um processo faz sentido dentro desse quadro referencial. É preciso evitar um preconceito contido na tradição antropológica contra os estudos de contato interétnico, freqüentemente caracterizados como temas de grande relevância social mas de pouco rendimento para uma colocação teórica. A descrição das atividades dos agentes coloniais, p. ex., não é de modo algum simples problema administrativo, nem abre espaço primordial ou exclusivamente para um discurso de caráter pragmático, remetendo tão-somente a avaliações de ordem ética ou ideológica.

Como procuro desenvolver mais adiante (especialmente caps. 1, 9 e 10), as implicações de uma situação colonial sobre os grupos nativos não se esgotam em descrições e análises de caráter polarizado e simplificador, seja minimizando-as e enquadrando a presença colonial como mero apêndice sobreposto às instituições tradicionais, seja maximizando-as e passando a descrever o sistema político daí resultante como ilegítimo e imposto exclusivamente por forças externas.

O que eu pretendo aqui é enfocar a dominação como um processo social, que precisa ser observado e descrito de acordo com os conceitos e métodos da antropologia, servindo-se para isso de técnicas e de vocabulário adequados.

É necessário desenvolver – e nisso a antropologia política tem dado passos importantes – uma *teoria sobre os fundamentos internos da dominação*, evidenciando a *forte e íntima articulação que criam entre si as instituições nativas e as instituições coloniais*. É preciso afastar-se de concepções reducionistas, que veriam o processo de dominação como uma relação de sujeição absoluta¹ onde o pólo dominado não desempenharia também uma função ativa, reinterpretando, selecionando e remanejando as pressões que recebe do pólo dominante. A dominação não é apenas um fato externo, imposto por forças estranhas ao grupo humano diretamente observado. *A forma e a função concreta que assume decorre de virtualidades (existência real, lacunas ou ambigüidades) das próprias instituições nativas*, aproveitadas no interesse de reforçar o poder de indivíduos ou grupos situados no pólo dominado.

Quando regulam papéis e obrigações sociais e assumem uma significação simbólica para pessoas ou segmentos do grupo dominado, as *instituições coloniais* passam a ser *internalizadas pelo sistema nativo, que não pode prescindir delas para reproduzir-se e manter-se como uma unidade social*. Nessas circunstâncias, eu acredito, seria um erro buscar as

¹Para a crítica dessa concepção de sujeição absoluta vide Simmel, 1964:25-27.

articulações e a coerência das instituições indígenas sem aí incluir o fenômeno da dominação.

A literatura com a qual esse texto dialoga mais sistematicamente são as análises processualistas da política (Barth, Bailey, Swartz, Turner, Boissevain, Salisbury, Paine e outros). Nessa direção a antropologia das duas últimas décadas registra uma grande quantidade de reflexões sobre tal tema, abrangendo trabalhos monográficos, resenhas históricas, ensaios teóricos, seminários e colóquios. Aí surgem não apenas conceitos e definições, mas também tipologias sociais, métodos e teorias para a obtenção, sistematização e análise dos dados. Devido ao gênero de trabalho aqui proposto, com ampla presença de material etnográfico, preferi evitar uma apreciação abstrata daqueles textos e autores (que ficou limitada primordialmente ao capítulo 1), optando por discutir exclusivamente (e à medida que apresento o material de campo) aquelas colocações teóricas que possuem maior relevância para o entendimento dos fatos da situação Ticuna.

Essa literatura abrange uma grande diversidade de posturas e desenvolvimentos teóricos, o seu ponto de unidade sendo dado usualmente pela oposição ao paradigma de análise fabricado pelo estruturalismo inglês. Cada autor geralmente retoma a problemática a partir de seus interesses empíricos específicos (a situação que quer analisar) e de suas preferências teóricas, disso derivando desenvolvimentos bastante contrastantes. No meu caso, igualmente, alguns autores e teorias terão um papel primordial em orientar as leituras e em moldar a minha própria visão. Isso se explicitará no correr da própria análise, mas cabe aqui destacar o papel primordial assumido por certos princípios. Um deles é o do caráter central do conflito para o entendimento dos fatos sociais, postura que procede especialmente de alguns trabalhos de Simmel (1908) e de Max Gluckman (1939, 1954 e 1956). Na tentativa de escapar às teorias universalistas e naturalizantes do conflito, que põem no mesmo plano e pretendem encontrar leis gerais para fenômenos em escala, contexto e importância social muito diversos, procurei privilegiar aqueles conflitos relacionados ao controle de recursos socialmente valorizados (tal como sugere Salisbury, 1978). Nesse sentido caberia registrar igualmente uma influência da tradição marxista, seja via trabalhos de alguns antropólogos e cientistas políticos (como Talal Asad e Hamza Alavi), seja diretamente pela leitura das obras políticas de Marx (e em especial do clássico *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*).

Antes de minha primeira viagem ao campo, o que me interessava entre os Ticuna era a sua ideologia de parentesco, que inseria os indivíduos em um sistema classificatório com clãs patrilineares e metades exogâmicas, demarcando os limites sociais da tribo através de um sistema de "cálculo social" baseado na terminologia de parentesco. O primeiro contato com um grande aldeamento Ticuna, no entanto, em 1974, modificou

radicalmente as minhas expectativas e me levou a desenvolver em direções bastante diversas a minha própria formação em antropologia. Já ao primeiro olhar se impunha uma realidade radicalmente diferente: reunidos agora em grandes aldeamentos descritos por um missionário como uma verdadeira "favela indígena", contendo até 1.500 habitantes, esses índios pareciam em uma situação de acentuada desorganização social, sofrendo na época uma forte pressão deculturativa por parte do Movimento da Santa Cruz², que reprimia quase todas as manifestações da sua cultura tradicional.

Ao passar dos pequenos grupos locais, isolados ao longo dos igarapés, para os grandes aldeamentos ribeirinhos, os Ticuna pareciam haver perdido os referenciais tradicionais, sem no entanto conseguir adquirir novos princípios organizadores. Os mecanismos tradicionais de resolução de conflito pareciam completamente ineficazes e os índios copiavam a todo momento formas organizativas utilizadas pelos brancos (como Irmandades, Guarda Indígena e Polícias) ou apelavam diretamente para as instituições municipais ou federais na tentativa de estabelecer um mínimo de controle social.

A existência de facções, geralmente empunhando bandeiras religiosas, transformava a vida dentro de um aldeamento Ticuna em verdadeiro campo de batalha, onde as intrigas, acusações e ameaças de uso da força (ou de apelar para as autoridades brancas) eram um fato cotidiano. Enfrentamentos diretos só não se concretizavam a toda hora porque as facções se dispunham em áreas espacialmente separadas de uma mesma aldeia, raramente um elemento de uma se aventurando a ultrapassar os seus limites físicos e sociais. Alguns pesquisadores que estiveram na área nesse momento acentuavam a tendência à integração regional e à assimilação, caracterizando em seus textos essa como uma situação de quase anomia (vide A.P. Oro - *Tükuna: Vida ou Morté*, UCS, 1978; ou G. Medina Téllez - *El Ocaso Ticuna*, Bogotá, 1977).

À medida que eu ia conhecendo melhor a situação dos Ticuna firmei um outro ponto de vista, começando a enxergar a existência de fatores reguladores da vida social. O grupo indígena atravessava sem dúvida um rápido processo de mudança social, mas me parecia possível visualizar no comportamento das facções os padrões de uma nova ordem política que estaria se implantando. Por indicação do meu então orientador, Prof. Roberto Cardoso de Oliveira, iniciei as primeiras leituras sobre faccionalismo, colhendo vários subsídios para uma última etapa de pesquisa de campo destinada à preparação de minha dissertação de mestrado.

De pronto rechacei, baseando-me nos meus dados, as caracterizações de facções como unidades promotoras de turbacão social e causadoras de desorganização e inquietação da sociedade. Ao contrário, as facções

²Sobre tal fenômeno, vide Oliveira, 1975, 1977 e 1978; Oliveira Filho, 1977, 1979; Oro, 1978 e 1979; Guareschi, 1985.

encontradas entre os Ticuna pareciam ser os elementos diretores e reguladores de todas as atividades sociais registradas nesses aldeamentos. O texto monográfico que resultou dessa pesquisa se constituía em uma etnografia do faccionalismo Ticuna do presente, representado pela consideração de uma situação histórica e abordando a reserva do Umariacu.

Posteriormente, ao ingressar no doutorado, e sob a orientação do Prof. Otávio G. Velho, acabei cumprindo (mediante várias formas: cursos, seminários, trabalhos, verbetes, resenhas, pesquisas) um programa de leituras em antropologia política que me forneceu um suporte teórico para repensar, inclusive, o meu próprio material de campo. A minha idéia era de que a situação de encapsulamento (vide Bailey, 1969) de um segmento do grupo indígena por um específico agente de contato gerava padrões de organização social de um tipo bem determinado, que aproximariam aquele segmento de outras tribos (ou segmentos de tribo) apesar da diversidade cultural. Paralelamente isso separaria um tal segmento de outros segmentos da mesma tribo, os quais apesar da homogeneidade cultural possuísem uma diferente situação de contato. A meu ver o seringal seria um bom modelo organizativo para testar tal hipótese. Retornei à área Ticuna, realizando pesquisa intensiva em aldeamentos que eu conhecera pouco (Vendaval, Belém do Solimões e Campo Alegre) e aproveitando para atualizar os dados nas áreas onde eu já estivera (Umariacu).

No correr da investigação evidenciou-se que a situação do índio em reserva e a presença de Postos Indígenas constituía-se agora em fator muito mais relevante do que a sua inserção em seringais. O apogeu da empresa seringalista na área já era um fato bastante distanciado, o elemento comum de maior destaque em diferentes situações parecendo ser a ação indigenista oficial, seja por uma presença real, seja pela mera virtualidade de sua intervenção.

À medida que reunia os dados me parecia que uma tentativa de entendimento dos Ticuna contemporâneos (i.e., posteriores à situação de seringal) deveria se dar em três eixos de interpretação. O primeiro corresponderia ao surgimento, à organização interna e à expansão do campo de ação indigenista no Alto Solimões. O segundo trataria da formação das ideologias de integração, para isso descrevendo e analisando a atuação das agências religiosas, em especial da Missão Batista (Baptists for the Evangelization of the World) no seu processo de implantação entre os Ticuna de Campo Alegre e Betânia. Incluiria ainda a Ordem da Cruzada Apostólica e Evangélica, o chamado "movimento da Santa Cruz", que implantou dezenas de Irmandades nas aldeias Ticuna a partir de 1972. O terceiro eixo de interpretação deveria tomar a luta pela terra e a tentativa de instituir uma organização étnica, autônoma em face da FUNAI, e buscando reunir em um esquema único de ação e autoridade todas as aldeias e nações. Por ora e com vistas à minha pesquisa para o doutorado preferi limitar-me àquele primeiro eixo, fixando-me principalmente no período entre 1942 e 1972, focalizando primordialmente a *situação de reserva* e seu entrecruzamento com a *situação de seringal*, evitando estudar como opera o

campo indigenista quando já fortemente modificado pela ação das agências religiosas.

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um.

Essa pesquisa aborda a ação indigenista do Estado brasileiro através de como essa indianidade se constrói e se atualiza em uma situação histórica vivenciada por segmentos da tribo Ticuna. Trata-se de um *exercício de analisar a política a nível local* (como propõe Swartz, 1968), tendo como objeto um *campo intersocietário*. Ainda que algumas de suas constatações estejam situadas ao nível da indianidade e que portanto possam teoricamente ser estendidas à situação de outros grupos tribais, é preciso alertar para o fato de que se trata de um *estudo de caso*. Ou seja, para dar conta dos fatos existentes no campo político intersocietário analisado, é necessário considerar diversos elementos que relevam de *uma organização social e de crenças que são especificamente Ticuna, de uma particular constelação de atores em uma situação social*. Tais elementos particularizantes subsistirão em qualquer estudo de caso, imprimindo-lhe a marca de individualidade histórica e cultural que cabe sempre ao pesquisador ressaltar e procurar compreender.

Procurei evitar o costume de fornecer as informações etnográficas básicas em um bloco compacto de dados, precedendo à análise de diferentes pontos específicos que se pretende abordar. Os dados essenciais à compreensão dos processos estudados são apresentados a cada capítulo, paralelamente ao desdobramento da análise, sem exigir assim uma parte destinada a informações gerais. Aliás, cabe notar a existência de ampla literatura publicada sobre os Ticuna, o que por si só já recomendaria uma forma de exposição mais direta.

Assim, gostaria de limitar-me a sublinhar, na condição atual do povo Ticuna, algumas características sociológicas que se pode considerar como bem pouco típicas dos índios brasileiros (ou pelo menos da ótica em que estes têm sido focalizados pela maioria dos trabalhos etnológicos). Um primeiro aspecto a ser mencionado é o demográfico. Baseando-se nos fichários e registros do SPI, Ribeiro (1957:37-8) indicava o pequeno volume populacional das tribos brasileiras: 35,6% possuíam menos de 250 membros e 82,5% estavam na faixa de menos de 1.000 pessoas. Já

naquela data os Ticuna eram enquadrados entre as seis maiores populações indígenas do país, ultrapassando 2.000 indivíduos.

Um censo subsidiado pela FUNAI em julho de 1974 e janeiro/fevereiro de 1975 apontou a existência de 58 localidades totalizando aproximadamente 9.000 índios (vide Oliveira Filho, 1977), isso sem incluir outros grupamentos localizados fora da área mais tradicional de habitação (como os do rio Jutai, do Purus e de Manacapuru).

Um levantamento atual, baseado em mapas e relação de comunidades fornecidos por lideranças indígenas reunidas em um encontro (vide jornal *Magüta*, nº 1 e 8), complementado com conhecimento direto de alguns aldeamentos e com informações e estimativas obtidas, indicariam a existência de 69 comunidades pertencentes a oito municípios do estado do Amazonas: Tabatinga (TBT), Benjamin Constant (BC), São Paulo de Olivença (SPO), Amaturá (AMAT), Santo Antonio do Içá (SAI), Tonantins (TO), Jutai (JU) e Beruri (BE).

O quadro de nº 1 apresenta uma relação de comunidades a seguir que permite perceber a heterogeneidade das unidades sociais em que vivem os Ticuna, algumas vezes podendo essas ser caracterizadas como pequenos grupos locais, outras vezes ampliando as suas dimensões até chegar à proporção de pequenos núcleos urbanos, que eu optei aqui por chamar de aldeamentos.

Quadro nº 1 – Relação das Aldeias Ticuna com Contingente Populacional e Municípios onde se Localizam (1984)

Nº no Mapa	Nome da Aldeia	Município	População Estimada
1	Umariacu	Tabatinga	2.810
2	Ourique	Tabatinga	90
3	Sacambu	Tabatinga	35
4	Água Limpa	Tabatinga	130
5	Sacambu (Igarapé Tacana)	Tabatinga	40
6	Alto Tacana	Tabatinga	60
7	São Jorge 1	Benjamin Constant	110
8	São Jorge 2 (Bom Pastor)	Benjamin Constant	70
9	Boa Esperança	Tabatinga	245
10	Piranha	Tabatinga	85
11	Belém do Solimões	Tabatinga	1.600
12	Palmares	Tabatinga	108
13	Bananal	Tabatinga	50
14	Cajari 1	Tabatinga	230
15	Cajari 2	Tabatinga	110
16	Vendaval	São Paulo de Olivença	1.400
17	São Domingos 1	São Paulo de Olivença	110
18	São Domingos 2	São Paulo de Olivença	181
19	Santa Inês	São Paulo de Olivença	150
20	Campo Alegre	São Paulo de Olivença	1.772

21	Manaus	São Paulo de Olivença	200
22	Santa Clara	São Paulo de Olivença	90
23	Santa Terezinha	São Paulo de Olivença	170
24	Boa Vista	São Paulo de Olivença	70
25	Torre da Missão	São Paulo de Olivença	150
26	Floresta Amazônica	São Paulo de Olivença	70
27	Marco da Redenção	São Paulo de Olivença	120
28	São Pedro	Santo Antonio do Içá	25
29	Matintim	Santo Antonio do Içá	70
30	Betânia	Santo Antonio do Içá	1.200
31	Lago Grande	Santo Antonio do Içá	286
32	Cupeçu (São Pedro)	Fonte Boa	70
33	Uairuá (Vila Lago Grande)	Fonte Boa	67
34	Três Mangueiras (Mari-Mari)	Fonte Boa	72
35	Bom Intento	Benjamin Constant	120
36	Santo Antonio (Sta. Filadélfia)	Benjamin Constant	208
37	Bom Caminho (Cruzeirinho)	Benjamin Constant	150
38	Porto Cordeirinho	Benjamin Constant	350
39	São João de Veneza (Oriente)	Benjamin Constant	200
40	Lauro Sodré	Benjamin Constant	48
41	Guanabara	Benjamin Constant	75
42	Porto Espiritual	Benjamin Constant	146
43	Capacete (Porto Novo Lima)	Benjamin Constant	30
44	São Leopoldo	Benjamin Constant	360
45	Nova Palestina	Benjamin Constant	40
46	Benjamin Constant	São Paulo de Olivença	800
47	Tupi	São Paulo de Olivença	15
48	Vera Cruz	São Paulo de Olivença	80
49	Guaribinha	São Paulo de Olivença	90
50	Supão	São Paulo de Olivença	55
51	Paranapara	São Paulo de Olivença	120
52	Paraná do Amazonas	São Paulo de Olivença	120
53	Camatiã	São Paulo de Olivença	120
54	Camatiãzinho	São Paulo de Olivença	70
55	Remanso Grande	São Paulo de Olivença	35
56	Camisa Preta 2	São Paulo de Olivença	70
57	Umarirana (Vila Novo Comando)	Amaturá	70
58	Camisa Preta 1	Amaturá	30
59	Canimaru	Amaturá	156
60	Vui-uata-in (Nova Itália)	Amaturá	850
61	Bugaia	Jutaí	60
62	Macarrão	Jutaí	400
63	Estrela da Paz	Jutaí	80
64*	Porto Antunes	Jutaí	40
65*	São Bento	Jutaí	50
66	Vila Copatana	Jutaí	40
67	Bom Lugar	Jutaí	60
68*	Summa	Beruri	20
69*	Camaleão	Beruri	120

* Não aparece localizada no mapa.

População estimada (69 aldeias)	17.324
População dispersa e índios desaldeados	1.300

Com base nesta estimativa e nos levantamentos da população indígena atualizados até o ano de 1984, é necessário observar que os Ticuna constituem hoje o mais numeroso grupo indígena do país, aproximando-se de um total de 18.000 indivíduos, correspondendo a aproximadamente 10% do total de índios no Brasil, avaliado em 185.485 (CIMI, 1982), distribuídos em mais de 180 grupos diferentes. Cabe ainda acrescentar àquela cifra a existência de significativos contingentes Ticuna que habitam o Peru e a Colômbia³.

Tornou-se um lugar-comum entre antropólogos e indigenistas indicar a pequena relevância da população indígena no total da população brasileira⁴. À medida que a análise se distancia da consideração de dados agregados e passa a operar a níveis menores (como microrregiões ou municípios), o volume demográfico da população indígena pode preparar surpresas, apontando por vezes uma grande significação social e econômica.

Na sua área mais tradicional de ocupação, situada entre a boca do rio Içá e a fronteira, abrangendo primordialmente (mas não exclusivamente) a margem esquerda do rio Solimões, os Ticuna constituem a ampla maioria da população rural em um município (o de Tabatinga, onde existem 1.224 brancos em face de aproximadamente 5.000 índios); são maioria em dois outros municípios (em São Paulo de Olivença e Amaturá, onde equivalem respectivamente a 64,6% e 75,5% da população rural cadastrada pelo IBGE em 1980) e correspondem a uma parcela significativa da população em dois outros municípios (em Benjamin Constant e Santo Antonio do Içá equivalem, respectivamente, a 23,7% e 32%).

O quadro a seguir indica a distribuição da população Ticuna entre esses oito municípios, anotando o número de aldeias aí existentes, calculando o peso demográfico da população indígena relativo à população rural. A sua importância é bastante acentuada na área de ocupação tradicional dessa tribo, que correspondia, no censo de 1980, à área abrangida por três municípios (BC, SPO e SAI). Realizando uma avaliação global para essa área, a população indígena, estimada em 1984 em 15.520 pessoas, corresponderia a aproximadamente 44% da população rural total desses três municípios segundo o censo de 1980.

³ Segundo estimativas de Seiler-Baldinger, 1981, os Ticuna do Peru chegariam a 5.000, os da Colômbia a 2.000. Nesse caso, agregados aos que estão fixados no país, a cifra total seria de 25.000 índios.

⁴ Baseando-se nos dados do censo demográfico de 1980 (FIBGE, 1982), a estimativa acima mencionada fornecida pelo CIMI corresponderia a aproximadamente 0,16% da população geral do país. No entanto, focalizar sobre uma outra variável - como, por exemplo, as terras indígenas, cujo volume global estaria entre 8,37% e 9,68% do estoque de terras produtivas no país (vide Oliveira Filho, 1983:20) - modificaria em muito as inferências quanto à irrelevância social e econômica da questão indígena.

Quadro nº 2 - Distribuição das aldeias e da população Ticuna com relação à população rural dos 8 municípios

	População Municipal	População Rural	Nº de Aldeias	População Indígena	Pop. Indíg. Pop. Rural %
Tabatinga	10.638	1.224	13	5.000	408,0%
Benjamin Constant	14.058	7.522	11	1.780	23,8%
São Paulo de Olivença	11.435	8.203	18	5.300	64,6%
Amaturá	2.325	1.734	6	1.310	75,5%
Santo Antonio do Içá	8.948	6.624	8	2.120	32,0%
Jutai	9.350	6.384	7	730	11,4%
Beruri	4.416	4.060	2	370	9,1%
Tonantins	4.916	4.254	4	330	7,7%

Fontes: - Censo Demográfico de 1980. IBGE, 1982.
- ICOTI, 1982.

Obs.: As cifras referentes aos municípios de criação recente (TBT, AMAT, TON) são fornecidas pelo ICOTI. As demais provêm diretamente do Censo Demográfico de 1980 ou são calculadas com base nesse total (caso de BC e SPO), subtraído dos valores atribuídos aos novos municípios.

Raciocinando em termos da área mais restrita onde se encontra a grande maioria das aldeias Ticuna, abrangendo os municípios BC, SPO e SAI, a soma das oito áreas indígenas propostas (vide Mapa nº 1) atinge a 1.237.000 ha, correspondendo a 30,4% da superfície total desses municípios. Dessas áreas o Estado até o momento reconheceu por decreto apenas 4, que totalizam menos de 1/10 (ou 9,32%) das reivindicadas e ocupadas pelos Ticuna. A demora e a ambigüidade do Governo Federal em proceder a essas delimitações vêm acarretando um sensível agravamento nas relações interétnicas, estimulando invasões armadas do habitat indígena por madeireiros e pescadores.

A mobilização dos regionais em defesa de seus interesses na continuidade de ações extrativas e predatórias nas áreas indígenas tem garantido apoio a iniciativas de intimidar pela força os Ticuna, com o uso de uma violência cada vez mais explícita e direta. O fato mais brutal ocorreu em março/88, quando mais de duas dezenas de fregueses de um madeireiro local, descendente dos antigos patrões, organizou uma expedição punitiva que resultou na morte de 14 Ticunas e em 22 feridos à bala (vide publicação A Lágrima Ticuna é uma Só, 1988).

O quadro da atuação protecionista oficial pode ser assim esquematicamente esboçado. Em 1942 o antigo SPI instalou-se na área, ficando sediado em Tabatinga um inspetor de índios. Em 1946, o Posto

Indígena Ticuna foi transferido para a localidade de Umariçu, próxima a Tabatinga. A atuação do órgão tutor circunscreveu-se por quase três décadas à reserva de Umariçu, fora algumas esporádicas viagens de funcionários daquele Serviço a outras localidades. Em 1975 foi instalado o segundo Posto Indígena da área, na aldeia de Vendaval, ribeirinha ao Solimões, antiga sede de seringal, cujos "centro" e "alto" dos igarapés constituem tradicional território Ticuna, evocado em seus mitos e habitado pelos imortais (*üüne*). Posteriormente PIs foram instalados em outras localidades, como Nova Itália (1976), Campo Alegre (1977), Feijoal (1978), Betânia (1979) e Belém do Solimões (1981)

A pesquisa de campo foi conduzida primordialmente nestes grandes aldeamentos, totalizando aproximadamente 15 meses passados entre os Ticuna, desdobrando-se em duas fases distintas. Na primeira (julho de 74, janeiro/abril e setembro/dezembro de 75), visando a preparação de minha dissertação de mestrado, concentrei-me basicamente no estudo da política e do parentesco, focalizando intensivamente o faccionalismo e residindo a maior parte do tempo em Umariçu. Na segunda fase (janeiro/março e julho/novembro de 81) fixei-me principalmente em Vendaval, com viagens a Belém do Solimões e a Campo Alegre, recolhendo muitos depoimentos sobre a história da região, extensas narrativas míticas e realizando um censo das práticas de produção agrícola e comercialização. Neste último período pude assistir a um ritual de iniciação das adolescentes (a "festa da moça nova"), atividade rigorosamente proibida pela Irmandade da Santa Cruz e que em momento anterior estava de execução temporariamente suspensa em Umariçu e em muitos aldeamentos, sendo realizada às escondidas em algumas outras localidades. Muitas informações sobre a tradição dos Ticuna, de acesso inteiramente vedado na etapa anterior da pesquisa, me foram prontamente fornecidas pelos moradores daquelas localidades, emocionalmente muito mais vinculados aos costumes antigos do que os atuais habitantes de Umariçu.

Nas duas primeiras viagens, ainda na primeira fase de campo, realizei um extenso levantamento das aldeias Ticuna, percorrendo a quase totalidade dos grupos locais em que se distribuía a população Ticuna de seu território mais tradicional no Alto Solimões. Nessa época eu era na visão dos índios de algum modo associado à FUNAI, tendo em consequência um acesso muito direto às facções e líderes que a apoiavam, bem como acesso às lideranças religiosas da Irmandade da Santa Cruz (que também se aliavam à FUNAI), enquanto mantinha apenas contatos entrecortados e sentia dificuldades em me aproximar das facções opostas. Na terceira viagem procurei marcar por condutas e explícitas declarações verbais a minha condição de antropólogo e pesquisador, enfatizando a minha não vinculação aos quadros da FUNAI. Já de chegada instalei-me em uma velha escola abandonada, realizando ali mesmo as minhas refeições, servindo-me dos meios de transporte comuns aos índios (à diferença dos funcionários), dando continuidade à minha pesquisa sempre em contato direto com os líderes e suas famílias, mantendo relações

distanciadas com o Posto Indígena. Efetivamente a minha imagem mudou junto aos índios de Umariáçu, sendo então procurado usualmente também por membros da facção "católica".

Quando em 1981 retornei à área, o relacionamento com a FUNAI estava inteiramente modificado. Em virtude de posições assumidas durante os debates sobre a minuta do decreto de Emancipação dos Índios (1978/9) fui considerado como "perigoso crítico da FUNAI e organizador de movimentos civis de defesa dos índios". Como *persona non grata* ao órgão indigenista fiquei com a minha autorização de pesquisa, solicitada em 1978, retida pela FUNAI até dezembro de 1980, liberada enfim devido às gestões realizadas pela ABA com apoio da CNPq. Ao passar por Brasília, em início de janeiro de 81, para cumprir a exigência de receber "em mãos" a licença de pesquisa, fui avisado pelo então diretor da AESP de que não poderia em hipótese alguma fazer perguntas aos índios sobre a atuação da FUNAI e sobre problemas de terras. Embora estivesse desprovido de qualquer substrato legal ou científico, afirmou que tais assuntos nada tinham a ver com a antropologia e que eu deveria esquecê-los se pretendia concluir minha pesquisa. Por fim garantiu-me que acompanharia minhas atividades através de relatórios periódicos dos chefes de PIs.

Na região a FUNAI havia afastado em 1976 e 1977 os diversos indigenistas e médicos que integravam a equipe do antigo Projeto Tikuna (vide Oliveira Filho, 1979), voltando a operar com quadros regionais e segundo critérios patronais e clientelísticos. Efetivamente alguns funcionários tentaram controlar a minha atividade de pesquisa, indagando permanentemente aos índios o que o antropólogo fazia, com quem conversava, onde estivera e o que havia dito. Servindo-se de alguns índios (funcionários ou aliados ao PI), era comum que fizessem sugestões quanto à inutilidade do trabalho ou que levantassem suspeitas quanto às suas finalidades (subversão, proselitismo religioso, exploração dos índios).

Na realidade porém tais atitudes, acredito, não obstaculizaram o desdobramento da pesquisa, permitindo ao contrário que eu tivesse uma nova via de entrada ao grupo, constituída pelas lideranças que marcavam sua autonomia diante da FUNAI. A desilusão dos índios com relação à atuação do órgão tutor era bastante forte, os seus funcionários gozando de muito pouco crédito junto às diversas aldeias Ticuna. A exceção para isso era o PI Umariáçu, onde achei por bem permanecer um tempo mais reduzido para evitar que a minha presença reativasse divisões faccionais e antigas rixas entre diferentes grupos vicinais. Afinal foi em Umariáçu que eu residira durante a primeira fase da pesquisa, criando sólidos vínculos de amizade com muitos grupos familiares, o que evidenciava para os índios o quanto eram despropositadas as acusações do então chefe do PI e da Ajudância.

No correr da segunda fase de pesquisa delineou-se uma nova relação com os Ticuna, que deve ser descrita em dois aspectos. O primeiro é relativo à identidade de pesquisador, o segundo concernente a expectativas e circuitos de reciprocidade. Na primeira fase do trabalho os Ticuna me

diferenciavam de funcionários da FUNAI e de outros brancos pela curiosidade demonstrada quanto ao seu modo de vida, bem como pelo prazer e interesse de estar entre eles, perguntando muito, visitando suas casas e roças, ou simplesmente conversando e brincando. Achavam engraçado olhar as longas genealogias e admiravam-se de que eu indagasse (e conhecesse) sobre parentes falecidos, fatos do passado ou aldeias distantes. Faltava, no entanto, para eles, a compreensão de algum espaço próprio e mais definido do que fosse uma pesquisa. Em Vendaval e Campo Alegre isso surgiu, no entanto, de maneira inesperada. Ao caracterizar minha vinculação institucional (o Museu Nacional), ao constituir uma extensa coleção de peças destinadas ao Setor de Etnografia, ao buscar documentar os rituais e gravar as narrativas míticas, acabei reativando na cabeça de alguns mais velhos uma antiga imagem – a de Curt Nimuendaju. Isso ocorreu pela primeira vez numa visita a casas isoladas, situadas ao longo do igarapé São Jerônimo, quando fui apresentado a alguns velhos pelo capitão de Vendaval através de uma longa explicação na língua, onde figuravam referências ao "Museu", a "Córt" e ao velho Calisto. Mais tarde, ao indagar explicitamente sobre o assunto, pude perceber que, diferentemente dos moradores de Umariáçu, os Ticuna daquelas localidades já tinham uma idéia do que era um antropólogo, de como agia e do que o interessava.

Quanto ao segundo aspecto, cabe sublinhar que nunca me furtei a discutir com os líderes a natureza e finalidade do meu trabalho, sem evitar inclusive indagações quanto às conseqüências práticas (possíveis ou desejáveis) de minha pesquisa. Tratei de frisar sempre as minhas intenções e a reduzida capacidade de apoiá-los, marcando assim uma diferença face aos funcionários da FUNAI e aos agentes da pastoral do CIMI. Conhecendo as minhas limitações (de recursos, tempo, poder e interesse), alguns líderes começaram a recorrer a mim em termos de informações e avaliações sobre problemas que afetavam o seu relacionamento com os brancos. Assim foram solicitando uma espécie de assessoramento em determinados assuntos (principalmente no que tange à delimitação de seu território e às tentativas de retomada de sua cultura tradicional), o que me levou por diversas vezes a acompanhá-los em comitivas de representantes em Brasília, Manaus, São Paulo e Goiânia, bem como a empreender outras viagens ao Alto Solimões (outubro de 1983, fevereiro de 1985, maio de 1986, janeiro/março de 1987, dezembro/87 e abril/88). Em todas estas ocasiões tive oportunidade de manter prolongadas conversas com diversos líderes, disso resultando muitas horas de gravação que não falam apenas de problemas atuais, mas que ajudaram em muito a entender o modo de vida e a maneira de pensar destes índios.

Apesar de três séculos de contato com os brancos, os Ticuna mantêm viva a sua língua, sendo raros os casos de índios ou mestiços que, criados por civilizados, não falam a língua nativa. Apesar disso a obtenção e o registro de dados foi realizado inteiramente em português, seja com o uso de informantes bilíngües, seja com o uso de índios como tradutores.

Existem dois aspectos no entanto que precisam ser ressaltados. O primeiro é de que existe no grupo um elevado índice de bilingüismo. Segundo dados de 1975, isso atingia uma proporção de 39,09% dos Ticuna (Oliveira Filho, 1977:87), sendo essa incidência bem mais alta nos grandes aldeamentos (com a presença de escolas e de outros agêncios de contato) e nas áreas periféricas aos núcleos urbanos da região. Em Umariáçu, p. ex., a taxa de bilingüismo então verificada era de 47,43% (Oliveira Filho, 1977:133). Em segundo lugar, os principais atores políticos manejam o português com bastante habilidade, sendo esse exatamente um dos sinais diacríticos de papéis sociais que dispõem de uma quota maior de autoridade. Muitos dos capitães, professores e monitores possuem um certo grau de escolaridade e mesmo capitães que não sabem escrever e nunca freqüentaram escola falam em português com desembaraço. As mulheres, por sua vez, raramente falam o português; muitas de fato não têm o conhecimento necessário, outras limitam-se a ouvir, embora indiquem compreender e participem das conversas indiretamente, através de comentários na língua Ticuna com outras pessoas igualmente presentes. Talvez esse embaraço resulte mais do status da mulher nessa cultura do que propriamente de capacidade lingüística. A participação das mulheres na vida política é igualmente mínima, ocorrendo sempre por vias indiretas, com a manipulação de boatos, acusações e fofocas nas aldeias.

Ponderar sobre a existência de tais fatores não significa recusar-se a ver que a coleta de dados na língua portuguesa constituiu de todo modo uma limitação da pesquisa. O período de campo foi descontínuo, com uma permanência nas aldeias que me parecia suficiente apenas para adquirir um vocabulário genérico, mas insuficiente para atingir um conhecimento da língua que permitisse conduzir a pesquisa por essa via. Assim, ainda na primeira fase do trabalho, optei por restringir-me aos registros em língua portuguesa para efeitos dessa pesquisa, visando justamente obter maior segurança quanto aos dados obtidos. Usar a língua nativa como instrumento de pesquisa exigiria um tempo contínuo de campo maior e a decisão de praticamente parar a pesquisa e condicionar o andamento do estudo ao desenvolvimento desse meu aprendizado, decisão bastante difícil em face do delicado relacionamento com a FUNAI local e a incerteza quanto a futuras autorizações para retorno às aldeias.

Gostaria também de indicar que os dados de campo não foram os únicos de que dispus. Os trabalhos publicados (Nimuendaju, 1928, 1947 e 1952; Cardoso de Oliveira, 1964, 1966, 1972, 1978 e 1983; Vinhas de Queiroz, 1963; e outros) foram de grande importância. Os relatórios oficiais do antigo SPI e da FUNAI foram de enorme valia, consultados nos arquivos do antigo DGPC, em Brasília, e no Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (CDE-MI), no Rio de Janeiro. Muitas informações igualmente de relevância sobre aspectos da vida Ticuna e do contexto regional procederam de cartas e encontros com pesquisadores, indigenistas, missionários e sobretudo líderes e professores indígenas.

Material de natureza legal e estatística foi obtido nos cartórios locais, no INCRA e no IBGE.

O texto a seguir corresponde quase integralmente à tese de doutoramento, redigida durante o ano de 1984 e defendida em 1986, no Museu Nacional, perante banca composta pelos profs. Otávio Velho (MN/UFRJ), Roberto Cardoso de Oliveira (UNICAMP), Roberto da Matta (MN/UFRJ), Lux B. Vidal (USP) e Luiz de Castro Faria (MN/UFRJ), cujos comentários, críticas e sugestões me foram de grande valia.

A forma geral da publicação segue o esquema narrativo da tese, preservando-se como gênero e estilo, com a seqüência de capítulos, a ênfase na apresentação de dados e nas demonstrações. Para os leitores interessados primariamente na etnografia e na análise dos Ticuna, posso sugerir que da Apresentação passem diretamente ao capítulo 2, (com a história do contato) ou mesmo ao cap. 3 (onde a etnografia Ticuna se desdobra a partir do mito de origem), tomando a longa discussão sobre teorias do contato como uma precondição do estudo realizado. Inversamente, para os leitores que se preocupam prioritariamente com a contribuição teórica do trabalho, não posso deixar de recomendar a leitura de todo o texto (e em especial dos capítulos 4/6 e 9/10), uma vez que as interpretações teóricas sobre os Ticuna estão diluídas nos vários capítulos, e não constituem objeto do cap. 1.

Da versão original foi retirado um capítulo em que descrevo a representação dos Ticuna sobre Curt Nimuendaju, indicando o importante papel que desempenhou em fatos históricos de grande significação, que viabilizaram a formação de um campo indigenista no Alto Solimões. É minha intenção dar-lhe um desenvolvimento separado, em um próximo artigo que focalize o trabalho de campo antropológico como um fator na vida tribal.

As citações de textos em língua estrangeira foram todas vertidas para o português, em uma tradução sob minha responsabilidade. Para a grafia das palavras em língua Ticuna adotei a forma de transcrição simplificada elaborada pelos lingüistas do Summer Institute of Linguistics, que atuam há três décadas com os Ticuna do Peru. Esta forma de escrita, com pequenas variações e ajustamentos, é utilizada por todos os professores índios no Brasil, sendo bastante conhecida também por outros líderes.

Quanto ao próprio nome da tribo, preferi igualmente fixar-me na forma de registro mais simples – Ticuna – corrente na região e entre os próprios índios. É necessário destacar que eles não revelam qualquer afeição especial por este termo, que é sem significação em sua língua, constituindo-se segundo algumas fontes antigas no modo de designação que lhes era atribuído por outras tribos vizinhas (Ticuna corresponderia assim a “nariz preto”). A autodenominação que valorizam e estão recolocando em uso é a de *Magüta*, que designa aquelas primeiras pessoas pescadas por *Yoi* no *Eware*, fazendo portanto uma referência direta ao mito de origem das nações.

Capítulo 1: Os Obstáculos ao Estudo do Contato

Os dados etnográficos supõem igualmente uma outra viagem sobre a qual mais raramente se fala: como foi constituído o olhar do pesquisador? Quais as teorias e conceitos que o levaram a selecionar certos fatos como relevantes, fazendo silêncio sobre outros? Quais os pressupostos implícitos nas explicações que pretende fornecer? Aceitar falar sobre uma tal viagem significa posicionar-se claramente quanto aos conceitos e teorias existentes, explicitando e fundamentando o esquema de análise utilizado, comparando-o com outras alternativas existentes e justificando as razões de sua escolha. Uma curta recomendação de Bachelard destaca a necessidade disto: “É preciso formar a razão da mesma maneira que é preciso formar a experiência” (1968:147).

Tal exercício parece mais arriscado e fecundo quando se inicia sem uma tomada de posição a priori, ou sem a pretensão de inventariar teorias no intuito de reafirmar a correção dos próprios conceitos. A busca não é então de uma resposta, muito menos de uma palavra-chave, mas de apreender a racionalidade de construção de algumas tentativas de resposta e como aí se cristalizam certas resistências ao progresso posterior da pesquisa.

As teorias freqüentemente partilham de certos pressupostos, remetem a pontos nodais que não se esgotam na menção a um autor específico. Tais elementos se constituem em suportes básicos de evidências, garantia do avanço do conhecimento. Cristalizam-se concomitantemente como um novelo de resistências às novas formas de elaboração conceitual, transformando-se no que a filosofia da ciência francesa chamou de “obstáculo epistemológico” (Bachelard, 1970:13-22).

Em suas reflexões sobre o processo de constituição do espírito científico, Gaston Bachelard mostra que o ponto de partida para pensar sobre uma nova área de conhecimento não é fazer tábula rasa dos saberes anteriores, mas justamente fazer passar por um crivo crítico tais

interpretações, pelas quais teorias científicas e tradições culturais pretendiam dar conta dos fenômenos aí incluídos. “O espírito não é de maneira alguma jovem quando se apresenta à cultura científica. É de fato muito velho, pois tem a idade de seus preconceitos. Ter acesso à ciência é remoçar espiritualmente, aceitar uma mutação brusca que deve contradizer um passado” (Bachelard, 1970:13-22).

É preciso evitar tratar as idéias e os conceitos científicos do passado unicamente como fatos de uma seqüência de “descobertas” que conduzem necessariamente na direção de um conhecimento sempre mais perfeito e atual – como o faz, por exemplo, uma história da ciência de inspiração positivista, habitualmente instalada nos manuais da disciplina. Jamais o analista conseguirá romper com isso se continuar a enquadrar tais idéias e conceitos sob o prisma de “erros” ou de “aproximações inexatas”. De fato baseiam-se (tal como qualquer outra teoria, as atuais inclusive) em um sistema integrado de conceitos, que permite refletir sobre certos aspectos da realidade, ao preço de dificultar a apreensão de outros.

Uma viagem às tradições do passado supõe a paciência de ver como o avanço do conhecimento exige o estabelecimento (e a posterior superação) de certas suposições básicas. As formulações inovadoras não surgem diretamente da extração, poda ou do enxerto de conceitos em um complexo lógico e teórico diverso daqueles em que eles se encontram, mas supõe uma “catarse intelectual e afetiva” em que obstáculos presentes (imagens, evidências e pressupostos) são devidamente explicitados e criticados.

A presente tentativa de estudar os fenômenos do contato enquadra-se perfeitamente na direção apontada por tais cogitações. Antes de apresentar os princípios que irão orientar esta pesquisa, cabe procurar apontar, ainda que de forma esquemática, alguns dos principais obstáculos existentes na tradição antropológica ao estudo do contato interétnico. Dessa forma escolhi penetrar na temática do contato não pelo lado da atualidade ou da proximidade, selecionando estudos mais recentes ou beneficiando linhas de pesquisa desenvolvidas na própria etnologia brasileira, mas sim pela busca dos principais obstáculos presentes em textos e autores considerados clássicos da tradição antropológica.

Os autores evolucionistas e funcionalistas, ao definirem o marco da disciplina, inauguram e prescrevem uma forma própria de olhar e pensar sobre as sociedades humanas. Os conceitos elaborados por eles e seus discípulos imediatos decorrem dessa percepção elementar, raramente sendo explicitados os seus pressupostos. Os obstáculos ao estudo do contato derivam de percepções desse tipo, localizadas na base dos principais quadros teóricos de referência existentes na antropologia, de onde precisam ser desentranhadas e submetidas a uma postura crítica.

Apoiando-se na consideração de um conjunto de textos e autores⁵ é possível apreender a existência na tradição antropológica de alguns obstáculos básicos, situados em diferentes níveis de generalidade, ao estudo do contato interétnico.

A naturalização da sociedade

Tylor utiliza as ciências biológicas como um paradigma para o conhecimento dos fenômenos da cultura, propondo como tarefa básica do antropólogo proceder a uma comparação sistemática entre tais fenômenos, distinguindo-os uns dos outros e agrupando-os em classes, gêneros e espécies.

Trata-se de acompanhar o paradigma que concebe o conhecimento como um ato primordialmente classificatório, onde um elemento da natureza (planta, animal, raças humanas) deve ser inserido em uma classe, que o agrupa junto com outros elementos, e que se contrapõe a outras classes consideradas distintas. A própria noção de *tribo* – indicando uma subdivisão (desaparecida) de sociedades do passado mas encontrada também contemporaneamente em povos mais atrasados e sociedades não-ocidentais – é compatibilizada com esse esquema de percepção e entendimento⁶.

Em decorrência desse paradigma é que foram constituídas as unidades básicas da análise antropológica, com o conjunto de pressupostos aí implícitos. Conhecer uma sociedade significa proceder a um ato de enquadramento daquele exemplar empírico em um tipo lógico delineado pelo investigador. A partir disso o caminho do conhecimento do social aponta necessariamente para a construção de tipologias, direção tão criticada por alguns antropólogos atuais (Leach, 1961; Schneider, 1966. etc.)

A primeira propriedade – *a descontinuidade* – resulta de uma analogia, estabelecida com finalidades heurísticas, entre as sociedades humanas de um lado e as espécies naturais de outro. Cada sociedade diverge de outra tal como cada espécie se diferencia da outra, isto é, por representarem “pontos de parada na escala da evolução” (Gusdorf, 1974). Um crítico atual dessa tradição indica que o hábito de *estudar as culturas como entidades discretas*

⁵(Redfield, 1941 e 1966; Malinowski, 1938 e 1949; Herskovits, 1941; Linton, 1940; Monica Wilson, 1936, 1938, 1945; Evans-Pritchard & Fortes, 1940; Fortes, 1938; Radcliffe-Brown, 1955; Schapera, 1938 e 1955; Mair, 1938; Richards, 1938; Redfield, Linton & Herskovits, 1936; Siegel et alii, 1954; Dohrenwend & Smith, 1962; Wagley & Galvão, 1961; Galvão, 1955 e 1978; Ribeiro, 1970; Narroll, 1964).

⁶Por exemplo, o *Grand Dictionnaire Universel du XIX^{ème} Siècle* menciona, ao lado de outras raízes e significados, a acepção de tribo como “divisão de uma família de animais ou plantas” (t. 17, 2º suplemento, pág. 484). Neste quadro a noção de tribo passa a fazer parte de um conjunto lógico – tipos, classes, ordens, famílias, tribos, gêneros e espécies – onde figura como um quinto patamar classificatório.

entrava a discussão teórica sobre as fronteiras étnicas de cada sistema (Barth, 1969:04), paralisando também a investigação das interconexões que cada cultura mantém com as culturas circunvizinhas.

A segunda propriedade diz respeito à modalidade de abstração que será praticada na análise social. O estudo de uma pessoa ou instituição coletiva requer não a totalidade de traços ou padrões ali presentes, mas sim distinguir aspectos que não são exclusivamente de tal ou tal *indivíduo*, mas que se repetem em todos os integrantes de um mesmo *gênero*. A *recorrência* de alguns desses elementos permitirá ao analista *classificar esses traços ou padrões em típicos ou contingentes*, os primeiros passando a ser organizados em termos de estruturas e submetidos a uma análise científica, enquanto os segundos são vistos como a dimensão empírica, singular e inexplicável de qualquer ser ou acontecimento.

Uma terceira propriedade reporta-se às condições que propiciam a abstração. A definição científica de uma entidade social deve ser feita exclusivamente em função das características morfológicas ou funcionais que essa apresenta, enquadrando toda tentativa de *contextualização* como uma *marcha inútil no sentido de reforçar as singularidades de cada fato*. Não importa muito saber se as culturas estão ou não concretamente em estado de relativo isolamento, é preciso compreender que as regras de construção analítica tornam efetivamente impossível pensar o relacionamento entre culturas como um *fato teórico*.

Essas propriedades atribuídas às unidades da análise social se cristalizam e operam na prática cotidiana do antropólogo através de um conjunto de metáforas que contém fortes valorizações. Uma das imagens preferidas por antropólogos funcionalistas e estruturalistas para explicar o foco central de seu trabalho é afirmar que se ocupam de um estudo “interno” de uma sociedade, contrastando essa ênfase com outros autores que se fixariam mais nos aspectos “externos” (como, por exemplo, as relações de dominação/subordinação a outras sociedades ou os processos de ajustamento daquela sociedade ao meio ambiente em que se situa).

Considerando a história das ciências físicas, Bachelard já havia mostrado como a “paixão pela interioridade” se constituía em uma das formas privilegiadas pelas quais as fantasias (elaboradas com base no senso comum) penetravam no discurso científico, aprisionando-o e obstaculizando sua racionalidade⁷. Várias imagens podem ser utilizadas dentro dessa linha, como o par interno/externo, a classificação de observações como “interiores”/“exteriores”, “intrínsecas” ou “extrínsecas” etc. É importante notar que em todos esses casos o uso de uma imagem – em aparência só descritiva – já traz consigo conotações que justificam e valorizam de uma forma diferencial tal ou tal tipo de pesquisa, exercendo

⁷“O mito do interior é um dos processos fundamentais do pensamento inconsciente que é mais difícil de exorcizar. A nosso ver, a interiorização é do reino dos sonhos (...), contadores de histórias, crianças e alquimistas vão ao *centro* das coisas; tomam posse das coisas, crêem nas luzes da intuição que nos instala no coração do real...” (Bachelard, 1970:101-2).

portanto uma clara normatividade em relação à forma de conduzir uma investigação de campo ou de como ler e avaliar seus resultados.

Pressuposições que possuem uma função ideológica similar podem ser encontradas em outras imagens. Por meio de um conjunto de imagens contrastantes, o antropólogo funcionalista e estruturalista frequentemente desqualifica qualquer ótica de apreensão de fenômenos sociais que escape a sua própria ortodoxia. Constitui uma rotina a disposição de temas e capítulos nas monografias tradicionais, sendo de praxe distinguir uma parte puramente "empírica" – onde são fornecidas informações sobre a história do grupo estudado, suas relações com outros grupos ou com o meio ambiente, algumas vezes abrangendo também dados demográficos e estatísticos – da parte propriamente "teórica" – onde é apresentada a organização social, os rituais e a cosmologia. Em textos com intenções analíticas encontra-se também usualmente uma oposição entre as considerações de ordem estrutural, que são ordenadas e que possuem um valor explicativo, e as de ordem histórica, onde os acontecimentos são fatos singulares, não passíveis de uma explicação científica, figurando no relato somente na medida em que interferem no funcionamento das estruturas.

Apoiando-se nessas imagens e em suas conotações, se desenvolve uma *desvalorização teórica do estudo do contato interétnico*, que passa então a ser justificado por fatores de ordem pragmática. Partindo do pressuposto de que sua razão de ser é servir a utilidades práticas, as investigações sobre o contato frequentemente se autolimitam, buscando um conhecimento utilitário que Bachelard já havia apontado como um dos principais obstáculos ao conhecimento científico (Bachelard, 1970:66). Muitos trabalhos que incidem sobre o contato interétnico incorporam claramente tais preconceitos, conscientemente reduzindo-se à condição de meros fornecedores de dados empíricos não organizados ou de textos cuja linha de ordenação básica é avaliar (justificando ou criticando) uma determinada política de colonização.⁸

⁸ A oposição entre essa função (que Malinowski já classificava como "practical anthropology") e a realização de uma "verdadeira pesquisa antropológica" aparece, de forma bastante direta, por exemplo, no prefácio que M. Fortes e E.E. Evans-Pritchard (1940) redigem ao clássico *African Political Systems*, observando que por suas preocupações "teóricas" e "acadêmicas" os autores que contribuem para o livro cingem sua atenção ao funcionamento dos sistemas políticos nativos, deixando de lado o fato da presença colonial, mais significativa para trabalhos e pesquisas com finalidades "administrativas".

A solução dualista

É quase uma constante que as observações que precedem uma descrição ou análise de uma situação de contato interétnico caracterizem o fenômeno como muito complexo. Enfrentar essa dificuldade remete sempre o estudioso a tentar adequar tal fato ao seu modelo analítico, reduzindo e decompondo essa complexidade excessiva em unidades sociais convencionais. Duas alternativas se apresentam para isso, a primeira apelando para uma concepção evolucionista da história, a segunda procedendo a uma decomposição do fenômeno com finalidade heurísticas.

Quando a concepção do contato com um fenômeno composto é dirigida por uma perspectiva evolucionista surge habitualmente um *dualismo* que caracteriza grande parte das pesquisas sobre contato. As sociedades que estão concretamente em interação (europeus e africanos, brancos e índios) não são vistas meramente como contemporâneas, mas são dispostas pelo analista ao longo de uma escala evolutiva, onde estão representados os diferentes graus de progresso da humanidade. Em função dessa operação teórica que atribui graus distintos de progresso a cada uma das sociedades em interação, a cultura do contato passa a ser descrita em termos de contraste entre instituições e costumes mais "modernos" (isto é, que derivam da sociedade mais avançada) e instituições e costumes "tradicionais" (isto é, que derivam das sociedades tribais).

A descrição do fenômeno do contato passa a ser feita por meio do legado que o evolucionismo deixou para a sociologia funcionalista, ou seja, um conjunto de variáveis pelas quais esta conduz a análise e estabelece as tipologias dos sistemas sociais. É o caso de variáveis como homogeneidade x heterogeneidade, indiferenciação x diferenciação de funções, ausência x presença de instituições especializadas, atribuição de status por prescrição x atribuição de status por escolha, contato direto e cotidiano entre todos os membros da comunidade x compartimentação da vida social, relações pessoais x impessoalidade dos relacionamentos, importância dos vínculos de sangue e parentesco x ênfase nos vínculos econômicos, formas extensas de famílias x famílias atomizadas, predominância do sagrado x secularização progressiva da vida social etc. Um exemplo concreto da utilização de algumas dessas variáveis para análise do contato e da mudança social aparece na clássica monografia de Redfield (1941) sobre os Maya da península do Yucatan.

Os conceitos que resultam desse tipo de análise sublinham fortemente os aspectos culturais, definindo cada sociedade como um conglomerado de traços de cultura e o processo de mudança como a transmissão e aceitação de padrões isolados. Conceitos como os de aculturação (Herskovits, Linton e outros) e de assimilação (Znaniecki, R. Park e D. Pierson) se constituem em instrumentos básicos de reflexão, instituindo como via privilegiada de abordagem aquelas sociedades a temática teórica da mudança cultural. Os elementos da cultura dos grupos em interação são

dicotomizados e rapidamente absorvidos à oposição de tradicional x moderno.

Alguns autores importantes procuram destacar que há uma direção dupla no fenômeno das trocas culturais, sendo incorreto do ponto de vista científico pretender estabelecer previamente o sentido que tomam os processos de transferência e empréstimo cultural. Assim, a aculturação foi definida como estudo dos fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos, dotados de culturas diferentes, entram em contato direto e permanente, daí decorrendo uma mudança nos padrões culturais desses grupos (Redfield, Linton & Herskovits, 1936:149).

A esfera científica da investigação seria, portanto, focalizar as trocas culturais resultantes do contato entre dois povos, sem restringir o estudo do processo de aculturação a apenas um dos lados e sem estabelecer inferências sobre o sentido geral da mudança. Várias pesquisas realizadas no Brasil sob a ótica da aculturação abordam não somente as modificações sofridas pelas culturas indígenas em contato com o branco, mas também as aquisições tecnológicas, de costumes ou de crenças, que a população regional realizou de elementos da cultura indígena. Assim é que um clássico estudo de Eduardo Galvão (*Santos e Visagens*, 1955) mostra justamente a aculturação sofrida pelo caboclo amazônico em contato com as culturas indígenas. Abordando o caso dos Tenetehara, grupo indígena que está em contato com o branco por mais de três séculos, Wagley e Galvão observam que a lenta absorção de padrões indígenas pelos regionais foi conduzindo a uma condição de saturação, quando se esgotou a sua "capacidade de assimilação" dos traços culturais indígenas (Galvão, [1953] 1978:128).

Quando aplicada a uma situação colonial, a noção de trocas culturais, com as aquisições e empréstimos sendo vistos como fatos bilaterais, pode ocultar o fenômeno da dominação, pulverizando-o em cadeias de transmissão que operam nos dois sentidos⁹. Dessa forma os estudos de aculturação tiveram uma aplicação ideológica bem clara, com o seu modo de abordagem diluindo a questão de quem era o grupo beneficiário de uma troca cultural. Omitiam também a capacidade diferencial de cada grupo para definir as suas próprias necessidades e fechar as barreiras à importação de costumes, símbolos e tecnologias. Deixavam ainda de estabelecer escalas de importância para essas trocas, tendo em vista as conseqüências que teriam sobre a organização social e a cultura do povo receptor.

À medida que os autores chegam a ultrapassar as minuciosas análises concretas, a aparente neutralidade da postura científica submerge, vindo à tona um instrumental teórico e generalizações marcadamente unilaterais e arbitrárias. Por mais que especificidades locais prevaleçam por períodos limitados ou surjam combinações singulares entre fatores modernos e

⁹Uma tentativa de refletir sobre tais fenômenos aparece em Redfield, Linton & Herskovits, 1936, por meio da variável descritiva sujeição x dominância; porém em exposições de método posteriores (vide Siegel et alii, 1954; Dohrenwend & Smith, 1962) essa é abandonada.

tradicionais devido a circunstâncias específicas, para os teóricos dessa perspectiva a mudança cultural possui uma direção geral e única. A coexistência e o relacionamento entre grupos e culturas é visto virtualmente como uma anomalia que tende a ser superada a longo prazo, impondo-se os fatores modernizantes e operando-se a disseminação das características da sociedade industrial ocidental por todas as partes do mundo.

Em um estudo sobre muitos aspectos exemplar, Wachtel observa que os estudos de aculturação padecem de um "pecado original": focalizando sociedades que dispõem de força essencialmente desigual, o termo de aculturação se baseia em uma "hipoteca histórica de supremacia" e ameaça trazer consigo a velha marca do eurocentrismo (1971:25). Isso favorece a que a descrição do contato siga uma historiografia exclusivamente ocidental, sem incorporar a visão dos índios (1971:22). Outros problemas teóricos igualmente sérios também ocorrem. Para escapar à fragmentação das culturas (procedida pelo difusionismo), os autores vinculados à análise de aculturação chamam a atenção para as fases (graus, etapas) da aculturação ou para o resultado final do processo (sincretismo, assimilação, rejeição). Assim, conclui este autor, tal abordagem inviabiliza a análise do próprio contato em sua singularidade e unidade. E indaga: "(...) o que vem a ser do próprio processo? Onde ficam as escolhas, os conflitos, as criações?" (Wachtel, 1971:26).

Os autores que se serviram dessa perspectiva para estudar os grupos indígenas brasileiros sempre esbarraram em dificuldades para definir os limites da condição de índio. A preocupação dominante era mostrar a progressiva descaracterização cultural daquelas sociedades e a absorção de crenças e costumes procedentes do branco (vide Schaden, 1969). O esquema teórico utilizado fez com que alguns descrevessem o processo de mudança cultural como inexorável, prevendo como bem próxima a completa assimilação de um grupo étnico pelo contexto e pela cultura regional. "O processo de transformação dos Tenetehara em caboclos estará em vias de se completar no espaço de uma geração ou pouco mais" (Wagley & Galvão, 1961:185). Afirmções mais nuançadas podem ser encontradas no mesmo texto (vide pág. 30 e principalmente Galvão pág. 12), que coerentemente resulta de um programa de estudos de aculturação dirigido por Ralph Linton.¹⁰

¹⁰A discussão sobre assimilação acaba retornando sobre suas conclusões anteriores, reformulando as previsões apresentadas na monografia: "Somente a experiência que adquirimos no Serviço de Proteção aos Índios, onde nos familiarizamos com uma variedade de situações de contato e assimilação de grupos indígenas, nos permitiu uma perspectiva mais correta. É bem possível que os Tenetehara em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que a de aderir à cultura cabocla..." (Galvão, 1978:131). Cabe observar porém que a pressuposição de assimilação, implícita nas análises de aculturação, sofre uma crítica fundamentada exclusivamente no primado da prática e em experiências extra-acadêmicas, disso resultando a ascensão da noção de integração ao plano central das investigações, subsistindo no entanto todo o quadro referencial.

A perda (tida como irreversível) de traços culturais próprios pode levar um grupo indígena à condição de "índio-genérico", onde as peculiaridades de sua cultura já desapareceram no processo de integração, mas subsiste um sentimento de ser diferente, decorrente tanto da persistência do preconceito dos brancos contra os índios, mestiços ou os seus remanescentes, quanto de a alternativa de incorporação à sociedade nacional só ser possível em seus estratos inferiores. Essas as razões pelas quais o processo de assimilação não se completaria, ainda que fosse muito alto o grau de integração do índio na sociedade nacional e que a aculturação o privasse inteiramente de seu quadro referencial tradicional (Ribeiro, 1957 e 1970).

Em um texto de caráter crítico, Da Matta volta-se contra essa "antropologia de integração, onde o lado do índio deixava sempre de ser considerado e o ponto de partida era sistematicamente evolucionista" (1979:25). Enquanto tal postura consideraria a sociedade brasileira (sobretudo em sua estrutura econômica) como fator absolutamente determinante da situação, os índios seriam vistos em uma perspectiva paternalista como "objetos frágeis e vulneráveis, prontos a desaparecer" (1979:26). Limitando a atenção a focalizar o grupo tribal e suas reações, ignorando-se as suas potencialidades, suas elaborações e sua capacidade de interferir e reinterpretar uma situação de contato, tal tipo de antropologia se enclausura em um rígido esquema analítico. Apesar das diferenças teóricas, as suas conclusões convergem na mesma direção das críticas de Wachtel às teorias da aculturação.

O esquema das três realidades culturais

Uma outra forma de enfrentar a complexidade do contato interétnico é caracterizá-lo como um fenômeno composto, que deve ser abordado de modo analítico-redutivo, focalizando as unidades menores que o constituem. Uma tentativa nessa direção foi realizada por Malinowski (1938 e 1949) e deve ser considerada não só pela posição do autor na disciplina e pela postura programática que assumiu, mas ainda por seu caráter sintomático, explicitando pressuposições, seguidas por muitos autores posteriores, em construções conceituais algumas vezes dirigidas manifestamente contra Malinowski.

Solidamente ancorado no relativismo cultural e em uma sociologia funcionalista, avesso a análises teleológicas na linha do evolucionismo, Malinowski procura refletir teoricamente sobre o contato, dissociando para efeitos de investigação as diferentes ordens de racionalidade aí existentes e representadas pelas culturas que estão em um processo concreto de interação. Contrapõe-se decididamente a formulações como a de Audrey Richards (1938), que fala de um "ponto zero de mudança social", uma situação anterior à chegada dos europeus e suposta como de equilíbrio na

vida tribal. Essa estratégia de pesquisa, preocupada em promover uma reconstrução histórica do processo de mudança, foi decididamente recusada por Malinowski, que a considera própria de uma "antropologia de antiquários" (1938: xxx-xxxii). Para ele a tarefa que cabe ao estudioso é, ao inverso, investigar "o que ainda sobrevive do antigo passado tradicional de uma tribo africana (...) pois apenas o que sobrevive é relevante para o contato nos dias presentes, é ainda capaz de desenvolvimento ou resistência" (1938: xviii).

Ao construir a sua teoria, Malinowski marca suas discordâncias em face das análises culturalistas do contato, distanciando-se inclusive da linha de estudos de aculturação (ainda que esses não sejam mencionados diretamente). A sua crítica se dirige aos trabalhos de Monica Hunter (1936 e 1938), onde as instituições se apresentam como uma "mistura de elementos parcialmente fundidos" (Hunter, 1938: 10), que só poderiam ser adequadamente estudados quando decompostos em complexos culturais distintos e homogêneos, ou seja, remetidos às "culturas-genitoras" ("parent cultures"). Malinowski argumenta que a mudança cultural e a formação de novas realidades culturais não podem ser tratadas como o produto mecânico de uma mistura, de uma justaposição de elementos parcialmente fundidos (1938: xxi). Trata-se de "novas realidades culturais de uma África ocidentalizada, que têm de ser estudadas por si mesmas" (1938:xxiv), focalizando o modo como elas funcionam em seu novo meio, através de mecanismos próprios, "sob pressões e incentivos engendrados dentro de suas novas instituições" (1938:xix).

Mas como realizar isso apoiando-se no método funcionalista? Malinowski discorda de Fortes e Schapera, que tentam evitar o dualismo abordando o contato como um fenômeno integrado, que configura a existência de uma cultura própria. A seu ver, tal método se presta somente para o estudo de uma cultura que tenha atingido um *estado de relativo equilíbrio*, suposição que não é satisfeita pela cultura do contato. Aponta a necessidade de novos métodos e princípios de pesquisa que permitam fazer progredir esse novo ramo da disciplina, "a antropologia do nativo em mudança" (1938:xii).

Para Malinowski isso não significa abandonar o funcionalismo, mas complexificá-lo, tratando não com duas culturas geradoras, nem com uma cultura única (o que ele considera ser uma postura reducionista), mas com um esquema de três fases onde aparecem a cultura "antiga da África, a importada da Europa e a Nova Cultura Composita" (1938:viii). Ele afirma enfaticamente que "De fato, em cada situação de contato cultural nós temos não uma, nem mesmo duas, mas três fases culturais coexistentes" (1938:xv). Na condução dessa análise, cada fase apresenta problemas diversos e deve ser estudada por métodos diferentes, sendo necessário distingui-las e focalizá-las separadamente, posteriormente relacionando-as umas com as outras (1938:xvi).

A intenção de Malinowski não era de elaborar conceitos gerais e demasiado abstratos, mas sim que permitissem descer ao plano da

operacionalização da pesquisa. Nesse sentido ele procura definir cuidadosamente essas fases, de um lado distinguindo entre as formas tradicionais, que persistem (e são apreendidas no trabalho de campo), e as reconstruções do passado tribal; de outro lado distingue igualmente entre os costumes e instituições próprias aos europeus na metrópole e aqueles que são efetivamente atualizados na vida da colônia. Quanto à cultura do contato, ele explicita que por isso entende o fenômeno de uma mudança autônoma e resultante da reação (acarretando pelo menos um desajustamento temporário) entre as duas outras culturas.

Propõe a construção de uma Carta ou Tabela onde as Três Realidades Culturais fossem representadas por colunas diversas, a cada esfera da cultura equivalendo uma linha com os conteúdos que assume em cada uma dessas fases. O esquema torna simples evidenciar o que Malinowski julga ser a base da mudança cultural – que as pressões e adaptações se exercem primordialmente para responder a determinadas necessidades, as quais eram anteriormente satisfeitas por instituições homólogas, i.e., situadas na mesma esfera de cultura. Assim a explicação da substituição, modificação ou fusão de instituições passa necessariamente pela busca do que ele chamou de Fator da Medida Comum (“Common Measure Factor”) e pela descoberta de homologias entre instituições e esferas das culturas em contato.

Procurando agora avaliar essa teoria cabe inicialmente indicar o quanto essas formulações dependem de sua teoria geral sobre a sociedade como um conjunto de instituições que cumprem funções sociais satisfazendo a determinadas necessidades, estando tais instituições inter-relacionadas em um todo coerente e relativamente equilibrado (vide Malinowski, 1975)¹¹. A sua teoria da mudança se apóia justamente em uma visão (não durkheimiana) do social e do conceito de função, ambas não partilhadas por outros antropólogos ingleses (Radcliffe-Brown, Fortes, Schapera, Evans-Pritchard).

São as decorrências disso – como a teoria das necessidades e a peculiar compartimentação das esferas da cultura – que propiciam a Malinowski a base para o entendimento dos processos efetivos de mudança social, sempre segundo linhas homólogas de transmissão e influência. A eficácia dessa forma de interpretação da mudança exige, portanto, que o contato seja visto não como um fato coerente e integrado (como pretendiam outros funcionalistas), mas sim como um fenômeno em si contraditório e heterogêneo, uma vez que composto por diferentes conjuntos de instituições que, embora apresentem coerência interna em cada cultura, conflitam uns com os outros. Daí a sua proposta de focar o contato através de uma “tabela de três entradas”, o que virtualmente significa proceder a uma análise reducionista do fenômeno.

A construção teórica de Malinowski deixa explícito o artificialismo que caracteriza algumas propostas (e não apenas a sua ou as de outros que o seguissem, mas inclusive de outros que o criticam e dele afirmam divergir) de como estudar o contato. Retomando as considerações anteriores sobre os obstáculos cristalizados em torno (e em defesa) de um determinado ponto de vista ou pressuposto teórico, é necessário frisar que as reflexões e busca de soluções partem de um *modelo naturalizado das sociedades*, que só permite pensá-las como organismos integrados e relativamente harmônicos, cuja análise exige sempre uma abstração do contexto e uma ênfase especial nos aspectos anatômicos e fisiológicos. O estudo do contato não é essa “terra de ninguém da antropologia” (no dizer de Malinowski) por acaso ou omissão de autores anteriores, mas sim porque *os fundamentos sobre os quais estava assentada a construção do modelo científico de sociedade retiravam justamente da cogitação do pesquisador os fatos do contato, sobrevivendo apenas como constatações empíricas sem maior relevância teórica*. É por isso que as justificativas apresentadas por vários autores para a consideração do contato estão frequentemente marcadas por razões utilitárias, de ordem prática ou ainda humanitárias.

Uma abordagem teórica ao contato, como quer Malinowski, precisa fabricar, por meio de expedientes indiretos, um objeto teórico compósito, que reúna e aglutine as características de diferentes unidades sociais. A “complexidade” que o analista enxerga no contato – e que de modo algum decorre do próprio fenômeno e sim do modelo de sociedade utilizado para interpretá-lo – deve ser então reduzida aos fatos “simples”, isto é, passíveis de serem analisados segundo o modelo de unidade social adotado. Desse modo para poder analisar tal fenômeno o investigador precisa recorrer à idéia de sobreposição de três sociedades – a colonizadora, a colonizada e a cultura do contato.

A tentativa de inovação teórica termina em um impasse, pois se as duas primeiras correspondem a construções convencionais em torno da concepção já criticada de sociedade, a terceira, mantendo o mesmo modelo analítico, pretende dar conta e abranger aspectos que são justamente expurgados por tal visão (a história, a adaptação ao meio ambiente, a questão das fronteiras do sistema social). *A terceira sociedade parece ser portanto uma tentativa nominalista de ocupar com uma categoria frouxa, que não satisfaz aos requisitos teóricos de uma sociedade e de uma cultura, o espaço exterior a um quadro teórico de referência, camuflando assim a crise de um modelo.*

¹¹O que contraria a opinião de alguns biógrafos e historiadores da antropologia, que consideram os seus estudos sobre mudança cultural como uma parte isolada e menor de sua obra.

As formulações de Malinowski foram aqui destacadas por se tratar de uma tentativa ambiciosa e radical de contornar a crise de um modelo de construção de sociedades com a elaboração de um novo quadro conceitual, específico para o estudo do contato. Existem outras formulações, no entanto, que possuem um caráter mais setorializado e procuram enfrentar algumas dificuldades particulares. Ainda que seus autores não cheguem a recusar inteiramente o modelo naturalizado de sociedade, suas reflexões ajudaram bastante a operacionalizar a pesquisa sobre o contato interétnico, contribuindo com críticas fecundas e retificações importantes quanto ao esquema tradicional de análise.

Alguns autores indicaram o perigo de que as descrições do impacto das instituições européias sobre as culturas africanas viessem a ser conduzidas por meio de conceitos genéricos, como o de modernização, secularização, instituições coloniais, herança européia etc. Apesar de suas limitações teóricas e da sua contenção política¹² Malinowski é o primeiro autor a sublinhar fortemente a assimetria existente no processo de mudança social.¹³ E, ao falar sobre técnicas de investigação do contato, reitera a importância da pesquisa de campo para conseguir apreender junto ao grupo tribal a significação e as repercussões do contato, pois "... é o nativo quem é primariamente afetado pela mudança cultural, quem ainda permanece como protagonista do drama" (1938:x)

A transmissão de elementos da cultura é altamente seletiva, a adoção de alguns sendo imposta, a de outros sendo facultativa, a de terceiros podendo mesmo estar desautorizada. Malinowski já observara a profunda diferença entre as instituições ditas européias segundo estivessem essas na metrópole ou em território colonial. A necessidade de captar conteúdos concretamente atualizados pelas instituições coloniais nas situações de contato é fortemente sublinhada também por Schapera.¹⁴

Para evitar que a etnografia do contato sublinhe exclusivamente os fatores individuais e particularizantes da relação branco x nativo, a noção de *agência de contato*, particularmente desenvolvida por Fortes, revela-se

12 "... na minha opinião o sistema colonial inglês não tem rival em sua capacidade de aprender com a experiência, sua adaptabilidade e tolerância, e sobretudo seu interesse genuíno no bem-estar dos nativos" (1949:161).

13 "Quando o tema principal é o aspecto dinâmico do impacto das duas culturas, é inteiramente inapropriado esquecer que as influências européias constituem em todo o lugar a força principal. Elas são os fatores determinantes no que concerne à iniciativa e ao planejamento" (1938: xiv).

14 "A idéia nativa de Cristianismo não vem realmente da Bíblia ou do credo oficial da igreja. Vem sobretudo do missionário que prega para ele e que trabalha em sua área. Ele (o nativo) julga a vida de um cristão pelas impressões que forma sobre as condutas e atitudes do missionário..." (1938: 33-4).

como de grande valia, buscando apreender em separado a distinta dinâmica de atuação da administração local e das missões (1938:63-72)¹⁵

Inversamente a Schapera, Fortes aponta os condicionantes de diversas ordens que limitam a liberdade de escolha dos ocupantes de tais cargos, constatando que em geral são papéis e caracteres sociais estereotipados, tanto do ponto de vista do nativo quanto dos órgãos coloniais (1938:90). Reforçando a importância de dispor de boas descrições etnográficas das agências de contato, Fortes observa que isso é tão relevante quanto estudar a cultura tribal (1938:91).

Mas a constatação da existência de heterogeneidade não diz respeito somente aos brancos, estendendo-se igualmente aos nativos. A absorção pelos nativos de costumes e crenças européias não é de modo algum uniforme em uma tribo, variando de acordo com posições de parentesco, com papéis rituais ou religiosos, com funções econômicas etc. Schapera observa que sob fortes influências externas, a escala de variação existente em cada cultura pode admitir distância entre padrões contrastantes muito maiores do que em relação a outras culturas, ou da mesma em um outro momento do tempo (1938:28).

Para refletir sobre esse processo de aproximação entre o universo do colonizador e do colonizado na figura de alguns indivíduos nativos, surgiram posteriormente diferentes conceitos, como os de "middleman", "mediator", "broker" e "patron" (Bailey, 1960 e 1969; Friedrich, 1968; Paine, 1971; Atwood, 1974). Úteis para descrever a função de mediação entre estruturas políticas e econômicas assimétricas, tais papéis vêm em geral associados a uma teoria onde a mudança cultural possa ser explicada por escolhas, cálculos e interesses de atores individuais somente (vide críticas a Bailey formuladas mais adiante, neste capítulo).

Um novo enquadramento do social

Enquanto continuam a admitir como fundamento um modelo naturalizado de sociedade, as tentativas de elaboração conceitual sobre o contato interétnico ficam necessariamente limitadas a exercícios de desdobramento lógico ou a meras reformulações setoriais ou operacionais. *Somente uma ruptura teórica mais profunda, redefinindo a natureza das unidades sociais, pode permitir que o estudo do contato deixe de ser um continente isolado na pesquisa antropológica, para o qual são delineados conceitos e métodos singulares não aplicáveis a outros domínios da*

15 O próprio Malinowski, em trabalho posterior, tentou definir melhor essa noção: "Agências de contato são corpos organizados de seres humanos trabalhando para uma finalidade definida, manipulando um aparato apropriado de cultura material e sujeitos a uma carta de leis, regras e princípios" (1945:65).

disciplina e relativamente imune aos avanços e discussões teóricas aí existentes.

Se tais dificuldades embargam fortemente o estudo do contato, por outro lado instituem esse como um fenômeno crítico, exercendo uma função de ponta na renovação dos fundamentos teóricos da disciplina. Para que a pesquisa sobre esse fenômeno possa se desenvolver e dar conta das realidades observadas, é imprescindível constituir algumas alternativas concretas de investigação. Por surgirem como modalidades de condução da pesquisa – e não como uma reflexão crítica sobre alguns pressupostos centrais da disciplina – a novidade e o caráter radical dessa ruptura foram minimizados por seus contemporâneos e tenderam a ficar ocultos por quase duas décadas, sendo redescobertos pelos manifestos processualistas da antropologia política da década de 60.

A meu ver essa ruptura ocorre em alguns trabalhos de Max Gluckman que, embora datados da década de 40 (1939 e 1947), tornam-se mais conhecidos por publicações posteriores (respectivamente 1958 e 1968 para o primeiro, 1963 para o segundo). Nesses textos a suposição central do modelo naturalizado de sociedade – a descontinuidade entre as unidades sociais – e um de seus mais importantes corolários – a identificação automática do indivíduo com os valores sociais – são questionados na condução da pesquisa em Zululand e encaminhadas soluções alternativas. Retomar essas elaborações pode significar uma contribuição importante aos impasses teóricos de hoje, quando o pesquisador se defronta com uma situação concreta de contato interétnico e se dá conta da inadequação das teorias existentes.

O ponto de partida parece haver sido a constatação elementar, feita por Gluckman (1968:1-28), de que as unidades básicas de análise não podem ser pensadas como entidades fechadas ou homogêneas. O simples acompanhamento das atividades diárias de um informante e um evento ritual (como a inauguração de uma ponte) envolve o pesquisador em uma complexa rede de interações sociais, cuja explicação requer a referência às relações interétnicas e a pessoas e instituições cujos interesses e valores são determinados de fora da comunidade local (o aparato da administração colonial, a ação missionária, as empresas econômicas e as determinações do mercado internacional). Rotular de “extralocais” tais fenômenos – como se tornou de hábito na antropologia, até mesmo quando se lhes atribua grande peso explicativo (Adams, 1970) – corresponderia a impor a uma nova visão da análise social uma classificação coerente com uma visão tradicional, coisa que Gluckman não faz. Se os acontecimentos e atores sociais presentes em uma comunidade não constituem um universo auto-explicável, se as significações ali geradas necessariamente extravasam o nível local e requerem o apelo a outros agentes e costumes, não há sentido algum em chamar tais fatos – cruciais – de “extralocais”, como se configurassem apenas uma linha subsidiária e complementar de entendimento.

A visão de Gluckman se distancia muito das outras formulações existentes, pois ele não vê o contato como um fator desintegrador, sempre confrontado com a existência plena e separada das culturas componentes. Para ele o contato interétnico é um fator organizador básico para a existência de determinadas comunidades, um elemento ordenador componente da organização social. Assim, rejeita firmemente o esquema das três realidades culturais desenvolvido por Malinowski (1968:9-10 e 51-52; 1963:217-227), afirmando ao contrário que o ponto de partida de sua análise é “a existência de uma única comunidade Africana-Branca em Zululand” (Gluckman, 1968:10).

A noção de comunidade com que trabalha Gluckman não supõe limites espaciais bem delimitados, nem unidades em termos de código de orientação cultural, mas somente que sejam partilhados determinados padrões de interação no comportamento cotidiano dos indivíduos uns para com os outros.¹⁶

Em sua argumentação Gluckman incorpora algumas reflexões de Fortes coerentes com sua própria perspectiva. Assim, para estudar o contato o antropólogo precisaria trabalhar mais com as comunidades do que com os costumes, sua unidade de observação deve ser “uma unidade de vida e não de costume – uma aldeia, cidade, acampamento, econômico e na vida social” (Fortes, 1938:62).

Nessa ótica os agentes de contato não podem ser descurados ou tratados como fatores externos à vida tribal, mas sim abordados como “parte integrante da comunidade” (idem). E Gluckman encampa ainda como bastante útil para o processo de pesquisa a recomendação de Schapera de que “O missionário, administrador, comerciante e recrutador de trabalhadores devem ser vistos como fatores na vida tribal da mesma forma que o chefe ou o xamã” (1938:27)¹⁷

São essas colocações de Gluckman que fundamentam a constituição de uma visão processualista em antropologia, estando na origem de várias abordagens novas (como a análise de drama, elaborada por Turner, 1957 e depois 1972); ou a análise situacional, esboçada pelo próprio Gluckman (1966) e desenvolvida por Van Velsen, 1964; ou ainda o estudo em termos de “campo político” proposto por Swartz, Turner e Tuden (1966) e por Swartz (1968). É importante, porém, distinguir a visão de Gluckman de seus desdobramentos e reapropriações por autores posteriores, sem

¹⁶“Que Zulus e Europeus possam cooperar em uma celebração na ponte mostra que eles formam juntos uma comunidade com modos específicos de conduta um face ao outro” (Gluckman, 1968:9). Em um texto posterior ele explicita melhor a sua concepção de comunidade como “um amplo campo de interdependência no qual indivíduos dos dois grupos de cores têm normas padronizadas de comportamento uns com os outros” (1963:214).

¹⁷Polemizando com Malinowski, em defesa a Fortes e Schapera e encaminhando paralelamente sua própria visão de que o fundamental seria estudar os padrões de interação e não a cultura do contato, Gluckman chega a uma formulação – de sentido didático, mas sem adequado aprimoramento teórico – de que se trata de “uma sociedade única composta de grupos culturalmente heterogêneos” (1968:51).

pretender encontrar nele uma falta, um não enunciado, que só viria a fazer sentido na voz de seus interpretadores.

Uma leitura atenta de seus textos permitiria afirmar que a noção de "campo social" aí está claramente delineada, inclusive com uma história e um significado bem diversos daqueles que assumiram hoje em dia. Ao criticar os paradoxos culturalistas de falar de uma África moderna, onde entrariam as cidades europeizadas e as minas Rand no interior, oposta a uma África tradicional, onde viveriam as tribos de acordo com suas tradições, Gluckman deixa explícito que considera que ambas fazem parte de "um único campo social" (1963:215 e 216), de um mesmo "campo de interdependências" (214). Mais adiante indica que brancos e negros na área estudada fazem parte de um "único organismo social" (págs. 215 e 216), que o administrador e o chefe tribal encontram-se em um campo único (223), que ambos compõem "um único organismo político" (215). Após a apresentação e crítica da tabela de três entradas de Malinowski, ele retoma as referências à idéia de campo, observando que as relações dos grupos sociais e indivíduos entre si seriam muito melhor tratadas se fossem abordadas não como eventos a serem localizados em diferentes colunas (e assim distanciados), mas sim através do "conceito de campo social" (232), que os reuniria e permitiria captar suas interconexões. Note-se que a menção ao conceito de campo social é feita explicitamente no texto, onde aliás aparecem 14 referências diretas a campo, isoladamente ou acompanhado de outro fator (respectivamente às págs. 210 e 217; 232; 223 e 233; 215, 216 e 232; 214; 215 e 216; 215; e 232).

Acompanhar o surgimento do conceito de campo nos trabalhos de Gluckman permite compreender uma aparente contradição que existiria entre a conceituação de campo em psicologia (Lewin, 1952) e a sua aplicação na antropologia social. Assim Swartz, Turner e Tuden caracterizam a sua unidade de análise como um "continuum espaço-temporal" (1966:8) e chamam de diacrônico o seu método de análise. Mas observam o paradoxo de estarem invertendo a herança lewiniana, que estritamente mais se aproximaria da proposta de análise sincrônica defendida por Radcliffe-Brown.¹⁸

A contradição pode ser entendida quando se percebe que não houve influência alguma da psicologia no surgimento da noção de campo em antropologia.¹⁹ A elaboração do conceito ocorre em uma *discussão com a história* e no texto citado *Gluckman não se refere a qualquer autor ou teoria da psicologia*, embora enumere várias pesquisas que considera

¹⁸ "Propriamente falando nós não estaríamos estudando um 'campo' (na interpretação de Lewin), porque a teoria de campo de Lewin trata somente da situação contemporânea como causadora da conduta" (Swartz, Turner e Tuden, 1966:31).

¹⁹ Em alguns trabalhos de Turner, analisando a atualização dos símbolos rituais na prática social, surge a idéia de campo de poder e campo simbólico-ritual. No entanto trata-se de texto muito posterior à formulação de Gluckman e com intenções bastante diferentes das do método diacrônico exposto por Swartz, Turner e Tuden, 1966.

exemplares em história e cujo conhecimento muito poderia auxiliar o antropólogo.

A idéia de campo surge nesse contexto, quando Gluckman indica o diferente papel que a seu ver a história teria nas ciências exatas e nas disciplinas humanísticas. Nas primeiras, a história se limitaria à descrição das condições do experimento, isto é, do seu "set-up" (1968:209), enquanto na antropologia o próprio objeto-da investigação seria histórico, uma vez que focalizado em certo período de tempo, no correr de uma pesquisa.²⁰

A seguir Gluckman mostra a utilidade do conhecimento histórico, de vez que os objetos da sociologia são históricos e os processos aí encontrados dificilmente se limitam à situação presente do campo. Pondera que o conhecimento de processos ocorridos no passado ampliam o alcance de nossas generalizações comparativas (1963:212) e afirma que não há diferença essencial entre processos de mudança hoje e os ocorridos no passado, desde que sobre esses existam dados suficientes (1963:211). Não haveria sentido algum portanto em supor que uma tal concepção de campo tivesse uma conexão teórica ou epistemológica com a sua utilização, marcadamente anti-histórica, na psicologia.

A retomada do conceito de campo por autores posteriores já ocorre no interior de uma discussão teórica, a sua utilidade sendo de permitir exorcizar os pressupostos estruturalistas de uma análise política. Como definir os limites para uma análise? As respostas usuais até então apontavam para critérios espaciais (relativo isolamento), sociais (o recorte de um grupo) ou estruturais (a existência de uma estrutura ideal de relações, em situação de equilíbrio).

A idéia de campo ajuda a de-substancializar a análise social, libertando-a inclusive das imagens e metáforas que inconscientemente impunham e sacralizavam a normatividade derivada daqueles pressupostos. O campo passa a ser descrito como "composto de atores diretamente envolvidos nos processos estudados" (Swartz, 1968:6), entendendo-se com isso que os participantes trazem consigo para esse processo "valores, sentidos, recursos e relacionamentos" (idem:8). A sua extensão social e territorial, e as áreas de conduta que envolve mudam à medida que atores adicionais entram nos processos, ou que os antigos participantes se retiram, acarretando novos tipos de atividade em sua interação ou abandonando os velhos tipos" (Swartz, 1968:6).

As suposições sobre a integração necessária e homogênea das partes, o caráter de sistema e a sua condição de equilíbrio são abandonadas como um ponto de partida desnecessário, uma vez que não apresentam validade

²⁰ "Nós observamos que os indivíduos e seus bens materiais, seus agrupamentos e relacionamentos persistem através das mudanças. É o estudo de suas interdependências que é o nosso campo. Para analisá-las devemos estudá-las por um período de tempo, e a análise da mudança então envolve estudo histórico dentro de um período abrangido pelo problema" (1966:209-210).

universal. Assim afirmam Swartz, Turner & Tuden (1966:30): "O que nós chamamos de campo político não é necessariamente um sistema fechado, mas um contínuo espaço-temporal com algumas características sistemáticas. As partes de uma tal unidade, em condições especificadas, podem exibir vários graus e tipos de interdependência, tanto institucionalizada quanto contingente. Sob condições diferentes, contudo, as mesmas partes podem operar como se estivessem 'fora do bolo', independentemente de outras partes do continuum".

Se a unidade de análise não tem limites genericamente definidos, a questão de como circunscrever o campo de investigação passa a primeiro plano e se torna dependente da preocupação teórica que dirige a pesquisa. Swartz é bem explícito sobre isso, nos dois momentos em que define campo sublinhando que a seleção de participantes aí envolvidos deriva dos "processos estudados" (1968:6 e 8).

Em outro texto, Gluckman & Devons (1964) chegaram a indicar alguns critérios para a delimitação de um campo de investigação, mostrando que o traçado das interdependências tem como limite a manutenção de um alto grau de consistência lógica e de relevância em face do objeto teórico da pesquisa. Uma pequena densidade no relacionamento existente entre pessoas e eventos, com a necessidade crescente de consideração de atos frouxamente relacionados com a problemática estudada, indicariam a oportunidade de se estabelecer limites mais estreitos para o campo.

De qualquer modo é importante entender que a concepção de campo é antes metodológica e instrumental do que de uma construção lógico-abstrata e teórica²¹. Isso deve ficar claro para evitar que a noção de campo se transforme em uma poção milagrosa, que resolveria todos os problemas e poderia ser aplicada a todos os domínios da antropologia sem maiores cuidados. Há uma tendência em muitos textos da última década a privilegiar a idéia de campo como se fosse um simples sucedâneo para a antiga conceitualização de sociedade. Esse risco é ainda mais grave quando se leva em conta que nas próprias antologias da antropologia política (Swartz, Turner & Tuden, 1966 e Swartz, 1968), se manifesta uma clara dominância de uma sociologia e uma ciência política funcionalista, ancorada em conceitos de Parsons, de Easton e de Lasswell, onde muitas vezes a palavra campo parece ser comutável com sistema.

De qualquer modo é primordial ter em mente que ao passar a definir o objeto de investigação como um campo, a antropologia parece haver dado um passo primordial no sentido de superar um antigo modelo de percepção e afastar-se da noção de espécie como um paradigma para a construção do social. A elaboração teórica não mais impõe a abstração de cogitações de natureza histórica ou procedentes do próprio meio ambiente, nem mais pretende manter uma divisão rígida e uma hierarquização entre esses dois

21 "A conceitualização aqui avançada não é uma teoria, mas somente uma maneira de chamar atenção para problemas e fatos que poderiam de outro modo ser omitidos." (Swartz, 1968:7/8).

últimos fatores – vistos como não sistematizáveis e passíveis apenas de satisfazer a interesses pragmáticos – e os fenômenos de ordem estrutural – esses vistos como os únicos passíveis de uma exploração propriamente teórica.

Algumas teorias sobre o contato interétnico

Essa nova forma de recorte do social, se inviabiliza uma concepção naturalizada de sociedade e dessa forma remove os obstáculos já anteriormente apontados, não significa a criação de imediato de conceitos e teorias interpretativas. Em função disso procurei a seguir focalizar algumas das principais tentativas de reflexão teórica sobre o contato interétnico, destacando alguns conceitos e esquemas analíticos que avalio como mais interessantes para consideração e análise. Após o que, baseando-me na análise crítica destes autores e em uma releitura bem particular de Gluckman, e com o apoio de outros autores, procuro expor e justificar a minha própria visão sobre o estudo do contato interétnico.

a) a noção de "situação colonial"

A noção de "situação colonial", elaborada por Georges Balandier, procura superar de um lado "a busca do etnologicamente puro, com fatos inalterados, miraculosamente preservados em um estado original", de outro escapar ao empirismo e ao pragmatismo de uma antropologia prática (Balandier, 1951, 1971:35). Critica as pesquisas antropológicas por focalizarem as mudanças sociais apenas através de processos vistos sempre separadamente uns dos outros (como a entrada da economia monetária, ou o ensino moderno, ou a ação missionária), ao invés de perceber que eles "constituem um todo" e enquanto uma conjuntura particular "impõe uma certa orientação aos agentes e processos de transformação" (Balandier, 1971/3).

Ao tentar delinear a especificidade de seu enfoque, dois pontos sobressaem: primeiro, uma decidida tomada de partido pela totalidade (pág. 4), entendida como uma categoria analítica central e várias vezes repetida no correr do texto (1971:3, 4, 10 e 35); segundo, uma recomendação de que os estudos de mudança social sejam sempre realizados "em situação" (1971:8, 23/4, 36). Apesar de referir-se por várias vezes a Gluckman e as suas análises de situação (1971:23 e 35/6), a acepção que Balandier dá ao termo parece afastar-se bastante daquela da antropologia inglesa, oscilando entre uma idéia de contextualização ou de um pano de fundo histórico (pág. 23) e, de outro lado, como uma noção capaz de assegurar a integração entre diferentes pontos de vista, desenvolvidos por historiadores, sociólogos, psicólogos e antropólogos (pág. 23/4). É essa última a posição que predomina, Balandier (1971:36) explicitando que as

origens dessa abordagem – um “estudo concreto e completo” (1971:27) – remontariam a noção de “fenômeno social total” formulada por M. Mauss. É nesse espírito que ele conduz a sua crítica a Malinowski, apontando principalmente as limitações decorrentes de sua concepção de instituição como resposta a necessidades, bem como refutando a crença de que o contato e a mudança cultural ocorreriam entre instituições homólogas.

Em uma avaliação global parece-me que a noção de situação colonial em pouco poderia ajudar a viabilizar as pesquisas atuais sobre contato interétnico. A concepção da situação colonial como um todo complexo (pág. 3 e 10) não se operacionaliza de nenhum modo e a própria definição apresentada revela-se como muito genérica (“... a dominação imposta por uma minoria estrangeira, ‘racialmente’ e culturalmente diferenciada, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático sobre uma maioria autóctone materialmente inferiorizada” (pág. 34-5). Uma tal enumeração de características econômicas, políticas e ideológicas não consegue dar solidez à noção ou concretizar melhor o encaminhamento da análise.

b) a teoria da fricção interétnica

Das pesquisas sobre contato realizadas no Brasil no final da década de 50 e no correr da década de 60 resultou a elaboração de um método de abordagem às sociedades indígenas freqüentemente denominado de teoria da fricção interétnica (vide Cardoso de Oliveira, 1962, 1963, 1964, 1966, 1967, 1971, 1972, 1972b; posteriormente, 1975, 1980 e 1983). Em um outro texto (Oliveira Filho, 1985) procurei apontar as conexões que essa teoria mantém com outros enfoques sobre o contato igualmente praticados no Brasil, indicando paralelamente os seus desdobramentos na pesquisa antropológica, servindo por mais de duas décadas como o referencial básico para as investigações sobre contato realizadas no país. Aqui, no entanto, me concentrarei primordialmente em pensar as suas formulações mais gerais, mostrando suas vinculações com diferentes tradições teóricas e, posteriormente, discutindo sua aplicabilidade ao objeto de investigação selecionado.

Para considerar uma teoria cuja elaboração se estende por um período longo de tempo, a primeira necessidade, acredito, é de realizar uma datação que permita captar os seus desdobramentos no tempo, com redefinições e elaborações, isto é, como uma trajetória em certa medida autoconduzida. Assim, anotei a existência de três momentos básicos, que eu caracterizaria como a apresentação e definição da noção, enquadramento sociológico e problemática da identidade étnica²². Obviamente caberia a ressalva de que

²² Em função do interesse peculiar desta parte do trabalho (focalizar algumas teorias sobre contato interétnico), concentrei minhas observações primordialmente nas duas primeiras fases, mais adiante referindo-me a certas contribuições e desdobramento desta terceira fase (a qual se enquadra no estudo geral de identidades sociais).

se trata de ênfases, não de exclusividade, em vários momentos essas colocações se associando e sobrepondo.

O primeiro momento é o da elaboração do conceito, correspondendo a textos programáticos (vide “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica”, projeto de pesquisa publicado em 1962), polêmicos (“Aculturação e Fricção Interétnica”, publicado em 1963) e que resultam de uma primeira tentativa de aplicação prática dessas idéias (“O Índio e o Mundo dos Brancos”, 1964). Uma referência básica é o texto já citado de Balandier e a definição de situação colonial, da qual Cardoso de Oliveira destaca a preocupação com a totalidade, o que implicaria em considerar que o contato interétnico se dá entre “grupos relacionados entre si em termos de domínio e submissão” (1964:21). O contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, quando caracterizado por seus aspectos competitivos e conflituosos, diz o autor, assumiria uma proporção total, passando a envolver toda a conduta tribal e não-tribal (1962:128). A definição da situação de fricção interétnica é de uma “... situação de contato entre duas populações ‘dialecticamente unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes” (1962:127-8).

Atentar para o processo de metaforização – não apenas implícito na didatização, mas constitutivo do próprio ato criador²³ – poderia ajudar a perceber o posicionamento do autor diante de outras linhas e vertentes teóricas. A própria escolha do termo fricção já indicaria a preocupação do autor em salientar como componentes estruturais do contato o *conflito* e a *interação continuada*. Ao banir de seu discurso imagens como a de “transmissão”, “adoção”, “assimilação” ou “incorporação”, Cardoso de Oliveira chama a atenção não para os aspectos culturais, mas para as relações sociais que são aí constituídas. Trata-se de modificar o foco da investigação, afastando-se de uma diretiva em termos de “mudança” ou de “contato cultural” (expressão preferida por alguns autores ingleses, notoriamente M. Fortes, L. Mair e Audrey Richards).

Nesse sentido a noção de fricção interétnica tem a mesma diretiva teórica que as formulações posteriores de Barth (1969:11-15), cumprindo a função de deslocar a ênfase dos grupos étnicos enquanto “unidades portadoras de cultura” (“culture-bearing units”) para a sua existência e eficácia social como “tipos organizacionais” (“organizational types”). Tal similaridade de perspectivas explica, inclusive, por que em reelaborações posteriores (1971, 1975, 1983) Cardoso de Oliveira faz menção e utiliza as formulações desse autor.

²³ Cabe lembrar algumas considerações de Derrida: “As noções abstratas escondem sempre uma figura sensível (...) O sentido primitivo, a figura original, sempre sensível e material (...) não é exatamente uma metáfora. É uma espécie de figura transparente, equivalente a um sentido próprio, que se transforma em uma metáfora quando o discurso filosófico a coloca em circulação” (Derrida, 1971:2-3).

Ao sugerir uma interação continuada entre duas sociedades, a noção de fricção fecha o caminho a imagens e conceitos que tendem a descrever o contato como algo acidental e instantâneo, possuindo um “caráter disruptivo” e conduzindo a um estado de anomia ou mesmo de desorganização social. Até mesmo por suas associações inconscientes, portanto, a *teoria da fricção interétnica não pressupõe a condição de índio como passageira*, levando os pesquisadores a não projetar nos fatos observados idéias quanto à “extinção” (brusca) ou ao “desaparecimento” (gradual) desses povos.

Cabe observar que os conceitos aí utilizados possuem um campo de aplicação bastante extenso. Os grupos sociais que estão envolvidos na situação de fricção interétnica são caracterizados da forma mais ampla possível, ora como “grupos tribais” (1962:128, 129), “sociedades tribais” (1962:128, 129) ou mesmo “sociedades” (1962:129; 1964:30), ora de modo ainda menos carregado de pressuposições, como ao falar, por seis vezes, em “populações” (1962:127, 128 e 129). Também a tarefa de precisar o conteúdo das relações entre esses grupos fica a cargo da pesquisa empírica: “... a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis” (1963; 1964:30 e 1965:79).

Em um segundo momento, Cardoso de Oliveira (1965 e principalmente 1967, no artigo intitulado “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica”) procura definir suas idéias de um modo que considera mais preciso, através da utilização de alguns conceitos sociológicos. O que foi antes denominado de fricção interétnica agora é caracterizado como um *sistema* interétnico, composto por dois *subsistemas*, o tribal e o nacional, em oposição e contradição um com o outro. A escolha desses conceitos parece proceder de uma sociologia da modernização – é mencionado Gino Germani, 1962 – cujo esquema teórico tem uma dívida clara com as elaborações funcionalistas de Talcott Parsons.

Surgem, em conseqüência, alguns elementos de rigidez em sua análise, que anteriormente não se colocavam de forma manifesta. A imagem de fricção tem, sem dúvida, o poder de afastar uma visão negativa do conflito, como algo necessariamente disruptivo e disfuncional. Passa a sugerir, no entanto, a idéia de um *desajuste temporário*, um conflito que pudesse vir a ser superado e corrigido, admitindo uma concepção de sistema onde a existência de entidades diferenciadas ou mesmo contraditórias viesse a concorrer para a sobrevivência e o dinamismo (através de uma transformação gradual) do sistema.

O conceito básico passa a ser o de “integração social”, que designa “o processo responsável pela constituição desse sistema interétnico”. Os elementos integrantes desse sistema são aqui descritos não mais como grupos, mas sim como “mecanismos de integração social”, sendo possível distinguir três “níveis de operação do sistema” (o econômico, o social e o político) onde tais mecanismos podem ser apreendidos em funcionamento.

Destaque é dado à noção de “potencial de integração” [1967] (1972:87-9), que designa o grau de dependência que um grupo tem de recursos controlados por outro, o que indicaria a sua capacidade de integração no sistema interétnico.

Ao procurar esmiuçar analiticamente as relações entre grupos envolvidos em um sistema interétnico, o autor aponta uma correspondência lógica entre tais fenômenos e as classes sociais dentro da sociedade brasileira [1967] (1972:87), afirmando que a fricção interétnica seria o “equivalente lógico (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam de ‘luta de classes’”.

Mas considerando a ênfase dada à integração no texto citado, o uso dado à noção de classe parece diferir muito dos esquemas marxistas, aproximando-se mais de uma sociologia do conflito industrial, onde o choque entre as classes conduz a um aprimoramento do sistema (no aspecto tecnológico e de políticas de bem-estar social – vide Dahrendorf, 1959), ou ainda da concepção vigente na economia política clássica, onde classes são grupos com funções econômicas diferenciadas e especializadas.

A discussão sobre integração vai ter como conseqüência a retomada de esquema dualistas, partilhados pelos estudiosos da aculturação e pela sociologia da modernização²⁴. Assim, ao tecer comentários sobre integração e assimilação (esta marcada como fato que só tenderia a ocorrer com indivíduos de terceira geração, com índios urbanizados ou ainda mestiços), Cardoso de Oliveira observa que “... o destino das sociedades indígenas, enquanto sociedades, é o da sua descaracterização progressiva, na medida em que vão sendo integradas às economias regionais” [1962] (1972:129). No mesmo texto, indica que as pesquisas devem se orientar tanto para um estudo de *situação* quanto para um estudo de *processo*, por isso entendendo “... a elucidação dos mecanismos que norteiam a passagem da ordem tribal à ordem nacional, em que se transfiguram ou tendem a se transfigurar as populações aborígenes” [1962] (1972:127). Mais tarde, ao enquadrar sociologicamente a noção de fricção interétnica, ele explicita que o seu foco de investigação é o processo de “integração do índio na sociedade nacional” [1967] (1972:89)²⁵. E ao tentar associar a sua perspectiva sociológica com um dualismo sócio-cultural, acaba como

²⁴ Em outro conjunto de textos (Cardoso de Oliveira, 1960 e 1966) e diferentemente daqueles aqui abordados, o autor mantém um constante diálogo com os esquemas dualistas.

²⁵ Cabe registrar que uma tal preocupação teórica contrasta fortemente com a postura indigenista assumida pelo autor, que em um artigo intitulado “Utopia e política indigenista” criticava o antigo SPI por sua docilidade ideológica aos desígnios do Estado brasileiro: “... a pergunta para onde mudavam nunca foi além de uma constatação teórica de que viriam, no fim de contas, à custa de assistência tecnológica e médico-sanitária eficaz, a alcançar os benefícios da civilização. Nisto estava implícito que elas viriam, mais cedo ou mais tarde, a se incorporar à nação brasileira, desde que se permitisse a realização normal de seu processo evolutivo. Mas nunca ocorreu aos indigenistas brasileiros que a *prática* dessa política levava em seu bojo a supressão quase que total da autodeterminação dessas sociedades” [1961] (1972:62).

Malinowski, sendo conduzido a um esquema tripartido de Brasil, onde se teria um Brasil indígena, um segundo com uma dinâmica expansionista, e o terceiro constituído pela dialética das relações entre classes sociais e grupos tribais, o qual seria o foco das pesquisas desenvolvidas nessa orientação [1965] (1972:82/3).

Alguns sociólogos têm ponderado sobre a necessidade de definir melhor a noção de integração, uma vez que ela apresenta óbvios aspectos valorativos (Germani, 1962:17). Para isso foram propostas algumas distinções, como aquela entre a integração normativa e integração psicossocial, ou entre a integração de ajuste e a integração de valores, ou ainda entre juízos de integração e juízos de funcionalidade (Germani, 41-47). A teoria dos sistemas interétnicos, porém, não tenta caminhar nessa direção.

Uma outra limitação desse esquema sociológico é que reduz o campo de aplicação da noção de fricção interétnica, tomando uma particular modalidade de contato como modelo para pensar todas as demais. A concepção de grupo étnico como nascendo de uma situação de interação, envolvendo aspectos de conflito e interdependência, é igualmente partilhada por Barth. No entanto esse último tem uma idéia menos restritiva de integração, concebendo a situação de complementaridade econômica entre grupos (cita o caso das tribos Fur e Baggara, respectivamente agricultores e criadores – vide Barth, 1969: 25-6) como uma possibilidade de relacionamento entre outras, incluindo igualmente a disputa por um mesmo território, a manutenção de relações eventuais de troca, ou ainda a existência de uma interdependência ritual ou política (1969:19). *O esquema analítico de Barth permanece assim aberto ao estudo da variação de situações*, permitindo conceber desde casos onde a simbiose parece ocorrer, com as identidades étnicas dirigindo globalmente o comportamento dos indivíduos, até o caso extremo, onde não há qualquer complementaridade entre os grupos, que não se organizam portanto em linhas étnicas (1969:18).

Existem também dificuldades teóricas não resolvidas quanto à maneira de operacionalizar a análise dos sistemas interétnicos. No plano conceitual, são indicadas duas ferramentas analíticas, os conceitos de “frentes de expansão” [1967] (1972:47-105) e de “agentes interculturais” (idem: 44-95). Um seringal, um castanhal, uma fazenda, um garimpo, podem ser comodamente pensados como uma expressão concreta de tipos diferentes de frentes de expansão. Mas um Posto Indígena, uma missão religiosa, uma base militar, a atuação do regatão, a ação intermitente de órgãos federais em diferentes esferas – isso pode ser conceituado como frente de expansão? Por outro lado um missionário específico ou um determinado indigenista pode ser caracterizado como “agente intercultural”, pois expressa a lógica e a dinâmica do universo não-indígena. Mas como pensar a unidade entre esse missionário (ou indigenista) e outro que trabalhe do mesmo modo e com intenções semelhantes, unidos muitas vezes por vínculos organizacionais e por uma hierarquia bem definida? Nesse sentido a análise por “agentes interculturais” pulveriza a ação de

instituições na atuação individual de seus representantes, permitindo supervalorizar a liberdade e autonomia desses indivíduos em detrimento de outras determinações grupais, institucionais e corporativas a que efetivamente obedecem.

Uma especialização de domínios pode surgir entre esses dois conceitos, o de “frente de expansão” sendo mais adequado quando se trata em alguma medida com um (ou mais) grupo(s) organizado(s), o conceito de “agente intercultural” sendo mais utilizado quando se focaliza a presença direta e a atuação de não-índios em face do subsistema indígena. Essa divisão de competências pode ter uma utilidade pragmática, porém destrói a unidade do quadro conceitual, que passa a mover-se em eixos teóricos não-compatíveis. Parece uma tarefa impossível a de instituir uma unidade teórica entre o conceito de “frente de expansão”²⁶ e o de “agente intercultural”, herdado dos estudos norte-americanos sobre aculturação (vide Siegel et alii, 1954:980-982), os quais eram decididamente rechaçados pela noção de fricção interétnica.²⁷

Em termos bem simples e esquemáticos pode-se dizer que o problema é o de como descrever e encarar teoricamente os indivíduos e grupos não-indígenas que intervêm na situação de contato. O microorganismo social com o qual o indígena está em interação direta (ou que tem conseqüências mais específicas sobre a sua condição presente e destino) não mantém qualquer isomorfismo ou similaridade estrutural com padrões ou grupos dominantes na sociedade nacional²⁸. Buscar os conceitos e esquemas que possam refletir de modo mais adequado a *diversidade das situações de contato* (em termos de composição interna, escala, interdependência e conflito entre as unidades sociais aí existentes, brancos e índios) foi a direção aqui escolhida para tentar essa reeleitura da teoria da fricção interétnica, conduzindo a seguir a discussão de outros conceitos que buscam superar em outra linha as dificuldades aqui apontadas.

c) a noção de “encapsulamento” e seus desdobramentos

Uma alternativa analítica que surge para abordar as transformações por que passam as comunidades camponesas ou grupos tribais em função de sua submissão a outras estruturas (como Estados nacionais ou outras

²⁶ Conceito este profundamente ligado à noção de fricção interétnica, apontando o processo de extensão das relações capitalistas ao campo brasileiro, dimensão essa muito trabalhada em desdobramentos posteriores por outros autores – vide Velho, 1971, 1972, 1975 e 1985, e Martins, 1975, 1980.

²⁷ A menção a agentes interculturais leva o autor mais adiante a falar em “sistemas interculturais” [1967] (1972:97), o que parece caminhar em direção oposta à sua visão de grupo étnico como produto de interação social.

²⁸ Em um trabalho posterior Da Matta (1978:29) observa que as contradições e descompassos existentes na sociedade dominante dos brancos, acarretando conflitos e brechas entre seus interesses e ideologias, aumentam as chances de sobrevivência e preservação cultural dos povos indígenas.

sociedades) é a noção do encapsulamento, elaborada por F. Bailey (1969), desde então bastante utilizada nos textos de antropologia política. O ponto de partida para a descrição desse esquema analítico pode ser a discussão que ele realiza, em um estudo monográfico anterior, sobre a questão do isolamento das aldeias indianas e dos grupos tribais. A comunidade onde ele realiza a sua pesquisa – Baderi – é composta por um grupo de parentes agnáticos, territorialmente segregados, que atuam conjuntamente tendo em vista finalidades políticas. Mas saindo dos esquemas formais e apreendendo a estrutura em movimento, esse fechamento revela-se como bastante enganoso, o observador sendo levado a reconhecer que “... a aldeia não é um todo em si mesmo”, mas “... uma unidade dentro de uma estrutura maior, onde existem laços individuais e relacionamentos indo muito mais além dos limites da aldeia” (Bailey, 1960:267).

É nesse sentido que Bailey formula a noção de encapsulamento para tentar superar algumas dificuldades dos estudos tradicionais de política tribal. “Os antropólogos concentraram-se nas comunidades políticas em pequena escala e de relações face a face. (...) Quase sem exceções, hoje essas estruturas existem dentro de estruturas políticas maiores de encapsulamento.” (Bailey, 1969:146). O que caracterizaria então essa situação de encapsulamento? Para esse autor os grupos tribais e as aldeias indianas são grupos em pequena escala, com estruturas multifuncionais e pouco diferenciadas em termos de atribuições específicas. Contrastam, assim, com as estruturas mais abrangentes de um Estado-Nação, as quais procedem a uma grande especialização de atividades, dispondo de uma soma de recursos muito maior.

Isso torna evidente de um lado a direção que devem seguir os processos de mudança, de outro a impossibilidade de fazer uma análise atomizada da mudança. “Não podemos estudar a mudança social dentro dos limites de uma aldeia” (Bailey, 1960:269). A análise da estrutura política das aldeias deve ser feita considerando-se o seu processo de ajustamento a esse meio ambiente social e histórico, tomando-se a estrutura política encapsulada como uma variável dependente e a estrutura maior como uma variável independente. Isso permitirá apreender os efeitos que mudanças ao nível do Estado têm sobre a estrutura política tribal ou da aldeia (Bailey, 1969:147).

É uma tarefa no entanto bastante difícil tentar transformar essa noção de encapsulamento em conceitos mais operacionais, que viabilizem a descrição das conexões entre a estrutura política local e as estruturas maiores do Estado. Em função disso Bailey (1960:240) procura utilizar outros conceitos (como os de subestrutura e campo) cabendo aqui destacar justamente aqueles que fogem aos padrões mais convencionais de análise.

A noção de “arena” aparece inicialmente com certa ambigüidade, ora usada como um sinônimo de campo (1960:10), ora para indicar setores dentro desse campo onde são disputados recursos diferentes com unidades de conflito diversas (1960:269). Posteriormente predomina essa segunda acepção, Bailey especificando que o termo arena indica a existência de uma

estrutura (única) de regras que delimita um tipo de competição política (1969:135).

A idéia de campo perpassa todo o trabalho etnográfico de Bailey que, focalizando a política como atividade (e não como normas ou crenças), afirma que a sua descrição dos Konds é muito mais em termos de “campo político” do que de “estrutura política” (1960:12). Ao final desse texto chega a indicar o que entende por campo político, englobando não apenas as atividades cooperativas, mas ainda tudo aquilo que seja relacionado aos indivíduos que se referenciam a determinadas arenas. “As relações políticas concernem à distribuição de recursos e ao poder. A distribuição inclui não somente aquelas situações em que os homens cooperam uns com os outros para atingir controle sobre o território, ou para proteger o seu território contra estranhos, mas também um campo maior onde as pessoas não cooperam mas, ao contrário, competem uma contra a outra por controle dos recursos” (1960:243).

O autor distingue entre conflito e contradição, o primeiro designando aquelas disputas para as quais a estrutura dispõe de mecanismos corretivos e regularizadores, a contradição indicando aquelas outras onde não atuam tais mecanismos. A aplicação de tais conceitos e a distinção entre eles só pode ser feita em uma análise dinâmica, pois tanto uma disputa pode revelar-se um conflito (e assim reforçar a estrutura existente, tal como o fariam certos rituais), quanto o seu resultado pode ser questionar a estrutura, demonstrando sua ineficácia ou ilegitimidade (1960:253).

Quando a disputa extravasa os limites da estrutura, a análise chegaria a um estágio mais complexo e seria necessário falar do campo político como possuindo mais de uma estrutura. Manter a análise no quadro de uma única estrutura levaria o pesquisador a ignorar a contradição, retirando-a da realidade. “Como alternativa pode ser assumido que existe não uma estrutura a ser analisada, mas duas ou mais estruturas operando em um único campo social” (1960:8)²⁹.

Apesar de alguns conceitos inovadores, a análise de Bailey mantém muitos compromissos com a abordagem do estruturalismo clássico, partilhando de conceitos e técnicas de investigação decorrentes desse quadro teórico. Se o conceito básico para a análise política seria o de atividades (e não de estrutura), por que então buscar apreender a organização do campo através deste conceito? Não há como pensar a coexistência e as articulações/conflitos entre estruturas dentro de um mesmo campo, uma vez que é dito que as estruturas não diferem teoricamente umas das outras (1960:10) e que podem ser apresentadas como “algo completo em si mesmo” (1960:246-7). Conceituar deste modo as unidades componentes

²⁹ A descrição realizada por Leach (1954) da política Kachin como dinâmica e dotada de um movimento pendular, oscilando entre duas estruturas opostas, se distancia bastante da visão de Bailey de três estruturas coexistentes, cada uma com determinações próprias, competindo entre si. Desse prisma Bailey rechaça a possibilidade de pensar as relações entre essas estruturas por meio de esquemas fechados ou como uma outra estrutura (Bailey, 1960:10).

do campo, caracterizando-as como totalidades e entidades sociais rigorosamente homólogas, tem um efeito imobilizante, inviabilizando qualquer construção teórica para a análise do campo político.

Na perspectiva de Bailey, à semelhança de alguns autores (Leach e Barth) que também estudaram grupos tribais na Índia neste período, a resposta se dá em uma dimensão estritamente individual, através de escolhas realizadas em contextos específicos por indivíduos concretos, sendo o somatório dessas ações e opções isoladas que irá definir a nova configuração do campo. Em consequência, destaca como crucial a atuação de determinados indivíduos, caracterizados como líderes que, por conhecimentos e habilidades específicas, desenvolvem ações que conectam entre si as diferentes estruturas (é o que Bailey (1960:268-9) chama de "ações-ponte" ou "bridge-action")³⁰.

Mas como se pode estabelecer limites à liberdade de escolha dos indivíduos? Por um lado Leach, raciocinando em termos de modelos ideológicos nativos, estabelece somente os parâmetros culturais dentro dos quais os indivíduos daquelas sociedades têm uma capacidade de escolha quase absoluta e não passível de reflexão teórica. Sem operar com modelos nativos, Bailey e Barth preferem especificar as condições sociais de cada escolha realizada, apreendendo o seu perfil, traçando as regularidades e explicitando os fatores que as condicionam.

Se esta resposta (sociológica, e não cultural) pode ser encaminhada por eles na condução da pesquisa etnográfica, em termos teóricos permanece um perigoso vazio. Como coloca em plano secundário a análise dos costumes e considera a mudança social como um processo cujo vetor vai das cidades-colônias às aldeias-tribais, Bailey pensa o contato interétnico de modo muito unilateral, onde fica ausente a visão do nativo e da comunidade local. Por minimizar o estudo dos costumes, dos modelos normativos e principalmente das teorias nativas de interpretação do social e do universo, Bailey reflete sobre o processo de mudança como se este ocorresse sempre em meio cultural homogêneo (ou algo bem próximo disso).

Em alguns textos de caráter exclusivamente teórico (Bailey, 1969 e 1978) aparece um indivíduo genérico, caracterizado primariamente por interesses e motivações egoísticas, para o qual arbitrário cultural e cosmovisão não constituem mais do que uma vestimenta, que pode ser facilmente substituída de acordo com as necessidades e os contextos. Uma tal concepção do indivíduo está muito próxima das construções dos filósofos utilitaristas e liberais, contemporâneos à implantação do capitalismo industrial na Inglaterra (vide Macpherson, 1971:287-9 e Sahlin, 1978). Tal figura, centrada na experiência histórica e na

³⁰Com uma preocupação muito semelhante Barth (1957 e 1966) elabora as suas análises, preferindo no entanto destacar conceitualmente não as ações, mas os indivíduos que as concebem e atualizam, que qualifica de "entrepreneur" e que funcionam como fator de conversão de recursos situados em diferentes esferas e circuitos transacionais (vide Barth, 1962).

metafísica do ocidente, de utilização não recomendável em povos com outras tradições (Dumont, 1978), foi transformada por Bailey no pivô da análise da política e da mudança social, onde se sobrepõe comodamente às ideologias modernizantes de Estados Nacionais pós-coloniais e vinculados ao circuito capitalista da economia mundial.

Neste quadro teórico a descrição e análise do dinamismo do campo político tendem a ser feitas exclusivamente na ótica de um dos atores, aquele no qual melhor cabem as pressuposições do modelo. Aos indivíduos e grupos submetidos a essa situação de encapsulamento não há opção ou alternativa mais simples do que desvestir a sua "segunda natureza", adotando outro arbitrário cultural e incorporando a cosmovisão que melhor se lhe ajuste. *Nesta perspectiva, creio, a análise de campo se descaracteriza inteiramente, transmutando-se de um estudo de interação e conflito em descrição monocórdica de um processo unidirecional, o que anula a realidade política e cultural dos grupos dominados.*

Os problemas apontados neste quadro teórico se expressam igualmente em seus desdobramentos mais recentes. Um conceito que desempenha função muito semelhante ao de "encapsulamento" é o de "grupos corporados de circunscrição" construído por R. Salisbury tendo em vista a análise do faccionalismo e da política em uma perspectiva transacional. Parte da concepção de que o grupo humano sob observação direta, a comunidade camponesa ou a aldeia indígena, pode ser tratado como uma unidade menor (mas com características corporadas) dentro de um esquema maior de poder, geralmente de natureza administrativa (Salisbury, 1978:113). Os recursos, a definição dos papéis e os parâmetros de variação e disputa são fornecidos por essa entidade maior, da qual provêm os mais fortes estímulos à modificação de estruturas e ao desencadeamento de um processo cumulativo de mudança social.

Alguns dos conceitos elaborados dentro desta perspectiva chamam a atenção para aspectos importantes do contato interétnico e algumas de suas idéias serão incorporadas na discussão etnográfica. Mas surgem também algumas dificuldades graves que mostram a necessidade de buscar mais além os conceitos básicos de referência. O primeiro ponto que caberia destacar é o *papel fortemente passivo assumido pelas comunidades locais*. No esquema de Salisbury isso é inclusive ainda mais acentuado, muito embora no correr da análise concreta esse autor reconheça a existência de uma relativa autonomia do nível local, o que pode levar inclusive a reverter decisões e orientações procedentes da esfera do Estado. No entanto para todos estes autores o sentido da mudança é sempre claro, indo das unidades mais abrangentes àquelas menores, operando de modo excessivamente unívoco e determinista.

Um segundo aspecto, em boa medida interligado ao primeiro, é uma relativa *despreocupação com fatores culturais*, já criticada anteriormente. Por ser atribuído nesse referencial teórico para estudo da mudança social um valor heurístico menor aos costumes e interpretações nativas, *reduz-se muito o espaço para as reinterpretções, as manipulações e as resistências*,

que instituem uma dialética bem mais complexa do que é suposto entre colonizador e colonizado, entre as políticas do Estado e as suas conseqüências reais no âmbito local. Devem ser registradas, no entanto, grandes diferenças entre os autores citados com relação a este ponto, em Bailey sendo bastante acentuada tal tendência, enquanto nas pesquisas etnográficas e análises concretas de Barth (1957) e Salisbury (1956) bastante atenção é dada às normas, valores e sistemas de cálculo nativos.

Terceiro, que tais conceitos se destinam a situações ideais, bem distanciadas da realidade, e que projetam na descrição etnográfica pressuposições arbitrárias e esquemas de entendimento inadequados. Assim o conceito de encapsulamento e o de "grupos corporados de circunscrição" supõem que a comunidade local esteja ilhada por uma única agência de contato, que todo o universo da política aí presente (comportamento, recursos, valores) tenha de ser desvendado tão-somente através da relação assimétrica que une os dois grupos.

De fato tais condições revelam-se como muito especiais, verdadeiras condições de laboratório, que não possuem contrapartida em grande parte das situações de contato interétnico estudadas. Em tais situações freqüentemente a comunidade local recebe o impacto de diferentes agências de contato; o comportamento dos atores na situação é afetado por presenças anteriores, por notícias sobre ou possibilidade de presença de outras agências, bem como pelo comportamento de uma agência diante das outras; como ainda pelas comparações e sistema de interpretações utilizados pela comunidade local para refletir sobre essas agências.

O que se necessita, portanto, é de um outro conceito, que permita abranger a pluralidade de atores envolvidos, resgatando as formas de organização, valores, ideologias de cada um; buscando apreender os padrões concretos de interação existentes entre eles, destacando igualmente as manipulações e estratégias de ação colocadas em prática por cada ator; captar as significações que cada ator atribui a estes padrões bem como o modo pelo qual ele os codifica e sistematiza, integrando a ambos assim no seu quadro referencial primário.

Para uma análise de situação

A noção de campo e a recomendação de proceder a estudos de situação foram elementos valiosos para romper com o modelo naturalizado de sociedade e com as percepções elementares pelas quais tal modelo inviabilizava um enquadramento teórico do contato interétnico. É preciso no entanto buscar alguns instrumentos analíticos de aplicação mais ampla, menos carregados de pressupostos particularizantes e naturalizadores, que permitam descrever o ordenamento existente entre os elementos do campo. Esta é a preocupação da seção final deste primeiro capítulo, que procuro realizar partindo de uma reapropriação de formulações de Gluckman.

Ao falar de situação social, Gluckman, de fato, refere-se a dois instrumentos inteiramente distintos, localizados em diferentes patamares teóricos, ainda que possam ser usados consecutivamente (e assim de modo indiferenciado) no processo concreto de pesquisa. O sentido mais conhecido, que o autor explicita em uma definição (vide 1968:9) e materializa através de extensa discussão de um exemplo específico, é aquele que implica na sobreposição de três elementos: a) um conjunto limitado de atores sociais (indivíduos e grupos); b) ações e comportamentos sociais destes atores; c) um evento ou conjunto de eventos, que referencia a situação social a um dado momento do tempo.

Entendida em seu modo mais estrito a situação social não seria mais que isso, um repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos. À medida porém que o levantamento desses elementos remete a contextos de interação e a formas de inter-relação, o relato da situação ganha densidade, conduzindo progressivamente à indicação de padrões de interdependência entre os personagens elencados. A distinção rígida entre descrição e análise revela-se completamente artificial, uma vez que a análise situacional nada mais é do que a reflexão sobre o entrecruzamento daqueles três elementos.

O mais interessante da análise situacional é justamente essa *démarche construtivista*, onde se apreendem relações abstratas e valores grupais a partir da observação da conduta manifesta. Não há razão para predefinir uma unidade ao objeto de investigação, intitulado por Gluckman genericamente de "comunidade" (em uma alusão direta ao conjunto de atores que estabelecem uma convivência social em um dado momento). Trata-se de algo que concebe como muito distinto da noção de sociedade, podendo abranger efetivamente duas ou mais sociedades, classes, grupos étnicos ou culturas.

O levantamento das interdependências existentes entre todos esses atores permitirá a abordagem do fato étnico, não como algo substancializado, apriorístico, mas como produto de linhas de cooperação e clivagem entre um universo de atores e condutas. O alinhamento dos indivíduos em grupos e subgrupos pode variar grandemente de um contexto para outro, inclusive transpondo as barreiras étnicas, sem prejuízo do fato de que a clivagem étnica funcione como o fator ordenador básico das relações sociais na situação por ele estudada³¹. O que limita as escolhas individuais e destaca a importância da clivagem são fatores histórico-culturais específicos, de um lado as relações de dependência (onde os brancos são fazendeiros e os Zulus vendedores de força de trabalho), de outro o conjunto de normas legais fixadas no contexto histórico (a legislação segregacionista). Para Gluckman, portanto, a unidade e coesão interna de um grupo étnico não é de modo algum um fato irreduzível ou

³¹ "Os grupos básicos de Brancos e Zulus estão partidos em grupos subsidiários, formalizados ou informais, o pertencimento a estes grupos muda para o indivíduo de acordo com seus interesses, valores e motivos que determinam sua conduta em diferentes situações" (Gluckman, 1968:25).

um dado absoluto, mas sim a *conseqüência de relações de interdependência* que se atualizam em um dado *contexto histórico e cultural específico*.

Do ponto de vista da análise situacional, campo e situação social são conceitos solidários, que tendem a se identificar no processo de pesquisa. Toda análise situacional acaba por delimitar (ainda que implicitamente) um campo, todo campo supõe uma multiplicidade de contextos que poderiam ser decompostos em situações sociais. A opção do pesquisador por um ou outro conceito decorre não de diferenças teóricas, mas de privilegiar determinada estratégia de apresentação de dados ou certa modalidade de construção de etnografia.

Seria fácil interpretar algumas referências que Gluckman faz à noção de equilíbrio dentro do quadro dominante do pensamento antropológico inglês (Radcliffe-Brown e Malinowski), como expressão de uma posição anti-histórica. Isso no entanto entraria em contradição manifesta com a posição que ele expressou quanto à necessidade da análise histórica (Gluckman, 1963:209-214). Para ele a idéia de equilíbrio não seria um pressuposto quanto ao caráter integrado e repetitivo das relações sociais (como o fazem as análises sincrônicas), mas uma *resultante* da existência de *alguma organização de uma situação*³². A sua concepção de equilíbrio aponta não diretamente para sistemas integrados com continuidade no tempo, mas para *relações de interdependência e expectativas que criam linhas e possibilidades de ação e ordenação*.

Ao fazer uma análise de mais de 150 anos de história Zulu, o autor explicita sua intenção não de buscar um "ponto zero" da mudança social, mas de "reconstruir os equilíbrios do passado" (Gluckman, 1968:50), apreendendo a "sucessão de diferentes equilíbrios sociais" (idem, pág. 49). Assim seria possível distinguir diferentes períodos, cada um marcado por um padrão de equilíbrio próprio, conduzindo a uma estabilidade comparativa. De fato o que a sua análise irá buscar em uma consideração do relacionamento passado entre negros e brancos é uma *relação balanceada (e mutável) existente entre esses dois grupos*, permitindo perceber *as alterações e ajustamentos como o surgimento de diferentes padrões de interdependência*. A essa tentativa de estudar a variação histórica de uma relação entre grupos ele chamou de "a mudança no equilíbrio" (Gluckman, 1968:27).

Ao proceder a essa análise, Gluckman abre uma nova dimensão para o conceito de situação. Em vez daquele primeiro sentido já conhecido, de situação social como um conjunto de ações relacionadas a um evento específico no tempo e no espaço, surge uma acepção bastante distinta, remetendo à elaboração de um *modelo analítico que privilegia os padrões*

³² "... por equilíbrio eu entendo as relações de uma interdependência entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular". (Gluckman, 1968:25 e também 28). Cabe lembrar a concepção de comunidade que Gluckman trabalha neste texto, remetendo à idéia de contexto de interação, não de grupos corporados ou de unidades sociais convencionais.

de interdependência. O seu interesse não é de maneira alguma conduzir uma apreciação histórica dos Zulu, no sentido de compor séries e estudar criteriosamente os fenômenos e as fontes, mas sim *captar a existência de diferentes padrões de interdependência entre os Zulu e os brancos*, bem como em refletir sobre as *razões de passagem de uma situação a outra*. Nesta perspectiva o conceito de situação social se apresenta como um eficiente *instrumento para o estudo comparativo e a investigação da mudança social*.

Ao falar em interdependência, caberia fazer duas ressalvas, pois se trata de um termo bastante carregado pelo uso que dele tem feito uma sociologia funcionalista. Em primeiro lugar, a *idéia de interdependência não implica em uma reciprocidade balanceada*, uma condição de simetria entre grupos e pessoas envolvidos. Gluckman deixa bem claro isso ao afirmar que negros e brancos na África do Sul estão em uma condição de assimetria ("oposição desigual") que determina o modo concreto de cooperação e antagonismo entre esses dois grupos (Gluckman, 1968:26). Em outros momentos ele se utiliza da noção de dominação (pág. 24, entre outras), explicando a ascendência política e econômica dos Europeus sobre os Zulu em termos de uma diferenciação de classe, os primeiros sendo capitalistas e trabalhadores qualificados, os segundos sendo camponeses e trabalhadores não especializados (Gluckman, 1968:17).

Em segundo lugar, a interdependência não implica em que os atores assim relacionados tenham um *idêntico peso quanto a determinar as características e os rumos da interação*. A instauração de equilíbrio e a manutenção da interdependência não decorrem de propriedades anônimas ou impessoais do sistema, mas estão ligadas à *dimensão da intencionalidade*, área onde são conectadas com os interesses e ideologias dos atores sociais (estejam esses em condição dominante ou dominada). Assim, Gluckman desmistifica a aparente neutralidade de uma situação social, mostrando que a sua organização responde prioritariamente a interesses de uma classe, explicitando que o fator final para a manutenção do equilíbrio é "a força superior do grupo branco" (1968:25).

Para distinguir essa outra dimensão implícita na análise de Gluckman, e que contrasta com a mais freqüente utilização de situação social, uso aqui a expressão *situação histórica*, noção que não se refere a eventos isolados, mas a *modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais*. Não se trata de conduzir uma análise constitucional da política (como o faziam os estruturalistas clássicos no *African Political Systems*, 1940), nem de operar com modelos ideológicos (vide Leach, 1954). O que assim se designa é o resultado de uma análise situacional, pressupondo portanto o manuseio de situações sociais (no primeiro sentido) e da noção de campo. Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito.

A noção de *situação histórica*, correspondendo a uma explicitação daquele segundo uso dado à situação social e à análise situacional, não

deixa no entanto de estar marcada por distinções conceituais e esquemas interpretativos característicos de certas análises políticas de uma conjuntura específica. Uma comparação sistemática entre esse trabalho de Gluckman e a clássica análise de Marx em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (1968) revelaria muitas similaridades na preocupação de diferenciar internamente e de buscar a unidade de cada ator e grupo; na tentativa de captar o jogo de alianças e oposições como um resultado de relações de interdependência em contextos específicos; no destaque dado ao processo de elaboração social de uma condição de relativo equilíbrio, com esferas onde os conflitos se expressam apenas por determinadas regras.

Em extensa medida a análise que se segue nos próximos capítulos foi alimentada por conceitos e discussões característicos da antropologia política. Ainda que uma noção como *regime*, de trânsito melhor entre cientistas políticos e antropólogos, tenha um sentido muito próximo ao de *situação histórica*, preferi manter esta última noção por considerá-la mais abrangente, podendo servir tanto para situações em que a política é uma esfera especializada em eventos e atividades, quanto para outras situações em que a política está embutida juntamente com outros domínios da vida social. Já a noção de *regime*, muito embora a antropologia política tenha lhe expurgado toda possível associação com a noção de Estado, parece adequar-se melhor a situações nas quais os fenômenos políticos parecem encadear-se em um campo de relações relativamente autônomo.

Diferentemente de outras formas de análise, a *situação histórica* não estimula qualquer dualismo (moderno x tradicional ou sociedade nacional x grupo indígena), nem favorece o artificialismo de esquemas analíticos que enquadram o contato como uma unidade social sui-generis mas paradoxalmente pensada em moldes convencionais. Em tal concepção o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade desta situação não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele têm os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos.

Na perspectiva analítica proposta por Barth, se inverte a postura tradicional, de que primeiro as unidades culturais são definidas e internamente organizadas, depois mantêm relações externas umas com as outras. O *contato interétnico* é, ao contrário, *um fato constitutivo*, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico. Como procurarei fundamentar mais adiante (para isso apoiando-me em Paine, Berreman e outros), para um indivíduo localizado em uma situação de contato, onde estão envolvidas igualmente diferentes culturas, a adesão ao seu próprio código cultural não é um fato automático, compulsivo, mas passa pela percepção da diferença, da constatação de existência de outros padrões e crenças, que podem ser

igualmente atualizados em contextos limitados e atendendo a interesses ou vantagens setoriais. A situação de contato interétnico de certo modo desnaturaliza os códigos culturais em que uma pessoa foi socializada, transformando as normas de ação em uma (entre outras) possibilidade de conduta, os valores de orientação ficando como componentes de ideologias alternativas. As normas e o saber político de cada grupo étnico ganham uma significação adscrita àquela situação de contato, tendendo a refletir e incorporar (por um processo relativamente consistente de tradução cultural) certos padrões e símbolos de outras culturas, não decorrendo apenas portanto de interesses, costumes e valores da tradição.

Em sua utilização nos capítulos seguintes, na análise do contato interétnico no Alto Solimões, a noção de situação histórica poderia ser definida pela capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos.

A instauração regular dessa dominação pressupõe – além da ameaça ou possibilidade de uso de fatores coercitivos – o estabelecimento de *diferentes graus de compromisso* com cada um dos diversos atores, além de certa *dose de legitimidade*, proveniente de uma conexão positiva estabelecida pelo grupo étnico subordinado entre esta dominação e seus próprios valores últimos³³. É por meio dessas interdependências, compromissos e legitimidade (obtida esta, no caso, em virtude justamente das *diferentes interpretações sobre o poder político e sobre o próprio universo*), que o grupo dominante passa a articular e representar interesses outros que não os seus próprios, obtendo certa dose de consenso e passando a exercer o poder de um modo hegemônico, em nome de interesses e valores mais gerais que os seus próprios.

³³ Não pode haver uma análise situacional caso se omita a visão que os nativos têm do processo histórico; mas também limitar-se a esta ótica, ou descrever tão-somente visões diferentes e polarizadas dos brancos e dos índios, é sacrificar a busca de unidade e dinamismo do campo para maior glória das análises dualistas. Como reflete Wachtel, fazendo um reparo crítico, em certa medida aplicável a sua própria pesquisa: "Nos esforçamos por derrubar a perspectiva eurocêntrica e nos colocamos do ponto de vista dos vencidos (...) Mas só o ponto de vista dos vencidos seria tão parcial quanto o ponto de vista dos vencedores. O que importa é restituir (ou ao menos sugerir) uma visão global da história" (Wachtel, 1971:307).

Capítulo 2: A Situação de Seringal

Para focalizar o campo de ação indigenista no Alto Solimões é necessário estudar a situação histórica precedente, onde a atividade seringalista exercia um domínio absoluto em nível regional, determinando o destino da população indígena. A presença efetiva de um novo ator social – concretizada através da figura de um inspetor do SPI e da instalação de um Posto Indígena – modificou os padrões anteriores de dominação e fez surgir novas modalidades de relacionamento na área entre os diferentes atores sociais, índios e brancos.

Uma nova situação histórica se delineia dentro e em oposição à situação histórica anterior, permitindo que da interação entre indivíduos e grupos dotados de códigos culturais diferentes, com valores e interesses contrastantes, possa resultar um relacionamento regular e estável, que se lhes apresenta como uma alternativa ou como um compromisso face a circunstâncias modificadas. Nessa linha de raciocínio a descrição e interpretação do processo de formação de um campo de ações indigenistas junto aos Ticuna – que constitui o objeto mais especificamente do capítulo 5 – precisam ser em termos lógicos antecedidas por uma consideração geral da situação histórica anterior, de dominação e hegemonia do seringal (que é justamente o foco deste capítulo), bem como por um aprofundamento das formas como os Ticuna viveram essa inserção tendo em vista as características próprias de sua cultura e organização social (o que constitui o objetivo dos capítulos 3 e 4).

Um esclarecimento preliminar deve ser feito. A minha intenção central nesse capítulo não é de maneira alguma fornecer subsídios sobre a região, seja para uma reconstrução histórica, seja para uma contextualização dos Ticuna. É importante ter sempre em mente que a noção de situação histórica é primordialmente um instrumento para o estudo da mudança social. Contrapõe-se assim radicalmente ao esforço historicista em buscar

origens e impor continuidades e heranças. Distingue-se ainda do exercício de uma análise histórica, preocupada em atingir descrições ricas e singularizantes, enquanto a noção de situação histórica serve ao contrário como um referencial analítico para recorte e seleção de dados visando o estudo comparativo da mudança social.

Uma abordagem direcionada pela idéia de situação não busca reconstruir por si mesma os eventos históricos do passado, mas tão-somente apreender as diferentes modalidades de interdependências que associaram entre si um conjunto de atores em diferentes momentos do tempo. Incorporo aqui as ponderações de Gluckman, ao conduzir uma análise sobre quase dois séculos da nação Zulu, observando que o seu objetivo não é recuperar algum “ponto zero” da mudança, mas sim reconstruir os equilíbrios do passado (Gluckman, 1968:50).

No processo de mudança social ocorre o entrelaçamento dos interesses e ideologias dos diferentes atores, sobressaindo-se aí o poder organizador superior de uma determinada força social. Essa procura imprimir à nova situação uma unidade de acordo com um projeto ideológico e político que, nas circunstâncias existentes, maximiza o atingimento de seus fins e a realização de seus valores. Nesse sentido a abordagem por situações se utiliza de referências históricas para descrever o processo (quando para isso haja uma historiografia disponível), mas não pode prescindir do entendimento de como os eventos são interpretados pelos atores que neles participam. E mais especialmente – considerando como a historiografia existente se enquadra na ótica do branco – tentando explicitar como foi vivida e concebida pelos Ticuna tanto a situação do seringal quanto o ato administrativo do início das operações do SPI na região.

O domínio da empresa seringalista sobre os índios e a própria vida da região já foi objeto de uma monografia bastante conhecida de Cardoso de Oliveira (1964), agora já em sua terceira edição. A monografia de Nimuendaju (1952), *The Tükuna*, aborda o assunto apenas de passagem, algumas observações de interesse no entanto constando de relatório que resultou de uma viagem à área empreendida em 1929 e só recentemente publicado (Nimuendaju, 1980 e 1983). Em trabalhos anteriores eu descrevi a expansão do extrativismo na área amazônica, indicando a existência de diferentes modelos de seringal e procurando nesses termos caracterizar a atividade seringalista no Alto Solimões (Oliveira Filho, 1977 e 1979).

Não é minha intenção, portanto, repetir descrições já realizadas, ou as interpretações já elaboradas, limitando-me a fornecer os dados imprescindíveis para o leitor acompanhar a linha de raciocínio e remetendo-o, através de indicações bibliográficas precisas, aos textos originais. É justamente aos pontos em que me afastado dessas formulações que dedico maior atenção, justificando as razões e aduzindo alguns elementos etnográficos que me conduziram a essas posições. Esse encaminhamento se justifica uma vez que o foco primordial deste trabalho é a formação do campo de ação indigenista no Alto Solimões e a situação do Ticuna em reserva, e não a inserção do índio na empresa seringalista,

essa situação histórica sendo considerada apenas enquanto fator relevante para a explicação daquela.

Histórico político-administrativo e apropriação fundiária

Os viajantes da segunda metade do século passado – Herndon [1851-2] (1952), Bates [1848-59] (1944), Avé-Lallemant [1859] (1961), Tavares Bastos [1864] (1975), Agassiz [1865-6] (1938), Orton [1865-6] (1871), Marcoy [1867] (1869), Monnier [1886] (1890) – não mencionam explorações econômicas de destaque existentes nessa região, descrevendo os aglomerados encontrados como uma mistura de índios (Ticuna, Cocama e outros), remanescentes Cambeva e poucos elementos brancos. A vida econômica girava em torno de atividades extrativas (pesca de tartaruga, com aproveitamento de diversos produtos derivados; a indústria de peles; a venda de pescado e piraíba etc.) e de uma pequena lavoura em grande parte voltada para a subsistência ou pequenos circuitos locais de troca. Fora dos poucos núcleos populacionais existentes, a ocupação da área era extremamente rarefeita e em grande parte temporária, adaptada ao caráter cíclico da caça à tartaruga, da pesca de maior porte e das diferentes modalidades de coleta³⁴.

A evolução da população dessa região, abordada através da comparação dos censos demográficos de 1872, 1890, 1900 e 1920 (vide quadro a seguir), indica a década de 1890/1900 como a de maior taxa de crescimento global da população. Nesse decênio essa taxa foi de 68%, sugerindo a possibilidade de que nesse período tivesse ocorrido um movimento mais significativo de entrada de migrantes na região. Por contraste, entre o

³⁴ Diversas tentativas de reconstituição de períodos da história do Alto Solimões foram realizadas por pesquisadores do subprojeto Corpus Etnográfico do Alto Solimões, vinculado ao Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia, desenvolvido pelo Setor de Etnografia e Etnologia do Museu Nacional (RJ), com apoio da FINEP. Na medida em que me ocupo de um outro momento histórico não caberia aqui retomar ou sintetizar tais trabalhos, mas como eles constituem um suporte implícito às formulações aqui presentes eu gostaria de enumerá-los: a) "A Missão Jesuítica na Capitania do Grão-Pará (século XVII-XVIII): Uma política de organização de mão-de-obra", de Mariza de Carvalho Soares, 1981; b) "O Sistema de Diretorias de Índios e o Alto Solimões", de Maria Josefina Cardoso de Oliveira, 1981; c) "Os Atalhos da Magia: Notas sobre a etnografia dos naturalistas viajantes", de João Pacheco de Oliveira Filho; d) "Sobre a Catequese e a Civilização dos Índios da Província do Amazonas, região do Alto Solimões: 1852-1877", de Carlos Augusto da Rocha Freire, 1981; e) "Elementos para uma sociologia dos viajantes", de João Pacheco de Oliveira Filho, posteriormente publicado em *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, Marco Zero/UFRJ, 1987. Em todos esses trabalhos está presente a preocupação em enquadrar o discurso histórico e etnográfico como um produto social resultante das potencialidades de um indivíduo imerso em uma rede de relações sociais.

Quadro nº 3 – Evolução Demográfica do Alto Solimões Segundo Categorias Raciais dos Censos Oficiais (1872-1920)

	1872		Total	1890 (*)		1900		1920	
	S. Paulo de Olivença	S. Francisco de Tabatinga		S. Paulo de Olivença	S. Paulo de Olivença	S. Paulo de Olivença	Benjamin Constant	Total	
Branços	457	160	617	1.054					
Pretos	80	42	122	52					
Pardos	607	71	678	640		s.d.		s.d.	s.d.
Caboclos	1.561	572	2.133	2.961					
TOTAL	2.705	845	3.550	4.707	7.492	2.899	5.348	8.247	

Fonte: FIBGE – Censos Demográficos de 1872, 1890, 1900 e 1920.

s.d. = sem discriminação

(*) no censo de 1890, pardos são caracterizados como mestiços e caboclos como índios.

censo de 1900 e o de 1920, a população se manteve praticamente estacionária, registrando uma taxa de crescimento de apenas 10%, que acumulada para dois decênios mal consegue dar conta do aumento vegetativo regular.

Uma comparação mais atenta dos censos de 1872 e 1890, que discriminam a população em categorias segundo a cor, poderia ajudar a perceber que, muito embora a taxa de crescimento nesse período seja apenas de 25%, registra-se um aumento bastante significativo (da ordem de 76%) do número de brancos existentes na região, o que evidencia a presença de algum fluxo migratório. Também o aumento de 40% na população indígena (a categoria censitária *caboclo* é traduzida para o francês no censo de 1890 como "indiens") pode ser atribuída à ocupação progressiva das terras e a sua utilização em atividades ditas produtivas, o que possibilita o contato com outros grupos locais e malocas.

Efetivamente tais dados estatísticos parecem vir a reforçar uma história administrativa da região, coincidindo com a memória e os relatos obtidos de seringalistas e seus descendentes, bem como com os próprios registros existentes sobre a ocupação fundiária. Em 1884 a vila de São Paulo de Olivença se tornou a sede da comarca do Alto Solimões, desmembrando-se da comarca de Tefé, a qual era anteriormente a sua sede (FIBGE, 1957)³⁵. Em 1898 essa nova comarca foi outra vez desmembrada, dela se destacando a parte mais próxima à fronteira com o Peru, que foi intitulada de Benjamin Constant. À diferença de São Paulo de Olivença, cujos habitantes sempre tiveram suas atividades econômicas voltadas para o rio Solimões e seus afluentes menores, a população de Benjamin Constant tinha mais como foco de ação a exploração extrativista (caucho, seringa e madeira) nos afluentes do rio Javari (para uma descrição disso, vide Melatti, 1981:17-30).

As reconstituições de história da região realizadas com seringalistas apontam a formação dos seringais como fato do final do século passado, sucedendo-se à primeira guerra mundial e à crise da borracha nativa brasileira uma acentuada estagnação econômica. Também Curt Nimuendaju (1952:9) indica as duas últimas décadas do século passado como o momento de chegada dos seringais na região.

Com o início da expansão gomífera no Alto Solimões e a contínua valorização da borracha no mercado internacional (refletida em preços cada vez mais elevados), os comerciantes ligados a essa modalidade de extrativismo passaram a preocupar-se em garantir para si os terrenos mais estratégicos para dirigir a exploração da borracha. O interesse básico eram as terras ribeirinhas ao Solimões, principalmente aquelas localizadas próximo às bocas de igarapés e aos canos de lagos, ao fundo dos quais se

³⁵ Um texto mais recente aponta essa data como de 1882, coincidindo com a ascensão de São Paulo de Olivença à condição de vila (vide AMAZONAS, 1983: 142).

localizavam extensos reservatórios naturais de seringueiras, que podiam ser transformados com pouco trabalho em seringais nativos.

Entre 1896 e 1922 são estabelecidos os primeiros títulos definitivos da região, tendo sido registrados no Cartório de Imóveis da então Comarca de São Paulo de Olivença. Baseando-me em um levantamento realizado em 1975 nos livros de registro desse cartório, complementado ainda por consulta à extensa documentação fornecida pelo ITERAM à FUNAI em 1983, pude reconstituir a listagem abaixo colocada, a presença de um sinal (+) indicando a existência de notícias quanto à presença de contingente Ticuna nessas glebas em tal período.

Quadro 4 – Concessão de Primeiros Títulos de Propriedade no Alto Solimões (1896-1922)

Nome do Imóvel	Beneficiário da Concessão	Superfície	Ano
1. Tacana (+)	Romualdo S. Mafra	2.737	1896
2. Cornetas (+)	João Vicente Balieiro	4.407	1897
3. Belém (+)	Romualdo S. Mafra	84	1900
4. Tacana (+)	Romualdo S. Mafra	1.043	1900
5. Assacai (+)	Laureano Müller Filho	1.377	1900*
6. Pereirinhas	J.F. Melo Pereira	7.025	1900
7. Santa Rita (+)	Bernardo Müller	1.076	1904
8. Boa Esperança	Antonio Neves	211	1904
9. São Felipe (+)	Manoel de S. Mafra	370	1906
10. Praia Grossa	A.H. de C. Pereira	1.633	1910
11. São Viriato	A.H.P. de Melo	691	1910
12. Theresinas (+)	J.F. de M. Pereira	7.094	1910
13. Santa Cruz (+)	Manoel de S. Mafra	495	1911
14. Carangola	Ignacio Moesbeck	889	1914
15. Urbs (+)	Romualdo de S. Mafra	2.103	1917
16. Deserto (+)	Romualdo de S. Mafra	1.954	1917
17. Surubim	S/indicação	1.099	1920
18. Curanã (+)	Innocencia Theresa da Cruz	277	1922

* Para ajudar a compor o quadro dos *antigos patrões* dos Ticuna, deve ser logo esclarecido que a propriedade Assacai foi em 1904 vendida a João Aires da Cruz, ficando sob controle deste e de seus descendentes, por mais de 50 anos.

Quando confrontada esta listagem com o mapa (ver mais adiante) de distribuição desses títulos definitivos, algumas conclusões se impõem. Em primeiro lugar, a titulação não era um processo contínuo no tempo, nem disperso ou de ocorrência aleatória. Dava-se, ao contrário, em períodos descontínuos de tempo, usualmente procedendo à regularização simultânea ou sucessiva de terrenos contíguos, correspondendo efetivamente ao movimento de exploração e de ocupação dessas áreas.

Em segundo lugar, as áreas priorizadas para o assentamento da sede das atividades comerciais dos *patrões* eram sempre terrenos ribeirinhos e freqüentemente de pequena ou média extensão. Essas eram as terras efetivamente disputadas e que garantiam a exploração dos seringais e o controle da mão-de-obra indígena aí localizada. Segundo os dados sobre a situação fundiária dos municípios, apresentado pela primeira vez no Censo de 1920, a área total dos estabelecimentos rurais era de 694.112 hectares para Benjamin Constant e de 94.633 ha para São Paulo de Olivença (FIBGE, 1920), o que corresponde tão-somente a 10,39% da extensão territorial do primeiro e a 2,21% do segundo.

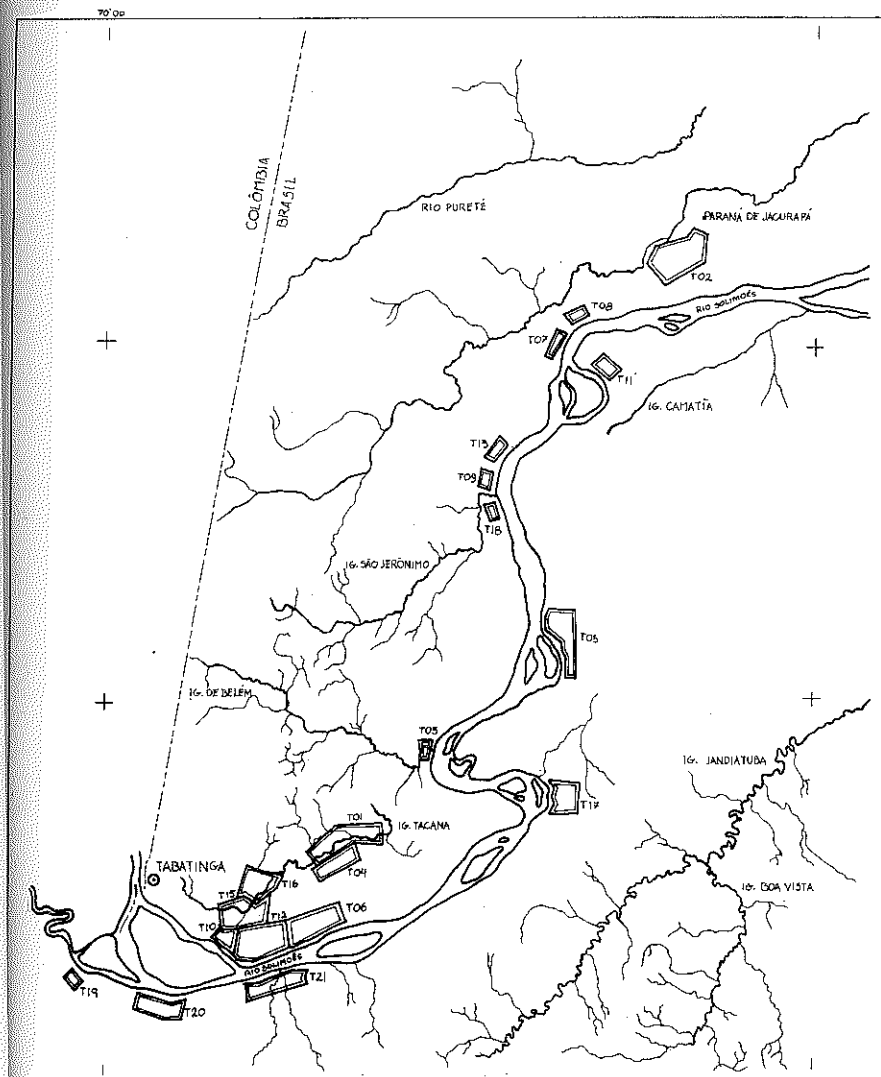
A grande maioria das terras localizadas no interior dos igarapés estavam por lei vinculadas ao Domínio da União, não podendo ser titulada ou concedida a particulares devido à sua proximidade da fronteira³⁶. Na prática, porém, o controle dessas áreas era exercido pelos proprietários das glebas ribeirinhas, sendo isso reconhecido pelos demais brancos e imposto pelo uso da força. Isso era algumas vezes até mesmo legitimado mediante a concessão de licenças de exploração, de tempo limitado (mas renováveis), outorgadas pelas Câmaras Municipais (vide Oliveira Filho, 1977:4).

Em terceiro lugar, a concentração de títulos em determinadas pessoas e famílias em diferentes períodos parece indicar que a titulação caminhava paralelamente com a oscilação da força política de diferentes grupos e de seu controle do aparelho administrativo local. Isso afetava tanto a titulação quanto a concessão de licenças de exploração, conduzindo a um acirramento da competição por cargos administrativos e poder local, onde não estão ausentes inclusive choques armados entre grupos na defesa de interesses e privilégios econômicos. Essa visão da região e a descrição de alguns episódios de lutas políticas locais podem ser corroboradas pelo estudo realizado por Anísio Jobim sobre São Paulo de Olivença, como segundo volume da série Panoramas Amazônicos³⁷.

³⁶No caso da propriedade Belém, a família de seu dono atribui a não requisição de glebas no interior do igarapé ao fato de Romualdo Mafra considerar que essa era terra habitada pelos Ticuna. Existe, nesse sentido, uma carta da filha de Romualdo Mafra, Dna. Yayá, nos Arquivos da Prelazia do Alto Solimões (inf. Frei Arsênio - Belém - 1975). No entanto ele requisitou diversas glebas no rio Tacana, igualmente de ocupação muito antiga pelos índios.

³⁷No ano de 1913, na eleição para a composição da Comarca Municipal, foram presos por força estadual os seringalistas Romualdo e Manoel Mafra, na propriedade de Belém. Derrotados nas urnas, eles aliaram-se ao Comandante da Fortaleza de Tabatinga e tentaram tomar militarmente a sede do município, para empossar os seus próprios candidatos (Jobim, 1940:131).

MAPA Nº 2: Apropriação Fundiária no Alto Solimões.



NOTA: A titulação é indicada com um T seguido de um número, que corresponde ao do imóvel rural no quadro nº 04, de concessão dos primeiros títulos no Alto Solimões. Note-se que T-19, T-20 e T-21 correspondem a outros imóveis não incluídos no quadro 04, intitulados respectivamente Santo Antonio, Guanabara e Capacete.

São muito escassas as informações sobre o estabelecimento da empresa seringalista nessa região e mesmo constata-se uma quase absoluta lacuna de dados na historiografia da Amazônia sobre tal período de existência dessa área. Decerto isso se deve não apenas à pequena importância da região no boom da borracha, mas também ao caráter pouco típico do seringal que aí se implantou, aspectos que desenvolverei mais a seguir. Nesse momento porém cabe registrar as repercussões que isso teve em termos de ausência de registros históricos. Toda a historiografia do Amazonas, seja antiga ou recente, seja conservadora ou crítica, está montada em torno da idéia de ciclo, o que significa representar sempre um período histórico pela produção de ponta aí existente, ocupando-se primordialmente com a descrição dos grupos sociais e regiões que a cada momento ocuparam posição de destaque nesse processo. As monografias de maior peso sobre os seringais nativos da Amazônia – como as de Walle (1909), Akers (1913), Labroy & Cayla (1913), Le Cointe (1922) e Mendes (1943) – descreveram o processo de expansão da coleta de borracha de um modo global, privilegiando aspectos técnicos (agronômicos), ou econômicos. Descrições de áreas específicas apareceram em artigos e ensaios (Guedes, 1914; Brazil, 1913 e Cunha, 1976), destacando-se nisso especialmente os romances (Chevalier, 1935; Castro, 1934; Vasconcelos, 1922; Façanha, 1934; Lima, 1970 e outros), mas nunca aí se focalizou o Alto Solimões. Os trabalhos de investigação histórica mais recente, por mais criteriosos que sejam (como Benchimol, 1978) e sofisticada a sua metodologia, como as teses de Vergolino (1975), Santos (1977), Fecury (1978), não contêm maiores referências sobre o assunto do que as tradicionais histórias ou interpretações gerais sobre o Amazonas (Araújo Lima [1933] (1975), Ferreira Reis, 1931, 1953 e 1956, Veríssimo [1892] (1970), Vianna Moog (1936), Costa Pereira, 1956).

Em todos esses textos é como se o Alto Solimões não tivesse uma história específica, e que se devesse sempre avaliar a implantação da empresa seringalista a partir das descrições de como funcionaram os seringais do Acre ou do Madeira. Em função disso a reconstituição histórica da situação de seringal no Alto Solimões não se apóia nessas fontes mais consagradas e conhecidas, mas sim basicamente: a) no relato de indivíduos que viveram esse sistema de relações, tanto índios como brancos; b) em fontes estatísticas oficiais (censos) e em relatórios administrativos (SPI); c) no levantamento e compilação de dados realizados por Jobim, com brochuras separadas sobre Tefé (Jobim, 1935/6), São Paulo de Olivença (Jobim, 1940) e Benjamin Constant (Jobim, 1943); d) na descrição concreta dos seringais e dos índios realizada por Nimuendaju [1929] (1982) e mais tarde Carvalho (1955), Carneiro (1956) e Cardoso de Oliveira (1964).

É correto dizer que os historiadores da frente extrativista da borracha subestimaram a participação do índio nessa atividade, limitando-se a mencioná-lo geralmente como um obstáculo à abertura de novos seringais e uma virtual ameaça à segurança dos seringueiros. São freqüentemente

mencionados esses atritos e alusões feitas a ações punitivas realizadas por brancos, que, apoiados por seringalistas e aviadores, tinham finalidades de afastar os índios daquelas áreas, seja pelo extermínio direto, seja pela fuga dessas hordas para nichos mais recuados e melhor protegidos do acesso do branco. Atualmente essa visão está sendo modificada com base em uma releitura de certos trabalhos históricos (como Castelo Branco, 1922 e 1950, e Veríssimo, 1970, p. ex.) e em depoimentos de índios que trabalharam em seringais (vide Aquino, 1977 e Barbosa, 1983).

É possível hoje em dia distinguir duas modalidades de incorporação do índio às atividades de extração da goma elástica. A primeira é a da escravização direta da população, inteiramente retirada de seu modo de vida e instituições e utilizada como mão-de-obra superexplorada e sem qualquer intenção de preservação física (ou de simples reposição do estoque de trabalhadores). Essa era a forma de incorporação de índios mais comum à frente caucheira que procedia do Peru, de natureza claramente itinerante e predatória, permanecendo em uma área apenas o tempo necessário para explorar ao máximo o local, destruindo as árvores gomíferas e delas retirando o látex. O relato mais impressionante que se conhece é o de Hardenburg no livro-relatório *The Putumayo: The devil's paradise* (1912). Aí ele descreve o aprisionamento de diferentes hordas de índios Huitoto, nos altos cursos do rio Putumayo (chamado de Içá na sua área próxima à embocadura do Solimões, na parte que fica no Brasil), mostrando como eram reunidos em cercados, acorrentados e conduzidos a trabalhar até a completa exaustão física e a morte.

A segunda foi praticada por alguns seringalistas do Acre, quando os preços da borracha sofreram queda muito brusca e contínua, não dando meios de continuar a mobilizar trabalhadores brancos. Surgiu assim a figura do *amansador de índios*, indivíduo que baseando-se na prática sistemática da violência, da intimidação, do aliciamento por mercadorias ou cachaça, da mestiçagem forçada, conseguia impor aos índios um ritmo de trabalho e transformá-los em coletores aceitáveis de seringa. A longo prazo tendiam a ser incorporados a um esquema de dominação bastante semelhante ao do seringueiro branco mediante o regime do barracão e da conta (para uma descrição desse processo com os índios Kaxinawa, vide Aquino, 1977).

Apesar da proximidade espacial da frente caucheira, os Ticuna não passaram por um processo semelhante de incorporação à atividade extrativista. Após um período inicial de violências, em que os seringalistas demonstraram sua superioridade militar e impuseram aos índios modificações em seu modo de vida e organização social, a tendência manifestada era de incorporá-los enquanto *fregueses*. Isso não significa – como se verá mais adiante – que na prática a categoria de freguês seja indiferenciada, não havendo comportamento distintivo para o índio e para o branco. Mas é fundamental ter sempre em mente que é essa conceituação de freguês, juntamente com os estereótipos e representações que existem nessas áreas sobre os índios, que irá explicar e inclusive legitimar

(segundo a ótica dos brancos) todas as práticas de dominação impostas aos Ticuna. É esse código de conduta que funciona como um afixador moral das ações básicas dos seringalistas, servindo ainda como medida de avaliação do comportamento concreto e cotidiano de cada um. O mito do *bom patrão*, partilhado pelos regionais e aceito no passado por muitos índios, corresponde à aceitação e ao reconhecimento dessas normas, a crítica sendo canalizada para indivíduos que ocupam o papel de patrão, não para o regime de barracão.

Em algumas áreas da Amazônia – como no Acre – a implantação dos seringais resultou de um ramo da frente pecuarista instalada inicialmente nos sertões do Ceará e servindo como fornecedora de animais, carnes e arreios às plantations de açúcar. Posteriormente, com a Guerra Civil Americana, aquelas propriedades ganharam um caráter misto, produzindo algodão para o mercado internacional e dando continuidade à pecuária. Muitos dos padrões aí existentes de ocupação do espaço e formas típicas de dominação foram atualizados por contingentes de cearenses que, após a grande seca de 1877, migraram para abrir seringais na Amazônia (vide Almeida & Esterci, 1977).

O estabelecimento dos seringais no Alto Solimões, utilizando os próprios índios como extratores, pode ser reconstituído através da história de uma família de migrantes cearenses, ali fixados na última década do século passado. Em um esquema genealógico pode ser visualizado o processo de estabelecimento da empresa seringalista na região, as características que assume, os locais que privilegia e enfim as formas de controle que incidirão sobre os índios. É exatamente nessa linha que procurarei descrever a instauração do que chamei de *situação de seringal*, aí discernindo inclusive diferentes momentos na vida da empresa, separando-os por pessoas e linhas possíveis de ação (os *antigos patrões*, a *geração intermediária* e os *novos patrões*).

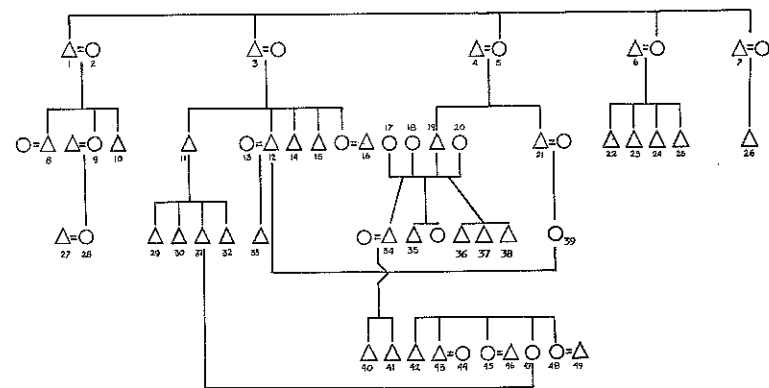
Os antigos patrões

O irmão mais velho, Romualdo de Souza Mafra, foi o primeiro membro da família a desenvolver atividades extrativas no Alto Solimões. No ano de 1900 ele registrou em seu nome, no cartório de São Paulo de Olivença, um pequeno lote de 84,2 hectares, chamado Belém, na confluência do igarapé de mesmo nome com o rio Solimões³⁸. Baseando-se nisso ele obteve posteriormente a concessão de outras glebas no rio Tacana e exerceu durante quase três décadas um domínio absoluto sobre

³⁸O nome Belém teria sido dado em homenagem à esposa de Romualdo, Dna. Benigna, numa referência à sua própria terra natal (Oro, 1978:23). Anteriormente, aquele local, bem como o igarapé, era conhecido pelos brancos como Caldéirão, porque aí havia funcionado de 1870 a 1879 a Missão do Caldéirão, sob responsabilidade de franciscanos de origem italiana.

esse rio e sobre o igarapé Belém ou Caldéirão, conhecido também pelos Ticuna como *Patü* (i.e., igarapé Preto). Instalando a sua residência na boca do igarapé Belém, daí controlava todo o comércio com os moradores desse igarapé e do Tacana (cuja entrada está na mesma volta do rio Solimões). Romualdo Mafra promovia tanto a extração de borracha como mantinha alguma atividade agrícola (com o plantio de arroz e cana-de-açúcar) e industrial em pequena escala (com a existência de um engenho de açúcar e um alambique para fabricação de aguardente). O relato de um velho ticuna septuagenário, Moaca Fortes, originário dessa área, obtido ao traçar a sua história de vida, pode aprofundar essa descrição: o *patrão* sabia falar um pouco a *gíria* (termo genérico pelo qual são conhecidas na Amazônia as línguas indígenas) e era chamado pelos índios de *Moaca* (apelido para o nome Romualdo); tinha muitos afilhados (entre os quais o informante, que inclusive chegou a batizar um de seus próprios filhos com o nome de Romualdo) e era tido por esse como *um bom patrão* (Oliveira Filho, 1977:125).

Gráfico nº 1 – A família Mafra e a elite seringalista do Alto Solimões



Relação das Pessoas que Figuram no Gráfico

1	-	Romualdo Souza Mafra	27	-	Correa do Amaral
2	-	Benigna Borges Mafra	28	-	Maria de Nazaré Mafra
3	-	Manoel Souza Mafra			Correia do Amaral (D. Mariazinha)
4	-	João Ayres de Almeida	29	-	Epitácio Mafra
5	-	Maria do Carmo Souza Mafra (Mariquinha)	30	-	Cristóvão Mafra
6	-	Carlos Weil	31	-	Igson Mafra
7	-	Calderón	32	-	Boaventura Mafra Filho (Mico)
8	-	João Mafra	33	-	Wilson Mafra (Bodinho)
9	-	D. Yayá Mafra	34	-	Jordão Ayres de Almeida
10	-	Romualdo Souza Mafra Filho	35	-	Artheyete Ayres de Almeida
11	-	Boaventura Mafra	36	-	Ford Ayres de Almeida
12	-	Quirino Mafra	37	-	João Ayres de Almeida
13	-	Índios Ticuna	38	-	João Roberto Ayres de Almeida
14	-	Roberto Mafra	39	-	Eudócia Ayres de Almeida
15	-	Abraão Mafra	40	-	Leandro Ayres de Almeida
16	-	Sebastião Uchoa	41	-	Felício Ayres de Almeida
17	-	Maria Praia	42	-	Raimundo Mafra
18	-	Tereza Marecão (Ticuna)	43	-	Benedito Mafra
19	-	Antonio Roberto Ayres de Almeida	44	-	Albertina Mafra
20	-	Alice Nunes Amorim	45	-	Guiomard Mafra
21	-	João Roberto Ayres de Almeida	46	-	Ulisses Uchoa
22	-	Sebastião Mafra Weil	47	-	Maria da Conceição Mafra
23	-	João Weil	48	-	Perpétua Mafra
24	-	Francisco Weil	49	-	Antonio Veloso Uchoa
25	-	Carlos Weil (Lito)			
26	-	Paulo Emílio Mafra Calderón			

Em 1929, com a morte de Romualdo Mafra, a propriedade de Belém passou para a sua viúva, Benigna Borges Mafra, que não permaneceu residindo no local. Quando Curt Nimuendaju esteve pela primeira vez na área, ali encontrou um arrendatário, que mantinha, porém, atividades nos mesmos moldes. "A propriedade Belém produz borracha, açúcar e cachaça. Para esta última indústria ela dispõe de canaviais de regular extensão. Tanto num como noutro ramo o trabalho é feito quase exclusivamente por índios Tukuna" (Nimuendaju, 1982: 202). Descreve a seguir o sistema de trabalho utilizado pelo arrendatário, com a constituição de turmas rotativas de trabalhadores, recrutados "com facilidade devido ao gênio manso e submisso destes índios" (idem, pág. 203).

O informante há pouco citado confirma essas práticas já durante o tempo do Romualdo e acrescenta alguns esclarecimentos: na propriedade chegaram a trabalhar até uns 60 homens. Além da família do patrão, não havia mais que cinco *civilizados* (como se referem em português aos brancos), funcionando como *encarregados* (chefes) dessas turmas. Essas

turmas se ocupavam principalmente com as atividades da sede (cuidar do canavial, realizar o corte e o transporte da cana, trabalhar na usina e no alambique, cortar lenha), morando todos os trabalhadores juntos em um grande alojamento. Poucas famílias de índios habitavam próximo ao barracão, servindo mais regularmente que outras famílias indígenas como trabalhadores dessas equipes e prestando serviços diretamente ao patrão e sua família. Algumas vezes essas turmas de trabalhadores se ocupavam em um certo período do ano com o corte de seringa, deslocando-se então para o igarapé Tacana ou mesmo para os *altos* do igarapé Belém. As demais famílias indígenas habitavam esparsamente o interior dos igarapés, sendo porém forçadas a vender para o patrão toda a borracha que produziam.

Segundo a descrição de Nimuendaju, a remuneração dos trabalhadores era feita através de diárias, retirado quinzenalmente um pequeno saldo sob a forma de mercadorias. "Desconhecem o dinheiro, que usam unicamente como enfeite, perfurando as moedas e enfiando-as em seus colares" (op. cit., pág. 203). O informante já referido confirma que o pagamento era feito *no troco* (isto é, pelo valor correspondente de mercadorias existentes no barracão), mas diverge de Nimuendaju quanto à não-existência de dívida para com o barracão, indicando que isso era bastante comum para a maioria das famílias indígenas que habitavam na área. Aliás isso mostra a necessidade de um fator de coerção e/ou estímulo para que o índio deixasse as suas atividades de subsistência e se dedicasse à extração de borracha em caráter temporário.

Em conversa comigo (1974), Quirino Mafra, filho de Manoel e que chegou a ser talvez o maior patrão seringalista da região, afirmava taxativamente, confrontando os seus seringais no Solimões com outros nos afluentes do Javari, esses últimos trabalhados exclusivamente por brancos: "O caboclo (refere-se aqui ao Ticuna) nunca prestou para cortar seringa. Ele sabe! Mas só corta assim quando tem necessidade, quando precisa de mercadoria, um salzinho, uma roupinha, o que for, vem no barracão e compra. Já traz a borracha. Ou então fica devendo, para pagar de outra vez. Só assim que ele corta, pra atender o seu gasto! Acabou aquilo, larga outra vez, até ficar na precisão novamente" (inf. Quirino Mafra, Vendaval, 1974).

Segundo os relatos disponíveis, a propriedade de Belém sempre foi uma das que reuniu maior número de índios. Uma descrição datada de 1917 indica que nos igarapés Belém e Tacana havia aproximadamente 800 Ticuna, fregueses de Romualdo Mafra (vide carta de Mirandolino Caldas ao chefe da 1ª Inspetoria Regional do SPI - Arquivo microfilmado do Centro de Documentação Etnográfica, do Museu do Índio). Em uma segunda descrição, tendo visitado aquela propriedade, o mesmo Delegado fala em aproximadamente 545 índios. Posteriormente Nimuendaju (1929) faz uma estimativa mais modesta, chegando à cifra de 500, atribuindo 200 ao rio Tacana e 300 ao igarapé Belém (op.cit., pág.192).

No primeiro quartel do século a família Mafra dominava quase todas as áreas onde habitavam os Ticuna. Um irmão de Romualdo, Manoel Mafra, mantinha uma extensa (embora curta) faixa de terra na beira do Solimões, abrangendo o lago Cajari e o igarapé São Jerônimo (chamado pelos índios em sua língua de *Tonetü*), com o seu afluente, o Igarapezinho (também chamado igarapé Preto do São Jerônimo), que corre paralelo ao Solimões até próximo ao igarapé Belém. Possuía ainda as terras defronte, na margem direita do Solimões, exercendo um controle sobre os lagos no interior do Paraná Ribeiro e do Assacaio. Segundo o relato de alguns informantes, era também o *patrão* de várias famílias Ticuna e Cocama que habitavam na beira do Solimões, no Paraná do Germano, próximo à Ilha da Corneta.

O barracão de Manoel Mafra ficava situado em uma elevação à beira do Solimões, próximo à boca do igarapé São Jerônimo, no local chamado Santa Cruz. Segundo estimativas de 1917, habitavam 400 Ticuna naquele paran e no interior do igarapé São Jerônimo e do Igarapezinho, havendo ainda mais 40 ou 50 moradores no Cajari. Em um relatório datado de 1919, o mesmo Inspetor refaz as suas estimativas, falando em 351 índios, 149 desses no Cajari. Todos esses índios eram, então, *fregueses* de Manoel Mafra (vide Mirandolino Caldas, cartas – Arquivo do CDE-MI). Mais tarde Nimuendaju (1929) avalia em 80 os habitantes do Cajari, dando como 300 os moradores do igarapé São Jerônimo (op. cit., p. 192).

A gleba São Jerônimo pode ser mais claramente caracterizada como um seringal. Em sua primeira viagem, em 1929, Nimuendaju dizia que “nela não existe lavoura, os índios são exclusivamente seringueiros e lavradores por conta própria, fabricando especialmente a farinha de que o barracão necessita” (op. cit., p. 204). Note-se que, ao falar em lavoura, Nimuendaju está se referindo a um cultivo comercial destinado ao mercado. Que a lavoura de subsistência se mantm durante esse período e que o fornecimento regular de farinha faz parte do relacionamento normal dos índios com o barracão é dito explicitamente pelo etnógrafo. O *patrão* não parece interferir no processo de produção, limitando-se a impor o monopólio da comercialização. Nimuendaju cita ainda como uma atividade eventual que alguns índios acompanhem o *patrão* na retirada de madeira nos afluentes do rio Javari (idem).

Na década de 30, com a morte do *patrão*, a propriedade foi vendida a Salviano Barreira Castelo Branco, chamado pelos índios de *capitão Barreira*, que instalou o barracão na gleba Santa Bárbara, mais próxima à boca do igarapé São Jerônimo do que o local dito Santa Cruz³⁹. Não se passou muito tempo, a propriedade foi outra vez vendida a Manoel de Macedo Mendes, que estava instalado defronte, na outra margem do rio Solimões, no local chamado Perpétuo Socorro. Esse, após algum tempo,

³⁹Cabe anotar que ambas as famílias, Barreira e Castelo Branco, são de proprietários rurais do interior do Ceará, de Quixadá, praticando uma pecuária extensiva associada com cultivo de algodão para exportação (vide Almeida & Esterci, 1977).

vendeu as duas propriedades para Quirino Mafra, filho de Manoel Mafra, que assim conseguiu reaver as propriedades do pai. A sede do seringal ficou localizada no Perpétuo Socorro (inf. Quirino Mafra, Vendaval, 1974). Durante essa década e a seguinte, Quirino adquiriu (inclusive de parentes seus) muitas outras propriedades na região, como decorrência da venda de espólios ou da partilha entre herdeiros. Conforme o seu próprio relato (vide Oliveira Filho, 1977:42), chegou a ter em seu poder 36 glebas de terra, englobando, além das áreas já referidas, diversos seringais no Paran Ribeiro (são mencionados quatro: Carnapi, Macapuana, Coatatuba e Maguari), dois no rio Jandiatuba, no rio Camatiã, e no próprio rio Solimões (Cajari e Assacaio). O seu domínio sobre essas áreas manteve-se absoluto, desde 1941 (quando se tem notícia de sua atuação como *patrão* no igarapé São Jerônimo) até 1966, quando decidiu retirar-se dos negócios, dividindo os lotes entre seus seis filhos. A gleba do Cajari, com 6.000 ha, ficou com o filho mais velho Wilson; a Raimundo, coube a gleba do Assacaio; suas filhas Guiomar e Perpétua, casadas com membros da família Uchoa (respectivamente Ulisses e Antonio Veloso), dividiram entre si as glebas do Jandiatuba; sua filha Maria da Conceição, casada com um primo (FIP), Igson Mafra, ficou com aquelas no rio Camatiã; por fim, ao seu filho mais jovem, Benedito, deixou as terras do igarapé São Jerônimo e Igarapezinho.

Volto porém  descrição da geração dos *antigos patrões*. Romualdo e Manoel possuíam trs irmãs, todas elas casadas com estrangeiros (ou descendentes), que vieram a desempenhar algum papel na história da empresa seringalista estabelecida na região, e, conseqüentemente, no destino dos índios. A primeira dessas irmãs casou-se com um imigrante alemão, de sobrenome Weil, que se instalou no Paran de Campo Alegre e defronte ao igarapé do Paranaara. O local hoje é conhecido como Santa Rita do Weil, tendo sido durante certo período sede de município, atualmente sendo a sede de um dos distritos de que se compõe o município de São Paulo de Olivença. Um de seus quatro filhos, João Weil, era, em 1917, dono de uma gleba de 160 ha no igarapé da Rita, onde havia “uma pequena maloca” e uns 100 índios Ticuna, que eram seus *fregueses*. As atividades desenvolvidas pelo estabelecimento incluíam, tal como já referido para outras propriedades, a extração de borracha combinada com uma agricultura de subsistência (o plantio de *roças*) e a pesca. Uma avaliação posterior (1919) menciona a existência de 180 índios nessa propriedade (vide Mirandolino Caldas, cartas já citadas – Arquivo CDE-MI). A presença de significativos contingentes indígenas a é confirmada por Nimuendaju, que fornece uma estimativa de 400 Ticuna, mencionando ainda a existência de uns 300 índios moradores do alto Jacurapá, rio que é afluente do Ia, mas cujas nascentes estão localizadas na *terra-firme* existente por trs de Santa Rita (vide mapa).

A segunda irmã, Maria do Carmo (ou *Mariquinha*), casou-se com um imigrante português, João Ayres de Almeida, de educação muito superior ao nível das pessoas da região. Um de seus dois filhos, Antonio Roberto Mafra Ayres de Almeida, que foi criado por seu tio (Im) Romualdo, chegará a ser um dos mais fortes seringalistas da região.

Após a morte de Romualdo Mafra, as suas propriedades, por iniciativa da viúva Dna. Benigna e depois de seu filho João Mafra, passaram por vários arrendamentos. De início Antonio Roberto funcionou como administrador das terras herdadas por Dna. Yayá, no rio Tacana, sendo depois substituído por outro sobrinho de Romualdo, Abraão, filho de Manoel de Souza Mafra. Com o agravamento da crise da borracha, Abraão foi tido pela proprietária como administrador infeliz, sendo novamente chamado Antonio Roberto (vide Oro, 1978:23-5). Progressivamente ele foi estabelecendo controle sobre o igarapé Belém e o rio Tacana, e em 1954 veio a adquirir definitivamente aquela primeira área (e parte da segunda) ao seu primo (FIm), João Mafra. Durante mais de duas décadas, ele se impõe como *patrão* absoluto dos índios desses igarapés, transferindo a sede da empresa para Palmares (1937), onde instalou sua casa, tendo próximos um engenho e um alambique. Faleceu em 1964, passando a administração da propriedade de Belém ao seu filho Jordão⁴⁰.

A terceira irmã de Romualdo casou-se com um colombiano de sobrenome Calderón, dono de um barco e que realizava comércio com aglomerados ribeirinhos na fronteira. Ainda no correr da década de 30, esse cunhado de Romualdo funcionou como administrador de Belém por certo período. O seu filho, Paulo Calderón, ficou como administrador da gleba (já mencionada) que João Weil possuía no igarapé da Rita, vendida posteriormente a um dos membros da família Müller, o *Laureaninho* (Laureano Müller Filho), que estava estabelecido em Santa Rita do Weil.

Uma reconsideração analítica do mapa nº 2, em articulação com o Gráfico nº 1, pág. 71, evidencia em primeiro lugar a grande concentração da propriedade fundiária na região em mãos de uma única família, facultando-lhe um controle quase completo das decisões relativas ao uso e exploração das terras.

Em segundo lugar, a propriedade circula através de relações de parentesco, possibilitando, em uma situação onde o mercado de terras e de trabalho se encontra muito limitado e distorcido, uma realocação interna de recursos, de modo que os fatores sem utilização passem mais facilmente às mãos de quem os possa aproveitar. A opção matrimonial adotada pelas irmãs de Romualdo e Manoel, desposando estrangeiros (e não *patrões* de áreas contíguas), serviu para facilitar a esses a obtenção de administradores qualificados para algumas glebas. Paralelamente veio a permitir na geração

⁴⁰Por sua vez a gleba do Tacana, herdada por uma filha de Romualdo que se ausentou da região, casando-se em Manaus, foi herdada por Dna. Mariazinha (Maria de Nazaré Mafra Correia do Amaral), que continuou a explorá-la através de eventuais contratos de arrendamento. Em 1938 a sua mãe fez doação de uma gleba no rio Tacana para a Prelazia do Alto Solimões.

posterior a realocação das áreas vagas através de contratos de arrendamento, transferência ou mesmo venda.

A especificidade da empresa seringalista na região

O funcionamento da empresa seringalista no Alto Solimões apresenta uma certa especificidade face aos esquemas usuais que a historiografia atribui ao seringal. Em momento algum essa chegou a ser uma das principais áreas produtoras de borracha, como foi o Baixo Amazonas (até 1870), o rio Madeira (décadas de 70 e 80), o rio Purus (do final da década de 80 em diante), o rio Juruá (no final do século), a região do Acre (início deste século).

A sua produção figurava entre as áreas produtivas menores, sendo comum que as casas aviadoras de Manaus e Belém a registrassem sob a rubrica de *Iquitos*, aí englobando igualmente a borracha proveniente do rio Javari e do Peru. Um quadro de proveniência da borracha adquirida na província do Amazonas no ano de 1890 por uma das principais casas exportadoras (a Norton & Cia.) aponta que apenas 5% desse total procedia da região genericamente chamada de Iquitos (Costa Pereira, 1956). Uma consideração da produção de borracha dessa região, focalizada através dos censos agropecuários de 1920, 1940, 1950, 1960 e 1970, permite verificar essa afirmação (vide quadro a seguir). A extração de borracha no município de Benjamin Constant teve seu ponto máximo em termos absolutos em 1920 com 579,2 ton, correspondendo a apenas 6,5% da produção total do estado. Mesmo nesse ano o município ocupou uma posição bastante modesta entre os produtores de goma elástica do Amazonas, cabendo o primeiro lugar ao município de Lábrea, que realizou aproximadamente 21% da produção total do estado. Cabe perceber ainda que grande parte da produção atribuída ao município de Benjamin Constant procedia de fato da região do Javari, cuja participação total na produção do estado sofreu um declínio constante e onde a curva descendente do volume de produção de borracha apenas apresentou uma pequena elevação em 1950. Quanto ao município de São Paulo de Olivença, a sua contribuição à produção de borracha do estado era ainda menor, sendo a máxima em 1920 (3%), e mesmo em 1960, quando atingiu o seu volume mais elevado, isso correspondeu somente a 2,7% do total do estado.

Com os preços ascendentes da goma elástica no mercado internacional e o conseqüente afluxo de capitais para o financiamento da produção, o fator econômico básico para determinar o aumento da produção brasileira era a oferta (limitada e inelástica) de trabalhadores para os seringais. O recrutamento de contingentes de nordestinos (especialmente cearenses), acelerado após a grande seca de 1877, foi a resposta possível para a questão de como expandir o produto mantendo basicamente o mesmo esquema de

Quadro nº 5 – Expansão da Produção Gomífera do Alto Solimões no Âmbito do Estado do Amazonas (1920-1970)

	1920			1940			1950			1960			1970		
	Volume Total	% da Produção Estado	Volume Total	% da Produção Estado	Volume Total	% da Produção Estado	Volume Total	% da Produção Estado	Volume Total	% da Produção Estado	Volume Total	% da Produção Estado	Volume Total	% da Produção Estado	
															Estado
Benjamin Constant	579,2	6,5	230,0	4,5	383,0	3,9	21,0	0,1	17,0	0,1					
São Paulo de Olivença	249,8	3,0	43,0	0,8	133,0	1,3	323,0	2,7	202,0	1,6					
Santo Antônio do Itá	-	-	-	-	-	-	4,0	-	89,0	0,7					

Nota: Quase todos os censos utilizaram como unidade de medida a tonelada. A exceção foi o de 1920, baseado ainda no quintal métrico (correspondente a 100 kg). Na tabela acima já foi realizada a conversão de vida.

produção e o mesmo nível tecnológico, continuando a operar, portanto, com seringais nativos.

A escassez relativa de mão-de-obra exigia uma aplicação maximizante desse fator, destinado prioritariamente às áreas de maior produtividade, onde, devido à concentração de árvores e ao rendimento de cada uma dessas, um mesmo número de trabalhadores pudesse realizar uma produção maior. A expansão da atividade extrativista pelas diferentes áreas do vale amazônico obedecia a essa lógica, buscando, nos *altos rios* e nas cabeceiras dos afluentes da margem direita do Solimões, áreas de maior rentabilidade, de modo a elevar os seus ganhos apesar de uma tecnologia estacionária e da existência de recursos humanos limitados⁴¹.

Nessas condições a empresa seringalista no Alto Solimões não dispunha de meios para mobilizar trabalhadores nordestinos para o seu assentamento e expansão, disputados pelas principais áreas produtoras. Para o seu estabelecimento dispunha apenas de uma população indígena pré-existente, o que implicava em que o seringal aí, como unidade econômica, operasse segundo um modelo diverso daquele vigente nas principais áreas extratoras. Comparado com esse último (que eu chamei de *modelo do apogeu*), surgem várias especificidades nesse outro modelo de seringal (que chamei de *modelo caboclo*). Não tendo condições de importar uma mão-de-obra desenraizada geográfica, social e culturalmente – portanto voltada exclusivamente para a coleta da borracha – o seringal não tinha o mesmo caráter de empreendimento especializado que apresentava em outras áreas, como produtor exclusivo de um bem de alto valor comercial, destinado a circuitos de consumo extralocais (o mercado internacional).

A viabilização econômica desse *modelo caboclo* de seringal dependia então de três fatores: a) a produção da borracha (comparativamente menor em termos de volume, rendimento e produtividade); b) o lucro obtido com a (re)venda, para as famílias ali assentadas, de mercadorias procedentes de fora; c) a apropriação de uma parte da produção realizada pela população local e originariamente não destinada ao mercado, transformada compulsivamente em um excedente a ser comercializado pelo *patrão*. Esses fatores atuavam por meio da instituição do barracão, que se interpunha compulsoriamente como um entreposto comercial entre os moradores de uma área (*fregueses* de um determinado *patrão*) e os circuitos de mercado.

A imposição do monopólio comercial usualmente estava associada à pretensão de propriedade sobre as terras habitadas pelos *fregueses*, sendo esse controle exercido pelo *patrão* como uma decorrência do

⁴¹ A descrição aqui realizada da expansão dos seringais pelo vale amazônico e a interpretação de sua lógica e dinamismo estão baseados nos resultados de uma pesquisa anterior (vide Oliveira Filho, J. P. – “O caboclo e o brabo: Notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX”. *Revista Encontros com a Civilização Brasileira* nº 11: 101-140. Rio de Janeiro 1979).

reconhecimento local de seus direitos sobre a terra e os produtos dali derivados. Quando o proprietário não se ocupava diretamente com essas atividades, outorgava a outros (que passavam a ser chamados pelos *fregueses de patrão*) o direito de explorar economicamente aquela área, fosse através de um seu preposto (usualmente parente) que funcionava como um administrador, fosse através de contratos de arrendamento, por períodos predefinidos.

Os relatos apresentados sobre as principais áreas habitadas pelos Ticuna não deixam dúvida quanto ao tipo de seringal que ali se implantou. A presença de seringueiros brancos dentro desses igarapés era muito reduzida e inclusive esporádica. No igarapé São Jerônimo os índios relatam ter sido bastante rara a entrada de seringueiros ou sorveiros, mesmo nesses casos permanecendo ali apenas durante a estação do *fabrico* da borracha (julho a dezembro, principalmente), sem deixar qualquer sinal posterior de ocupação. No igarapé da Rita e no alto rio Jacurapá a presença respectivamente de seringueiros e sorveiros brancos foi ainda mais limitada. Na propriedade de Belém o número de brancos era muito pequeno, abrangendo tão-somente empregados no barracão e encarregados de turmas de trabalhadores.

Esse era o quadro durante o *tempo do Romualdo*, na geração dos antigos patrões. No período seguinte, alguns seringueiros de origem nordestina, chamados de *arigós*, provavelmente procedentes dos seringais na área do Javari (desativados em função de atritos com os índios), se estabeleceram no rio Tacana. Ainda assim estavam distanciados das malocas Ticuna e concentrados em uma pequena localidade chamada Marupiara, próxima à boca, bem mais acima habitando um outro civilizado chamado Moysés (ambos os registros constam no minucioso mapa preparado entre 1941-2 por Curt Nimuendaju durante a sua pesquisa na região – vide Nimuendaju, 1952:4-7)⁴².

A produção de borracha nesses seringais era em parte garantida pela atividade das famílias indígenas que, ao longo dos igarapés, dedicavam-se igualmente aos trabalhos agrícolas, à caça e à pesca. Através do oferecimento/imposição de mercadorias (atrativas e de alto custo) aos índios e da acumulação de débitos, os *patrões* conseguiam forçar os índios ao corte temporário da seringa, pelo menos até equilibrarem as suas contas.

Utilizando a própria mão-de-obra indígena era ainda possível desenvolver a atividade das turmas de trabalhadores (caso do igarapé Belém) ou incorporar alguns trabalhadores índios a equipes extrativistas que se deslocavam para a área do Javari (isso ocorreu com índios do igarapé São Jerônimo).

Um terceiro meio para obtenção de um aumento na produção de borracha era a eventual contratação de seringueiros ou sorveiros para

⁴² Como se poderá ver mais adiante, na geração intermediária dos *patrões*, o rio Tacana será o local de maior incidência de conflitos entre índios e brancos em todo o Alto Solimões.

explorar aquelas terras durante uma safra. Todas essas iniciativas, porém, eram de curta duração, pois após 1910 a cotação da borracha silvestre da Amazônia só rara e circunstancialmente sofria variações positivas, voltando a cair logo a seguir⁴³. Isso serviu como um fator positivo para preservar a economia doméstica dos índios.

Outra fonte de lucros das empresas era a venda no barracão ou em batelões de mercadorias e de produtos de primeira necessidade já absorvidos pelos índios (como sal, roupa, instrumentos agrícolas etc.). Nimuendaju considera esses preços elevadíssimos, resumindo assim a uma ninharia as diárias pagas aos índios. Há que considerar aqui uma especificidade do modelo caboclo de seringal: enquanto para os patrões seringalistas dos *altos rios* e do Acre o endividamento dos seringueiros é um mecanismo para imobilização de uma mão-de-obra em termos legais inteiramente livre (pois pretende justificar o aprisionamento ao seringal com a obrigação de quitação da dívida), no caso do outro modelo de seringal *os altos preços e o endividamento constituem-se primariamente em um fator de acumulação para a empresa*, acompanhando a lógica de compra e venda comum a qualquer comerciante. Nesse sentido os índios, mais ainda que os *fregueses* brancos, mantêm-se como um utilíssimo reservatório de consumidores para toda sorte de quinquilharias e de produtos encaçados em estoque. Isso pode ser até mais significativo em termos comerciais do que a diferença entre os preços do barracão e os do comércio local, uma vez que este já é controlado quase monopolisticamente por comerciantes maiores e proprietários de grandes barcos, que adquirem e transportam a mercadoria desde Manaus.

A terceira fonte de ganhos da empresa decorre da comercialização de uma parte da produção indígena que poderia igualmente ser voltada para o autoconsumo. Todos os relatos existentes (de brancos ou de índios) confirmam que os índios forneciam em caráter regular ao barracão farinha de mandioca e, dependendo da área em que habitavam, peixe (os que residiam próximos aos lagos ou às áreas ribeirinhas), peles, caça e fibras (os que habitavam no interior dos igarapés). A pesca destinada ao autoconsumo e à venda ao barracão era uma atividade muito praticada pelos índios na área de Santa Rita (primeiro para João Weil, depois para a família Müller), nos arredores de Belém (Paraná de Guariba, Tauaru e Tupi), nas áreas sob o controle do proprietário de São Jorge (ilha de São Jorge, Ourique, ilha do Arariá). A venda de peles (jacaré, onça), de carne de caça, de fibras e de produção artesanal (indo desde redes e tipitis até canoas

⁴³ É que nesse ano entrou no mercado mundial em enorme quantidade a borracha dos seringais de plantio do Ceilão e de Singapura, fazendo cair bastante a cotação da borracha, que se mantém relativamente equilibrada até próximo à IIª Guerra Mundial. A borracha asiática era de muito melhor qualidade que a brasileira, obtendo preços melhores. Em consequência disso a produção brasileira, que atingiu o seu ponto máximo em 1912, com 42.410 t, foi se reduzindo durante as duas décadas seguintes, chegando ao ponto mínimo em 1932, com apenas 6.550 t (SPEVEA, s/data).

e remos, passando por adereços e ornamentos) provinha dos igarapés São Jerônimo, Belém e Tacana para o barracão dos *patrões*.

Existem algumas características do estabelecimento de preços sobre a produção indígena que devem ser mencionadas, pois constituem elementos básicos de acumulação por parte do *patrão*. Primeiro, os preços pagos aos produtores indígenas são muito inferiores aos do comércio local, justificando-se os *patrões* com os gastos de funcionamento de sua empresa (administração, transporte e riscos). Segundo, no barracão o preço atribuído à produção indígena é estacionário, evitando-se assim que o produtor possa se beneficiar com fatores eventuais (inundações, colheitas reduzidas etc.) ou a elevação sazonal do preço (ocorrida no período de plantio). Terceiro, o preço unitário pago pelo *patrão* se reduz quando são oferecidas para venda quantidades maiores de um único produto. Face ao caráter perecível desses bens e à condição (latente) de esgotamento da capacidade aquisitiva de um mercado muito restrito, o *patrão* evita correr riscos de não conseguir comercializar a totalidade daquilo que adquiriu e já de antemão lança um preço bem menor, prevenindo possíveis perdas. Para o produtor isso significa a virtual impossibilidade de acumular (seja em mercadorias ou em dinheiro) através do aumento do volume ou da intensificação do trabalho familiar dedicado à expansão das atividades de subsistência.

O monopólio comercial exercido pelo *patrão* é o elemento que associa e unifica essas três modalidades de *acumulação primitiva*⁴⁴ praticadas pela empresa seringalista. Como já observei anteriormente, a sua justificativa legal ou formal é a reivindicação de direitos quanto à propriedade da terra e/ou a existência de débitos para com o *patrão*. Mas são dois os seus sustentáculos reais: a) o regime de *troco*, com o pagamento convertido em produtos ou em capacidade (futura) de compra no barracão; b) o uso (ou ameaça de uso) da coerção física ou de retaliações e represálias.

De um lado o índio deseja e/ou necessita determinadas mercadorias, que só pode obter através do barracão, uma vez que não possui dinheiro vivo e lhe é rigorosamente proibido vender a terceiros a produção que realiza. De outro, por mais convidativos que sejam os estoques ou os preços fornecidos pelos regatões, marreteiros e comerciantes nas cidades o freguês tem de vender os seus produtos exclusivamente ao *patrão*, em cujas terras habita, e com o qual se encontra em débito. Assim forma-se um círculo de causas cumulativas e solidárias, que reproduz os papéis de dominação/dependência respectivamente do *patrão* (seringalista) e do índio (*freguês*) um face ao outro.

⁴⁴O termo está aqui empregado não como um processo histórico específico, mas indicando um modo de relação de dominação surgida entre dois sistemas produtivos "Existe acumulação primitiva quando a acumulação procede da transferência de valor de um modo de produção a outro" (P.P. Rey, 1975: 145).

A situação histórica de seringal

A dominação econômica do seringalista exige para manter-se uma certa configuração de atores e relacionamentos entre atores no âmbito da região. A característica básica dessa situação histórica é a supremacia absoluta dos seringalistas face a outros grupos sociais, estando todas as ações desses grupos interligadas e subordinadas aos modos de existência e aos fins dos *patrões*.

Trata-se de uma situação onde uma população numericamente reduzida defronta-se com terras em grande quantidade, surgindo então o dilema clássico da colonização discutido amplamente por Wakefield (1947) e retomado por Merivale [1841] (1967) e Marx [1867] (1976): como conseguir trabalhadores (em quantidade necessária e por baixos preços) se cada indivíduo pode estabelecer-se como um agricultor independente?

A existência de um reduzido mercado local, controlado fortemente por poucos indivíduos, aliada à grande distância de mercados maiores, tornou essa alternativa uma possibilidade mais teórica que real, sendo muito reduzido o número de pequenos agricultores autônomos existentes na região. Duas opções se delineavam de fato: a) estabelecer-se (em terras livres ou não) como agricultor ou seringueiro, constituindo um vínculo de crédito e/ou comercialização com um *patrão*, ficando na condição de *freguês*; b) residir na sede do município ou em outros núcleos que vão se formando à beira-rio, mantendo uma pequena agricultura ou prestando serviços urbanos, e paralelamente exercendo em caráter temporário o papel de seringueiro ou pescador, seja em iniciativa própria, seja às expensas de um determinado *patrão*. Realizar tais tarefas particularmente significa sempre desenvolvê-las em escala bastante modesta, uma maior lucratividade exigindo uma atividade coligada e a obtenção de financiamentos, coisas que apenas um *patrão* pode reunir.

É preciso observar que, além do controle dos financiamentos e de se constituírem em canais de acesso ao financiamento e ao comércio local, eram os *patrões* que controlavam a principal reserva de trabalho disponível para todas as atividades existentes – a população indígena, que constituía em geral a base para toda e qualquer prestação de serviços não qualificados (no barracão, no transporte fluvial, nas roças ou nos cultivos comerciais, nas usinas e alambiques, na extração de borracha, na pesca, na preparação de peles e couros, na produção artesanal de utilidades, na retirada de madeiras, em tarefas domésticas ou em serviços urbanos não especializados). A rigor o índio só não era utilizado nessa época em serviços urbanos relativamente especializados (alfaiate, padeiro, pedreiro, carpinteiro), em cargos da administração pública (oficial de justiça, tabelião, delegado etc.), funções desempenhadas por brancos e que conferiam ao seu portador status relativamente elevado. Esse controle era um grande trunfo econômico e político para os *patrões*, que assim associavam-se a outros segmentos da população branca (pequenos

agricultores, seringueiros, pescadores, profissionais urbanos, funcionários) na utilização e nos benefícios derivados da dominação da mão-de-obra indígena.

O controle exercido pelo *patrão* sobre as atividades econômicas dos seus *fregueses* era uma prática comum na região, inclusive quando utilizada entre brancos. Não havia portanto qualquer dúvida sobre a legalidade de se estender tais costumes ao relacionamento com os índios. Os interesses conflitantes e os preconceitos justificavam o surgimento e a aceitação generalizada de práticas que colocavam o *freguês* índio, quando confrontado com o *freguês* branco, em uma situação de inteira sujeição face ao *patrão*.

Primeiro, sob a alegação de que o índio desconhece o valor e o uso da moeda, o *freguês* índio era inteiramente insulado em um circuito de trocas não monetarizado, dependente exclusivamente dos fornecimentos do barracão. Para os regionais isso nunca ocorria, sendo sempre resguardada a possibilidade de alguma (pequena que fosse) circulação de dinheiro nas transações e fornecimentos realizados ao *patrão*.

Foram inúmeros os depoimentos recolhidos em minha caderneta de campo no Tacana, no Belém, no Vendaval e no Jacurapá, em 1974, sobre a recusa dos antigos *patrões* em fornecer dinheiro aos índios. Aqui estão reconstituídos relatos de informantes diferentes, todos relativos ao Igarapé São Jerônimo, referindo-se a diferentes gerações de *patrões*. "A gente quando tinha saldo pedia pra ele (Quirino Mafra) dá um dinheiro. Ele ficava bravo! 'Onde já se viu! Pra que é que índio vai querer saber de dinheiro?' Falava que índio não sabe fazê conta e não sabe nada. E botava dali (do barracão) pra fora" (Vendaval, 1974). Outras vezes, contam, ele se aborrecia com o pedido e ameaçava com represálias. "Você quer dinheiro é pra gastar com marreteiro, não é? Pois se eu pegar você vendendo a minha borracha você vai apanhar e vai pro tronco!" (Vendaval, 1974).

De um período mais recente é o registro a seguir, com o filho de Quirino, Benedito (chamado pelos índios de Birota), que se convertera ao movimento religioso dirigido pelo Irmão José (vide Apresentação): "Birota não respondia nada, ficava só balançando a cabeça e rindo. Depois dizia: 'Pra que você precisa de dinheiro? Tem terra pra plantá, mercadoria não lhe falta... Você é que é um homem feliz! Não precisa ter essas preocupações do branco...'" (Vendaval, 1981).

A revolta com que esses casos eram narrados e a atitude de outros Ticuna que os ouviam indicavam que o dinheiro, além de ser um meio para obter outras mercadorias (que não as do barracão), era igualmente um símbolo de liberdade, que igualava o índio ao branco pobre, enquanto o seu fracasso em consegui-lo o inferiorizava e estigmatizava, levando-o a ser comparado com uma criança ou um animal.

Em segundo lugar, a proibição de vender a produção a outro que não o *patrão* era imposta sobre o índio com uma severidade que não tinha paralelos com o *freguês* branco. De um ponto de vista legal havia suporte para o credor praticar o confisco da produção do devedor no intuito de se

ressarcir de prejuízos. A existência de um *aviamento* ou a utilização de terra alheia transformavam a produção do beneficiário em algo sobre o qual o *patrão* tinha algum direito, ou seja, colocavam esse último na condição de sócio/credor e legitimavam a expectativa de que fosse ele o comprador daquela produção. As eventuais e escondidas rupturas do monopólio comercial do *patrão* eram somente toleradas desde que fossem respeitadas algumas condições: antes de tudo, que não fosse ferido o monopólio na aquisição da borracha; segundo, que o volume normal de produção não se reduzisse de maneira brusca, permitindo ao *patrão* sentir falta de algum produto. De qualquer modo era absolutamente resguardado o direito do *patrão* em reaver os créditos que tinha com o seu *freguês*, ainda que isso implicasse em desfazer outras transações ou mesmo em encarcerá-lo.

Com os índios, no entanto, a situação era bem diversa, o monopólio comercial era exigido rigidamente pelo *patrão* e os mecanismos coercitivos eram os mais rigorosos possíveis. Um índio morador do Tacana assim descrevia as atitudes do *patrão* Antonio Roberto e de seu filho Jordão quando ouviam contar que algum índio estava comerciando com marreteiros: "Mandava algum empregado procurá bem na casa do homem. O que encontrasse, trazia, junto com ele, amarrado. De primeiro, quando era pouco, só ralhava... muito. Ele era mais difícil de batê... Na segunda vez o castigo era i pro tronco, alguma vez de botá sal nas costa. Outra vez que pegasse, dizia que era pra matá, ou jogá fora daqui" (Tacana, 1974).

Contam outros índios que em Belém havia um quartinho pequeno e fechado, onde o *patrão* prendia os recalcitrantes e os deixava lá até quase apodrecer. Também Ari Pedro Oro, baseando-se no depoimento de um antigo morador de Belém do Solimões, Euzébio Tenazor, registra que a transgressão ao monopólio comercial dos *patrões* era punida com a palmatória, o acorrentamento e a prisão durante dias sem alimentação no porão (Oro, 1978:36-37). Documentos da Prelazia mencionam igualmente o confisco pelos *patrões* das mercadorias adquiridas a outros comerciantes: "As exigências dos *patrões* chegavam ao ponto de tirar das casas tudo quanto o índio possuía, retomando às vezes aquilo que outros (Ihe) tinham vendido" ("Economia e Ação Comunitária", Prelazia do Alto Solimões, 1970 - *apud* Oro, 1978:36).

Em alguns casos as medidas punitivas exigiam a colaboração direta das autoridades municipais, os infratores sendo remetidos presos para o delegado ou o juiz de São Paulo de Olivença, que ordenavam o seu encarceramento por um período limitado. Ainda em época bem mais recente (1956), em uma carta endereçada ao seringalista Antonio Roberto pelo Juiz de Direito de São Paulo de Olivença, esse se desculpava reiteradas vezes por haver soltado (por engano) um índio que o *patrão* enviara preso para o Delegado de Polícia. Cardoso de Oliveira, responsável por esse relato, conclui que isso desmascara o poder judiciário no Alto Solimões, observando que "será difícil encontrar um outro documento que assinale maior subserviência e falta de imparcialidade jurídica de uma autoridade governamental" (1972:115-6).

Existem vários casos narrados pelos índios onde, a pedido do *patrão*, a força policial do município foi deslocada para os seringais, para prender elementos tidos como *desordeiros* ou que estivessem em atrito aberto com o seringalista⁴⁵. A palavra do *patrão* era uma prova suficiente para dirimir qualquer dúvida, bem como a sua descrição constituía o corpo do processo (quando havia) e as suas recomendações eram geralmente incorporadas como as conclusões das autoridades. Para os índios, durante o período de dominação dos *patrões* a intervenção de forças municipais era apenas um mecanismo a mais, a que os seringalistas recorriam quando julgavam esgotados os seus próprios meios punitivos.

Em terceiro lugar, o preconceito face ao índio se revelava também na concepção de que ele – à diferença do seringueiro ou pequeno agricultor branco – não possui nem forma qualquer direito sobre a terra, mantendo-se apenas na condição de um ocupante temporário, até que para essa terra se defina melhor uso. Assim, a expropriação do território indígena ocorreu sem que surgissem quaisquer dúvidas quanto à legalidade ou legitimidade de tais atos, decorrendo disso que títulos de propriedade – aparentemente inquestionáveis em sua correção formal – fossem emitidos para quase todas as principais áreas habitadas pelos índios. Para esses foi apenas resguardada a condição de *fregueses* (ainda que com as ressalvas acima feitas), armando-se os invasores de toda a cobertura legal para reivindicar e mesmo provar a antiguidade de sua propriedade sobre a terra.

Duas agências de contato

Ao concluir a descrição dessa situação histórica, caberia ainda falar de duas agências que atuavam no Alto Solimões nesse período. Em 1910 foi criada a Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, da qual se encarregaram os missionários da Ordem dos Franciscanos Capuchinhos, cuja correspondência eclesiástica é a província da Umbria (Jobim, 1940:183-5). Esse autor menciona alguns dos integrantes dessa Ordem que tiveram uma presença mais ativa na região durante esse período: Frei Evangelista de Cefalonia e Frei Tomaz de Marcellano.

Nimuendaju, em seu relatório de 1929, menciona Frei Domingos e Frei Antonio ou Antonino, ao qual atribui a afirmação de que os índios eram “uns bichos! uns verdadeiros animaes!” Baseando-se no que viu, Nimuendaju emite uma opinião bastante severa: “À vista de tal juízo que os missionários fazem dos índios não é de admirar muito que eles nunca tenham tentado coisa alguma em benefício delles. Limitam-se de ir de tempo em tempo aos estabelecimentos acima referidos onde os pobres ‘bichos’ que tem pelos religiosos uma profunda veneração se reúnem prontamente à notícia da chegada delles, para baptizar e cazar todos que pelo bestunto do *patrão* se acham em condições para tal, correndo as

⁴⁵Também Nimuendaju (1952:62/3 e 65) relata alguns casos semelhantes, inclusive com reações de defesa por parte dos índios.

despezas por conta dos donos dos barracões que vêm nisto um meio seguro para o seu predomínio sobre os índios. Nenhum Ticuna recebe o mais ligeiro ensino religioso” (Nimuendaju [1929] 1982:205).

Mais tarde, com Frei Fidelis de Alviano, ainda hoje lembrado pelos índios, a situação se modificou. Ele visitava em trabalhos de desobriga e assistência religiosa as aldeias da região, chegando a falar um pouco da *gíria* e conhecer os costumes principais dos Ticuna. Escreveu uma gramática sobre essa língua e redigiu um pequeno artigo, descrevendo algumas práticas matrimoniais e ritos de iniciação (Alviano, 1943 e 1944).

A presença que o SPI tinha na região durante a situação histórica de domínio absoluto dos seringalistas era meramente formal. Em 1917 foi nomeado como delegado do SPI na área o Sr. Mirandolino José Caldas, que ainda nesse ano (em 30/07) enviou ao chefe da 1ª Inspeção, em Manaus, um relatório descrevendo a localização dos principais contingentes de índios, indicando os proprietários das glebas em que se encontravam os Ticuna dando algumas indicações numéricas sobre tal população. Ele conclui lembrando a “dificuldade para a atuação dessa autoridade”, não somente devido à grande distância entre as malocas, mas ainda “por estarem todas situadas em propriedades particulares, e os donos não verão com bons olhos a autoridade, porisso ocultam muitas coisas” (Arquivos do CDE-MI).

Em um relatório de 1919 volta a mencionar que residem em propriedades, com cujos donos “costumam negociar” e “reconhecem como *patrões*”. Atualiza alguns dados populacionais e reitera a impossibilidade de visitar todas as localidades, pois os índios não o vêem como Delegado, “mas como um intruso que se apresenta às suas tabas com fim malévolo e não de paz” (Relatório de 1919 – Arquivos do CDE-MI). Na documentação consultada não há qualquer menção a outra iniciativa desenvolvida por esse Delegado, que, apesar de se afastar por alguns períodos, retornou ao cargo, aí permanecendo até pelo menos o ano de 1929. Nesse momento foi sua atuação avaliada nos seguintes termos por Curt Nimuendaju: “... os índios nada absolutamente sabem da existência delle. (...) goza de geral estima entre a população, mas nunca vai aquelles centros, nem os índios vão ter com elle nem toma elle conhecimento da relação dos índios com os seus *patrões*” (Nimuendaju, 1982:205). Menciona que o próprio delegado do SPI mantinha em sua propriedade, chamada de Tupi, algumas famílias indígenas vivendo na condição de agregados (*idem*, pág. 206).

Existe ainda um outro caso de *patrão* seringalista que desempenhou a função de Delegado de Índios nessa área. Foi o Sr. Salviano Barreira Castelo Branco, que adquiriu a propriedade São Jerônimo após a morte de Manoel Mafra. Segundo o relato dos índios, tratava-se de um dos mais violentos *patrões* da área. Um informante relata que o seu pai foi abatido a tiros pelo capitão Barreira, quando ele tinha apenas dez anos (*inf.* Antonio Mariano, Vendaval, 1981).

Capítulo 3: Elementos de Organização Social

O meu interesse não é descrever a formação do campo de ação indigenista no Alto Solimões unicamente segundo uma ótica administrativa do SPI nem tampouco enveredar por uma história regional, onde as ações do índio são sempre vistas e interpretadas de acordo com as representações e interesses de outros grupos sociais que com ele participam da mesma situação histórica. Para apreender a constituição desse campo é necessário remeter-se à situação histórica precedente e captar como os índios estiveram plenamente inseridos na situação de domínio dos seringalistas, tratando-os como atores sociais efetivos, decodificando os significados tradicionais que atribuíram aos eventos que viveram, bem como acompanhando as novas significações e os cursos de ação alternativos que constituíram. Assim, o objetivo que pretendo nesses dois capítulos (3 e 4) é duplo: a) mostrar as conseqüências que a dominação dos *patrões* seringalistas tiveram sobre a existência dos Ticuna; b) indicar como os índios viveram e conceberam essa situação, apontando as suas formas de reação e as novas ações que irão estruturar.

Cabe, então, proceder inicialmente a um levantamento das repercussões que a vida em seringal teve sobre os costumes dos índios, indicando que novos contextos de interação foram impostos aos índios, que outros foram desativados ou inviabilizados e, por fim, quais outros foram transformados e em que sentido isso se deu.

Esquemáticamente, a organização social dos Ticuna pode ser descrita como composta por grupos de descendência unilinear, cujo pertencimento se faz por linha paterna. Cada um desses grupos possui como nome um elemento da natureza, podendo ser tanto um pássaro (japó, maguari, urubu-rei etc.) como outros animais (onça, saúva), ou ainda espécies

vegetais (buriti, avai, seringarana etc). Nimuendaju [1929] (1982:194 e 1952:56-8) e Cardoso de Oliveira [1964] (1972:65-71 e 1970:53-4) não hesitaram em caracterizá-los como clãs. Na língua portuguesa os Ticuna se referem a esses grupos como *nações* e em sua própria língua utilizam-se do sufixo *cū* (na grafia utilizada por Nimuendaju, anota-se *Kiá*, enquanto Cardoso de Oliveira registra como *ki'a*, a primeira vogal sendo indicada como posterior não-arredondada alta, o acento indo para a vogal seguinte). Os nomes próprios individuais (na língua Ticuna) estão todos relacionados a ações ou propriedades atribuídas a esses elementos da natureza (ex.: Waigücü, a gritaria da arara-vermelha; Tocürana, a cauda abaixada da arara-vermelha), utilizando-se o sufixo *na* para os nomes femininos e o *cū* para os nomes masculinos.

Não se trata de maneira alguma de uma definição tripartida do universo social em vegetais, terrestres e voláteis, como chegou a pensar um autor colombiano recente (Téllez, 1979:47). As *nações* de fato se alinham em metades exogâmicas, que Nimuendaju afirma não serem nomeadas. A aparente heterogeneidade dessas metades (de um lado plantas e animais terrestres, de outro as aves) foi parcialmente explicada por Nimuendaju (1952:57) pela crença de que certas árvores possuem espíritos, que as abandonam durante a noite, para vagar na floresta sob a forma de certos animais. Isso permitiria explicar a inserção da onça dentro da mesma metade que os vegetais. Cardoso de Oliveira (1970:56-7) fala em metades planta e ave, incorporando a explicação anterior de Nimuendaju, e sugerindo que a inclusão da formiga saúva dentro dessa primeira metade se daria por fatores de ordem metonímica, próprios ao funcionamento de um pensamento classificatório. A meu ver, porém, o critério de distintividade é outro, os informantes distinguindo de um lado as *nações de pena* e de outro as *nações sem pena*. As expressões dadas como correspondentes na língua Ticuna foram, respectivamente, o *ã'ichi cū* e *ã ne ü*. A categoria marcada é aquela que engloba as *nações de pena*, a outra categoria sendo definida não de modo positivo, como vegetal ou animal terrestre, mas exclusivamente pela ausência dessa propriedade.

A origem dessas unidades sociais é contada no mito que descreve a criação do mundo. Aqui limito-me a reproduzir a seqüência em que os dois heróis culturais, os irmãos Yoi e Ipi, criaram todo o gênero humano, incluindo os colombianos, peruanos e negros, e atribuíram também *nações* para os Ticuna, ensinando-lhes ainda como deveriam se pintar e casar entre si.

A versão aqui utilizada baseia-se na narrativa de João Laurentino, morador do igarapé São Jerônimo, registrada inicialmente em 1981 e depois consolidada através da pesquisa (1983) da qual resultou a publicação TORÜ DUÜ'ÜGÜ. Os desenhos foram feitos pelos próprios Ticuna durante as sessões de narração realizadas nas aldeias, expressando por meio de representações gráficas como os Ticuna atualmente concebem ações e personagens míticos por eles mesmos destacados.

Antes do mundo existir, Ngutapa já existia. Ele não teve pai nem mãe. Mapana, a mulher de Ngutapa, se criou junto com ele. No lugar onde eles se criaram é onde ficava a montanha Taiwegüne. É no igarapé Tonetü (São Jerônimo). Naquele tempo, a terra ainda estava se formando. O mato era baixinho e o rio ainda tinha pouca água. Lá eles viviam.

Passaram-se muitos anos. Ngutapa e Mapana nunca habitaram juntos. Nunca tiveram filhos.

Um dia, quando o mato já estava crescendo, Ngutapa foi caçar com Mapana. No caminho eles começaram a brigar. Ngutapa agarrou sua mulher e lhe deu uma surra. Depois disso, amarrou Mapana num pau, de braços e pernas abertos. Deixou ela ali e seguiu para caçar no mato. Vieram as cabas e as formigas e morderam a sua periquita. Ela sofreu muito. Então apareceu o pássaro cancã e se sentou no alto do pau onde ela estava amarrada. Mapana disse para o cancã:

– Vovó, pode me desamarrar?

O pássaro gritou:

– Co, co, co, cou!

– Vovó, venha me desamarrar. Aquele desgraçado me prendeu aqui para me matar – ela falou de novo.

O cancã se transformou em gente e, chegando mais perto, perguntou:

– O que lhe aconteceu, minha neta? Se você quiser se vingar de Ngutapa, está aqui a caba.

Ela pegou a caba e guardou.

A casa de caba era muito grande, mas parecia pequena. O Cancã falou ainda:

– Você não pode ficar aí. Tem que esperar o seu marido num lugar onde ele não possa ver.

Depois disso, o cancã se transformou em pássaro e foi embora.

Demorou um pouco e Ngutapa voltou da caçada. Vinha tocando flauta e pulava numa perna e noutra, cantando:

– Por onde anda Mapana?! As cabas e as formigas morderam a periquita dela! Tcheruru tcheruru-u-u-u... Tcheruru tcheruru-u-u-u... – assim dizia.

Mapana estava escondida num tronco de árvore, esperando Ngutapa passar. Escutou esse canto e se preparou. Quando ele chegou, ela jogou a casa de caba em cima dele e acertou-lhe os dois joelhos. Ngutapa caiu e não se levantou mais. Mapana deixou ele ali mesmo e foi embora.

Ngutapa foi se arrastando até em casa.

Desde que as cabas ferraram, seus joelhos começaram a inchar.

Quando Ngutapa chegou em casa, foi logo se deitar na rede. Mapana viu o marido chegar, mas nem ligou. Não queria mais saber dele. Quando anoiteceu, Ngutapa começou a sentir muita dor nos joelhos. Sofreu muito e chorou.

Depois de uma semana, os joelhos cresceram. Começaram a ficar transparentes e aparecia o que tinha lá dentro. Ele olhou e num dos joelhos viu duas pessoas. No outro viu outras duas pessoas.

No dia seguinte, Ngutapa já podia enxergar num joelho um rapaz fazendo sua zarabatana e uma moça tecendo um buré.

Depois disso, passou mais um dia e os joelhos se abriram. Ngutapa olhou e de seus joelhos saíram dois homens com suas zarabatanas e duas mulheres com seus cestos. Do joelho direito, pulou Yoi e sua irmã Mowatcha, e do esquerdo Ipi e sua irmã Aicüna.

Aí Ngutapa ficou bom. Não sentiu mais dor.⁴⁶

Manoel Indício Pinheiro, Davagecú
19 anos
Vendava!



Passaram-se alguns anos. Naquele tempo, as pessoas imortais (ü-üne) cresciam muito depressa. Por isso, os filhos de Ngutapa logo ficaram grandes.

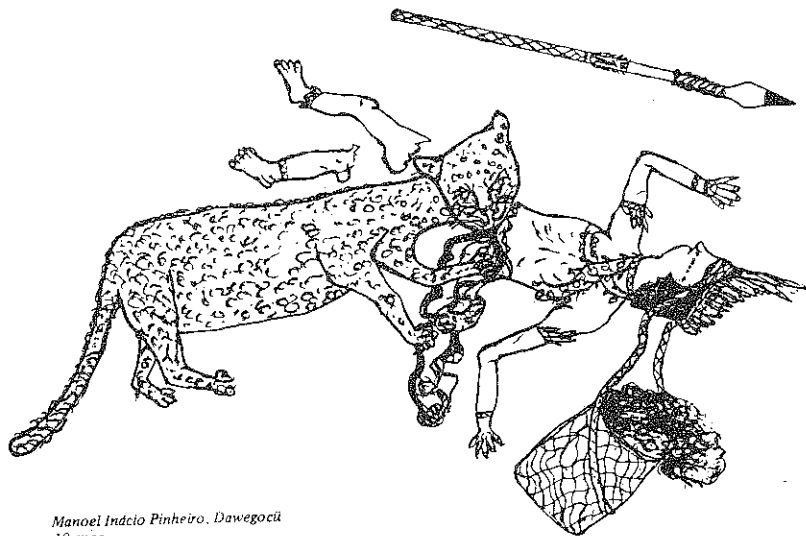
Um dia, Ngutapa saiu para pescar com timbó e Yoi e Ipi foram caçar no mato.⁴⁷

⁴⁶Em uma versão coletada por Curt Nimuendaju (1952:122), há uma maior explicitação sobre o nascimento desses quatro personagens:

“No joelho direito estavam Yoi, preparando sua zarabatana (para matar macacos), e Mowatcha, tecendo uma bolsa de rede (para pescar). No esquerdo estavam Ipi afiando sua lança (para caçar porcos) e Aicüna preparando um cesto de carga (para arrancar mandioca)”.

⁴⁷Segundo Nimuendaju (1952:122) Yoi é algumas vezes chamado por Tanatü ou ainda por Baid. Por eufemismo, algumas vezes os Ticuna se refeririam a ele como “o do lado direito”, enquanto Ipi seria “o do lado esquerdo”.

Enquanto Ngutapa pescava, um espinho entrou no seu pé. Estava tirando esse espinho, quando uma onça chegou por trás e o engoliu.



Manoel Inácio Pinheiro, Dawegocü
19 anos
Vendaval

Quando Yoi e Ipi voltaram da caçada, não encontraram o pai em casa. Eles não sabiam o que tinha acontecido e ficaram preocupados. Então perguntaram para Mapana:

– Vovó, onde está nosso pai?

Ela disfarçou e respondeu outra coisa:

– Vassoura rodou.

E eles de novo:

– Cadê nosso pai? Nós queremos saber o que aconteceu com ele.

– O dente da cotia rói – ela disse.

– Mas onde está nosso pai?

– Vassoura rodou – falou Mapana novamente.

Depois deles insistirem muito, ela acabou contando:

– A cinza (tau'ü) caiu em cima do pai de vocês.

Com essas palavras, Yoi e Ipi entenderam que a onça havia comido Ngutapa.

Ipi, que sempre falava primeiro, disse para Yoi:

– Irmão, irmão, o que nós vamos fazer para encontrar nosso pai? Vamos tirar um cabelo de nossa irmã e com ele dar uma volta ao redor do mundo todo.

– Calma lá – disse Yoi.

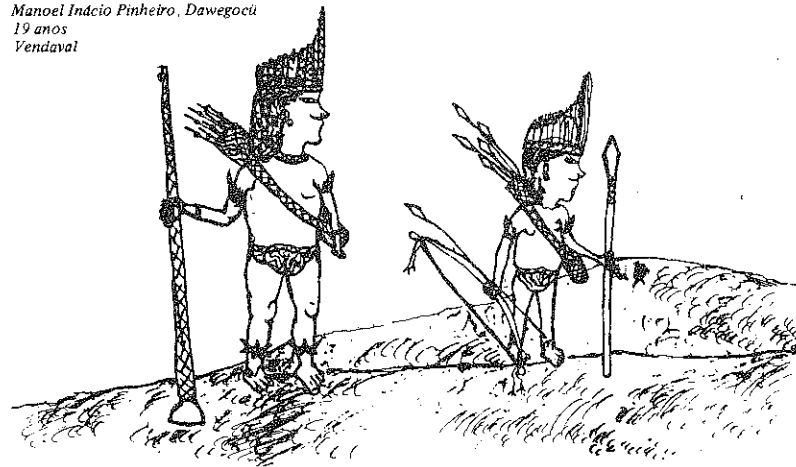
Yoi pensava mais para resolver as coisas.

Ipi insistia:

– Irmão, irmão, vamos tentar fazer isso?

Mas antes Ipi resolveu fazer uma cerca e Yoi concordou. Yoi pensou nas estacas e elas apareceram. Depois de aprontarem tudo, a cerca, a porta, eles tiraram um fio de cabelo de Mowatcha (Mowatcha era a irmã que saiu do mesmo joelho que Yoi). Com esse fio, eles deram a volta no mundo e juntaram as duas pontas na porta da cerca. Aí foram puxando as pontas do cabelo e apertando o mundo. As águas vieram atrás, como uma alagação.

Manoel Inácio Pinheiro, Dawegocü
19 anos
Vendaval





Manoel Inácio Pinheiro, Dawegoi
19 anos
Yandavel

Depois disso, Yoi ficou de um lado da porta e Ipi, com sua irmã Aiciüna, do outro lado (Aiciüna era a irmã que saiu do mesmo joelho que Ipi).

Os bichos começaram a passar. Primeiro os caititus. Depois os veados. E depois outros veados. Depois vieram as queixadas e as onças vermelhas. Só no fim começaram a passar as onças mesmo. Yoi desconfiou que entre essas onças estaria aquela que havia comido Ngutapa. E perguntou a uma delas:

– Vovó, você pode me dizer onde está aquela nossa inimiga?

A onça respondeu:

– Ela está lá no final.

Mandou Yoi escutar uma voz que vinha lá de trás, gritando. Era a onça que vinha soprando com Ngutapa no bucho.

Por essa voz, eles descobriram que aquela era a onça que tinha engolido o seu pai. E, quando ela chegou mais perto, lhe perguntaram:

– Vovó, o que você vinha falando?

A onça não quis responder, mas de dentro dela veio aquela voz que dizia:

– Nada, nada, nada, meu neto. Nada, nada, nada, meu neto.

Yoi, Ipi e sua irmã Aiciüna já estavam preparados para pegar a onça.

Aiciüna tinha se transformado em jacaré.

Eles levaram a onça para a beira do rio, mas ela escapou e pulou na água.

Então o jacaré carregou a onça para o fundo e desapareceu.

Ipi falou:

– Irmão, irmão, irmão, o que nós vamos fazer agora para achar o jacaré? O rio está muito grande, muito cheio. Vamos convidar o cupim para secar essa água?

Chamaram o cupim e ele logo apareceu. Ele era bem alto, mas o tamanho certo ninguém sabe qual é. Mas o cupim só conseguiu secar um pouco da água. Aí Ipi falou:

– Irmão, irmão, quem nós vamos convidar agora?

E resolveram convidar a cigarra. Ipi perguntou a ela:

– Será que você pode secar a água pra nós? A nossa irmã virada em jacaré está lá no fundo com a onça.

A cigarra tentou secar o rio, jogando a água para fora, mas estava com caganeira e não pôde trabalhar muito. Cada vez que fazia força para tirar água, saía cocô: pôu! pôu! pôu! Assim o trabalho não rendeu e o rio secou só mais um pedacinho. Aí Ipi resolveu:

– Irmão, irmão, vamos então convidar o Cawa?

Yoi concordou e eles chamaram o Cawa. Este Cawa é uma pessoa e quer dizer “gente gulosa”. Ele chegou e foi chupando a água. Foi chupando, chupando até encher as orelhas e os cabelos. Assim conseguiu secar o rio.

– Meus netos, agora podem descer e procurar sua irmã. Depressa! – disse o Cawa.

Então eles desceram até a boca do rio e lá encontraram o jacaré descansando. Conseguiram tirar a onça da sua boca e neste momento o jacaré se transformou outra vez em gente. Voltaram para cima com Aiciüna e também com a onça. Chegando lá, o Cawa falou:

– Já, meus netos?

Então ele vomitou toda a água que tinha chupado e o rio tornou a encher.

Só aí puderam tirar Ngutapa de dentro da onça. Pegaram todos os pedacinhos de carne, juntaram de novo e Ngutapa se levantou falando:

– Eh! Vocês me assustaram!

Naquele tempo não existia o dia. Era sempre noite. Os galhos da samaumeira eram muito grandes e cobriam o mundo, escurecendo tudo. Yoi e Ipi resolvem clarear o dia, o que por fim conseguem com o

auxílio do quatipuruzinho. Enfim a samaumeira caiu e puderam ver o sol, o céu, as estrelas. Yoi e Ipi entregaram sua irmã MOWATCHA para se casar com o quatipuruzinho, porque ele era corajoso. Depois de passado um tempo da derrubada da samaumeira, Ipi foi até lá para ver se a árvore já tinha apodrecido. Mas ela continuava viva, o pau começou a brotar de novo.

“O que tem essa árvore que não quer morrer?”, pensou Ipi. Foi ver de perto e escutou um barulho: tu,tu,tu. Aí disse para Yoi:

– Essa árvore tem coração, está viva. O que podemos fazer?

E continuou:

– Eu mesmo vou tirar esse coração com o machado.



Lucimar Moçambique Almeida
34 anos
Porto Cordeirinho

Ipi começou a cavar. Yoi logo tomou seu machado e quis também cortar. Ipi, como sempre, queria ser o primeiro, ser dono de tudo, e quis pegar de novo o machado. E assim os dois ficaram disputando todo o tempo.

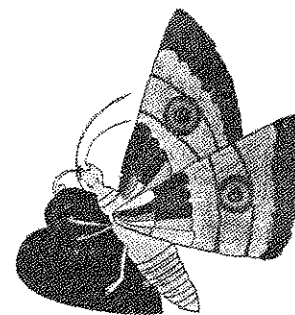
Por fim, Yoi conseguiu cortar com força e o coração pulou. Ipi disse:



Francisco Macedo, Metchicu
27 anos
Campo Alegre

– Maninho, eu mesmo vou pegar.

Porém, um calango estava perto, cuidando, e acabou comendo o coração. Mas não conseguiu engolir e o coração ficou parado em sua garganta. Vendo isso, Ipi preparou um tição de fogo e botou na garganta do calango. Ele gritou e o coração pulou para fora. Então, uma grande borboleta azul engoliu o coração. E Ipi, com aquele mesmo fogo, queimou a asa da borboleta e ela vomitou tudo. Por isso, a borboleta azul tem manchas na asa.



Carlindo Manduca
24 anos
Campo Alegre

Depois, o coração entrou num buraco de pedra muito pequeno. Dali era difícil de tirar. Yoi, então, chamou a cotia e falou:

– Vá lá e roa o coração pelo lado direito. Depois traga o caroço e plante lá no nosso terreiro.

Esse coração era como uma semente.

A cotia fez o que Yoi pediu.

Ipi não sabia onde a cotia tinha plantado o caroço do coração. Começou a varrer o terreiro, procurando o lugar onde ele estava enterrado. Varreu durante dias e dias. Ele sabia que essa planta iria servir para alguma coisa. Passado um tempo, começou a nascer uma árvore de umari.

Passou um ano. A árvore já estava em tempo de botar flor e fruto. Ipi cuidava muito dela, varria, capinava, deixava tudo limpo.

Um dia, Ipi foi ver e disse para Yoi:

– Veja, começou a florar o primeiro olho.

– Não se preocupe tanto com essa fruta do umari – disse Yoi.

Quando Ipi olhou outra vez, o umari já tinha nascido.

– Esse umari vai ser meu – disse ele.

– Não se preocupe tanto. Cale a boca – falou Yoi.

A primeira fruta já estava amarelando, uma só.

Ipi ficava todo o tempo olhando aquele umari. Nem dormia, só olhava, olhava. Ele sempre dizia:

– Esse vai ser meu.

– Pode ficar – respondia Yoi.

Depois de vários dias esperando que o umari caísse na sua mão, Ipi começou a ter fome, sono e sede. Um dia não agüentou e disse para Yoi:

– Maninho, acho que vou caçar, porque tenho fome. Quando cair a fruta, você não pega. Deixe aí que eu volto.

Yoi estava se embalando na maqueira e de repente o umari caiu. Ipi ainda estava no mato caçando.

Quando Yoi foi ver, esse umari era uma moça. Ele foi conversar com ela. Era bonita e nova. Chamava-se Tetchi arü ngu 'ü, que quer dizer: “moça do umari”.⁴⁸

Yoi pegou a moça e levou para casa para ser sua mulher. Lá diminuiu Tetchi arü ngu 'ü e escondeu-a numa flauta de osso.

Quando Ipi chegou do mato já era tarde. Começou a arrumar a zarabatana e foi logo olhar o umari. Ele viu que a fruta não estava mais lá e perguntou para Yoi:

– Irmão, você viu o umari cair? Ele não está mais aqui. Não foi você que tirou?

– Eu não sei de nada. Alguém deve ter achado – respondeu o outro, tentando enganar o irmão.

Anoiteceu e Ipi não conseguia dormir. Ele sabia que o umari era uma moça e estava desconfiado que Yoi tinha guardado ela. A moça e Yoi estavam conversando e rindo. Ipi ouviu e perguntou com quem ele estava:

– É com a vassoura que eu estou rindo, não estou com sono e peguei uma vassoura – disse Yoi.

Ipi então foi pegar uma vassoura, mas a sua não ria. A moça achou graça disso e Ipi tornou a perguntar:

– Quem está aí?

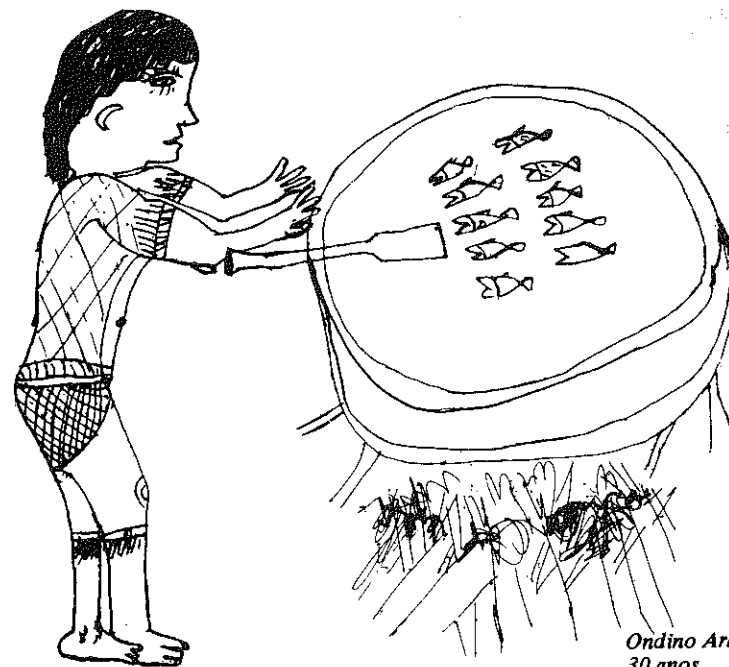
– É um banco que está aqui e eu estou brincando com ele – respondeu Yoi.

⁴⁸ Em uma versão copiada de manuscrito encontrado no Arquivo do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, posteriormente traduzido para o inglês e editado na monografia *The Tukuna* (págs. 127-129), a moça do umari é filha do quatipuru *Taime*, casado com *Aicüna*. Em uma terceira versão, a moça era a filha sobrevivente de uma família que foi assassinada pelos demônios *U-cae*. Fugindo deles encontrou Yoi que a mandou subir em um pé de umari, onde ela se transformou em uma fruta (versão coletada no igarapé Belém, com o capitão Felix, por Curt Nimuendaju, 1952:128/9).

Aí Ipi foi pegar um banco, mas não aconteceu nada. Ele continuou intrigado. Yoi disse outra vez que estava brincando com o quiricá. Mas Ipi experimentou e de novo não aconteceu nada. O quiricá não riu. A moça tornou a rir e Yoi também. Ipi ficou muito intrigado.

Um dia, Yoi foi caçar e Ipi ficou em casa para procurar a moça. Yoi sabia o que o irmão pensava. Ipi achou que ela ia aparecer para ele. Esperou e nada. Resolveu fazer alguma coisa para atrair Tetchi arü ngu 'ü. Trouxe peixinhos lá do porto e botou-os no forno quente. Os peixinhos pulavam e ele dizia:

– Tchautaracunhe, tchautaracunhe, tchautaracunhe!



Ondino Arapaço, Tchocüracu
30 anos
Vendaval

A mulher de Yoi achou graça e Ipi ouviu sua risada, mas não a encontrou. Ele repetiu essa brincadeira por quatro vezes, assando mais peixinhos, mas não encontrava a moça. Desconfiou que ela deveria estar na flauta. Procurou por duas vezes. Na segunda vez, encontrou a flauta e a sacudiu até que Tetchi arü ngu 'ü saiu. Logo Ipi beijou a moça e habitou com ela. Na mesma hora sua barriga encheu. Ipi tentou diminuir a moça para colocá-la dentro da flauta, mas não deu, porque ela já estava barriguda. Aí ele ficou com medo do irmão, que já estava para chegar. Resolveu sair de casa para encontrar Yoi. No caminho, viu

a fruta de paxiúba e pegou o pó para encher a sua pica. E pensou: "Agora Yoi não vai saber que habitei com a mulher dele".

Quando eles se encontraram, Ipi disse:

– Irmão, irmão, irmão. Olhe minha pica, está bem cheinha!

De repente, o pó da fruta de paxiúba caiu. Yoi não gostou disso e falou:

– Olhe, você está doido mesmo.

– Mas, maninho, eu não fiz nada para sua mulher.

Yoi ficou zangado com essa história, porque já sabia o que o irmão tinha feito.

Quando chegaram em casa, Yoi viu a mulher já barriguda. Ipi ficou com vergonha e perguntou:

– O que vamos fazer agora? Sua mulher já está barriguda.

– Eu não sei, agora é você quem sabe.

Quando estava quase na hora de nascer a criança, Ipi quis saber o que fazer. E Yoi falou:

– Agora você é quem sabe. Vá apanhar fruta de jenipapo e depois rale e pinte seu filho. Se o filho fosse meu, não seria assim. Tetchi arü ngu 'ü não iria sofrer tanto, não derramaria tanto sangue, não doeria. Mas você é doido, por isso nosso povo vai sofrer dor. Agora vai ser tudo diferente.

Aí o menino nasceu. Ipi foi procurar jenipapo para pintar o corpo da criança.⁴⁹

Para castigar o irmão, Yoi mandou os jenipapos para longe. Ipi andou muito e sua mulher ficou em casa passando fome. Yoi não lhe deu nada para comer e beber. Quando Ipi chegou sem as frutas, perguntou a Yoi onde encontrá-las:

– Vá lá na nossa capoeira que tem muito – disse Yoi.

Mas Ipi encontrou só árvore sem fruta. Quando contou isso para o irmão, este mandou Ipi voltar e subir na árvore bem no alto. Subiu, mas só viu dois frutos. Perguntou a Yoi:

– Chega esses?

– Quantas vezes você fica me perguntando coisas? Não lhe disse que o filho não é meu? Vá lá e pegue uma fruta só – respondeu Yoi.

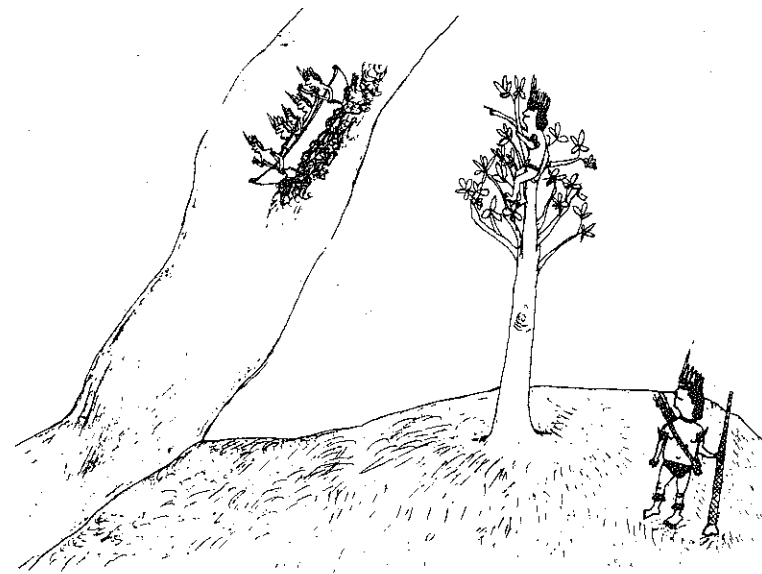
Mas toda vez que Ipi tentava alcançar a fruta, Yoi fazia a árvore crescer mais e mais. Cresceu até passar das nuvens e ele subindo atrás. O pé de jenipapo quase que chega na outra terra, no outro mundo.

Para impedir que Ipi subisse, Yoi mandou crescer uma orelha-de-pau ao redor do tronco. Aí Ipi resolveu se transformar em formiga para poder

⁴⁹Na versão em português o menino é chamado de Tecu-quirá. Esse nome significa "pena da cauda (de uma ave)" e Nimuendaju menciona que pertenceria à nação de *có-u* (i.e., do gavião canã). No entanto nenhuma informação foi obtida quanto à existência dessa nação. Em uma outra versão, contudo, o nome dado a essa criança é *Tchi'ecü*, versão coletada no igarapé Belém, em 1929, junto com o capitão Felix, por Curt Nimuendaju (1952: 128/9).

passar pela orelha-de-pau. Conseguiu passar e lá em cima ele enxergou o rio e viu os Cambewa (Awane). E disse para Yoi:

– Meu irmão, no rio tem muito Awane. É bom a gente ter cuidado com eles.



Manoel Indácio Pinheiro, Dawegocü
19 anos
Vendaval

Finalmente, Ipi conseguiu pegar o jenipapo.

Yoi não gostou do que Ipi tinha falado e fez crescer a orelha-de-pau outra vez.⁵⁰

⁵⁰Na versão de Nimuendaju em português há uma explicação maior dessa parte:

– "Cala-te!" respondeu Yoi zangado, "por que estás dizendo isto?" – "Não", replicou Ipi, "este povo é próprio para lutar conosco!" Por causa disso é que os Cambewa (Omágua) ficaram como inimigos mortais dos Ticuna.

Ipi ficou pensando no que fazer: "Vou virar uma tucandeira para descer e também vou diminuir esse jenipapo". Pegou o jenipapo na boca e desceu. Lá embaixo se transformou em gente de novo.

Yoi queria castigar o irmão e pensou que ele não ia conseguir trazer a fruta. Mas, chegando em casa, Ipi disse:

– Eu sou homem mesmo, porque agüentei esse trabalho todo. Sou homem corajoso.

Ipi, então, quis saber onde ralar o jenipapo.

– Eu não sei, você é quem sabe.

Mas mandou Ipi buscar folha de espinho para ralar o jenipapo em cima dela.

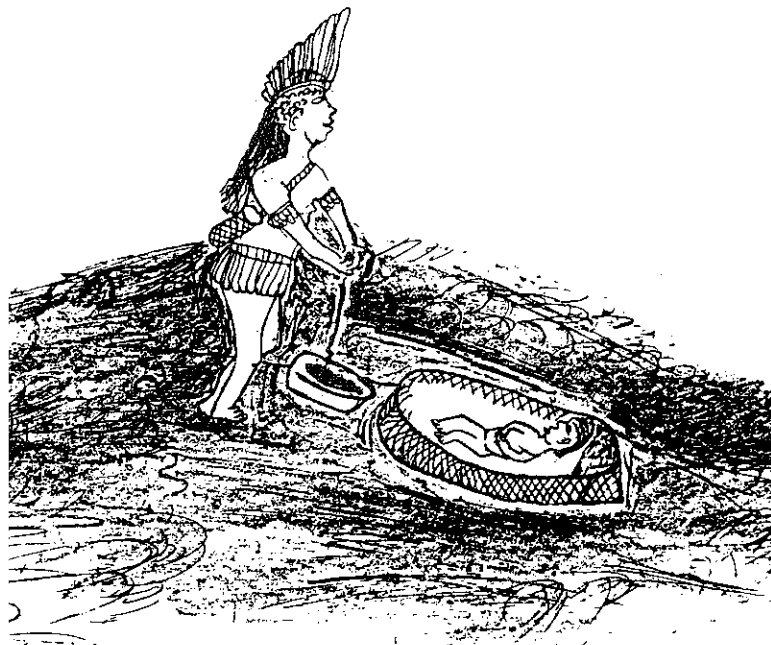
Três vezes Ipi perguntou se precisava ralar mais. Yoi respondia sempre que sim. Na quarta vez, ele já estava ralando o braço dele mesmo. O jenipapo tinha acabado. Aí perguntou para Yoi:

– Irmão, irmão, onde eu vou parar?

– Ainda tem. Pode ralar com força – disse Yoi.

Então Ipi gritou de dor e ralou todo seu corpo. Aí, Yoi mandou Tetchi arü ngu 'ü preparar a massa do jenipapo e botar no buré (cesto), sem perder nem um pedacinho. Com esse jenipapo ela pintou o filho e depois foi até o porto para jogar a borra na água.

– Tudo isso é pedaço do Ipi que você jogou na água – disse Yoi para a mulher.



Manoel Antonio, Dauremüü
18 anos
Vendaval

Tetchi arü ngu'ü jogou a borra do jenipapo no igarapé Evare. Depois essa borra apareceu transformada em piracema. Yoi tinha feito um cercado no igarapé, para esperar a piracema. Ele sabia que Ipi iria aparecer também e queria pescá-lo. E ficava todos os dias sentado no porto à espera de Ipi.

Em casa, Tetchi arü ngu 'ü sempre se lamentava com seu filho:

– Tenho muita saudade de seu tio Ipi. Quando ele estava vivo nada nos faltava. Sempre tinha comida em casa. Yoi nunca traz nada para a gente comer.

Yoi, quando ia para casa, se disfarçava, ficava bem pequeno e por isso escutava tudo o que a mulher dizia. Então, resolveu perguntar a ela:

– Você tem muita saudade de Ipi? Você estava falando o nome dele.

– Eu não falei o nome de Ipi. Falei que queria cantar o seu nome, Yoi – disse Tetchi arü ngu 'ü.

– Nada, você falou o nome do Ipi – continuou Yoi. – Se você falou mesmo o nome dele, amanhã nós vamos pegar uma vara de anzol para pescá-lo.

No dia seguinte, foi até o igarapé para ver se os peixinhos já tinham aparecido. Viu muitos peixes. Tetchi arü ngu 'ü também estava ali.

Yoi queria pescar aqueles peixes para que eles se transformassem em gente. Queria pescar o seu povo. Foi então buscar uma fruta de tucumã para usar como isca. Mas com a fruta de tucumã ele não conseguiu pescar gente. Os peixes se transformavam em animais. Pegou queixada, porco do mato, todos com seu par, sempre macho e fêmea. Vieram muitos animais.

Então Yoi pensou que para pescar gente ele precisaria arranjar uma outra isca. Aí experimentou com macaxeira e os peixes que saíam logo se transformavam em gente. Assim pescou muita, muita gente.⁵¹

Seu irmão, porém, não apareceu entre esse pessoal.

Foi então que ele viu um peixinho com uma mancha de ouro no nariz.

Sabia que aquele era Ipi. Tentou pescá-lo, mas Ipi não pegava sua isca.

Aí disse Yoi para Tetchi arü ngu 'ü:

– Tome o anzol. Venha pegar o seu macho.

Antes de Tetchi arü ngu 'ü encostar o anzol na água, o peixinho pulou e pegou a isca. Saltou para terra e virou gente. Era Ipi. Ele falou:

– Lá embaixo de onde eu venho tem muita mina, muito ouro. Eu quero voltar para lá.

– Está bem, mas agora você vai pescar o seu povo – disse Yoi.

Ipi pescou muita gente, mas eram todos peruanos.

E aqueles que Yoi tinha pescado eram os Ticuna mesmo. Eram o povo Magüta.

Do resto da borra do jenipapo, Yoi pescou os negros.

⁵¹ Em uma outra versão Yoi pescou os Ticuna com uma isca de milho verde; os Cocama e os outros índios é que foram pescados com macaxeira; os negros foram feitos por Yoi com os restos da borra de jenipapo (versão coletada no igarapé de Belém, em 1929, do capitão Felix, por Curt Nimuendaju).

Depois da pescaria estavam todos juntos. Yoi, então, resolveu virar o mundo, porque ele queria ficar para baixo, para o lado em que o sol nasce. Ipi não viu a hora em que o irmão fez essa virada. Se foi, pensando que seguia para baixo. Quando viu que estava no lado de cima, já não podia mais voltar.



Carlindo Manduca
24 anos
Campo Alegre

Um dia, Yoi pensou em como poderia fazer para que cada pessoa tivesse sua nação. Até aquele dia só existia uma única nação e as

peças não podiam se casar entre elas. Ele já sabia como deveria fazer, mas perguntou a Ipi. Ipi também já sabia e logo foi dizendo:

– Então, meu irmão, vamos matar uma jacarerana para conhecer a nação do pessoal?

Yoi concordou e eles logo acharam e mataram uma jacarerana⁵². Cortaram o animal em pedacinhos e colocaram num pote bem grande para ferver.

Quando já estava cozido, chamaram o pessoal para beber. Numa colher de pau, Yoi dava a cada pessoa um pouco daquele caldo.

Os primeiros que tomaram receberam a nação de onça.

Cada pessoa que bebia ia embora, ficava longe dos outros.

Depois da nação de onça, veio a de saúba.

O pessoal bebia e logo sabia sua nação.⁵³

– Ah! Esse caldo está azedo, é da nação de mutum – falou uma das pessoas.

Beberam até que se criaram todas as nações que existem hoje.

Mito e história

É importante uma observação prévia sobre as características gerais desse mito e as expectativas culturais a que parece responder. Nele é narrada a origem de costumes centrais à vida dos Ticuna (como a divisão da sociedade em *nações* e o casamento entre metades exogâmicas) e feita alusão a vários outros hábitos e crenças vigentes no passado ou ainda estendidos até os dias de hoje (como, p.ex., o casamento preferencial com a sobrinha, i.e., a fi, ou o costume de pintar com jenipapo os recém-nascidos).

De fato existe um modo próprio de relacionamento com a tradição, onde os costumes devem ser rigorosamente explicados por acontecimentos do passado e descritos através de seqüências míticas. Não se supõe que tais fenômenos são auto-evidentes ou simplesmente carecem de uma explicação, bem como não se julga que existam barreiras religiosas ou de

⁵²Na versão em português apresentada por Nimuendaju consta que Yoi mandou cozinhar um jacuraru e fez todos provarem do seu caldo. Segundo uma outra versão, cuja procedência não é especificada por Nimuendaju (1952:130), uma panela com um cozido de jacuruxi foi mandada do mundo superior por *Tae* para o mesmo fim. Naquela versão o animal referido é o “jacuaru” ou “jacuaru”, que corresponde ao termo amazônico para o teiú (Von Ihering, 1968:377), enquanto nesta última versão é o “jacaruxi”, um lagarto amazônico (Von Ihering, 1968:378). O termo jacarerana no texto utilizado é mais genérico, podendo aplicar-se a ambos os casos.

⁵³Em todas as descrições ouvidas no cotidiano, sempre nesse ponto o narrador costuma dizer que Yoi perguntou a cada pessoa de que era feito o caldo. Cada um respondia com o nome de um animal. Yoi então separava aquele dos outros e dizia: “Agora você vai ser dessa nação”. Essa teria sido a origem das *nações*.

outra ordem que façam que tais explicações não devam ou não possam ser dadas. Os Ticuna acreditam que é necessário apontar causas para diversos costumes e crenças, imaginando que isso possa ser feito por um raciocínio de tipo etiológico em princípio acessível a todos.

Ao contrário de uma avaliação etnocêntrica e presentista, esse conhecimento transmitido pelos mitos é história em seu sentido mais clássico (Veyne, 1983:20), i.e., uma investigação sobre o passado baseada na descrição de fontes tidas como autorizadas e confiáveis. Desse prisma a história é uma *vulgata*, acessível a qualquer pessoa que recorra a precursores informados, para daí extrair uma verdade que melhora ou explicita a tradição, mas sem reformulá-la ou colocá-la sob suspeição. Os Ticuna efetivamente têm um interesse singular (cognoscitivo e também ético) em perscrutar o passado e dar as razões apropriadas para determinados fatos da sua cultura, inclusive fenômenos da natureza. As perguntas do pesquisador sobre esses aspectos são sempre respondidas com a referência a detalhes e interpretações dos mitos, nunca com associações religiosas ou mágicas cuja origem afirmem desconhecer ou estarem proibidos de contar. Quando a pessoa não sabe diretamente o fato, sempre indica alguém (pai, avô) que deveria saber “certo mesmo como foi” e junto ao qual haveria a possibilidade de informar-se corretamente.

Esse conhecimento do passado se fundamenta na transmissão da tradição e não em observações realizadas ou induções procedidas a partir do presente. A história relatada pelos mitos não sucede em um mesmo tempo que os acontecimentos do cotidiano, exige uma concepção de tempo como algo fragmentado e heterogêneo. Como observa Veyne ao considerar o período heróico da Grécia Antiga, os mundos temporais escondiam uma pluralidade secreta, em que o tempo em que ocorriam os mitos era visto como “anterior, exterior e heterogêneo ao tempo atual” (Veyne, 1983:20). Na visão dos Ticuna esses mitos básicos ocorreram em um tempo bem remoto, correspondendo ao surgimento da humanidade; quando ainda existia o povo *magüta* e os heróis criadores ainda viviam em contato com os homens. Como se verá no capítulo seguinte, a isso se seguiu um outro período histórico em que os heróis se afastaram dos homens e esses se tornaram mortais. Entre esses dois tempos criou-se um abismo, que decorre de formas de temporalidade distinta.

Mais uma observação ainda sobre a avaliação de conteúdos éticos implicados nesse mito. O importante para os Ticuna em tal relato é explicar determinados fenômenos ou costumes, não traçar uma linha de separação entre condutas tidas como certas ou erradas. Ao falar do comportamento de *Ipi* os informantes não o qualificam como *errado*, mas sim como *estranho*. Em alguns contextos ele é mentiroso, raivoso, egoísta e cheio de luxúria, mas isso antes diverte os ouvintes de mitos, pois corresponde a atitudes e desejos normais encontráveis em qualquer um. Não é isso que o transforma em objeto de riso e de uma censura sarcástica, mas a sua constante escolha de meios incomuns e não apropriados para atingir seus fins. Em contraste com ele, *Yoi* aparece

como aquele que consegue fazer as coisas que pretende, o mais sábio e o mais forte, sendo inclusive temido por *Ipi*. A origem dos costumes é frequentemente remetida a situações de ambigüidade ou mesmo de engano, reservando-se um importante papel nos mitos para a atuação do acaso ou do erro. Nesses contextos a conduta antagonista dos dois irmãos é utilizada para o narrador explicar determinados usos ou crenças colocando em primeiro plano a jocosidade, afastando-se do trágico e do sublime, habituando dessa forma a todos a encontrar o justo através dos desencontros e dos descaminhos.

Por fim caberia observar que se o mito é basicamente informação, ele supõe um programa de verdade específico, com a predefinição de competências e expectativas entre o narrador e o seu público (Veyne, 1983:33-35). Parece paradoxal à primeira vista que algumas seqüências do mito tão centrais às instituições sociais sejam narradas de forma muito simples e direta, contrastando com outras que se alongam em uma sucessão de episódios, prendendo a atenção dos ouvintes e fazendo-os reagir (comentando ou rindo) perante a narrativa. Isso a meu ver deriva de duas razões. Ao descrever de forma sumária e esquemática alguns eventos (como o surgimento das *nações*) o próprio mito como que se encarrega de sistematizar e interpretar a mensagem, acolhendo de forma manifesta e explicitando as significações que quer privilegiar. Por outro lado, ao desenvolver com grandes minúcias outras seqüências, justamente onde as possibilidades de variação parecem maiores, o narrador está pondo sua habilidade a serviço do seu público, servindo-se de vários meios para captar o interesse deste. A eficácia do mito não é exclusivamente de explicar a origem de costumes ou de elementos da natureza. Não se trata tão-somente de uma atividade cognoscitiva, mas sim de uma narração que tem a finalidade específica de encantar e divertir os seus ouvintes.

Lendo, no mito, a organização social

Ao falar de uma interpretação à letra do mito pretendo explicitar que não estou aplicando a esse material etnográfico o tratamento próprio ao método estruturalista, com a busca de estruturas inconscientes que articulam e opõem os símbolos entre si. Ao contrário, procuro recuperar o mito e suas várias versões, como uma tentativa de reflexão do nativo sobre o seu próprio universo. Caberia lembrar a postura assumida por Paul Ricoeur em antigo debate com Lévi-Strauss: “quando digo o outro lado do estruturalismo, não designo forçosamente um subjetivismo do sentido, mas uma dimensão do sentido também ela objetiva, porém, uma objetividade que só aparece para a consciência que a retoma” (Ricoeur, [1963] 1968:210).

Durante a pesquisa de campo, em parte movido pelo desejo de maior rigor etnográfico, estimei os narradores e assistentes a formular

explicações para as ações e personagens envolvidos, além de registrar as interpretações e comentários naturalmente surgidos no contexto. Dessa forma a dimensão das concepções e reapropriações nativas, destacada por Goody (1977), fez parte desde o início das preocupações e desdobramentos da pesquisa.

Ao considerar esse mito como uma reflexão nativa sobre alguns de seus costumes e instituições básicas, o exercício de análise aqui realizado procura abranger as dimensões do sentido abertas por sucessivas retomadas. Ou, como diria Ricoeur (1968: 201), refletindo mais sobre o que o mito diz (e não simplesmente sobre a maneira como diz), enveredando em direção à semântica e já não sobre a sintaxe, buscando o dizer dos nativos como prenhe de filosofias latentes.

É fundamental perceber o modo como o mito reflete sobre o surgimento das unidades sociais básicas do universo Ticuna, as *nações*. Elas resultam de uma brincadeira de *Yoi*, cada pessoa tentando adivinhar de que era feito o caldo que lhes era dado para provar. Todas estão igualmente equivocadas, pois o caldo foi feito com algo que ninguém disse (a jacarerana, em uma versão com o jacuraru, em outra com o jacuruxi).

Tomar a narrativa à letra pode ser um meio de aproximar-se mais do pensamento Ticuna e evitar questões etnográficas hoje de difícil solução e sem significado para os informantes. Existem correlações adicionais ("additional correlation", como chama Nimuendaju) entre algumas *nações*: a onça-pintada (*ai*) é dita como sendo da mesma nação que a árvore seringarana (*tchiwá*); a onça-vermelha (*ngema*) é dita como da nação do pau-mulato (*ngenu*). Muitas explicações podem ser imaginadas para isso, julgando tratar-se de alianças preferenciais para algumas atividades (guerras, cooperação econômica, ritual). Os informantes dizem no entanto que não se trata de duas nações, mas que, p.ex., a onça-pintada e a seringarana são "a mesma nação". Seria possível pensar em um processo (histórico) de incorporação de uma nação por outra. Mas do ponto de vista dos Ticuna essas especulações não fazem sentido, pois o mito se reporta às condições originárias, ao tempo antigo, e não às circunstâncias históricas e vicissitudes posteriores. Nessa ótica a explicação dada por um informante ao pesquisador (atônito) é inteiramente lógica, completa e compatível com o espírito da narrativa mítica. "Na hora de dizê o caldo... de que era, eles (i.e., as pessoas dessas *nações*) se enganaram. Primeiro disseram *ai*, depois disseram *pau de seringa*. Aí, *Yoi* pôs nação deles. Pode ser *ai* ou pode ser *tchiwá* (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981). A atribuição dos clãs tem uma finalidade claramente diferenciadora e classificatória, não havendo sustentação alguma para as informações de Alviano (1943:11-2) de que os membros de um clã "se consideram descendentes e parentes de um desses animais", com os quais os seus antepassados teriam tido "liames de parentesco". Não existe qualquer registro etnográfico sobre proibições de dizer o nome, comer ou manifestar respeito face ao epônimo. Em situações rituais podem surgir marcas ou sinais que tornam evidente para os outros o pertencimento clânico de um indivíduo, sem

haver qualquer pressuposição de uma similaridade real (vide Cardoso de Oliveira, 1970:52-64).

Fora dessas situações, no entanto, são bastante comuns as referências a semelhanças (físicas, de costumes ou personalidade) entre uma pessoa e o elemento da natureza que a denomina. O que causa certa confusão em Nimuendaju: "A idéia de que algumas características do epônimo poderiam aparecer nos membros do clã não é inteiramente estranha aos Tukuna" (1952:58). Em todos os casos que pude levantar, trata-se sempre de um "jeu d'esprit", usado de forma sarcástica. Nimuendaju fala de um índio que era raquítico e a explicação dada para isso pelos outros era porque ele pertencia à nação do avai pequeno (*tcheveru*). Eu mesmo ouvi atribuições similares, para explicar que uma pessoa era *brava* (da nação de *onça - ai*), que não gostava de água (*saúba*), que era mais branca do que os outros (*urubu-rei*), sempre acompanhadas por brincadeiras e algumas vezes diretamente explicando "que estavam mangando com o fulano".

Há que notar ainda que o mito não apresenta um inventário completo e fechado das *nações* existentes. Não faz parte das preocupações do narrador traçar uma relação exaustiva das *nações*, apenas *mostrar o mecanismo que as constituiu* e indicar o surgimento daquelas que estão mais próximas do seu cotidiano. Assim ocorre também quando se pergunta a um Ticuna quantas *nações* existem. Dificilmente o número total ou a ordem de enunciação irão coincidir, mas o processo é sempre similar: parte da sua própria e daquelas com que mantém vínculo de afinidade, seguindo-se as de sua aldeia, outras de aldeias onde tem parentes ou costuma visitar e, por fim, quaisquer outras que lhe venham à memória.

Existem *nações* sobre as quais apenas ouviram falar, que habitam em lugares aonde o informante nunca foi. Outras às quais é atribuída existência no passado, mas que teriam desaparecido em função de guerras ou doenças. Das primeiras constituem exemplos a nação de *jenipapo (ee)*, citada como proveniente do Peru⁵⁴; o *tucano (ta-u)* e a *onça maracajá (queture)*, ditos como do alto rio Tacana. Em alguns casos essas expectativas são concretamente verificadas (como ocorre com a nação de tucano, p. ex.), havendo um conhecimento geral sobre a localização das pequenas nações, como a de *piuri (waiyu)*, *tuiuiu (tuyuyu)* e *saúba grande (tecu)*, respectivamente encontradas no rio Jacurapá, no Auatí Paranã e no rio Camatiã (vide quadro nº 5 a seguir). Um exemplo do segundo tipo é a nação de *periquito (é'ne)*, dada como no passado habitando o rio Tacana.

O conhecimento que os Ticuna usualmente têm das *nações* é sempre parcial e relativo a sua própria experiência. Não era um fato raro, ao conversar com eles sobre as *nações*, que surgissem discordâncias quanto à

⁵⁴Em uma monografia sobre a atividade desenvolvida pelo Summer Institute of Linguistics junto aos Ticuna do Peru na área de educação, Sullivan (1971:101) sugere que a nação de *jenipapo* resultaria da incorporação de elementos negros por parte dos Ticuna. Tal caracterização jamais ocorreu no relato dos meus informantes e deve resultar de um entendimento errôneo de certas versões do mito de origem, onde os negros (i.e., sem nação, pois não são Ticuna) são pescados por último, da borra do *jenipapo*.

existência de tal ou tal nação. Ocorria também de encontrar em outras aldeias indivíduos pertencentes a *nações* dadas por outros informantes como extintas ou inexistentes. Essa *partilha de esquemas gerais* (e não do conhecimento de unidades substantivas), remetidos a um tempo mítico comum, é a *condição de possibilidade de uma visão sempre localizada e circunscrita do universo Ticuna vir a combinar-se com uma perspectiva totalizante*, apoiada na crença em acontecimentos e personagens do passado mais remoto.

Ao estabelecer as nações como unidades discretas, mas não fornecendo delas uma relação exaustiva, o mito cria condições peculiares de relacionamento entre o hoje e o passado, entre a estrutura e o produto do processo histórico. Institui uma organização que é sempre remetida a um ato fundador, mas que se adequa às mudanças históricas – que são no entanto incorporadas às origens. Um exemplo torna isso bem claro. Para o observador a existência de um clã para um animal introduzido na região pelo branco – é o caso da galinha (*ota*) – indicaria seguramente que essa nação teria se constituído após o contato, em um momento bem mais recente que as demais. Os informantes, porém, não vêem qualquer contradição entre isso e o mito de origem das nações. Todos sabem que a galinha não é um animal nativo. Mas o mito conta que em suas perambulações, sob a forma de peixe, *Ipi* teria descido o rio Solimões e de lá trazido todos os bens da civilização.

O trabalho etnográfico permite constatar a flexibilidade do sistema, adaptando-se inclusive aos desequilíbrios demográficos e sociais entre as suas unidades constituintes. Cardoso de Oliveira descreve, baseado em relato de seus informantes, a existência de um processo de incorporação dos membros (derrotados) de um clã pela nação dos vencedores (1970:59). Isso ocorreu com a nação de periquito (os índios chamam de *pivito* em português, de *e'ne* em sua língua), incorporada à nação de *ngunü* (ou *mutum-cavalo*, segundo esse autor) (1970:59).

Outras modificações também ocorreriam em decorrência de um processo de segmentação dessas unidades. Cardoso de Oliveira, apoiando-se na idéia de “emboitement de classes”, fala da existência de clãs e subclãs entre os Ticuna, o que permitiria estabelecer uma sistemática biológica que codificasse a ordem sócia, operando para isso com as noções de gênero (arara) e de espécie (arara-vermelha) (1970:56). Ao descrever essas unidades, porém, ele observa que “as designações em língua Tukuna se referem aos subclãs, guardando-se para os clãs (como categorias inclusivas) designações regionais, em português (neologismos, alguns)” (1970:54-5).

Acredito que, também aqui, *interpretar à letra o mito poderia ajudar a aproximar-se mais do pensamento Ticuna*. As nações foram criadas de modo estritamente idêntico e as suas funções (apesar de tamanho, poder etc.) são estruturalmente análogas. Não há nível lógico interposto entre as nações e as metades. *Todas as nações estão situadas a um mesmo nível lógico de abrangência*, o informante da nação de arara-vermelha (*ngo'ü*) não

tem qualquer vínculo de proximidade ou solidariedade especial com um membro da nação de arara-azul (*tchara*) que não possua com qualquer outro indivíduo de uma nação muito diversa (como o maguari, o tucano ou a galinha), mas da mesma metade (*a'tchicü*), isto é, que integram a categoria de nações de pena.

À pergunta *taacü cucüã* (qual é a sua nação?), o informante nunca responde na língua com categorias inclusivas, como *japó* ou *onça*, mas sim com termos específicos, como *barü* (que traduz por *japó mesmo*) ou *caure* (que traduz por *japiim*). Acontece algumas vezes de o informante não conhecer uma exata tradução de sua nação para o português, enganando-se ou fornecendo um termo genérico; outra dificuldade pode ser a de na sua resposta dar o nome individual (onde algumas vezes a nação é mencionada de forma elíptica), não o nome da sua *nação*.

Não se trata de discutir a existência (ou não) de categorias taxonômicas mais abrangentes, que reunissem a arara-vermelha (*ngo'ü*) e a arara-azul (*tchara*) em um termo mais genérico, que talvez articulasse ainda outros elementos da natureza. Isso seria tema de investigação para uma etnobotânica e uma etnozologia dos Ticuna. O que importa aqui constatar é a existência de um *tipo diferente de segmentação, que não estabelece cadeias lógicas* (e essas seriam também conexões históricas), *entre as unidades constituintes, mas que se reporta diretamente a um ato fundador, ocorrido em tempos imemoriais*. Uma nova unidade existente é automaticamente explicada pelo mesmo mito – e não pode, em nenhuma hipótese, ser admitida como nova ou estruturalmente diferenciada das demais.

O exemplo da nação de galinha (*ota'cüã*) ilustra bem esse modo de pensar. Só há lugar para o novo na tradição Ticuna porque esse novo já estava presente nas origens, no tempo de *Yoi* e *Ipi*. Como se verá mais adiante, isso – esquema lógico e mito – possibilita um relacionamento bastante peculiar com o novo, onde a manutenção de formas de pensamento e de crenças específicas não exige que se lhe oponha em princípio, propiciando ao contrário a sua incorporação e mesmo justificando a sua aceitação.

Um último aspecto ainda decorrente do mito. Em princípio só os Ticuna possuem *nações*, que lhes foram dadas desde o início dos tempos por *Yoi*. Os demais povos – negros, colombianos, peruanos, outros índios – se separaram antes disso, em um episódio onde o primeiro homem pescado por *Yoi*, que se chamava *Dovü* (gavião-real), tentou reconstruir a ligação com o mundo de cima através da construção de um grande morro. Para isso todos estavam colaborando empilhando terra. Um demônio, no entanto, comeu os dois ovos de beija-flor com os quais *Dovü* iria alimentar toda a gente. Em decorrência disso o trabalho não mais prosseguiu, pois as pessoas não se entendiam mais, falando em línguas diferentes e depois cada grupo seguindo em uma direção (vide Nimuendaju, 1952:130). Os Ticuna, porém, resolveram permanecer naquele local.

Distribuição espacial das nações

Nimuendaju menciona que os seus informantes afirmavam que antigamente os clãs eram localizados, em uma maloca morando diversas famílias de um mesmo clã (1952:96). Surpreendentemente ele sugere ter dúvidas a esse respeito, pois julga o fato contraditório com a tendência atual para a residência matrilocal do novo casal (*idem*). De fato o que existe de concreto nessa tendência é o costume do *bride service*, ainda hoje em dia seguido por grande parte dos casamentos não preferenciais. Não há razão alguma indicada para questionar a existência de clãs localizados, ainda mais que esparsamente em seu próprio relato surgem indicações dadas pelos Ticuna sobre a localização de malocas antigas de alguns clãs.

Baseando-me em dados resultantes de um censo (parcial) da população Ticuna, realizado por uma equipe da UNB/FUNAI da qual fiz parte e que posteriormente vim a coordenar, elaborei um quadro de todas as nações encontradas nessa época em 37 localidades, totalizando uma população de 7.262 pessoas. No quadro nº 6 está indicada a composição de clãs presentes em cada aldeia, bem como a distribuição das pessoas de um clã entre as diferentes aldeias. É necessário alertar, porém, para o fato de que seis das categorias aí presentes englobam mais de uma nação, como é o caso da onça, saúba, avai, mutum, japó e arara. Em cada um desses casos há uma acentuada predominância de uma nação sobre a outra que compõe essa categoria. Assim ocorre, respectivamente, com a onça-pintada (*ai*), a saúba comum (*naĩ yüü*), o avai grande (*aru*), o mutum-cavalo (*ngunü*), o japó (*barü*) e a arara-vermelha (*ngo'ü*). No entanto, devido às finalidades práticas desse levantamento, aos recursos e o tempo limitado, a tabulação procedeu a essa simplificação (que apenas poderia ser em parte superada por uma consulta minuciosa às fichas originais).

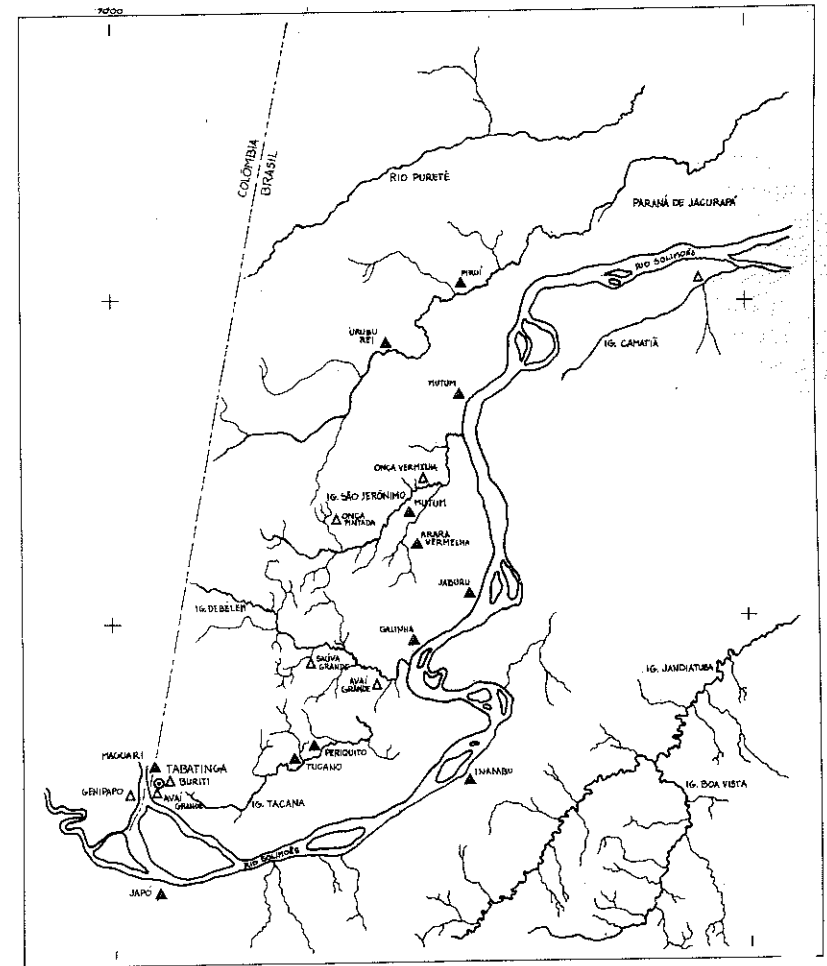
Quadro nº 6 - Distribuição das nações pelas aldeias Ticuna atuais (1974/5)

Clã	Aldeias																																					Clã/Total pop.	%						
	Umaragu	Santo Antônio	Bom Jardim	Mariá	Fajol	Murupira	Bokm	Caldério	Palmares	Banana	Guariba	Barrera	Capador	Vera Cruz	Vendaval	Cajari	Campo Alegre	Bonfim	Mata Cachorro	Betânia	Lago das Panelas	Salvador	Ponte Bom Jesus	Boca do Capelgu	Sinanta	Carauari	Lago Arua	Mari Mari	Bela Vista	Alto Jacurapa	Amari	Floresta	Cujaru	Tupé	Nova Itiba	Marrana	Purite			Maitim (Upá)	Cajana	Total			
Avai	309	5	29	34	120	14	263	21	23	6	12	-	-	-	28	8	86	1	1	165	-	-	-	-	-	-	1	6	-	-	-	-	-	-	-	3	129	5	-	-	12	1275	17,6%		
Onça	149	79	6	21	23	5	133	3	-	1	21	1	-	-	274	21	237	7	8	80	-	-	20	-	-	-	4	11	10	-	-	-	-	-	-	-	18	12	42	1	1	2	4	1245	17,2%
Saúba	130	1	2	13	39	12	191	24	13	-	13	1	4	6	47	1	90	2	9	72	-	8	8	3	7	1	2	5	2	-	-	-	-	-	2	4	3	-	4	-	4	736	10,1%		
Acapu	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	9	-	-	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-	-	-	2	1	-	-	-	-	23	0,3%			
Genipapo	-	6	-	-	-	-	10	-	-	-	-	-	-	-	-	1	23	-	27	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	6	-	-	-	1	75	1,0%				
Buriti	-	7	-	-	-	9	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	24	-	24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	45	0,6%				
Tucano	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	26	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-	5	0,1%					
Tubulu	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	7	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	45	0,6%				
Mutum	170	14	17	37	145	28	244	42	4	2	7	-	-	-	145	-	172	3	94	9	-	5	-	-	-	-	26	-	-	-	-	-	-	14	122	1	-	-	7	1307	18,0%				
Japó	140	28	25	1	33	-	30	1	5	5	-	-	-	-	19	-	100	10	1	91	-	-	-	-	-	-	-	-	9	-	-	-	-	8	-	39	3	-	6	-	563	7,8%			
Arara	115	5	-	25	41	-	176	-	1	1	12	8	-	-	113	24	58	6	86	1	1	1	1	1	1	1	1	2	8	1	-	-	6	1	31	-	10	8	4	745	10,3%				
Papagaio	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	34	6	-	-	-	-	96	1,3%			
Plum	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	20	0,3%			
Urubu Rei	6	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	70	1,0%			
Galinha	15	-	-	2	28	5	15	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	16	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	16	0,2%			
Periquito	146	-	-	-	-	-	136	-	12	1	1	-	-	-	37	1	36	1	35	4	-	-	-	-	-	-	-	23	-	-	-	-	-	-	-	-	38	-	-	-	-	482	6,6%		
Maguari	-	-	-	-	-	-	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	13	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	59	0,8%			
Jaburu	-	-	-	-	-	-	-	-	24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	0,1%			
Garça	45	12	23	4	19	9	66	3	2	-	-	-	-	29	-	-	-	1	9	8	14	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-	-	-	-	4	68	25	1	8	1	422	5,8%			
Sinifimação Sem Clã	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	9	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	27	0,3%			
Total	1.225	157	102	144	474	78	1285	96	76	18	67	10	5	7	701	58	900	26	35	736	27	9	40	34	34	6	80	26	13	126	30	12	62	64	480	35	13	42	32	7262	100%				

Os dados apresentados nesse quadro permitem perceber a existência de nações com contingentes populacionais bastante elevados, como o mutum-cavalo (*ngunü*), o avai grande (*aru*) e a onça-pintada (*ai*), seguindo-se outras de tamanho intermediário, como a arara-vermelha (*ngo'ü*), a saúba comum grande (*na i yüü*), o japó (*barü*) e o maguari (*cowa*). Por fim vêm algumas nações de pequeno volume demográfico, cuja localização é mais fortemente concentrada em uma área, identificada pelos informantes como a sua área de procedência, como ocorre com as nações de buriti (*tema*), tucano (*ta-u*) tuiuiu (*tuyuyu*), piuri (*waiyu*), jaburu (*yawuru*).

Apoiando-me nessas indicações e na identificação conduzida por informantes de maior idade sobre as principais áreas de procedência de membros de determinada nação (ou ainda da existência de uma antiga maloca de uma nação), compus um mapa aproximativo das localizações atribuídas como originárias às nações. De fato devem remontar – considerando a idade dos informantes, raramente ultrapassando os 60 anos – ao primeiro quartel deste século. Em sua monografia publicada, Nimuendaju fala em 36 clãs, embora só cite efetivamente 34; através de uma consulta aos manuscritos dessa obra, encontrados no Arquivo de Antropologia do Museu Nacional (RJ), foi possível complementar essa fonte, com as duas nações que faltavam no texto editado – *cowa* e *waiyu*. Um pesquisador recente só conseguiu encontrar 13 clãs entre os Ticuna de Cushillococha, no Peru (Sullivan, 1971:99). No croqui abaixo relacionei os locais de proveniência de grande parte (20) das nações mencionadas por Nimuendaju, não havendo indicações quanto à localização das restantes e nem mesmo notícias sobre algumas dessas (4 ao todo). As nações da metade *ã'ichicü* estão anotadas por triângulos escuros, as da outra metade por triângulos vazios.

Mapa nº 3: Localização das principais malocas clânicas no princípio do século



NOTA: Registra-se igualmente a presença de maloca da nação de tuiuiu no Auati-Paraná, localizado mais abaixo no Rio Solimões, que não aparece neste mapa.

Como o próprio mito indica, não há qualquer hierarquia entre as *nações*, nem entre as metades. A sua função limita-se a auxiliar na regulação do casamento, estabelecendo a proibição de contrair matrimônio não apenas dentro do mesmo clã, mas ainda dentro da mesma metade a que esse clã pertence. Em uma época mais recente, essa parece ser a principal utilidade que subsiste dos clãs, formulada sinteticamente por um informante ao acusar a impossibilidade cultural de alguém não ter nação: "Onde vai achar mulher?" (*apud* Cardoso de Oliveira, 1970:59).

Em situações do cotidiano os informantes não registram maiores implicações para o seu relacionamento social advindas de seu pertencimento de *nação*. A proximidade de moradia, a cooperação na atividade agrícola, os esquemas de reciprocidade e as alianças políticas devem ser pensados em termos de potencialidades e obrigações embutidas na terminologia de parentesco⁵⁵. Já em situações rituais tradicionais, o vínculo clânico possui uma significação afetiva. No ritual de iniciação da adolescente (*festia da moça nova* ou *worecū*) os participantes costumam usar pinturas faciais, feitas com jenipapo, de acordo com as *nações* a que pertencem. Também alguns papéis existentes no ritual só podem ser executados por pessoas da nação ou metade idêntica/oposta à da moça nova, assim como ocorre também com o uso de determinados instrumentos musicais e de determinadas máscaras.

No passado, porém, a importância social de tal vínculo era absolutamente diversa, cada *nação* estando agrupada em uma maloca e mantendo o controle de um certo território, configurando o que Schapera (1956:8-10) chamou de *comunidade política*, i.e., uma unidade política independente e soberana, acima da qual não se respeita a mesma autoridade e não têm eficácia os mecanismos usuais de resolução de conflitos. Os Ticuna, então, constituiriam uma sociedade de tipo segmentar (Fortes & Evans-Pritchard, 1985:6-7), ou acéfala, onde os grupos de descendência unilineares seriam verdadeiras unidades autônomas em termos políticos e econômicos.

A unidade da tribo estaria apenas referida à necessidade das trocas matrimoniais⁵⁶ e à existência de um universo de intercomunicação

⁵⁵Embora Nimuendaju (1952:56) afirme que "um certo sentimento de solidariedade" existe entre os membros de um mesmo clã, de tal forma que "se outras considerações não estiverem envolvidas, em qualquer problema os índios vão colocar imediatamente as suas simpatias do lado dos membros do seu clã", os informantes atuais nunca usaram o vínculo clânico para explicar o seu posicionamento em uma questão específica. Quando a conduta é efetivamente assim – e muitos outros fatores podem interferir nisso – a explicação dos informantes sempre remete a papéis de parentesco específicos (como o *ichaunepū*, o IP ou a FIPP; ou o *ichauene*, FIP ou FFIPP, ou ainda o *ichamagū*, FI, FFIP ou FFIPP).

⁵⁶A forma preferencial de casamento, segundo Nimuendaju, seria a troca de irmãs entre membros de metades opostas. Outra solução estrutural possível

representado pelo uso de uma mesma língua e por partilhar de esquemas mentais e de uma mesma tradição cultural (fatores esses manifestados, descritos e justificados no mito de origem). Trata-se de uma sociedade que no cotidiano existia fundamentalmente através dos seus átomos constitutivos, as *nações*, só sendo tal tendência centrífuga contrabalançada pela atualização, em contextos cerimoniais, de um universo mítico-ritual partilhado por todos.

Fora de tais contextos, o relacionamento entre essas unidades não possuía canais institucionalizados, mantendo-se um estado de distanciamento (isolamento) e hostilidade latente, algumas vezes atenuada por uma relativa convergência das trocas matrimoniais. Era freqüente que a tensão entre duas *nações* conduzisse a uma rixa permanente, desembocando em acusações de feitiçaria, entrechoques armados e mesmo atos de guerra, podendo levar ao extermínio ou ao deslocamento de um dos grupos em litígio.

O território sob controle de cada clã era bastante variável, assim como era variável o seu contingente numérico. Ambos dependiam diretamente da neutralização de certos antagonismos (através das trocas matrimoniais) e do sucesso em operações militares.

Nas antigas malocas clânicas habitavam primordialmente os membros de uma mesma *nação*, i.e., os homens adultos e os filhos menores. A esposa, da metade oposta a essa *nação*, vinha incorporar-se a esse grupo, mais tarde as filhas seguindo caminho inverso, ao casar com um membro de uma *nação* da outra metade. Possivelmente o costume do *bride-service* – que permanece até hoje – faria com que os homens em idade de casamento se afastassem, por um período variável, de seu próprio grupo, fixando residência junto com o sogro. Caso a união se estabilizasse, mais tarde o casal e seus filhos poderiam deslocar-se para junto do pai do esposo, reunindo-se outra vez ao núcleo de sua *nação*. Isso explica a razão da preferência pela troca de irmãs, pois era uma escolha matrimonial que evitava esse período de permanência na maloca clânica da esposa⁵⁷.

era o casamento intergeracional com a sobrinha (fi) ou o casamento com a prima cruzada.

⁵⁷Aliás os mitos descrevem diversas situações de tensão entre os afins, sendo esses conflitos mais comuns durante os rituais de iniciação, estimulados pelo consumo de bebidas fermentadas. Uma narrativa deixa clara a condição de desconforto de um herói, *Baiá*, que vive entre os parentes da esposa todos tidos como *Ucae*, isto é, uma certa espécie de demônios, tendo de tomar conta permanentemente dos próprios filhos para que a mãe não os devorasse (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981).

Ao tratar da organização política, Nimuendaju (1952:65) pondera que os Ticuna nunca tiveram uma chefia centralizada, que englobasse os diferentes clãs. Como ele mantém as suas dúvidas quanto aos clãs serem localizados, prefere descartar a possibilidade de um "governo clânico" (sic). Mas essa seria a situação ao início da década de 40, quando realiza a sua pesquisa, não em um período anterior. Isso transparece no fato de que por várias vezes ele se refere a chefes de malocas pertencentes ao clã tal ou tal, reproduzindo um fato natural no passado, ainda presente no discurso dos seus informantes. Assim ele menciona a morte bem recente (em 1938) de Marcelino, "conhecido feiticeiro e chefe do clã tchara" (nação de arara-azul) (1952:103). Em diversos momentos ele cita o chefe Domingos *Tshunecü*, também famoso pajé, que morreu entre 1910 e 1920 e foi o último dos chefes a ser reconhecido e ter marcas distintivas. Ele pertencia à nação do mutum-cavalo (*ngunü*), casou-se com três irmãs e foi o avô materno de Calisto *Dauerucü*, principal informante de Nimuendaju (1952:37-8, 65, 94-5 e 101).

Nimuendaju apresenta uma descrição da vida política onde emergiriam líderes que, dotados de qualidades especiais (poderes mágicos, inteligência e habilidade para lidar com estranhos, especialmente com os civilizados), ganhariam uma certa ascendência sobre os membros de um grupo familiar ampliado⁵⁸. Esses líderes não teriam, no entanto, nenhum poder coercitivo. Tal descrição coincide com os relatos dos informantes atuais, parecendo ser um tipo de autoridade política que, com termos mais modernos, se poderia dizer estar baseada na influência, na persuasão e em uma rede de apoio (*supporters*) constituída de diversos vínculos sociais. Nos capítulos 7 e 9 procuro retomar essa descrição.

O etnólogo – que menciona não ter conhecido nenhum desses chefes, já desaparecidos pelo menos duas décadas antes do início de sua pesquisa – atribui a esses duas marcas diferenciais: um chamamento especial (*tēlti*) e o uso de um boné revestido externamente de penas curtas de tucano (*na-patēe*) (1952:65 e 37-8)⁵⁹.

A descrição dos informantes atuais, no entanto, aponta em uma direção muito diversa, exigindo uma revisão etnográfica de profunda consequência para a interpretação da organização social Ticuna e de suas formas de adaptação ao contato interétnico. Consoante com a caracterização daquele papel de liderança, Nimuendaju afirma peremptoriamente que "Os Ticuna

⁵⁸ Ele não define com precisão a composição desse grupo, parecendo oscilar entre a idéia de segmentos de uma mesma nação – ele fala aí em *heads* (cabeças) – e famílias inter-relacionadas em um grupo local.

⁵⁹ Para todos esses termos, referidos através da monografia de Curt Nimuendaju, mantive a grafia por ele utilizada para possibilitar a sua localização naquele texto. Quando descrevo realidades culturais com base em meu próprio trabalho de campo, utilizo a forma escrita (simplificada) adotada pelos índios.

não são guerreiros"⁶⁰. Cardoso de Oliveira (1964) (1972:88-9) concorda plenamente com essa caracterização do papel de *tēlti*, citando a própria monografia de Nimuendaju e reforçando aquela interpretação inclusive através de uma equiparação com a figura do *conselheiro*.

Nos relatos sobre o passado obtidos atualmente a guerra e a rivalidade parecem constituir fatos essenciais da existência dos Ticuna. Ainda hoje os índios falam extensamente das guerras entre as diferentes nações, dizendo que eram freqüentes as investidas de um grupo sobre o outro, com muitas mortes de ambos os lados. Os mais velhos procuram mostrar o seu desagrado face àquelas características do passado, confrontando a convivência tranqüila de hoje em dia nas aldeias com o medo e a belicosidade do tempo de seus avós. Cardoso de Oliveira também indica haver ouvido notícia de tais conflitos e guerras entre as nações (1970:59).

Utilizando os relatos atuais, seria possível dizer que dentro de uma maloca todos se subordinavam a um mesmo código de autoridade (Swartz, Turner & Tuden, 1966:17-19) que estabelecia a existência de somente dois papéis especializados, o *to'ü* e o *yuücü*. O *to'ü* não era um líder semelhante aos acima descritos, nem era alguém cuja chefia fosse exercida genericamente em muitos contextos. A melhor tradução seria a de um *chefe para a guerra*: "Antigamente quem dirigia o pessoal na guerra era o *to'ü*. O *to'ü* só fazia lutar, ele vivia somente para a luta" (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981). Cada nação tinha um só chefe, que comandava a todos quando se tratava de defender ou atacar a outra nação (inf. Manuel Tomás, Campo Alegre, 1974). O fundamento para o reconhecimento dele – a sua condição de *chefe* – decorria do fato de que "era eli qui defendia os povoados, qui defendia dos inimigos..." (inf. Adércio, Campo Alegre, 1981). Um outro informante menciona que a esse personagem poderia também ser aplicado o termo *daru*, além do chamamento usual de *to'ü* (inf. Quintino, Campo Alegre, 1984).

O relato a respeito do *to'ü* é bem claro e coincidente. Ele era escolhido ainda criança para vir a ser um *to'ü*. Aprendia todas as formas de luta que existem e conhecia melhor que todos o manejo das armas existentes. Usava lança comprida, zarabatana e um escudo de três círculos feito de couro de anta. Ele recebia uma alimentação especial, diferente das outras crianças, e se submetia a um tratamento para ficar muito forte. Cada nação podia preparar mais de um garoto para essa função, pensando na possibilidade de doenças ou morte, mas apenas um é que recebia esse título e comandava a nação na guerra (inf. Pedro Inácio, 1981).

Em um outro relato, realizado por um professor de Campo Alegre, baseando-se na descrição que ouvira de seus pais, fica claramente sublinhado que o *to'ü* é um *especialista*, que passa por um processo específico de preparação para o exercício de suas funções guerreiras. "Quem que é *daru* naquele tempo, fazia todo tempo... Todo dia fazia física,

⁶⁰ É interessante registrar que essa observação é feita conjuntamente com uma longa enumeração de armas usadas no passado, como a flecha embebida em curare (*ko-ru*), a lança envenenada (*va:ma gu*) e outras mais.

de manhã, de tarde! Fazia corrida no mato, assim caminho... Então quando ele completô para estudar isso, então era home forte mesmo! Pra num perdê, pra matá o outro. Porque é pra isso mesmo! Pra vencê todos os animais, na mão. Qualquer onça, ele mata no braço mesmo. Porque é esse que chama daru, naquele tempo mesmo, antigamente... Nesse tempo meu pai ainda existe" (inf. Quintino, Campo Alegre, 1984).

Devido à sua função especializada e à sua força excessiva, o *to'ũ* não podia trabalhar na roça ou pescar: "não podia gastar a força dele assim à-toa, com o que um qualquer podia fazer (...) os outros que faziam tudo pra ele" (inf. Pedro Inácio, 1981). Tão grande era a sua força, que nenhuma atividade comum dava certo: "pegava um terçado pra cortá um mato e batia com tanta força que quebrava o terçado" (idem). A própria palavra *to'ũ* usada para designar esse chefe militar é utilizada para referir-se ao macaco caiarara, animal muito admirado pelos Ticuna devido à sua grande agilidade, sendo muito difícil de se deixar apanhar ou surpreender por outro.

Embora Nimuendaju mencione entre as qualidades desse chefe a habilidade para lidar com os brancos, os informantes não consideram isso necessário. À pergunta de se o *to'ũ* precisava (ou costumava) saber falar o português, correspondeu a seguinte resposta: "Não, acho que não! Naquele tempo... Naquele tempo não existia branco. Era só Ticuna mesmo!" (inf. Eusébio Custódio Ataíde, Campo Alegre, 1981). Os informantes distinguem também o *to'ũ*, como um elemento de sua própria tradição, de outros títulos que o branco utiliza para estabelecer chefes entre quaisquer índios: "O *to'ũ* era o chefe de Ticuna mesmo, verdadeiro... O *uxawa* não era próprio dos Ticuna. Era um chefe dos índios, assim como Mayoruna ou outros também têm" (inf. Adércio, Campo Alegre, 1981).

O tratamento aplicado ao *to'ũ* é descrito minuciosamente por Pedro Inácio. Era iniciado ainda bem cedo, logo depois que nascia. Durante seis meses pintavam o corpo da criança com uma mistura de jenipapo, com gosma de sanguessuga e com pó de pedra-de-raio (*aemacũ tchire*). Isso era aplicado somente em algumas partes do corpo, fazendo como que um escudo protetor. A pintura era feita somente em dia de lua nova, porque essa época é vista como um momento de renovação do corpo, quando as coisas da natureza penetram mais no corpo das pessoas. A sanguessuga teria por propriedade dar à criança uma pele aderente, que ao tocar em outra não largasse facilmente. A pedra-de-raio é muito dura, sendo recolhida debaixo de uma árvore que foi derrubada por um raio; os velhos observam o acontecimento e vão procurá-la, não havendo dela qualquer outra utilização.

O tratamento inclui vários outros cuidados: envolver regularmente a criança em banha de sucuriçu ou banha de tatu-canastra⁶¹; dar para a criança na lua nova um chá com pó de rabo do besouro (*ngumaũna*)

⁶¹ Como se verá mais adiante, nos mitos de destruição do mundo, à banha de tatu-canastra é atribuído um poder notável de destruição e renovação dos seres vivos.

misturado com osso de preguiça. As razões para isso são de que esse besouro é muito rápido, nunca se lhe acerta um golpe (pois ele desvia), enquanto o osso de preguiça é muito forte. Ao chegar aos dois anos, o pai enfiava na pele da criança uma agulha com uma veia de poraquê (peixe-elétrico). Ela ficava colocada no braço, na horizontal, como se fosse um pedaço de pulseira. Quando juntavam-se as pontas, dava um choque na pessoa que estava envolvida naquele abraço.

Em outras descrições a caracterização do *to'ũ* como o protetor das pessoas de sua nação sobressai fortemente, evidenciando-se que a sua função não se exerce apenas na guerra mas também no cotidiano de malocas isoladas na floresta e mantendo rivalidade com outras nações. "Antigamente tinha uma maloca assim. O pessoal ficava só num lugar, tinha casa separado. Então pessoal ficava dentro, e esses que tá falando aí, *to'ũ*, ficava tipo um porteiro. Ficava na porta vigiando pessoas..." (inf. Reinaldo, Vendaval, 1984). A mesma imagem é utilizada por outro: "Todo tempo ele tá cuidando da porta. Pra não entrá qualquer bicho, animais e inimigos deles também" (inf. Quintino, Campo Alegre, 1984).

Cabe ainda registrar a presença dos mascarados chamados de *to'ũ* no ritual *worecũ* (iniciação da jovem), onde os parentes desta tentam defender o curral onde fica a moça nova dos ataques de outros mascarados. A aparência geral da figura é de um macaco caiarara, os informantes tratando-o como *to'ũ*, mas traduzindo isso sempre como macaco caiarara, não como chefe (inf. Quintino). Nesse caso, porém, não se trata do animal visto usualmente, mas de uma representação mítica, de uma determinada espécie de seres fantásticos, de uma *nação* (não inteiramente negativa) de demônios (*ngo'o*) (inf. João Laurentino, 1983).

Por sua atuação em momentos cruciais à defesa ou afirmação do grupo, o *to'ũ* deveria ser bastante identificado com a sua nação, sendo um símbolo e um fator importante dessa unidade. Já o *yuücũ* (atualmente os termos empregados são de *yuücũ* para o feiticeiro e de *ngi'etacũ* para o xamã) exercia funções estritamente privadas e pessoais (vide Nimuendaju, 1952:100), não se identificando ao grupo com a mesma intensidade que o *to'ũ*. Além disso podia haver mais de um xamã ou feiticeiro por cada *nação*, cada um dispendo de um prestígio diferente e lhe sendo atribuído graus diversos de eficiência.

De qualquer modo os pajés também participavam dessas guerras e conflitos. Geralmente a transferência de um grupo de um local para outro é explicada pela busca "de um lugar bonito pra viver", estando associada ao medo de doenças enviadas pelo *yuücũ*, bem como a necessidade de fugir de epidemias e inundações. Nimuendaju conta que um bom xamã pode afastar de seu grupo, através de um tratamento mágico, as epidemias, anunciadas por meio de uma auréola esverdeada no sol (1952: 105)⁶²

⁶² Esses deslocamentos podem ainda ser causados por castigos e mensagens transmitidas pelos *ũũne*, isto é, os imortais, a pajés ou a iniciados.

Não havia igualmente uma correlação estabelecida de modo rígido entre uma dada nação e um certo território, os terrenos de caça, pesca e coleta sendo mantidos sempre com oscilações, dependendo das pressões exercidas por outros clãs sobre essas mesmas áreas. Existem, no entanto, alguns locais que não eram ocupados ou reivindicados por qualquer uma das nações, embora fossem (e sejam) reconhecidos unanimemente como ponto de origem de todos os Ticuna. É esse o caso da montanha do *Taiwegüne* e do igarapé do *Eware*, ambos situados no alto do igarapé São Jerônimo. Usualmente, no entanto, os direitos de uma nação a um certo território eram sempre vinculados à existência de uma ocupação real (e mutável), derivando de uma necessidade de utilização efetiva, bem como do empenho e da capacidade militar em manter tais limites.

A destruição das malocas

A instalação dos brancos à beira do Solimões foi naturalmente entendida pelos índios segundo o mesmo esquema, contraposto ao relacionamento entre os clãs e desses com os *Awane*. Não se tem notícia de qualquer resistência organizada ou conflito de maior monta durante as três primeiras décadas do século. Como bem observou Nimuendaju, os poucos ataques aos brancos são atos isolados de defesa ou de vingança (1952:65).

De início os atritos com os brancos e os barracões ribeirinhos foram vistos como afetando em particular a algumas *nações*, implicando na redefinição das áreas sob seu controle e no estabelecimento (compulsivo) de um sistema de trocas com o barracão. O panorama se modificou no entanto quando os *patrões* começaram a exercer pressões no sentido da fragmentação das malocas clânicas, visando adequar o modo de residência dos indígenas à atividade de extração de borracha.

Ao longo dos igarapés foram abertas diversas estradas de seringa, que apenas podiam ser trabalhadas com proveito pelos componentes de unidades menores que o antigo clã, por pequenos segmentos desse e até mesmo por famílias nucleares. Essa mudança facilitou também a implantação de um novo controle sobre os índios, intensificando as trocas e o relacionamento direto desses com o barracão, sem passar pelo esquema tradicional de poder existente anteriormente. Nimuendaju, aliás, já observara que constituía uma estratégia consciente dos seringalistas de evitar tratar os Ticuna como um povo, enquadrando-os sempre como pequenas famílias isoladas, mais fáceis de serem submetidas ao seu domínio.

Não se dispõe de informações que permitam precisar com maior exatidão quando ocorreu a dissolução das moradias clânicas, nem sobre os meios concretamente utilizados para isso. Em seu relatório de 1929, Nimuendaju (op. cit., pág. 199) não menciona a existência de qualquer

maloca, afirmando que “a forma antiga da casa era oval, hoje porém aqui todos adotaram a forma retangular das casas dos civilizados”. Em documentação encontrada no CDE-MI existem referências à existência de malocas em alguns locais em 1917 e 1919, bem como fotografias de 1930 (vide Relatório de 1930/31 da 1ª Inspetoria do SPI) de diversas casas fechadas e de formato oval intituladas de malocas. Da antiga maloca clânica, fechada e de aspecto cônico, há apenas um registro, procedente do igarapé Tonetü. De casas grandes, de duas águas, com formato retangular e parcialmente abertas, existem várias fotos relativas aos igarapés Belém, Tacana e São Jerônimo.

No início da década de 40, Nimuendaju declara não existir sequer vestígios de malocas clânicas. Em seu minucioso mapa da área habitada pelos Ticuna, ele registrou a presença de todas as casas encontradas, distinguindo as casas maiores, do tipo de duas águas, das demais, essas últimas sendo bem mais numerosas. Ao final da década de 50, Cardoso de Oliveira verificou a existência dessas casas de duas águas no igarapé Belém, onde ainda hoje podem ser encontradas na localidade de Piranha. No igarapé São Jerônimo mantêm-se diversas casas desse tipo, enquanto no rio Jacurapá, local relativamente mais isolado, essas casas predominam em algumas aldeias (como Santa Terezinha) e, até data bem recente (1975), encontrava-se em Tupé uma casa bastante semelhante à antiga maloca clânica, possuindo um formato ovalado. Tais fatos indicam que a dissolução das antigas malocas não ocorreu de modo uniforme em toda a área, acontecendo primeiramente nos mais ativos seringais da região e que estavam baseados no trabalho indígena, atingindo só muito posteriormente locais de acesso mais difícil e produção pouco significativa (Jacurapá e Igarapezinho). De qualquer maneira a memória dos informantes indígenas não registra conhecimento direto de alguma maloca Ticuna, o que faz recuar a sua destruição à década de 1910-20. O próprio Quirino Mafra, nascido na década anterior, afirmou que desde as suas primeiras viagens pelos igarapés já não se encontrava mais “malocas fechadas”, que fossem “parecidas com as dos índios do Javari” (inf. Quirino Mafra, Vendaval, 1974).

Os antigos patrões interferiram fortemente com o modo de vida dos índios. Não permitiam que formassem agrupamentos maiores ao longo dos igarapés, observando Nimuendaju que quando isso acontecia nunca ultrapassava quatro casas [1929] (1982:199). Mais tarde ele conseguiu perceber que se delineava um novo padrão de moradia, com a formação de pequenos núcleos de duas ou três casas relativamente próximas, pertencentes a membros de clãs de metades opostas, estabelecendo-se entre essas famílias trocas matrimoniais. Cardoso de Oliveira encontrou tais unidades – que chamou de “grupos vicinais” (1961:28) – nos igarapés Belém e São Jerônimo, e muito depois Oliveira Filho (1977: 146-150) constatou a sua presença mesmo em grandes aldeamentos ribeirinhos, como base de formação de lideranças políticas e recurso vital integrante das lutas faccionais.

Nimuendaju relata algumas das interferências dos *patrões* nos costumes dos Ticuna no sentido de evitar prejuízos à rentabilidade de seus trabalhadores. "Romualdo Mafra chegou a proibir as festas da puberdade porque desviavam os índios dos seus trabalhos de seringueiros. O actual patrão não vae até tal absurdo, mas exige-lhes que peçam para este fim (como para a celebração de qualquer outra cerimônia) licença prévia, fixando elle a data da festa para uma época que melhor lhe convier e aos seus negócios..." [1929] (1982: 204).

Também relatou que os *patrões* limitavam as estratégias matrimoniais dos índios e até mesmo desrespeitavam proibições fundamentais, pretendendo algumas vezes prescrever aos seus trabalhadores "se devem casar-se ou não e com quem, sempre de acordo com os interesses do estabelecimento para o qual trabalham..." (idem).

Durante um recenseamento realizado em 1975, observei no igarapé Tacana a existência de vários casos de casamentos interétnicos (regionais ou *arigós* com índias), bem como de uniões onde os cônjuges pertenciam à mesma metade (em um caso ao mesmo clã), infringindo abertamente as regras prescritas pela tradição para o casamento. Esse é um crime especialmente grave na tradição Ticuna, acarretando castigos individuais (para o infrator) e em desgraças decorrentes para a sua comunidade (como se verá no capítulo seguinte). A explicação dada por alguns Ticuna para essa anomalia era de que, durante o período mais intenso de extração de borracha e com a entrada de muitos seringueiros civilizados naquele rio, alguns teriam deixado de lado tais proibições, contraindo matrimônio do mesmo modo que os brancos, evitando apenas estabelecer ligações com os parentes consanguíneos mais próximos.

Ainda no correr desse levantamento, ao reconstituir a história de vida e as migrações de muitas famílias, ressaltava claramente ser uma prática usual dos *patrões* o deslocamento de indivíduos e famílias indígenas de um seringal para outro, de uma área para outra (do São Jerônimo para o Camatiã, o Jandiatuba ou o Assacaio; de Belém ou Palmares para o Tacana ou o Paraná do Guariba, a propriedade de Espírito Santo ou o Amaturá), de uma atividade para outra (do corte da seringa e/ou da agricultura para a pesca ou para trabalhos no barracão), sempre de acordo com os interesses circunstanciais da empresa.

Era comum também o hábito de alguns *patrões* forçarem o casamento de um dos seus trabalhadores com índias solteiras que haviam sido por eles engravidadas ou com as quais haviam tido um filho. Algumas vezes o casal assim constituído era mantido sob controle direto do barracão, trabalhando em atividades de manutenção da sede, sendo a criança tratada como afilhada pelo *patrão* e vista como mestiça por brancos e índios. Quando não existia tal controle, ocorriam casos de infanticídio (Nimuendaju menciona ser essa uma prática comum para os filhos não desejados de homens brancos com índias), outras vezes acontecendo um processo de adoção da criança pelo marido da esposa, que a criava então como um verdadeiro Ticuna e lhe transferia a sua própria *nação*.

Um caso do primeiro tipo ocorreu com um ex-capitão do Umariáçu, Paulo Ramos Cruz, filho do *patrão* da propriedade do Assacaio, João Ayres Cruz. Seus pais continuaram trabalhando no barracão e ele sempre se manteve em uma situação diferenciada de seus outros irmãos, filhos do Ticuna Pedro Julião, não possuindo *nação*, falando com muita desenvoltura o português e preferindo (quando possível) aproximar-se dos brancos e adotar os seus costumes. Um exemplo do segundo tipo é o de Adércio Custódio, cujo pai biológico era um seringueiro *arigó*, mas que foi logo adotado pelo esposo da mãe, o *tuxawa* Custódio, que habitava no local onde hoje está a aldeia de Campo Alegre. Sempre viveu entre os Ticuna, recebendo a *nação* de seu pai e vindo a substituí-lo mais tarde na liderança que exercia sobre a comunidade.

O *Tuxawa*

Com a dissolução das malocas clônicas e o fim das guerras entre as *nações*, o papel do chefe militar, o *to'ü*, perdeu toda significação e não foi mais preenchido. Os *patrões* criaram um novo papel político, o de *tuxawa* ou *tuxawa*, cuja definição nada tinha a ver com os limites da tradição tribal, pretendendo se constituir em um instrumento de reforço e favorecimento da dominação sobre os índios.

A caracterização mais freqüente usada pelos informantes deixa claro que o *tuxawa* era visto pelos índios como um representante (ou agente) do *patrão*: "O *tuxawa* era assim como um capataz, um chefe. Ele dizia pra todo o pessoal as ordens do *patrão*... Quando tinha que fazer algum trabalho, ele que chamava, convidava... Era um comandante" (inf. Felipe, Umariáçu, 1975).

O termo *capataz* foi usado diversas vezes por informantes de outras aldeias para definir o *tuxawa*, indicando dessa forma que o *cargo* e a sua *investidura* eram de *responsabilidade exclusiva do patrão*. Diferenciam o *tuxawa* do *to'ü* porque "não era uma coisa própria dos Ticuna, eram os *patrão* que fazia... escolhia" (inf. Adércio, Campo Alegre, 1981). Outro informante, ao indicar que nenhum dos antigos *tuxawa* era um *to'ü*, afirma, igualmente: "O *patrão* é que nomeava esses chefe. Ele escolhia e os outros tinha que obedecer..." (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981).

Para Nimuendaju (1952:65), com o domínio da empresa seringalista surgem novos papéis de chefia: "No lugar dos *télti* (...) apareceram os *tuxawas* (no Brasil) e os *curacas* (no Peru) a quem os senhores da borracha converteram em meros instrumentos". Esse novo papel correspondia a uma apropriação da antiga chefia (aqui grafada como *to'ü*), agora manipulada pelos *patrões* para controlar os seus trabalhadores índios. Cardoso de Oliveira (1972:89) partilha do mesmo ponto de vista, aduzindo que na nova situação o *'telti*, que a seu ver equivalia a uma "institucionalização do conselheiro pelo grupo indígena", "viria a ser

manipulado pelo branco com o objetivo de conquista, e sobre o qual, transfigurado mais tarde em *tuxawa*, viria se fundar um novo sistema de poder”.

A meu ver tais aproximações entre o *tuxawa* e o antigo chefe (*to'ũ*) antes dificultam o entendimento desse primeiro. Como já disse anteriormente, o *to'ũ*, longe de aproximar-se de um conselheiro, mais se assemelhava a um chefe militar, voltado para a guerra e a defesa de sua maloca clânica. As diferenças entre o *to'ũ* e o *tuxawa* eram grandes demais para que um elemento que ocupasse o primeiro cargo pudesse ser utilizado no segundo. Em geral os que foram escolhidos pelos patrões como *tuxawas* eram índios que dispunham de uma certa liderança sobre alguns grupos familiares, e que, embora tivessem influência sobre os outros, não possuíam qualquer título, nome ou mandato específico que não decorresse de sua vinculação com os brancos.

Nesse aspecto Nimuendaju toma uma postura indigenista e valorativa, que as declarações dos informantes sobre o passado exigem seja revista. Ainda que ele indique o dilema real do exercício das diferentes funções de mediação entre brancos e índios (tema de estudo de diversos antropólogos), ele o faz sem concorrer para o entendimento objetivo desse fenômeno. “Estes pobres-diabos eram condenados a mentir para os seus comandados de modo a agradar seus senhores e mentir para esses últimos para não ficar completamente desprestigiados com seus companheiros. Em 1929 ainda conheci uns poucos desses, mas todos acabaram por ser mortos à bala por outros índios de seu próprio grupo, que em seu íntimo nunca reconheceram sua autoridade” (1952:65).

O primeiro ponto é que ele parece acreditar que a nomeação de *tuxawas* seria apenas um fato do passado, do período mais brutal de opressão e que como mecanismo de dominação não teria apresentado quaisquer resultados devido à resistência dos índios. Ao contrário do que ele sugere, a titulação de *tuxawas* continuou até a década de 50, surgindo paralelamente um novo papel de mediação, o *capitão* (vide capítulos 7 e 9).

Em segundo lugar, Nimuendaju (1952:65) menciona alguns índios (como Calisto e Nino), que eram tratados pelos demais com particular respeito, mas que a seu ver não receberiam nenhum título, “deixando aos brancos a duvidosa honra de nomeá-los” como chefes. No relato histórico dos informantes atuais todos esses são mencionados como tendo sido *tuxawas*, isso inclusive por seus próprios filhos e descendentes, bem como por outros que deles apresentam uma visão bastante positiva.

Em terceiro lugar Nimuendaju parece rejeitar inteiramente a possibilidade de que alguns *tuxawas* possam ser em certa medida aceitos e reconhecidos pelos próprios índios. Ainda que o fundamento de seu poder não resida na tradição, não necessariamente o cargo de *tuxawa* deverá ser visto de modo genérico como ilegítimo. O seu ocupante pode inclusive obter sucesso e conseguir legitimá-lo, seja construindo uma rede de relacionamentos sociais bastante ampla (onde possa mobilizar os suportes de que precise), seja divulgando e obtendo a adesão dos demais a uma

ideologia de reconhecimento do poder e da condição superior dos *patrões* (os *civilizados*). O cargo de *tuxawa* propicia uma certa parcela de poder aos seus ocupantes, disso se beneficiando igualmente um conjunto maior de parentes e adeptos, em decorrência do que é possível supor que viesse até mesmo a ser desejado por alguns. Em termos mais estritos de legitimidade, alguns *tuxawas* se investiram de uma função civilizatória cuja fonte e modelo era a atitude do patrão, em alguns contextos justificando diretamente a sua ação pela vinculação desta com determinados valores dos brancos (vide mais adiante a narração sobre a legitimação religiosa atribuída ao *tuxawa* Felix, de Belém do Solimões).

Uma das funções mais simples de um *tuxawa* era a de tradutor. Em seu relatório de 1929 Nimuendaju considera-os, inclusive, como “meros intérpretes” (1982:194). Em um depoimento recente, um velho então de 70 anos e que morou na propriedade de São Jerônimo, assim descreve a atividade do *tuxawa*: “Quando os índios iam lá no barracão, pra comerciar, ele ia junto. Ele é qui sabia tudo, os Ticuna não sabia nada, não falava...” Logo a seguir, ele – que embora possuía *nação*, não se considera *índio*, mas sim *caboclo* – conclui, fazendo uma diferença entre os índios do rio Solimões e os outros do igarapé, observando que os *tuxawa* que mencionou “eram aí do igarapé (São Jerônimo). No rio Solimões, não carece *tuxawa*. Todos falam (o português). Só aí dentro do igarapé precisa. É tudo brabo...” (inf. Antonio Mariano, Vendaval, 1981). Essa declaração aponta também um substrato ideológico possível para conferir legitimidade à ação do *tuxawa* perante alguns índios mais vinculados ao barracão: o *caboclisto*, como chamou Cardoso de Oliveira [1964] (1972:80-81 e 103-4), essa tendência de alguns índios se enxergarem com a ótica do branco e aferirem no comportamento deste os seus padrões de excelência.

A área de atuação do *tuxawa* era usualmente um rio ou igarapé, mas podia ser mais ampla para englobar toda a propriedade. Assim, na época em que vivia o antigo *patrão* Romualdo Mafra, havia um *tuxawa*, chamado Felix, que atuava em toda a área da propriedade de Belém, abrangendo o igarapé desse nome, o rio Tacana, Palmares e o Paraná do Guariba.

Segundo um informante dessa área, o *tuxawa* Felix habitava na boca do igarapé Belém, onde estava situado o barracão do velho Romualdo Mafra (inf. Manoel Severiano, Belém, 1981). Após a morte do *antigo patrão*, o mapa elaborado por Nimuendaju (1941-2) o localiza no baixo curso do igarapé Tacana.

Pelas informações obtidas atualmente, depois da morte de Felix, que ocorreu no *tempo de Antonio Roberto*, não houve mais *tuxawa* em Belém até a década de 70, pois os novos *patrões* (Antonio Roberto e Jordão) atuavam diretamente, sem a intermediação de outros. “Então... quando morreu aquele capitão (esse informante diz que a tradução de *tuxawa* para o português era *capitão*), daí que eles (os *patrões*) disse que era eles quem mandava todos Ticuna (...) Porque daí não temo mais capitão naquele

tempo. Quando acontece alguma coisa assim com os Ticuna que trabalha pra eles, eles pega, dá no Ticuna, castiga! Manda prendê... Lá em São Paulo... Aqui mesmo! Bota aquela corrente, grande, marra a perna dos Ticuna e passa um dia aí" (idem).

Na propriedade de São Jerônimo sempre existiram *tuxawas*. O mais antigo que os informantes recordaram devia ser da década de 20, pois foi titulado pelo ainda patrão Manoel Mafra. Chamava-se Tomás e, embora casado com mulher Ticuna, era Cocama por nascimento. Ele morava próximo à boca do igarapé, em um local chamado *Tematchicü* (ou Lugar do Calango Pequeno, de Igapó), algumas famílias se reunindo à sua volta (infs. Antonio Mariano e Pedro Inácio, Vendaval, 1981). O primeiro desses informantes, que conviveu efetivamente com o *tuxawa*, assim o avalia: "O pessoal gostava dele, obedecia. Ele aprendeu (como depois o Calisto) logo a falar a *gíria*". A sua morte ocorreu por doença, *estragado* por um *pajé*, a sua família mudando-se em seguida para outra área.

Em seu lugar, ficou como *tuxawa* o Saraiva, que era da *nação* de *onça pintada* (*aicü*) e cuja família residia no Igarapezinho. Ele foi colocado no cargo por Quirino Mafra. Alguns de seus descendentes habitam atualmente em Vendaval e de suas informações foi possível estimar que sua atuação ocorreu na década de 40, após o movimento liderado por *Ngorane* (vide capítulo 4) e a passagem de Curt Nimuendaju. Saraiva foi igualmente vitimado pelos *bichos* enviados por um *pajé* e os seus filhos não gostam de mencionar o assunto.

O último dos *tuxawa* do São Jerônimo foi Calisto Dauerü⁶³ já citado anteriormente. Apesar de ser filho de pai alemão e conviver bastante com os brancos durante a sua infância, Calisto logo aprendeu a língua Ticuna e se tornou um dos maiores conhecedores da tradição. Ainda hoje no *Tonetü* muitos recordam de sua figura, conhecido como um chefe de prestígio, um bom *pajé* e um excelente contador de "histórias de antigamente". Por intermediação de seu avô materno (Pm), Domingos recebeu a *nação* de mutum-cavalo (*ngunü*), tendo residido igualmente no Igarapezinho. Possui descendentes em Vendaval e Campo Alegre, e faleceu aproximadamente no início da década de 70, em idade já avançada. Tal como os outros *tuxawa*, no entanto, a sua morte foi atribuída a causas mágicas.

Diferentemente do que Nimuendaju apontava, parece comum que o desaparecimento dos *tuxawa* estivesse associado não a represálias diretas e assassinatos, mas à mobilização de forças mágicas, por meio de um *pajé* rival, a mando de descontentes e oponentes.

Para concluir esse levantamento das conseqüências do domínio dos seringalistas sobre a vida política dos Ticuna, cabe ressaltar dois pontos. Primeiro, todos os suportes (ideológicos ou não) para o *tuxawa* eram externos à tradição tribal e os seus limites eram desconhecidos

⁶³Atualmente, todos – inclusive suas filhas e a última esposa – se referem a ele como *Calisto Vêu*, em uma adaptação do seu nome branco.

(incompreensíveis e ilegítimos) para os próprios índios⁶⁴. A força efetiva que possuía, a capacidade de coerção e retaliação de que dispunha, era apenas parte do poder real do seringalista, de seu potencial de intimidação. O *tuxawa* servia como um veículo direto dessa dominação e o seu procedimento – hoje criticado pelos informantes – refletia essa condição de submissão. "Às vezes o patrão nomeava um *tuxawa*. Ele aí ia perguntar ao pessoal por que eles não obedeciam ao patrão. Era assim, sempre do lado do patrão! Dizia que o pessoal tinha que respeitá... porque o patrão era igual que um pai, tinha que respeitá sinão ele batia..." (inf. Damásio, Vendaval, 1981)⁶⁵.

A própria situação do *tuxawa* face ao patrão era de grande fragilidade. A uma pergunta minha, tentando ver se os *tuxawa* dispunham de um status econômico diferenciado face aos demais, limitando-se às atividades de direção, ou se também trabalhavam diretamente para o patrão, o informante respondeu taxativamente: "Ele trabalhava na seringa! O Romualdo manda cortá, sempre, né, sinão ele não fica mais como *tuxawa*" (inf. Manuel Severiano, Belém, 1981). Um outro informante evidenciava a precariedade da posição de *tuxawa* frente ao *patrão*, ao mostrar a impossibilidade de aquele tornar-se um canal de expressão ou defesa dos interesses dos próprios índios. "Era no tempo dos escravos. Não podia reclamar nada, que os patrões matavam igual a animal. O *tuxawa* também não falava nada, que sinão também matavam ele" (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981).

Um segundo ponto é que a fonte justificadora do poder em geral nada tinha a ver com o universo indígena, mas decorria exclusivamente das instituições e crenças dos brancos. Um relato recolhido recentemente em Belém do Solimões sobre como o velho Felix se tornou *tuxawa* é precioso para explicitar isso. "Ele era seringueiro. Um dia, andando na estrada dele, ele encontrou um livrozinho pequeno. Agora, eu não sei quem deixô ele lá. Não sei se é Deus... Aí ninguém sabe... Aí ele foi trazê pro Romualdo, o finado Romualdo Mafra. Aí ele entregou pra ele, pra ver aquela Bibliazinha, um caderno assim. Aí disse pra ele: 'Bem, agora esse aqui é teu fortuna, que Deus dá pra ti. Esse aqui... diz aqui, aqui na escritura, diz que é teu mesmo! Então agora eu vô pra Governador, pra trazer pra ti farda, chapéu, pra tu sê capitão de todos os Ticuna'. Foi assim. Daí Romualdo baixou pra Brasília... não sei onde, né? Falou com o governo pra trazer aquela farda pra ele, um chapéu. Quando chegô,

⁶⁴"Naquele tempo os pessoal quase não obedece ninguém. Naquele tempo ele (Felix) fica como *tuxawa*, mas todo mundo olhava, mas ninguém sabia como era o *tuxawa*" (inf. Manuel Severiano, Belém, 1981).

⁶⁵Essa afirmação indica ainda que os *tuxawa* tentavam impor aos demais índios uma legitimidade tradicional para a autoridade do *patrão*, concebendo-a segundo o modelo de uma autoridade doméstica. Não seria de excluir a possibilidade de que os *tuxawa* procurassem estender aos *patrões* a atitude de respeito que os Ticuna tinham por Yoi ou sua cristianização na figura de *Tanatiü* (ver capítulo seguinte), também chamado por eles em várias ocasiões como "nosso pai" (Nimuendaju, 1952:122).

entregô tudo pra ele. Todo mundo conheceu que era capitão. É, foi assim” (inf. Manuel Severiano, Belém, 1981).⁶⁶

Nesse relato é dada ao cargo de tuxawa uma legitimidade de ordem religiosa, que hoje aliás seria inteiramente indispensável ao exercício de um mandato político naquela aldeia. Tratava-se no entanto de uma legitimação ostensivamente distanciada das tradições Ticuna, que não estava fundada em uma visão ou revelação possível segundo essa cultura, mas baseada na escrita (quando o próprio Felix era analfabeto...). Sem qualquer ressonância junto ao universo mítico tribal, mas advindo justamente do mundo religioso dos colonizadores brancos. A sua função legitimadora só se realizava portanto em um contexto maior de aceitação da dominação dos brancos e supunha a concretização de uma *ideologia de caboclicização do índio*.

O poder do seringalista

As interferências dos seringalistas sobre os costumes, com a redefinição da ocupação do espaço, o tipo de moradia, a organização econômica, a constituição da família, os papéis de liderança, a realização de rituais e a proibição de pajés, era sentida pelos índios de forma bastante diferenciada.

Os índios que habitavam próximo ao barracão sofriam um controle muito mais direto e cotidiano por parte dos seringalistas, atravessando um processo de aprendizado de novos costumes com os brancos e tendo uma “consciência negativa” (Cardoso de Oliveira, 1972:104) de sua própria condição de índios. O contato freqüente com os brancos e as notícias sobre a existência dos “índios bravos” do Javari (Mayuruna, Marubo, Kanamari etc.), trazida por seringueiros ou turmas de madeireiros (e às vezes também índios Ticuna) que trabalhavam para os *patrões* por aqueles lados, faziam com que os Ticuna se auto-identificassem não como índios (*ma i yu*), mas como *caboclos*.

Por outro lado, os índios que habitavam nos igarapés sofriam tais interferências como fatos esporádicos e arbitrários, que para eles permaneciam como imposições sem sentido. Por mais que os patrões tentassem estender o seu controle ao alto dos igarapés, eram muitas as possibilidades de escamotear pelo menos algumas dessas proibições. Assim, mesmo nessa situação histórica os índios de igarapé nunca deixaram realmente de celebrar seus rituais, nem contrair matrimônios do modo estipulado por Yoi, nem deixaram de ter seus pajés e curadores.

⁶⁶Existem vários aspectos dessa pequena narrativa que devem ser referidos à situação presente das lideranças e ao tipo de ação política – profundamente referenciada às religiões dos brancos – desenvolvida pelos atuais capitães e chefes de facções (vide Oliveira Filho, 1977:124-131 e 203-208).

O que mais os patrões se preocupavam em fazer respeitar eram as leis básicas para existência do seringal como empresa econômica: a) garantindo a manutenção do monopólio comercial face a todos os seus fregueses; b) evitando que os índios acumulassem em sua *conta* um *saldo* para com o *barracão*; c) forçando os índios a desenvolver em ritmo julgado adequado as atividades que pudessem dar lucro ao *barracão*. Nesses aspectos os patrões jamais relaxavam sua vigilância ou faziam concessões – e foi exatamente por aí que criaram o mito do poder do seringalista, através de uma tradição de violência que, presente na memória dos índios, era por si só um poderoso fator de persuasão e intimidação.

Já mencionei anteriormente algumas das punições que os *patrões* impunham aos índios quando tomavam conhecimento de que esses estavam vendendo os seus produtos (especialmente a borracha) aos *marreteiros*. Diversos tipos de castigos corporais eram aplicados: uso de palmatória; surras com chicote de tripa de boi e depois salgar as suas feridas; colocar o índio recalcitrante no tronco; prendê-lo em um cubículo escuro etc. As ameaças de morte, prisão em São Paulo de Olivença, expulsão da propriedade, confisco ou destruição dos bens do acusado, extensão aos seus familiares dos castigos previstos – todas essas eram técnicas comuns para promover a obediência dos índios. Em casos considerados pelos *patrões* como mais leves, o castigo consistia em submeter o acusado ao opróbrio público, raspando-lhe a cabeça e cobrindo-a de piche; fazendo-o desfilar algemado por diversos lugares; deixando-o acorrentado ou no pelourinho nas proximidades do barracão para ser visto por todos os fregueses.

Um dos velhos moradores da propriedade São Jerônimo contou que nos domingos, quando havia muitas pessoas trazendo sua produção para o barracão e adquirindo mercadorias de fora, acontecia de aparecer algum freguês que acumulava *saldo* e não queria levar mercadorias, pedindo ao contrário para ser pago em dinheiro. O patrão então dizia para ele: “Tu que é igual a um macaco, sobe lá naquele pé de açaí e vai apanhar frutinha para mim! Enquanto isso, ele pegava a sua espingarda e enchia de cartuchos. Saía do barracão, apontava para o pobre lá em cima e matava igual a gente mata macaco...” (inf. Damásio, Vendaval, 1981). Diz-se que essa história se passou com o patrão Quirino Mafra; mas segundo outros informantes, o seu pai, Manoel Mafra, que era ainda mais *bravo*, chegou a matar dessa forma inclusive um dos seus seringueiros cearenses (inf. Antonio Mariano, Vendaval, 1981).

Essa fama de ferocidade barrava qualquer tentativa do índio de reivindicar seus direitos ou de resistir a essas imposições. Conta-se que outras vezes, quando o índio recusava as mercadorias oferecidas e pedia saldo em dinheiro, o patrão enfiava a espingarda carregada (e pronta para disparar) diante de sua face, dando-lhe alguns segundos para largar a sua mercadoria ali e fugir depressa, sem pagamento algum, isso se não quisesse ser morto (inf. Damásio, Vendaval, 1981).

O controle exercido sobre o ritmo de trabalho dos moradores de sua propriedade, embora não conseguisse ter um caráter constante (devido à dimensão do seringal e às dificuldades de acesso), possuía relativa regularidade e tinha um caráter exemplar. Os seringueiros brancos eram proibidos de fazer roça, sendo comum que os capangas do patrão fossem destruídos as escassas plantações que faziam visando a própria subsistência. Encontrar os índios ociosos – isto é, sem estar cortando seringa, salgando peixes, secando peles ou fazendo farinha para trazer para o barracão – era motivo para ameaças, castigos físicos e retaliações sobre as suas posses. Quando os índios acumulavam uma conta alta no barracão e se demoravam a liquidá-la, o patrão mandava os seus capangas destruírem (ou colherem) a sua roça, tomar a sua canoa, espingarda ou outros bens que tivessem consigo em casa (inf. Damásio, Vendaval, 1981).

Esses relatos sobre a inserção dos Ticuna em seringais podem ser reproduzidos muitas e muitas vezes, no São Jerônimo, no Belém, no Tacana e, em proporções menores, no São Jorge e em Santa Rita do Weil. Para se ter uma idéia de quão profundamente essa violência ficou gravada na memória dos índios, bem como da ferocidade de que são julgados capazes os patrões na visão dos Ticuna, eu gostaria de mencionar um acontecimento recente, em uma situação histórica completamente diversa e com vários Postos Indígenas da FUNAI atuando regularmente em toda a região.

O fato apresenta todas as características de uma “situação dramática” tal como formulada por Turner (1957:91-130 e 1974:23-59), nela afluindo claramente as mútuas representações que os atores sociais mantêm uns sobre os outros e sobre o tipo de relacionamento que existe e pode existir entre eles. Sucedeu em maio de 1980 e teve alguma repercussão inclusive na imprensa nacional (vide Folha da Tarde, São Paulo, 10/05/1980). A seguir apresento uma reconstituição do episódio baseada na descrição realizada nove meses depois pelo então chefe do PI Vendaval, André Villas-Boas.

“Uma índia Ticuna, que morava no Paraná do Guariba, estivera nas proximidades de Santa Rita do Weil, em visita a parentes que tinha por lá. De retorno à sua casa, passou de canoa pela boca do Paraná Ribeiro, ultrapassando a Acaratuba e mantendo-se sempre próxima à margem esquerda do Solimões, oposta à aldeia de Vendaval.

Como ela estava subindo o rio em canoa e sozinha, vinha bastante devagar. Pôde assim ver o Quicinho Mafra matar toda uma família de Ticunas. Ao todo eram cinco pessoas, que ele abateu com machado, cortou em pedaços e colocou no sol para secar, como se fossem mantas de pirarucu.

A índia, apavorada, continuou o seu caminho e parou na casa mais próxima de um Ticuna, onde contou toda a história e

prosseguiu de volta para casa. O capitão de Vendaval, Pedro Inácio, estava em uma casa nas proximidades e foi informado do caso. Criou-se uma grande expectativa.

Nessa altura o Quicinho Mafra passou pelo local e, segundo depoimento que prestou na delegacia de São Paulo de Olivença, pressentindo a hostilidade dos índios não parou e foi negociar mais adiante. Ocorre também que ele estava retirando madeira de dentro de uma área que a FUNAI dissera ser de seu interesse e já fora advertido sobre isso pelo chefe do PI Vendaval.

Acabados os seus negócios, Quicinho resolveu pernoitar em casa de seu primo Benedito Mafra, patrão seringalista, sediado em Vendaval. A notícia dos acontecimentos espalhou-se pela aldeia e os ânimos ficaram muito exaltados, Quicinho tendo de fugir dali ainda durante a noite.

Uma comissão da FUNAI, que estava em visita à área, foi ao local, juntamente com o chefe do PI Vendaval, ainda nessa noite. Não encontraram nada, nem corpos, sangue ou vestígios de luta. No dia seguinte o Pedro Inácio e vários índios foram até o local, nada descobrindo igualmente.

A FUNAI mandou um rádio para todos os Postos para saber de uma família de Ticuna que havia desaparecido em viagem (uma vez que no local indicado não existia casa). Nenhuma pista foi encontrada e não se deu por falta de ninguém.

A FUNAI abriu uma queixa-crime na delegacia de São Paulo de Olivença, o chefe do PI acompanhando inclusive o depoimento de Quicinho. Que, a seu ver, foi bastante preciso nos detalhes, demonstrando calma e sem entrar em contradições. Ele reconheceu que estava tirando madeira, mas negou as mortes. Disse que havia pescado pirarucu e que depois colocou várias postas ao sol para secar, afirmando que a índia deve ter se confundido, pois passou ao largo e não se aproximou da beira.”

A história encerrou-se por aí, mas cabe reproduzir as conclusões a que chegou o indigenista, para quem a hipótese de tal crime ter ocorrido parecia bastante ilógica e pouco provável. “O que deve ter funcionado para viabilizar essa história é a fama do Quicinho, o nome da família Mafra, bem como as lembranças da época áurea do domínio dos seringalistas.”

Pelas finalidades desse trabalho não caberia evidentemente tentar conduzir uma análise desse drama social, uma vez que isso remeteria primordialmente a uma análise do momento presente e dos relacionamentos aí existentes entre índios e agências de contato (FUNAI, patrões, CIMI). Limite-me aqui a indicar o grau de credibilidade que esse relato teve para os diferentes grupos sociais, mostrando paralelamente o conhecimento e a manipulação dessa memória por parte dos descendentes dos antigos patrões.

Na perspectiva dos índios em nenhum momento foi colocada em dúvida a ocorrência (ou possibilidade) desse homicídio. Em primeiro lugar, a própria mulher acreditou plenamente no que viu e agiu inteiramente de acordo com isso. Em depoimento na delegacia, Quicinho afirmou que vira a mulher nas imediações e que a havia chamado, pois pressentira algo estranho. Ela, por sua vez, em conversa com o indigenista, admitira haver visto os sinais do Quicinho, mas resolvera não encostar a canoa porque estava sozinha e achava que ele também a mataria. A tentativa do branco de esclarecer o acidente esbarrou na confiança que a mulher tinha em seus próprios sentidos.

Em segundo lugar, o capitão de Vendaval, apesar de ser pessoa de grande iniciativa e propenso a defender os índios frente aos regionais, recebeu a notícia do caso ainda em uma casa próxima. Mas, embora estivesse acompanhado de outros Ticuna, não foi logo certificar-se da veracidade do fato ou tomar outras providências. Ele preferiu retornar a Vendaval e comunicar o fato ao chefe do Posto, ao invés de abordar diretamente o Quicinho Mafra. Quando este passou próximo à casa onde estava Pedro Inácio, nenhum Ticuna fez qualquer movimento para detê-lo. O medo que sentiam era maior que a sua indignação, e não decorria somente do machado e da espingarda, mas da recordação de fatos do passado e do temor de que estivessem diante de alguém dotado de poderes excepcionais. Recorrer assim ao funcionário local da FUNAI não era somente uma maneira de obter um aliado poderoso, mas também de certificar-se que os tempos históricos eram outros, dando concretude e densidade ao presente e ao agora.

Em terceiro lugar, a reação dos moradores de Vendaval, entrando em um clima de exaltação e ameaçando represálias sobre Quicinho, reafirma a credibilidade geral que os Ticuna atribuíam ao relato da mulher. Nem mesmo aquelas famílias mais vinculadas ao *barracão* e ao *ex-patrão* Benedito Mafra (Birota) aceitaram ajudar ou esconder a Quicinho, forçando a que seu primo o retirasse do local ainda durante a noite.

E, por último, a atitude do capitão Pedro Inácio, depois de haver acompanhado todas as investigações realizadas no local pela FUNAI e de não haver encontrado qualquer sinal de violência nem obtido notícia de ausência de uma família Ticuna em qualquer das localidades conhecidas, permanece basicamente a mesma, acreditando nos fatos narrados pela Ticuna e lamentando apenas que nada tenha sido possível provar contra o Quicinho.

Para os brancos esses acontecimentos reiteraram avaliações anteriores que faziam sobre os Ticuna: alguns (como os moradores de São Paulo de Olivença) acham que são mentirosos e ingênuos, medrosos quando em pequeno número, mas vingativos quando em maioria; outros (como alguns elementos da FUNAI) vêem no comportamento dos índios apenas aspectos irracionais, consequência de suas próprias superstições e de medos do passado, o que reforça a necessidade da tutela; ainda outros (como o CIMI e a Igreja Católica local) não se importam tanto com a realidade (ou

não) dos acontecimentos, servindo-se da divulgação desse fato para criticar a política indigenista oficial e mostrar que a FUNAI, por sua ineficácia, garantiria a impunidade dos potentados locais.

É importante perceber que o principal personagem não-índio desse episódio, o Quicinho Mafra, parece ter plena consciência dos medos e das reações que passam na cabeça dos Ticuna. Ao acenar para a mulher que encostasse na beira, ele já havia percebido o seu pavor, uma vez que evitava a margem, onde a correnteza é menor, e seguia pelo meio do rio, remando sozinha. Certamente ele sabia que a mulher iria parar na casa de algum índio nas vizinhanças, transmitindo aos outros suas impressões, mas nada fez mais concretamente para segui-la ou posteriormente desmanchar os boatos. Quicinho evitou parar no porto de famílias Ticuna e não fez qualquer esforço para esclarecer o que poderia ser apenas um mal-entendido, se parasse para conversar com o capitão de Vendaval.

Em seu depoimento ele declarou que não queria incomodar-se com as atitudes dos índios, mas de fato ele manipulou com os seus medos para evitar um encontro onde tivesse de indicar as razões de sua presença ali. Ele estava retirando madeira de uma área que a FUNAI reivindicava para os Ticuna, nas proximidades da qual o chefe do PI Vendaval e o próprio capitão dessa aldeia já haviam recolhido alguns meses antes as malhadeiras e o pescado de barcos pesqueiros de civilizados⁶⁷. Além de servir-se da difusão de boatos e de temores extremos para escapar a um questionamento sobre sua atividade extrativista em área indígena, Quicinho buscou o apoio de seu primo, Birota, abrigando-se em sua casa, na sede do que fora um dos mais fortes seringais da região. Tentou assim proteger-se com uma capa de poder da família Mafra, garantindo desse modo sua segurança pessoal e impunidade (seja pelo delito de invasão, seja pelas mortes de que era acusado pelos índios). A sua serenidade na formação dos autos do processo, o que impressionou favoravelmente os funcionários da FUNAI, decorria sem dúvida da certeza de que era a sua palavra contra a de uma mulher índia. De que todos os regionais e os agentes oficiais atribuiriam um valor e grau de verdade bastante diferentes para cada uma dessas declarações. Tratava-se enfim de mero inquérito burocrático, que nenhuma consequência nociva teria para si, exceto a recomendação (derivada do bom senso) de que convinha afastar-se por algum tempo daquelas localidades Ticuna.

⁶⁷Essa faixa de terra alagada, na margem direita do rio Solimões, repleta de lagos e reservatórios de madeiras, tem sido nos últimos anos o objeto de intensa disputa entre membros da família Mafra e os Ticuna de Vendaval e do Cajari. Em 1983 ocorreram conflitos com seringueiros que trabalhavam para o Epiácio Mafra, que reagiu divulgando no beiradão que mandaria matar o capitão de Vendaval. No ano seguinte houve novo atrito com esse civilizado, cuja partida de toras de madeira foi confiscada pelos índios. Nessa ocasião outro membro da mesma família, Boaventura Mafra Filho, apelidado de "Mico", teve o seu barracão no Cajari destruído pelos índios, retirando-se às pressas da área que invadira desde 1978 e que usava como base para extração de madeira e pescado nos lagos da margem direita.

Capítulo 4: O Reencantamento do Cotidiano

Passadas as investigações, a recordação desse fato (não esclarecido para índios e brancos) torna-se um trunfo para os regionais, renovando-lhes a carga intimidatória perante os Ticuna e favorecendo a continuidade de ações econômicas dentro das áreas indígenas. Recentemente, um descendente dos antigos patrões, Oscar Castelo Branco, em represália ao reconhecimento administrativo (como Área Indígena São Leopoldo) de terras que explorava para extração de madeira, teria organizado uma incursão militar contra os Ticuna daquelas localidades, matando 14 pessoas e ferindo a bala outras 22 (vide publicação *A Lágrima Ticuna é uma só* – Magüta, 1988).

Esses relatos deixam claro como os patrões seringalistas estabeleceram padrões inusitados de violência no relacionamento com os índios, e administraram (e continuam administrando) esse medo de modo a preservar o seu poder.⁶⁸ As denúncias que os índios encaminharam à FUNAI podem ser lidas, ao avesso, como uma verdadeira saga de uma família, onde os Mafra são tidos “como os mais valentes de todos os brancos, os mais bravos, piores” (inf. Pedro Inácio, 1984).

Foi mencionada por alguns informantes a crença de que o mais irrequieto de todos os macacos, o caiarara (*to'ü*), aparecia diante de algumas pessoas, e se transformava em um branco, no *patrão* (inf. João Laurentino, Vendaval, 1983). Os mais fortes patrões estão para os Ticuna em uma condição liminar, não propriamente humana, em alguns casos e contextos se aproximaria mais dos diferentes tipos de demônios (*ngo'o*) que, transmutados em certos animais, atormentam e perseguem os seres humanos.

⁶⁸ Um fato elucidativo desta manipulação sucedeu em Santa Clara, nos primeiros dias do ano de 1984. Para forçar a pretensa proprietária do lugar a retirar dali o seu gado, os índios reuniram-se e mataram um boi. No final da tarde chegou de São Paulo de Olivença a proprietária, Delfícia Mafra, acompanhada de seu marido e de policiais fardados. Não encontrando o rapaz, de revólver em punho fez severas ameaças de morte à sua mulher. Ao sair da casa abateu a tiros o cachorro que pertencia ao rapaz e que estava farejando nas proximidades. Antes de voltar ao barco, tornou a repetir ameaças e despediu-se dizendo: “Assim como vocês comeram o meu boi, eu vou beber o sangue de vocês”. Esse relato foi feito pelo 2º capitão Armando Guedes, que se sentia efetivamente assustado não com as ameaças genericamente formuladas, mas com aquela específica ameaça de beber seu sangue. Ele não tinha dúvidas quanto ao fato de que a proprietária faria exatamente isso se pudesse, pois era próprio da natureza que ele lhe atribuía, e apenas tinha esperanças de que outros o ajudassem a resistir ou que as autoridades interviessem.

Antes de sua subordinação aos seringalistas e sua incorporação ao regime do barracão como fornecedores de borracha e outros produtos, a grande maioria dos Ticuna vivia no alto dos igarapés da margem esquerda do Solimões, em uma área naturalmente delimitada a noroeste por afluentes da margem direita do rio Içá, como é o caso do Jacurapá, do Purité e do Cotuhe (este hoje em território colombiano, na região chamada de Trapézio Amazônico). Das cabeceiras desse último rio, seguindo na direção sudeste, encontrava-se o rio Loreto-yaco, que desagua no Solimões. Daí a linha se fechava seguindo na direção do oeste, acompanhando pelo interior a margem esquerda do Solimões e incluindo os rios e igarapés Amacayaco, Arara, Umariáçu, Tacana, Belém, São Jerônimo e Rita, as nascentes desse último se aproximando do médio e alto cursos do Jacurapá.

Com exceção daquelas famílias que haviam se estabelecido nas cercanias dos povoados brancos e em processo acelerado de mestiçagem, ou ainda dos que se associavam com remanescentes de outros grupos nativos (como os Cambeva, Passé, Juri, Kaxuyana e outros), os Ticuna preservavam o controle daquele território, evitando apenas a faixa ribeirinha devido às investidas militares dos Cambeva. Desde os primeiros contatos esses últimos foram alvo de intensa catequese, sofrendo processo de aldeamento conjuntamente com várias outras tribos, do que resultou o seu desaparecimento quase completo. Os viajantes da primeira metade do século passado mencionam apenas a existência de remanescentes dessa outrora tão poderosa tribo.

Os Ticuna eram índios de terra firme, basicamente caçadores, o que é claramente reiterado por diversas narrativas, onde os personagens masculinos são caracterizados como tal e o estoque alimentar reunido para a realização dos rituais de iniciação é procedente de caçadas. Além disso

praticavam a coleta em larga escala com finalidade alimentar (frutas, raízes, lagartas) ou outras (cura, pintura, preparo de objetos culturais etc.). De agricultura, conheciam o cultivo de certas espécies nativas – como a macaxeira (*ówa*), o cará (*ui'*), uma espécie de cana-de-açúcar (*de'ne*) e outros tubérculos – que, segundo um fragmento mítico, receberam de *Yoi*, o qual por sua vez as teria roubado do Veado (*Cowū*) que anteriormente era o único que as conhecia, guardando-as cuidadosamente em um cesto e utilizando-as para a sua própria alimentação (vide Nimuendaju, 1952: 130-131). De acordo com outra narrativa uma espécie nativa de milho (*tchawū*) procede de um dos mundos inferiores, de onde foi trazida por *Ariana*, uma órfã que foi protegida e criada por *Taé* em um dos mundos superiores (vide Nimuendaju, 1952:112). Nesse contexto a pesca possuía uma importância menor, os Ticuna não dispoem de canoas e usando como técnicas de pesca a feitura de cercados, o envenenamento dos peixes por timbó ou a pesca por caniço, modalidades por diversas vezes mencionadas nos mitos.

Com o desaparecimento dos *Cambeva*, alguns segmentos dos Ticuna passaram a ocupar áreas ribeirinhas, chegando até mesmo certas nações a fixar-se em malocas situadas em alguns barrancos (vide quadro nº 06, capítulo anterior). Em pouco tempo desenvolveram um processo de adaptação tecnológica a esse novo meio ambiente, aprendendo com os brancos o preparo de canoas (*cascos*), em que são exímios hoje em dia, desenvolvendo tipos próprios de remos e habituando-se também a uma agricultura de várzea. Posteriormente ocorreu uma nova redistribuição espacial dos Ticuna, decorrente em início do estabelecimento de barracões à beira do Solimões e de uma relativa pressão sobre essa parte do seu território. Tal processo complementou-se a seguir com a dissolução das antigas malocas e a transferência de famílias de um seringal para outro de acordo com as necessidades eventuais do *patrão* (vide Oliveira Filho, 1977:40).

Nas condições que precederam esses fatos – não os contatos esporádicos ou intermitentes com os brancos, mas a incorporação dos Ticuna à atividade extrativista de borracha e a destruição das suas malocas – inexistia qualquer papel de chefia que extravasasse os limites de cada *nação*, gerando uma centralização a nível de povo Ticuna. O *io'ū* era apenas um chefe militar, sua autoridade restrita à sua própria *nação* e apenas relativa a assuntos de defesa ou aos momentos de combate. Mesmo internamente a cada *nação* não se registrava a instituição da chefia, mas uma disputa entre os cabeças de cada segmento, chamados simplesmente de *ioeru* (“nosso cabeça”), sem a atribuição de qualquer título específico ou transmissível segundo regras predeterminadas. Os moradores de uma maloca compartilhavam de um código de conduta onde se destacavam as obrigações de parentesco, havendo um certo consenso quanto às atitudes apropriadas e às não apropriadas, bem como sobre os meios que os interessados deveriam utilizar para punir os transgressores. Fora da situação de guerra, os Ticuna não previam a necessidade de qualquer papel especializado que fizesse cumprir tais castigos, ficando todo o processo a

cargo dos interessados e da participação de líderes com diferentes graus de prestígio. Nesse sentido inexistia qualquer domínio ou papel especificamente político, bem como estava ausente uma maquinaria especializada que contribuísse para a resolução de conflitos. Igualmente não se imaginava que os heróis culturais e os outros imortais teriam alguma interferência direta na punição de infratores, nem manifestavam qualquer interesse em assuntos cotidianos, tidos como de alçada estritamente particular. Como se viu antes (capítulo 3) e se retomará mais adiante (ainda neste capítulo), o tempo histórico em que os índios viviam (e vivem) é diferente daqueles dos mitos, entre ambos se situando o momento de desencanto de *Yoi* com a sua criação e o seu deslocamento para outros lugares, aparentemente deixando os índios entregues à sua própria sorte.

Apesar da patrilinearidade e da existência de grupos corporados e clãs localizados, a organização social anterior dos Ticuna não era determinada por rígidos princípios estruturais e um elaborado código de conduta onde constassem muitas prescrições ou onde fossem previstas punições precisas para as infrações. Dentro da maloca clânica habitavam todos os homens de uma mesma *nação* (à exceção daqueles que temporariamente residiam com o sogro, durante o período de *bride-service*), mas não existia um cargo de chefia estabelecido que fosse transmitido de acordo com as regras de parentesco. Algumas pessoas acumulavam prestígio por saber coordenar a ação das demais nas atividades econômicas e nos rituais, por possuírem conhecimentos ou habilidades especiais e, ainda, por serem respeitados como pajés de força. Uma dessas lideranças tendia a sobressair às demais, por uma capacidade de contribuir para a solução de conflitos cotidianos, sem fazer uso de uma autoridade coercitiva (inexistente), criando um consenso do grupo que levava à aceitação das decisões pelos litigantes.

A grande maioria das questões (como roubos, acusação de feitiçaria, brigas entre cônjuges, embriaguez) era vista como um assunto particular, a ser resolvido pelo interessado, algumas vezes com o auxílio de outros que lhe eram mais próximos. Ainda que o grupo soubesse de tudo e acompanhasse os fatos, a intervenção de outras pessoas (inclusive das que tinham maior liderança) só ocorria em momentos posteriores, quando o conflito aumentava de proporção e não se encaminhava para uma solução particular. Não há qualquer ilusão ou expectativa de que a atuação de outros (inclusive de líderes) na solução do conflito fosse distanciada de suas próprias conexões no cotidiano (posições de parentesco, rede pessoal de simpatias e obrigações etc.). No entanto os líderes de maior prestígio, por sua própria capacidade, formulavam soluções mais abrangentes (e portanto mais aceitáveis pelas partes), vindo revestidas de uma maior autoridade devido a possuir um suporte mais amplo em termos de credibilidade, capacidade de persuasão e grupo de apoiadores.

Também o xamanismo entre os Ticuna nunca teve uma função precípua de fazer respeitar valores gerais e impor modos de conduta preferidos pelo grupo, castigando os desviantes e infratores, como foi

noticiado, por exemplo, por G. Dole para a condição atual do xamã Kuikuro, que opera como um agente de controle social, constituindo-se em uma base única para o exercício de um poder consensual em uma sociedade que não tem uma chefia centralizada e não reconhece a validade de normas gerais de autoridade (vide Dole, 1966: 73-8 e 85). O próprio Nimuendaju observou que entre os Ticuna “este trabalho não representa uma função pública, mas antes um assunto pessoal e privado” (1952:100). Além do mais, os serviços mágicos prestados pelo pajé implicam sempre em alguma espécie de retribuição, seja destinada ao ritual de cura, seja para si próprio ou seus familiares⁶⁹.

A unidade de interesses de uma maloca só aparecia como inquestionavelmente investida no papel de *to'ũ*, um polarizador de forças daquela *nação* para contrapor-se às suas rivais⁷⁰. Com a dissolução das malocas clânicas e o término das guerras entre *nações*, o papel do *to'ũ* perdeu toda a significação. Os elementos de uma mesma *nação* viviam agora distanciados entre si, algumas vezes reunidos a elementos de outras *nações* em pequenos núcleos de casas próximas. A perda dessa unidade como *nação* afetava o próprio sentimento de uma unidade maior como tribo, e não permitia pensar segundo os referenciais tradicionais o relacionamento dessas unidades entre si e com agentes externos. Essas novas unidades residenciais, envolvendo segmentos de *nações* de metades opostas, permitiam a realização do casamento sem criar vínculos de interdependência com outras unidades similares, virtualmente ampliando a autonomia de cada uma dessas, a caminho portanto de ampliar o seu quase completo isolamento do restante da tribo (vide Cardoso de Oliveira, 1961:32).

Os novos grupos locais eram muito mais frágeis à ação dos *patrões* do que as antigas malocas, não só por sua menor capacidade de resistência e pela menor força de suas lideranças, mas ainda por não controlarem o código de relacionamento imposto pelos brancos. A assimetria militar e os objetivos muito peculiares visados pelos *patrões* transformavam quaisquer choques em algo muito diverso das guerras tradicionais, portanto sem uma significação bem clara e de rumos previsíveis.

A derrota militar aqui significava não uma extinção física, mas a aceitação de um esquema agressivo de trocas imposto pelos *patrões*, que inclusive trazia ao conhecimento do índio bens por ele desconhecidos e que despertavam a sua curiosidade e interesse. Ainda que isso pudesse reduzir

⁶⁹Vários informantes atuais refletiam decerto tais sentimentos ao acusarem os pajés de não estarem interessados em trazer benefícios a ninguém, mas somente “comer o dinheiro” dos seus clientes, sem fazer distinção entre os amigos e os inimigos, trabalhando para quem pagasse mais.

⁷⁰Nos momentos de celebração dos ritos de iniciação, o isolamento e a desconfiança entre os elementos de diferentes *nações* eram substituídos por uma intensa participação no ritual, que evoca os mitos, crenças e proibições partilhados por todos, definindo as relações que mantêm com seu próprio passado, com a natureza e com as forças sobrenaturais. Mesmo aí o pertencimento de *nação* aflorava em funções diferenciadas no interior do ritual, bem como era explicitado em tatuagens e pinturas faciais.

as resistências da imposição de alguns novos padrões de conduta criava uma situação de desconforto antes desconhecida, que logo levaria a uma verdadeira condição de crise dos costumes.

Os crimes básicos

Existe um outro conjunto de ações, que se diferenciam bastante daquelas já mencionadas, que cabe aos próprios interessados resolver, igualmente sem contar seja com a intervenção de esferas sociais neutras e especializadas, seja ainda sem sofrer a ameaça de sanções sobrenaturais. Isso abrange três tipos de conduta: o incesto, o infanticídio e a morte por feitiçaria. Na concepção dos Ticuna esses são os verdadeiros crimes, aqueles que não podem ser resolvidos exclusivamente pelo livre entrelaço das ações e interesses individuais, pois que se referem a princípios e valores básicos que caracterizam a própria sociedade. A tais ações – que não podem ficar ao sabor do processo normal de resolução de pendências – é atribuída uma forte carga moral negativa, que faz com que Nimuendaju as aproxime da noção de pecado. Tal modo de ver só ocorre com essas ações, justamente porque afetam o grupo como um todo e não apenas interesses individuais. “É digno de nota que os Tukuna vêem como crimes esses três pecados, que não somente prejudicam o indivíduo, mas são ruinosos para a humanidade como um todo” (Nimuendaju, 1952:114).

É exclusivamente para essas ações que são previstas punições sobrenaturais, às quais está ligada a figura de *Taé*. Após a morte, uma das partes da pessoa permanece na terra, juntamente com a carne e os ossos, enquanto outra se desprende do corpo e sobe ao primeiro mundo superior, onde existe o igarapé *Tchowatü*. É naquele mundo que fica a morada de *Taé*, onde passam a viver as almas dos mortos (ou *natchii*, traduzida por “alma que não tem fim”) desde que passem por determinadas provas. Embora tenham muitas atividades semelhantes às das pessoas que moram na Terra, esses espíritos têm uma alimentação especial, seja à base de palmeiras que possuem espinhos (como o marajá, a pupunheira e outras) ou então um tipo especial de macaxeira (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981).

Nimuendaju destaca a posição singular de *Taé* como divindade, afirmando que ela não é criadora de coisa alguma e que tampouco governa algum elemento ou aspecto da natureza. Nessa linha de argumentação ele observa que ela é imortal, mas que inexistente qualquer história sobre sua origem. Lembra também que ela não é onisciente, onipotente ou infalível, bem como não representa a justiça divina, pois “ela não se preocupa com crimes banais como roubo ou um assassinato” (Nimuendaju, 1952:114).

Todos os personagens centrais dos mitos de origem dos Ticuna são chamados genericamente como *ũũne*, são imortais e possuem outras propriedades extraordinárias, embora algumas vezes por suas ações

pareçam ter virtudes e defeitos semelhantes aos dos mortais. Também a inexistência de mitos específicos quanto ao seu surgimento é um fato que ocorre igualmente com *Taé*, *Ngutapa*, *Mapana* e *Baiá*, que os informantes qualificam como “as criaturas mais antigas de todas”.

Segundo o informante citado (e outros da mesma aldeia) o “nome verdadeiro” desse personagem mítico seria *Tootana*, figurando naquelas narrações como a mãe de *Ngutapa*, a quem Nimuendaju menciona apenas uma vez (pág. 122) e sem associá-la a *Taé*. Na descrição desses informantes, *Taé* não corresponderia a um nome próprio, mas tão-somente a uma expressão designativa que significa literalmente “nossa mãe”, referindo-se assim ao fato de ser ela mãe de *Ngutapa* e em consequência de toda a criação.

Em decorrência da pregação dos missionários, parece haver surgido uma versão cristianizada desse personagem, desconectando-a dos demais *üüne* e dando-lhe um conteúdo novo e mais complexo. É essa tentativa de tradução e sobreposição da cosmologia cristã ao universo mental Ticuna que gera a complexidade que lhe é atribuída por Nimuendaju. De fato há divergências e lacunas no relato dos informantes sobre essa figura cristianizada de *Taé*, interpretando-a como a mãe de *Tanatü* (que é então identificado com Jesus Cristo) e integrante da “Santíssima Trindade”, que abrange *Taé* (a “nossa mãe”, identificada com a Virgem Maria), *Tanatü* (em tradução literal “nosso senhor” ou “nosso dono”) e *Tupana* (esse sem outra referência cultural específica e tratado genericamente como “Deus” ou então descrito como “o Deus dos cristãos”). Na exposição realizada a seguir preferi evitar tal complexidade de usos, procurando descrevê-la como aparece efetivamente nos mitos, isto é, como hospedeira daquela parte da alma dos mortos que ascende ao mundo superior.

Objetivando uma melhor contextualização de *Taé* e do mundo superior cabe fazer aqui um esclarecimento sobre a cosmologia Ticuna. Em sua monografia Nimuendaju fala da pluralidade de mundos superiores e inferiores, sem no entanto inventariá-los ou especificar as suas diferentes qualidades. Em descrições obtidas recentemente foram mencionados oito mundos: o mais profundo dos mundos subterrâneos, na direção do centro da Terra, é onde mora um deus chamado *Ngonütuma*. Nos outros mundos inferiores habitam seres humanos incompletos; 2º) é onde mora um povo de cegos, que se movimentam por aqueles lugares através de cordas que lhes indicam o caminho; 3º) é onde habitam pessoas que têm uma vida muito semelhante à dos homens (plantam, caçam, fazem festa), mas não têm ânus e por isso não ingerem os alimentos, mas apenas se nutrem com os cheiros e vapores; 4º) aí reside um povo de anões (*méetita*), que compensa sua pequena estatura com uma força extraordinária. O mundo em que os seres humanos vivem, onde permanece uma parte da alma e onde surgem inclusive os demônios (*ngo'o*), constitui o 5º mundo. A partir daí existem três céus: o primeiro é habitado por *Taé* e pelas almas dos mortos, aí vivendo também o Urubu-Rei; o mundo seguinte é ocupado por pessoas que vivem transformadas em pássaros e que não mais

executam serviços nem vivem como os humanos; o último mundo é o céu que se avista, onde moram o sol e as constelações de estrelas (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981).

Um mito conta que ao chegar nesse mundo superior, a alma *natchii* encontra à sua frente um grande portão, chamado *To'rita*, dividido em duas partes, uma se abrindo para a direita, outra para a esquerda. A alma pede passagem, dizendo: “Vovô, abre a sua boca”. O portão, então, se abre para o recém-chegado entrar. Mas se esse tiver muitos pecados, o portão se abre com tal velocidade que será impossível para essa alma ali entrar. A alma que consegue entrar prossegue por uma estrada que leva à casa de *Taé*, aí encontrando um pombo que passa a cantar, anunciando a todos a chegada de alguém. *Taé* reúne todas as almas, de modo a que os parentes possam reconhecê-la. Ao entrar na casa, vê dois animais que ficam em uma espécie de cercado e que têm o corpo de anta e a cabeça de um peixe, sendo chamados de *Tchoreruma*. Cabe a esses executar o julgamento do *Taé*: se a alma ainda precisa de purificação ordena a um dos *Tchoreruma* de lambê-la cuidadosamente da cabeça aos pés. Se um estranho, carregado de pecados, conseguir atravessar o portão, os dois *Tchoreruma* se lançam sobre ele, cortando-o em pedaços (vide o mito intitulado “O viúvo”, Nimuendaju, 1952:110).

Tradicionalmente o infanticídio está associado à infração das regras de casamento. Quando de uma união irregular ou incestuosa sobrevém uma criança, a mãe pode praticar o infanticídio, enterrando vivo o recém-nascido, ou forçar um aborto. Essa morte será certamente punida por *Taé*, devendo uma parte da alma (*natchii*) da mãe, após sua morte, ascender ao mundo superior com o cadáver da criança atravessado em sua boca (um informante de Nimuendaju, expressando sua própria repulsa acrescenta: “como uma cadela, carregando a sua cria” – Nimuendaju, 1952:69).

O castigo de *Taé* se abate também sobre os *yüicü* (que causam a morte de outros por feitiço) e sobre os que praticam o incesto clânico ou de metade. Esse último crime, por sua especial gravidade, é o único em que *Taé* pode punir o culpado ainda em vida, dando-lhe a alma de um animal e conduzindo-o à loucura. Um outro personagem mítico, o *matchi'i*, que é o “pai das cabas” (abelhas ferozes), também persegue aqueles que incidem ou se aproximam da situação de incesto atingindo-os com “espinhos” (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981). Ainda segundo o mesmo informante o *matchi'i* é um demônio (*ngo'o*) que algumas vezes toma a forma de uma enorme onça sussuarana. Também Nimuendaju realiza uma descrição semelhante, o *matchi'i* correspondendo a um tipo de demônio pertencente à nação da “onça-pintada” (vide Nimuendaju, 1952:125). Em outro fragmento de mito ele menciona a casa de *Taé* como a última morada conhecida do *matchi'i*, que permanece pendurado no teto, transformado em uma casa de abelhas (Nimuendaju, 1952:110). Note-se ainda que a concepção Ticuna de incesto – ou *vomatchi* – inclui até mesmo olhar ou tocar as partes sexuais de uma pessoa proibida, tal como ocorreu com *Ipi* e

sua irmã *Mowatcha*, em uma outra seqüência de mito (vide Nimuendaju, 1952:124-5 e a história do *matchi'i* em *TORÜ DUÜÜGÜ*, 1985:81-2).

As punições coletivas

A existência de punições sobrenaturais distingue, portanto, duas modalidades de infração, aquelas que cabem exclusivamente aos próprios indivíduos resolver, e aquelas outras que afetam a coletividade. Afirma Nimuendaju (1952:114) que *Taé* não representa uma justiça divina, que contabilizaria as boas e más ações das pessoas; ela se ocupa apenas de uma classe muito particular de infrações, não se preocupando de maneira alguma com outros atos. Os crimes de que *Taé* se ocupa – especialmente o incesto – provocam horror e repugnância, deixando todos que possuem alguma relação com o culpado em uma situação pública de vergonha intolerável⁷¹.

Os crimes que afetam a coletividade podem acarretar também uma punição coletiva, como as epidemias, as inundações e o fim do mundo. Como já foi mencionado, as epidemias são anunciadas pelo aparecimento de manchas esverdeadas em volta do sol (Nimuendaju, 1952-105). Por outro lado o fim do mundo pode ser anunciado por um estrondo ouvido pelas pessoas na terra. São os *Tchoreruma*, com seus enormes corpos, mergulhando nas águas do rio *Tchowatü* que existe naquele mundo superior (Nimuendaju, 1952:111).

Nimuendaju relata dois mitos que descrevem o fim do mundo através do dilúvio. Em um deles o fato foi anunciado a um índio por seu cachorro, que começou a falar como se fosse um homem e o preveniu da chegada de uma grande inundação, advertindo-o de que para salvar-se ele deveria acompanhá-lo à montanha *Vaipü*. No outro mito sucedia um grande terremoto e labaredas de fogo saíam do chão, com um barulho terrível. Os imortais (*üüne*), acompanhados daqueles que os queriam seguir, foram buscar refúgio igualmente na *Vaipü*. Essa é citada como a montanha da salvação, em cuja base sempre fluía água, de modo que o fogo não a alcançava. Contam os índios que essa montanha seria muito longe, mais abaixo de Manaus. No mito anterior o dono do cachorro só conseguiu encontrar o caminho de volta para a sua região porque deixou sua canoa presa a uma grande árvore por uma enorme liana (Nimuendaju, 1952:141).

O tema do fim do mundo não é porém exclusivo desses dois mitos, figurando em várias narrativas relativas a outros personagens. Das informações recolhidas no campo fica bem claro que a *destruição do mundo não é um acidente ou cataclisma natural, mas um instrumento*

⁷¹Nimuendaju conta que ao conversar com um informante, mencionava os problemas que deveriam existir para o filho de uma relação incestuosa. No que foi atalhado bruscamente pelo informante: "Não é apenas isto. Ele traz a desgraça ao seu povo" (1952:115).

disciplinador e moralizador utilizado pelos imortais. Em um fragmento de mito, há um confronto entre *Ipi* e o *naĩ tchitchii*, isto é, a mãe do tatu-canastra. *Ipi* preparou uma armadilha para o *naĩ tchitchii* com troncos de inajá, matando-o e dele extraindo uma banha. *Yoi* dividiu essa banha em dois e ficou com uma metade. A partir desse momento *Ipi* tornou-se capaz de destruir o mundo. De tempos em tempos ele resolvia limpar a terra porque nela via muita sujeira, muita gente, muito mato. E aí, então, "ele usava queimar o mundo todo. Queimava a terra, queimava o monte e acabava com todas as coisas, todos os povos (...) Ele experimentava de jogar banha no mundo. Incendiou a terra igual a como fosse com uma gasolina. Como igual a uma coisa que derrete um plástico, um breu, uma coisa que derrete. Assim ficou a terra... Até pedra, árvore, terra, tudo ficou assim, derretido, queimado" (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981).

Mas *Ipi* não fez isso só uma vez, mas muitas até que acabasse a sua porção de banha de tatu. "Cada vez passou um tempo, *Ipi* tornava a queimá aquela terra. Queimava tudo qui tinha. Acabava com habitante e todo pessoal qui vivia. Mas ele mesmo que fazia ressuscitar depois, de novo... Não podia nem os viventes da terra viver muito tranqüilo, porque era muito depressa que ele fazia matança toda essa terra com fogo" (idem). Por fim, quando a banha de tatu-canastra de *Ipi* já estava acabando, "ele não fez mais isso. Que ele já tinha matado muito daquele pessoal. Homens... e vários povos, que ele já tinha pescado primeiro" (idem). Só quem destruíra o mundo era *Ipi*, *Yoi* nunca utilizou a sua parte da banha de tatu. O mesmo informante explicando por quê: "Era um pai muito bom, ele, com todos os povos. Ele tem pena de matar as pessoas. Então por isso ele não fazia nada".

O exílio de Yoi

A narrativa mítica contém uma escatologia bastante clara, marcando o rompimento entre os heróis culturais e os homens, apontando o mundo atual como algo corrompido e que escapa ao desígnio de seus criadores. Os imortais criaram o mundo, o gênero humano e os diferentes povos. Eles forneceram aos Ticuna as suas instituições básicas, ensinando-lhes as regras de casamento, as práticas econômicas e a tecnologia, os cânticos e rituais. Em função da conduta errada dos homens, foram surgindo os diferentes males e vícios, e os imortais se afastaram do convívio dos demais.

Antes de prosseguir nessa direção, cabe fazer um esclarecimento necessário. O termo "imortal" corresponde à tradução dada por Curt Nimuendaju ao que os Ticuna chamam em sua língua de *üüne*. Na versão em inglês, traduzida por Hohenthal, o termo aparece muito freqüentemente, contrastando com os manuscritos originais (em português), onde Nimuendaju na grande maioria das vezes opta por usar o

termo nativo, servindo-se com bastante prudência da tradução como "imortal".

De fato o *üüne* contrapõe-se ao *yunatü*, expressão que indica todos os mortais. A versão publicada da monografia, no entanto, sugere uma interpretação bem diversa, considerando os *yunatü* como descendentes dos imortais que viveriam em uma condição de encantamento. "The first race of men which Yoi and Ipi fished for is called *magüta* (...) or *üüne* (os imortais) not die as we do. They do their descendants, the *yunatü* (mortals), however, live even today in an enchanted state in the region where they were created, or far away to the east with Yoi" (Nimuendaju, 1952:135). No manuscrito em português o sentido é claramente diverso: "Essa primeira geração de homens pescados por Yoi e Ipi não morrem como nós, seus descendentes (os *yunatü* = mortais), mas vivem até hoje encantados na região onde foram criados ou com Yoi, longe no Oriente". Nesse texto – com marcas de várias revisões feitas pelo próprio autor – se tornam claros dois pontos importantes: 1º) os seres humanos se dividem em mortais (os *yunatü*, i. e., pessoas como nós) e os imortais (os *magüta* e os *üüne*), que são seres dotados de características extraordinárias; 2º) *magüta* e *üüne* não são sinônimos (como o texto inglês parece indicar), mas categorias de nível diferente de abrangência, ambas indicando imortais. *Magüta* é a primeira geração de homens pescados por Yoi e Ipi, enquanto todos os imortais (aí incluindo Yoi e Ipi, seus ascendentes e descendentes, pessoas que se transformam em animais ou plantas, enfim todos os personagens dos mitos que não morrem, inclusive os *magüta*) podem ser chamados de *üüne*, o que pode ser corroborado no campo com o uso atual dos informantes.

Durante a gravação de mitos ou no correr de perguntas sobre os personagens que aí apareciam, sempre os meus informantes sublinhavam a imortalidade como fator de diferenciação entre os *üüne* e os demais seres humanos. Em alguns momentos, no entanto, surgiram traduções diferentes, que indicam outros conteúdos atribuídos aos imortais. Uma dessas era traduzir o par *üüne/yunatü* por "justos" e "pecadores" (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981). É possível que isso revele mais a penetração de termos religiosos no português falado pelos Ticuna do que propriamente uma reinterpretação católica desses seres. A idéia de "justo" não corresponde à noção cristã de virtude, sendo exemplificada pela conduta – descrita como adequada (i. e., inteligente, bem-informada, eficaz e dotada de uma energia controlada – em suma, predicados úteis para a obtenção de fins por ele visados) – do herói cultural Yoi. A idéia cristã de pecado também não distinguiria os *üüne* dos *yunatü*, pois até mesmo Yoi em diferentes seqüências aparece enganando a outros, roubando ou matando. O que o diferencia de Ipi é que ele realiza tais atos sem precipitações, raiva ou desacertos, movido por razões que todos consideram meritórias. Por outro lado, deixada de lado essa dimensão da noção de pecado, ela parece se aplicar muito bem à concepção Ticuna dos seres humanos atuais como

decaídos de uma condição anterior de imortalidade, poderes muito superiores e prodigalidade.

O ponto mais forte para indicar a ruptura face àquela situação de bem-aventurança anterior é decerto a própria saída dos heróis culturais daquelas terras habitadas pelos Ticuna. No passado Yoi e Ipi moravam no alto do igarapé São Jerônimo, na boca de um de seus afluentes, o *Eware*. Ali foram pescados os primeiros homens, entre esses aqueles a quem Yoi ensinou como dividir-se em *nações* e como casar entre si, formando o povo *magüta* (pescados do rio), do qual os Ticuna de hoje descendem. Quando esses já tinham aprendido todas as instituições da tradição (inclusive o ritual de iniciação) é que surgiram as doenças e a morte, separando-se o mundo superior do mundo onde passaram a viver pessoas iguais aos Ticuna.

A maior parte dos mitos se passou em tal área e naquele tempo. Yoi residia em uma montanha ali próxima, chamada *Taiwegüne*, em volta de sua casa morando muitas pessoas, os *üüne* (imortais) e os *magüta*. Um pouco abaixo morava Ipi, no local chamado *De'ü*⁷². Em suas casas, eles possuíam não só os bens tradicionais (como zarabatana, flecha, lança, cerâmica etc.) mas também todos os bens da civilização que tinham sido trazidos por Ipi quando, transformado em peixinho, viajou para o sul. A descrição é bem explícita: "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..." (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981).

Um tempo depois das experiências de Ipi de limpar o mundo, queimando-o com a banha de tatu-canastra e em seguida fazendo renascer as pessoas e as coisas, os dois irmãos decidiram abandonar aquele local. A sua saída estava nitidamente associada a um fato: os homens estavam se afastando dos princípios que eles ensinaram, não atendiam mais às obrigações morais, mas apenas cuidavam de interesses particulares e conflitantes. Assim explica o informante já citado a saída de Yoi e Ipi do *Eware*: "Eles deixaram, abandonô esse lugar, porque pessoal já não obedecia a ele. Às vezes, diziam alguma coisa pro povo que viviam ali, mas ninguém obedecia a eles. Então o povo... cada vez, mesmo... entre eles se acabava! Cada vez piorava. Foi (o Yoi) não agüentô mais! Que a terra já estava muito suja, muito cheia de sangue..."

Os dois irmãos então se puseram a caminho, descendo o igarapé São Jerônimo, até um pouco acima de sua bifurcação com o Igarapezinho, no local chamado *e'ütchine'wa*, na boca do igarapé Cicanta, onde residiram por algum tempo, nesse lugar permanecendo o povo descendente dos

⁷²No relato de Nimuendaju, também Ipi habitaria no *Taiwegüne* e *De'ü* corresponderia ao lugar para onde se transferiu o filho de Ipi, *Tecu'quirá*, depois que os dois irmãos resolveram abandonar aquela região (Nimuendaju, 1952:134-5).

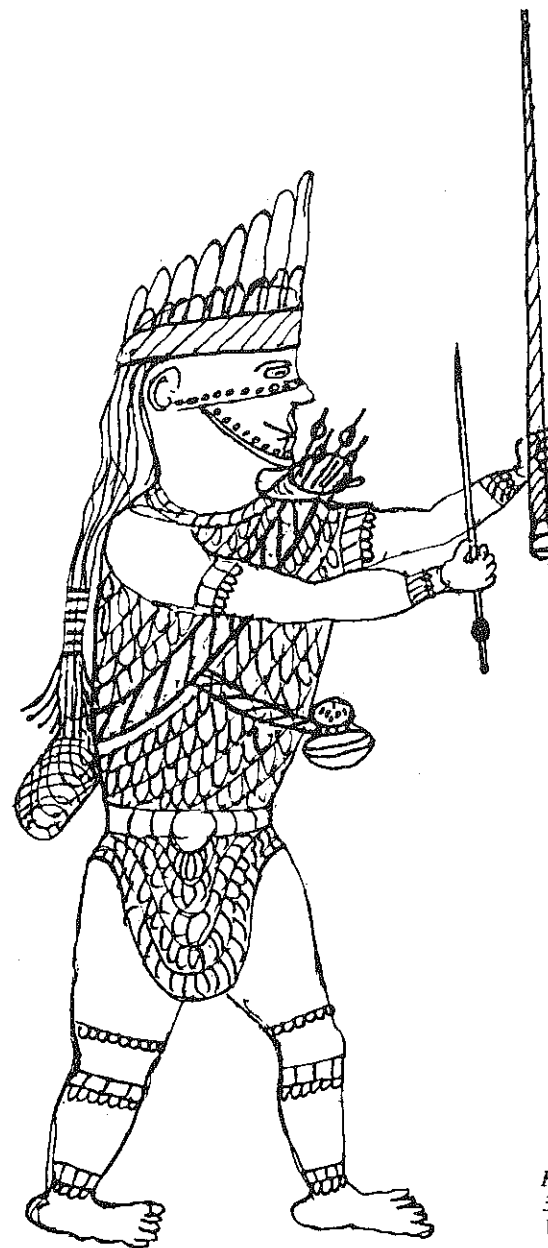
magüta, i. e., os Ticuna de hoje em dia. Dali eles prosseguiram sozinhos, dirigindo-se para os dois extremos do mundo, os umbigos do mundo, onde a terra é redonda, ali residindo até hoje. Onde *Yoi* está tem uma montanha, que se chama de *Moruapü*, mas não se sabe exatamente a sua localização e jamais alguma pessoa viva conseguiu chegar até lá⁷³.

O desgosto de *Yoi* com a sua criação está manifesto nesse afastamento voluntário tanto do território como das questões cotidianas dos Ticuna. Se alguém chegar até lá, diz o informante, vem uma onça ou outro animal e mata. "Antes de não morrer, ninguém chega lá. (...) Hoje em dia ninguém não pode mais chegá. Dize qui alguém foi... Mas só via, assim como eu tô dizendo, só via de longe a casa dele. Espelhando, porque a casa dele é de vidro e só aparecia a figura dele. (...) Ele ficava bem no meio dos povo que vivia com ele. Ele tá coroado de pena de arara-vermelha... todo o corpo, inteiro, é todo cheio de pena, de enfeite." Dele essa é a última imagem que os mais velhos mantêm com suas descrições.

Assim não sucede, no entanto, com *Ipi*. Este queria ir para o lado do leste, voltando a prosseguir pelo rio Solimões na direção do Brasil, como aliás já declarara ao ser pescado por *Tetchi arü ngu'ü* (vide mito de origem, capítulo 3). Mas, sem ele perceber, *Yoi* trocou o sentido em que corria o Solimões, de modo que *Ipi* acabou indo para o oeste, para o lado do Peru. Talvez por estar insatisfeito com isso, *Ipi* não é uma figura tão distanciada quanto *Yoi*, sendo muitas vezes encontrado pelos índios, escondido sob a forma de uma criança, um velho ou uma pessoa doente (idem).

O exílio de *Yoi* traz consigo a perda dos poderes excepcionais que os *magüta* possuíam, deixando os homens com as características e as limitações que se conhece no cotidiano hoje. Um mito conta que a velhice e a morte surgiram exatamente quando *Yoi*, na companhia dos imortais, chamava a todos que lhe eram fiéis para acompanhá-lo ao oriente. Uma jovem que estava em reclusão não atendeu ao seu chamado, respondendo depois aos gritos de um espírito, a Velhice, que entrou em seu curral, matou-a e trocou de pele com ela. Desde então as pessoas envelhecem e morrem (Nimuendaju, 1952: 135). Paralelamente um outro mito relata como foi cortada a comunicação entre a terra e o mundo superior (Nimuendaju, 1952:130). Antes disso registravam-se inclusive diversos casamentos entre pessoas desses mundos diferentes (vide mitos de *ó-retana*, *pó-varu*, *ariana* e do Urubu-Rei, Nimuendaju, 1952:111-113). Depois que essa separação se consumou e que as tentativas dos homens de restabelecer essa comunicação fracassaram, ficou impossível para qualquer pessoa viva (até mesmo para os *yuücü* ou pajés) chegar até o mundo superior.

⁷³Essa descrição de João Laurentino engloba todos os elementos das duas versões desse fragmento mítico apresentado por Nimuendaju (1952:134), acrescentando-lhe no entanto a referência à moradia temporária de *Yoi* próximo ao Igarapezinho. Isso é dito pelo informante como algo essencial. Pois se *Yoi* e *Ipi* tivessem seguido diretamente seu caminho, aconteceria o fim do mundo e não ficaria mais nenhum vivente.



Pedro I. Pinheiro, Ngematücü
39 anos
Vendaval

No território conhecido pelos índios, mantêm-se algumas marcas da existência de *Yoi* e dos tempos passados. Quando ele partiu de sua casa, todos os imortais que lá habitavam, todos os bens que ali havia (inclusive mercadorias, aquisição da civilização branca), tornaram-se invisíveis⁷⁴. Contam que ali se vêem pegadas no chão e nada se encontra, ouve-se vozes e escuta-se cânticos, mas não se vê ninguém. *Yoi* deixou ali também o seu filho, *Munü*⁷⁵, que ficou transformado em gafanhoto, bem como a sua irmã *Mowatcha* e muitos outros imortais (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981)⁷⁶. Todos esses mudaram-se para as cabeceiras do Eware, onde existe o rio verdadeiro e que nós, como humanos e "grandes pecadores", não podemos ver. Ali há uma montanha, chamada de *Ve'üpu*, e um imenso campo natural. Quando o filho de *Yoi* decide, pode abandonar a sua forma de gafanhoto, assumindo a figura de um homem e entrando em comunicação com os índios (idem).

A deterioração dos costumes

Esse conjunto de mitos e crenças da tradição Ticuna é responsável por uma estrutura de pensamento onde a história é concebida como uma queda da condição de imortal para os limitados poderes dos seres humanos atuais. Existem porém razões de outra ordem que concorrem para o desagrado dos índios perante o seu cotidiano. O domínio dos patrões seringalistas trouxe consigo um conjunto de interferências dos brancos no sentido de afastar os Ticuna dos costumes que consideravam apropriados. Como já mencionei

⁷⁴ Os informantes utilizam freqüentemente a expressão "encantado" para designar as pessoas que ali habitariam. Trata-se de uma noção bastante comum entre as crenças da população ribeirinha na Amazônia, descritas por Galvão (1955) e Nunes Pereira (1980:118), entre outros, para referir-se a entes dotados de poderes sobrenaturais, que costumam aparecer algumas vezes sob uma figura humana, outras sob forma de animais ou fenômenos da natureza. Ao servir-se dessa concepção religiosa dos regionais para indicar aqueles imortais que permaneceriam no Eware (e algumas vezes até mesmo como uma tradução aproximativa para a idéia de *üüne*), os Ticuna estão de fato enfatizando outras características desses seres que não a imortalidade ou a condição de "justos". Trata-se de destacar os poderes extraordinários que esses seres possuem, mudando de aparência física de acordo com sua vontade e servindo-se usualmente de atributos mágicos.

⁷⁵ Esse informante deu ainda o nome de *Munü* (i.e., gafanhoto), correspondente ao filho de *Baiá*. Parece haver uma certa identificação entre *Baiá* e *Yoi*. Os informantes geralmente dizem que é a mesma pessoa, só com nomes diferentes. Nimuendaju também registra essa identificação (1952:122). Contudo deve ser ressaltado que cada um deles possui um elenco diferenciado de mitos e desencadeia ações diversas. Um informante também afirmou que o *Baiá* é mais antigo, surgiu no mesmo tempo que *Ngutapa*, o pai de *Yoi*. As aventuras de *Baiá*, no entanto, parecem ocorrer não nesse primeiro momento, mas posteriormente, já no tempo dos *magüta*.

⁷⁶ Na versão apresentada por Nimuendaju, lá permanece o filho de *Ipi*, *Tecuquirá* (1952:135).

anteriormente, não eram raros os filhos de índias com brancos em relações ilegítimas e não-matrimoniais. Permitir o nascimento dessas crianças era um fator de vergonha para os seus familiares, criando uma obrigação moral de represálias, gerando problemas futuros com os próprios índios ou com os brancos. Recorrer ao infanticídio ou ao aborto voluntário seria esconder essa realidade ao preço de punições sobrenaturais e de acarretar o desprezo dos demais.

Entre os próprios índios as interferências dos brancos criaram diversas infrações graves às regras de matrimônio, algumas vezes impondo uniões que corresponderiam a incestos clânicos ou de metades, outras vezes proibindo como "incestuosos" até mesmo casamentos preferenciais (como aqueles entre primos cruzados ou as uniões intergeracionais, como a de tio-sobrinha).

A realização dos rituais também era diretamente controlada pelos brancos. A sua proibição durante certos períodos por alguns patrões (especialmente o Romualdo Mafra) dificultava não só a delimitação das faixas de idade (interferindo aí também com o casamento), mas ainda com a transmissão e a reafirmação de valores culturais e religiosos, bem como com a expressão de uma solidariedade mais ampla que extravasasse o âmbito do grupo local.

A nomeação dos *tuxawas* pelos patrões também criava um fator novo para o sistema de liderança e autoridade mantido pelos índios. As tentativas desses *tuxawas* de, com o auxílio dos patrões, impor-se como líderes dos próprios índios aprofundavam as dissensões e as rivalidades internas.

Nesse quadro seria possível pensar em um "desencantamento"⁷⁷ dos Ticuna com o seu mundo cotidiano, motivado por um duplo sentimento de insatisfação (e até mesmo culpa) pelo estado de corrupção e descaracterização dos costumes. Tal avaliação justificaria a retomada da crença em uma punição coletiva que deveria concretizar-se através do tema do fim do mundo. Nesse contexto, porém, os imortais voltariam a comunicar-se outra vez com os homens, ensinando-lhes mais uma vez como escapar da destruição, interferindo positivamente em suas vidas ao mostrar-lhes o caminho da salvação. Esta parece ser a dinâmica básica dos diferentes movimentos de cunho salvacionista⁷⁸ que ocorreram durante as

⁷⁷ A expressão recebeu destaque na tradução brasileira da monografia de Pierre Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie* (1961), referindo-se no entanto ao processo de progressiva racionalização das condutas e estruturas econômicas de sociedades pré-capitalistas. Uma proximidade bem maior ocorre com Douglas Monteiro (1972), que, ao focalizar o movimento do Contestado, indica a crise do sistema de dominação clientelística e familiar, apontando a sua perda de legitimidade segundo a ótica de certos atores locais.

⁷⁸ Vinhas de Queiroz (1963) discute de modo bastante cuidadoso a caracterização desses movimentos tendo em vista formulações de Lanternari (1962) e uma tipologia organizada por Barber (1941). As distinções presentes nesses trabalhos, a meu ver, remetem necessariamente a categorias religiosas do ocidente e do cristianismo. Na interpretação dos fenômenos ocorridos com os Ticuna pareceu-me inteiramente sem fundamento atribuir certas

décadas de 30 e 40 em resposta ao recrudescimento da crise econômica da empresa seringalista e conseqüentemente da diminuição da sua capacidade de legitimar-se mediante o fornecimento de mercadorias. Contrariamente às explicações apresentadas por Vinhas de Queiroz (1963:55-58) – de que esses movimentos decorreriam de uma oposição por princípio à dominação dos seringalistas, conjuntamente derivados de uma situação de penúria quase absoluta (“deprivation”) – a sua ocorrência se dá justamente nos momentos em que a empresa seringalista não consegue manter com os índios o mesmo nível de trocas, uma vez que a cotação internacional da borracha nativa continua em queda e a participação brasileira no mercado se reduz ao ponto extremo (Oliveira Filho, 1977:52). A nível municipal, a produção de borracha de São Paulo de Olivença passa de 3% da produção do estado em 1920 a apenas 0,8% em 1940, em termos de valores absolutos a produção de 1940 correspondendo somente a 17,2% da produção obtida na década de 20 (vide quadro nº 04, capítulo 2).

As informações existentes sobre cada um desses movimentos, com exceção do último, são extremamente reduzidas. Nimuendaju menciona três desses. Do primeiro apenas se sabe que no final do século passado, ou no início deste, no Peru, apareceu uma jovem Ticuna que teria visões. Em torno dela juntaram-se alguns índios, até que um dia os brancos atacaram o aglomerado com armas de fogo e sumiram com a jovem para destino desconhecido (Nimuendaju, 1952:138).

O segundo fenômeno ocorreu no início da década de 30, no lago Cuyaru, no rio Jacurapá. Um rapaz chamado Aureliano começou a ter visões e a manter contato com os *üüne* (imortais). Os índios construíram para ele uma casa elevada e retirada das demais. Segundo as notícias, Aureliano foi preso por intervenção dos *civilizados*, que o acusaram de não pagar taxas pelas rabecas que fabricava (Nimuendaju, 1952:138). O terceiro foi diretamente presenciado por Nimuendaju, sendo narrado mais adiante com maior atenção.

Em uma viagem que realizou à região em 1958, Vinhas de Queiroz ouviu o relato de outros casos ocorridos nesse período. Em 1932, contam os *civilizados*, um certo número de Ticuna teria se reunido no Auati Paranã, aguardando que ali lhes aparecesse “Deus”. Uma epidemia no entanto atingiu o grupo, morrendo grande quantidade de pessoas (Vinhas de Queiroz, 1963:45-6).

características a efeitos de um processo de aculturação. Em função disso preferi pensar em termos de movimentos salvacionistas, tendo em vista que esse é o fim cultural que todos os movimentos buscaram atingir. Uma proposta formulada de modo bastante simples por Monteiro (1972: vi e 215-7) era a de abordar tais fatos como um processo de desencantamento e reencantamento com o mundo por parte de grupos sociais bem determinados. A idéia de movimento salvacionista tem uma certa similaridade com essas noções, evitando o uso de classificações arbitrárias e colocando toda a ênfase da descrição no processo de reencantamento, isto é, de construção ativa de novas significações e relações.

Ele fala ainda de um outro movimento ocorrido no igarapé São Jerônimo, nos anos de 1938-39, quando uma onça teria transmitido a uma criança Ticuna a advertência de que uma inundação destruiria tudo. Os índios teriam se reunido no alto do igarapé, construindo uma maloca ao estilo antigo, posteriormente retornando à vida normal quando viram que não ocorria a catástrofe mencionada (Vinhas de Queiroz, 1963:46)⁷⁹.

As visões de Ngorane

O único caso sobre o qual existem maiores informações ocorreu no igarapé São Jerônimo. Nimuendaju esteve no local poucos meses depois e é dele que extraí o relato a seguir (1952:138-9).

“Um rapaz de 14 ou 15 anos, chamado Ngorane, começou a ter visões, encontrando por duas vezes com Tecu-quira, o filho de Ipi, que lhe apareceu sob a forma de um homem branco. Da primeira vez, ele estava pescando sozinho em um igapó próximo a sua casa, quando surgiu Tecu-quira em uma canoa. Perguntou-lhe pelo que tinha pescado, pegou uma porção e prometeu voltar ao mesmo lugar três dias depois. A conduta do garoto mudou, tornando-se taciturno e, por fim, confessando a sua mãe o que vira.

Três dias depois houve um segundo encontro, onde Tecu-quira prometeu visitá-lo na casa de seus pais no dia seguinte. Ngorane viu o vulto do imortal próximo à casa e fugiu para o mato, perseguido por seus familiares, assustados pelos seus modos. Durante três dias ele ficou desaparecido. Ao retornar disse que Tecu-quira o tinha conduzido até o igarapé do Eware, onde vivia na companhia dos imortais e gozando de todos os benefícios da civilização. Ele teria mandado avisar aos Ticuna o seguinte: todos deveriam reunir-se no lugar da antiga casa abandonada de Yoi, o Taiwegüne, fazer uma grande plantação e construir uma maloca antiga. Passado isso, uma grande inundação aniquilaria todos os civilizados, apenas os Ticuna que morassem no Taiwegüne seriam poupados.

O pai de Ngorane, José Nonato, comunicou o fato a outros índios e junto com sua família foi o primeiro a fixar-se no Taiwegüne. Logo iniciaram grandes roçados e no final de janeiro de 1941 a maioria dos índios do igarapé São Jerônimo já estava reunida no Taiwegüne. Nesse tempo, porém, o patrão Quirino Mafra, preocupado em perder o controle sobre os seus trabalhadores e fregueses índios, foi até o local, ridicularizou as profecias e fez diversas ameaças (como de deportar Ngorane para o Rio de Janeiro ou mandar o governo fazer um bombardeio aéreo da maloca).

⁷⁹Parece bastante provável que esse relato, obtido de civilizados mais de duas décadas depois, corresponda ao movimento liderado por Ngorane. Há uma grande coincidência de detalhes e a diferença cronológica é de apenas dois anos. Os informantes do igarapé São Jerônimo apenas falam da pregação feita por Ngorane.

A inundação não ocorreu e surgiram defecções. Por fim Ngorane anunciou que Tecu-quirá estava descontente com os índios, pois tinha sido cometido incesto clânico por um deles justamente com uma filha do pajé Julião, que exercia uma liderança religiosa sobre o grupo ali reunido (Nimuendaju, 1952:139).

Trinta anos depois, em 1971, um escritor norte-americano, David King Dunaway, que lera a descrição de Nimuendaju, conseguiu localizar Ngorane na aldeia de Campo Alegre, dele obtendo uma descrição bastante interessante (ainda que fortemente literária) dos acontecimentos. Há uma similaridade básica do seu relato com o de Nimuendaju, certos detalhes de relevância desse último chegando a ser aí melhor conhecidos.

Alguns meses antes do início do movimento, teria havido pelo menos três suicídios de índios no igarapé São Jerônimo, com ingestão de timbó, o que ajuda a caracterizar a situação anterior como de desencantamento com o mundo e crise dos costumes, com a ruptura de padrões estabelecidos de conduta.

Uma longa descrição foi feita também das visões que Ngorane teria tido no ano anterior, durante caçadas que realizara sozinho, quando os animais teriam um comportamento estranho para com ele (seguiam-no e observavam, mas não o atacavam). Ele contou que em uma pescaria viu uma gigantesca cobra e levou então a sua mulher (ele teria então 14 anos) para testemunhar a existência do fantástico animal. Depois disso, as pessoas começaram a acreditar que ele não estava enfeitiçado (a sua mãe teria sugerido que o que apareceria em suas visões seriam os *ngo'o*, isto é, demônios, e não *Ipi*), passando a respeitá-lo e ouvir os seus conselhos.

Diz Ngorane que outras pessoas também teriam tido visões durante esse tempo. A revelação da chegada de uma grande enchente veio de *Tanatiü*, que teria lhe aparecido no meio da floresta sob a forma de uma onça. A viagem de subida do igarapé durou mais de oito dias, e muitos ficaram doentes com malária. O próprio Ngorane ficou doente e quase não mais falava. No segundo mês no local Ngorane teve então o sonho de que alguém casara fora das normas, que *Yoi* estava irritado e que "o tempo dos Ticuna" (na expressão literária de Dunaway) fora mais uma vez adiado.

Quem pode mostrar a salvação?

No capítulo seguinte procurarei enquadrar os movimentos salvacionistas dentro de situações históricas específicas, tentando apreendê-los como projetos históricos, buscando explorar as alternativas presentes naquela situação e operando com os recursos ideológicos existentes. Para a definição dos fins concretos que perseguem e dos meios de atingi-los é necessário levar em conta não apenas os padrões de dominação por que passam os Ticuna, mas ainda as transformações mais recentes e o aparecimento de outras possibilidades de relacionamento com os brancos.

Nesse sentido esses movimentos exigem o concurso de elementos brancos não apenas distanciados dessa dominação, mas inclusive exteriores à sua cultura e ao seu cotidiano, para que possa ocorrer uma retomada intensamente vivida dos valores básicos e das crenças nos heróis culturais de sua tradição.

Para concluir este capítulo, gostaria de tentar responder a três questões fortemente interligadas, todas elas relativas a uma consideração desses movimentos salvacionistas enquanto manifestações tradicionais, i. e., obedecendo a um conjunto de valores e cursos de ação que estavam fixados como possibilidades pela própria tradição. O primeiro ponto seria de quais as pessoas que naquela cultura estavam capacitadas a ter tais visões e anunciar tal mensagem. A segunda, quais as razões que explicariam essa preferência. A terceira, os fatores que faziam com que os membros do grupo acreditassem no próprio teor da mensagem e em quem a anunciava.

Nimuendaju constata que todos os desencadeadores desses movimentos eram jovens e associa isso à crença Ticuna de que os imortais podem se revelar com mais facilidade às pessoas que estão no período da puberdade. Ele menciona explicitamente que um rapaz ou uma moça em reclusão começam a ter repetidas visões, nas quais ele ou ela conversa com os *magüta*, que algumas vezes podem até conduzi-los a sua morada (Nimuendaju, 1952:135-6).

Tal formulação sugere que esse autor estivesse tentando enquadrar esses movimentos (que ele qualificava como messiânicos) não somente em uma forma cultural pré-estabelecida, mas ainda como uma simples *manifestação rotineira da tradição*. Embora seja uma expectativa cultural que os jovens em reclusão mantenham comunicação com os imortais, constituiria sem dúvida um fato extraordinário que esses lhes transmitissem profecias sobre o fim do mundo, bem como de que a esses fosse creditada confiança por parte dos demais.

Segundo, o ritual de iniciação dos rapazes já teria caído em desuso várias gerações antes (Nimuendaju, 1952:73), o que sugeriria portanto que a condição de reclusão apenas pudesse ser preenchida pelas mulheres. De fato ocorre o inverso, a maioria dos casos relatados dizendo respeito a rapazes.

Terceiro, em nenhum dos casos notificados o adolescente se encontra em situação de reclusão. Todas as visões de Ngorane eram sempre no meio da floresta, quando do desempenho de atividades rotineiras de subsistência (pescarias ou caçadas). No relato obtido por Dunaway Ngorane seria até um recém-casado.

Nimuendaju estava bastante preocupado em encontrar uma situação cultural onde o indivíduo estivesse submetido a pressões psicológicas (tensão e medo) e expectativas sociais que o fizessem estabelecer (ou acreditar que estabeleceria) contato com entidades sobrenaturais. É nessa linha de raciocínio que aparece a menção aos jovens, por estarem atravessando um período de transição e submetidos a provas físicas e morais, das quais a reclusão era possivelmente a mais destacada.

Se parece difícil que tais profecias de algum modo estivessem associadas ao período de reclusão durante os rituais de iniciação, todos os casos conhecidos no entanto centravam-se em torno de jovens. Segundo a concepção dos Ticuna os rapazes apenas se tornam efetivamente homens adultos, com uma esfera própria de responsabilidades e com poder de decisão, quando o seu casamento dá certo, isto é, quando já têm um ou dois filhos e podem vir a constituir uma casa separada daquela de seu sogro. Antes disso, seja solteiro ou casado, ele vive com o pai ou o sogro, subordinado portanto à autoridade desses.

A meu ver o fator crucial para que fossem jovens os que lideraram movimentos salvacionistas se prende a um aspecto muito diverso: é que eles estavam por definição excluídos de qualquer posição de mando. Os homens adultos e os cabeças de segmentos clânicos falavam para os demais de um determinado lugar na estrutura de parentesco, que lhes conferia um certo grau de autoridade. Esse lugar por um lado garantia a aceitação de suas decisões, por outro lado restringia a um círculo bem definido (e limitado) a aceitação da mensagem. *As visões e as palavras desses jovens não se inserem, reforçam ou mantêm compromissos com uma determinada estrutura de poder, radicando daí o seu potencial centralizador e a sua capacidade transformadora face aos padrões cotidianos.*

Não parece possível entender a dinâmica efetiva dos grupos locais Ticuna referindo-se somente a posições de autoridade como a do *to'ü*, do *yuücü* (feiticeiro) ou do *tóeru* ("cabeça"), sem recorrer a um conjunto de indivíduos, cuja conduta é igualmente orientada por expectativas e necessidades sociais. Nimuendaju e posteriormente outros estudiosos trataram desses movimentos salvacionistas como criação de sujeitos individuais, enquanto os Ticuna falam dessas pessoas como integrando uma classe de indivíduos. São os *taiünetchäü* (ou "os nossos que desejam virar encantado"). Desde pequenos têm uma conduta que os distingue das demais crianças: preferem a companhia dos adultos, pouco conversam, não participam de brincadeiras nem entram em atrito com os demais. Por suas atitudes calmas e justas tornam-se muito respeitados pelos outros e acabam atraindo a atenção dos próprios *üüne*. "Aí então esse pessoal encantado vê aquelas pessoas que é sério, não vai contá história inventada, que não vai contá coisa assim que é mentira. Nem vai depois fazê alguma coisa assim que é besteira, roubá, matá um, brigá com o outro... Então é essas pessoas que encantado deve falar, com essas pessoas que seja sério" (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1983).

O comportamento singular dessas pessoas é explicado tanto por uma escolha prévia que os próprios encantados teriam feito delas como seus interlocutores, quanto por um desejo que as move de se comunicarem com os *üüne* (e talvez mesmo de se transformarem em um deles). Isso se inicia em algum ponto da infância e pode continuar pela vida toda, essa capacidade só sendo interrompida se a pessoa cometer alguma atitude que desagrade aos encantados. Também não necessariamente essa criança virá a ser um *yuücü* (feiticeiro) ou *ngi'etacü* (curador), embora muitas vezes

aconteça que os pais, ao notarem as suas habilidades, a encaminhem a um pajé para iniciação. Os informantes destacam que as pessoas comuns nunca podem ver um encantado, muito excepcionalmente podem ouvir alguma coisa estranha no meio da mata, um bicho, um cipó, uma pessoa. Para interpretar tal fato precisa recorrer a alguém que não tenha o *corpo fechado*, como é o caso dos *yuücü* e dos *taiünetchäü* que, por terem o corpo aberto, podem entrar em contato com os imortais.

Por si mesmos os *taiünetchäü* podem estabelecer comunicação com os encantados, vê-los, ouvi-los e conversar com eles. Algumas vezes os encantados lhes proibem de contar o que viram – e infringindo essa orientação perdem automaticamente a capacidade de voltar a encontrá-los. Outras vezes lhes recomendam expressamente que repitam para todos a sua mensagem, como um aviso geral a ser conhecido e seguido. É nessas situações que surge a mensagem salvacionista: "Então essas pessoas encantado aparece para essas pessoas que desejam ver essas pessoas *üüne*. Aí conversa com essas pessoas e conta a história de como encantou, de como deve ser, de como deve viver e como deve fazer no futuro para não morrer mais. Aí nesse momento é que o pessoal pode contar para o outro" (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1983).

Para aprofundar a análise desses *taiünetchäü* é necessário retomar uma discussão sobre a significação social do *estranho* ("strange"). Em um texto clássico, Simmel (1950:216-221) observa, baseando-se no costume de certas cidades italianas de recrutar de fora os seus juizes, que os estranhos em algumas circunstâncias dispõem de força justamente por não estarem vinculados aos interesses locais⁸⁰. Essas reflexões são utilizadas por E. Colson ao estudar o papel desempenhado por adivinhos ("diviners") e caçadores de feiticeiros ("witchfinders") na política local dos Tonga: tratam-se de pessoas que, apesar de partilharem dos mesmos valores que a comunidade, estão suficientemente destacadas da situação, de maneira que podem servir como intermediárias neutras ("neutral intermediary") entre os curiosos e o poder divino (Colson, 1966:222). Falar em papéis exo-estruturais pode implicar em certos riscos (vide Tuden, 1966:275-279). Simmel diferencia o estranho ("stranger") de elementos inteiramente exteriores ao grupo (como os bárbaros eram para os gregos ou os habitantes de Sirius para nós), mostrando que ele é de fato um elemento do

⁸⁰ É necessário advertir para as referências históricas concretas que Simmel tem em mente ao construir esse tipo social. O estranho é exemplificado através da figura do comerciante, do intermediário ("middleman"), nunca do proprietário de terras (1971:144). A objetividade que esse autor lhe atribui está vazada nas características próprias ao comerciante: liberdade; examinar todas as condições e mobilizar dados; não ter preconceitos e não admitir que sua conduta seja confinada pelo costume ou pelos sentimentos (idem, pág. 146). Obviamente tais formulações não são de maneira alguma aplicáveis aos jovens de que estou tratando, cuja conduta é dirigida por motivações religiosas vividas de modo particularmente intenso. Como bem observa Veyne, enquanto falarmos de verdade (ou objetividade) no singular não há espaço para tratar da cultura (1983:129-130).

grupo, no qual aparecem simultaneamente a distância e a proximidade, a indiferença e o envolvimento (Simmel, 1971:144-5).

É interessante confrontar a condição desses *taiünetchaü* com outras posições de autoridade definidas pela tradição. Tanto o *to'ü* quanto o *yuücü* são papéis pautados pela agressividade, pela força (em um caso física, no outro poder mágico) e pela tentativa de impor-se aos outros pela coerção. O jovem que traz a mensagem da salvação está muito distante disso, em caso algum conhecido sendo dotado de habilidades marciais, o seu conhecimento das técnicas de enfeitiçamento sendo (quando é possível detectá-lo) ainda bastante incipiente. Nesse contexto, que ele se torne capaz de orientar e dirigir a conduta dos homens parece uma concretização daquilo que Evans-Pritchard chamou de *o poder do fraco* ("the power of the weak") (1956:166), freqüentemente associado a uma utilização política de conteúdos religiosos. Quando falta a um grupo posições fortes de poder e papéis centralizadores, as entidades sobrenaturais, através de seus representantes e enviados, podem assumir importantes funções políticas (vide Schneider, 1957:798-800).

Que sejam sempre os *taiünetchaü* os elementos que deflagram os movimentos salvacionistas decorre de sua singular forma de participação na comunidade, sem ter qualquer compromisso com soluções convencionais. Pois tais movimentos implicam sempre em um afastamento da rotina do grupo, uma transformação rápida e profunda nas suas condições de existência. Isso só pode ocorrer na forma de uma revelação procedente daqueles que instituíram as leis básicas que organizam esse mundo, os imortais (e mais especialmente os irmãos *Yoi* e *Ipi*). Diferentemente do que supunha Nimuendaju, o difícil não é explicar que os jovens tenham a visão de seres extraordinários (os *üüne* ou outros)⁸¹, mas sim explicar que eles tragam uma mensagem salvacionista. Segundo os mitos, os heróis criadores, descontentes com os homens, se desinteressaram do seu destino. Por que justamente naquele momento eles teriam resolvido abandonar essa atitude absenteísta e voltar a interessar-se e a interferir nas ações dos mortais? Essa é a pergunta e a raiz do ceticismo de muitos índios em face das visões anunciadas (vide atitude da mãe de Ngorane, na pág. 155)

Ao tentar reduzir tais movimentos a uma manifestação corriqueira da cultura, Nimuendaju simplificou a própria ambigüidade da situação de surgimento dessa mensagem. Ele afirmara que durante todo o período da puberdade os indivíduos de ambos os sexos estão propensos a experiências

⁸¹ A separação física entre os *üüne* e os mortais, compartimentados em diferentes esferas do mundo, não existia nos tempos antigos. Quem quisesse transformar-se em *üüne* podia submeter-se a uma dieta especial à base de milho e larvas de borboleta, banhando-se apenas com o suco do buriti. Cumprida essa preparação, a pessoa encontraria um menino desconhecido na floresta, que a convidaria para uma festa. Partilhando da bebida dos imortais, ela se tornaria um deles, podendo inclusive aí vir a contrair casamento (Nimuendaju, 1952:133-4). Os jovens, portanto, dispunham de indicações bastante exatas sobre como aproximar-se e identificar-se com os *üüne*, informações essas compartilhadas por muitos.

extraordinárias de contato com os *üüne* (imortais) (Nimuendaju, 1952:74). No entanto, como ele mesmo detalhou empiricamente, esses adolescentes estão igualmente propensos a serem abordados por demônios (*ngo'o*), o que constituía uma grande fonte de preocupação para seus pais, especialmente em se tratando de moças (Nimuendaju cita várias histórias de moça nova, ou *worecü*, que foram roubadas, seduzidas ou mortas por diferentes tipos de demônios – vide págs. 74-5, 78 e outras).

Se a revelação dessa mensagem é um fato dado como pouco comum e discutido pelos índios, o que possibilita a posterior credibilidade que lhe é conferida pelo grupo? Veyne lembra que a modalidade de crença mais difundida na Antiguidade Clássica era aquela onde "se acreditava sobre a fé de outrem", baseando-se na sinceridade do locutor. Aquilo que escapa ao âmbito da experiência cotidiana se pode conferir crédito quando se trata de afirmações desinteressadas: "a mentira não existe quando o mentiroso nada ganha com isso e não nos faz mal algum" (Veyne, 1983:40). As diferentes verdades que podem ser ditas sobre um mesmo objeto resultariam de uma deformação da luz natural do espírito pelos interesses e pela autoridade (idem, pág. 99). Tal modo de refletir sobre a verdade é próprio do pensamento mítico, ajudando a entender a necessidade de que a mensagem salvacionista fosse trazida pelos jovens. Justamente por estarem fora dessa rede de interesse e de esquemas de autoridade, a sua palavra podia mais facilmente ser aceita como verdadeira.

Nas duas versões apresentadas a reação dos pais e parentes era bastante cautelosa em face das visões de *Ngorane*. A sua mãe teria sugerido que podia tratar-se não de um imortal, mas de um demônio (e, de fato, os demônios da nação de *matchi'i* costumam aparecer sob a forma de onça). Os seus parentes hesitavam entre caracterizá-lo como "enfeitiçado" ou alguém que merecia ser consultado e ouvido, um "homem sábio". Ambas as alternativas de entendimento estavam apoiadas na tradição, mas por sua insistência, convicção e não lhe ser atribuído algum interesse evidente em mentir, os índios do igarapé São Jerônimo acabaram por conferir autenticidade às suas palavras.

Existe ainda um último aspecto envolvido nessa credibilidade conferida à mensagem de *Ngorane*. Para que o grupo pudesse aceitar como corretas as propostas de alguém, esse precisaria conseguir condensar e expressar tensões e alternativas presentes naquele momento histórico na consciência dos demais. A ampla aceitação da mensagem de salvação de *Ngorane* supunha uma avaliação sobre o estado atual dos costumes como de corrupção (o que justificaria uma punição coletiva – como o fim do mundo – e a intervenção protetora dos imortais). O fator imediato que conduziu os Ticuna ao alto do igarapé era o medo de uma grande inundação, que já se anunciava na rápida elevação do nível do rio. Por outro lado havia também – ainda que em grau maior de ambivalência – uma avaliação conjuntural negativa quanto ao domínio dos *patrões* (que estariam agora retendo para si as mercadorias que recebiam pelos navios, ao invés de trocá-las com os índios, como haviam feito no passado).

Foi por compartilhar implicitamente desses julgamentos (especialmente do temor face às conseqüências do primeiro) que os índios aceitaram a proposta de fixar-se no alto do São Jerônimo, longe do poder dos brancos. O fato de que não ocorresse a inundação prevista veio possibilitar a solidificação de dúvidas de alguns quanto à profecia e ao profeta, ressurgindo os interesses particulares e vindo à tona as dissensões internas.

A atitude agressiva do *patrão*, indo até o lugar onde se reuniam os índios e fazendo diversas ameaças, forçou uma definição de princípio (e não apenas de circunstâncias) em face de si próprios, isso num momento em que faltava aos índios qualquer outra alternativa concreta ou apoio externo. Os efeitos reais de seguir a mensagem tornavam-se cada vez mais perigosos, coincidindo com um momento em que os sinais palpáveis de sua veracidade não eram mais encontrados. A autenticidade da mensagem tornou-se problemática e o próprio *Ngonare* encerrou o movimento ao anunciar que a corrupção dos costumes se instalara entre eles mesmos e que portanto *Yoi* não mais os protegeria.

Para concluir este capítulo, caberia enfatizar a importância da atuação desses jovens como delineando uma solução para o problema da unificação das ações de um povo com estrutura segmentar, articulando entre si unidades sociais basicamente autônomas e fazendo-as reagir de modo integrado perante um fator externo (outro grupo social, ou modificações do meio ambiente). Essa adaptação implica necessariamente uma certa dose de mudança social, que deverá ser conduzida justamente por elementos que não retêm posições de poder na antiga estrutura, nem têm alguma espécie de participação na rede de responsabilidades e privilégios que os dominadores instituíram para viabilizar a sua supremacia. Nesse sentido os jovens *taiünetchaü* constroem para si um espaço diferente dos líderes convencionais, apoiando-se em uma mensagem religiosa, impositiva e não particularizante, correspondendo a uma tentativa de adaptação de suas normas e tradições a condições modificadas de existência.

Capítulo 5: A Formação do Campo Indigenista

O efetivo início da atuação do SPI no Alto Solimões ocorreu no ano de 1942. Antes disso, existem referências à nomeação de Delegados que, na melhor das hipóteses, forneciam alguns dados sobre contingente demográfico e localização dos Ticuna, não desenvolvendo qualquer atuação própria. Como Nimuendaju observou, os brancos da região nada sabiam a respeito do órgão indigenista ou de sua presença ali, e os índios nada sabiam de sua existência. Além do mais cabe ressaltar que os que foram escolhidos Delegados eram proprietários de terra e, eles mesmos seringalistas, fazendo uso da mão-de-obra indígena.

A instalação de um Posto Indígena em Tabatinga veio mudar radicalmente esse quadro. Lá chegou com essa missão específica um Inspetor do SPI, Carlos Pinto Correia, obtendo a contratação de duas pessoas da área para as funções de auxiliar de ensino e de trabalhador braçal. Ainda nesse mesmo ano foi construída uma escola em um barracão próximo, que atenderia conjuntamente aos filhos de índios e dos moradores brancos das vizinhanças.

De acordo com a memória dos índios e os documentos administrativos encontrados, a impressão com que se fica é de que a atuação inicial do SPI tentou colocar em prática alguns princípios indigenistas que contrastavam fortemente com os hábitos da população local no seu relacionamento com os índios. Vindos de fora da região, os primeiros inspetores tentavam selecionar criteriosamente os seus colaboradores, coibindo o hábito de regionais pobres obterem benefícios para si próprios à custa do trabalho indígena. Também a crença de que o trabalho prestado pelo índio não era para ser remunerado igualmente ao do branco, mas era o simples cumprimento de uma obrigação, foi deixado de lado por seus funcionários. No primeiro documento procedente do PI Ticunas, encontrado no CDE-MI e datado de 18/10/1942, o Inspetor comunica a demissão de dois

funcionários existentes em função do tratamento abusivo e distorcido dado aos Ticuna. Explica que ambos estariam “enganando os índios, comprando seus produtos por preços mínimos e vendendo-os para o comerciante Nicanor”. Critica ainda os hábitos patronais de um deles, que não teria pago aos índios pelos trabalhos que executaram na construção da escola.

Da atuação desse Inspetor não existem maiores indicações. Há notícias de que teria feito uma viagem de reconhecimento pela área, tendo visitado o seringal Belém. De informações dos índios, os mais antigos moradores de Umariáçu indicam-no como mais antigo *chefe do SPI*⁸². Na memória da maioria dos índios a figura que se sobrepôs efetivamente foi a de Manoel Pereira Lima, chamado por eles de *Manuelão*, que ficou como encarregado do PI Ticunas de 1943 a 1946. Muitas crianças em Umariáçu, no Belém e no Tacana receberam o nome português de Manuelão, em homenagem a ele. A sua atuação foi decisiva para a consolidação do SPI na área, sendo correto dizer que é a partir dele (e em função de sua proposta de ação) que os Ticuna tomam conhecimento da existência desse órgão. É durante a sua administração que o SPI de fato se consolida no Alto Solimões, delineando um padrão de ação indigenista muito positivamente valorizado pelos índios e que criou fortes expectativas em face do relacionamento anterior com os brancos.

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 PIT⁸³, em Tabatinga, *Manuelão* adquiriu farinha de alguns índios e lhes forneceu em troca algumas mercadorias. O preço por ele estabelecido era muito superior àquele fixado pelo barracão. Em relatórios à 1ª Inspetoria Regional de Manaus, ele encomendou um novo estoque de mercadorias, pois “os índios têm voltado sempre ao Posto para trocar farinha...” A resposta positiva dada pelos índios à sua iniciativa foi quase imediata: no dia (2/4/1943) em que escrevia o seu primeiro relatório ali estiveram para comercializar farinha 52 pessoas procedentes do igarapé Tacana.

Ainda nesse ano *Manuelão* tentou iniciar o plantio de *roças do Posto*, realizadas pelos próprios índios em regime de trabalho remunerado. É necessário explicitar melhor a sua significação real, pois Vinhas de Queiroz menciona tais empreendimentos, interpretando-os porém como uma suposta retomada de padrões de cooperação e de modalidades de apropriação coletiva supostamente referidas à tradição tribal. Assim ele fala em “roças coletivas”, que teriam grande “apelo emotivo” e estariam

⁸² É muito comum o técnico-indigenista responsável pelo PI ser chamado de *chefe* pelos índios. As razões e implicações disso serão analisadas mais adiante.

⁸³ Abreviação usada para Posto Indígena Ticunas, muito utilizada nos documentos do SPI e conhecida na própria região.

ligadas a uma “forte tradição comunitária” (Vinhas de Queiroz, 1963:48 e 67)⁸⁴.

Como já observei em outro lugar (Oliveira Filho, 1979:281-2), até onde é possível recuar usando a memória dos informantes a unidade de produção (a *roça*) sempre teve um *dono*. Esse pode – ou mesmo deve, quando precisar disso – ser usualmente auxiliado por membros de seu grupo doméstico, podendo recorrer em contextos especiais à mobilização de uma rede maior de parentes e amigos, que em conjunto o auxiliam durante um ou dois dias, recebendo em troca comida e bebida. Trata-se do costume do *uajuri*, bastante difundido em todo o Amazonas, do qual Nimuendaju sublinha a condição de traço assimilado (e não nativo). Isso no entanto em nada modifica os sentimentos ou os direitos de um indivíduo de dispor plenamente e de forma exclusiva dos produtos ali plantados.

As *roças do Posto* foram uma iniciativa dos funcionários do SPI de tentar mobilizar trabalho indígena através de uma remuneração em diárias (pagas algumas vezes em dinheiro, outras em produtos), nada tendo a ver com as práticas agrícolas dos Ticuna. Tratava-se de algo motivado e dirigido pelos brancos, onde a produção da *roça* ficava sob controle direto do Posto. Nesse sentido assemelhava-se de fato aos *roçados* que esporadicamente os patrões decidiam promover nas imediações do barracão, usando o trabalho indígena para alguns cultivos comerciais (cana-de-açúcar e arroz) ou mesmo para uma lavoura de subsistência destinada a suprir seringueiros regionais sediados em propriedades daquele mesmo patrão. A novidade não era portanto a iniciativa, mas sim o relacionamento que aí era instituído com os índios, sem a presença dos mecanismos de exploração e intimidação utilizados costumeiramente pelo barracão.

A primeira tentativa de *Manuelão* não apresentou maiores resultados, ele afirma em relatório posterior, devido às chuvas e ao seu início tardio. No ano seguinte, porém, a atividade agrícola desenvolvida pelo Posto se consolidou. Ele falava no plantio de 140 mil covas de mandioca (o que – é possível calcular – corresponderia a um plantio de 14 a 20 ha, exigindo uma presença mínima de duas dezenas de trabalhadores indígenas nas cercanias do PIT). A sua contabilidade de *entradas* (i.e., de vendas de produtos) e *saídas* (pagamento a trabalhadores índios, despesas de alimentação e outras) estava bem equilibrada, apresentando um pequeno saldo positivo. A reposição dos estoques de mercadorias também já estava regularizada, sendo recebidas periodicamente nos barcos procedentes de Manaus as encomendas de mercadorias remetidas pela 1ª Inspetoria do SPI⁸⁵.

⁸⁴ Na mesma linha um outro texto posterior (Oro, 1978:42-4 e 50) se refere a “roças comunitárias” encontradas no presente como uma recuperação de antigos costumes de um “comunitarismo tribal”.

⁸⁵ Por curiosidade enumero a seguir os itens que constavam de uma das listas de mercadorias: arroz, café, açúcar, sal, sabão; fósforos e charque; arpão, terçados, panelas, colheres; fazendas (tecidos); medicamentos; pentes de

Em 1945 *Manuelão* anunciou aos seus superiores que foram plantados ainda mais 40 mil covas de cana-de-açúcar e que, baseando-se nos saldos conseguidos, fora iniciada a criação de galinhas (Relatório de fevereiro de 1945). Meses depois anunciou a construção de uma casa para engenho de cana-de-açúcar (setembro) e, antes do final do ano (novembro), completou a instalação de um engenho movido por tração animal.

A produção de farinha obtida nas *roças do Posto* ia aumentando significativamente: em junho de 45 *Manuelão* comprou um forno e falava em uma média de 30 paneiros de farinha por mês. Em novembro desse mesmo ano atingia 90 paneiros mensais.

Essa preocupação produtivista correspondia a uma diretriz básica do SPI (vide capítulo 8), de promover a educação e integração dos índios mediante o incentivo às atividades reputadas como economicamente produtivas. No caso específico era uma maneira de demonstrar aos regionais a utilidade do Serviço, fazendo-o aparecer como muito mais eficaz do que os patrões no controle da mão-de-obra indígena. É importante recordar aqui as descrições muito positivas que até mesmo regionais costumam fazer das atividades econômicas de *Manuelão*, reforçando a imagem traçada pela documentação oficial. Um dos informantes expressava inclusive uma admiração tão grande quanto a dos próprios índios. "Manuelão controlava de perto os Ticuna no trabalho! Com isso eles conseguiam fazer uma produção grande... Chegava a ter carregamentos de 800 a 1.000 paneiros de farinha vendidos pela Inspetoria. Tudo realizado só com trabalhador Ticuna!..." (inf. Israel Guedes, Umariçu, 1981).

A visão dos índios sobre sua atuação foi (e é) fortemente positiva. Ele orientava os grupos na formação de várias grandes roças, de mandioca, de cana-de-açúcar, de milho, de feijão. Durante a sua administração o Posto teria constituído uma boa criação de animais (bovinos, galinhas, burros e porcos). Construiu uma engenhoca na boca do igarapé Umariçu e em Tabatinga levantou uma olaria. A conclusão de que ele foi o melhor dos encarregados existentes está fora de qualquer discussão: "Manelão ajudava muito no trabalho, tava sempre fazendo roça junto com nós. (...) Manelão era bom... Foi puro chefe bom! Depois dele não teve um que prestasse" (inf. Felipe, Umariçu, 1981).

Toda essa atividade econômica desenvolvida por *Manuelão* não teve continuidade com os outros encarregados⁸⁶. Ao final de 1946 assumiu

alisar, pentes fantasia, linha, espelho. Como se pode observar pela amplitude dos fornecimentos, a diversidade de mercadorias encontradas é a mesma que a dos barracões melhor supridos.

⁸⁶No capítulo 8 são mencionadas algumas tentativas de funcionários de recolocar em funcionamento o esquema de *roças do Posto*. Contudo isso jamais conseguiu ter sucesso ou sequer possuir alguma significação econômica, convertendo-se em critério frequentemente aludido pelos índios para avaliar da ineficácia e do desinteresse dos funcionários. Quanto ao aviamento e/ou a troca de produtos/mercadorias com o Posto, trata-se de prática inteiramente descartada, que os sucessores de *Manuelão* nem mesmo

essa função Antisthenes Nogueira Pinto, conhecido pelos índios como *Antista*, que permaneceu até o início de 1948. O mesmo regional que se referia tão elogiosamente a *Manuelão* o descrevia como "um velhinho de cabeça branca, assim já doente... Não agüentava fazer nada mesmo" (inf. Israel Guedes, Umariçu, 1981). Por sua correspondência com a Inspetoria em Manaus percebe-se que é um antigo funcionário do SPI e que já teria atuado em outras áreas no passado. Ainda hoje os índios não o perdoam em seu julgamento por não haver prosseguido com o esquema de atuação de seu antecessor baseado nas *roças do Posto*, no pagamento de diárias e no fornecimento regular de mercadorias. "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" (inf. Felipe, Umariçu, 1981).

A documentação administrativa permite perceber igualmente a deterioração do relacionamento entre índios e funcionários. Quando da saída de Antisthenes, uma funcionária que ficou interinamente em seu lugar afirma em um telegrama à 1ª Inspetoria em Manaus que muitos índios "se recusam a trabalhar", ocupando-se somente de "festas". Menciona também dificuldades com índios "insubordinados" e que não "obedecem determinação" (telegrama de Elvira Rocha Vianna, de 29/2/1948).

Os conflitos com regionais

Os atritos com os brancos ocorreram desde o início, quando da instalação do Posto. As freqüentes denúncias sobre maus-tratos ou castigos corporais aplicados aos índios por civilizados levou aos primeiros confrontos, uma vez que os inspetores tentaram de fato apurar a sua veracidade e procuraram acionar as soluções legais cabíveis, contando para isso com um discreto apoio da Guarnição Militar. Isso logo acarretou fortes tensões. Surgiram diversas ameaças da parte de alguns civilizados, a maioria desses (seringueiros, trabalhadores, arrendatários) procurando buscar apoio nos seringalistas. Os choques recrudesceram e cada uma das partes acompanhou com hostilidades as atividades da outra, os funcionários achando que os seringalistas acobertavam (ou mesmo praticavam) arbitrariedades contra os índios, enquanto os seringalistas viam com apreensão o desenvolvimento das atividades econômicas do PTT e o surgimento de uma ascendência de *Manuelão* sobre uma parte dos índios.

tentaram ou se propuseram a realizar. Já após a criação da FUNAI, uma exceção surgiria muito esporadicamente com a compra de quantidades limitadas de artesanato.

Como já foi mencionado antes, o Inspetor Carlos Correia logo ao início de suas atividades já fora conduzido ao seringal Belém para apurar denúncias de maus-tratos aos índios. Na documentação encontrada surgem novas denúncias envolvendo moradores dessa mesma propriedade em abril de 1943, em janeiro de 1945 e em novembro de 1946. Dessas duas últimas existem descrições realizadas pelos encarregados do PIT. A primeira se refere a índios “que vieram fugidos do Rio Tacana (...) excorridos (sic) por empregados do Sr. Antonio Roberto de Almeida” e que vieram se abrigar no igarapé Urumutum. Trata-se de afluente do Tacana, situado às costas de Umariçu e próximo à fronteira colombiana, onde estariam inclusive passando fome e privações (carta de Manoel P. Lima ao Chefe da 1ª Inspeção, em Manaus – 15/01/1945 – Arquivos do CDE-MI). Outra denúncia procede também do rio Tacana, onde dois índios teriam sido feridos a terçado, devido à agressão sofrida de alguns *arigós* (i.e., indivíduos de procedência nordestina) que eram “seringueiros do lugar Belém, os quais haviam feito outras depredações, inclusive em algumas índias”. Aprisionaram ainda um índio de Umariçu que por ali passava, tomando-lhe os pertences e uma espingarda do PIT, posteriormente “interditando a embocadura do referido rio para que não entrasse ou saísse qualquer pessoa” (carta de Antisthenes Nogueira ao Chefe da 1ª Inspeção, em 5/12/1946).

Outra fonte de atritos eram os civilizados que moravam nas cercanias de Tabatinga. Em várias oportunidades *Manuelão* demonstrou grande preocupação com os conflitos que iam surgindo pela posse da terra. Em um relatório ele se queixa de que ao chegar em Tabatinga “ninguém fazia roça. Depois que eles (os brancos) viram que os terrenos eram bons para a agricultura, todos estão querendo os terrenos”. Como as posses dos índios ou as terras do PIT não estavam legalizadas, ele lamenta, nada poderia fazer, principalmente levando em conta que, nesse aspecto, “as autoridades locais pouco ligam para o SPI e vão cedendo os terrenos para essa gente” (Relatório de Manoel P. Lima, em fevereiro de 1945 – Arquivos do CDE-MI). Ainda no mesmo ano ele solicita à Inspeção “a requisição da casa de Dna. Elvira Loureiro, situada junto ao Posto”, observando que essa senhora “acha que é dona do terreno e por isso tem o direito de catequizar os índios para usufruir do trabalho delles”. Para reforçar sua argumentação ele se utiliza de um nacionalismo exacerbado, comum nas áreas de fronteira, dizendo que isso não é admissível “principalmente por ser ela estrangeira” (carta de M.P. Lima, de 17/12/1945).

Com o acirramento do conflito, a própria segurança individual dos funcionários do SPI estava ameaçada e sua resposta só podia ser lançar mão de recursos extralocais e marcar a sua condição de órgão federal.

Em um radiograma de 24/02/45 o encarregado solicitou a vinda de um inspetor para fazer um inquérito sobre as “calúnias para desmoralizar o SPI e perturbar a tranquilidade dos índios”, observando que isso estava lhe causando fortes embaraços. Dois meses depois reiterava esse pedido, afirmando ter sido vítima de agressão por parte de brancos e ter 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. Diz ainda de sua decisão de afastar-se do Posto caso seu pedido não seja atendido com urgência (radiograma de M.P. Lima, de 11/4/45). A visita do Chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI, Alberto Pizzaro Jacobina, ocorreu no mês seguinte, e ali permaneceu por dez dias, tempo suficiente para manter um contato bastante amistoso com o tenente José Maria Cardoso Dourado, a quem em carta posterior lembra os “projetos que há um ano atrás, tive a honra de vos expor, quando da minha visita à Tabatinga” (vide Of./Nº 13, de 05/02/1946 – Arquivos do CDE-MI).

Por mais inócua que pudesse ser tal presença, o que estava em pauta era reafirmar o apoio de seus superiores ao encarregado e tornar visível a sua condição de uma autoridade federal. A pretendida retirada daquele órgão da região – para o que os brancos acionaram ameaças e pressões – revelou-se como uma finalidade inexequível devido a esse apoio externo. Em face disso a tática dos regionais mudou, os confrontos diretos com funcionários sendo evitados, enquanto os seringalistas tentavam usar de seu prestígio para impedir que os funcionários ganhassem terreno nessa batalha. Para isso foi fundamental a figura do seringalista Antonio Roberto Mafra Ayres de Almeida, que encaminhou muitas denúncias a diferentes autoridades estaduais e federais, criando igualmente incômodos burocráticos para os funcionários locais. O seu principal trunfo era o seu conhecimento direto do Marechal Rondon, ocorrido durante a visita deste à região do Alto Solimões e continuado através de cartas e telegramas, fato de que se utilizava para amedrontar o Chefe da 1ª Inspeção bem como para inibir as pretensões indigenistas dos encarregados locais do PIT.

O florescimento do PIT

Após a visita à região do Inspetor Jacobina, o SPI aumentou bastante o seu poder e reconhecimento local, aproveitando-se disso para em menos de um ano conseguir consolidar a sua atuação, instituir a primeira reserva indígena e ali reassentar as famílias Ticuna que abandonaram os seringais, fugindo ao domínio dos *patrões*.

Devido às atividades agrícolas desenvolvidas por *Manuelão* e em decorrência de atritos com civilizados em outras áreas, a população indígena residente nas proximidades de Tabatinga ia tendo um aumento lento mas bastante significativo. No relatório de setembro de 1945, *Manuelão* noticiava a construção de oito casas, dispostas em um alinhamento, próximas à sede do PIT (e destinadas a famílias “que estão mudando para este Posto” – Relatório de M.P. Lima – Arquivos do CDE-MI). Em face dos problemas com os civilizados *Manuelão* recomendou aos índios que fizessem cercas em torno de suas casas, pretendendo em

última instância resguardar as suas posses individualmente. Continuavam se expandindo as áreas de cultivo do PIT e aumentando o número de famílias Ticuna ali fixadas, embora não tivesse conseguido das autoridades militares uma definição quanto a não concederem lotes de terra contíguos a brancos.

No ano de 1945, um fato parece vir ao encontro das expectativas do encarregado. Com a morte do seu proprietário, J. Mendes, em 1944, o terreno Bom Destino, situado às margens do igarapé Umariáçu, entrou em regime de inventário. Uma filha desse, chamada Maria do Carmo, e seu esposo, entram em contato com a representação do SPI em Manaus, pretendendo vender-lhe aquele lote. O Inspetor Jacobina, que estivera recentemente na área e conhecia as dificuldades de *Manuelão* para garantir as posses indígenas, dá andamento às negociações e comunica logo o fato a *Manuelão*. No mês de novembro a compra foi acertada e em um radiograma (6/11) o Inspetor autorizou o encarregado do PIT para tomar posse daquela terra.

Em um levantamento ali realizado *Manuelão* contou 16 casas de brancos, todos eles pequenos agricultores, que arrendavam algumas parcelas daquela propriedade. “Comecei por percorrer o dito terreno de uma estrema a outra, ao mesmo tempo que fiz o recenseamento de civilizados que arrendam alguns lotes de terra na dita propriedade. Ah todos fiz saber que aquelas terras aviam sido adquiridas pelo Serviço de Proteção aos Índios, e que daquela data em diante seriam respeitadas como terras dos índios” (carta de M.P. Lima, de 24/11/1945). Ele não forçou a saída desses ocupantes, permitindo aos arrendatários que ali continuassem pagando o que deviam até ser dada uma solução ao caso. Permitiu também a dois seringueiros ali fixados que continuassem “cortando até o final do fabrico” devido às despesas já realizadas por eles.

Um documento bem posterior descreve com acuidade as dimensões do terreno “Bom Destino”. De frente para o rio Solimões seriam 3.320 m, uma grande parte coberta por uma área de várzea, inundável durante parte do ano, as terras propícias para agricultura (“terra firme”) distando de 300 a 800 m do rio. O perímetro dessa propriedade seria de 12.580 m e a área total de 10.025.550 m² (informe do Encarregado do PIT ao Chefe da 1ª Inspetoria, em 1/6/1963 – Arquivos do CDE-MI).

Ainda nesse ano a 1ª Inspetoria, a pedido de *Manuelão*, enviou para a área um topógrafo com a função de “proceder um levantamento da área do Posto” (telegrama de 29/11/1945). O objetivo parecia ser simplesmente de regularizar as posses indígenas em Tabatinga, uma vez que quanto ao terreno Bom Destino a existência de um instrumento legal de transferência de propriedade tomava a posse inquestionável e definia os seus limites.

No mesmo ano a Inspetoria do SPI em Manaus iniciou entendimentos com o Comando Militar ali sediado visando definir os limites do PIT e dos terrenos de interesse do Exército e da COMARA em Tabatinga. Para elaborar o mapa foi convidado Curt Nimuendaju, que se encontrava de passagem por Manaus com o intuito de dar prosseguimento à sua pesquisa

com os Ticuna. De acordo com o que foi ali projetado, a reserva indígena se iniciaria no local onde estava situada a primeira sede do PIT, em Tabatinga, estendendo-se por uma faixa de terra ribeirinha de aproximadamente 12 km de extensão por 5 km de largura. A propriedade Bom Destino estava assim inteiramente incluída aí dentro, o traçado da reserva tendo ampliado significativamente as terras sob controle do SPI. O mapa – cujo original, afirma-se, encontra-se nos arquivos militares em Manaus – está datado de 15 de novembro de 1945, apenas alguns dias portanto posterior à aquisição do terreno Bom Destino.

Com essa disponibilidade de terra para fixação de novas famílias Ticuna, *Manuelão*, em suas viagens pela área, passou a incentivar o deslocamento dos índios para as terras do PIT. Informantes de diversas localidades ribeirinhas (como Oriente, Guanabara, Teresina) contam que *Manuelão* lhes teria feito convite de se mudarem para Tabatinga e descrito as vantagens desse lugar. Através de outros índios, com que costumava realizar trocas quando esses chegavam até a sede do Posto, a notícia chegou a outros seringais, principalmente ao rio Tacana, local de permanentes conflitos entre índios e seringueiros. Mais índios chegavam para ocupar aquela área e no início de 1946 houve uma migração coletiva de várias famílias procedentes das propriedades de Antonio Roberto Ayres de Almeida, no rio Tacana.

O seringalista voltou à carga, iniciando um conjunto de denúncias às autoridades sobre as “atividades criminosas” de *Manuelão*. Afirmava que este estaria enganando os índios, ameaçando-os com a previsão de que o mundo iria se acabar. Escreveu também às autoridades militares responsáveis pela fronteira dirigindo a *Manuelão* duas graves acusações: 1) de estar incentivando os índios a não pagarem as suas dívidas com os seringalistas; e 2) de ter dito aos índios que poderiam eliminar qualquer civilizado que não incorreriam em punições (Vinhas de Queiroz, 1963:59). Segundo outra fonte, esse relatório circulou bastante, uma cópia sendo remetida a Rondon e outra ao Banco da Borracha (carta de Nunes Pereira, 13/02/1946 – Arquivos do CDE-MI).

Manuelão permaneceu ainda algum tempo à testa do PIT. Em seu último relatório, em agosto de 1946, ele observou que foram concluídos os trabalhos de agricultura dos índios que haviam chegado há pouco tempo, isso abrangendo aproximadamente 10 ha. Quanto aos roçados dos índios que habitavam no igarapé Umariáçu, ele diz não ter condições de calcular, pois as roças eram muito afastadas umas das outras. Nesse relatório fica claro que a sua ascendência é sobre os índios fixados em Tabatinga, não sobre os antigos moradores de Umariáçu. Ele afirma explicitamente que desconhece o montante da produção desses últimos, pois “... suas produções são vendidas sem o conhecimento dessa administração” (Arquivos do CDE-MI).

havia ficado, pois em consequência da conversa de ambos teria ficado "certo de que não tinha partido desta Agência tal ordem, o que realmente é a verdade". Ao concluir o relatório informou que estava procurando saber se houve algum abuso ou arbitrariedade da parte do empregado do PIT contra o seringalista e para certificar-se de que isso não ocorrera, iria indagar sobre isso ao próprio seringalista... (Relatório à 1ª Inspetoria, em 5/12/1946⁸⁷).

O acordo celebrado com as autoridades militares não foi jamais cumprido, nenhuma providência tendo sido tomada para demarcar ou cercar os limites fixados para a reserva. Ainda durante essa última gestão mencionada (que se estendeu até o início de 1949) ocorreu a transferência da sede do Posto do antigo local que ocupava em Tabatinga para a boca do igarapé Umariáçu. Com a saída progressiva dos índios, os terrenos onde estavam as suas casas e o antigo Posto foram sendo muito lentamente ocupados por brancos, tornando-se área de expansão de Tabatinga. Atualmente o aeroporto da cidade e um núcleo comercial de revendedores (chamado de *feira* pelos índios e moradores da periferia), bem como mais de uma quinzena de casas de regionais, estão localizados dentro dos limites da antiga reserva.

Segundo o relato dos índios o novo Posto era uma construção de paxiubinha, coberta de caraná e feita por eles mesmos. As famílias que vieram de Tabatinga em geral não se misturaram com os antigos moradores de Umariáçu, estabelecendo-se ao contrário na margem esquerda do igarapé, nas proximidades do novo Posto, seja ao início desse curso d'água (até onde ele é permanente, menos de um quilômetro para o interior), seja ao longo do rio Solimões (vide mapa nº 04).

O próximo encarregado, Raimundo Athaide, ao assumir suas funções descreve o estado de abandono em que encontrou o Posto e faz uma primeira estimativa de população, mencionando a existência de 37 barracas e de 313 índios naquela área (Relatório de junho de 1948 – Arquivos do CDE-MI).

O encadeamento lógico das ações

Tais acontecimentos devem ser interpretados por meio de conceitos já anteriormente definidos, que permitem apreender as finalidades perseguidas pelos diferentes atores, considerar o conjunto de alternativas subjacentes, explicitar as opções e as táticas de ação utilizadas, tentando dessa forma encontrar uma conexão lógica entre a sucessão de eventos descritos. Ao

⁸⁷ É possível também que uma mudança tão completa de atitudes por parte dos funcionários locais do SPI decorresse de mudanças mais gerais, ocorridas em escalão superior, pois a substituição de *Manuelão* coincidiu com a mudança de chefia na 1ª I. R., Joviniano C. Magalhães entrando no lugar do Inspetor Jacobina, que permanecera naquele cargo desde a criação do PIT.

proceder assim tomei como referencial básico a questão teórica de *como uma situação histórica se delineia concretamente, isto é, dentro e em antagonismo com uma situação histórica anterior*. Não me passou despercebida, no entanto, certa proximidade – ainda irrefletida – entre isso e as formulações pelas quais Foucault procura pensar o poder, apontando a necessidade de se praticar uma genealogia das relações de força e dar conta daquilo que chama de "inteligibilidade intrínseca dos confrontos" (1981:5 e 175-6).

O contexto histórico começou a modificar-se quando surgiu na região um novo ator social, o SPI materializado no PIT, cuja atuação estava precipuamente dirigida aos índios e baseada em um conjunto particular e relativamente articulado de princípios. A confrontação entre esse novo ator, que buscava um espaço próprio de ação, e os *patrões* seringalistas, que dominavam amplamente a cena política e a vida econômica, tinha razões bastante fortes para estabelecer-se. Decorria, de um lado, da tendência de grupos sociais dominantes de ver como uma ameaça potencial o surgimento de um elemento independente, cuja atuação ou existência pudesse prescindir de conexões diretas consigo. Essa nova presença por si só pode transformar o jogo de alianças e oposições, criando novas alternativas e impondo um rearranjo e modificações à situação histórica anterior.

Em virtude das características assistenciais e indigenistas desse novo ator social, bem como em decorrência de demandas e expectativas dos próprios índios, as possibilidades de um relacionamento não conflitivo daquele elemento com o grupo social dominante, os seringalistas, eram bastante reduzidas. A margem de manobra que possuíam esses atores sociais para em seu relacionamento cotidiano estabelecer uma aproximação ou prorromper em hostilidades ficava predefinida, virtualmente excluindo a possibilidade de uma identificação ou associação mais estreita entre ambos.

Para os seringalistas, criar um estado de hostilização permanente, sistemática e aberta diante do SPI era uma reação natural de defesa e tentativa de preservação de seu controle sobre os índios. Para isso o grupo dominante pôs em prática sucessivamente duas táticas para evitar perder o controle da situação. Primeiro, procurou mobilizar as suas forças e alianças tradicionais (cuja renovação agora possivelmente exigia empenho e custos maiores) e forçar a retirada desse novo elemento, pretendendo restaurar assim a situação histórica precedente. Mas essas expectativas logo se revelaram como demasiado otimistas. Ainda que os recursos disponíveis pelo SPI no âmbito da região fossem muito limitados, ele possuía um suporte externo que lhe assegurava uma relativa inviolabilidade em face de pressões locais. Tratava-se, afinal, de um órgão federal, e tentar a sua completa derrocada era difícil e poderia ser até mesmo contraproducente, chamando à ação outras forças que na área representavam o Poder Executivo (caso da Guarnição Militar de Tabatinga), criando circunstâncias inéditas e delicadas para as

administrações municipais e, ainda mais, correndo o risco de ter pela frente uma reação (com recursos desconhecidos e incalculáveis) de organismos extralocais.

Quando o grupo dominante sentiu a impossibilidade de retirar da cena essa nova força, a sua tática passou a ser de tentar associar-se a ela, aparentemente facilitando-lhe os meios de instalação e funcionamento, evidenciando-lhe paralelamente o poder de fogo (os recursos materiais, a credibilidade e as alianças) que possuía. O objetivo era deixar claro o quanto podia auxiliar a minorar as dificuldades e viabilizar a ação desse novo elemento. A exibição circunstancial de força vinha sempre associada à justificação ideológica de seus modos de ação e a tentativas de promover a cooptação daqueles que representavam essa nova força ou por ela decidiam. Se os recursos de que essa última dispunha fossem bastante limitados, era possível que a segunda tática adotada pelo grupo dominante tivesse sucesso. A independência dessa nova força social corria o risco então de transformar-se progressivamente, seja em uma completa identificação, seja no estabelecimento de um termo de convivência com o grupo dominante, delimitando as áreas de atuação de cada um.

Existia, porém, uma outra razão para essa confrontação entre o grupo social dominante e esse novo elemento presente na situação histórica, uma vez que a sua especificidade era justamente a de atuar junto à população indígena e assim interferir direta e indiretamente no controle que os patrões seringalistas mantinham sobre os índios. Devido à sua própria natureza, era muito difícil para esse elemento criar vínculos com outros grupos sociais subordinados, criando-lhes condições para que redefinissem a sua condição de sujeição. Se esse relacionamento ocorria, era em escala mínima e apenas como um produto tangencial. O que sem dúvida tornava mais simples para a força hegemônica sustentar a manutenção da coalizão dominante.

Da parte dos seringalistas o relacionamento com o SPI aparecia como uma alternância de intimidações e ameaças com tentativas (bastante cautelosas) de neutralização, apoio ou mesmo aliciamento de alguns funcionários. Ainda que as ameaças contra os funcionários (à diferença dos índios) não pudessem ser inteiramente cumpridas, pois o Pelotão de Fronteira lhes assegurava uma mínima proteção pessoal, conseguiam de algum modo restringir o seu âmbito de ação.

Na tática de aproximação, dois pontos básicos eram visados: a) deixar claro aos funcionários o risco de ficar em uma posição muito difícil de isolamento e descrédito junto a todos os demais brancos da área, em decorrência de ações intransigentes e dadas como arbitrárias, desenvolvidas contra pessoas bem-vistas e respeitadas na região; b) manter um canal de contato no âmbito federal para informar-se sobre as iniciativas possíveis do órgão, utilizando os conhecimentos aí estabelecidos como uma prova de autoridade e um fator de intimidação junto aos funcionários e aos próprios índios. Desses dois fatores provinha a peculiaridade desse

relacionamento conflitivo, algumas vezes mitigado por tentativas circunstanciais de aproximação e de entendimento.

Para os índios, no entanto, como um setor do grupo dominado que podia se beneficiar diretamente com as ações desenvolvidas por aquele novo elemento, as suas chances históricas dependiam de esse último aceitar a perspectiva de um enfrentamento com os seringalistas. *Os atritos que surgiram tinham para os índios a função de verdadeiros experimentos, permitindo-lhes avaliar até onde ia a força e como eram os modos de agir desse novo elemento.* Uma defesa circunstancial dos índios em face de arbitrariedades cometidas por seringalistas (especialmente violências físicas) podia abrir caminho a essa posição de antagonismo, atingindo inclusive os dois fatores básicos da dominação: a imposição do monopólio comercial e o controle das terras pelos patrões. Ao interferir nesses aspectos, o novo elemento se alinhava segundo a ótica de índios e de brancos, com um grupo social subordinado e contra o grupo dominante.

Na concepção dos índios esse processo era visto de dois ângulos, um como uma *extensão dos padrões de relacionamento existentes com os brancos*, outro como uma *adequação de seus próprios esquemas mentais para entender a mudança*. Na primeira linha as ações do SPI eram apreendidas como iniciativas patronais, mas realizadas diferentemente, sem implicar em ações repressivas. A nova força social criou com os índios (e para isso, inclusive, era incentivada por eles) um relacionamento estruturalmente análogo ao dos patrões, tendo de constituir uma alternativa comercial e garantir ainda um território próprio para sua atuação. Comparado aos padrões existentes na área, o SPI era de início caracterizado como um padrão melhor que os outros, integrando-se no *paradigma do bom patrão*, pelo qual o próprio órgão seria posteriormente avaliado e criticado.

Na segunda linha de entendimento, *os índios descreviam os momentos básicos desse processo de relacionamento triangular (patrões-índios-SPI) em termos de um drama de fabulação tradicional, sofrendo alguns rearranjos para continuar eficaz e explicativo diante das circunstâncias históricas modificadas*. Como se verá na descrição a seguir, os Ticuna que se aproximaram do SPI, procurando se beneficiar e se identificar com sua ação, elaboraram para o processo migratório, que implicará na criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões, uma explicação e uma motivação igualmente de ordem tradicional. Por ser essa desconhecida ou desconsiderada pela grande maioria dos brancos, fossem eles seringalistas ou funcionários, essa dimensão da consciência indígena não foi incorporada à história regional, embora fosse um determinante efetivo do processo histórico e seu entendimento fosse absolutamente indispensável a uma compreensão mais profunda dos fatos.

Capítulo 6

A Representação Sobre Manuelão

Para entender as expectativas que os índios desenvolveram em face do SPI é preciso reconstituir o campo de ações indigenistas que nesse período se instalou no Alto Solimões com o conjunto de conhecimentos e padrões de ação elaborados pelos indígenas para lidar com o homem branco. Mas para explicar as suas crenças e ações é necessário recorrer igualmente às tradições culturais dos Ticuna. No curso dos acontecimentos históricos os índios lançaram mão de ambos os códigos, não misturando-os com vistas a elaborar um terceiro, como geralmente supõem as teorias de aculturação, mas alterando-os diante de contextos e eventos específicos (e mesmo algumas vezes praticando diferentes leituras do mesmo contexto e/ou dos mesmos eventos). Aplicar esses códigos exige uma tentativa de adaptá-los a personagens novos em situações de mudança, permitindo chegar a uma percepção satisfatória em termos intelectuais, morais e afetivos dos fenômenos ocorridos e da atuação dos diferentes atores sociais aí envolvidos. Atendendo a uma diversidade muito grande de interesses e motivações (derivadas da situação de contato e da sua tradição), uma análise mais detida de condutas sugere que os índios, assim, conseguem maximizar as oportunidades históricas que lhes surgem.

A epopéia do indigenismo

Parece claro que nos primeiros contatos entre índios e funcionários, aqueles não possuíam nenhuma idéia das finalidades do órgão indigenista, nem de quais vantagens podiam lhes advir desse relacionamento. As queixas contra o sistema de barracão e o pagamento a troca (sem receber dinheiro) foram ouvidas pelos funcionários que, para aproximar-se dos

índios, criaram uma nova alternativa comercial, inicialmente apenas adquirindo a farinha e em contrapartida fornecendo mercadorias e dinheiro. Nessa etapa inicial o PIT executava justamente as mesmas funções que o marreteiro, comprando a produção já empenhada a um patrão e fornecendo mercadorias e pequenos saldos em troca. Diferentemente dos marreteiros, no entanto, os funcionários possuíam uma sede fixa e não escondiam a ninguém as suas atividades.

O segundo tipo de relacionamento era configurado pela participação nas *roças do Posto*, organizadas por Manuelão e remunerada através de diárias e de alimentação. O fato raro que constituía pagar em dinheiro o trabalho do índio não apagava o vínculo de patrão-empregado. Afinal outros padrões desenvolviam roças próximas ao barracão, usando também o trabalho indígena. Nesses aspectos também Manuelão satisfazia aos requisitos de um bom patrão, tendo sempre muitas mercadorias em seu estoque, pagando em dinheiro quando isso fosse solicitado, não manipulando com preços ou quantidades nem tentando impor mercadorias aos seus fregueses.

Existiam, no entanto, diferenças significativas entre Manuelão e outros brancos (patrões ou marreteiros), uma vez que ele assumia explicitamente uma atitude de interesse e simpatia pelos índios, defendendo-os em confrontos com os civilizados. Nos casos de denúncias de maus-tratos aplicados a indígenas, ele criava incômodos para os brancos e procurava assistir as vítimas, reparando os estragos causados. No relato dos índios, Manuelão é descrito muito positivamente mesmo na execução de atividades econômicas: ele os acompanhava aos roçados, dividia as turmas, conversava, brincava, dava ordens (Vinhas de Queiroz, 1963:49). Durante o fornecimento das mercadorias era igualmente muito diferente dos patrões, pois não tentava enganar e não brigava com eles (inf. Neco Araújo, Umariçu, 1975). A representação que sobre ele havia era de um benfeitor especificamente dos índios.

Uma outra diferença emerge da mensagem ideológica e dos símbolos que Manuelão transmitia aos Ticuna, propriamente a sua função como agente de contato e difusor de certos padrões e símbolos de uma outra cultura. Perante os regionais e os índios Manuelão procurava marcar a sua condição de representante do governo federal, trazendo mensagens e idéias e expressando interesses que não eram de modo algum os de um indivíduo isolado. Como resultado de uma mentalidade de corporação e também como tática de defesa face aos seus oponentes locais ele se apresentava como peça de uma engrenagem maior, o SPI, cujo comando estava sediado em terras muito distantes dali. Ele tinha participação destacada nos rituais cívicos preparados pela Guarnição de Fronteira, promovendo por si mesmo diversas atividades desse gênero na escola do PIT. Na documentação encontrada há referências à compra de tecidos, calçados e bandeiras para a realização do desfile de sete de setembro, juntamente com o contingente militar de Tabatinga. Além do pavilhão nacional próximo à escola, o retrato de Getúlio Vargas fazia parte do mobiliário do PIT (Relatório de 1944, Arquivos do CDE-MI).

A idéia de preservação de padrões tradicionais e de criar uma relativa separação entre índios e brancos para evitar uma aculturação acelerada e o abandono dos valores nativos, não parece haver passado pela cabeça de *Manuelão*. A sua atuação na região tinha um caráter essencialmente político, de garantir um apoio externo (federal) do SPI aos índios. A finalidade desses rituais cívicos era de mostrar a todos, brancos e índios, patrões, posseiros ou militares, que os Ticuna agora eram *cidadãos brasileiros* e que, portanto, tinham também direitos que deviam ser respeitados, bem como responsabilidades que podiam ser capacitados a assumir. Tal mensagem de *cidadanização* nenhum dos outros brancos (patrões, missionários, trabalhadores) tinha levado aos índios, o que indiscutivelmente singularizava *Manuelão*⁸⁸.

Quando afinal o SPI conseguiu criar uma área especificamente para os índios (a propriedade Bom Destino e depois a reserva), *Manuelão* passou a incentivar o deslocamento de famílias Ticuna para Tabatinga como um meio mais cômodo e rápido de lhes assegurar proteção contra os civilizados e melhores condições de vida. Era, enfim, *a terra do SPI, dos índios*, obtida e garantida pelo governo.

Todos esses fatores parecem haver se combinado para gerar um novo movimento salvacionista⁸⁹ entre os Ticuna, por meio do qual a população do PIT foi muito aumentada, dando origem ao contingente básico da primeira reserva indígena no Alto Solimões. A narração que se segue foi obtida 14 anos depois, em Umariáçu, de informantes que teriam participado do movimento, por Vinhas de Queiroz (1963:47):

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 cataclisma as terras do PIT. Acreditava-se ainda que, antes da catástrofe ocorrer, atracaria em Tabatinga um navio, enviado pelo governo, abarrotado de gêneros alimentícios, ferramentas, mudas e sementes, que iriam garantir a subsistência durante a enchente,

⁸⁸A concepção de cidadania aí utilizada remete claramente à uma ideologia nacionalista de desbravamento e integração, onde o Exército, como instituição nacional, serve como força propulsora e paradigma. Tal perspectiva penetra profundamente na prática do SPI, onde Rondon e seus colaboradores mais próximos (civis inclusive) exerceram uma função continuada de referencial ideológico. Em certo sentido a noção de *cidadania regulada*, como um produto institucional derivado da Revolução de 30, atribuindo direitos aos indivíduos apenas na qualidade de membros de grupos ocupacionais, trabalhada por Wanderley Guilherme (1979:75-77), pode ajudar também a entender a ênfase dada por alguns funcionários locais do SPI a programas de ação econômica, que atendiam a reivindicações dos índios enquanto parcela de campesinato.

⁸⁹Vinhas de Queiroz (1963:53-4) fala aí em movimento milenarista, recusando qualquer analogia com manifestações messiânicas.

propiciando que tivessem depois com o que plantar e ter uma vida farta nas terras do Posto. Em decorrência dessas previsões, o pânico alastrou-se entre os índios do rio Tacana e arredores. Em pouco tempo esses teriam reunido em suas canoas todos os pertences que podiam salvar e, abandonando suas roças e suas casas, dirigiram-se para Tabatinga, lá chegando nessa ocasião por volta de 150 pessoas.

Na documentação oficial pesquisada foram encontrados dois telegramas datados respectivamente de 6 e 7 de fevereiro, ambos procedentes de Tabatinga. No primeiro, o presidente do Instituto de Etnologia do Amazonas, Dr. Nunes Pereira, comissionado pela Inspeção do SPI de Manaus para apurar os fatos referentes à morte de Curt Nimuendaju, assim relata o fenômeno: "(...) Estão chegando diversas famílias Tukuna já atingido número 30 anunciando virão mais procedentes Takana igarapé Belém e até igarapé Santa Rita Pt Indígenas estão propósito abandonar suas antigas localizações proprietários com quem trabalhavam Pt Situação embaraçosa falta recursos e casas para os abrigar..." (telegrama s/n, de 6/2/1946 in Of./n. 25, de 21/02/1946 da 1ª Inspeção do SPI – Arquivos do CDE-MI).

Se os dados numéricos apresentados por Nunes Pereira coincidem aproximadamente com a descrição obtida diretamente de Aprísio Ponciano, o Comando Militar de Tabatinga aumenta de muito essa cifra, demonstrando grande preocupação com o vulto do movimento e com os problemas que colocava ao exercício de uma assistência necessária. Não há menção a qualquer conflito resultante dessa migração, nem é levantada qualquer suspeição quanto a intuições sediciosas ou intenções anti-sociais atribuídas aos índios. É o seguinte o telegrama enviado pelo Tenente Dourado, Comandante do Pelotão de Tabatinga, ao chefe da 1ª Inspeção do SPI em 07/02/1946: "Nestes últimos três dias chegaram nesta localidade cerca de 80 famílias índios Ticunas num total aproximado de 700 pessoas vg apresentando aspecto desolador por falta moradia e alimentos Pt (...) Referidos índios procedem rio Tacana vg igarapé Urumutum eh logar Belém Pt Consta chegarão dentro próximos quatro dias restante residentes rio vg igarapé eh logar citado mais do logar Santa Rita Pt (...) Diante exposto solicitovos uma providência urgente vg principalmente alimentos eh medicamentos etc. vg pois tais índios estado se acham poderão criar sérios problemas nessas fronteiras..." (vide Arquivos do CDE-MI).

Em uma carta ao Inspetor do SPI em Manaus, datada do mesmo dia sete de fevereiro, Nunes Pereira indicava a motivação econômica que via no movimento. "Essas famílias abandonaram as terras de Antonio 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."

Mais adiante, vivamente impressionado com o que podia observar, assim descreve os fatos: "Mais de 30 famílias Tukuna estão aqui, sem recursos, sem rancho, acomodadas na casa do Posto, que não as comporta senão dificilmente (...) 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" (vide Arquivos do CDE-MI). Ao terminar sua carta ele avalia a importância dessa "concentração de indígenas", afirmando enfaticamente que se trata de "um caso de real importância" não somente para a Inspetoria, mas "para todo o Serviço de Proteção aos Índios" (idem).

O tradicional e o novo

Uma interpretação desse movimento precisa considerar os eventos aí sucedidos como uma adaptação de conhecimentos e padrões anteriores a uma circunstância particular. Seria um erro metodológico singularizar inteiramente tais acontecimentos, omitindo os códigos já existentes, que os organizam e explicam, de cujo processo de atualização e aplicação a uma nova situação deverá surgir a especificidade desse movimento. Para isso é necessário confrontar o movimento salvacionista com outras manifestações semelhantes de que se têm notícia, procurando apreender a existência de padrões comuns e verificar as diferenças encontradas, tentando em cada caso remeter essas diferenças à diversidade de contextos, que penetra igualmente nos aspectos semelhantes, dando origem a variações não destituídas de significação.

A seguir vou me limitar a considerar o surto ocorrido no igarapé São Jerônimo, em 1940-41, do qual existem relatos mais elaborados (Nimuendaju, 1952:138-140 e Dunaway, s/d), uma vez que dos demais as notícias existentes são mínimas e de que também não se pode encontrar rastros na memória tribal. Para isso tentarei fazer uma comparação sistemática entre eventos, personagens, temas e finalidades desses dois movimentos.

À primeira vista já sobressai ao analista a existência de uma forma comum, de cunho tradicional, que abrange os dois movimentos. Em ambos os casos as figuras que deflagram o movimento estão localizadas fora das redes de poder e autoridade, sendo classificadas pelos nativos como *taüünetchüü* e enquadrando-se perfeitamente na caracterização que forneci anteriormente do *estranho*, i.e., de papéis que realizam uma singular junção entre proximidade e afastamento em face do grupo. Ainda que não haja qualquer menção ao ritual ou ao período de iniciação, tanto *Ngorane* quanto Aprísio Ponciano, enquanto *taüünetchüü*, não pertencem à categoria de homens adultos e não podem ser considerados como pessoas normais, movidas por interesses rotineiros e divergentes. Isso parece ter uma bem forte razão de ser: é que a *mensagem que mobilizará a todos*

procede dos imortais e tem uma força religiosa, não se confundindo com alguma proposta de ação que parte de alguma liderança conhecida ou que tenha base em uma avaliação unilateral ou interessada de fatos concretos que estejam ocorrendo. É justamente porque *procede de um universo compartilhado, externo aos interesses e divisões do cotidiano*, que a mensagem pode ser ouvida em grupos distanciados por parentesco, liderança e xamanismo, sendo essa procedência que lhe imprime *uma força compulsiva e a obrigação de atendimento imediato*.

O mapa elaborado por Curt Nimuendaju permite ver isso: no rio Tacana são registrados diversos agregados de casas, sendo mencionadas quatro maiores divisões de liderança entre os índios. No entanto, o movimento abrangeu todos esses núcleos. O relato dos informantes, fazendo exceção apenas para algumas famílias isoladas que moram nas cabeceiras do rio e próximo à Colômbia, é de que "saiu todo mundo... mais ninguém ficou lá!" (inf. Nelson Ramos, Umariçu, 1981). O mesmo raciocínio poderia ser aplicado ao surto anterior, existindo no igarapé São Jerônimo e no Igarapezinho núcleos bem diversos de poder (no passado ali estavam sediadas diferentes malocas clônicas – vide mapa nº 02), a grande maioria dessa população atendendo ao chamado de *Ngorane*.

O segundo ponto é o tema do fim do mundo. Um fator de evidência para isso são as inundações e vazantes do rio Solimões e de seus afluentes. Não é por acaso que o auge do movimento ocorra nos dois casos durante o mês de janeiro. Até esse mês, o rio costuma subir lentamente a partir do final de outubro, dando novo *pulo* nesse período, que é quando os índios começam a avaliar como será a inundação daquele ano. Esse fenômeno não pode ser explicado diretamente, observando a intensidade das chuvas. O rio pode crescer muito sem uma causa visível, as chuvas podem cair nos *altos rios* (na bacia do Javari) ou nos afluentes do Marañon no Peru. É necessário acompanhar a subida do rio até essa época e apoiar-se em outros sinais que prenunciam a chegada de uma grande alagação.

Mas o fim do mundo não é um cataclisma natural, mas algo enviado pelos imortais com a finalidade de fazer uma *limpeza* da terra. Por isso podem surgir traços peculiares e terríficos, como a enchente ser de água fervente. Isso não é uma idéia cristã ou de civilizados, pois um mito já referido (Nimuendaju, 1952:141) faz idêntica menção.

Aproximar essa crença na chegada iminente do fim do mundo de um mito de inversão da ordem social é algo que parece perigoso e que não corresponde ao modo de pensar Ticuna. É certo que a enchente irá destruir a sede do seringal e aniquilar os civilizados que oprimem os índios, expressando um desejo utópico de um mundo sem padrões (Vinhas de Queiroz, 1963:47)⁹⁰. Mas o fim do mundo é uma punição coletiva,

⁹⁰Nesse sentido a formulação literária de Dunaway, do movimento prometer a chegada do "tempo dos Ticuna" ("the time of the Tukuna"), é mais próxima do universo indígena, principalmente se entendermos que se trata de uma promessa de retorno ao "tempo dos imortais", do apelo a que os mortais se tornem *üüne*.

indiferenciada e purificadora. A destruição atinge a todos, pecadores ou não, homens, animais e bens. A sede do seringal, na beira do Solimões, é um local que deve desde cedo desaparecer, mas logo a acompanharão as casas de outros regionais e dos próprios índios.

Interpretações desse fenômeno como uma inversão das hierarquias sociais (ou das diferentes posições sociais ocupadas por índios e brancos) desvirtuam o pensamento Ticuna. A destruição do mundo não é uma ação punitiva dirigida setorialmente a qualquer grupo ou pessoa, mas, como já disse, um instrumento de purificação e renovação. Resultam sempre de causas sobrenaturais, podendo atingir a todos (até mesmo aos imortais, quando esses aqui habitavam), e depende sempre da intenção e decisão dos imortais. A salvação pode ocorrer de dois modos: a) os imortais auxiliam algumas pessoas, indicando-lhes o local onde poderão escapar à inundação, eles mesmos dirigindo-se para lá; b) após a destruição do mundo, pode ser outra vez dada a vida às pessoas e coisas que os imortais desejarem (assim ocorreu no mito já citado anteriormente, onde Yoi ressuscitou a Ipi, e esse depois os humanos, apenas batendo com o pé no chão). No primeiro modo os imortais podem tanto comunicar a alguém (pode até ser um cachorro, como no mito do dilúvio) onde está a montanha da salvação, ou podem conduzir alguns humanos até lá (mito da água de fogo), eles próprios lá permanecendo.

Aqui uma análise dicotomizadora tenderia a traçar um paralelo entre a movimentação salvacionista ocorrida no igarapé São Jerônimo e aquela outra registrada no rio Tacana, a primeira sendo caracterizada como de natureza revivalista e tradicional, a segunda como modernizante e aculturativa⁹¹. Nessa perspectiva o surto de 1941 enfatizaria fortemente os aspectos e crenças religiosas ligadas à tradição Ticuna, propondo um retorno da tribo ao *Taiwegüne*, à casa abandonada de *Yoi*, empreendendo a reconstrução de uma maloca como moradia coletiva. Todos os símbolos que aciona parecem indicar a necessidade de uma retomada da tradição, purificando-se da situação anômala, dos incestos e infrações cometidas em função do convívio com o branco ou da adoção de seus costumes.

Já o surto de 1946 pareceria enfatizar primordialmente os aspectos políticos decorrentes da situação de contato interétnico, não havendo qualquer menção à deterioração de costumes ou ao abandono de valores tradicionais. A sua proposta era de deslocamento de um segmento da tribo para a beira do Solimões, em terras ocupadas pelo branco, onde, seguindo as suas instruções e adaptando-se a esse novo modo de vida, encontrariam por fim a salvação. Os contrastes podem prosseguir, lembrando que no surto de 1941 os índios não dispunham de aliados externos, enquanto em 1946 o apoio de *Manuelão* é um fator crucial para o sucesso do movimento, dando-lhe uma viabilidade histórica não buscada no caso anterior.

⁹¹De certa forma Vinhas de Queiroz (1963:53) se aproxima dessa posição ao distinguir os dois movimentos tendo em vista o seu grau e suas características de ações "contra-aculturativas".

A meu ver uma tal oposição seria completamente equivocada, pois se fundamenta em um *antagonismo entre o tradicional e o novo inexistente na cultura Ticuna*. Desde a primeira menção ao mito de criação dos homens, eu já havia chamado a atenção para *Ipi* ter viajado para o leste e trazido consigo todos os bens da civilização. As descrições sobre a casa habitada por *Yoi*, dita como um palácio ou um edifício (e não uma maloca), onde os imortais dispõem de todas as mercadorias (que na realidade precisam ser compradas no barracão) caminham na mesma direção. Como bem observou Nimuendaju em um comentário muito agudo a esse mito, a incorporação de elementos da cultura material do branco por si mesma não parece trazer problema algum para os homens reais ou para os imortais da tradição Ticuna. A meu ver *os dois movimentos estão codificados em termos tradicionais*, ligando-se igualmente aos valores e expectativas transmitidos nos mitos e na religião Ticuna.

Manuelão e o "governo dos índios"

Existem elementos externos presentes nas crenças registradas nesses movimentos salvacionistas? A própria revelação da mensagem procede nos dois casos de um homem branco, que os adolescentes afirmam haver visto realmente, não sonhado, e que depois disso nunca mais lhes apareceu. Isso não deve causar nenhuma estranheza, pois se sabe que *Tecu-quirá*, filho de *Ipi*, costuma aparecer aos humanos disfarçado em um branco.

No surto de 1941, o próprio *Ngorane* identifica *Tecu-quirá*, embora costume sempre referi-lo pelo nome de *Tanatü*. Nesse caso mais razão haveria para tratar-se daquele personagem, pois nos mitos é ele que toma conta do *Eware*, *Ngorane* tendo sido chamado para morar lá junto com os outros índios que o seguissem. No relato disponível sobre o surto de 1946, não consta a identificação mitológica do personagem. Segundo uma breve descrição feita por Aprísio a Vinhas de Queiroz, 14 anos depois, ele encontrou no mato, próximo à sua casa, um homem branco que, falando em português, lhe disse: "pode juntar o pessoal de vocês, podem ir lá com o Manuelão, que o mundo vai acabar dentro de um mês". Aprísio garantiu que não se tratava de assombração, nem de um sonho, mas de uma pessoa real, que ele nunca mais voltara a ver (Vinhas de Queiroz, 1963:49). Tudo leva a crer que mais uma vez se tratasse de *Tecu-quirá*, aparecendo sob a forma de um homem branco.

Parece indiscutível que ambos os movimentos contaram com aliados brancos. Embora Nimuendaju sublinhe uma motivação tradicional para o movimento, existem alguns indícios que conduziram a pensar que os índios o tomavam como um aliado real e acreditavam estar tomando posições que corresponderiam aos pontos de vista do etnólogo (ou que até pudessem ser encampadas por ele).

Nimuendaju argumenta que pessoa alguma na família de *Ngorane* falava sequer o português mais elementar. Ele no entanto menciona o seu contato com o adolescente, a quem conhecera em viagem anterior (1940) e que lhe parecera ter uma conduta normal. Antes de seu retorno à área, *Ngorane* tivera uma conversa com *Tecu-quira*, mas a descrição que ele faz do imortal é que ele era idêntico ao etnólogo. Essa semelhança (ou identidade) foi reafirmada sempre, confirma Nimuendaju, observando que *Ngorane* gostava de acompanhá-lo nas pescarias e caçadas, ficando muito afeiçoado à sua pessoa.

Em outro ponto da monografia, Nimuendaju conta de uma incursão que fez ao igarapé do *Eware*, acompanhado de alguns de seus informantes, como Calixto, tido como dos maiores conhecedores da tradição. Seria simplificar demais a relação entre pesquisa e processos sociais em comunidades em pequena escala, imaginar que o interesse daquele singular branco pela cultura nativa fosse visto como um puro ato de curiosidade, sem atribuir uma valoração positiva a costumes que eram espezinhados pelos patrões e que passavam por um momento de crise. Em uma carta datada de 3 de agosto de 1941 e procedente do igarapé da Rita, Curt Nimuendaju descreve a Dna. Heloísa Alberto Torres, então diretora do Museu Nacional, as repercussões entre os índios dessa sua visita à região do *Eware*. “Fiz uma romaria a esses logares sagrados dos Tukuna o que aumentou enormemente a *sympathia* por mim” (Arquivos de Heloísa Alberto Torres, Departamento de Antropologia, Museu Nacional).

No surto de 1946 a presença do aliado externo é ainda mais forte, claramente associada à figura de *Manuelão*. Hoje Aprísio Ponciano é um discreto freqüentador da Irmandade de Santa Cruz em Umariçu e não pode “falar em coisa de espírito nem de encantado”. Mas descreve em termos bem objetivos o movimento, salientando a condição de opressão dos moradores do seringal e a participação decisiva de *Manuelão*: “O Antonio Roberto, patrão do papai, era muito ruim. Não deixava vendê nem um pouquinho de seringa, nem farinha, nem nada pra outro regatão. Se ele pegava, ralhava com o pobre do Ticuna (e faz sinal com a mão de que batia). O pessoal não gostava! Nesse tempo o Manuelão passô, convidando todos pra vir morar no Posto... lá na Comara, bem onde hoje é a feira. Lá é que era o antigo posto, no tempo do Manuelão. Aí o povo acreditaram nele, veio muita gente. Quase todos Ticuna que tinha lá, no seringal do Antonio Roberto, vieram para cá. (...) Lá chegou a tê quase vinte casas. Manuelão era um chefe muito bom... Foi o único qui prestô!” (inf. Aprísio Ponciano, Umariçu, 1981).

Tal como Nimuendaju, *Manuelão* não era natural da região, ali não tinha parentes, nem era previamente conhecido. Não era nem marreiteiro, nem padre, nem patrão. Viera de longe, de uma terra desconhecida, com a missão de ajudar exclusivamente aos Ticuna, não aos civilizados. Para explicar a sua ação indigenista, *Manuelão* se apresentava aos índios não como um indivíduo isolado, mas como um *representante do governo*, diferenciando-se no entanto de muitos outros funcionários porque aquele

era um governo que cuidava dos índios. O termo pelo qual os Ticuna designavam os inspetores do SPI em sua língua – *taca dau ü*, em uma tradução livre “não conhecemos quem nos procura” (inf. Quintino, Campo Alegre, 1984) – destaca justamente a dificuldade que sentiam em caracterizar aqueles brancos (os funcionários do SPI que estavam encarregados do PIT) face aos outros regionais, que conheciam diretamente e podiam classificar em determinados tipos sociais. Enfatizavam, portanto, três aspectos básicos, constitutivos de seu relacionamento com aqueles brancos: 1) a singularidade do vínculo, definido em aberto como procura, e não como uma relação específica de comércio ou exploração econômica; b) há um caráter ativo implícito nessa ação, a procura sendo realizada por iniciativa do branco e supondo algum interesse desse a respeito dos Ticuna; c) a afirmação de inexistência de um conhecimento anterior sobre tais sujeitos.

Manuelão foi o primeiro branco a ser chamado de *chefe*. Isso poderia erroneamente ser entendido como uma simples compressão da expressão *chefe do Posto*, habitualmente utilizada pela administração (e incorporada por regionais, índios e funcionários) para referir-se ao encarregado de cada PI. De fato *naquele momento essa expressão não estava em uso*, sendo de utilização corrente pelos índios e regionais o chamamento de *inspetor* para os funcionários graduados⁹² do SPI naquela área. O termo de que se serviam na língua era *aẽ gacũ* (inf. Reinaldo, Vendaval, 1984), ao qual Nimuendaju não se refere, mas que consta no Dicionário da Língua Ticuna elaborado pelo Frei Fidelis de Alviano, sob a grafia de *aẽgakê*, dado como tradução para o vocábulo português chefe (Alviano, 1944:102). O termo *aẽ gacu* nunca surgiu em qualquer conversa relativa à organização política dos Ticuna no passado e pensada segundo sua própria tradição. Segundo alguns informantes especificamente indagados sobre isso, só se pode utilizar essa expressão quando se trata de um governo que procede dos brancos, confrontando-a com a de *toeru* (“nosso cabeça”) e mesmo o *tuxawa* (que é ainda um índio).

Ao se focalizar o movimento salvacionista de 1946, no entanto, torna-se claro que existem outras associações de cunho tradicional atribuídas pelos Ticuna à figura de *Manuelão*, bem como ao próprio SPI. A mensagem sobre a proximidade do fim do mundo e a necessidade de os Ticuna se reunirem no Posto, em Tabatinga, junto com Manuelão, foi anunciada aos índios pelo jovem Aprísio Ponciano, através do relato aos demais da visão que tivera. Nesse sentido Aprísio, tal como já ocorrera com *Ngorane* no surto anterior, comporta-se como um *taiünetchüü* e desempenha a função (já analisada) de um *estranho*, externo às estruturas de poder e autoridade, mas que, no entanto, sintetiza aspirações e sentimentos diversos dos

⁹²Aqui cabe distinguir entre o responsável administrativo pelo PI (seja esse chamado de inspetor, chefe de Posto ou técnico-indigenista) e outros funcionários vinculados a essa unidade (como professor, atendente de enfermagem, trabalhador braçal etc.).

índios, tornando-se um agente de ação político-religiosa e instrumento de transformação das condições de existência dos nativos.

Manuelão, por sua vez, era visto como um *enviado dos imortais*, alguém que veio da terra onde morava *Yoi* trazendo para os índios uma mensagem que lhes permitiria salvar-se da destruição do mundo. Em um contexto de associações tradicionais, os Ticuna de Umariáçu costumavam ainda recentemente citar como prova dessa condição de *Manuelão* o fato de que todo dia após o almoço ele se fechava sozinho no Posto (provavelmente para uma sesta), ocasião que – explicavam – ele aproveitava para comunicar-se com os imortais (vide Queiroz, 1963:49 e Oliveira, 1972). Era necessário que os Ticuna acatassem as suas *ordens*, dando ouvido às instruções que ele lhes transmitia, ao ensinar-lhes como deveriam fazer para escapar ao cataclisma. Essa era uma forte razão não só para que os índios levassem adiante várias iniciativas que procediam de *Manuelão*, mas ainda para que fossem tão receptivos a atividades que ele nitidamente executava na condição de transmissor de um código de condutas, com a intenção de incorporar à nação brasileira o índio enquanto cidadão.

Para os Ticuna, que estavam fugindo do comando lesivo e arbitrário dos seringalistas, esse governo – de que *Manuelão* falava e em nome do qual agia – era o seu “verdadeiro governo”. O velho Ponciano, pai de Aprísio, assim fizera, sinteticamente, para descrever o início do movimento: “*Manuelão* chamou todos: ordem do governo nosso...” Vinhas de Queiroz procura analisar esses fatos em termos de um certo sincretismo entre “a idéia paternalista de ‘governo’ e o mito tribal de *Yoi*” (1963:50). Concordando parcialmente com as suas conclusões substantivas, eu faria um reparo quanto à noção de sincretismo. *Não ocorre uma mistura (confusa) de elementos de códigos diferentes, mas exclusivamente a apreensão (necessariamente limitada e ambígua) de eventos novos por um conjunto de comportamentos e crenças próprio à tradição Ticuna.*

Nimuendaju já havia mencionado que os Ticuna, baseados no relato do mito de origem, costumavam identificar o herói cultural *Yoi* com a direção do oeste e com a nação brasileira, contrastando-o com *Ipi*, que tomou a direção do leste e rumou para o Peru (1952:134). Recentemente um pesquisador ponderou que a boa aceitação (que julgava encontrar) entre os Ticuna à ação assistencial de saúde desenvolvida pelo Projeto Rondon derivaria da crença de que esse representa o governo, e o governo representa *Yoi*. Assim ele afirmava: “Sem dúvida a noção de ‘governo’ é peculiar para os Tukuna. Eles identificam o ‘governo’ com o seu herói civilizador *Yoi*. O governo é a personalização de *Yoi*” (Oro, 1978:89).

Outros fatos podem ser arrolados para reiterar essa associação. Conta Vinhas de Queiroz que, em 1959, ao despedir-se de seus informantes, recebeu do capitão da aldeia de Umariáçu longa lista de mercadorias, que deveria entregar ao que, genericamente, chamou de *governo* (mas que deveria corresponder ao SPI). Logo em seguida o líder indígena enviou em

termos diretos suas lembranças para o mais importante dos seus heróis culturais: “Pois é, dá recado a *Yoi*, o *nosso governo*” (1963:50). Ainda recentemente, em 1982, quando lideranças foram a Brasília, pedir ao presidente da FUNAI a demarcação de suas terras, a reação em algumas aldeias (inclusive em Umariáçu) foi de estupor e total descrédito. “Como é que eles puderam chegá lá...?” perguntavam atônitos os demais, que sabiam que os *üüne* não podem ser vistos por pessoas normais. E muitos achavam que “tudo não passava de uma grande mentira” do capitão de uma das aldeias para poder assim interferir na vida das outras (inf. João Lourenço, de Umariáçu, 1983).

Tudo indica portanto que ao apresentar-se perante os índios como um representante do governo, ao desenvolver ações assistenciais dirigidas especificamente aos Ticuna, ao ensinar-lhes novos usos e costumes, *Manuelão* estaria – sem o saber – traduzindo a ação indigenista em termos da tradição. Foram essas forças e associações que ele mobilizou que permitiram o surgimento de um amplo movimento de população que abalou a situação de domínio dos seringalistas e deu origem à primeira terra livre de patrões no Alto Solimões, a reserva de Umariáçu. E assim ocorrendo, a engrenagem burocrática do SPI – tendo como seus sinais visíveis na região a atuação de *Manuelão* – acabou sendo identificada a uma noção de governo único e inquestionável, situado no plano ético-religioso e aproximado da crença em *Yoi* e nos imortais. *Reinterpretada dessa forma, a ação indigenista não representou uma ruptura com as crenças tradicionais, implicando até inversamente na superação de uma descontinuidade face ao seu universo mítico e de um distanciamento face aos seus heróis culturais.*

Um depoimento bastante recente prestado pelo atual capitão de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro, uma das mais firmes lideranças Ticuna na reivindicação por demarcação de suas terras, permite ver claramente a representação que os índios têm sobre o órgão indigenista. Trata-se de um discurso autobiográfico, feito em idioma Ticuna e traduzido posteriormente pela lingüista Marília Facó Soares, que nesse grupo étnico está conduzindo pesquisa destinada à preparação de tese de doutoramento em Lingüística para a Universidade Estadual de Campinas. Por corresponder a uma versão em português o mais aproximada possível ao discurso Ticuna, conserva efeitos retóricos que contrastam com os discursos dos informantes recolhidos diretamente em português. Pedro descreve a passagem de uma primeira comissão da FUNAI na localidade de Vendaval, dando a conhecer aos índios da existência da FUNAI e anunciando ao *patrão* Benedito Mafra a intenção de no futuro ali vir a estabelecer a sede de um Posto Indígena. “Naquele tempo eu não tinha conhecimento porque naquele tempo mesmo não tinha FUNAI (...) De repente a notícia dela estava lá, do governo que briga por nós, o governo dos índios mesmo. O governo dos índios existia! (...) Naquele tempo mesmo só na terra de Umariáçu ele existia. Há muito tempo ele existia.” Um pouco adiante ele explicita – apesar de ser um dos mais acirrados críticos da FUNAI na

região – a legitimidade da ordem religiosa de que deve necessariamente estar investido esse governo dos índios. “Todos os capitães antigos, de primeiro, nunca procuraram elas, aquelas palavras todas, a palavra do governo ou a palavra de Deus.” Em um trecho final, de caráter fortemente retórico, o informante explicita a indissolubilidade entre mensagem política e mensagem religiosa, evidenciando a conexão entre governo e concepções ético-religiosas. “Por isso eu vou morrer, meus irmãos, pela melhora de todas as pessoas, pelo amor de uns pelos outros e pela crença nessa palavra do governo. Pela crença na palavra do governo e também pela crença em Deus. Quando a essa palavra do governo da terra nós não obedecemos, então também não existe a crença no nosso pai do céu, porque é a mesma coisa.” Em outro momento será considerado como esse modo de pensar serve como fundamento à autoridade dos capitães. Por ora caberia apenas narrar que *no universo Ticuna toda a possibilidade de pensar uma autoridade impositiva que extravase a dos “cabeças” de grupos de parentesco, um governo único que centralize ou coordene as ações das diferentes famílias e grupos vicinais, tem de justificar-se por razões religiosas, que lhe permitam situar-se além das divisões sociais, implicando (nos casos considerados) na retomada e re-utilização do conjunto de personagens e crenças da tradição transmitidas através dos mitos.*

A mensagem dos imortais

Não se pode, portanto, diferenciar os dois movimentos colocando o primeiro como elaborado ou motivado pelos próprios Ticuna, enquanto o segundo decorreria da presença do SPI na região e da atividade indigenista de Manuelão. Isso seria aplicar aos processos históricos uma análise sociológica simplificadora e objetivista, mas que não corresponde de modo algum à ótica dos índios, a qual uma interpretação histórica mais abrangente tem por obrigação incorporar. Em ambos os casos ocorre um fenômeno de natureza essencialmente religiosa, com uma estrita aplicação de um código a uma situação específica, daí podendo resultar transformações políticas e econômicas na conduta dos índios. Nos dois movimentos as pessoas que os iniciam, os personagens que lhes trazem a mensagem, o momento de ocorrência, o comportamento de quem tem a visão, a atitude da coletividade em face das revelações, os temas e símbolos aí acionados, bem como os processos sociais decorrentes – todos devem ser ditos como *estritamente gramaticais à cultura Ticuna.*

Para concluir, gostaria de retomar dois desses pontos, demonstrando a coerência dessas crenças e a existência de uma outra leitura, derivada da tradição, inclusive para fatos em aparência absolutamente estranhos a ela.

O tema de um estado de fartura e abundância parece uma construção da situação de contato, Vinhas de Queiroz associando-o ao “culto da carga” e

entendendo-o como uma inversão da situação real de “deprivation”, em que os patrões confiscavam para si todas as mercadorias. Só seria possível, no entanto, tentar aplicar a idéia de surgimento de um *culto da carga* (com a crença na chegada de um navio carregado de mercadorias de que os índios necessitavam) ao movimento de 1946, pois no anterior os Ticuna se deslocaram para o *Taiwegüne*, onde todos esses bens estavam guardados desde muito tempo.

Mesmo no movimento de 1946 o símbolo do navio não tem a importância que lhe é dada por esse autor, pois não é ele que cria o estado de abundância.⁹³ A posse de mercadorias é um dos componentes, mas não é o fator crucial, que define essa condição ideal de fartura e prodigalidade, já descrita nos mitos que falam do começo dos tempos. Transcrevo abaixo um pequeno trecho do mito de *Ó - retana*, uma jovem de um dos mundos superiores, que decide casar-se com um rapaz da Terra. Ela o conduz até esse céu, onde ele fica maravilhado com as coisas que lá encontra:

O pai de Ó-retana manda que suas filhas preparem caíçuma. No céu, a macachera cresce como frutas, nos galhos das árvores. Vendo as meninas apanharem apenas duas dessas frutas, não maiores que um palmo, o rapaz julgou que isso não daria para nada. Mas Ó-retana, adivinhando seus pensamentos, respondeu que depois ele veria se era ou não suficiente. Elas raspam e cortaram a mandioca doce, em pedaços, formando duas longas ripas. Depois puseram-na para cozinhar, mas só botaram um único pedaço de carvão sob a panela. Também não amassaram o fruto, mas só o mastigaram. A bebida encheu cinco potes, cada um da altura de um homem, pois os habitantes do céu são gente festeira e gostam muito de beber (Nimuendaju, 1952:111).

Fica claro aí quais são os componentes desse estado ideal: não é a inexistência do trabalho, mas que esse seja simplificado, e que proporcione resultados muito mais abundantes que os da Terra. Ou seja, *a atividade produtiva não ser difícil nem dar frutos escassos.*

Essa é a condição dos imortais, mas de modo algum os participantes desses movimentos podem esperar passivamente que a sua subsistência seja fornecida por uma fonte mágica. Tanto em 1941 quanto em 1946 os relatos são unânimes em dizer que os índios motivados por suas crenças

⁹³ Para fazer face às dificuldades iniciais de implantação de um grande número de famílias indígenas em Tabatinga, o SPI enviou à região um de seus barcos suprido com medicamentos e alimentos. Na documentação oficial foi encontrada uma carta onde Nunes Pereira solicita ao Inspetor Jacobina, da Inspetoria de Manaus, que, para atenuar a situação calamitosa em que se encontram os índios, autorize a vinda da “embarcação da Inspetoria com o necessário para atender à complexidade e delicadeza da situação” (carta de 07/02/1946 – Arquivos do CDÉ-MI).

estavam abrindo grandes roçados. As privações por que eles passam são circunstanciais, derivadas de terem abandonado apressadamente as suas roças, fugindo do fim do mundo. Mas a atitude de aguardar passivamente a chegada de um navio ou a ajuda dos imortais nunca chegou a existir entre os Ticuna, diferenciando bastante os acontecimentos aí relatados de movimentos caracterizados como milenaristas ou também do culto da carga. Isso justifica inclusive todos os cuidados e resistências a afixar conceitos e tipologias ocidentalizantes a esses fenômenos⁹⁴.

O outro ponto está bastante ligado a esse. No movimento de 1941 os Ticuna se deslocaram para um território mítico, o *Taiwegüne*, antigamente habitado pelos imortais. A construção de uma maloca reforçava igualmente essa idéia de tentar um retorno às origens e aos costumes do passado. Como pode ser isso compatível com o deslocamento para Tabatinga, um local habitado pelos brancos? E como poderia compatibilizar o chamado dos imortais para vir fixar-se ali, e as posteriores condições de vida semi-urbana, com pequenas casas familiares, presença de autoridades nacionais, escola, desfiles etc.?

Em primeiro lugar a escolha do local foi predefinida pela instalação aí do PIT. O chamado era para morar junto com Manuelão – e Tabatinga satisfazia todas as características necessárias a um lugar onde as pessoas pudessem se salvar da enchente. Era um dos maiores barrancos desse trecho do rio Solimões, sendo essa a razão inclusive de ter sido escolhido pelos colonizadores portugueses para aí edificar um forte (1776). Na definição dos índios tratava-se igualmente de uma montanha, tal como o *Vaipü* ou o próprio *Taiwegüne*.

Em segundo lugar o fato de estar distanciado do território original dos imortais também não constitui nenhuma violação das crenças tradicionais. Muitos imortais, como *Yoi* e *Ipi*, abandonaram aqueles sítios, buscando outros lugares para fixar-se.

Um terceiro ponto é a existência de uma crença sobre uma *cidade encantada* em algum ponto de Tabatinga, talvez em suas imediações ou debaixo da terra, uma cidade invisível, onde os imortais prosseguiriam com uma vida justa e plena de fartura.⁹⁵ Existem, no entanto, outras notícias sobre crenças semelhantes. Vinhas de Queiroz narra um movimento ocorrido no Assacaio, em 1956-8, liderado pelo pajé Ciriaco, que pretendia reunir os índios e construir uma cidade, toda eletrificada, no meio da selva. Próximo dali havia uma *cidade encantada*, habitada pelos

⁹⁴ Ao falar em movimento milenarista, estou pensando na conceitualização utilizada por Worsley (1974:168): "... movimentos nos quais a iminência de mudanças radicais e sobrenaturais da ordem social é profetizada ou esperada, o que conduz os que a eles aderem a se organizar e agir para preparar estes eventos". Essa definição, por seu caráter sociológico, aberto e mínimo, evita as tentativas – escolásticas – de construir para efeitos de análise uma malha bem fina de conceitos diferenciados, cujo suporte é em última instância a cosmologia judaico-cristã (vide Cohn, 1972).

⁹⁵ Essa crença me foi contada recentemente por Ticunas moradores de Vendaval e Campo Alegre, dada como algo bem conhecido na área. Os moradores de Umariçu nunca mencionaram o fato.

imortais, que viriam auxiliar os Ticuna nessa tarefa. Alguns informantes retificaram a localização dessa última *cidade dos encantados*, que não estaria no Assacaio, mas sim bem para o centro, na direção do lago Supão. Outras *cidades encantadas* são ditas ainda como existindo nas proximidades de Campo Alegre, na direção da cabeceira do igarapé da Rita; em Nova Itália; e no Lago Mari-Mari, no Auati-Paraná. A marca exterior da presença dos encantados é a existência de *campos de natureza*, isto é, pastagens naturais que aparentemente não são cuidadas por ninguém. Tais locais são sempre identificados nas vizinhanças de pontos para os quais houve em algum momento grande confluência de famílias Ticuna.

A consciência histórica

Codificada em termos da tradição, a mensagem de cada um desses movimentos organiza e prescreve uma série de condutas e atinge um determinado grau de conhecimento e consciência da situação. *Seria completamente enganoso pensar que esse arcabouço fornecido pela tradição seria por si mesmo e necessariamente um fator limitativo de uma consciência histórica. A mensagem pode ir sendo trabalhada e elaborada de tal jeito que explore ao extremo as possibilidades reais desse grupo em uma dada situação histórica, assemelhando-se então a um verdadeiro projeto político-ideológico desenvolvido para uma conjuntura específica.* Vistos nessa perspectiva os dois movimentos salvacionistas não correspondem a estágios, graus de aculturação ou sistema de orientação dos valores, mas aparecem como estratégias bastante lógicas e racionais para explorar as oportunidades apresentadas àquele grupo em uma particular situação histórica.

Face a uma situação histórica onde o domínio dos seringalistas imperava absoluto, o meio mais viável de retomar um pouco de autonomia necessária ao funcionamento mais pleno de suas instituições seria internando-se nos altos igarapés, nos centros, nos pontos mais distantes do barracão e de acesso mais difícil. As condições de dominação eram tão pesadas em um seringal que a ocorrência de revoltas pertenceria muito mais ao domínio do imaginário literário do que da historiografia. Em um caso de população fixada à terra e marcada por uma diferenciação étnica frente aos brancos, a repressão teria conseqüências funestas. A única alternativa seria mesmo o internamento na floresta, estratégia usada por diferentes grupos das bacias próximas do Javari e do Juruá. Não é de esquecer ainda que a re-valorização da cultura era também uma direção que lhes era apontada como conseqüência do seu relacionamento com o único branco (Nimuendaju) que lhes aparecia como um aliado.

Em 1946 a situação histórica revelava-se como completamente modificada. Os *patrões* algumas vezes já eram incomodados por sindicâncias na própria sede do seringal. Além disso, *Manuelão* criou uma

outra alternativa econômica, comerciando livremente com os Ticuna, sem a interferência do *barracão*, pagando-lhes em dinheiro por serviços prestados no PIT. O convite de *Manuelão*, para virem morar em Tabatinga, atendia a todos esses interesses. Isso revelava aos índios *qual era o seu verdadeiro governo*, aquele de quem *Manuelão* falava. Participar das comemorações cívicas em Tabatinga, usar farda, carregar bandeira e aprender português eram sinais de sua identificação com esse governo, de sua satisfação com a atuação de *Manuelão*.

Aparecer perante os regionais preconceituosos como *cidadão brasileiro* e não como *caboclo* – um ser inferior, um índio a caminho de se transformar em um branco pobre e inferiorizado – era um fator suficiente para participar de rituais cuja razão de ser não conseguiam de fato entender. Ademais, nada havia em princípio contra novos hábitos e conhecimentos. Muito tempo antes *Yoi* e os imortais haviam ensinado seus antepassados a obter a noite, a luz do sol, o fogo, os produtos agrícolas. Por que agora não voltariam a ensinar outras coisas novas, estranhas e difíceis, depois de ter andado no meio de terras muito distantes e de povos muito diversos? O grau de absorção desses costumes e a importância que lhes era dada era uma questão que dependia da escolha e da vontade de cada um. Para os índios tudo isso era inteiramente compatível – e inclusive apenas compreensível e atingível historicamente – com a crença nos imortais, na figura de *Yoi* e na manutenção de alguns valores básicos (como a exogamia de nações e de metades), cuja infração constituiria um crime coletivo.

CAPÍTULO 7: Os Componentes Básicos do Campo

Com a criação da reserva de Umariáçu estão dadas as condições necessárias para que se constitua um campo intersocietário composto por ações, recursos, táticas e ideologias concernentes ao relacionamento entre uma parcela dos índios Ticuna e a administração do SPI. Uma primeira tentativa de perceber a organização interna desse campo – que aqui eu chamarei abreviadamente de *campo de ação indigenista*, para contrastar com outros campos que envolvam igualmente índios e brancos – é o objetivo desse capítulo.

Falar em organização de um *campo de ação indigenista* supõe que seja estabelecida (e relativamente aceita) uma hierarquia que unifique e disponha uns relativamente aos outros os diferentes atores sociais aí existentes. Essa hierarquia – que alguns chamam de *código de autoridade* (Swartz, Turner & Tuden, 1966: 17-8) – procede à distribuição de autoridade entre os diferentes papéis existentes, constituindo-se na base dos arranjos institucionais que regulam a tomada de decisões e instituem um *padrão de legalidade* característico de cada *regime político* (vide Swartz, Turner & Tuden, 1966:12).

Colocar o problema através desses conceitos da antropologia política permite, creio, superar alguns clássicos impasses na abordagem do contato interétnico. Em primeiro lugar as abordagens dicotômicas sempre tiveram a sua força de evidência baseada na constatação de que dentro de um campo intersocietário freqüentemente co-existem critérios de legitimidade divergentes (ou mesmo antagônicos). Para contrabalançar as formulações dualistas alguns antropólogos ingleses (como Fortes, 1938; Schapera, 1938; e Gluckman, 1939, 1968a) tiveram de sustentar uma argumentação sobre o caráter unitário e integrado da comunidade em que se dá o contato interétnico, sublinhando assim uma similaridade básica entre essa e qualquer outra comunidade que fosse descrita igualmente na perspectiva

funcionalista. Colocar a ênfase da análise na busca de um *padrão de legalidade* evita tanto dirigir a investigação em sentido dualista, com a reconstituição idealizada (e tendencialmente polarizada) de legitimidades separadas, quanto de tentar omitir (ou minimizar) a significação de concepções dissonantes ou opostas sobre o que é legítimo na visão dos grupos étnicos envolvidos naquela situação.

O modo aqui adotado de colocar tal questão simplifica a condução da análise. A organização de um campo intersocietário, no caso o *campo de ação indigenista* e a sua continuidade no tempo, exige exclusivamente que, em seu comportamento recíproco, os grupos e indivíduos que o constituem acatem a existência de um *padrão de legalidade*, que deve ser respeitado ainda que sua legitimidade seja circunstancial, setorial ou até mesmo amplamente questionada.

Um segundo ponto é a questão da compulsividade e do fundamento das normas que decorrem desse padrão de legalidade. As posições usualmente assumidas com relação a isso variam do extremo de supor que se trata de um puro poder consensual, resultado de um encontro e acordo entre as perspectivas de diferentes atores, até o seu oposto, descrito como uma imposição direta de padrões de um grupo sobre o outro. Na ótica aqui adotada essa preocupação de aproximar cada caso empírico de um desses pólos desaparece inteiramente. *O padrão de legalidade não decorre de um consenso pré-existente, ele é fabricado pelos próprios atores envolvidos, em função de suas posições assimétricas, lançando mão das virtualidades contidas nos diferentes referenciais de ação ali existentes.*

Serve como uma chave para perceber aquelas possibilidades que virão a ser atualizadas o fato de que esse padrão de legalidade desempenha também uma função sociológica bem clara, de viabilizar a dominação de um grupo sobre o outro. Dessa forma na base do estabelecimento de um padrão de legalidade se encontra sempre uma *determinada correlação de forças entre os atores sociais*, pretendendo justamente esse regime manter e reforçar essas *posições assimétricas*.

Em capítulos anteriores (5 e 6) já foi descrito como ocorreu o surgimento desse novo campo de relacionamento entre índios e brancos, aqui chamado de *campo de ação indigenista*. Agora o meu interesse é em mostrar como o processo regular de relacionamento entre moradores da reserva e funcionários do SPI, continuado por todo o período de 1946 até 1972, estabeleceu um conjunto relativamente estável de padrões de interação, expectativas e papéis que passaram a orientar inclusive a vida dentro da aldeia, na conduta dos próprios índios uns para com os outros.

Assim, nesse capítulo vou concentrar especialmente a minha atenção em proceder a uma etnografia básica dos grupos e papéis sociais mais destacados (como os do grupo vicinal, *toeru* e *capitão*) encontrados na vida cotidiana dentro da aldeia. No capítulo seguinte (8) procuro retomar o processo de constituição desse *campo de ação indigenista*, focalizando mais detidamente as ideologias e as práticas dessa administração colonial, fator essencial para desvendar o funcionamento desse campo indigenista,

permitindo até mesmo reavaliar a articulação existente entre todos esses papéis e grupos sociais. Naquele momento então procurarei descartar qualquer possibilidade de interpretação dualista dos dados apresentados, buscando esboçar alguns elementos de um esquema analítico onde o contato interétnico não seja considerado como algo que só pode ser estudado se for reduzido a unidades mínimas e consistentes que devem ser inferidas da situação atual.

A reserva de Umariáçu

Antes de entrar no objeto deste capítulo, alguns dados sobre a evolução no tempo da população sediada na reserva e a importância relativa desse contingente face ao povo Ticuna como um todo.

As estimativas quanto ao fluxo migratório que levou a quase totalidade dos moradores do rio Tacana⁹⁶ para as cercanias do PIT, em Tabatinga, variam bastante. A mais modesta é de Vinhas de Queiroz (1963:47), de 150 pessoas. Nunes Pereira refere-se a 30 famílias, o que corresponderia a uns 250/300 indivíduos (Vide telegrama de 06.02.1946 ao Chefe da 1ª I. R. – Arquivos do CDE-MI). A Guarnição Militar de Tabatinga fala em 80 famílias e estima a chegada de ao todo umas 700 pessoas (vide telegrama de 07.02.1946 ao Chefe da 1ª I. R. – Arquivos do CDE do MI).

Caso se considere as 15 a 20 famílias que, segundo a memória dos informantes, já haviam vindo anteriormente se instalar nas proximidades do PIT, bem como as 9 casas indígenas localizadas por Nimuendaju dentro dos limites da antiga Fazenda Bom Destino (vide mapa de nº 4 – pág. 170/1), o volume total de moradores iniciais da reserva sobe bastante, passando a oscilar de um mínimo de 400 a um máximo de quase 1.000. Isso significaria aproximadamente por volta de 1/3 da população Ticunã como um todo, que passou a ficar assim reunida em uma faixa de terra ribeirinha ao Solimões, com 12 km de comprimento, confrontando em seus extremos com a COMARA em Tabatinga e para o centro com um afluente do rio Tacana. A largura desse terreno era menor (5 km), uma grande parte deste sendo constituído por áreas alagadiças e chavascais. Tal acordo celebrado com o Exército, no entanto, não foi devidamente implementado, a reserva indígena tendo ficado reduzida à antiga área ocupada pela fazenda Bom Destino, com apenas 3,32 km à beira do Solimões, confinando com a Fazenda Praia Grossa.

⁹⁶ A desocupação do rio Tacana pelos índios foi quase completa no ano de 1946, o seringueiro Antonio Roberto colocando em seu lugar trabalhadores brancos de procedência nordestina. Ainda em 1950, um viajante mencionou a presença de 32 colocações de *arigós*, noticiando a existência apenas de 15 casas de *caboclos*, o que englobaria tanto famílias Ticuna quanto resultantes de casamentos interétnicos (Carvalho, 1955:19).

Nos primeiros anos de existência da reserva, os informantes atuais relatam que houve a saída de muitas famílias descontentes com as lideranças estabelecidas, bem como posteriormente com a desativação dos projetos econômicos de Manuelão. Após a efervescência religiosa que conduziu os Ticuna ao PIT, com a posterior transferência para o Umariáçu, a população da reserva atravessou um período de mais de uma década com seu volume relativamente estacionário, indicando portanto que o crescimento vegetativo e a eventual entrada de novos elementos seria compensada ou mesmo excedida por uma moderada saída de famílias já ali residentes.

Em 1948 o encarregado Ataíde realizou um levantamento de índios residentes na reserva do Umariáçu, indicando a existência de 37 casas e 313 moradores (Arquivos do CDE-MI). Em 1950 o zoólogo José Cândido de Melo Carvalho estimou que nas proximidades do PIT habitavam aproximadamente uns 300 Ticuna (1955:10). Essa tendência estacionária é confirmada pelos dados da primeira fase da pesquisa (1959) de Cardoso de Oliveira, quando fala em 268 índios, ressaltando posteriormente a existência de 10 casas temporariamente vazias e que não foram recenseadas (1972:59).

Na década seguinte, dos anos 60, a tendência parece se inverter, indicando um crescimento acentuado, que não pode ser explicado apenas pelo crescimento vegetativo ou pela redução do fluxo de pessoas que saem da reserva, apontando para uma entrada diluída de novas famílias. Assim, em 1962 Cardoso de Oliveira registrou a presença de 510 índios residentes em Umariáçu (1972:59) e, mais tarde, em 1965, o encarregado Bernardino da Conceição estimou em 815 a cifra de índios ali aldeados (Arquivos do CDE-MI).

Essa condição de pólo de atração dos Ticuna só foi modificada no início da década de 70, com a passagem do Irmão José pela região (1972) e a criação de Irmandades da Santa Cruz em diversas localidades, que passaram a funcionar como novos pontos de aglutinação de Ticunas. Umariáçu, no entanto, foi uma das primeiras Irmandades constituídas no Brasil, tendo recebido a chegada de novas famílias indígenas. Um censo conduzido por uma Equipe de Pesquisa UNB/FUNAI apontou em julho de 1974 a presença de 1.225 Ticunas, em 190 casas (Oliveira Filho, 1977:133). Em relação à população Ticuna como um todo o contingente de índios localizados na reserva parece haver oscilado em torno dos 15%, isso incluindo não apenas as estimativas de 1948, 1950 e 1959, mas ainda os resultados do censo já mencionado de 1974/5, esse posterior portanto a grandes deslocamentos populacionais do início da década de 70⁹⁷. Apenas em circunstâncias excepcionais, quando da criação da reserva, é que essa proporção tornou-se bem mais elevada, ultrapassando os 25 ou 30%.

⁹⁷ A população Ticuna foi nessa ocasião estimada em 9.000 indivíduos, os residentes em Umariáçu representando 13,6% desse total (Oliveira Filho, 1977:85).

Os grupos vicinais em Umariáçu

Já foi mencionada anteriormente a tendência que apresentam os Ticuna, subordinados ao domínio da empresa seringalista, de se agregarem em pequenos núcleos de casas pertencentes basicamente a dois clãs de metades diferentes. Esses grupos domésticos mantêm entre si um certo volume de intercassamentos, de maneira que em pouco tempo todos os moradores (ou quase todos) estão diretamente conectados por laços de consangüinidade e afinidade, podendo definir seu mútuo relacionamento através da própria terminologia de parentesco.

Em sua monografia Nimuendaju exemplifica essas unidades sociais – que chama de “grupos locais de famílias inter-relacionadas” – com um aglomerado de três casas no igarapé São Jerônimo, onde ocorrem trocas matrimoniais entre as nações da onça pintada (*ai*) e do mutum-cavalo (*ngunü*), englobando ao todo 32 pessoas. Ele observa que os membros dessas famílias mantêm entre si forte sociabilidade e repartem entre si os seus excedentes alimentares (Nimuendaju, 1952:97). Em um relatório anterior, ele observava que esses agrupamentos de casas (separadas, mas a pequena distância umas das outras) nunca excediam de quatro (Nimuendaju, 1982:199), essa limitação parecendo no entanto decorrer das determinações dos padrões (e não de causas intrínsecas aos Ticuna).

Duas décadas depois, Cardoso de Oliveira reencontra o mesmo tipo de unidades ao longo dos igarapés Belém e São Jerônimo, chamando-as de “grupos vicinais”. Tentando interpretar teoricamente tal fato, esse autor chama a atenção para a emergência, dentro de cada clã, de “grupos unilineares de descendência demonstrável” que, servindo-se do uso de nomes (em sua maioria em português) como sobrenomes de famílias, têm a possibilidade de vir a institucionalizar-se como autênticas linhagens (Cardoso de Oliveira, 1961: 20-21). Por sua vez o grupo vicinal seria composto pela associação de duas ou três dessas quase linhagens pertencentes a diferentes metades, resultando de uma regra de casamento (preferencial, não prescritiva) com a prima cruzada patrilateral (fi.p). Isso conduziria a um tipo de troca matrimonial (a troca restrita), limitada a essas subunidades envolvidas e caminhando em direções alternadas a cada geração. Esse autor observa como consequência sociológica uma forte tendência atomizante da sociedade, contrastando radicalmente isso com a troca generalizada, que envolve toda a sociedade (e não apenas um de seus elementos) em um ciclo ampliado de reciprocidades e interdependências.

Durante trabalho de campo realizado mais de uma década após (1974-5), foi possível constatar a continuidade de tais grupos em uma situação histórica bastante diversa. Era o caso da população residente na reserva de Umariáçu, fixada nas proximidades da cidade de Tabatinga, constituindo então o segundo maior aldeamento indígena da área, abrangendo 190 casas e totalizando 1.225 pessoas. Apesar de a quase totalidade desses moradores estarem concentrados em uma estreita faixa ribeirinha, podia-se observar

nitidamente a existência de alguns desses *grupos vicinais*, onde famílias inter-relacionadas ocupavam um espaço contíguo dentro da aldeia, destacando-se de outros moradores e de outros grupos similares. Durante o recenseamento daquela aldeia ficou claro que *esses grupos estavam localizados em um mesmo ponto da reserva há mais de três décadas.*

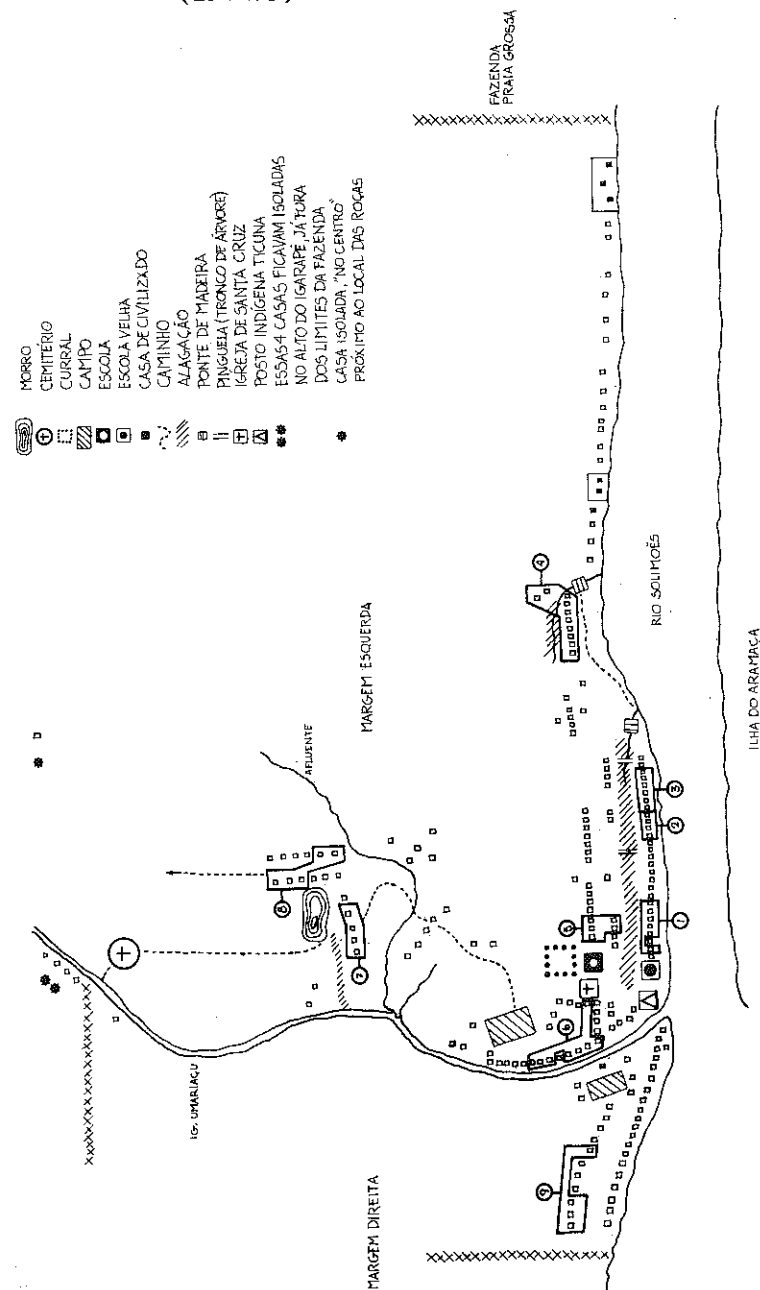
Os moradores da margem direita do igarapé Umariçu já ali habitavam antes mesmo da implantação do Posto do SPI, onde permaneceram com um crescimento demográfico estável, sem admitir a entrada de novos elementos. Os moradores da margem esquerda procediam principalmente de seringais da propriedade Belém (no rio Tacana), de onde se dirigiram para Tabatinga, antes de se transferirem para Umariçu acompanhando o deslocamento do Posto. Nessa parte da reserva se fixaram também outras famílias chegadas posteriormente.

Mas, em qualquer dos dois casos, constituíram-se *grupos de famílias inter-relacionadas que se destacavam espacialmente das demais.* O crescimento vegetativo de alguns desses grupos e a chegada de novas famílias à reserva pode ter dificultado que em alguns casos se mantivesse uma descontinuidade espacial e de nicho entre esses grupos, mas não parece haver abolido a sua existência em termos de expectativas para os índios e de práticas sociais de atuação cooperativa e coligada.

Em um mapa (o de nº 5) registro os principais *grupos vicinais* encontrados em Umariçu, sendo selecionados os que satisfaziam a duas condições: a) eram os que reuniam maior número de casas e de pessoas; b) destacavam-se ainda por sua participação na vida política, econômica ou cerimonial da aldeia. Ainda que os dados procedam de 1974/5, a grande maioria desses *grupos vicinais* já estava situada na reserva há bastante tempo, tendo sofrido apenas modificações demográficas (geralmente um crescimento lento), usualmente permanecendo em uma mesma parte da reserva. A migração lenta de famílias isoladas dificilmente levou à formação de novos *grupos vicinais*, a tendência sendo ou de permanecer como moradores *particulares* (i. e., com conexões frouxas de parentesco com os demais e sem se envolverem em atividades coletivas), ou de se aproximar progressivamente dos *grupos vicinais* já existentes e ser por um desses absorvidos.

Foram listados nove desses maiores *grupos vicinais*, abrangendo 52 casas, o que corresponde a aproximadamente 30% do total de casas existentes na reserva. O tamanho desses grupos é variável, a maioria reunindo de quatro a seis famílias, destacando-se, no entanto, dois grupos vicinais que abrangem oito e mesmo dez famílias. Em geral existe uma família de referência, à qual se reúnem os afins, constituindo novos grupos domésticos. Na nomeação em português isso se torna bem claro. *A base de um grupo vicinal é constituída por uma família de referência, identificada pelo uso de um mesmo sobrenome (na nomeação em português). A esses, vêm reunir-se em gerações sucessivas alguns afins, que podem ou não estar relacionados entre si.* Em uma tabela abaixo eu indico as famílias de referência de cada um desses grupos vicinais, a nação

Mapa nº 5 - Distribuição de Grupos Vicinais em Umariçu (1974/5)



a que pertencem, o local de proveniência dos membros mais velhos. Nos casos onde existe um relacionamento entre os afins, eu anoto a aliança matrimonial mais freqüente entre as *nações*.

Quadro nº 7 – Principais Grupos Vicinais de Umariçu (1975)

Família de Referência	Procedência	Nação Principal	Nação Associada
1. Ponciano	Belém	<i>cowa</i> (maguari)	<i>aru</i> (avaí grande)
2. Neri	Umariçu	<i>barü</i> (japó)	
3. Pereira	Umariçu	<i>barü</i> (japó)	
4. Reino	Peru	<i>na i yüü</i> (saúba)	<i>cowa</i> (maguari)
5. Coelho	Veneza	<i>aru</i> (avaí grande)	
6. Gabriel	Urique	<i>aru</i> (avaí grande)	
7. Alexandre	Peru	<i>na i yüü</i> (saúba)	<i>cowa</i> (maguari)
8. Ramos	Benj. Constant	<i>ngo' -ü</i> (arara-vermelha)	
9. Bruno	Assacaiá	<i>cowa</i> (maguari)	

Os elementos reunidos sobre os grupos vicinais de Umariçu levamos a confirmar as características com as quais Cardoso de Oliveira os descreve, mas conduzem-me a uma interpretação diferente. Os grupos vicinais não são unidades estruturais, no sentido de decorrerem da aplicação direta de princípios organizativos gerais (como seria o caso das *nações*, p. ex., que decorrem do princípio de patrilinearidade). São, ao contrário, unidades circunstanciais e políticas, que resultam de escolhas individuais praticadas por seus integrantes. *A constituição e a continuidade de um grupo vicinal não podem ser deduzidas da operação automática de regras preferenciais de casamento, de residência ou de descendência.* Em certo sentido correspondem a criações intencionais de alguns indivíduos que, por capacidades reconhecidas, conseguem polarizar em torno de si os seus parentes mais próximos, para isso manipulando com as regras de residência e incentivando certas escolhas matrimoniais. Na língua Ticuna esse indivíduo é chamado de *toeru* (ou “nosso cabeça”), em um empréstimo direto à linguagem do parentesco e da descendência.

A formação de um grupo vicinal exige o encontro dessas habilidades e interesses por parte de um (ou mais) líder(es), com a sua aceitação pelos demais. Implica ainda na *cristalização de uma preferência dos seus membros pela vida em grupo e com atividades cooperativas*, por contraste à condição de uma família isolada.

Um grupo vicinal pode ser descrito como uma associação de pessoas e grupos domésticos que decidem morar próximos e manter entre si uma convivência mais intensa. Em princípio qualquer chefe de família dentro de

um grupo vicinal pode abandoná-lo no momento que quiser, indo estabelecer-se com os seus em outra localidade ou mudando-se para outro lugar dentro da mesma área. A sua permanência é, de fato, um ato de escolha, que implica uma avaliação positiva da cooperação nas atividades de subsistência, de estratégias econômicas acionadas, de um relacionamento harmonioso, da partilha de costumes, predileções e crenças.

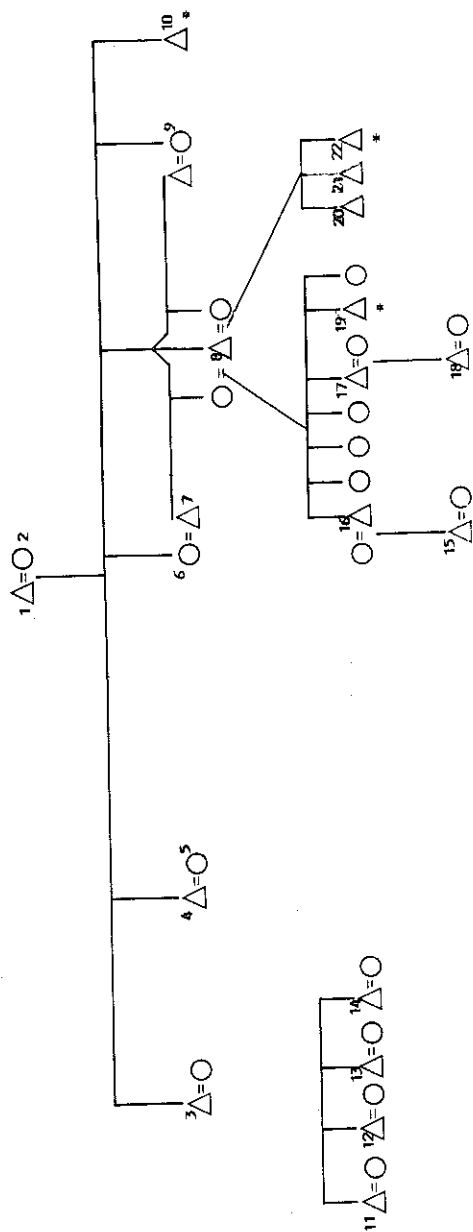
A partir dessa definição mínima, um grupo vicinal é um ponto de partida para ações conjuntas na medida em que possa partilhar determinados objetivos econômicos, políticos ou religiosos. O *sustentáculo dessa unidade* é dado pela existência de um líder que *consegue elaborar fins comuns, mobilizar os meios adequados e dar um certo nível de satisfação aos componentes do grupo, evitando o surgimento de antagonismos insuperáveis.*

Ainda que formalmente certas famílias pareçam constituir “autênticas linhagens”, essa semelhança é apenas formal e transitória, decorrente de a descrição referida haver privilegiado um momento específico de sua história, ao invés do processo como um todo. Um exemplo concreto pode ilustrar melhor isso. Para facilitar o acompanhamento do caso está colocada a seguir a genealogia do capitão Ponciano, um dos indivíduos de maior influência na reserva do Umariçu, que exerceu este cargo quando Cardoso de Oliveira desenvolvia a sua pesquisa.

De modo bastante esquemático, coloquei abaixo a genealogia do capitão Ponciano. Trata-se de um dos mais extensos grupos familiares existentes na reserva, ali estabelecido há três décadas, tendo participado ativamente da vida política e religiosa da aldeia. Tais razões indicariam esse grupo familiar como o mais seguro caso de emergência de uma linhagem. No entanto há que se considerar com mais cuidado alguns aspectos. Em primeiro lugar, Ponciano não era um sobrenome (ou nome de família mais extensa), não havia um grupo familiar anterior de sobrenome Ponciano, ao qual ele viesse a dar continuidade. O capitão Ponciano chamava-se de fato Ponciano João, sendo filho de João Pereira, da *nação* de maguari (*cowa*), com Conceição, da *nação* saúba grande (*naiyüü*). Como é fato bastante comum no uso que os Ticuna fazem do sistema de nomeação em português, ele adotou como sobrenome o primeiro nome do pai, não o sobrenome desse⁹⁸. No caso de Ponciano João, essa escolha correspondeu a um movimento real no sentido de separar-se de seu grupo familiar de origem.

⁹⁸ Mais freqüentemente na vida cotidiana da aldeia é usado apenas o primeiro nome para referir-se a alguém; quando existem dois ou mais com o mesmo nome, distingue-se entre eles apontando a sua filiação (ex: Antonio Ângelo ou Antonio Bibiano, filhos respectivamente de Ângelo e Bibiano).

Gráfico nº 2 - Esquema Genealógico (Simplificado) de João Pereira



Ele nasceu no Peru, vindo ao Brasil na década de 30, quando estabeleceu-se na região de Belém do Solimões. Em função de atritos com outros índios daquele local, a quem acusava de haver enfeitado sua primeira mulher, Ponciano João deslocou-se para o igarapé Tacana. Desde então a sua vida passou a girar cada vez menos em termos de seu próprio núcleo de irmãos, cuja conexão no entanto se mantinha viva e se expressava no plano da própria nomeação em português. Seu irmão Roberto, que permaneceu em Palmares junto ao pai, se intitulava Roberto Pereira, expressando-se na escolha do sobrenome a tentativa de dar continuidade ao grupo familiar do pai.

A desagregação do núcleo familiar de João Pereira foi-se acentuando, com outro filho, Carlos Pereira, indo morar no Assacaio, onde contraiu matrimônio com uma regional. O filho mais novo, Manoel, retornou ao Peru. As duas filhas casaram-se com dois homens da *nação* de saúba grande, ambos irmãos das duas esposas de Ponciano João, fixando-se as duas filhas próximas à família dos esposos. Com a morte de João Pereira extinguiu-se o último vestígio de uma possível linhagem com sobrenome Pereira, os filhos de Roberto Pereira vindo todos a chamar-se de acordo com o primeiro nome do pai (e não com o sobrenome do avô): são eles Felipe Roberto, José Roberto, João Roberto e Raimundo Roberto.

Em segundo lugar, a constituição dos Ponciano como um grupo familiar extenso com a aparência de uma linhagem apenas ocorreu em um determinado momento do tempo como resultado do seu relativo sucesso em acionar estratégias matrimoniais e migratórias, bem como de polarizar as atividades de seus parentes mais próximos. Assim Ponciano João casou-se sucessivamente com duas filhas de Alexandre Reino, cujos filhos já estavam casados com duas de suas irmãs, atualizando então desse modo uma das alternativas matrimoniais preferenciais – a troca direta de irmãs entre grupos de metades opostas. A partir desse momento a sua existência passou a desenvolver-se muito mais ligada aos seus cunhados do que aos seus próprios irmãos, sendo conjuntamente com esses e seus filhos que ele se deslocou nos meados da década de 40 para Tabatinga, vindo depois para Umariçu. Os seus filhos todos adotaram Ponciano (nome pelo qual é conhecido usualmente o pai) como sobrenome: Norato, Inácio, Alberto, Aprísio, Manoel e Juvêncio Ponciano. Com a morte do velho Ponciano, duas décadas depois, o seu grupo familiar fragmentou-se. Como resultado disso, na geração seguinte, o sobrenome Ponciano tendeu a prevalecer apenas entre os que continuaram mantendo uma atividade coligada e moradia próxima, como ocorreu com Aprísio e Manoel. Alberto e Juvêncio deslocaram-se para o Peru. Norato aproximou-se mais do grupo vicinal dos Reino, no qual seu filho Benjamin – que já não se intitula Benjamin Ponciano, mas sim Benjamin Norato – casou-se. Idêntico processo ocorreu também com os filhos de Inácio Ponciano, que passaram a usar como sobrenome o primeiro nome do pai.

Em suas análises Cardoso de Oliveira considera que o fortalecimento da linha de descendência seria uma reação adaptativa e re-integradora do

sistema em face da dissolução da maloca clânica. Resumindo a discussão precedente, eu vejo com bastante reserva a constatação de que o contato trouxe um reforço da linha de descendência. A meu ver trata-se de um efeito possível de estratégias matrimoniais e residenciais bem-sucedidas, bem como da opção por constituir um grupo familiar extenso e relativamente durável.

A cada nova geração, abrem-se três alternativas: ou os jovens, ao casar, vão reforçar o grupo familiar do próprio pai, ou se incorporam ao grupo familiar de sua esposa, ou estabelecem-se separadamente, mantendo com seus pais e irmãos apenas uma conexão por vínculos de descendência. As formas possíveis de nomeação acompanham e expressam as opções adotadas nesse processo. *Na primeira hipótese tem sentido que os elementos da nova geração adotem o sobrenome paterno, marcando assim a continuidade de um grupo de descendentes que pode apresentar uma semelhança formal com uma linhagem. Na terceira hipótese, trata-se nitidamente de apenas marcar o vínculo de descendência, isso sendo feito com a adoção do primeiro nome do pai, nenhuma sugestão de continuidade existindo nessa forma de nomeação. Na segunda hipótese pode prevalecer esse último modo de nomeação quando os afins existentes no grupo vicinal não estão fortemente relacionados entre si; mas se existem ali outras pessoas aparentadas pode ao contrário prevalecer a tendência a continuar utilizando o sobrenome do pai. Tais conclusões poderiam ser reafirmadas tomando-se, ao invés dos descendentes de Ponciano João, os de Guilherme Reino, de Silvestre Alexandre ou de João Araújo.*

A natureza dos grupos vicinais

O que pretendi mostrar aqui com essa argumentação é que não são os chamados grupos unilineares de descendência demonstrável que explicam, através de certas trocas matrimoniais, o surgimento de grupos vicinais. *É justamente a manutenção no tempo de um grupo vicinal que possibilita o surgimento, opcional e voluntário, de famílias com as características acima apontadas. O fato crucial em torno do qual se preserva um grupo vicinal é a existência de uma liderança política forte, que consiga congregar em torno de si um forte núcleo de parentes diretos (não importa se consanguíneos ou afins). Isso pode ser feito tanto evitando a segmentação de sua linha paterna quanto preservando o grupo familiar de sua esposa ou instituindo um grupo conexo através do casamento de suas filhas ou cunhadas.*

A continuidade de um grupo vicinal pode ser mantida através de uma mesma família de referência, mas essa é apenas uma alternativa. A função de liderança não necessariamente fica com esta família de referência, não havendo qualquer processo de rígida correspondência entre certas posições de parentesco e a atribuição de uma chefia relativa. Vários exemplos de

Umariáçu referendam essas observações. O grupo vicinal de nº 4 (vide esquema) é integrado por famílias de diferentes *nações*, como a Reino (saúba grande) e a Araújo da Silva (maguari); e o de nº 1 mantém também elementos de duas famílias, a Ponciano (maguari) e a Julião (avaí grande); a de nº 7 abrange igualmente membros da *nação* de saúba grande e da *nação* de maguari.

A liderança pode fixar-se em qualquer um dos ramos, bem como deslocar-se livremente de um para outro. No grupo de nº 4 a liderança era exercida na década de 60 por José Araújo da Silva, que durante algum tempo inclusive foi escolhido para capitão do Umariáçu. Depois de sua morte, o seu lugar foi sendo progressivamente preenchido na geração seguinte não por um de seus filhos (*tchauné*) ou por seus sobrinhos de mesma *nação* (*tchamãgü*), mas sim pelo filho do irmão de sua esposa, Alexandre Firmino Reino, que pertencia a outra metade e ao qual ele aplicaria a designação genérica de *tchauta-a* (membro de uma geração abaixo, masculino, de metade oposta). Idêntico processo ocorre no grupo nº 7, composto basicamente por Silvestre Alexandre e seus filhos e filhas, onde a função de liderança passou para o seu genro (Ef), Felipe Roberto, da *nação* maguari, casado com sua filha Mônica.

O grupo vicinal não possui um marca específica que o visualize, nem foi encontrada na língua Ticuna uma expressão que caracterize especificamente essas unidades sociais. Até mesmo o aspecto de contigüidade espacial entre as casas que integram um grupo vicinal não é de apreensão muito óbvia e direta: em alguns casos há uma separação geográfica de outros moradores da reserva, o grupo vicinal reunindo-se em local destacado. Outras vezes fatores de ordem diversa intervêm e não pode ser registrada efetivamente uma descontinuidade física entre essas casas e as outras da aldeia. Existem casos ainda onde todos os membros do grupo vicinal moram próximos, mas não contíguos, havendo outras casas na mesma área (vide mapa de nº 5).

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 maquirá (rede de tucum) ao visitante como expressão de hospitalidade ou convidando-o a sentar, o dono da casa assumia uma atitude esquiva 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 líder. É que cabe a esse recepcionar o visitante mostrando-se seguro e amável, providenciando uma maquirá, oferecendo algo para comer (geralmente frutas) e dirigindo a conversa. O líder 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 líder do grupo vicinal se manifesta na presteza com que os membros de seu grupo atendem à convocação e na

confiança que as pessoas depositam no julgamento do líder. Na primeira ocasião em que estive em um desses grupos, situado em uma das extremidades do aglomerado de casas de Umariagu, o líder do grupo não estava e até sua chegada tentei inutilmente conversar com os donos de algumas casas próximas que ou emudeciam ou retrucavam com hostilidade um "não sei" (ou mesmo indagavam para que eu queria saber aquilo). Quando o líder chegou convidou-me a subir e sentar em sua casa. Expliquei-lhe a finalidade do censo e fiquei conversando mais tempo com ele enquanto alguns dos donos das outras casas vieram sentar-se próximos, mantendo-se tensos enquanto ouviam a conversa. Terminada a entrevista, o líder explicou para os outros em poucas palavras o que era e como deveriam agir, desanuviando as apreensões por parte deles. A seguir convidou os "donos de casa" (*inatü*) um a um para vir individualmente dar as informações sobre sua casa e seus ocupantes⁹⁹ 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 outras ocasiões em que um estranho era introduzido a esse grupo, podendo observar sempre a desconfiança como uma constante e a obrigação de dirigir-se ao líder do grupo, vindo deste as instruções de como os outros deveriam proceder em relação ao visitante. Deve ser esclarecido porém que tal obrigação se refere a um estranho: nas visitas que fiz mais tarde a esse grupo não houve mais a expectativa de que eu devesse falar sempre primeiro com o líder. Entrava e conversava 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 líder para cumprimentá-lo caso ele lá estivesse.

A função do líder 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, queimar, colher, realizado por um grupo de pessoas na roça do "dono do uajuri", que, em troca do trabalho, oferece comida e bebida durante todo o período de execução da tarefa (geralmente um dia) com o compromisso de trabalhar no *uajuri* dos que atenderam ao seu convite. Frequentemente o líder de um grupo vicinal ajuda na preparação, divulgação e mobilização das pessoas para o *uajuri*, ainda que não seja ele o "dono do uajuri". Muito comumente o líder do grupo vicinal desempenha também funções religiosas de destaque na aldeia. Também para a execução de alguns empreendimentos coletivos, como a limpeza de

⁹⁹ Isso foi feito inclusive chamando aqueles *inatü* que estavam trabalhando nas roças, evitando assim que o líder se intrometesse no que considerava como esfera estritamente privada.

uma parte da aldeia, reparação de pontes, capina dos caminhos etc., é decisiva a participação do líder do grupo vicinal.

A fonte de autoridade do líder 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 julguem 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 lançando mão de um crédito que lhe é conferido por sua experiência de vida, por seu conhecimento dos costumes dos civilizados ou ainda por sua força moral (enquanto adepto das religiões estabelecidas) ou mesmo mágica (pajés com poder de 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, 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 líder do grupo local pode fazer por si só é procurar aconselhá-lo e demovê-lo de manter suas atitudes. Um desses líderes indicou claramente essa forma de ação ao responder à pergunta de como fazer quando o seu pessoal ficava dividido quanto a como proceder e não queria obedecer-lhe: "dá conselho, dá conselho, dá conselho, até que elis fica manso" (Felipe, Umariagu - 1974). Se o infrator persiste em seu comportamento e não "escuta" os conselhos do líder a ação punitiva é decidida e executada pelos membros do grupo (e não somente pelo líder), cabendo a esses igualmente parcela de responsabilidade.

É importante perceber que a existência de um líder para o grupo vicinal não implica na negação da autoridade - que, de uma feita, Nimuendaju descreveu como "quase absoluta" - por parte do chefe de cada segmento familiar. Dentro de sua casa e nas questões relativas aos membros de sua família, esse chefe de família tem reconhecida uma enorme autonomia. Por sua condição de parentes diretos, os membros do *grupo vicinal* podem executar numerosas atividades em comum, bem como tentar resolver solidariamente algumas questões surgidas no relacionamento social de seus membros (internamente ou desses com pessoas de fora). Em todos esses contextos o líder do grupo local (toeru) pode intervir - tal como o fazem outros chefes de família (*inatü*) - no sentido de favorecer a articulação das atividades ou o solucionamento de pendências. O seu sucesso depende primordialmente de suas próprias habilidades (que lhe garantem um alto prestígio) e de sua capacidade de influência e persuasão, características essas partilhadas, no entanto, com outros elementos do grupo vicinal (entre os quais ele tende a destacar-se mais).

Na medida em que a presença de uma liderança é primordial para a sua sobrevivência, o grupo vicinal pode ser visto como uma coalizão, termo que pode ser aplicado a um conjunto bastante diversificado de grupos não derivados de princípios estruturais (Boissevain, 1971: 469-470 e Boissevain, 1974). Cabe, de qualquer modo, alertar contra os excessos do

“individualismo metodológico” (Alavi, 1973: 35): não é possível tratar uma coalizão de forma redutora, como se fosse puramente uma criação individual de um líder. Como já formulara criticamente outro autor, a coalizão se constitui em um produto social e coletivo, a partir de certo ponto, algo objetivo e exterior à vontade de seus integrantes, inclusive de seu idealizador ou organizador inicial (Blok, 1975:61). Ademais, considerando-se especificamente o grupo vicinal, é preciso destacar que inexistem fortes marcas diferenciadoras que decorram do exercício tradicional da liderança entre os Ticuna.

Não se tem notícias de qualquer cerimônia através da qual seja atribuída a alguém a chefia de um grupo vicinal, não sendo tampouco fixado um começo ou um fim para o exercício desse mandato. Como já foi exposto no capítulo 4, não existe na tradição Ticuna uma dimensão política especializada e separada das demais atividades sociais. Lembrando uma famosa formulação de Banfield, a “política é um parasita que se alimenta de outras relações sociais” (apud Swartz, Turner & Tuden, 1966: 189). Assim, o papel do *toeru*, (ou “nosso cabeça”), i. e., de líder de um grupo vicinal, é preenchido por indivíduos cujas estratégias, recursos e ideologias decorrem em uma escassa medida de definições institucionais rígidas, havendo uma grande dose de variabilidade de modos pelos quais tais indivíduos desenvolvem uma atuação reconhecida como proeminente em contextos não ditos formalmente como políticos.

O papel de capitão

O papel de capitão tem seus precursores, como já anotava Nimuendaju (1952:65), no *tuxaua* no Brasil e no *curaca* no Peru. Hoje em dia esse último termo é quase inteiramente desconhecido no Brasil. Os poucos que o utilizam, o fazem com uma tradução bastante ambígua para o português, algumas vezes como capitão, outras como capataz. É impossível dar qualquer passo na direção de esclarecer o sentido dessa categoria sem um estudo das condições de existência dos Ticuna no Peru. Cabe porém estar alerta 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 espanhóis a povos indígenas vizinhos (Murra, 1967:343-5). Isso obrigaria o estudioso dos Ticuna no lado peruano a considerar a possibilidade de influência de padrões característicos de uma organização política típica da “serra”.

Nos últimos anos também o termo *tuxaua* caiu em desuso, o significado mais freqüente que lhe é dado sendo o de capataz e estando sempre associado à idéia de um preposto do patrão. Há que considerar que a situação de encapsulamento imposta pela empresa seringalista à população indígena se caracterizava pelo rígido controle das relações de trabalho e de comércio, bem como por uma adequada distribuição da força de trabalho,

evitando fugas e migrações. O *tuxaua* era um instrumento efetivo dessa dominação, representando primordialmente os interesses do patrão e daí obtendo o suporte efetivo de sua autoridade. O fenômeno ideológico do caboclisto, já analisado por Cardoso de Oliveira, pelo qual o índio se via e via a seus companheiros segundo a ótica do patrão, era o guia condutor de suas ações e da sua lealdade para com o seringalista. Uma das últimas notícias que se têm da existência de um *tuxaua* foi dada por esse último autor, no ano de 1959, para a área do lago Cajari, descrito como “um homem forte e brigão, sendo de grande utilidade ao seringalista para pôr ordem no trabalho de seus seringueiros-índios” (Oliveira, 1972:89).

A titulação de capitão não se inicia no alto Solimões com a atuação do SPI. Anteriormente a isso tem-se notícia de o termo haver sido empregado para duas pessoas, o capitão Felix, no seringal Belém, e o capitão Agostino, no igarapé Umariáçu. Embora o primeiro seja igualmente referido pelos índios como *tuxaua*, servindo diretamente ao patrão, este último obteve de autoridades federais um certo reconhecimento para o ocupante desse cargo, trazendo-lhe inclusive para vestir um fardamento completo de soldado. Na verdade o ponto de distinção entre *tuxaua* e capitão parece estar ligado a esse aspecto: o primeiro representa diretamente o patrão seringalista, enquanto o segundo recebe um reconhecimento por parte do governo brasileiro. O uso da farda nesse sentido é um fator básico de separação, marcando a conexão do capitão com um outro poder, diferente daquele diretamente emanado dos seringalistas.

Quanto ao capitão Agostino, é titulado inicialmente pelos militares e depois reafirmado pelos funcionários do SPI. Em um romance, *A Sombra do Inferno Verde*, escrito na ótica de um tenente médico do Exército que servira na Guarnição de Tabatinga em 1942, aparece uma foto do capitão Agostino (págs. 80/81), fardado com um quepe de oficial e duas vistosas dragonas douradas que, segundo o texto, lhe teriam sido presenteados pelo general Rondon, quando por lá passara (Monteiro, 1946:122-123). Um informante Ticuna, morador antigo de Umariáçu, fazendo alusão a Rondon e descrevendo de forma idêntica a origem do fardamento do capitão Agostino, mencionou também o tratamento de *marichaua* ou *marichawa*, que costumava igualmente ser aplicado ao velho Agostino (Alexandre, Umariáçu - 1974).

Para tentar uma compreensão do papel de capitão é necessário fazer referência a um outro papel também presente nos esquemas administrativos de atuação do órgão tutelar: o de inspetor, encarregado ou chefe de Posto. Uma tentativa de interpretação desse par capitão x encarregado pode partir da noção de papéis inter-hierárquicos¹⁰⁰. Em análises posteriores, no capítulo 9, essa polaridade será relativizada, mostrando-se que o capitão e o encarregado fazem parte do mesmo

¹⁰⁰Já presente implicitamente na análise de Gluckman [1963] (1971:171-174), mas desenvolvida principalmente em Gluckman, 1968b: 71 e segs.

conjunto de determinações, sendo ambos externos portanto (mas não inteiramente estranhos ou refratários) à lógica indígena. Mas em uma primeira aproximação se poderia dizer que constituem um par similar ao apontado por Gluckman ("chief" x "native commissioner"), onde figura o último escalão da máquina administrativa dos brancos e o primeiro escalão da hierarquia indígena. Nessa perspectiva o *capitão* é um instrumento de comunicação e controle acionado pelos funcionários do SPI.

A fonte última do poder do capitão é sempre o representante local do órgão, que reitera, reforça ou retira o seu apoio ao capitão, de acordo com a avaliação que tem do seu desempenho no cargo. Quem escolhe o capitão é de fato o chefe do Posto e; esse indivíduo fica geralmente encarregado de transmitir aos índios as exigências, proibições ou propostas emanadas dos civilizados que o empossaram e titularam. Uma de suas funções é assim de se constituir em fator da comunicação regular entre civilizados 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 os índios (e para o próprio capitão) a mensagem do capitão expressa necessariamente o ponto de vista da administração, concorde ou não a mensagem com as idéias pessoais do capitão.

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 às disposições do encarregado ele emprega os recursos disponíveis, a) atuando tanto através do *exemplo e imprimindo um valor moral às mensagens*; b) quanto através da *persuasão*, utilizando sua habilidade oratória para convencer os liderados da justeza ou das vantagens em agir conforme as instruções; c) ou ainda apelando para *medidas coercitivas* sustentadas por um *grupo de seguidores mais fiéis* (coerção física direta) ou *pelos próprios civilizados* (vários tipos de castigos e sanções, como a prisão em Tabatinga, a expulsão da reserva etc.).

Na realidade para a ótica dos índios, uma mensagem impositiva, perante a qual não existe possibilidade de rejeição ou de reformulação, é identificada através do meio pelo qual ela é expressa, anunciada formalmente pelo *capitão* e proveniente dos civilizados. 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 se trata-se apenas de uma sugestão (ou até mesmo uma simples 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*, 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.

Nesse sentido são inteiramente improcedentes as expectativas de membros das agências de contato (e não só da administração) quanto a decisões estabelecidas de modo participativo em uma discussão coletiva, representando o ponto de vista do grupo como uma unidade. As decisões são tomadas sempre por consenso, com uma consideração apenas artificial de outras alternativas¹⁰¹. O *capitão* não consegue jamais despir-se de seu poder e de sua condição de transmissor de uma *ordem* para tomar conhecimento da opinião dos demais ou para com eles debater em pé de igualdade. O dissenso não se manifesta em reuniões, exceto em circunstâncias extremamente raras.

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. Mas o sentido real dessa escolha é bastante diverso, tendo os Ticuna a consciência de que não se trata propriamente de uma eleição ou de alguma decisão livre, 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 todos os moradores (a "comunidade" ou o "povoado") comparecem. Ao chefe do posto cabe a indicação do candidato e as pessoas "votam" concordando ou não.

Em uma entrevista com um informante relacionado por parentesco a dois ex-*capitães* de Umariçu, lhe perguntei como foi que esses haviam se tornado *capitães*. Ele respondeu que haviam sido "escolhidos pelo povoado... teve uma reunião lá no Posto..." E como era a reunião, perguntei. "Todu mundu ia lá nu Postu. Reunia. Aí o chefe chegava i perguntava pru pessoá si gostava deli (do candidato). U pessoá diz qui gostava, né? Aí eli colocava eli". (inf. Neco Araújo. Umariçu, 1975). Ao *encarregado* sempre havia a possibilidade de, ao sentir resistências, indicar um outro candidato, oferecer alternativas (com dois ou mais candidatos) ou ainda marcar uma nova reunião.

Em outros pontos ainda a prática se afasta da descrição genérica e idealizada. Primeiro, 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. De fato não há qualquer preocupação do encarregado com a representatividade do escolhido, sendo suficiente que o indicado demonstre ter uma base mínima de apoio

¹⁰¹Para uma comparação com um contexto cultural muito diverso, onde ocorre um processo de tomada de decisões muito semelhante, vide Bailey, 1966.

para manter a ordem na aldeia e fazer cumprir as determinações necessárias. Segundo, 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. Terceiro, 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 civilizados e aos próprios Ticuna em algumas ocasiões mais importantes¹⁰². 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 Umariacu 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 Umariacu, especialmente no que concerne ao cargo de “primeiro capitão”. Nunca faltou algum expediente por meio do qual o interessado na sucessão do “capitão” ainda em vida conseguia afastá-lo, sem no entanto infringir frontalmente a idéia de que se tratava de um cargo vitalício.

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 no entanto era substituído por um cassetete). O uso da farda sendo também 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 “pedí pra usá farda di soldadu. Que é pra pudê fazê respeito. Si num é essa rôpa, num tem respeito, não. Tem qui tê capacete, tem qui tê a farda. Só assim qui elis respeito aqui. Por qui si fô à-toa, é mesmo qui nada...”

Já o líder de um grupo local, por sua vez, não dispõe de qualquer “marca” clara por meio da qual se visualize sua condição. Para alguém de fora do grupo local só é possível distingui-lo dos demais por uma certa

¹⁰² Em um desses documentos encontrados nos papéis do PI Umariacu, se lê: “Eu, Danilo Fernandes da Silva Filho, encarregado do Posto Indígena Ticuna, usando os poderes outorgados pelo Departamento Geral de Operações da Fundação Nacional do Índio e baseado no Estatuto do Índio (lei nº 6.001), nomeio para capitão de Nova Itália o Sr. Manoel Saldanha”.

prioridade que deve possuir no contato com os estranhos e na expectativa de que defina para os outros a situação nova surgida.

CAPÍTULO 8: O Exercício da Tutela: Parâmetros e Compulsões

Seria inteiramente errôneo supor que a constituição do *campo de ação indigenista* pudesse ser explicada unicamente por considerações vinculadas a um contexto histórico e regional bem delimitado, evitando no entanto as comparações com outros campos de ação aí existentes ou atualizáveis. Na medida em que constituem alternativas reais e conhecidas, os padrões de relacionamento característicos de outros campos estão também presentes como virtualidades no campo indigenista, motivando o seu dinamismo e favorecendo o surgimento de sua identidade.

A constituição do *campo de ação indigenista* ocorre, portanto, como já se viu no capítulo 5, através de um *processo de distinção e individualização* em que os fenômenos ali encontrados são descritos e conceituados pelos atores sociais em contraste com os padrões, crenças e significados existentes em outros campos. Com o passar do tempo o *campo de ação indigenista* pode tender progressivamente a sublinhar a sua unidade, vindo a constituir-se em um *conjunto relativamente autônomo de ações interligadas e com um significado próprio, adscrito àquele campo*. Tal processo – a que Bourdieu (1974:101) se refere ao falar da possibilidade de autonomização progressiva de certos campos sociais – permite cristalizar um conjunto próprio de disposições e atitudes mentais, sem exigir uma remissão, reiterada de modo constante e consciente, a outros campos sociais.

O contexto regional do SPI

A diretiva ideológica e os esquemas de atuação do SPI na região refletiam as vicissitudes de um serviço público federal dotado de fins humanitários e assistencialistas, mas desprovido de verbas e principalmente com prestígio e poder muito variáveis, mudando de conjuntura para conjuntura. As linhas gerais de atuação junto aos Ticuna mal estavam esboçadas e já eram severamente reduzidas e descaracterizadas por fatores de ordem política e econômica. O SPI parecia oscilar entre arroubos indigenistas e períodos de apatia e inércia, e a 1ª Inspeção Regional se enquadrava perfeitamente nisso.

Em alguns anos eram desenvolvidos esforços substanciais para instalação de PIs, de serviços assistenciais e na realização de viagens de inspeção e reconhecimento. Disso resultavam relatórios anuais relativamente melhor documentados, como ocorreu com os dos anos de 1929, 1930-31, 1941, 1943, 1945 (inclusive contando com farto material fotográfico), respectivamente assinados pelos inspetores Bento M. Pereira Lemos (os dois primeiros), por Carlos Eugênio Chauvin e por Alberto Pizarro Jacobina (os dois últimos). Esses relatórios contrastam fortemente com os do período posterior, indicando o enfraquecimento e a precariedade da atuação do SPI na área do estado do Amazonas. O relatório de 1929 tem 98 páginas e importante anexo fotográfico; o de 1930-31 tem mais de 200 páginas, transcrevendo ainda dois relatórios de viagem de Curt Nimuendaju aos rios Negro e Solimões e contendo ainda numerosos anexos; o de 1941 tem 279 páginas; o de 1945 é de mesmo volume, e os de 1943 e 1944 chegando quase às 200 páginas. Contrastam com estes e os relatórios de 1946 (28 páginas), e de 1948 (8 páginas), de 1954 (19 páginas), de 1956 (27 páginas), com preocupações meramente burocráticas, geralmente recriminando a falta de verbas, e a má qualidade do pessoal disponível e queixando-se do estado de abandono em que encontraram a Inspeção.

O primeiro interesse mais concreto manifestado pelo SPI sobre os Ticuna ocorreu em 1929, quando foi confiada ao etnólogo Curt Nimuendaju a missão de “fazer uma visita à aldeia dos Ticuna, no Solimões, e fornecer a esta Inspeção minuciosos informes sobre aqueles aborígenes” (*Relatório Anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, 1929*, por Bento M. Pereira Lemos – Arquivos do CDE-MI). Da viagem, realizada nos meses de outubro e novembro, resultou um relatório onde Nimuendaju apresenta dados sobre a cultura e a situação de contato desses índios, mas não chega a formular propriamente sugestões quanto à ação protecionista. Faz, no entanto, críticas ao delegado do SPI na região, observando ser a instituição inteiramente desconhecida dos índios e dos brancos.

No ano seguinte, em maio, o próprio Inspetor percorreu rapidamente o rio Solimões em companhia do fotógrafo Anastácio Queiroz, passando por algumas localidades Ticuna. Dirigindo-se diretamente a Belém do

Solimões, onde o delegado havia reunido o maior número de índios possível, o Inspetor ficou muito bem-impressionado com o estado físico e sanitário daquela tribo, concluindo: "Fizeram elogios ao delegado de quem mostraram ser muito amigos (...) Não me foi dado nenhum caso de violência praticado por civilizados contra esses silvícolas..." Ao despedir-se recebeu um pedido dos índios de que lhes remetesse roupas e ferramentas, o que não foi feito devido a falta de verbas (*idem*).

Segue-se um longo período sobre o qual inexistente atualmente nos Arquivos do CDE-MI qualquer documentação significativa. No início da década de 40, volta a ser cogitada uma atuação do SPI na região do Solimões, constituindo-se ali uma Ajudância para atender aos Ticuna e aos Miranha (*vide Relatório da 1ª I. R., para os anos de 1940-41* – Arquivos do CDE-MI). A proposta do Inspetor Carlos Eugênio Chauvin é de instalar um Posto de Fronteira para os Ticuna e dois Postos de alfabetização e tratamento para os Miranha, a serem localizados em Meria e Miratu. A idéia inicial era de, no ano de 1942, sediar o Posto de Fronteira no igarapé Belém, no ano seguinte instalando os dois postos de alfabetização. Com a falta de recursos existente, porém, os planos foram modificados, a Ajudância do Solimões não foi criada, os postos de alfabetização foram postergados e o Posto Ticuna foi levantado em local mais acessível, em Tabatinga. Após 1943, a tendência do novo Inspetor, Alberto P. Jacobina, era de reforçar o Posto recém-criado, para isso fornecendo recursos para a construção de uma escola, apoiando os projetos econômicos desenvolvidos pelo encarregado, visitando pessoalmente a área em 1945 e, por fim, adquirindo uma gleba para permitir a constituição de uma reserva (para o relato desse período 1943-6, *vide capítulo 5*).

Em 1946, com a substituição do Inspetor Jacobina, iniciou-se novo período de estagnação das atividades do SPI em nível regional, refletidas em relatórios sumários e documentação reduzidíssima. No ano de 1952 o Inspetor Alípio Edmundo Lage anunciou em um relatório administrativo o início de uma "jornada de soerguimento da 1ª I. R.", para isso pretendendo encerrar os "longos anos de inatividade" do PIT, "outrora um dos baluartes no campo da produção" (*Relatório Anual de 1952, da 1ª I.R.* – Arquivos do CDE-MI). Nomeou como encarregado Cristóvão Emmerich Thaumaturgo Lobo com instruções de retomar as atividades agrícolas, reabrir a escola e construir nova sede para o PI (*idem*). Os planos de atuação econômica, porém, não foram levados a cabo e no ano seguinte já o Inspetor manifestava seu desagrado com a conduta do funcionário e mencionava a sua decisão de substituí-lo (*Relatório Anual de 1953, da 1ª I. R.* – Arquivos do CDE-MI).

Fica patente pela leitura da documentação existente que não se trata propriamente de um reinício da ação indigenista, mas de uma simples preocupação administrativa em recolocar as unidades assistenciais em funcionamento, tal como haviam estado anos antes. Ao tentar definir novas finalidades, tornava-se evidente o despreparo ou o afastamento de

tais funcionários de uma ideologia protecionista que caracterizou a presença do SPI na região em outros momentos.

Uma viagem de reconhecimento à área foi realizada em 1954 por um Inspetor, Alfredo José da Silva, que sugeriu diretamente a extinção desse Posto, uma vez que "os índios não estão necessitando de assistência", realizando um "comércio regular com as cidades de Ramon Castillo e Letícia, para a qual a sua produção segue pelo melhor preço que oferecem" (*vide Relatório Anual de 1954, da 1ª I. R.* – Arquivos do CDE-MI). O Inspetor Lage transcreveu essas conclusões no relatório anual, com as quais pareceu concordar. No ano seguinte o *Jornal do Comércio* (de 14.09.1955) apresentou uma reportagem sobre Benjamin Constant, acusando o PIT de ser totalmente inútil aos índios e nocivo aos regionais, mencionando que o próprio encarregado fora preso em Tabatinga por embriaguez.

Tal intenção de desativação do PIT só não foi efetivada nessa época (1955-6) por uma força de inércia administrativa, sendo o processo desarquivado por seu sucessor, que solicitou parecer por escrito do antigo encarregado, Manoel Pereira Lima, então atuando no PI do Rio Andirá. Com base nisso, o novo chefe da 1ª I. R. chegou à conclusão de que se tratava de "choques de interesses econômicos, o sr. Antonio Roberto Ayres Mafra de Almeida não satisfeito com o que já fez às custas do braço do índio, quer ficar sem a vigilância do SPI para prosseguir se apossando das terras indígenas e escravizando os legítimos habitantes" (Carta do chefe da 1ª I. R. ao Chefe da S.O.A., em 16.01.1958 – Arquivos do CDE-MI). O antigo encarregado havia sugerido também a transferência do PIT de Umariçu para o igarapé Preto, mas o Inspetor considerava inadequado "descobrir um santo para cobrir outro" e solicitou à S.O.A. que promovesse uma investigação *in loco* sobre o funcionamento e a adequada localização do PIT¹⁰³.

Indicativo da crise de pessoal e de recursos humanos em que se arrastava o órgão a nível regional é que o Inspetor Lage continuou a queixar-se do encarregado em relatórios posteriores, sem conseguir substituí-lo por outro indigenista. Em 1956, explicitando suas preocupações produtivistas, ele observava que os índios apenas procuravam o Posto em busca de medicamentos e em função da escola, não havendo qualquer intervenção do SPI nas atividades agrícolas dos índios (*Relatório de 1956 da 1ª I. R.* – Arquivos do CDE-MI).

No início da década de 60 sobressaiu como uma preocupação dos funcionários do órgão e dos militares o estabelecimento de informações e de controle sobre as missões estrangeiras atuando em áreas de fronteira. Apareceram algumas respostas de funcionários locais, indicando a presença

¹⁰³ Essa preocupação em discutir a necessidade e a localização do PIT estava na base do interesse do SPI na realização da primeira fase da pesquisa de campo de Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo colaborador da Seção de Estudos e Pesquisas. Tal temática se manifestava também extensamente em seu livro (1964) e em diversos artigos.

de capuchinos italianos, que assistiriam em desobriga as diversas aldeias, e a missionários batistas norte-americanos que, segundo tais relatos, atuavam principalmente junto aos civilizados.

Como se verá a seguir, os atritos com regionais e posseiros inviabilizaram a expansão das atividades indigenistas junto aos Ticuna. Começou a delinear-se uma preocupação crescente com os grupos indígenas dos afluentes do rio Javari, de onde procediam regularmente notícias de choques e massacres entre índios e extratores (madeireiros e seringueiros). Por sua vez a atuação assistencial do PIT mantinha-se em deterioração, apenas particularmente interrompida com uma pequena atividade econômica desenvolvida entre 1962 e 1965, pelo encarregado Bernardino da Conceição. Com os magros recursos de que dispunha o SPI a nível regional, retomar o padrão assistencial implantado por *Manuelão* era a meta para a administração, estando muito além de sua real capacidade política manter a mesma postura protecionista.

As linhas de atuação dos encarregados

Como essas linhas de ação do SPI se refletiam na atuação prática de seus representantes locais? E como, por seu lado, as diversas forças sociais presentes nessa situação histórica reagiam perante essas ações, promovendo uma redefinição das finalidades e das formas de atuação do PIT?

No plano local os representantes do SPI podem esquematicamente ser agrupados em duas classes, uma tentando atuar de acordo com uma ideologia indigenista, reiterada nos discursos e documentos dos fundadores do SPI, outra dotada de uma ideologia de servidor público, atrelada aos formalismos e à rotina das ações-meio, sem estabelecer projetos mais ambiciosos ou inovadores de atuação.

No primeiro grupo podem ser mencionados três nomes: Manoel Pereira Lima, que permaneceu de 1943 a 1946; Cristóvão Emmerich Thaumaturgo Lobo, conhecido pelos índios como "Lobo", que permaneceu de 1952 a 1958; e Bernardino da Conceição, chamado pelos índios de "Bernaldino", que ficou como encarregado do PIT entre 1962 e 1965. Ao invés de se restringirem a pôr em funcionamento o esquema já montado de assistência, os três assumiram atitudes claras de defesa dos interesses dos índios perante os regionais.

Como já havia sucedido anteriormente com *Manuelão*, o encarregado Lobo também se envolveu em atritos com o seringalista Antonio Roberto. Ele encaminhou ao chefe da 1ª I. R. uma queixa contra o patrão do seringal Belém, afirmando que "aquele indivíduo explora os índios, pagando seus trabalhos a troco de cachaça, da qual é fabricante" (Ofício para o chefe da 1ª I. R., em 09.06.1955 – Arquivos do CDE-MI). Relata denúncia do prefeito municipal de São Paulo de Olivença, sr. Ondino

Laredo, de que o seringalista teria enviado índios "amarrados e surrados" para aquela cidade. Costumaria ainda ludibriar a boa-fé dos índios e de todos desse município "dizendo-se Delegado de Índios credenciado por sua Excia. o Marechal Rondon" (idem). Concluía pedindo providências "a fim de terminar a escravidão de senhores feudais que ainda existem nesse rio" (idem).

Sem contar com o apoio regional do SPI, o encarregado buscou paralelamente a aliança das autoridades fiscais. Ele encaminhou ao Inspetor da Alfândega de Manaus uma denúncia de que Antonio Roberto possuía dois engenhos de cachaça no município de São Paulo de Olivença sem estar quite com as necessárias patentes e sem pagar o Imposto de Consumo (Ofício de 09.06.1955 – Arquivos do CDE-MI).

Tais iniciativas, porém, não tiveram consequência alguma e o encarregado logo percebeu a impossibilidade de intervir no relacionamento índios/brancos nos seringais. O *campo de ação indigenista necessariamente reduzido à reserva de Umariçu*, as tentativas de expandi-lo, abrangendo as propriedades situadas no município de São Paulo de Olivença, revelando-se infrutíferas.

Uma pressão foi desenvolvida ainda por esse encarregado contra as famílias de brancos que estavam estabelecidas dentro da reserva. Em resposta a isso os invasores articularam-se a um importante seringalista, José Acioly de Menezes Veiga, na época deputado estadual, que redigiu um memorial enviado ao Governador do Estado do Amazonas expondo a situação e pedindo providências. Nesse documento os regionais argumentavam que "a permanência do Posto em Umariçu é inútil e improdutivo (...) não existindo nesse recanto índios e sim civilizados caboclos" (*apud* Cardoso de Oliveira, 1972:109-110). Contra a manutenção do PIT naquele local foram levantados mais dois argumentos: a) a improdutividade econômica do Posto, incapaz até de autostar-se; b) o SPI, que tinha como finalidade atender índios brasileiros, estava de fato servindo a estrangeiros, em sua maior parte peruanos (op. cit., pág. 112), de vez que muitas famílias residentes em Umariçu eram procedentes dos arredores de Letícia, quando esta ainda estava sob domínio do Peru.

O memorial circulou em diferentes esferas e foi finalmente enviado ao Presidente da República, tendo como consequência a remoção do encarregado. No entanto nenhuma iniciativa quanto ao deslocamento do Posto ocorreu, muito embora como tenha observado Cardoso de Oliveira houvesse "uma unanimidade de opiniões sobre a inconveniência de se ter um Posto Indígena no lugar onde se encontra o Posto Ticunas. Empregadores, comerciantes e especuladores de toda a sorte passaram a ver no SPI uma ameaça à sua ação, chegando a classificá-lo como algo reacionário, negativista, um constante empecilho ao 'desenvolvimento da economia regional'. A tese mais defendida na área era a da transferência do PIT para o alto Curuçá, onde lá 'cumpriria realmente suas finalidades': pacificar tribos hostis" (op. cit., pág. 112). Como explicita esse autor, tal argumentação fundamentava-se em "uma concepção oportunista, ainda que

realista, do papel do SPI como uma agência aplainadora do caminho a ser seguido pela civilização" (idem).

Na gestão do encarregado Bernardino da Conceição houve uma relativa melhora nos padrões de atuação indigenista, sendo retomada a atividade agrícola. Um relato de 1965, feito por um funcionário do SPI de passagem, descrevia o PIT como "em franca atividade (...) mostrando a capacidade de trabalho do encarregado" (Relatório de Raimundo Pio de Carvalho Lima, em 06.08.1965 - Arquivos do CDE-MI). A descrição concreta da atividade agrícola desenvolvida no entanto era bem inexpressiva, se confrontarmos as cifras de produção e de população com aquelas do período de *Manuelão*. Segundo as estimativas do encarregado, em Umariçu, em fevereiro de 65 haveria 815 índios aldeados, a atividade agrícola do PIT resumindo-se ao preparo de um hectare de terreno, com 5 mil covas de macaxeira, 100 pés de banana, 50 de abóbora e 15 de melancia. A produção mais significativa obtida foi a de milho, com 400 kg, distribuídos 40 para os índios, 60 ficando para consumo interno do PI e o restante destinando-se à venda (idem). Apesar de pequena, essa safra permitiu adquirir mercadorias e instrumentos agrícolas para serem distribuídos entre aqueles que participaram do roçado (inf. Felipe, Umariçu, 1974).

Os brancos que ainda hoje habitam dentro da reserva apontam Bernardino como "um criador de casos", acusando-o de ser uma pessoa que não conseguiu desenvolver a agricultura e que tentava obter ascendência sobre os índios jogando-os contra os brancos (inf. Israel Guedes, Umariçu, 1981). Em seu relato esse último narra que durante sua gestão Bernardino promoveu uma reunião com todos os civilizados que moravam dentro do Umariçu e perguntou qual o tempo de que precisavam para sair dali. Ele tinha o apoio da Guarnição de Tabatinga, então dirigida por um 1º tenente, que ameaçou usar os 350 homens que tinha sob seu controle (*sic*) para retirar dali todos os ocupantes da reserva. O pai do informante, então, pediu licença para fazer um abaixo-assinado dirigido às autoridades e com isso acabou por sustar as pretensões do funcionário do SPI.

Na documentação oficial não há notícia desses fatos, porém uma carta de Bernardino ao chefe da 1ª I. R. deixa clara a sua posição quanto aos invasores, que "estariam localizados no meio do aldeamento e tornam-se contraproducentes à administração e aos indígenas" (Carta de 1º.07.1963 ao chefe da 1ª I. R. - Arquivos do CDE-MI). Nesse documento ele ressalta que são escassas as terras para agricultura existentes na reserva, uma grande parte ribeirinha sendo inundável durante longo período do ano (idem). É de notar que de fato os civilizados se localizam (e se localizavam) justamente no trecho onde a terra firme chega até a beira do rio Solimões.

Se a expansão do *campo de ação indigenista* parecia inviabilizada na área Ticuna, a tendência dos funcionários do SPI foi de voltar-se cada vez mais para uma atuação junto aos grupos indígenas tidos como belicosos

no rio Javari e seus afluentes¹⁰⁴. Em 1963 o encarregado Bernardino organizou uma expedição ao rio Curuçá para tentar um contato amistoso com índios das tribos Marubo e Catuquina. Em 1965, com a notícia de massacres nessa área, ele voltou ao mesmo rio Curuçá. Quem o sucedeu como encarregado do PIT foi um sertanista, Estevão da Silva Rodrigues, que dispôs a maior parte de seu tempo e de seus esforços na atração desses índios, e não no trabalho junto aos Ticuna (informe do chefe da 1ª I. R. em 27.09.1967 - Arquivos do CDE-MI).

Esses encarregados mencionados foram aqueles que desenvolveram ações mais significativas de acordo com os documentos e dos quais índios e brancos conservam uma memória mais viva. Em uma relação abaixo, eu indico todos os encarregados do PIT, citando por extenso aqueles de que se dispõe de registro escrito na documentação do SPI, outros sendo apenas mencionados pelos índios e referidos por um único nome. As avaliações de cada gestão decorrem primordialmente de documentos administrativos do SPI.

Quadro Nº 8 - Relação dos Funcionários Encarregados da Direção do PIT (1942/72)

1.	Carlos Pinto Correia	"CARLOS CORREIA"	1942
2.	Manoel Pereira Lima	"MANUELÃO"	1943-1946
3.	Antisthenes Nogueira Pinto	"ANTISTA"	1946-1947
4.	Raymundo Athaide	"ATAÍDE"	1948
5.		"CALISTO"	
6.	Alberto de Andrade Gomes	"ANDRADE"	(*) 1950 -1951
7.	Cristóvão Emmerich Thaumaturgo Lobo	"LOBO"	(**) 1952 -1958
8.	Heitor Barreira	"ITU BARREIRA"	1959-1962
9.	Bernardino da Conceição	"BERNALDINO"	(**) 1962 -1965
10.	Estêvão da Silva Rodrigues	"ESTÊVÃO"	1966 e 1968
11.	Gilberto Pinto Figueiredo	"GILBERTO"	1967
12.	Bernardo Müller Filho	"BEREZINHO"	1969
13.	Daniel da Silva Fernandes	"DANILINHO"	1970-1973

Fontes: (*) Carvalho, 1955:10.

(**) Cardoso de Oliveira, 1964.

Documentos administrativos do SPI (CDE-MI).
Informantes Ticuna.

¹⁰⁴ Em um relatório de 1963 Bernardino sugere a transformação do PIT em uma Ajudância por diversas razões que arroia a seguir, entre elas destacando-se "a existência de tribos a pacificar na jurisdição dessa unidade" (vide Relatório de 21.02.1963 - Arquivos do CDE-MI).

É importante registrar que *por diversas vezes a chefia do PIT foi entregue não a indígenas com algum preparo ou experiência anterior (como era o caso dos três mencionados), mas a elementos da própria região, que viam nesse cargo um emprego público como qualquer outro, encarando os índios com a mesma ótica que os patrões ou os invasores da reserva* – isso quando não estavam explícita e diretamente associados a estes. Assim, por exemplo, um dos ocupantes não-índios da reserva afirmava que o único encarregado de que ele tinha queixa era o Bernardino, os demais nunca o incomodaram. Citou inclusive que o Andrade o teria nomeado como substituto, quando se ausentava de férias (inf. Israel Guedes, Umariáçu, 1981)! Estêvão Rodrigues, por sua vez, era um simples regional, sem maior instrução, aceito pelo órgão como trabalhador braçal e mais tarde transformado em sertanista. Quem substituiu ao encarregado Lobo – que teve atrições com regionais – foi Heitor Barreira, de uma tradicional família de seringalistas da região, cujo tio foi durante certo tempo patrão do igarapé São Jerônimo e Delegado do SPI. O pai deste encarregado, Lauro Castelo Branco, era proprietário de glebas no Paraná Ribeiro, sendo o dono do cartório municipal de São Paulo de Olivença. Por sua vez o último dos nomes dessa relação, Daniel Fernandes, estava bastante vinculado à família Mafra, sendo seu pai procurador do velho Quirino e depois de seu filho Benedito (vide gráfico nº 1, pág. 71).

O paradoxo ideológico da tutela

É necessário agora retomar o esquema analítico proposto anteriormente. Isso significa explicar os padrões de ação, os papéis e as ideologias não como uma atualização pura e simples de um quadro único de referência, seja esse partilhado por ambos os atores, imposto devido à existência de posições assimétricas, ou ainda construído inteiramente pelo observador para fins de análise. É preciso, ao contrário, ver tais normas e ideologias como um produto relativo e mutável de um campo de interação entre índios e funcionários do SPI, onde se sucedem contextos de antagonismo e de cooperação, cada evento ou ação correspondendo a uma escolha (ou combinação de escolhas) entre os diferentes referenciais existentes, capazes de imprimir rumos de ação e significados diversos ao comportamento dos atores. *O padrão de legalidade aí descrito é o resultado desse jogo de possibilidades, condicionado por fatores de ordem histórica e cultural, que não somente viabiliza o surgimento de certas inter-relações e antagonismos, mas também circunscreve as possibilidades e beneficia algumas dentre elas.*

Uma pressuposição subjacente a qualquer discussão sobre o fenômeno da tutela é de que exista um código comum de condutas partilhado e conhecido (ainda que com graus variáveis de conformidade) por todos os

membros de um mesmo grupo social de referência. Em um conjunto de casos as pessoas se distanciam desses padrões, frustrando as expectativas de outros e contrariando os imperativos racionais do comportamento social. Em uma perspectiva sociológica normativa e integradora, não necessariamente tais fatos precisam ser vistos como patológicos ou intrinsecamente negativos, podendo igualmente ser associados seja a problemas de aprendizado e socialização, seja à questão da diversidade de códigos em grupos sociais de maior escala.

No primeiro caso podem ser colocados temporariamente os menores, cuja adesão e conhecimento dos códigos dominantes é somente parcial em virtude de resultar de um processo de aprendizado ora em curso. Outros desvios de conduta podem decorrer de uma incapacidade física ou mental de pessoas que atingem um conhecimento apenas deficiente e parcial dos códigos dominantes, exercendo uma participação social limitada. As duas situações estão englobadas no esquema abaixo, sendo ilustradas respectivamente pelos menores e pelos deficientes (cego, surdo-mudo, louco etc.).

A admissão da existência de outros códigos culturais pode igualmente ser um fator gerador de condutas divergentes. Em princípio todos os estrangeiros (os índios entre eles) estariam colocados em tal posição, podendo infringir o código não em função de uma cidadania incompleta, mas justamente por uma vinculação a um código diferente. De fato as leis procedem a uma tipologização das culturas, distinguindo inteiramente o tratamento dado ao imigrante e ao índio, uma vez que o primeiro provém de culturas similares e é portanto tido como capaz de dirigir por si próprio (obedecidas, é claro, as leis do país) o processo de assimilação à nova cultura, enquanto o índio é tido como portador de uma cultura primitiva, incapaz por si só de aprender ou adaptar-se às condições de uma cultura superior. Estas duas situações estão igualmente indicadas no esquema abaixo.

Quadro nº 9 – A tutela no universo de condutas potencialmente anti-sociais

Subgrupos	Natureza da Diferença	Condições de Reincorporação
Deficientes físicos	Incapacidade para conduta normal	Artifícios visando evitar completa exclusão
Menores	Socialização incompleta	Com o tempo e a ação do educador devem chegar a condutas adequadas
Índios	Socialização incompleta x Diversidade cultural	O tutor deve conduzir o processo de aprendizado
Estrangeiros	Outra forma de socialização	Aprendizado e assimilação autoconduzidos
Infratores	Transgressão temporária de padrões que conhecem	Instituições punitivas e correccionais

Em geral o aspecto mais destacado da tutela, aquele que a envolve de uma necessidade e que a pretende justificar, é a dimensão educativa, pedagógica, de que se reveste a relação (suposta de aprendizado e proteção) entre tutor e tutelado. Este último é sempre aquele sobre o qual se supõe que disponha de um conhecimento parcial ou deformado dos códigos culturais dominantes. Autores que se contrapõe a essa ideologia pedagógica da tutela, pretendendo evidenciar os seus aspectos repressores, têm buscado reconstruir e desmontar esse mito. Uma imagem usada originalmente por Gathorne-Hardy, 1972 (*apud* Paine, 1977) dá bem idéia do fundamento altruístico e repressor que carrega de ambigüidades e eufemismos essa relação de dominação: a situação de contato como que afastou a mãe (enquanto expressão de fator básico de socialização e da própria cultura originária) dos povos colonizados e lhes deu em troca uma governante – a administração colonial – com a qual têm de lidar e cuja função imediata é tomar conta deles, encarregando-se de transformá-los em adultos e em bons cidadãos (Paine, 1977:80).

A finalidade da tutela é justamente transformar, através de um ensinamento e uma orientação dirigidas, tais condutas desviantes em ações e significados prescritos pelos códigos dominantes. Assim a tutela é fator de controle do grupo social sobre um conjunto de indivíduos potencialmente perigosos para a ordem estabelecida, uma vez que partilham, junto com os infratores, de condutas vistas como anti-sociais. Resguardada a particularidade já anotada em face dos estrangeiros, é como se os índios, os menores e os deficientes (estes em certos contextos), tivessem uma importante atenuante, que mantivesse uma linha de separação entre eles e os infratores das normas. É que diferem destes últimos por disporem de um conhecimento parcial e limitado dos códigos dominantes ou por serem informados naturalmente (nascidos e formados) por outros códigos, enquanto os infratores conhecem plenamente as normas, rejeitando-as e contrapondo-se a elas. Fora esse elemento de intencionalidade, tais ações são classificadas dentro do universo de condutas anti-sociais¹⁰⁵, sendo a tutela o único mecanismo que pode evitar que tenham sobre os membros e as instituições do grupo os mesmos efeitos nocivos e deletérios das condutas criminosas.

À diferença de outras formas mais explícitas e utilitárias de dominação, a relação da tutela se funda no reconhecimento de uma superioridade inquestionável de um dos elementos e na obrigação correlata, que esse contrai (para com o tutelado e com a própria sociedade envolvente) de assistir (acompanhando, auxiliando e corrigindo) a conduta do tutelado de modo que o comportamento deste seja julgado adequado – isso é, resguarde

¹⁰⁵ Não é por acaso que deficientes, menores e estrangeiros (especialmente os classificados como de outras raças) são escolhidos na semiologia usual dos meios de comunicação de massa (vide Eco, 1966) como símbolos adequados para expressar indivíduos de conduta criminosa e que ameaçam a continuidade social.

os seus próprios interesses e não ofenda as normas sociais vigentes. São essas as duas suposições básicas sobre as quais se assenta a necessidade desse mandato: 1) o tutelado não é plenamente capaz de defender, expressar ou mesmo conhecer os seus reais interesses, havendo necessidade de alguém que atue ou decida em seu lugar para evitar que ele sofra ou seja lesado em conseqüência de atos que outros com ele concluíram; 2) o tutelado não domina plenamente os códigos da sociedade nacional, necessitando de alguém que o oriente, mostrando os modos corretos de proceder em cada situação, disciplinando os seus modos de manifestação e evitando que ele transgrida as normas e entre em choque com direitos, valores ou interesses alheios.

Os referenciais da Administração (doutrinas, imagens e práticas)

Sem restringir a elasticidade e limitar as funções ideológicas da tutela, há necessidade de um conjunto de normas que instrumentalizem os funcionários (e possam vir a ser de conhecimento geral) sobre as modalidades pelas quais deva ser exercido esse mandato. Existem dois aspectos envolvidos nisso: a) a definição das normas, realizadas por leis, estatutos, regimentos, portarias, instruções etc.; b) o conhecimento e a atualização das normas pelos funcionários, implicando em canais de socialização, em meios de supervisão e correção das iniciativas tomadas.

Situando-se na ótica da administração, Gluckman (1968b) reflete sobre a atuação do comissário de distrito dentro de um território ocupado por um segmento do povo Zulu. Ele mostra o caráter integrado da administração estabelecida pelo governo sul-africano, havendo uma alocação precisa e hierarquizada de responsabilidades, bem como a formação de um conjunto de conhecimentos, técnicas e experiências que é transmitido regularmente a todos os quadros burocráticos e considerado um fator indispensável ao exercício racional da administração.

Os executores diretos dessa política colonial – argumenta Gluckman (1968b) – foram elementos que receberam uma preparação específica e especializada, freqüentaram cursos superiores e universidades, possuindo noções de economia, geografia, história e legislação. Em sua trajetória de preparação, assimilaram tanto os fundamentos ideológicos de uma política racial quanto os princípios bem concretos de uma administração eficiente e moderna, disso resultando uma ideologia ético-profissional que orienta e distingue a atuação desses comissários da conduta de outros brancos, agentes econômicos ou religiosos, que se fazem presentes nos territórios nativos. Colocá-los pura e simplesmente como representantes de interesses coloniais seria esquecer inteiramente a existência dessa ideologia ético-profissional e criar obstáculos à compreensão do próprio jogo

político local, onde o seu comportamento apresenta uma grande margem de autonomia e variação em face das demais forças envolvidas.

Faz sentido trazer essas reflexões de Gluckman para a análise da atuação dos funcionários do SPI em face dos grupos indígenas sobre os quais estão legalmente como responsáveis? A comparação por si só já ajuda a refletir, iluminando e estabelecendo conexões entre os aspectos divergentes. Seria uma boa hipótese de trabalho investigar a formação e reprodução de um grupo limitado de intelectuais positivistas (militares ou não) que definem as normas de ação e os postulados básicos de uma ideologia protecionista. Caberia deixar claro – contra uma visão apologética do antigo SPI – em que medida essa ideologia norteou efetivamente a ação do órgão e gerou práticas administrativas específicas. Ou se ao contrário limitou-se a ser uma consciência culpada da ação integradora do Estado (destinada basicamente ao consumo externo da opinião pública) e nunca deglutida inteiramente pelo próprio Estado e por amplos setores das classes dominantes.

Quaisquer que sejam as conclusões a que se possa chegar, parece bastante difícil falar de uma ideologia ético-profissional que unificasse a ação de funcionários de um certo escalão (com exceção, talvez, dos ditos sertanistas). Até mesmo a utilização do designativo *indigenista* deve ser feita com suspeição, uma vez que sugere uma analogia inexistente com o indigenismo mexicano, no qual as ações administrativas e o quadro de funcionários estão embebidos de conhecimentos e princípios doutrinários que estabelecem as modalidades desejáveis de integração do índio na sociedade nacional.

O que a consideração de um caso específico pode fazer é mostrar o descompasso entre as analogias e uma situação concreta de tutela. Como foi mostrado anteriormente, *seria absolutamente equivocado identificar a ação administrativa do SPI com os postulados de uma ideologia protecionista*. Apenas alguns desses funcionários pareciam estar minimamente familiarizados com esses princípios e motivados a colocá-los em prática. *O preenchimento do cargo de encarregado de Posto Indígena não supunha a obtenção de diplomas, cursos ou conhecimentos específicos*. Isso dependia em geral do chefe da Inspetoria que, tendo em vista os recursos existentes (financeiros ou humanos), mobilizava e selecionava os candidatos mediante uma avaliação de suas habilidades, experiências anteriores, disposições e possível adequação à situação com que iriam lidar. *A concepção do serviço público como gerando cargos vitalícios, distribuídos como prebendas em uma lógica de clientelismo político, opunha-se radicalmente a qualquer tentativa de implantar uma administração eficiente ou de aplicar princípios gerais de atuação*.

Os funcionários considerados faltosos ou incompetentes eram penalizados não com a destituição do cargo, mas com a transferência de uma área para outra. Idêntico recurso era acionado por elementos bem formados ideologicamente mas que se encontravam em uma situação de estrangulamento por ausência de verbas, ou que sofressem perseguição de

seu superior hierárquico, ou ainda que se debatessem em impasses insuperáveis em seu trabalho. Isso *destituía de sentido penalizador as transferências*. Nas avaliações o que valia era apenas o *prestígio relativo de cada indivíduo junto aos que ocupavam posições centrais nos diferentes grupos de poder e influência*.

A atuação mais positiva de um encarregado era viabilizada por uma *conexão pessoal com o seu superior imediato*, o Inspetor Regional. Isso era patente no caso de *Manuelão*, cuja atividade no PIT coincidiu cronologicamente e foi favorecida diretamente pelo apoio político e administrativo do Inspetor Jacobina. Em várias cartas ao Inspetor, *Manuelão* se queixava da falta de atendimento a seus pedidos e de respostas a suas cartas, cobrando do Inspetor um compromisso pessoal de envolvimento e auxílio.¹⁰⁶

Do seu lado, o Inspetor confiava bastante em seu encarregado, referindo-se elogiosamente a ele em vários documentos oficiais¹⁰⁷, adquirindo no comércio de Manaus e remetendo por navio as mercadorias necessárias ao comércio do PIT, favorecendo a contratação de funcionários e a construção de instalações, visitando a região para apoiar *in loco Manuelão* em um momento em que a sua vida estava ameaçada e, por fim, adquirindo uma gleba e entrando em entendimentos com o Exército para a criação da reserva de Umariçu. Com a saída do Inspetor Jacobina, *Manuelão* foi transferido para outro PI (situado no rio Andirá), os próximos encarregados nunca chegando a contar com igual apoio dos Inspetores, fosse isso explicado por precariedade de verbas, fosse para evitar maior comprometimento em atritos com interesses econômicos e políticos locais.

O Inspetor Jacobina parecia caracterizar-se por uma posição de independência distante dos interesses regionais, buscando o apoio direto de Rondon. Aliás sua primeira iniciativa ao ser designado para o cargo foi escrever pessoalmente a Rondon, comunicando-lhe o fato e pedindo-lhe apoio. Já anteriormente Rondon tivera uma intervenção pessoal naquela Inspetoria, conseguindo indicar para a sua direção o seu colaborador Carlos Eugênio Chauvin, pretendendo com isso “melhorar a calamitosa situação dos índios que moravam naquelas fronteiras” (Carta de Rondon a Chauvin – Arquivos do CDE-MI). Jacobina parecia partilhar daquelas idéias e ser pessoa próxima desse grupo. No entanto ele não conseguiu nomear o seu sucessor, tendo indicado para o cargo Durval de Magalhães, sendo no entanto escolhido outro que, já no seu primeiro relatório anual, criticava duramente “a desorganização administrativa da gestão anterior”.

O relacionamento entre o Inspetor Lage e o encarregado Lobo também pode ser visto como uma prova, pelo negativo, da conexão necessária entre os ocupantes desses dois cargos. Foi o Inspetor que colocou o agente

¹⁰⁶ Vide especialmente Carta de 22.01.1945, além de outras cartas e telegramas já citados – Arquivos do CDE-MI.

¹⁰⁷ Vide Processo iniciado com Of. nº 25, de 21.02.1946 – Arquivos do CDE-MI.

Lobo no PIT, inicialmente confiando em sua atuação. Quando se tornou claro que ambos teriam linhas diferentes de atuação – o Inspetor queria do encarregado que desenvolvesse no Posto uma atividade econômica produtiva, o encarregado queria do Inspetor apoio político contra os seringalistas – duas coisas ocorrem: a atuação local de Lobo fica estrangulada, isolada e não consegue satisfazer inclusive aos índios; o Inspetor tenta a substituição do encarregado por outro mais afinado com a sua perspectiva de trabalho, mas não dispõe de recursos para pôr isso em prática.

Outro fator deve ser indicado como limitativo tanto da formação de uma ideologia ético-profissional entre os funcionários do SPI quanto de uma melhor adequação de linhas de ação e perspectivas entre Inspetor Regional e encarregado de PIs. Trata-se da situação de falta de verbas, que muitas vezes favoreceu a que os Inspetores realizassem escolhas menos onerosas e selecionassem os encarregados entre os próprios naturais da região.

Outras justificativas podiam igualmente ser usadas para o mesmo fim, como a crença de que os elementos de fora teriam maiores problemas de adaptação à área e aos índios. Embora não seja dito, *o que freqüentemente buscavam os Inspetores ao mobilizar localmente os funcionários do SPI era aliviar as tensões (ou minorar os atritos) entre o SPI e os interesses locais*. Assim a substituição de Lobo, incompatibilizado com muitos brancos, por Heitor Barreira, filho de tradicional família seringalista, parecia ter a finalidade de esvaziamento do conflito antes manifestado. Já a nomeação de regionais pobres para o cargo de encarregado do SPI, como ocorreu com Estêvão, teve o efeito de enfraquecer o prestígio local do órgão, que passava a estar representado por alguém que os seringalistas não consideravam nem como seu par, nem como um estranho, mas sim como um subordinado.

Na inexistência de um código de ação mais estruturado e que fosse transmitido de modo regular, bem como na ausência de um conjunto de ações de controle, que cuidassem de que essas normas fossem levadas à prática de modo consistente, o que parecia funcionar efetivamente como um guia para a atuação dos funcionários do SPI, determinando atribuições e mantendo certas ambigüidades, era o já mencionado *paradoxo ideológico da tutela*. A tarefa do encarregado de um Posto Indígena, como representante local do SPI, era de *tomar conta dos índios* que residiam dentro da área sob sua jurisdição. Interpretações divergentes podiam ser atribuídas tanto à natureza quanto à abrangência do seu trabalho.

Em uma vertente ideológica, *tomar conta dos índios* significava basicamente protegê-los, uma boa parte da atividade do encarregado sendo voltada para a garantia de seus direitos e interesses, que estariam sendo prejudicados por um terceiro elemento. Nessa linha, as perspectivas políticas de enfrentamento local do SPI com outras forças sociais eram bastante fortes. Ainda que considerações de ordem política sobre a oportunidade, a desejabilidade e a existência de meios para sustentar esse

conflito pudessem manter os antagonismos em um estado latente, esse parecia ser o desdobramento mais previsível para a ação indigenista. Fora das limitações derivadas de seu reduzido poder, a tendência era de dar à ação indigenista a abrangência máxima possível, não se limitando ao local onde estaria instalada a sede do PI.

Na outra vertente ideológica, *tomar conta dos índios* significava evitar que eles – por seu desconhecimento dos modos de ser da civilização, por seus costumes próprios, por características de personalidade e temperamento ou ainda por vícios individuais – criassem dificuldades para a existência e o exercício de atividades produtivas, de manifestações religiosas, cívicas ou sociais por parte da população branca da região. Enquanto na vertente anterior a imagem acionada como um paradigma seria a de uma criança, agora seria certamente aquela do louco ou do desviante social. Tal perspectiva não supunha de modo algum a necessidade ou o estabelecimento de uma empatia ou de um vínculo social (afetivo ou intelectual) entre tutor e tutelado, isso podendo até mesmo ser visto como negativo – por criar familiaridade e compromissos, reduzindo a autoridade e o poder coercitivo. Isso poderia até mesmo lançar dúvidas perante a população branca (que na prática ele estaria defendendo) sobre a isenção e racionalidade de sua conduta como tutor.

A presença de um desses encarregados dentro da aldeia não se tornava jamais um fato comum. Seus relacionamentos com os índios limitavam-se a poucos líderes, que instruíam como seus representantes perante os demais. O seu espaço de circulação na aldeia era sempre bastante reduzido, permanecendo quase exclusivamente na própria sede do PI. Geralmente tais encarregados residiam a maior parte do tempo fora da reserva, ali ficando sempre nos fins de semana e feriados, quando não chegavam a ter mesmo a sua residência oficial (principalmente no caso de terem família) situada em uma localidade próxima. Também nesse aspecto contrastam fortemente com os encarregados do primeiro tipo (como Manuelão e Bernardino), que residiam dentro da aldeia, convivendo intensa e cotidianamente com os índios, suas esposas atuando como professoras, seus filhos participando das brincadeiras das crianças.¹⁰⁸

A perspectiva de atuação política desse tipo de encarregado conduzia nitidamente a uma certa composição com os interesses regionais, na medida em que compartilhava de uma visão negativista sobre o índio e sua conduta. No caso de funcionários que procediam de fora da região havia um nítido processo de envolvimento pelas elites locais¹⁰⁹ em uma tentativa seja de mostrar-lhes a sua força efetiva de ação e retaliação, seja no sentido de inculcar-lhes o seu próprio modo de ver a questão indígena. Em consequência dessas iniciativas podia haver um relativo esfriamento ou

¹⁰⁸ Contam ainda hoje os índios que uma filha de Bernardino chegou a falar muito bem a "gíria".

¹⁰⁹ Ver, a esse respeito, a descrição da atuação de Anthistenes, sucessor de Manuelão, no cap. 5.

apaziguamento das tensões, isso chegando até mesmo a tentativas mais diretas de cooptação e comprometimento.

No caso de elementos da própria região, essa tendência atuava de modo mais natural, pois partilhavam um mesmo universo de preconceitos e uma idêntica visão de mundo. Nessa linha, a preocupação do encarregado era em tornar menores as suas responsabilidades efetivas, vendo-se como um *administrador de uma gleba e dos índios aí residentes*, evitando envolvimento em problemas ocorridos fora daquele espaço bem limitado.

Crítérios de eficácia para atuação dos encarregados

Mas como esse eixo ideológico se traduzia em uma orientação concreta para atuação do chefe do PI? Havia certos critérios de eficácia que eram aplicados por seu superior hierárquico, passando a ser incorporados pelos próprios encarregados, que deles se serviam para auto-avaliar, segundo o prisma da administração, a sua própria atuação. O primeiro critério – que constitui um objetivo visado primariamente por todos – é a *manutenção da ordem*, internamente à comunidade e também no seu relacionamento com os brancos. O grau de intervenção do encarregado em problemas surgidos entre índios moradores da reserva poderia variar bastante, dependendo da visão que ele tivesse sobre a cultura indígena em geral e daquela cultura em particular, acreditando (ou não) na existência de mecanismos próprios para resolver tais questões, ou ainda na capacidade do *capitão* de dar um encaminhamento satisfatório (segundo a sua ótica e, em certa medida também, aceito pelos índios) para tais casos.

Por outro lado implícito na atuação dos encarregados existia como que uma escala de gravidade atribuída aos conflitos, sendo muito rara sua intervenção em questões consideradas menores ou particulares, que inclusive dificilmente chegavam a ser de conhecimento do Posto (como as brigas entre os membros do casal, problemas de separação e posse dos filhos, contratação e acordo quanto a casamento, corretivos aplicados a crianças e adolescentes etc.). Quando isso ocorria, é porque estavam em pauta ameaças concretas de morte ou agressão física. A intervenção do encarregado podia ocorrer tanto no caso de agravamento de conflitos desse tipo quanto da existência de outros distintos, que já de início sugeririam conseqüências mais graves (como as acusações e castigos aplicados em suspeitos de roubo ou feitiçaria). O uso da cachaça ou a intervenção de outros brancos constituíam por si só um fator suficiente para tornar bastante grave qualquer dessas questões, justificando que a solução passasse pela figura do chefe do Posto.

A aguardente era adquirida livremente no comércio das localidades adjacentes, as tentativas dos funcionários do SPI de proibir essas vendas jamais atingindo qualquer resultado. Ainda que existisse uma lei a esse respeito, o ato de flagrante era muito difícil, os comerciantes alegando

sempre que se tratava de boatos e mentiras inventadas por outros (ou pelos índios) para prejudicá-los. A ingestão da cachaça poderia transformar um simples desentendimento doméstico de marido e mulher em um espancamento público da esposa, mobilizando a atenção de toda a aldeia. Os cunhados, o sogro ou até outros parentes e vizinhos que, em condições normais, não se imiscuiriam de modo algum na questão, poderiam sentir-se diretamente afrontados ou julgar imprescindível intervir. Como observa Nimuendaju, a condição de alcoolizado isenta o indivíduo de uma responsabilidade (ou punição) posterior por seus atos, mas paralelamente lhe retira todo o comedimento e racionalidade, tornando-o muito violento e fazendo-o sofrer a desonra de ver outros interferirem em assuntos usualmente considerados como estritamente privados.

Mesmo em contextos cerimoniais, durante a realização dos rituais de iniciação e nomeação – onde durante pelo menos três dias se sucedem cânticos e danças, com brincadeiras e encenações realizadas pelos mascarados, pela ingestão continuada de bebidas fermentadas (como a caiçuma e o pajauru, já desde muito complementados pela cachaça), é comum a ocorrência dessas cenas de violência, sendo inclusive esse o momento em que a hostilidade latente na relação entre cunhados tende a vir à tona em acusações, brigas e ameaças. No passado tratava-se sem dúvida de um contexto já institucionalizado para libertação de tensões e ressentimentos acumulados, em uma sociedade que não via nas conseqüências dessas explosões uma ameaça maior ao cotidiano da vida social.

Para a administração, no entanto, tais eventos constituíam fator de grande preocupação, correspondendo a perturbações da ordem que qualificavam como muito graves. Utilizando-se de um raciocínio analógico como o mundo dos brancos, conflitos que acarretavam feridos e mortes eram vistos como da maior gravidade, tendo de ser resolvidos pela autoridade policial competente. O encarregado via-se assim forçado a agir, pois o seu não-envolvimento poderia ser visto por outros brancos como uma omissão vergonhosa ou absurda. Como funcionário do SPI, ele tinha de evitar que os problemas dentro da reserva escapassem ao seu controle e chegassem aos ouvidos das autoridades militares em Tabatinga, permitindo que essas se antecipassem ou substituíssem a sua própria atuação.

Os principais conflitos com civilizados ocorriam justamente quando da participação destes em rituais (chamados na região e em português pelos próprios índios como “festas”) ou mesmo em verdadeiras festas ao estilo da população ribeirinha. A proximidade existente entre a reserva e a localidade de Tabatinga era sempre uma fonte de dificuldades para os administradores. Os Ticuna costumam narrar vários casos em que soldados da guarnição de Tabatinga foram participar dessas festas, envolvendo-se em atritos com índios, retirando-se ameaçados e depois retornando para a represália acompanhados de uma patrulha do Exército. A tentativa de prender o suposto agressor terminava freqüentemente em um conflito mais

extenso onde intervinham o dono da festa e seus parentes, resultando em feridos de ambos os lados e em diversas prisões.

Por outro lado atritos com os brancos residentes dentro da reserva eram bastante raros. Tratava-se de pequenos agricultores, que se situavam em um ponto limitado da reserva, à beira do Solimões e tendo as suas roças para o interior. Era difícil portanto que circulassem pela aldeia e a sua condição de pequenos agricultores não gerava maiores problemas de convivência com os índios. Só mais recentemente, com a introdução de algumas cabeças de gado dentro dessas posses, é que começaram a surgir problemas advindos da invasão de roças de índios por esses animais.

Outros conflitos de maior expressão envolvendo índios e civilizados habitando fora da reserva dificilmente chegavam ao conhecimento do encarregado do PIT e raramente conduziam a providências práticas de apuração, acompanhamento ou punição dos culpados. Após 1946 os funcionários do SPI foram limitando o alcance da atuação protecionista à reserva de Umariáçu, na melhor das hipóteses abrangendo algumas localidades ribeirinhas próximas a Benjamin Constant. Nas áreas sob jurisdição do município de São Paulo de Olivença o poder dos seringalistas mantinha-se inalterado, as instâncias públicas para resolução de conflitos (delegados, juiz, destacamento policial) sendo diretamente manipuladas pelos patrões e sendo usadas apenas contra os índios. As poucas tentativas de encarregados de interferir nas relações índios x brancos nos seringais não tiveram qualquer sucesso, esbarrando no poder local dos seringalistas e no desinteresse e falta de apoio por parte da própria Inspeção Regional do SPI. Se *Manuelão* havia conseguido tornar-se conhecido dos índios de toda a região e criado uma alternativa concreta de existência para as famílias egressas dos igarapés Tacana e Belém, os funcionários seguintes do SPI encarregaram-se de encerrar com a ilusão (embrionária) dos índios de contar com um apoio externo que os livrassem dos seringalistas.

O *desenvolvimento de atividades agrícolas* no PI – que constituía um outro critério de eficácia administrativa de avaliação possível do encarregado – podia preencher funções bastante diversas. De um lado, era uma maneira de mostrar aos regionais e a autoridades que o SPI e os seus representantes locais estavam desempenhando uma tarefa indiscutivelmente meritória, fazendo os indígenas ocupar o seu tempo e as suas terras com uma atividade produtiva. Nisso estava implícito uma dimensão pedagógica da tutela, como instituição que favorecia um aprendizado positivo por parte do tutelado – no caso, ensinando-lhe novas técnicas agrícolas, introduzindo ou incentivando o plantio de determinados produtos e favorecendo certas formas de organização do trabalho. A atuação na esfera da modernização econômica era um importante ponto de legitimação do SPI junto a outros organismos públicos e aos civilizados em geral. De outro lado, o sucesso dessas atividades era um modo de o encarregado indicar aos seus superiores hierárquicos a sua capacidade administrativa, estabelecendo iniciativas produtivas viáveis e compatíveis com as

finalidades do SPI, revelando paralelamente seu dinamismo e a sua aceitação pelos índios.

Nas circunstâncias reais de existência do PIT nenhuma dessas finalidades era realizada com sucesso. A maioria dos encarregados nem sequer tentou iniciar essas atividades. Os regionais sempre marcaram essa incapacidade econômica dos administradores, utilizando-a como uma argumentação de proa para mostrar a inutilidade do PIT. Para os índios também isso revelava o descaso dos administradores para com as suas necessidades e para com a própria reserva; eles mesmos acusavam os encarregados de preguiçosos e desinteressados, contrastando a situação atual de abandono com o tempo de *Manuelão* e acusando os encarregados de só pensarem em ganhar dinheiro à custa deles, vivendo com um salário alto para não fazer absolutamente nada. Para os Inspetores o fracasso das atividades econômicas do PIT apontava o mau desempenho dos encarregados, mas a disponibilidade de pessoal e de verbas nunca era suficiente para modificar substancialmente este quadro. Portanto, na ótica da administração esse não seria propriamente um critério indispensável, que pudesse por si só desencadear a remoção de um funcionário, mas apenas um agravante ou, inversamente, um fator de destaque para um encarregado.

Outro critério de eficácia administrativa era representado pelo *desempenho das atividades assistenciais* com as quais era parcialmente identificado o exercício da tutela. No caso do PIT, essas atribuições correspondiam à manutenção da escola e ao fornecimento (precário) de remédios e alguma orientação médica. Nos relatórios encontrados sobre o PIT existem freqüentes alusões a que a escola se encontraria sem professores ou sem condições de funcionamento. Em Umariáçu a escola sempre atendeu igualmente aos filhos de brancos que moravam dentro da reserva, estes obtendo em geral melhor desempenho pois o ensino era todo feito em português. As crianças Ticuna conheciam pouco o português, sendo a escola então não só o instrumento de aprendizado da escrita, mas ainda da própria língua portuguesa. Uma professora que lá permaneceu por muitos anos, D. Flora Obando, era esposa de um dos invasores da reserva e serviu como madrinha para o batizado de numerosas crianças Ticuna. No final da década de 60 a Guarnição de Tabatinga assumiu diretamente a tarefa de administrar a escola, para isso celebrando um convênio com as autoridades educacionais estaduais. A escola era uma fonte permanente de queixas dos índios (que culpavam diretamente as professoras e o encarregado pela má qualidade do ensino). As próprias professoras qualificavam o rendimento dos alunos indígenas como baixíssimo, poucos deles conseguindo passar do 2º ano primário. A distribuição de remédios também não conseguia ser um fator legitimador da atuação do encarregado perante os índios: as remessas de medicamentos eram raras, o atendimento (apenas de emergências) sendo realizado por um trabalhador braçal sem qualquer habilidade ou interesse especial nisso.

Como o encarregado do PI atuava no sentido de subordinar os índios moradores da reserva às finalidades ideais da tutela e às suas próprias preocupações reais? Primeiro, de modo direto, ele tentava evitar que os índios criassem problemas administrativos, fosse dificultando as funções assistenciais e econômicas, fosse gerando situações que violassem a *sua própria concepção de ordem pública e de harmonia nas relações internas à aldeia*. Nesse aspecto a sua atuação mantinha aspectos de semelhança com os seringalistas e patrões, mas preservava certas diferenças.

Por ser absolutamente contrário ao espírito protetor da tutela, o encarregado não teria condições administrativas de penalizar índios com castigos corporais ou outras punições que pudessem ser consideradas como degradantes por outros brancos ou autoridades. Havia no entanto possibilidade de aplicação de retaliações a condutas tidas como desviantes e não apropriadas. Assim, por exemplo, o chefe de PI poderia deixar de prestar qualquer espécie de assistência a certos índios, recusar-lhes o empréstimo de instrumentos agrícolas de propriedade do PI e a doação eventual de sementes ou fertilizantes, não convocá-los para trabalhos remunerados ou que implicassem em prestígio, não lhes fornecer mais remédios ou dificultar a presença de seus filhos à escola, e, por fim, não lhes prestar mais qualquer auxílio em caso de litígio com civilizados. Tratava-se de um conjunto de medidas punitivas que eram justificadas como de natureza didática e revestidas de uma aparente benevolência para com os tutelados, enquadrando-se plenamente no paradigma já mencionado do tutor como educador (ou uma governante severa).

A aplicação direta de castigos podia no entanto – e aqui o encarregado do SPI começava a aproximar-se do patrão em suas técnicas de relacionamento com os índios – chegar até à expulsão de um índio (e de sua família) da reserva, em decorrência de sua reiterada desobediência às admoestações do encarregado. Os índios citam diversos casos desse tipo ocorridos nos últimos anos e as razões que mencionam são principalmente o alcoolismo, as brigas ou a feitiçaria.

Em outros contextos o encarregado podia utilizar-se das autoridades policiais e militares como instrumentos de uma repressão direta que ele não dispunha de meios eficazes para pôr em ação. Era uma prática comum de vários encarregados conduzir a Tabatinga, para serem encarcerados por algum tempo, índios qualificados como desordeiros. Existe menção a casos onde os infratores foram denunciados ao Pelotão de Fronteira, uma patrulha vindo para dentro da reserva efetuar a sua prisão. Não há notícias de castigos violentos ou de prisão prolongada, mas de qualquer modo esse constituiu-se em um poderoso fator intimidatório para os índios da reserva em qualquer circunstância em que a sua possibilidade fosse mencionada ou aludida. Nesse ponto alguns funcionários do SPI procederam de modo bastante semelhante aos patrões, dando às autoridades policiais uma

atribuição específica no conjunto de mecanismos repressores e disciplinadores que utilizavam contra os índios.

O meio básico de controle dos índios, porém, era o de manter uma presença constante na aldeia, internalizando as finalidades administrativas à própria dinâmica política local, gerando uma espécie de administração indireta através de certos condicionantes impressos no papel de capitão. Na visão que os administradores tinham de uma sociedade tribal não existia possibilidade de uma não-especialização de papéis políticos ou de ausência de um papel de liderança único e centralizador. Em decorrência da atuação anterior do SPI em outras áreas e da transmissão de experiências entre os seus funcionários, a figura do chefe tribal surgia para os indigenistas como uma verdade inquestionável.¹¹⁰

¹¹⁰ Uma clara explicitação dessa postura transparece em um diálogo registrado em um caderno de campo de 1975, onde um administrador indaga do antropólogo (JP) qual deveria ser o chefe da reserva de acordo com "a cultura dos índios". Após ouvir uma detalhada explicação sobre a ausência deste papel no universo Ticuna, o funcionário justificou (e reafirmou) sua posição: "Porque quando eu chego na aldeia, preciso de alguém que transmita aos índios as minhas ordens. Não adianta falar com qualquer um, porque eles não obedecem depois. É preciso procurar aquele certo, a pessoa que eles mesmos gostam e que obedecem. É esse que eu quero que você me diga" (inf. Gilvan Brandão – Atalaia do Norte, 1975).

CAPÍTULO 9: O Regime Tutelar

Em uma perspectiva puramente classificatória do estudo da política, o problema teórico de que trata este capítulo poderia de modo conciso ser assim enunciado: como um sistema segmentar e acéfalo pode vir a transformar-se em um sistema político centralizado e hierárquico? Ou seja, como se dá a constituição de um domínio especializado de poder e autoridade, com o surgimento paralelo de papéis polarizados e de cargos de chefia?

A questão teórica de transformação de um sistema acéfalo em um sistema político centralizado só faz sentido dentro de uma abordagem naturalizante, voltada para exercícios tipológicos e para a formulação de leis gerais. Apreendidas isoladamente e em uma dimensão estrutural, essas sociedades, abstraídas de seu contexto histórico e de sua inserção em um dado nicho ecológico, são vistas como dotadas de sistemas relativamente equilibrados. Os fatores de mudança – interiores ou exteriores – são apresentados como elementos secundários, sem serem incorporados como pontos importantes dos modelos explicativos elaborados. Neste quadro, o estudo do contato constitui de fato uma *virtual impossibilidade teórica*, e não apenas uma questão difícil, instigante e pouco explorada analiticamente (como supõem alguns, na linha de um empirismo ingênuo, que figura o progresso do conhecimento como diretamente progressivo e cumulativo em face de teorias e conceitos precedentes).

A abordagem em termos de situação redefine o conjunto de preocupações, gerando novas e diferentes perguntas. É preciso ter em conta inicialmente que se focaliza uma situação histórica, com uma determinada distribuição de poder entre os atores e grupos sociais que a integram, sobre a qual ainda incide um elenco hierarquizado e mutável de finalidades extralocais. Este quadro é bem mais complexo do que supõem os estudiosos do conflito social na perspectiva de Lewis Coser e da teoria das

coalizões, pois inexiste uma lógica universal que determine a atuação dos atores. Todos os fatores (ações, eventos, discursos) intervenientes estão inequivocamente investidos em conteúdos culturais específicos, que inclusive lhes atribuem significação distinta para os diferentes atores sociais envolvidos.

Quais os fatores históricos e culturais que propiciam o surgimento de um domínio destacado de poder e de autoridade, bem como de papéis centralizadores da chefia, isso em uma sociedade, já por suas características organizacionais, avessa à lógica de acumulação e de centralização geradora de formas embrionárias de estruturas estatais? Que características do campo de relações interétnicas, sobreposto àquela sociedade, é que vêm a constituir as fontes de dinamismo nesse processo de transformação? São essas as indagações teóricas que norteiam este capítulo, destinado a explicar *o regime tutelar em que vivem os Ticuna como um sistema coeso e interdependente, que se articula não somente sobre o dito e o consensual, mas fundamentalmente em razão de discursos políticos divergentes e de concepções do poder radicalmente contrárias mas que, paradoxalmente, no âmbito das práticas, se associam e se sobrepõem justamente através de diferenças, ambigüidades e silêncios.*

Tal postura não remete a um conhecimento de tipo generalizante e abstrato, mas a um *exercício singular de resgatar a tessitura das relações sociais*. Ao fim dessa busca não se encontra um tecelão único ou as regras gerais do trançado, mas sim a densidade e multiplicidade dessa urdidura, as diferentes tramas e estilos que compõem a singularidade dessa peça única. É necessário assim reafirmar que a utilidade da consideração de um caso não pode de maneira alguma derivar de regularidades ou correlações entre variáveis que possam ser generalizadas para outros casos. O valor de um estudo como esse apenas extrapola este campo na medida em que os processos que o configuram estejam presentes em outros campos, com determinações similares ou compatíveis, e cujo dinamismo pode então ser mais facilmente desvendado apoiando-se nas reflexões aqui conduzidas.

A dominação colonial em estruturas acéfalas

Em suas reflexões quanto ao impacto da ação colonial sobre os sistemas tribais, Barnes pondera que a prática da administração indireta – que considera muito antiga, afirmando que Luggard não fez mais do que inventar um nome (“Indirect Rule”) – é extremamente cômoda para o conquistador. Para este o ideal seria que os povos indígenas vivessem sob uma autoridade centralizada, com um universo político bem estruturado, que pudesse vir a acoplar-se às engrenagens coloniais de um Estado-Nação (Barnes, 1960:222). Quando a administração se defronta com sociedades desprovidas de quaisquer formas embrionárias de Estado ou de centralização, há uma tendência de nelas detectar, em uma clara projeção e

imposição, a existência de papéis unificadores, indispensáveis à institucionalização da dominação de fato sobre elas exercida.

Como os funcionários do SPI enfrentaram esse problema genérico da administração de grupos indígenas onde inexistiam estruturas centralizadas? A consideração do caso Ticuna permite compreender como se atualizam determinadas possibilidades a partir de conteúdos culturais específicos e de um conjunto hierarquizado de finalidades visadas pela administração. Já de início o encarregado pode escolher entre duas alternativas: a) ou procura colocar no cargo de capitão aquele indivíduo que estaria mais próximo dessa condição segundo a (sua) visão dos próprios índios; b) ou escolhe alguém atentando apenas para os critérios que considere como indispensáveis ao exercício do cargo (como falar bem o português, ser de sua confiança etc.).

Em geral a primeira solução parece ajustar-se mais à postura oficial do órgão, preconizando o respeito pelos valores tribais e a não-interferência em face da tradição, enquanto a segunda segue bastante colada ao costume regional de manipulação dos indígenas através de lideranças impostas pelos civilizados. Essas opções se superpõem aos dois tipos de encarregados do PIT já mencionados, de um lado os que adotam uma postura protecionista e tentam expandir o *campo de ação indigenista*, e de outro lado aqueles que encaram suas atividades como mera rotina burocrática e simplesmente reproduzem atitudes patronais no seu relacionamento com os índios.

Mas intervêm vários fatores complicadores, pois as escolhas não são de modo algum livres (ao contrário, podem ser impostas por escolhas anteriores ou pelo conjunto de alternativas efetivamente oferecidas pela situação histórica) e nem sempre as que parecem melhores de um ponto de vista racional (a articulação entre meios e fins escolhida) é que são as mais adequadas. Para isso é necessário acompanhar todas as alternativas lógicas possíveis de articulação e sobreposição entre o líder nativo investido na condição de chefe e o nativo (líder ou não) que constitui apenas uma extensão da administração colonial.

Na análise de constituição do campo indigenista entre os Ticuna é necessário focalizar o relacionamento (real e virtual) entre dois papéis absolutamente distintos – o de líder de grupo vicinal (*toeru*) e o de capitão. O primeiro desses papéis é fundamentalmente desconhecido pela administração, na melhor das hipóteses alguns encarregados conseguindo visualizar seus efeitos mais manifestos (como a existência de pessoas de maior prestígio na aldeia ou, inversamente, o surgimento de rixas entre famílias). Quanto ao segundo, acreditam que o definem e o controlam, mas de fato dele conhecem apenas um aspecto, aquele que lhes interessa e que impõem, ignorando inteiramente as significações e funções que os índios lhes atribuem.

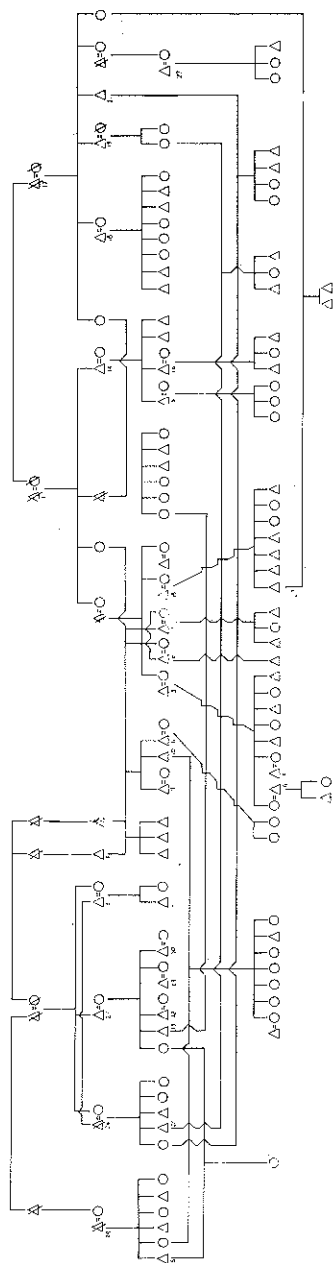
Breve histórico dos capitães de Umariçu

Antes de procurar analisar a história política de Umariçu nos últimos 25 anos em função desses dois papéis, torna-se necessário fornecer alguns dados básicos, apresentando um inventário dos capitães, as principais características de sua ação e personalidade e indicando aproximadamente a duração de seu mandato, bem como as modalidades de investimento no cargo e de sucessão. Na ausência de documentos ou informações escritas encontradas nos arquivos do P.I.T., tive de apoiar-me quase inteiramente na memória dos atuais moradores. Assim, na descrição a seguir mantive a coloquialidade dos depoimentos, quase todos procedentes de descendentes e familiares dos antigos capitães. Utilizando-me exclusivamente dos relatos orais, não teria condições de homogeneizar a descrição realizada sobre cada um dos capitães, preferindo preservar a heterogeneidade e a originalidade dos discursos. Os pontos básicos de comparação e reflexão serão retomados mais adiante.

O primeiro capitão de Umariçu foi o Agostino, “morador antigo de Umariçu mesmo”, como dizem os Ticuna para separar o agregado de famílias que já habitava na fazenda do Mendes e na margem direita do igarapé Umariçu dos que vieram de Belém e foram primeiro para a COMARA. Em um gráfico colocado a seguir, ocupa papel central uma genealogia do capitão Agostino, construída com dados atuais e referindo-se somente a moradores de Umariçu. As conexões de parentesco existentes em torno de Agostino estendem-se a grande parte das famílias caracterizadas como moradoras daquela parte de Umariçu antes da criação do PIT: os Araújo (da *nação* de japó, não da *nação* 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 do Gomes respectivamente) os vínculos com os Bruno e os Manduca.

Os informantes enumeravam vários chefes de Posto (Calixto, Andrade, Lobo) 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.

Gráfico nº 3: Esquema genealógico do Capitão Agostino



Relação dos inatü (cabeça-de-família e dono de casa) que figuram no esquema genealógico do Capitão Agostino

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

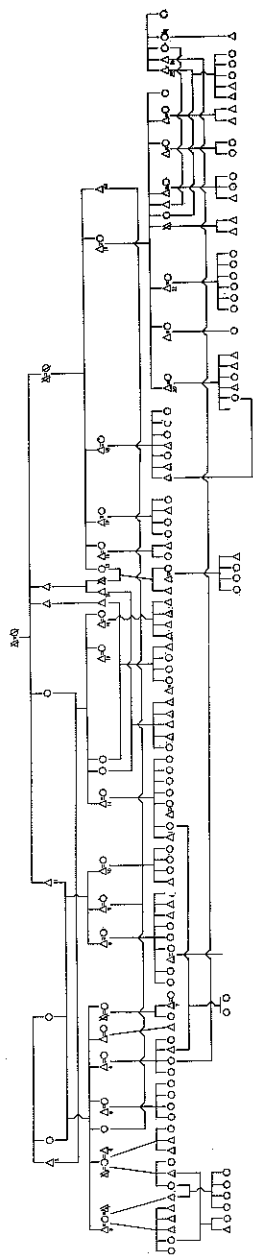
O substituto de Agostino foi o velho Ponciano, primeiro *capitão* a ser escolhido pelo chefe de Posto Cristóvão Lobo, em meados da década de 50. Com ele foi implantado o sistema de escolha por *reunião* do povoado.

À diferença do Agostino, porém, sua base de sustentação era constituída de famílias de moradores "antigos", seus filhos e cônjuges, estendendo-se a grande parte dos grupos domésticos situados no lado esquerdo do igarapé. Tal rede abrangia os moradores de 15 das 46 casas situadas no lado esquerdo do igarapé, correspondendo a aproximadamente 1/3 dos habitantes daquela parte do povoado e a 1/4 de todo o povoado¹¹¹.

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 habitam atualmente em Umariçu (ou cuja menção seja necessária para esclarecer a posição de algum de seus habitantes atuais, ainda que não habitem em Umariçu).

¹¹¹ Tal cálculo foi feito com base em fichas por grupo doméstico, elaboradas por Cardoso de Oliveira em sua pesquisa em Umariçu em 1959. Estes dados, juntamente com as retificações procedidas em seu retorno a campo em 1962, me foram gentilmente cedidas por esse pesquisador, propiciando um confronto com meus próprios dados (1974/5 e 1981) e um acompanhamento da evolução do aldeamento em Umariçu em diferentes momentos do tempo.

Gráfico Nº 4: Esquema Genealógico do Capitão Ponciano



Relação dos atuais inatú de Umariçu que figuram no esquema genealógico do Capitão Ponciano

- | | |
|----------------------------------|------------------------------|
| 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 - Joanico Reino |
| 7 - Santo Joanico | 19 - José Araújo Silva |
| 8 - Aprizio 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 Roberto da Conceição | 24 - José Firmino Reino |

Existiam porém outros antigos moradores naturais ou com mais de 30 anos em Umariçu, e que habitavam igualmente à margem esquerda do igarapé Umariçu. Um dos "antigos" os enumerou assim: o João Neri, o Pereira Neri, o José Santo, o André Cezario, o Antonio Raimundo, o Quirino Pinto, o Nunes Santana da Silva, o finado Licardo Vieira, o finado Jatobá. Foram poucos os casamentos entre esses e os "antigos", como ocorreu, p. ex., com o Francisco, filho do João Neri, e a Soila, filha do Guilherme Reino; do Nuquito, filho do Araújo, e a Delzuita, filha do Nunes; ou; mais tarde, do Roberto, filho do Moaca Fortes, e de Nazita, também filha do Nunes. Em sua maioria tais grupos domésticos mantiveram-se separados dos demais, usualmente casando seus filhos com pessoas de fora de Umariçu, inclusive realizando poucos casamentos entre eles mesmos (uma exceção a isso é o casamento de Jinunca, filho do Nunes, e a Jurema, filha do Pereira Neri).

Alguns desses antigos moradores mantiveram-se em Umariçu, retendo consigo parte dos filhos, como ocorreu com o Francisco e o Chagas, filhos do João Neri, com os filhos e filhas do Pereira (José, Ambrósio, Isabel, Francisca, Carmela, Jurema). Em outros casos os filhos daqueles moradores casaram-se e passaram a morar fora de Umariçu, o grupo doméstico permanecendo com tamanho reduzido, como ocorreu com o José Santo, o André, o Nunes (duas filhas casaram-se com civilizados, morando em Tabatinga e no Amaturá); o próprio Nunes abandonou a esposa, casando-se outra vez e morando no igarapé Brilhante, em Tabatinga; o Licardo, o único filho a ficar em Umariçu foi o Mozar; casos extremos são o da família do Quirino (todos morreram à exceção de seu filho Oscar) e o da família do finado Jatobá, que mudou-se definitivamente para a Colômbia.

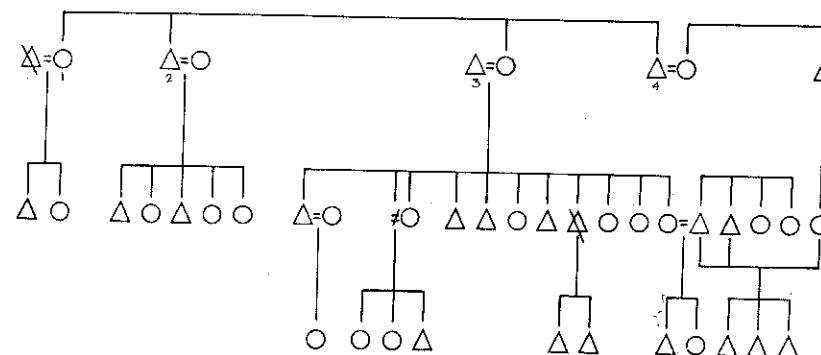
Deve ser notado que todos esses moradores não eram cogitados quando da disputa de cargos, tendo uma posição política marginal. É que, por pertencerem a famílias pouco extensas e bastante fragmentadas, mantendo somente vínculos frouxos umas com as outras, não tinham condições de dar o apoio necessário 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 de 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 com seu tamborim, 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 Ticuna classificam como ação de pajé: febre, vômito e disenteria. 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; este mostrou o pajé que tinha “estragado” o pai deles: era um morador do Assaciao que fizera isso por causa de uma briga que tiveram 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 Ponciano, fundada na ampla rede de parentesco dos “antigos”, estando o Araújo incluído na genealogia do Ponciano (ver gráfico nº 3). Existia porém uma diferença quanto aos vínculos de mobilização disponíveis por cada um deles: de um lado a posição ocupada por Araújo na rede de parentesco dos “antigos” era menos central que a de Ponciano, relacionando-o a esse (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 o Ponciano mantinha, por intermédio de seus filhos, vínculos amplos (seus genros Milton, Francelino e Firmino, o pai da esposa de Aprísio, Sebastião Belizário), enquanto o Araújo concentrava e reforçava os seus vínculos com os irmãos da esposa (o Firmino em especial). Isso se expressa no próprio caráter coeso do grupo local do Araújo, formando uma única vizinhança, como se vê pelo gráfico nº 5, construído com base no censo corrigido de 1962 já mencionado anteriormente.

Gráfico nº 5 – Esquema Genealógico e Grupo Vicinal do Capitão Araújo



- 1 - Anastácia Reino
- 2 - Samuel Alexandre
- 3 - José Araújo da Silva
- 4 - Firmino Reino

OBS.: Os grupos domésticos indicados no gráfico ocupavam então posições vizinhas na aldeia.

À diferença do Agostino e do Ponciano, o 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, por isso se entendia menos com o Posto e os moradores não achavam isso bom. Outros afirmam que ele teria abandonado o cargo forçado pelos demais, pois “não fazia nada pelo povoado e só ficava trabalhando lá pro pessoal dele”¹¹².

Uma outra explicação se reporta a uma descrição da personalidade do *capitão* Araújo como “um dos homens mais tradicionalistas de Umariáçu”, 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, pág. 84). Ele teria preferido manter-se à testa de seu próprio grupo local a aceitar as injunções

¹¹²De fato, Araújo formou um dos mais sólidos grupos locais atualmente existentes. Sua casa ficava em uma das beiras do povoado e realizou muitos intercassamentos com a família de Firmino Reino.

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 Ticuna 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, o Araújo disse que não, que o pote de pajauaru já tinha acabado. Discutiram e depois o outro saiu. "Daí passô um mês êli estragô o papai. Aqui duía (as mãos no estômago), duía as costas, era butanu sangui, caganeira... Ficô duas semanas assim. Todu dia chamavu pajé, pajé vinha, curava. Tirava uma flecha, nu otru dia chegava otra." Os filhos chegaram até a levá-lo para um curador "muito bom", civilizado, que morava no Marco, mas esse nada conseguiu alegando que não sabia tratar com feitiço posto por Ticuna. Depois da morte do Araújo seus filhos descobriram que quem o havia estragado era um Ticuna natural de Belém e que na época morava na Rondinha. Segundo o informante ninguém fez nada, mas o suposto pajé resolveu mudar-se para Santo Antonio, onde vive até hoje. Cabe registrar que: 1º) o acusado é atualmente o pajé preferido por Santiago, substituto do Araújo como capitão; 2º) o acusado se transferiu para a localidade de proveniência de Santiago, onde esse possui muitos parentes. É importante indicar tais coincidências porque isso mostra como a acusação de feitiçaria (e a adivinhação do culpado) em casos de morte do capitão se faz dentro de um quadro inteiramente compromissado com questões políticas, recebendo delas inclusive sua racionalidade e significação.

Note-se porém o escamoteamento e a ambigüidade dessa relação, não aflorando explicitamente nem nos dias de hoje, nem nas reconstruções daquele tempo. Observe-se ainda que atualmente não existe qualquer sinal de rixa entre o Santiago e os filhos do Araújo, tendo o Neco sido padrinho de casamento (celebrado pelo Irmão José) da Iraci, filha do Santiago; é também comum que este freqüente a Irmandade de Santa Cruz, vinculada ao grupo vicinal do finado Araújo, juntamente com vários dos filhos e genros deste.

Com a saída do 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 Fernandes, recém-chegado de Santo Antonio 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 cachaça¹¹³. 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 Ticuna 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 de ele "sair de capitão" o povo reclamava muito por trás e alguns chegavam a desafiá-lo frente a frente.

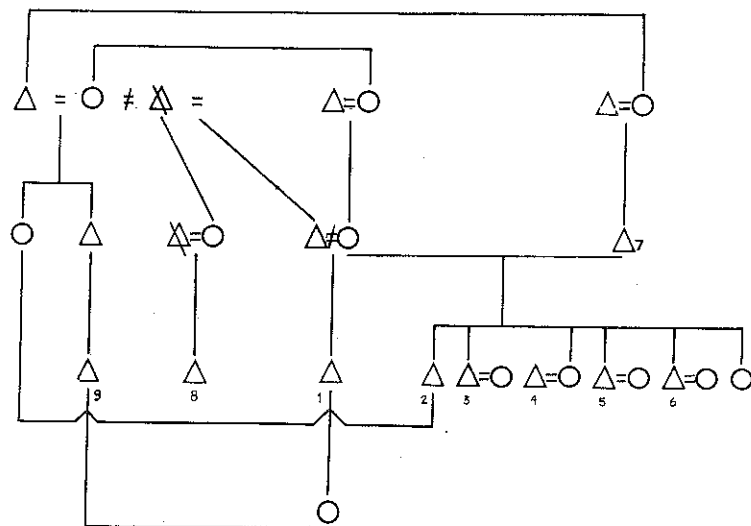
Para impor as diretivas do Posto, Santiago tinha o apoio mais completo do Comando de Tabatinga que, inclusive, lhe mandava de vez em quando um rancho (provisão de alimentos) para ele poder sustentar a família porque "passava o dia todo percorrendo a aldeia, levando gente doente para Tabatinga, descampando dentro do povoado, ajudando no uajuri dos outros". Ele dispunha de dois ajudantes, o João Fortes e o Anacleto Cordeiro, que eram chamados de "polícia", sendo que o João Fortes também possuía farda de soldado (como já foi lembrado antes o armamento usado era um cassetete).

Houve uma outra 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 Umariáçu, descendente dos antigos habitantes da fazenda do coronel Mendes (os de "Umariáçu mesmo"). Para isso foi escolhido o Angarita (Antonio Angarita Pinto), 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, e quebrado as garrafas, além de ter brigado com todo mundo.

Em 1970 transferiu-se para Umariáçu o mestiço Paulo Ramos Cruz, filho de mãe Ticuna, reservista, que falava muito bem o português, sabendo inclusive ler e escrever. Apesar de "novato", Paulo já 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 Umariáçu alguns de seus irmãos por parte de mãe, com suas respectivas famílias. Chegaram a Umariáçu nesse mesmo período várias pessoas da família Gabriel vindas de Urique e relacionadas também ao Paulo Ramos Cruz por parentesco. O gráfico abaixo reúne as pessoas relacionadas ao Paulo por parentesco e que o apoiaram em sua atuação.

¹¹³ É preciso especificar, porém, que essa ordem jamais foi entendida em Umariáçu como restrita à cachaça, proibindo-se igualmente outras bebidas tradicionais dos Ticuna como a caiçuma, o pajuaru, a pororoca e todo tipo de licores muito fermentados.

Gráfico nº 6 - Esquema Genealógico Relacionando os Inatû que Apoiavam o Capitão Paulo Cruz



- | | |
|----------------------|----------------------------|
| 1 - Paulo Ramos Cruz | 6 - Modestino Julião |
| 2 - Elizeu Julião | 7 - Pedro Julião |
| 3 - Manoel Julião | 8 - Avelino Mendes Gabriel |
| 4 - Manoel Ponciano | 9 - Gustavo Ferreira |
| 5 - Humberto Julião | |

Contam que o Manoel Ponciano e o Paulo conseguiram convencer o chefe do Posto, Sr. Bernardo Müller Filho, o *Berezinho*, de que o Santiago estava cansado e que já não prestava mais. Para evitar romper com a norma de que o cargo de capitão era vitalício, eles resolveram "dar férias de um mês" para o Santiago. Foi o próprio Manoel Ponciano que noticiou isso a Santiago que, aborrecido, foi ter com o chefe do Posto, tendo a confirmação da notícia. Ele então viajou, foi visitar uns parentes no Peru. Ao voltar o Paulo já estava como novo *capitão* e não quis mais entregar o cargo. Havia sido feita uma *reunião* e o *Berezinho* havia mencionado três nomes para a comunidade 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 do 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 rareavam mas continuaram) - é tema de um outro trabalho, onde se abordou detidamente a ação das ideologias religiosas na vida política e na formação de facções com projetos de integração na sociedade brasileira (Oliveira Filho, 1977).

A lógica de sucessão ao cargo de capitão

Na descrição realizada no item anterior limitei-me a enumerar todos os capitães existentes na reserva de Umariáçu entre 1946 e 1971, sendo fornecidos dados biográficos a respeito de cada um e de sua atuação no cargo. Pretendo agora mostrar a heterogeneidade de suportes e de fatores de legitimidade existente entre cada um deles, indicando como os diferentes graus de demandas da parte da administração e as expectativas dos Ticuna face ao preenchimento de papéis políticos conduzem a esquemas diversos de autoridade.

No entanto, como se verá mais adiante, tais esquemas resultam de um mesmo dinamismo, de uma lógica de adequação dos códigos nativos às necessidades da administração, onde o encarregado desempenha uma função ativa, com certa acumulação de conhecimentos e capacidade de manipulação sobre o processo. A administração ignora as concepções nativas sobre o poder e a autoridade, imaginando o cargo de capitão como um último patamar da hierarquia colonial, desempenhando assim um papel determinante na escolha e investidura destes mandatários. Mas em sua tentativa de controle (muito mais que de entendimento) os encarregados sentem as conseqüências de suas opções através de resistência/assentimento dos índios aos *capitães* nomeados, aferindo todo o processo em termos de insucesso/sucesso das escolhas realizadas. *Em certo sentido o exercício de ajustamento e sobreposição de códigos quanto aos papéis políticos básicos é concebido à semelhança de um processo de experimentação sucessiva por ensaio e erro.*

A primeira alternativa que se impôs aos funcionários do SPI foi o reconhecimento de um líder de prestígio (na avaliação dos encarregados) como capitão. Assim ocorreu com o Agostino, chefe de uma *extensa família, relacionada diretamente por parentesco à grande maioria dos antigos moradores de Umariáçu*. Anteriormente a sua liderança sobre os habitantes daquela área já havia sido afirmada pelo próprio *Comando de Fronteira*, que *lhe outorgara o título de capitão e o fardamento de praxe*. Quando se deslocaram para a reserva os índios que moravam em Tabatinga, ao redor da primeira sede do PIT, os funcionários do SPI já encontraram o *capitão* Agostino investido no cargo, não interferindo nessa situação. Na realidade o momento para a administração (Antisthenes e sucessores) não era de mobilização dos índios - como ocorreu com Manuelão, que assentou as roças do Posto e incentivou a ocupação da área vizinha - mas, inversamente, de esvaziamento da linha de atuação posta em prática por seu predecessor. Foi um período que coincidiu com o encerramento de um programa econômico que incluía roças do Posto e um barracão de trocas, implicando progressivamente na dissolução do rebanho e no abandono do engenho.

Os ajustamentos políticos e geográficos foram se realizando dentro da reserva, de modo que os primeiros moradores se concentraram basicamente

na margem direita do igarapé Umariáçu, enquanto *os que chegaram juntamente com o PIT (ou ainda tempos depois) fixaram-se na margem esquerda, onde estava o próprio Posto*. Esse grupo – que estivera antes profundamente identificado à atuação do SPI – foi-se *ampliando com a chegada de novas famílias e fortalecendo internamente os seus vínculos por intercassamentos*. Quando o capitão Agostino veio a falecer, foi justamente deste grupo de famílias mais associado ao PIT que veio a sair o seu sucessor, Ponciano João.

Já durante o período do encarregado Lobo, Ponciano era o *capitão* da aldeia. Como já foi mencionado, um recenseamento conduzido por Cardoso de Oliveira em 1959 indicava a existência de 46 casas no lado esquerdo do igarapé Umariáçu, das quais aproximadamente 1/3 tinham como chefes pessoas diretamente relacionadas a Ponciano. Observa este autor que a *autoridade de Ponciano repousava basicamente na força de sua parentela* (1964:91), que ele administrava como uma verdadeira empresa, monopolizando para si todos os benefícios eventuais de seu relacionamento com o Posto e com outros civilizados. Também todas as demandas acionadas pelo Posto eram, em última instância, satisfeitas pela mobilização de seu grupo vicinal e de outras famílias associadas.

Após a morte de Ponciano, o então encarregado Bernardino deu *continuidade à supremacia desse grupo vicinal*, instituindo como *capitão* José Araújo da Silva. Foi criado igualmente o cargo de *vice-capitão* para atender as demandas dos moradores do lado direito do igarapé, para isso sendo escolhido um de seus membros mais destacados, o Angarita.

O *capitão* Araújo permaneceu no cargo durante alguns anos, mas sua atuação não agradava nem à administração nem aos índios. Segundo os depoimentos dos moradores do Umariáçu, Araújo nunca se interessou pelo cargo de capitão, utilizando-o primordialmente para instaurar a sua autoridade sobre um amplo círculo de parentes, dando coesão ao maior *grupo vicinal* ainda hoje existente na reserva¹¹⁴. Mudou-se da boca do igarapé para uma das extremidades da reserva, reunindo-se à família Reino e concentrando naquele grupo vicinal toda a sua energia.

Como indivíduo profundamente referenciado à tradição, sabendo que a sua autoridade possuía limites sociais bem mais reduzidos do que a aldeia (ou mesmo a margem esquerda da aldeia), Araújo optou por ser primordialmente o *líder do mais forte grupo vicinal existente*. O papel de *capitão* ficou cerceado nesses limites, os demais moradores da aldeia queixando-se de abandono e desinteresse, a administração enfrentando dificuldades inclusive para a manutenção da ordem, uma vez que o próprio Araújo *recusava-se a desempenhar funções repressivas e inclusive não usava o fardamento militar*.

Tal situação gerou justamente o seu inverso, a alternativa lógica de *manter rigidamente separados os papéis de capitão e líder de grupo vicinal*.

¹¹⁴ Esse grupo vicinal foi incorporando progressivamente vários dos filhos do capitão Ponciano, cujo grupo vicinal dissolveu-se após seu desaparecimento.

Para isso o encarregado do PIT escolheu como *capitão* um índio recém-chegado à reserva, sem possuir parentes ali, mas com uma movimentada história de vida e com bastante conhecimento das instituições dos brancos. O capitão passou a ser um *quase funcionário do Posto*, sem qualquer aceitação ou legitimidade perante os demais, afirmando-se estritamente pelo apoio dos brancos e pondo em prática as determinações destes. O capitão Santiago chegava a receber um *salário indireto*, sob a forma de *rancho* (alimentos e produtos básicos) que recebia do Comando Militar. Ele usava exclusivamente farda de soldado, e o mesmo faziam seus dois colaboradores, impondo o restabelecimento da ordem (segundo a concepção da administração), coibindo o uso da cachaça, fiscalizando a realização das festas e conduzindo presas para Tabatinga todas as pessoas que julgava estarem realizando “excessos”.

A alternância entre Araújo e Santiago mostra exatamente a dificuldade que existe para o estabelecimento de um papel centralizador numa sociedade em cuja tradição imperavam as tendências centrífugas. *Ao apoiar-se nos costumes nativos, o capitão deixa de satisfazer as expectativas da administração; quanto toma exclusivamente essas últimas como referências, perde legitimidade e capacidade de mobilização*, não tendo mais diante de si qualquer modelo ou mecanismo tradicional para limitar ou corrigir as suas imposições.

Barnes já diagnosticava esse problema no comportamento dos chefes instituídos pela administração australiana: “Na verdade em uma sociedade sem Estado pode ser quase impossível para um homem apontado como chefe desempenhar seus deveres de modo eficiente aos olhos da administração sem ao mesmo tempo exacerbar seus poderes. Ele tem a força da administração por trás de si, mas tem de garantir sua autoridade sobre seu povo e demonstrar-lhe que deve ser obedecido. Eles não fazem automaticamente aquilo que ele diz (...) Daí que ele se aproxime ou de fazer muito pouco – e parecer ineficiente aos olhos da administração – ou fazer demais e transformar-se em um tirano” (Barnes, 1960: 224-5).

Embora a formulação de Barnes caiba como uma luva à comparação entre os esquemas de autoridade dos capitães Araújo e Santiago, é preciso alertar o leitor para o fato de que a *situação dos Ticuna é bem mais complexa do que essa interpretação dualista apresentada por Barnes* para a situação australiana poderia sugerir. Não se trata tão somente da existência de sistemas diferentes de avaliação da conduta de um líder, um derivado da administração colonial, outro da tradição tribal. A legitimidade pode ser afirmada por ideologias diferentes e os diversos atores, índios e brancos, podem utilizar-se de uma ou de outra em função do contexto ou de outros fatores intervenientes. Como se verá mais além neste capítulo, ao discutir a visão que os nativos têm sobre o papel de *capitão*, não se deve vê-lo como inteiramente destituído de legitimidade, uma vez que é reconhecido pelos moradores que algumas de suas funções podem ser de utilidade. Do mesmo modo como se refletiu anteriormente sobre o *tuxawa* (vide capítulo 3), podem surgir entre os índios ideologias de justificação do

papel de capitão, a sua manutenção respondendo até mesmo a interesses sociais concretos.

A força explicativa e a atração exercida pelo dualismo como chave de compreensão de uma situação de contato interétnico deriva em grande parte de seu esquematismo e das interpretações simples e elegantes que propicia. De fato o que o *esquematismo dualista pressupõe* é que exista uma *correspondência unívoca entre atores e códigos de orientação*, caracterizando os cruzamentos como uma opção individual e ilegítima, voltada contra o seu próprio grupo de referência¹¹⁵. Quando se raciocina em termos de um campo intersocietário (e bicultural), se está lidando com um amplo conjunto de possibilidades, não cabendo excluir já algumas de início, nem considerar que são por natureza ilegítimas e não passíveis de tentativas de legitimação.

Retomando a análise da sucessão ao cargo de *capitão* no Umariáçu, cabe focalizar uma outra alternativa existente na atualização e articulação entre os diferentes códigos existentes. Isso ocorre com a destituição de Santiago, o seu sucessor parecendo ser uma solução de compromisso entre o *capitão como funcionário* e o *capitão como líder de um limitado grupo vicinal*. Paulo Ramos Cruz apresenta várias características que o aproximariam dessa primeira opção (é um elemento que fala muito bem o português, sabe escrever, é um ex-reservista, conhece bem os costumes do branco, rapidamente se enquadra na perspectiva de ser um defensor do PIT), mas por outro lado possui muitos parentes diretos na aldeia (irmãos e irmãs, vinculados a um grupo vicinal que sobrou da dissolução da família Ponciano) e logo estabeleceu fortes vínculos de vizinhança, compadrio e amizade com um grupo vicinal (dos Gabriel) relativamente recém-chegado na reserva. Ele utiliza a sua autoridade de capitão para fortalecer o seu grupo de irmãos, mas de modo algum limita a eles a sua base de apoio, mobilizando outros grupos vicinais e tentando marcar o seu papel como distanciado daquelas conexões de parentesco. Embora não constitua o tema deste trabalho, cabe mencionar que a estruturação do grupo de apoio desse *capitão* irá exigir a confluência de fatores ideológicos (o surgimento da Irmandade de Santa Cruz e sua ideologia assimilacionista) e econômicos (o reforço dado pela FUNAI aos recursos disponíveis pelo Posto e habilmente manipulados pelo *capitão*). Baseado nisso surge uma coalizão de interesses que, fundada no apoio da FUNAI e na ideologia religiosa, passa a atuar como uma verdadeira unidade de conflito e dominação da população indígena (vide Oliveira Filho, 1977, capítulo 3).

¹¹⁵ Operando em um quadro conceitual ainda dirigido pelas teorias de aculturação, Berreman (1964:246) complexifica a sua compreensão, distinguindo entre, de um lado, os nativos que apenas valorizam positivamente as normas de outro grupo (dominante) e, de outro lado, aqueles que se alienam do grupo de origem e passam a identificar-se integralmente com o grupo dominante.

Comparando os esquemas de autoridade presentes nos quatro casos de sucessão considerados, se poderia chegar a três alternativas de relacionamento entre os dois papéis de liderança:

1º) quando as demandas da administração são relativamente poucas e o grau de exigências e expectativas da parte dos índios é igualmente pequeno, a função de *capitão* pode ser preenchida pelo líder de um grupo local (era o caso, p.ex., do *capitão* Agostino e de Araújo);

2º) quando surgem demandas limitadas e periódicas da parte da administração, um grupo vicinal pode ampliar-se operando em bases transacionais, satisfazendo às expectativas da administração e retendo para si os benefícios derivados de sua maior proximidade dos brancos (é o caso, p.ex., do *capitão* Ponciano);

3º) no caso de a administração ter uma rápida elevação do seu nível de demandas, exigindo uma colaboração regular de determinados elementos para isso melhor capacitados e/ou dispostos, a solução pode ser a convocação para o cargo de *capitão* de um indivíduo que possua as qualificações e atue com a eficácia de um funcionário (é o caso do *capitão* Santiago e em certa medida do *capitão* Paulo).

Estas três alternativas constituem de fato diferentes esquemas de poder e autoridade sobre os quais se pode estabelecer os suportes e as fontes de legitimidade do *capitão*. No processo concreto de escolha de indivíduos para o cargo de *capitão*, o encarregado raciocina em termos de sucesso/insucesso (i. e., de adaptação do esquema às necessidades da administração e às expectativas dos índios, bem como de habilidade do indivíduo escolhido em adequar-se às exigências do esquema). Mas na perspectiva do analista a descrição deve mover-se por outros eixos, uma vez que a avaliação das demandas da administração podem variar bastante no correr do tempo, e as expectativas dos índios não irão depender somente de um quadro de referência tradicional, mas também do interesse pela diferença cultural ou mesmo da cristalização de projetos de mudança. Do insucesso do velho Araújo no cargo de *capitão* em uma dada situação histórica e em certo nível de demanda de índios e brancos não se pode inferir a não exequibilidade, estabilidade e permanência do esquema de superpor a função de capitão àquela de líder de grupo vicinal (*toeru*). Em qualquer um dos três esquemas trata-se apenas de alternativas, que podem viabilizar-se como mais adequadas em circunstâncias distintas.

Ao pensar estas alternativas como integrantes de um processo único de articulação entre papéis preenchidos por nativos e a administração, no entanto, sobressaem dois fatores como determinantes da escolha por um ou outro destes esquemas: a) o nível de exigência da administração quanto ao controle da conduta e/ou das representações dos índios; b) as expectativas e demandas que os índios têm quanto às esferas e intensidade de atuação da administração. O quadro a seguir relaciona estes dois fatores com os esquemas alternativos de autoridade existentes.

Em um exercício de formulação dessas conclusões em termos mais gerais, se poderia ressaltar que mais além de especificidades culturais dos

Ticuna se está lidando com um processo de articulação (sobreposição simples, sobreposição com modificação de função, disjunção a nível de indivíduo e disjunção com criação de grupo especializado) entre papéis decorrentes da hierarquia administrativa e outros derivados de concepções nativas sobre o poder. Nesse sentido algumas hipóteses poderiam ser delineadas, para verificação, retificação e aprofundamento através de um esforço comparativo que extravasa em muito as finalidades deste trabalho.

De certo modo a primeira alternativa é de ocorrência mais freqüente nas primeiras fases do contato interétnico, quando o grau de conhecimento mútuo dos atores é muito pequeno e as expectativas ainda mal definidas ou mesmo inexistentes.

A segunda alternativa corresponde a um esquema apenas possível enquanto as exigências de controle da administração sobre os índios são temporárias e instáveis, não induzindo à criação de líderes ou grupos especializados. Em certo sentido este esquema compete com o anterior, constituindo-se em uma possibilidade que pode ser acionada desde as fases iniciais do contato interétnico, inviabilizando-se à medida que se delinea uma interdependência e vinculação efetiva entre os grupos etnicamente diferenciados.

Já a terceira alternativa aponta para o desenvolvimento de certos papéis especializados em estabelecer e reproduzir a dominação de um grupo sobre o outro, fato que caracteriza etapas mais avançadas do processo de integração, quando os agentes coloniais (indigenista, missionários ou empresários) delineiam um plano bem estruturado para a população dominada e essa começa a adotar expectativas de vida e padrões ideológicos que a homogeneizam com segmentos da população branca.

Uma fase seguinte corresponderia à alternativa em que a articulação entre estrutura tutelar maior e comunidade local não se fizesse por papel de liderança, assumido apenas por um indivíduo, mas sim por unidades maiores, grupos ou facções, que operassem seja com base em fatores ideológicos, seja com base em processos transacionais, ou ainda combinando esses dois elementos. Nesse caso essas unidades criam uma autonomia própria em face dos interesses individuais, podendo variar o seu quadro de colaboradores, as suas táticas e as bandeiras de luta, preservando no entanto uma unidade religiosa, política ou econômica.

Quadro nº 10 - Articulação entre Papéis Políticos Preenchidos por Nativos e a Administração

Exigências de Controle da Administração	Expectativas dos Índios Quanto à Atuação da Administração	Articulação Possível entre Papéis Nativos e Papéis da Administração
Setoriais e reduzidas	Imprecisas	Capitão é um líder de grupo vicinal, basicamente com as atribuições habituais deste → ESQUEMA 1
Periódicas e limitadas	Acesso a benefícios individuais	Capitão é um toeru, dando ao seu grupo vicinal uma função de unidade de mobilização para atender às demandas da administração → ESQUEMA 2
Fortes e direcionadas	Mais amplas e coletivas, definidas (positiva ou negativamente) em função das iniciativas da administração	Capitão é um funcionário, nitidamente separado dos líderes de grupo vicinal → ESQUEMA 3

As três alternativas de articulação entre papéis nativos e coloniais são sentidas pelos índios de modo diferenciado, mas o elemento mais ativo na determinação de um ou outro esquema são as demandas definidas pela administração, fator dinâmico e que vai resultar em uma possibilidade de conjugação de interesses e expectativas de índios e funcionários. Mas como são hierarquizados e compatibilizados os papéis de *capitão* e *toeru* na vida cotidiana da aldeia e na percepção dos índios?

Como essas possibilidades de articulação de papéis são encaradas pelos índios? Dentro do *campo de ação indigenista* e no período de tempo considerado prevalecem na visão dos próprios Ticuna as tendências descentralizadoras e a concepção da política como um domínio não especializado de papéis e significações. A inexistência de uma liderança que polarize os moradores da reserva e seja reconhecida pelos diferentes grupos vicinais é um fato real e iniludível. As expectativas dos indivíduos são realizadas através da associação de interesses dentro de um *grupo vicinal*, no interior do qual surge (como uma verdadeira pré-condição à sua estabilidade) uma liderança de maior destaque. Esses grupos possuem uma realidade cotidiana, propiciando um universo primário de sociabilidade, onde as trocas matrimoniais terminam por relacionar diretamente todos os que habitam aquele mesmo espaço. Dentro desse grupo pode ocorrer uma partilha de alimentos (quando isso for necessário) e se desenvolve um sentimento de solidariedade que repercute no plano das atividades econômicas e cerimoniais.

A partir desse grupo vicinal são acionadas igualmente as redes individuais de cooperação na atividade agrícola, que se materializam no *uajuri*. A composição do grupo vicinal mantém-se como o substrato que permanece constante apesar das variações de pessoas, amplitude e fatores de recrutamento acionados por cada um na convocação do *uajuri*. Esporadicamente surgem grupos de trabalho agrícola que, dirigidos invariavelmente por um líder de grupo vicinal, cristalizam assim as obrigações de ajuda mútua; sempre a sua base é constituída por um *grupo vicinal*, ao qual invariavelmente retornam após um certo tempo de duração, durante o qual serviram a determinadas finalidades econômicas, reforçando primordialmente o prestígio de seu líder no âmbito da aldeia e constituindo uma prova de seu poder de mobilização perante a administração¹¹⁶.

¹¹⁶Para um maior detalhamento da atuação dos grupos de trabalho agrícola, vide capítulo V de Oliveira Filho, 1977. Aí são delineadas as diferentes formas que tais grupos podem assumir, descritas as regras de recrutamento e cooperação em que implicam, bem como indicado como podem ser utilizados como recursos políticos por líderes que buscam afirmar-se perante a aldeia como um todo e a administração.

No plano econômico a tendência desses *grupos vicinais* é procurar uma auto-suficiência relativa face ao restante da aldeia: eles próprios realizam todas as etapas do trabalho agrícola (derrubar, queimar, plantar, capinar e colher); preparam a farinha em comum, servindo-se de fornos e raladeiras pertencentes a algum membro do grupo e sem dificuldade emprestadas aos demais; a posse de um meio de transporte por algum membro do grupo ajuda a solidificá-lo, levando-o a executar em comum a comercialização de seus produtos. O controle de um motor pode servir ainda para auxiliar a subsistência ou favorecer os *uajuri* (pois os homens podem ir pescar em áreas mais distantes e mais produtivas), bem como outras finalidades não econômicas (como visitas ou procissões). A posse de qualquer bem industrial raro e de valor (como espingarda, malhadeira, máquina de costura etc.), que pode circular sempre internamente ao *grupo vicinal*, acaba por reforçar a interdependência de seus membros e paralelamente a sua autonomia frente a elementos de fora.

Essa descrição do *grupo vicinal* retira qualquer fundamento de uma interpretação dualista do universo político Ticuna. Na perspectiva criticada o *líder do grupo vicinal* teria os seus mecanismos de mobilização de apoio e as suas fontes de legitimidade exclusivamente referidos à tradição, contrastando visceralmente com o papel de *capitão*, que corresponderia a uma imposição sustentada pela administração. Ao contrário, em seu funcionamento o *grupo vicinal* incorpora cotidianamente temas e funções novas, alimentando-se de tecnologias e representações modernas, transformando-se em um fator básico de mudança e integração. Por outro lado o *capitão* (como mostrarei mais adiante) pode executar funções e desenvolver uma legitimidade que está fundada nas aspirações da população indígena (e não necessariamente induzida pela administração), inclusive podendo recorrer a crenças e costumes da tradição antiga.

O valor primordial que leva à constituição e manutenção de um *grupo vicinal* é um desejo profundo que tem cada Ticuna de *tornar-se inteiramente independente diante de estranhos*, aí incluindo não apenas o branco (e a administração colonial) mas também outros Ticuna com os quais ele não se considera estreitamente ligado. Desde os tempos mais recuados de que se tem notícia no passado, a sociabilidade se realizava de modo mais adequado e usual dentro de uma *microsociedade representada pela maloca de uma nação*. O próprio termo *cü* usado para nação, em outra acepção pode indicar *gente*, no sentido classificatório de *um tipo ou espécie de gente*. Os laços internos entre os componentes dessa microsociedade eram múltiplos e sua convivência algo prolongado e duradouro. O surgimento de estranhos era um fator muito forte de tensão e inquietação, isso se manifestando inclusive nas trocas matrimoniais e na realização de rituais (vide cap. 4). Dentro dessa comunidade política há o reconhecimento de um esquema de autoridade, nesses limites atuando os mecanismos de resolução de conflito, fora daí apenas existindo as rixas, os entreveros e as guerras.

O grupo vicinal corresponde inequivocamente a uma adaptação desse modo de ser a novas condições de contato e dominação. A sua flexibilidade é muito grande, variando em tamanho, atividades realizadas, continuidade no tempo (ciclo de vida), composição interna, fonte de legitimidade do líder e modo de sucessão da liderança etc. O elemento crucial para sua preservação é a capacidade de um líder em manter ativas as relações de interdependência e o reconhecimento de obrigações recíprocas, criando entre os membros um sentimento de unidade que se manifesta em uma relativa solidariedade e consenso que permeia todas as suas atividades sociais (sejam essas compartimentadas em contextos econômicos, rituais, recreativos etc.).

Por essas características o grupo vicinal pode adequar-se a meios ambientes diferentes, preservando-se em uma situação de seringal, continuando a existir dentro de uma reserva indígena e mantendo-se em condições quase urbanas de existência, até mesmo com alta concentração de famílias não relacionadas dentro de um mesmo aldeamento. Durante a pesquisa de campo não faltaram exemplos de grupos vicinais que apoiavam a sua unidade em atividades econômicas e/ou religiosas claramente modernizantes e inovadoras, incorporando mudanças em processos técnicos e mesmo vindo a utilizar-se da ideologia e da proposta organizativa da Santa Cruz para dar ao grupo vicinal o aspecto de um grupo corporado regular (uma Irmandade).

Essas observações exigem a remissão a um texto de 1961, onde Cardoso de Oliveira falava dos grupos vicinais como "determinadas constelações de Grupos Clânicos, a caminho de se isolarem umas das outras". Nisso ele via o resultado da ação de "mecanismos preferenciais de troca" (no caso, casamento com a prima cruzada patrilateral), operando internamente a cada clã uma tendência a "atomizar o sistema social global pela emergência de conjuntos discretos de Grupos de Descendência" (1961:32).

Ainda que essas considerações tenham sido objeto de uma revisão crítica anteriormente (vide cap. 7), acredito que elas têm grande importância para a etnografia dos Ticuna, apontando uma dimensão essencial ao entendimento do seu comportamento. Os grupos vicinais não resultam de um fortalecimento das relações de consangüinidade ou da aplicação pura e simples de regras de casamento, mas constituem o produto social da atuação de um líder, que para isso lança mão de alianças matrimoniais, vínculos rituais, consangüinidade, cooperação econômica etc. Tal unidade não parece ser um fim em si mesmo, mas uma precária associação de pessoas que somam seus esforços buscando uma auto-suficiência, associando-se para se tornar independentes e se separar dos demais.

A atomização que Cardoso de Oliveira constata não é uma direção em que caminha a sociedade Ticuna, ameaçada pela operação de regras de parentesco de atingir "um completo fracionamento (...) em conjuntos auto-suficientes para a troca de mulheres" (idem), mas um ideal cultural de

autonomia e independência. Essa recusa de uma sociabilidade mais abrangente, que inclua a tribo como um todo, está na base de sua adaptação ao contato, com o surgimento de novas unidades sociais, como os grupos vicinais e, mais recentemente, as facções religiosas. Isso corresponde ao ideal do indivíduo de tornar máxima a sua independência, buscando a auto-suficiência junto com um grupo de referência mais íntimo e isolando-se dos outros a que não está diretamente relacionado.

Já foi bastante sublinhada a presença de um valor complementar: a atitude sistemática de não-intromissão em questões que sejam vistas como relativas a outra pessoa. É como uma norma de boa educação que um Ticuna não intervenha em qualquer ato ou assunto que ameace a independência ou a liberdade de outro. É preferível continuar esperando à beira do rio um auxílio por maior tempo do que apressar-se a chamar uma canoa ou motor que passa pelo canal central sem decidir parar (embora veja a dificuldade do outro). Raciocina o Ticuna que, se o dono da canoa o quisesse conduzir, teria encostado para saber do que se tratava ou oferecido transporte; se ele não o fez é porque não quis ou não pôde. Não há censura contra isso pois se trata de um direito da pessoa de ignorar os assuntos alheios (e inclusive de não dar explicações).

Uma tal conduta pode levar a uma atomização da vida social muito mais acentuada do que o grupo vicinal, muitas vezes filhos ou irmãos decidindo se separar dos demais, seja morando isolado em outra área, seja morando como um particular no meio de um grande aldeamento. Nesse sentido o grupo vicinal constitui um anteparo à realização exacerbada desses valores, criando um grupo íntimo de referência onde as interdependências sejam toleráveis, com as intervenções na liberdade do outro sendo sempre não compulsivas e apenas realizadas por pessoas muito próximas, onde impõe-se como normal a cooperação. De qualquer modo mesmo dentro dessa unidade atua uma tendência individualizante e se alguém pode comprar um forno ou uma malhadeira para seu uso exclusivo, evitando ter de tomá-la emprestada de outro, sem dúvida que ele o fará. Mas o objetivo primordial, que é a busca de autonomia, nem sempre se realiza em escala individual ou de uma família nuclear, podendo levá-lo a escolher outras alternativas, até mesmo adquirindo um bem que venha a reforçar a autonomia do seu grupo vicinal em face de outros.

Se no controle cotidiano das atividades dos índios é o líder de grupo vicinal que se destaca, qual a função e a significação desempenhadas na ótica dos índios pelo papel de capitão? Retomando as considerações teóricas do início deste capítulo, é necessário descartar os juízos absolutos e dicotômicos, referidos à tradição e à ação colonial, e procurar enquadrar as avaliações sobre o capitão em um jogo refletido e recíproco de definições de situação e de estratégias dentro de um quadro institucional preciso. Cabe dessa forma discutir a questão a partir de uma reflexão sobre outros papéis alternativos que possam servir como sucedâneos ou termos de comparação, bem como procurar pensar a sua realidade no campo

indigenista e a sua diferença específica de outros campos possíveis de relacionamento índio x branco.

Na perspectiva dos índios de Umariáçu o *capitão* se diferencia do *tuxawa* porque representa o governo brasileiro, enquanto todo o poder com que contava o *tuxawa* provinha diretamente do seringalista. Os *tuxawa* eram instrumentos de uma dominação direta, cuja fonte – o barracão, o seringal, o patrão – podia ser visualizada pelo próprio índio, podendo o patrão em várias circunstâncias vir até mesmo a substituir a (ou prescindir da) figura do *tuxawa*. Nesse sentido a fragilidade deste perante os brancos era muito maior do que a do *capitão*. A participação do *tuxawa* na repressão aos índios que infringiam o regulamento do seringal ou promoviam desordens e conflitos (na visão do seringalista) era muito mais direta que a do *capitão*, uma vez que nos limites do PIT a administração não aplica castigos físicos ou realiza punições diretas aos índios, bem como também não intervém nas suas atividades produtivas ou de comercialização. O domínio de ação do *capitão* é mais especializado, as suas formas de atuação menos violentas, as interferências diretas da administração (passando por cima dele ou invertendo suas decisões) bem mais raras.

Pensando sobre como se deu (na visão dos índios) o exercício desse papel de *capitão*, o analista termina sendo conduzido a retomar as avaliações feitas pelos moradores da reserva sobre os ocupantes desse cargo. E essa recapitulação conduz a resultados coerentes, que não variam ao sabor da mudança de informantes, mas conduzem a certos atributos que devem ser preenchidos por todos os capitães. Quando os índios avaliam positivamente a atuação de um dado *capitão*, eles não o fazem abstratamente ou de acordo apenas com um ideal cultural. Isso significa que consideram o comportamento dele adequado em face das múltiplas determinações do campo, traduzidas em um padrão de legalidade. Legitimidade, aqui, significaria fazer o melhor possível nas circunstâncias existentes.

Em geral os índios classificavam Santiago como “um capitão mau mesmo”, o esquema do *capitão-funcionário* parecendo não ter conseguido mobilizar apoio (ao contrário, suscitavam inveja os privilégios por ele obtidos) ou criar uma legitimidade aos olhos dos índios. Mesmo os que concordavam com os seus fins (controlar as bebedeiras, brigas, etc.) achavam os seus métodos muito diretos. Por servir muito claramente à administração com lealdade total, preocupando-se exclusivamente com a avaliação que essa fazia de sua atividade, o *capitão-funcionário* parece aproximar-se bastante do papel repressor e da fragilidade (ante a fonte última de poder) que caracterizavam o *tuxawa*.

Inversamente, o esquema do *capitão* como líder (limitado) de um grupo vicinal também desagradava aos moradores da reserva. Em sua maioria as pessoas viam com simpatia o Araújo, tido como homem de bastante prestígio, mas não achavam que ele tivesse sido um bom capitão. Dedicar-se exclusivamente ao seu próprio grupo vicinal correspondia na prática a

descaracterizar o cargo de *capitão*, ignorando inteiramente os outros grupos vicinais e os moradores particulares. Por mais que fosse fracionada a vida na aldeia sempre surgiam problemas mais amplos de convivência, extrapolando a esfera de controle de um grupo vicinal e envolvendo vários destes, moradores particulares ou até mesmo os regionais não-índios. Além do mais os índios também sabiam que o *capitão* ficava sob permanente avaliação por parte da administração, sendo-lhe portanto necessário demonstrar sua eficácia ao encarregado. Isto faz com que aos próprios Ticuna a conjugação de um *capitão* e líder de grupo vicinal pareça um esquema de atuação de difícil sustentação a longo termo.

Para ser um bom *capitão* uma condição necessária é de que tal líder dispusesse de uma base própria de mobilização, independente do apoio da administração e não calcada exclusivamente na possibilidade de reciprocidade material. Mas isso não seria por si só condição suficiente, uma vez que é imprescindível o seu esforço de adequar uma estrutura preexistente de mobilização ao desempenho das novas funções requeridas pela administração.

Um bom *capitão*, exemplificam os moradores, foi o Ponciano; alguns consideram que no início de sua atuação também o Paulo Cruz teria sido um bom *capitão*. Nessa primeira avaliação existe uma consciência explícita de que Ponciano conseguia satisfazer as expectativas da administração, sem imiscuir-se excessivamente em assuntos particulares dos moradores e dos grupos vicinais e sem impor métodos diretos de controle rejeitados pelos índios. O fato de ser igualmente líder de um amplo grupo vicinal não é por si mesmo uma precondição para o cargo, embora naquelas circunstâncias, com a ausência de uma ideologia legitimadora, de um código de conduta tido como correto para o morador da reserva, fosse fundamental para garantir o seu poder de mobilização e a sua capacidade de persuasão. Já com o Paulo Cruz a sua aceitação e capacidade de mobilização decorriam do papel que desempenhava na Irmandade da Santa Cruz em Umariáçu, a ideologia religiosa dando consistência ao seu discurso e as formas organizativas do movimento assegurando-lhe um conjunto de seguidores e aliados.

Algumas teorias procuram escapar do reducionismo das análises dualistas utilizando-se da idéia de papéis intermediadores. Falar no *capitão* como um *middleman* não significa qualquer avanço na interpretação dos fatos acima descritos. A noção de *middleman*, tal como elaborada por Bailey (1969:184) e trabalhada por Friedrich na conceituação de *cacique*, apenas aponta e dá um nome à complexidade do problema, mostrando as determinações muito diferentes (da estrutura envolvente e da comunidade local, na terminologia de Bailey) a que esta função obedece e a especificidade de interesses do *cacique* perante esses dois domínios. Se estas formulações ajudam a explicitar as limitações das análises dualistas, favorecendo a percepção da complexidade das manipulações e obrigações que resultam no estabelecimento de um padrão de legalidade, quando se

trata de esclarecer a questão da legitimidade elas chegam a constituir um verdadeiro retrocesso.

A comunidade local e a estrutura envolvente avaliam a legitimidade do cacique com as mesmas lentes com que o sociólogo funcionalista descreve estas articulações? A dificuldade maior que me parece existir nesses papéis de intermediação, como o *middleman* ou o *cacique*, é que eles substancializam um esquema analítico, situando-se ou do prisma abstrato e genérico do sistema, ou da visão e dos interesses maximizantes do indivíduo que desempenha esse papel. Em qualquer das duas hipóteses omitem as culturas em interação e não buscam resgatar a consistência do discurso e dos valores dos atores reais envolvidos no processo.

CAPÍTULO 10: A Dimensão Oculta da Tutela

Retomando a descrição e interpretação de papéis políticos realizada nos capítulos precedentes (caps. 7, 8 e 9), cabe precaver o leitor contra interpretações dualistas que freqüentemente os analistas, em seu esforço de organizar e dar significação aos dados etnográficos, terminam por lhes impor.

Ao tentar descrever a composição básica de um campo intersocietário, mais forte se faz a pressão de uma *tendência polarizadora e reducionista, procurando apreender o fenômeno do contato interétnico a partir da ótica de um dos atores envolvidos considerado isoladamente*. Esse fato se reflete igualmente na etnografia da política Ticuna, que pode sugerir ao leitor a existência de uma nítida clivagem entre uma organização nativa (representada por papéis de liderança de cunho tradicional) e uma organização política imposta pelo contato (derivada do poder superior dos brancos).

Como já foi observado anteriormente (vide cap. 3), um bom etnógrafo da tradição como Nimuendaju tão-somente alude à nomeação de tuxauas como um exemplo da intervenção (indevida, mas também infrutífera) dos seringalistas na cultura Ticuna. O único suporte que ele enxerga para esse cargo deriva de um antigo papel de liderança habilmente utilizado pelos patrões para os seus próprios fins. Os índios, porém, a seu ver, nunca teriam aceitado verdadeiramente essa *manipulação*, já em declínio durante a realização de sua pesquisa, e – acreditava ele – que no futuro não deixaria maiores conseqüências.

Em uma perspectiva bem diversa, Cardoso de Oliveira critica Nimuendaju por concluir da inexistência de um modelo (consciente e normativo) de conduta política a ausência de uma organização política dos

Ticuna¹¹⁷. Se assim ocorria em um período anterior, a dimensão política não tendo sido institucionalizada, em um período mais recente o que vigorava era "uma organização política imposta" (op. cit., pág. 92). "O novo sistema de conjunção intercultural gerou uma organização política por todos os motivos estranha à sociedade Tukuna" (op. cit., pág. 88). Essa descrição está articulada à caracterização teórica daquela como uma "situação colonial", os índios vivendo com o status de uma "nação ocupada". Ainda que em alguns momentos do seu relato etnográfico esse autor indique de modo bastante conciso alguns suportes internos para os cargos de liderança (como, p. ex., o apoio de uma parentela, uma ideologia de integração), a sua descrição da vida política Ticuna parece tomar como base para a análise primordialmente (se não exclusivamente) os conteúdos que lhes são atribuídos por parte da própria administração e impostos, por sua condição assimétrica, aos índios.

É necessário realçar os limites teóricos de ambas as formulações – embora correndo o risco de ser injusto com as descrições concretas, que apresentam maior complexidade do que as interpretações explícitas sugerem – para retomar as reflexões do início (cap. 1) sobre as dificuldades que existem para o estudo do contato interétnico, procurando delinear uma abordagem que tenta superar problemas aí detectados.

Interromper o aprofundamento da análise de um fato social, argumentando com o seu caráter de manipulação, corresponde a não reconhecer que tais processos constituem uma dimensão indissociável do fenômeno da interação social. Igualmente, estudar as relações interétnicas apreendendo, através de uma consideração interna de cada cultura de per si, as lógicas diferentes que aí atuam, seria ainda a meu ver uma postura reducionista, que traria de volta, com linguagem e conceitos mais modernos, os impressos fundamentais do esquema analítico de Malinowski.

Não se trata de um indivíduo mirando-se (e interpretando os fatos que vive) no espelho de sua própria cultura, nos olhos e mentes dos integrantes da mesma cultura. Ao refletir sobre os personagens e eventos de uma situação de contato interétnico, cada ator lança mão não apenas da *definição da situação*¹¹⁸ de acordo com os seus iguais, mas também utiliza-se dos conhecimentos (noções e expectativas) que já possuía anteriormente sobre os modos de ser e de pensar do outro (e de outros diversos daqueles, dos quais igualmente tenha notícias), confrontando-os com os dados que consegue agora observar e sistematizar. Um comentário de Robert Paine, em sua análise do fenômeno da etnicidade Inuit na província do Labrador, aponta nessa mesma direção:

¹¹⁷ De fato Nimuendaju refere-se ao presente – "não existe absolutamente organização política hoje" (tradução J. P.) – sendo omissão quanto ao fato de tal formulação ser ou não aplicável ao passado.

¹¹⁸ O desvendamento/reconstituição de códigos e elaboração de máscaras no processo de interação social, dimensões da análise sociológica praticadas por Goffman (1961 e 1975) e Berreman (1962) constituem o que estou aqui chamando de *definição da situação*.

"...a escrita antropológica destaca como a cultura ensina às pessoas sobre seu próprio mundo, negligenciando em larga medida o que as pessoas aprendem sobre os mundos (i. e., as culturas) de outras pessoas, e como adquirem e codificam tal aprendizado" (Paine, 1977:251).

A constituição (apreendida e/ou experimentada) de um conhecimento sobre outras culturas é algo tão mais urgente para o nativo quanto mais situações que envolvem o indivíduo podem muito precariamente ser definidas, entendidas e previstas usando apenas os elementos da tradição. Mas *capacitar-se a entender e a atuar dentro dessas situações não significa adotar tal qual o código do branco, ou realizar uma idêntica leitura da situação*.

O conhecimento que ele tem do outro cria para si próprio alternativas de ação inexistentes na tradição. A situação de contato interétnico amplia o leque das escolhas, fazendo surgir contextos onde as referências tradicionais podem ser reajustadas e reinterpretadas, ou inversamente trocadas por outras. Contudo, *quaisquer que sejam essas novas referências, elas procedem do nativo e continuarão a ser diferentes das definições dadas pelos brancos* às situações de contato interétnico. O conhecimento que ele (o nativo) tem do outro, respondendo a um processo adaptativo e a diferenças profundas de língua e cultura, não se confunde de modo algum com o conhecimento que o outro tem de si próprio.

O contato entre grupos étnicos com culturas distintas pode levar a complexificar os esquemas mentais e os padrões de ação de cada um, abolindo as diferenças mais óbvias de contextos (presentes/ausentes) e de fins declarados, criando modalidades de adaptação mútua, interdependência e dominação, sem no entanto suprimir as diferenças nos modos próprios de pensar, sentir e agir, tornadas agora mais sutis e mais difíceis de captar.

A pluralidade de referenciais

Essas observações se revelam como bastante úteis para me permitir agora explicitar a pluralidade de referenciais implícitos na anterior análise do *campo de ação indigenista*. A ordenação deste campo resultou de um processo onde cada um dos atores aí localizados lançou mão de diferentes referenciais para pensar e agir, gerando inclusive alternativas bem diferenciadas internamente a cada grupo étnico.

De um lado a escolha que o índio tem diante de si abrange uma gama de opções muito ampla, que fica inteiramente escamoteada pela descrição dicotômica, que procura mostrar como são postos em prática ou os padrões tradicionais ou aqueles trazidos pelos brancos (ou mais especificamente, por uma agência de contato). No intuito de evidenciar a pluralidade dessas alternativas, eu poderia indicar pelo menos quatro referenciais que estiveram subjacentes às escolhas efetuadas e às ações concretas delineadas pelos indígenas: a) a tradição nativa tal como

preservada na memória desse grupo; b) as práticas que se justificam e apóiam na tradição, mas que se mantêm atualizadas no cotidiano; c) os conhecimentos que os índios formaram em face dos padrões de conduta e das crenças dos brancos, decorrentes de sua inserção anterior em outra situação histórica; d) o conhecimento (comparativo e atual) da atuação daquela específica agência de contato, confrontando-a com outros campos e agências alternativas. Uma exemplificação desse primeiro referencial foram as narrativas mítico-cosmológicas e as reconstituições quanto ao modo de vida nas antigas malocas clânicas, com outros modos de organização de solidariedade e outras formas de influência e liderança. O segundo referencial se materializou nas concepções sobre descendência, na proibição do incesto e em regras preferenciais de casamento e residência. Terceiro, a condição (passada) de seringueiro, onde a coleta do látex conduzia a outras práticas econômicas conjugadas (como a complementaridade da pesca e da agricultura, o sistema de aviamento e o pagamento no troco), resultando na dependência perante o branco e em formas de tentar limitar ou manipular com essa supremacia. Quarto, o conhecimento das formas de atuação do órgão indigenista e dos modos de relacionamento aí instituídos entre índios e brancos (e entre os próprios índios). Na confrontação dessa experiência com a situação de seringal e de reserva, surgem esquemas de avaliação e preferência que passaram igualmente a condicionar a conduta e as escolhas concretas realizadas pelos indígenas.

Por outro lado, do ponto de vista dos elementos da administração, foram acionados e constituídos diversos referenciais, abrangendo pelo menos quatro grandes grupos: a) os princípios gerais (regulamentos, ideologias, capital de experiências acumuladas) que norteiam a ação indigenista e o órgão tutelar; b) as expectativas e pressões de outros grupos sociais presentes naquela conjuntura histórica quanto à atuação do SPI, estabelecidas com base em atuação a nível local anterior, o que acabou conduzindo a políticas definidas e seletivas de compromissos e enfrentamentos; c) o conhecimento existente e acumulado de parte dos encarregados do PIT sobre outros campos de ação e modos alternativos de relacionamento com os indígenas e com os regionais; d) a visão sobre as instituições indígenas, aí reunindo o conhecimento empírico obtido, as idealizações sobre outras culturas e também os preconceitos herdados ou compartilhados com outros brancos.

A organização de um campo de ação indigenista não resulta de uma homogeneidade de códigos, significados ou referenciais de ação. *O estabelecimento de um padrão de legalidade, que garante a unidade desse campo, não exclui de modo algum a existência de uma leitura múltipla dos mesmos papéis por diferentes atores.* É justamente esse entendimento diferenciado que permite a constituição desse campo, como um jogo que se realiza dentro de um quadro de tensões, manipulações e alternativas. O padrão de legalidade não é algo externo e imposto aos atores, mas um conjunto de atualizações pelos atores de virtualidades contidas nos diferentes referenciais aí envolvidos, surgindo como um aproveitamento de

lacunas/presenças, de similitudes e homologias, de sobreposições e acavalamentos de significados e normas de ação. Foi justamente isto que procurei mostrar nos capítulos anteriores (especialmente 5, 8 e 9).

O "nosso governo" (torü-aegacü)

Na análise do campo indigenista na reserva de Umariçu se pode apreender um conjunto de normas de interação entre índios e brancos, diferenciando estes entre regionais e funcionários do SPI, que efetivamente organiza as relações de dominação que aí se instituem. É a tal conjunto de normas até este momento descritas que resumidamente chamei de *regime tutelar*.

Doravante uma outra questão precisa ser colocada, recuperando uma discussão teórica já anunciada mas não desenvolvida: *a dominação regular de um grupo sobre outro freqüentemente não se baseia exclusivamente em atos de força ou imposições decorrentes de fatores materiais.* Ao contrário, tal domínio busca se exercer também em conseqüência de fundamentos internos à cultura dominada, pelos quais a *interpretação do processo pelos índios se dá de maneira consistente e integrada com formas narrativas e modos de entendimento característicos da tradição tribal.* É preciso agora enfrentar em seu último e mais forte bastião os pressupostos e simplificações das análises dualistas, abordando a questão da legitimidade (ou, mais precisamente, das *fontes internas de legitimação possíveis*) do regime tutelar. Isto implica, portanto, em indagar-se da existência de justificativas em termos de valores últimos e representações básicas acionadas pelos Ticuna com relação ao regime tutelar e aos papéis políticos que aí figuram.

Inicialmente cabe focalizar os papéis definidos diretamente pelo próprio grupo indígena e desconhecidos pelos brancos. Tratando-se de termos cuja aplicação está sempre referida a um Ego, o líder de grupo vicinal pode ser chamado de *toeru* (se participa do mesmo grupo) ou de *peeru* ("cabeça dos outros"). A ideologia das obrigações de parentesco, que define as expectativas de comportamento entre os membros do grupo vicinal, se encarrega de garantir boa parte da aceitação do *toeru*, o restante sendo decorrente do reconhecimento das suas qualidades, bem como do prestígio e influência de que goza entre os demais. Em função desta margem de liberdade culturalmente prescrita para o exercício da liderança deste grupo, pode haver grande variação quanto ao âmbito, motivações e fins de suas atividades, havendo ampla capacidade de ajustamentos e incorporações de fatores provenientes do contato interétnico.

O *toeru* corresponde à retomada da noção de "cabeça", utilizada para o chefe de qualquer unidade de descendência, e em escala menor equivalente à autoridade quase absoluta do chefe de cada grupo doméstico. Pode ser usada de modo rotineiro para o líder de um grupo vicinal, situação em que

interagem famílias de dois ou mais clãs e pertencentes a diferentes metades, isso acarretando modificações nos instrumentos de poder, passando a autoridade a ser exercida de modo não coercitivo e respeitando a esfera de autonomia de cada chefe de grupo doméstico (*inatü*), privilegiando a persuasão, o exemplo e a busca de consenso.

Cabe registrar uma tentativa de extensão desta terminologia a unidades de interação e sociabilidade maiores que o grupo vicinal. É o caso do *duü'ü güeru*, literalmente "o cabeça de muitos povos" (no sentido de muitas pessoas ou de diversos grupos de pessoas). Contrasta, assim, com o *maĩ yuü güeru* ("cabeça dos povos índios"), que aplicam aos chefes tradicionais de outros grupos indígenas caracterizados como índios (*maĩ yu*), como aqueles do rio Javari e seus afluentes. Consta que no passado alguns *tuxawas* chegaram a ser referidos como *duü'ü güeru*, ainda hoje alguns parentes e correligionários de certos *capitães* argumentando que tal tratamento poderia ser aplicado ao líder que seguem, como uma tradução nativa de *capitão*. Trata-se no entanto de um *esforço de recobrir de uma auréola de aceitação consensual e prestígio a atuação de um determinado líder*, garantindo-lhe a legitimidade de um *toeru* e atribuindo-lhe uma esfera de reconhecimento social mais abrangente. Embora alguns adeptos promovam esta identificação para casos específicos, não cabe confundir o *capitão* com o *duü'ü güeru*, pois implicam em modalidades diferentes de poder e autoridade. A condição de *capitão* é um título claro, de uso corrente mesmo na língua Ticuna, o chamamento de *duü'ü güeru* sendo aplicado não genericamente, isto é, apenas a alguns *capitães*, em contextos específicos e por seus próprios aliados.

Exemplifica bem a postura dualista o questionamento usualmente conduzido pelos etnógrafos quanto à legitimidade (quando não à função) do *capitão*. O papel de *capitão* não é de modo algum uma criação dos Ticuna, não responde a definições dadas pelos índios. Trata-se de um produto da administração, tal como o é o próprio papel de *encarregado*, ou qualquer outra iniciativa que dali proceda. Contudo, reduzir a questão da legitimidade do *capitão* a indagar quem o nomeou não vai ao cerne da questão. O *capitão* é sempre escolhido pelo *chefe*, isso configura um padrão de legalidade e não será por isso que o *capitão* deva ser dito como ilegítimo.

As argumentações já desenvolvidas anteriormente permitem levantar uma outra hipótese: pode ocorrer, inversamente, que o *capitão* possua legitimidade segundo os índios justamente por esta lhe ser transmitida por um elemento de fora, um *estranho* ("strange"), um não-índio inclusive, o *chefe* (isto é, o *encarregado* do Posto) ou outra representação construída pelos Ticuna para dar conta da atuação indigenista altamente valorizada de alguns *encarregados* do PIT no passado?

Para apreender a fonte de legitimação do *capitão* é preciso ir bem além, e indagar-se da *própria legitimidade da administração colonial perante os Ticuna*. Os informantes atuais reportam que os primeiros chefes do SPI na região eram chamados pelos Ticuna em sua própria língua de *aë gacü*,

termo de deferência e respeito que teriam aplicado a Manuelão e a Curt Nimuendaju. Os outros funcionários do SPI e os indigenistas atuais jamais foram rotulados assim, são apenas referidos como *chefes*, utilizando-se para isso a língua portuguesa. Em sua gramática e dicionário da língua Ticuna, Frei Fidélis de Alviano menciona explicitamente apenas dois títulos de autoridades, o *aëngakê* (dado como "chefe") e o *tuxaua* (dado como "cacique") (Alviano, 194:102 e 99, respectivamente). Os informantes de hoje em dia indicam como tradução para o *aë gacü* "chefe", "governo" ou "aquele que nos governa", de qualquer maneira ressaltando que o termo só é aplicável a pessoas que vêm de fora e têm um valor muito especial para os Ticuna, excluindo tanto os líderes nativos quanto os funcionários usuais do órgão tutelar.

De onde vêm aqueles brancos que, desconhecidos dos *civilizados* que habitam há muito a região, chegaram ao Alto Solimões apresentando-se como representantes do SPI e do governo federal, preocupando-se especificamente com os Ticuna e algumas vezes entrando em choque com os regionais lá existentes? As representações construídas pelos nativos encaminham-se em duas direções, seja discriminando entre os brancos a existência de espécies (ou povos) muito diferentes, seja classificando aqueles últimos brancos surgidos como seres especiais, ambas as hipóteses em conexão com as tradições de sua cosmologia.

Como exemplo da primeira vertente deve ser citado um fragmento do mito de criação dos Ticuna, recolhido em Campo Alegre em 1983¹¹⁹, parecendo corresponder a uma elaboração daquele narrador (ou de seus mestres) no sentido de explicar as diferenças entre os brancos, posteriormente justaposta a certas seqüências do mito de Yoi, tal como é contado por todos. Aqui início a narração após a descrição de como as diferentes nações de índios Ticuna foram pescadas do Eware.

"Aí naquele tempo não tinha outra gente, só estas pessoas pescadas. Depois disto estar tudo pronto, Yoi pescou outra gente que se chamava córi. Primeiro Yoi pescou os Ticuna, depois os córi e depois pescou os negros. Esse córi é um tipo de nação, que nasceu junto com o pessoal do Yoi, só que falava português (gíria não).

Esse córi foram levados pelos brancos, que vieram do sul, da Europa. Todos esses córi e muitos outros Ticuna mesmo foram levados embora lá para onde tem guerra. Primeiramente, não tinha muitos brancos no sul, então os governadores do sul mandaram os soldados deles buscar aquelas pessoas para a guerra.

Todos os córi que estavam aqui foram embora para a terra dos brancos. Aí por causa dos brancos terminaram os córi aqui, foram levados para o sul. Não morreram todos estes córi nas guerras lá no sul. Alguns viveram e ficaram por lá, aprenderam muitas coisas na escola, sabem muita coisa

119 Fragmento narrativo recolhido por Jussara Gruber e Vera Paoliello nas atividades de campo do projeto "Os índios Ticuna como agentes de um processo de educação integrada", subsidiado pela Fundação Pró-Memória.

mesmo, e nunca mais voltaram para cá. Esses córi que ficaram lá estudaram, trabalharam e são muito inteligentes. Foram eles que inventaram o terçado. Esses córi têm grande respeito pelos índios Ticuna. Porque o branco mesmo não sabe respeitá o que é do índio..." (inf. Ernesto, Campo Alegre, 1983).

A referência histórica aqui implícita é a guerra do Paraguai (1864-1870), para a qual foram mobilizados como voluntários contingentes significativos da população rural brasileira, sendo constituídos inclusive batalhões com indígenas. Nimuendaju (1952:09) menciona que os encarregados de recrutar soldados para a guerra do Paraguai, chamados pelos Ticuna de *varavayú*, deixaram uma lembrança de terror entre os índios e ribeirinhos, que os temiam profundamente. Quanto ao termo *córi*, a tradução apresentada por Frei Fidélis é "branco" (Alviano, 194:98), mas os informantes consultados optam por um termo de deferência ("senhor"), ressaltando que nem todos os brancos são *córi*, sem no entanto conseguir explicitar os critérios envolvidos ou a origem desta forma de tratamento.

A segunda vertente está descrita extensamente no capítulo 6, vendo determinados brancos como indivíduos especiais, aos quais qualificam de *aẽ gacũ* e que em função de sua conexão com os *ũũne* são capazes de dirigir com acerto as ações dos Ticuna no sentido da salvação e de uma vida melhor. É neste contexto que um modesto funcionário do SPI, como *Manuelão*, pode ser visto como um enviado de *Yoi* e dos *ũũne*, passando a ser tratado como *aẽ gacũ*, levando a todos os Ticuna uma mensagem clara e impositiva, uma ordem que significava a possibilidade de salvação para os que nela acreditassem. Foi nos seguintes termos que Ponciano, pai do jovem Aprísio e mais tarde importante capitão de Umariçu, interpretou sinteticamente todo o processo de deslocamento de dezenas de famílias do igarapé Tacana para Tabatinga: "Manuelão chamou todos. Ordem do governo nosso" (Queiroz, 1963:49). Não se tratava de um conselho de um homem mais sábio ou da opinião de um simples mortal, mas de *uma ordem que veio dos "justos" e "imortais", uma determinação cujo não-cumprimento acarretaria castigos e a perda coletiva*. A ordem tinha de ser obedecida porque vinha de um chefe verdadeiro, de quem sabia o que determinava porque o fazia de acordo com os *ũũne*, porque a ordem procedia do *nosso governo* (ou *torũ aẽ gacũ*, que é como os informantes reverterem para seu próprio idioma essa expressão).

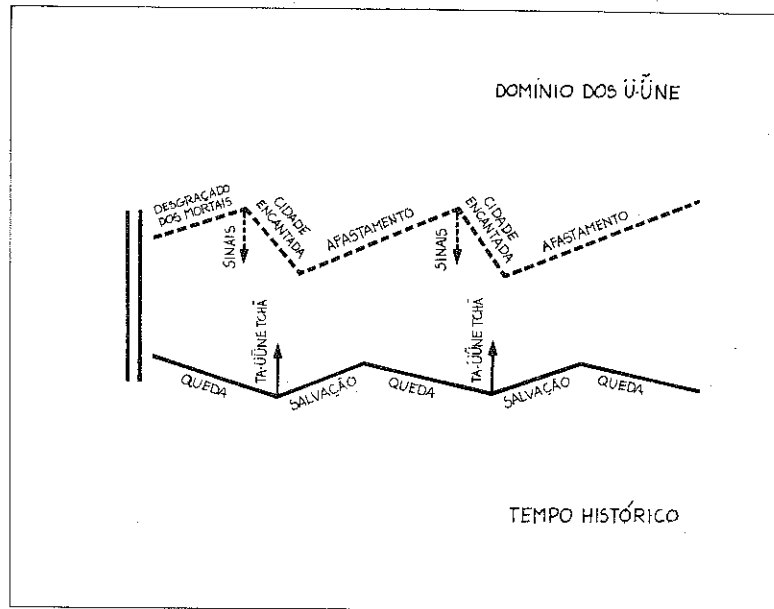
Não é possível entender de modo mais aprofundado as grandes transformações históricas pelas quais passaram os Ticuna quando não se leva em conta a peculiaridade de sua concepção sobre o tempo, nem os esquemas narrativos por meio dos quais interpretam e refletem sobre os processos históricos. A existência de uma clivagem básica entre presente e passado repercute na separação que fazem entre o tempo da tradição mítica, referido sempre como um passado muito recuado (*norũ ũgũ tchiga*, ou as histórias de antigamente), e o tempo presente, onde existem apenas as experiências e opiniões ordinárias de indivíduos e grupos. Para os homens

comuns, ou *yunatũ*, não há possibilidade de acesso direto a esse mundo ou aos seres que o povoam, mas para os imortais não existem barreiras, acompanhando de longe o que se passa no mundo cotidiano dos homens e podendo intervir quando o desejarem.

O tempo histórico se institui a partir da separação entre espaço mítico e espaço humano cotidiano, distanciamento esse que se amplia progressivamente. Mas se existisse um completo e definitivo divórcio entre esses dois mundos, já os Ticuna não mais existiriam. Os momentos de grandes transformações históricas e mudanças internas correspondem sempre a períodos em que canais de comunicação são reativados entre os homens comuns e os *ũũne*. De um lado os imortais se apiedam dos Ticuna e enviam sinais ou mesmo mensageiros para noticiar aos índios dos perigos que os ameaçam e da iminência de destruição do mundo vivo. De outro lado algumas pessoas de conduta muito justa e correta, chamadas de *taiũnetchauũ*, procuram aproximar-se dos heróis e personagens míticos, acabando por apreender os sinais ou ter visões reveladoras das ameaças que pesam sobre os índios, bem como do caminho possível da salvação.

Todas as grandes mudanças ocorridas na história recente dos Ticuna implicaram necessariamente em um processo de reencantamento do cotidiano, onde a superação temporária do hiato entre mortais e imortais veio a permitir a ampla mobilização de diferentes e distanciados grupos locais, conduzindo a extensos e rápidos movimentos migratórios, viabilizando o investimento de autoridade em figuras centralizadoras, propiciando o estabelecimento de novos costumes. É a partir da forma narrativa e do esquema interpretativo acima descrito que os Ticuna têm refletido e participado das grandes mudanças das últimas décadas, uma análise como a que foi aqui conduzida para o surgimento da primeira reserva indígena do Alto Solimões devendo igualmente ser aplicada a outros fenômenos posteriores, como a criação das missões batistas de Betânia e Campo Alegre, e a formação de grandes aldeamentos em torno das cruzeiras e irmandades plantadas pelo Irmão José.

Gráfico nº 7 – O Tempo Histórico (O Ciclo de Queda e Salvação)



No esquema acima procurei dar uma forma gráfica a essas observações, indicando que os Ticuna imaginam o tempo histórico como um afastamento crescente entre os homens mortais e aquele povo de conduta justa, da força e poder dos imortais e do mundo de recursos naturais maravilhosos, onde as necessidades podem ser atendidas sem esforço ou sofrimento. A continuar essa separação o mundo dos mortais acabaria sendo consumido pela imperfeição e pelas divisões decorrentes de interesses individuais, culminando em um cataclisma natural onde todos pereceriam. Isso não ocorre porque *de tempos em tempos sucede um novo*

reencantamento do cotidiano, os üüne aproximando-se dos seres humanos e esses buscando captar as mensagens dos justos e adequar-se às ordens aí contidas. São esses os pontos de inflexão do tempo histórico, onde o processo de queda é revertido, produzindo-se as grandes mudanças que irão permitir a continuidade e a sobrevivência dos Ticuna.

Assim, o gráfico destaca a existência de períodos de forte separação entre o mundo mítico e o mundo cotidiano, alternados com outros de superação deste distanciamento, compondo *ciclos de queda e salvação*. No ponto de reversão do processo, o *reencantamento do cotidiano* é marcado por três manifestações: os üüne emitem sinais, geram sonhos e visões, despacham enviados para o mundo dos homens comuns alertando-os da proximidade do fim do mundo; os *taiüinetchaü* buscam aproximar-se dos imortais, captando as suas ordens e mensagens, transmitindo-se aos demais Ticuna e servindo-lhes como guias na procura de uma nova vida e de um novo lugar; o distanciamento espacial é rompido, os índios estabelecendo-se em um novo local, nas proximidades de uma cidade encantada, habitada pelos üüne.

A aglomeração dos Ticuna em Tabatinga, em 1946, em torno do PIT e de Manuelão, ilustra bem esse processo (vide capítulo 6), mas repito que fatos análogos sucederam e o mesmo esquema de entendimento foi aplicado pelos Ticuna às grandes transformações ocorridas no período histórico subsequente, como o surgimento das missões batistas e das Irmandades da Santa Cruz.

Por um complexo processo de significação e ações desencadeadas pelos Ticuna, a atuação indigenista do SPI não se constitui em uma ruptura com as crenças tradicionais nos üüne, mas representou justamente uma possibilidade de deter (e inverter) a marcha descendente do tempo histórico, acenando-lhes com uma vida melhor, dissolvendo os interesses circunscritos em uma ampla mobilização sob a bandeira coletiva da salvação, permitindo a superação da descontinuidade espaço-temporal e do distanciamento das pessoas comuns em face dos heróis culturais. É com este capital simbólico que a administração conseguiu impor e legitimar o seu esquema de autoridade junto aos índios, respaldando os funcionários brancos (*aë gacü* ou *chefe*) ou certos índios (*capitão*). Processos paralelos, mas muito semelhantes segundo a ótica dos índios, irão ocorrer com outras agências de contato, no entanto não consideradas especificamente neste trabalho.

É fundamental entender o papel crucial que a tradição desempenha na ordenação do domínio de poder e autoridade entre os Ticuna. Dentro desta modalidade de organização social, onde a segmentação é inclusive um ideal cultural, todos os fatores e personagens que transbordam as formas locais e promovem uma aproximação entre grupos vicinais decorrem de elementos da tradição compartilhada não acessíveis diretamente no cotidiano. Neste quadro toda a mudança cultural e a possibilidade de surgimento de novas e mais abrangentes unidades sociais, para serem eficazes e atuantes,

precisam ser traduzidas na linguagem da tradição e adaptadas às características do universo mítico-cosmológico dos Ticuna.

O lado oculto da tutela

Por toda a argumentação anterior deve ter ficado bastante claro que, no caso Ticuna, a legitimidade da administração (*chefe e capitão*) não decorre exclusivamente do *regime tutelar* enquanto situação atual e ideologias e valores aí operativos, mas também de um *sistema de crenças e de formas narrativas e de entendimento referidos à tradição Ticuna*. Sem pretender qualquer polarização inversa, que seria de fato resgatar uma postura reducionista e dualista, o meu objetivo agora é tão-somente descrever como funciona um *vetor específico de legitimação da atuação tutelar*, referido à tradição e ignorado pelos administradores brancos. Neste sentido cabe também expurgar a busca de legitimidade como um valor substantivo e absoluto, incompatível com a perspectiva situacional e com a análise de um campo político intersocietário.

De início é preciso repensar as utilizações mais atuais da noção weberiana de legitimidade. As análises processualistas em antropologia política abordam o problema, indicando a necessidade de não operar com a legitimidade como algo absoluto ou definido de modo genérico e imutável para uma mesma situação (vide Swartz, Turner e Tuden: 1966). No entanto esta crítica também não permite um grande avanço, pois se continua a falar em legitimidade como uma variável, cujo valor pode oscilar de grau em diferentes contextos, o que a meu ver mantém uma atitude de reificação diante de um fenômeno muito mais complexo, que não pode ser conceituado como algo substantivo, mas sim como um conjunto de possibilidades culturais subjacentes que permitem a emergência de versões e discursos virtualmente compatíveis, e que apresentam conseqüências e eficácia social similares. De início, ao falar em legitimidade se deve especificar na ótica de qual ator ou grupo social se pretende que determinadas ações, padrões ou ideologias sejam considerados como legítimos. Em um *campo de ação indigenista* o conjunto de relações que definem o regime pode ser justificado de modo absolutamente distinto por diferentes atores e grupos étnicos, muitas vezes um destes (especialmente os agentes dominantes) ignorando quase completamente as significações e as razões últimas da obediência do outro (o índio) àquele conjunto de normas.

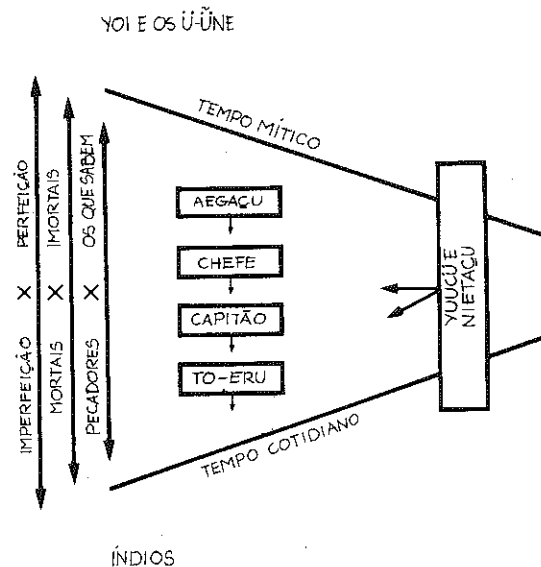
A afirmação da legitimidade é um ato de volição de um ator social, dependendo da capacidade deste de sintetizar e dar significação a muitos dados da realidade, satisfazendo aos homens enquanto produtores de sentido

e enquanto sujeito de necessidades¹²⁰. Tendo como sujeito o índio Ticuna da reserva do Umariçu, a legitimidade ou ilegitimidade da administração não se afirma de modo polarizado e dualista, mas como um sistema (ou virtualidade) de discursos atualizados a partir de determinados fragmentos e elementos básicos.

No quadro abaixo procuro indicar, através de um esquema gráfico, como os Ticuna, baseando-se em noções de sua cosmologia, estabelecem um código de autoridade reunindo atores e papéis primariamente referidos a diferentes grupos étnicos. Neste esquema estão representadas quatro classes hierarquizadas de autoridade. Uma seta indica o sentido em que esta autoridade é exercida, pois proveniente do mundo dos *imortais ùine* vem até o domínio do cotidiano de cada índio, cristalizando-se na prática social em quatro pontos: o *aẽ gacũ*, o *chefe*, o *capitão* e o *toeru*, as duas primeiras funções preenchidas por brancos, as duas últimas por índios.

O fator que articula esses diferentes títulos e papéis, e dá solidez a todo o quadro, é constituído sem dúvida pelas concepções básicas dos Ticuna sobre os seres vivos, o tempo e a história, todos esses elementos sendo produzidos a partir da cosmologia e das expectativas culturais daí derivadas.

Gráfico nº 8 – Hierarquia e Significado dos Papéis de Autoridade



¹²⁰ Como estas últimas não são inteiramente formuladas e conhecidas, as duas condições se interpenetram, mas não se identificam de todo, resguardando uma área de diferenças que correspondem às singularidades individuais e à existência de uma dimensão não-consciente na conduta.

Dois eixos básicos ordenam as relações. De um lado a certeza que alimentam os Ticuna de que *todo poder legítimo provém em última instância de Yoi e dos üüne, as concretizações disto no cotidiano se fazendo com a progressiva perda de poder, paralelamente a uma perda de perfeição e um avanço na possibilidade de ocorrência de atos caracterizados como errados e nocivos*. De outro lado existe a concepção dos Ticuna quanto à temporalidade, a mitologia caracterizando a caminhada do povo *Magüta* como uma *queda*, um duplo afastamento de *Yoi* e dos “justos” ou “imortais”, marcado tanto no aspecto dos costumes (a não-obediência a *Yoi* gerando o surgimento da morte e das doenças, separando o céu e a Terra) quanto no abandono do Eware e no próprio distanciamento espacial (*Yoi* ruma com os seus para o oeste, o lado do Brasil, enquanto *Ipi* segue para o leste, o lado do Peru).

Em uma cosmologia onde o presente é concebido com sinal negativo, como perda das propriedades dos antigos heróis culturais, não pode faltar uma clara separação entre tempo mítico e tempo cotidiano. O discurso legitimador das autoridades provém justamente da tradição, dos heróis culturais e do tempo mítico, se exercendo, à medida que se aproxima do cotidiano, com poderes decrescentes e em esferas e unidades de abrangência cada vez mais restritas.

No esquema gráfico figura ainda um outro elemento, cuja prática usual requer que estabeleça, através de atos simbólicos e de sua eficácia social imediata, uma conexão direta entre o mundo cotidiano e o tempo mítico, no qual o *Tchorune* ensina aos iniciados (*yuücü* e *Ngi'etacü*) o tratamento das doenças e dos feitiços. A diferença dos papéis aparentemente especializados da política e da administração, a autoridade do *pajé* e do *curador* não decorre de uma descontinuidade e de uma hierarquia, podendo vir a exercer-se em unidades e contextos não tão claramente delineados como os ditos papéis políticos.

Yoi e o “nosso governo”

É importante agora esmiuçar melhor algumas constatações isoladas feitas por certos pesquisadores e já citadas anteriormente. A identificação entre *Yoi* e o governo brasileiro não me parece de modo algum simples e imediata como supõe Queiroz (1963:50) e Oro (1978:89). De fato os Ticuna não vêem como legítimas (ou significativas segundo sua própria tradição) as autoridades municipais ou regionais, nem mesmo sentem qualquer proximidade específica do governo federal. O que os sensibiliza é a idéia do *nosso governo* (*torü aegacü*), de um governo voltado para os índios e não para os brancos. Esta noção vem a legitimar-se através de conexões históricas e culturais que estabeleceu com a cosmologia Ticuna, o que não deve levar a crer no entanto que *Yoi* e o *nosso governo* sejam a mesma coisa. *Yoi* e os *üüne* constituem uma importante fonte de

legitimidade para os papéis políticos reconhecidos pelos Ticuna, mas pairam bem acima e não se equiparam a estes.

Os informantes foram unânimes em observar que o designativo de *aegacü* não se pode atribuir a um índio, mas sim a um chefe cujo poder vem de fora. Tal termo também não poderia ser aplicado a *Yoi*, cuja referência mais comum é a de *Tanatü*. A expressão *nosso governo*, vertida para a língua Ticuna, corresponde a *torü aegacü*, não sendo igualmente aplicável a *Yoi*. A argumentação, portanto, de que haveria um sincretismo entre a idéia paternalista de governo e o mito tribal de *Yoi* (Queiroz, 1963:50), ou de que o governo seria uma personalização de *Yoi* (Oro, 1978: 89), não tem sustentação efetiva.

Deve-se ter presente, no entanto, que durante os quase três séculos de contato, houve uma sobreposição de noções e de figuras do cristianismo aos personagens da cosmologia Ticuna. Isso exigiria uma investigação específica, dada a constatação de variedades de uso e ambigüidades de sentido, mas algumas observações podem ser desde já avançadas. Alguns narradores sentem-se no dever de estabelecer equivalências entre as duas cosmologias, preocupando-se, por exemplo, em indicar quais seriam segundo a ótica dos Ticuna os integrantes de algo tão central no catolicismo como a Santíssima Trindade. Mais freqüentemente aludem a *Ngutapa*, *Yoi* e *Ipi* referindo-se a eles neste contexto por outros nomes, o primeiro sendo substituído por uma idéia genérica de divindade expressa no *Tupana*, o segundo sendo chamado de *Tanatü*, o filho de Deus, e por fim *Ipi*, por seu hábito de aparecer metamorfoseado em pássaros e insetos alados, sendo aproximado do Espírito Santo. Existem outros narradores que ao buscar esta trindade divina acabam por assimilá-la à sagrada família, impondo a presença de uma figura feminina, *Taé* (ou “nossa mãe”), que identificam com Nossa Senhora, enquanto *Ngutapa* e *Yoi* permanecem como o pai supremo e o filho de Deus respectivamente.

Embora essas tentativas de transposição de significado devam ser mencionadas, pois podem dar origem a discursos legitimadores específicos, é importante ter em mente que a busca de traduzir em figuras da tradição Ticuna alguns dogmas e ensinamentos do cristianismo teve um sucesso muito limitado. Aparece claramente que *os personagens continuam a ter como significação básica a sua definição na mitologia Ticuna, e, em que pese o surgimento de novas formas de tratamento, imagens ou propriedades, o significado dos termos enquanto elementos de outro conjunto de relações é apenas secundário*.

Assim ocorre com a figura central nas elaborações míticas dos Ticuna, *Yoi*, que passa a ser referido por *Tanatü*. A partir de sua identificação com o filho de Deus, e sua tradução por “Nosso Senhor”, ele passa a incorporar também a figura de Jesus Cristo e as numerosas representações visuais que sobre ele o catolicismo popular mantém. Tal associação corresponderia a uma forma extremada de dominação simbólica, em que o personagem central da cosmologia nativa seria transformado em Cristo e visualizado inclusive como um homem branco. Neste sentido a caracterização de-

Tanatü como o salvador dos homens, o Cristo Salvador como algumas vezes chamam os Ticuna (aliás uma aldeia adotou recentemente este nome), tem contrapartida nas propriedades do herói cultural Yoi e nas expectativas de todos de que evite a destruição do mundo.

Na realidade parece que *os Ticuna continuam a operar com tais personagens mitológicos primordialmente em conformidade com as definições advindas de sua própria tradição*, as figuras cristianizadas de sua cosmologia justificando-se mais como um exercício útil e cômodo de tradução cultural, mas de valor maior para os contatos externos. *Não causa surpresa aos Ticuna que Yoi ou outro imortal possa surgir sob a forma de um homem branco, pois faz parte de suas propriedades básicas poder-se apresentar sob múltiplas formas (animais, plantas, seres humanos)*. Se alguns missionários ou fiéis privilegiam exclusivamente a materialização de Yoi como Tanatü, não há razão para rechaçá-los inteiramente uma vez que detêm somente uma parte da verdade, não admitindo nem conseguindo reconhecer aparições que os imortais fazem assumindo outras figuras. De fato o que os brancos não entendem, argumentam os Ticuna, é que *Yoi não pode ser visto ou conhecido por algum mortal, ele sempre aparece transformado provisoriamente em algum outro ser vivo*. Faz parte da atitude de extremo respeito que deve ser adotada perante ele inclusive a omissão de seu nome, que usualmente só deve ser referido através de expressões metafóricas, como "aquele do joelho direito" (Nimuendaju, 1952:122), ou de outros nomes interpostos, como o de Tanatü.

Quando os Ticuna fazem uma tradução livre de Tanatü referem-se a "nosso pai", marcando assim para os católicos que eles atribuem a Yoi propriedades do Deus-pai dos cristãos, e não somente as qualidades de mensageiro ou profeta, meio-deus e meio-homem. Mas existem outras associações presentes naquela expressão que remeteriam em outra direção, expressamente para as crenças tradicionais dos Ticuna. Trata-se de "nosso dono", em uma aplicação da crença antiga de que inúmeros seres da natureza (árvores, plantas, cipós, animais, frutas) têm um espírito, que pode assumir a forma de uma pessoa, que é o seu "dono" (*natü*). Em geral o dono disciplina o acesso das outras pessoas àquela espécie, castigando no caso de excessos, abusos ou de falta de respeito, devendo inclusive lhe ser solicitada permissão antes de qualquer um tocar em um ser daquela espécie. Neste sentido o "nosso dono" seria um espírito que protegeria os humanos de uma destruição total promovida por suas próprias condutas.

Os elementos já fornecidos permitem entender a *impropriedade de se tomar como equivalentes Yoi e aë gacü* (ou, mais exatamente, "nosso governo", *torü aë gacü*). Se *ambas as noções devem necessariamente estar conectadas*, pois é daí que deriva a legitimidade de todo o código de autoridade, ao falar-se em Yoi ou Tanatü, se marca a condição de *proteção diante de forças externas e o caráter superior do protetor*, enquanto com o "nosso governo" se enfatiza a *necessidade de relações internas de obediência, como meio de cumprir as ordens de Yoi e de atingir a salvação*.

O desencantamento e a retomada da queda

Como se deu na história, recente dos Ticuna a legitimação da administração? A resposta para isso deve retomar os momentos de formação do PIT e as atividades dos índios perante a ação indigenista. O *aë gacü* era um enviado não genericamente do governo brasileiro, mas do SPI, do *governo dos índios, do nosso governo*. Para os índios que acreditavam em suas iniciativas, o *aë gacü* se constituía em uma alternativa fortemente preferível ao *patrão*, propiciando-lhes o acesso às mercadorias e ao dinheiro, transmitindo-lhes novos conhecimentos através da escola, das conversas e dos exemplos. Tais preferências se traduziam resumidamente na concepção de que a atuação do SPI era indiscutivelmente legítima tanto do ponto de vista dos fins que pretendia quanto dos meios. O próprio papel de *chefe* veio a ser assim legitimado por crenças de cunho tradicional, como ocorre quando os moradores do PIT atribuíam propriedades extra-humanas a *Manuelão*, figurando-o como um enviado de Yoi.

Na perspectiva de um *outro vetor específico de legitimação*, advindo da atualização do regime tutelar e das expectativas e avaliações suscitadas nos índios em função de comparações do campo indigenista com outros campos sociais, a legitimidade pode ser entendida do modo mais pragmático, como um processo de troca de serviços entre dominados e dominantes¹²¹. Na realidade a legitimidade do SPI perante os índios Ticuna só fez minguar-se durante todos esses anos sucessivos: as atividades agrícolas e comerciais do PIT foram quase inteiramente abandonadas; a atividade assistencial primordial, a escola, tem-se arrastado durante todos esses anos, alternando períodos de regular atividade com outros em que faltam professores e a escola chega a ficar sem condições de funcionamento. É como se a atuação de Manuelão e a imagem fortemente positiva que deixou nos índios constituísse como que uma *reserva de suporte* (Easton, 1957), um conjunto de fatos cuja lembrança pudesse manter viva uma lealdade para com o SPI e criar expectativas de que, a qualquer momento, se encerrasse o ciclo de *chefes* que não sabiam ou não queriam executar sua missão.

Portanto, contrastando com as concepções dualistas, o encarregado do PIT não pode ser descrito como um fator externo ao universo Ticuna, não faltando àquele nem mesmo a atribuição de conteúdos remetidos à tradição

¹²¹ Em um texto recente Godelier (1984:210) sugere como hipótese que a legitimidade conferida às relações de dominação dependeria de que estas se apresentassem aos atores sociais como um conjunto de trocas de serviços. Tal idéia pode em certa medida auxiliar a explicar este segundo vetor de legitimação. Não parece no entanto auxiliar na compreensão daquele primeiro vetor, resultante de formas narrativas e de entendimento, características da tradição Ticuna, uma vez que exigiria o estabelecimento de uma conexão funcional positiva entre estas últimas formas culturais e a reprodução ou funcionamento regular das relações de produção.

mítica. Inserida nesse quadro histórico preciso, de constituição e estabilização de um *campo de ação indigenista* estabelecido na reserva de Umariacu, a atuação do órgão tutelar pode ter tido legitimidade perante os índios e apresentado um impacto bastante positivo sobre as suas existências.

Mas a rotinização desse domínio, com a sucessão de *chefes* caracterizados como *maus*, incapazes de atender às expectativas dos índios, levou a *atuação indigenista* a uma *condição de descrédito e de total incapacidade para mobilizar os índios*. Em torno da nova sede do PIT, construída em 1965, foi erguida uma cerca de arame farpado, justificada pelos encarregados posteriores como necessária para evitar a entrada de animais. Sua maior utilidade parecia ser de marcar os limites de segurança dos encarregados, que viviam sob um virtual assédio dos índios. Contam esses de casos onde Ticunas descontentes ou mesmo furiosos com atitudes da administração, e algumas vezes sob o efeito da cachaça, gritavam insultos contra o *chefe* Estêvão e ameaçavam arrombar a casa para matá-lo.

Uma recomposição do prestígio do PIT apenas seria possível ou com a retomada de iniciativas de natureza econômica (o SPI e a FUNAI investindo pesadamente em "projetos de desenvolvimento" e melhorias para a comunidade), ou com o surgimento de uma ideologia que desse significado à ação do *chefe* e do *capitão*, justificando em termos éticos e de projeto de integração as medidas de controle social imprescindíveis à administração. O órgão tutelar mostrou-se inteiramente incapaz de viabilizar qualquer uma destas alternativas, passando na década de 70 a depender de uma ideologia religiosa (a da Irmandade da Santa Cruz – vide Oliveira, 1975; Oliveira Filho, 1977 e 1979; Oro, 1978 e 1979) para restabelecer a sua própria legitimidade perante os índios. Isso aliás *evidencia os limites do campo indigenista*, mostrando a *necessidade de uma relação complementar deste com ideologias religiosas que lhe permitam inculcar nos índios novos códigos de ação*.

Concluindo, eu retomaria as formulações do capítulo 1, reafirmando que nem em termos de regime nem de legitimidade a perspectiva dualista consegue comprovar sua utilidade ou eficácia. A única razão que justifica a sua adoção é o aprisionamento do pesquisador a um conjunto específico de obstáculos à análise das relações interétnicas. Ao tentar contornar tais dificuldades, o estudioso envereda pela *saída nominalista*, que lhe permite rotular de modo dicotômico os sistemas políticos e as fontes de autoridade em *tradicionais e modernas*. Assim termina por ceder à tentação de apor tais etiquetas em pretensas totalidades cuja estrutura no entanto sempre deixa de fora alguns elementos dados como mero "resíduo empírico". Falsas totalidades significativas que constituem de fato um recorte arbitrário e reducionista de uma outra realidade teórica, a da existência de um campo intersocietário, articulado e bicultural.

Bibliografia

1. Sobre os Ticuna e o Alto Solimões

ACUÑA, CHRISTOVAL DE

1891 – *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*. Madrid, Imp. de J. C. Garcia. 235 págs. (Colección de libros que tratán de America, raros ó curiosos, t. 2).

ALELUJA, HIDELBERTO

1978 – *Eis o Messias*. *Isto é*. São Paulo, 31 de maio, págs. 44-53.

ALVIANO, FIDELIS DE

1943 – Notas etnográficas sobre Ticunas do Alto Solimões. *R. I. H. G. B.*, 180:5-34.

1944 – Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulário prático da língua dos índios Ticunas. *R. I. H. G. B.*, 183:3-194.

1945 – *Índios Ticunas*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 225 págs.

AMARAL, ANGELO THOMAZ DO

1957 – Extractos da fala dirigida à Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas em 1º de outubro de 1857 pelo presidente da província Angelo Thomaz do Amaral. *R. I. H. G. B.*, 20:467-471.

AMAZONAS, LOURENÇO DA SILVA ARAÚJO E

1852 – *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto Solimões*. Recife, Typ. Commercial de Meira Henrique. 363 págs.

AMAZONAS (PROVÍNCIA). PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA

- 1906/8 - *Relatório da presidência da província do Amazonas desde a sua criação até a Proclamação da República*, mandados colleccionar pelo Governador Coronel Silvério José Nery e novamente publicados por ordem do Coronel Antonio Constantino Nery. 1852-1857. Rio de Janeiro, Typ. do "Jornal do Commercio" de Rodrigues & Cia. 5 volumes.

ANDERSON, DORIS G.

- 1962 - *Conversational Tikuna*. Yaricocha, Summer Institute of Linguistics, Yaricocha Press. 402 págs.

ANDERSON, LAMBERT

- 1955/7 - Los ritos de puberdade de los Ticuna. Separata de *Tradición*: Revista peruana de cultura. Cuzco, 7 (19-20). 11 págs.
1958 - Vocabulario breve del idioma Ticuna.
1966 - The structure and distribution of Ticuna independent clauses. *Linguistics and International Review*. The Hague, 20:5-30.

ANS, A. M. d'

- 1982 - *L'Amazonie péruvienne indigène*. Anthropologie écologique ethno-histoire - Perspectives contemporaines. Paris. Payot.

ARAGÃO, A. C. TEIXEIRA DE

- 1892 - *Catálogo dos objetos de arte e indústria dos indígenas da América*, que pelas festas commemorativas do 4º Centenário de sua descoberta, a Academia Real das Sciencias de Lisboa envia à Exposição de Madrid. Lisboa. 44 págs.

AVÉ-LALLEMENT, R.

- 1961 - *Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859*. Tradução direta do alemão por Eduardo de Lima Castro. Coleção de Obras Raras, nº 7. Instituto Nacional do Livro. Rio de Janeiro.

AZEVEDO, ANA LUCIA LOBATO DE

- 1981 - *Cocama: Rejeição de Identidade Étnica*. Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia. Subprojeto III. Volume I. Museu Nacional (RJ).

BAENA, ANTONIO LADISLAU MONTEIRO

- 1843 - Observações ou notas ilustrativos dos primeiros três capítulos da parte segunda do thesouro descoberto no rio Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 5: 253-287.
1885 - ———. 3. ed. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 5 (19):275-311.

BARCELONA, FIDEL DE

- 1946/50 - Geografia del Caquetá. *Amazonia Colombiana Americanista*, nº 4:12-16, 211-223.
1954 - Excursion Apostolica a los Índios Ticuna. *Amazonia Colombiana Americanista*. 2(2):15-20.

BATES, HENRY WALTER

- 1863 - *The naturalist on the river of the Amazons*. A record of adventures, habits of animals, sketches of Brazilian and Indian life, and aspects of nature under the Equator, during eleven years of travel. London, J. Murray.

BERREDO, BERNARDO PEREIRA DE

- 1849 - *Annaes históricos do estado do Maranhão*; em que se dá notícia de seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718. São Luiz, Typ. Maranhense.

BOELDEKE, A. & HAGEN, L.

- 1958 - *With Graciela do the head-hunters*. London. 176 págs.

BRASIL. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

- 1922 - *Diccionario histórico, geográfico e ethnográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, v. 2.

BRINTON, DANIEL G.

- 1891 - *The american race: a linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South American*. New York, s/fed. 392 págs.

BROWN, C. BARRINGTON & LIDSTONE, WILLIAM

- 1878 - *Fifteen thousand miles on the Amazon and its tributaries*. London (Edward Stanford), 520 págs.

CAMARA JR., J. MATTOSO

- 1959 - A obra lingüística de Curt Nimuendaju. *Publicações avulsas do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 29. 25 págs.

CARNEIRO, EDISON DE SOUZA

- 1956 - *A conquista da Amazônia*. Rio de Janeiro. Ministério de Viação e Obras Públicas.

CARVALHO, JOSÉ CÂNDIDO DE MELLO

- 1955 - Notas de viagem ao Javari - Itacoai - Juruá. *Publicações avulsas do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 13. 81 págs.

CASTELNAU, FRANCIS DE

- 1850 - *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, de Rio de Janeiro a Lima et de Lima au Para, exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 a 1847 sous la direction de Francis de Castelnau. Histoire du voyage. Paris, P. Bertrand Libraire-Editeur.

CATALOGO DA COLLEÇÃO ETHNOGRAPHICA

- 1913 - Pertencente ao Dr. H. Jaramillo, procedente da região amazônica cisandina. Exposta no Salão Nobre do Real Gabinete Português de Leitura. Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Commercio de Rodrigues & Cia.

CHAMBERLAIN, ALEXANDER F.

- 1910 - Sur quelques familles linguistiques connues ou presque inconnues de l'Amérique du Sud. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 7:179-202.

CHANTRE & HERRERA, J.

- 1901 - *Historia de las misiones de la Compañía de Jesus en el Marañon español*. Madrid, s/ed. 516 págs.

CHAUMEIL, JEAN PIERRE

- 1983 - *Voir, savoir, pouvoir - La chamanisme chez les yagua du nord-est péruvien*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

- 1984 - *Entre el zoo y la esclavitud: los yagua del oriente peruano en su situación actual*. Documento IWGIA-3. Copenhague.

CHAUMEIL, JEAN PIERRE E JOSETTE

- 1983 - "De um espaço mítico a um território legal ou a evolução da noção de fronteira no noroeste peruano". *Amazônia Indígena*. Boletim de Análises - COPAL - Solidariedad con los Grupos Nativos, Año 3, nº 6, março, Lima, Peru.

COMAS CAMP, J.

- 1960 - Hay pigmeos en America? *Americas*, 14(6):12-16.

CORIAT, G. JUAN

- 1943 - *El hombre del Amazonas y ensaio monografico de Loreto*. Lima. Librería Coriat. 241 págs.

CRULS, GASTÃO

- 1955 - *Hiléia Amazônica*. 2. ed. São Paulo, Cia. Ed. Nacional. 337 págs.

CRUZ, LAUREANO DE LA, sac.

- 1942 - *Nuevo descubrimiento del Rio de las Amazonas hecho por los misioneros de la provincia de San Francisco de Quito en el año de 1651*. Quito, Min. del Gobierno.

FEJOS, PAUL

- 1942 - *Ethnography of the Yagua*. New York. Viking Fund Publications in Anthropology, nº 1.

FERREIRA, ALEXANDRE RODRIGUES

- 1974 - *Viagem filosófica pelas capitánias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1974.

FIGUEIREDO, JOSÉ DE

- 1939 - *Índios do Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional. 348 págs. (Brasília, 1963).

FONSECA, JOÃO SEVERIANO DA

- 1880 - *Viagem ao redor do Brasil 1875-1878*. Rio de Janeiro, Typ. de Pinheiro e Cia., 400 págs. v. 1.

FREIRE, CARLOS AUGUSTO DA ROCHA

- 1981 - Sobre a catequese e a civilização dos índios da província do Amazonas, região do Alto Solimões: 1852-1877. Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia - Subprojeto III - Volume I, Museu Nacional (RJ).

FRITZ, SAMUEL

- 1922 - *Journal of the travels and labours of father Samuel Fritz in the river of the Amazons between 1686 and 1723*. London, Harkluyt Society.

FUNAI

- 1978 - Ritual da moça nova. A festa da debutante. *Atualidade Indígena*, Funai, 2(12):2-8, Brasília.

GASCHÉ, J.

- 1972 - L'habitat witoto. Progrès et tradition. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris.

- 1976 - Les fondaments de l'organisation sociale des indiens Uitoto et l'illusion exogamique. *Actes du XVII Congrès International des Américanistes*. Vol. II. Paris.

GIRARD, RAPHAEL

- 1963 - *Les indiens de l'Amazonie Peruvienne*. Paris. Payot.

GLENBOUSKI, LINDA LEIGH

- 1975 - Ethnobotany of Tukuna indians, Amazonas, Colombia. Ph.D. Biology. The University of Alabama, Ann Arbor (Xerox University Microfilms 48106).

GRUBER, JUSSARA GOMES

- 1981 - Arte e tecnologia dos índios Ticuna. Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia - Subprojeto III, volume II. Museu Nacional (RJ).

GUARESCHI, PEDRINHO A.

- 1985 - *A cruz e o poder. A Irmandade de Santa Cruz no Alto-Solimões*. Petrópolis, Editora Vozes.

GUYOT, M.

- 1969 - Le travail du caoutchouc chez les indiens Bora et Miraña. *Journal de la Société des Américanistes*. (n. s.) 58:267-283.
- 1972 - La maison des indiens Bora et Miraña. *Journal de la Société des Américanistes*. 62:177-214.
- 1976 - Structure et évolution chez les indiens Bora et Miraña, Amazonie colombienne. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Vol. II. Paris.

HARDENBURG, W. E.

- 1912 - *The Putumayo: the devil's paradise*. Edited by C. Reginald Enock. London. T. Fischer Unwin.

HARTMANN, GUNTHER

- 1967 - Festa das moças novas. *Baessler-Archiv*. Berlin, 15:63-70.
1968 - Mais und Baum-masken der Tukuna (Westbrasilien). *Tribus*. Stuttgart. 17:121-128. (tradução portuguesa).

HARTMANN, THEKLA

- 1957 - *A contribuição da iconografia para o conhecimento dos índios brasileiros no século XIX*. São Paulo, Edição do Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da USP. (Coleção Museu Paulista. Série Etnologia, v. 1).

HASSEL, JORGE M. VON

- 1905 - Las tribus salvages de la region amazónica del Peru. *Boletín de La Sociedad Geografica de Lima*. Lima, 17(1):27-73.

HERNDON, WILLIAM LEWIS & GIBBON, LARDNER

- 1854 - *Exploration of the valley of the Amazon*, made under direction of the Navy Department. Washington, Robert Armstrong.

HUMBOLDT, ALEXANDER VON & BONPLAND, A.

- 1916-31 - *Voyages aux régions équinoxiales du nouveau continent*, fait em 1779, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804. Paris, Grecque-Latine - Allemande, 13 v.

HUXLEY, MATTEW & CAPA, CORNELL

- 1964 - *Farewell to eden*. New York, Harper & Row. 244 págs.

IGUALADA, F. DE & CASTELVII, M. DE

- 1940 - Clasificación y estadística de las lenguas habladas en el Putumayo, Caqueta y Amazonas, *Amazonia Colombiana Americanista*. 1(1/2):92-102.

ÍNDIOS TICUNA

- 1985 - *Torü duü'ü, ügü (nosso povo)*. Museu Nacional/SEC/MEC. Rio de Janeiro. Memórias Futuras Edições.

JOBIM, ANÍSIO

- 1940 - São Paulo de Olivença. *Panoramas Amazônicos*, II. Manaus.
1950 - *Aspectos sócio-geográficos do Amazonas*. Manaus, Sergio Cardoso. 502 págs.
1943 - *Panoramas Amazônicos - Benjamin Constant*. Manaus.
1935/6 - *Panoramas Amazônicos - Teré*. Manaus.

KIETZMAN, DALE WALTER

- 1972 - *Indian survival in Brazil*. California, University of California. 322 págs. (tese).

KRICKEBERG, WALTER

- 1946 - *Etnologia da América*. México, Fondo de Cultura Económica 498 págs.

LACERDA, J. B. DE

- 1909 - Varus plantis veneniferis floral brasiliensia. *Archivos do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 15:137.

LATHRAP, DONALD

- 1973 - The hunting economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective. In: Lee, B. & DeVore, I. ed. *Man the hunter*. Chicago, Aldine Publishing Company, 1968, págs. 23-29. In: Gross, Daniel R., ed. *Peoples and cultures of native South America*. New York, The Natural History Press, págs. 83-95.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1970 - *O pensamento selvagem*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

LIMA, ANTONIO CARLOS DE SOUZA

- 1981 - "Corpus etnográfico do Alto Solimões: bibliografia". Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia, Subprojeto III, vol. III, Museu Nacional (RJ).

LINNE, S.

- 1957 - *Technical secrets of american indians. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Britain and Ireland*. London, 87: 149-64.

LODOÑO, INES

- 1977 - Los tikunas. *Ethnia*. Bogotá, Centro Antropológico Colombiano de Misiones, 49 (11):9-13.

LOUKOTKA, CESTMIR

- 1939 - Línguas indígenas do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, 54:147-174.

LOWE, IVAN

- 1960 - Kinship terms in tikúna. S. 1., Summer Institute of Linguistics. 3 págs. datilografadas.
1960 - A preliminary survey of tikúna syntax. s. 1., Summer Institute of Linguistics. 7 págs. datilografadas.
1959 - Questionário-padrão para a pesquisa nas línguas indígenas brasileiras. s. 1., SIL. 23 págs. datilografadas.
1960 - Tikúna noun and verb morphology. s. 1., Summer Institute of Linguistics. 12 págs. datilografadas.
1976 - Tikúna phonemics. s. 1., Summer Institute of Linguistics. 13 págs. datilografadas.

MASSON, PETER

- 1978 - *Traditionelle soziale Werte der Tukuna und das "Verstehen". Zur diachronischen Sekundäranalyse normativer Kultur.* Boner Amerikanistische Studien. Herausgeber/Editor. Bonn. Resumo espanhol - Valores sociales tradicionales de los Tukuna y el "comprender". Acerca del análisis secundario diacrónico de "cultura normativa", págs. 380-407.

MARCOY, PAUL (PSEUD. LAURENT SAINT-CRICQ)

- 1869 - *Voyage à travers de l'Amérique du Sud, de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique.* Paris, Hachette.

MAW, HENRY LISTER

- 1829 - *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic, crossing the Andes, the northern provinces of Peru, and descending the river Marañon or Amazon.* London, J. Murray. 486 págs.

MEDINA, M. A. & RUMRRILL, R.

- 1981 - *Acerca del Pacto Amazónico.* Lima, CIPA.

MEGGERS, BETTY J.

- 1978 - *Amazônia: A ilusão de um paraíso.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

MELATTI, JULIO CEZAR

- 1981 - *Povos indígenas no Brasil. Vol. 5 - Javari.* Editor: Carlos Alberto Ricardo. Publicação do CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). São Paulo.

MONTEIRO, MANOEL BALIÚ

- 1946 - *A sombra do inferno verde* (aspectos de um deslocamento de fronteira: Tabatinga). Rio de Janeiro, Badeschi.

MONNER, AARE

- 1959 - Catalogue of the Silva Castro collection. *Revista do Museu Paulista*, N. S. São Paulo, 11:133-76.

MOURA, JULIO TRAJANO DE

- 1926 - Do homem americano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 154(111):499-803.

NIMUENDAJU, CURT

- 1982 - Os índios Tukuna. Dados fornecidos a Inspeção do SPI no Amazonas e Acre. *Arquivo da Inspeção.* Manaus, 1929 (manuscrito). Publicado no Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, (7):1-69, dezembro de 1977. (Série Antropologia). Republicado em *Textos Indigenistas*. São Paulo, Edições Loyola.
- 1932 - Idiomas indígenas del Brasil. *Revista del Instituto de Ethnologia de la Universidad Nacional de Tucumán.* Tucumán, 2:543-618.

- 1948 - The Tukuna. In: Steward, Julian Henry, ed. *Handbook of the South American Indians.* v. 3, págs. 713-25.

- 1952 - The Tukuna. *American Archeology.* Berkeley, Los Angeles, 45:209.

- 1952 - *The Tukuna.* Berkeley and Los Angeles, University of California Press. 209 págs.

NORONHA, JOSÉ MONTEIRO DE

- 1862 - *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro (1768).* Belém, Typ. de Santos & Irmãos.

OBEREM, UDO

- 1971 - Los Quijos: Historia de una transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano (1538-1956). *Memorias del Departamento de Antropología y Etnología de América.* 1 e 2. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Madrid.

OGALADA, BARTHOLOMÉ

- 1938 - Atos vários sobre índios Ticunas, Yakunas, Guarás Andokes.

O'LEARY, TIMOTHY

- 1963 - Tucuna. In: *Ethnographic bibliography of South America.* New Haven, págs. 321-322.

OLIVEIRA, JOSEFINA CARDOSO DE

- 1981 - O sistema de Diretorias de Índios e o Alto Solimões. Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia - Subprojeto III, volume I. Museu Nacional (RJ).

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE

- 1960 - The role of indian posts in the process of assimilation. *América Indígena.* México, 20(2):89-95, 1960. Republicado em *A Sociologia do Brasil Indígena.* Rio de Janeiro/São Paulo, Tempo Brasileiro/EDUSP, 1972, págs. 19-26, em 1ª edição e em 2ª pela Tempo Brasileiro/Editora UNB - Rio de Janeiro/Brasília.

- 1961 - A situação dos tukuna e a proteção oficial. *Anhembi.* São Paulo, 44(132):471-477, novembro de 1961. Republicado em *A sociologia do Brasil Indígena.* Rio de Janeiro/São Paulo, Tempo Brasileiro/EDUSP, 1972, págs. 19-26, em 1ª edição e em 2ª pela Tempo Brasileiro/Editora UNB - Rio de Janeiro/Brasília.

- 1961b - Aliança interclânica na sociedade tukuna. *Revista de Antropologia.* São Paulo, 9(1/2):15-32, jun./dez., 1961. Republicado in *Enigmas e Soluções.* Tempo Brasileiro (Universidade Federal do Ceará).

- 1964 - *O índio e o mundo dos brancos.* A situação dos tukuna do Alto Solimões. São Paulo, DIFEL, 1964. 143 págs. (Coleção Corpo e Alma do Brasil). Republicado pela Pioneira, São Paulo, 1972, em 2ª edição. A 3ª edição saiu em 1981 pela Editora da Universidade de Brasília.

- 1965 - Totemismo Tukuna? In: Becher, Hans, ed. *Beitrage zur volkerkunde Südamerikas*. Hanover, Kommissionsvereag Munstermann - Druck, 1964. 371 págs. págs 231-248. (Volkerkindliche Abhandlungen, 1). Publicado em português na *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, 2(1): 5-22, 1965. Republicado em *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, págs. 52-64. (Para esta edição o texto sofreu modificações).
- 1975 - Possibilidade de uma antropologia de ação entre os Tukuna. *Cadernos da UNB*. Brasília, Dept^o de Ciências Sociais/UNB, 11, 26 págs (Série Antropologia Social). Republicado em *América Indígena*, 37(1) : 145-169, jan./mar., 1977. E em 2ª edição - *A sociologia do Brasil indígena*. São Paulo/Brasília, Tempo Brasileiro/Editora da UNB, págs. 197-222.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO DE

- 1975 - O Projeto Tükuna. Comunicado encaminhado à Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. SBPC. Belo Horizonte, julho. In: *Política e ação indigenista brasileira*. FUNAI.
- 1977 - As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Brasília, FUNB.
- 1978 - A mão-de-obra indígena e a empresa seringalista: a situação dos Tükuna do Alto Solimões. Relatório final de pesquisa apresentado à Escola Interamericana de Administração Pública da Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro.
- 1979 - O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista. *Boletim do Museu Nacional*. Antropologia. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 34, novembro. Republicado em *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. João Pacheco de Oliveira Filho (org.) Marco Zero/Editora UFRJ. 1987.
- 1980 - A fronteira e a viabilidade do campesinato indígena. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1981 - A difícil etnografia de uma tribo em mudança. *Anuário Antropológico 1979*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1981 - Relatório de viagem ao Alto Solimões em jan./mar. de 1981. Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia - Subprojeto III - Volume I - Museu Nacional (RJ).
- 1981 - A dinâmica do faccionalismo religioso: uma análise do campo político e das agências de contato na reserva indígena de Umariacu. Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia - Subprojeto III - Volume I - Museu Nacional (RJ).
- 1988 - *A Lágrima Ticuna é Uma Só*. João Pacheco de Oliveira Filho (editor). Maguta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO DE; SOARES, MARIZA DE CARVALHO; AQUINO, TERRI VALLE; MANZOLILLO, VERA LUCIA D'ALTO

- 1974 - Comunicado de viagem a aldeamentos Tikuna. Relatório apresentando à FUNAI. Brasília, setembro.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO DE & PAOLIELLO, VERA MARIA NAVARRO

- 1981 - Notas sobre a questão das terras dos índios Ticuna. Relatório encaminhado à Comissão de Assuntos Indígenas, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Rio de Janeiro, 15 de dezembro.

OLIVEIRA FILHO, J. P.; GRUBER, J.G.; PAOLIELLO, V. N.; VILLAS BOAS, M. K.

- 1982 - Os índios Ticuna como agentes de um processo de educação integrada. *Forum Educacional*, vol. 6, nº 4. 13-33, RJ.

ORDINAIRE, OLIVIER

- 1892 - *Du Pacifique a l'Atlantique par les Andes Peruviennes et l'Amazone*. Paris.

ORO, ARI PEDRO

- 1978 - *Tükuna: vida ou morte*. Porto Alegre, Vozes/Universidade de Caxias do Sul-Escola Superior de Teologia. São Lourenço.
- 1979 - Los indios Tükuna y el movimiento de Santa Cruz. *Estudios Ibero-Americanos*. Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 5(1):29-50.

ORTON, JAMES

- 1870 - *The Andes and the Amazon; or across the continent of South America*. New York, Harper & Brothers Publishers.

OSCULATTI, GAETANO

- 1850 - *Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il rio Napo ed il fiume delle Amazoni*. Fragmento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-47-48. Milano, Tip. Bernardoni.

PEREIRA, JOSÉ VERÍSSIMO COSTA

- 1956 - *Tipos e Aspectos do Brasil*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro.

PEREIRA, MANOEL NUNES

- 1946 - *Curt Nimuendaju: síntese de uma vida e de uma obra*. Belém. 6 págs.
- 1957 - *Moronguetá, um decameron indígena*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2 v.

PINELL, GASPAR DE, sac.

- 1929 - *Excursión apostólica por los rios Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Buayabeno, Caquetá y Caguan*. Bogotá, Imprensa Nacional.

PORRO, ANTONIO

- 1981 - *Os Omagua do Alto Amazonas. Demografia e padrões de povoamento no século XVI: Museu Paulista. Série Ensaios, nº 4.* São Paulo.

POWLISON, P.

- 1959 - *La cultura Yagua reflejada en sus cuentos folkloricos. Folklore Americano. VI-VII: 5-27.*
1969 - *Yagua mythology and its epic tendencies. Ann Arbor Micro films. University of Michigan.*

QUEIROZ, MAURÍCIO VINHAS DE

- 1965 - "Cargo cult" na Amazônia: Observações sobre o milenarismo Tukuna. *América Latina. Rio de Janeiro, 6(4): 43-61, 1963.*

RAIMONDI, ANTONIO

- s/d - *Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto. Iquitos, Inprenta El Oriente.*

REICHEL-DOLMATOFF, GERALDO

- 1959 - *Indígenas da Colombia. América Indígena, 19:245-253.*

RIBEIRO, BERTA G.

- 1958 - *Bases para uma classificação dos adornos plumários dos índios do Brasil. In: Arquivos do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 42:59-120.*

RIBEIRO, BERTA G. & CARVALHO, JOSÉ CÂNDIDO DE MELLO

- 1959 - *Curare: a weapon for hunting and warfare. In: Bovet, D.; Bovet-Nitti, F.; Marini Betolo, B., ed. Curare and curare-like agents. Amsterdam-London-New York-Princeton, págs. 3-33.*

RIBEIRO, DARCY

- 1970 - *Os índios e a civilização. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 495 págs.*

RIVET, PAUL

- 1912 - *Affinités du Tikuna. Journal de la Société des Américanistes de Paris, 9:83-110.*

RODRIGUES, JOÃO BARBOSA

- 1882 - *Tribu dos Ticunas. In: Revista da Exposição Anthropologica Brasileira. Rio de Janeiro, Museu Nacional.*
1889 - *O Muyarakytã, estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos pré-históricos. Manaus, Typ. do Amazonas.*
1891 - *Decada de strychnos novos. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.*

RONDON, CÂNDIDO MARIANO DA SILVA

- 1953 - *Índios do Brasil; Norte do rio Amazonas. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios. 370 págs, v. 3.*

RONDON, CÂNDIDO MARIANO DA SILVA & FARIA, JOÃO BARBOSA DE

- 1948 - *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil. Rio de Janeiro, C. N. P. I., T. 1, 257 págs. (Comissão Rondon, 76).*

ROZWADOWSKI, FLOROSTAN DE

- 1854 - *Relatório de viagem à bordo do vapor Marajó da cidade da Barra do Rio Negro à povoação de Nauta na República do Peru. Rio de Janeiro, Typ. Nacional.*

RUA, STELLA VÁSQUEZ

- 1970 - *Alguns aspectos de la cultura de los índios Ticuna. Tesis de grado. Bogotá, Universidade de los Andes/Departamento de Antropologia.*

RUMRRILL, R.

- 1982 - *Amazonia Hoy. Crônicas de emergencia. Iquitos. Ediciones CETA/CAAP.*

RYDÉN, STIG

- 1935 - *Notes on d Knitting technique from the Tukuna indians, Brasil. Man. London, 35(183):161-3.*

SAINT-ADOLPHE, J. C. R. MILLIET DE

- 1845 - *Diccionario geographico histórico e descriptivo, do Império do Brasil. Paris, J. P. Aillaud. 794 págs. 2 v.*

SAMPAIO, FRANCISCO XAVIER RIBEIRO DE

- 1825 - *Diário de viagem que em vista e correição das povoações da Capitania de San José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775. 115 págs.*

SANTOS, SILVIO COELHO DOS

- 1966 - *A escola em duas populações tribais. Revista de Antropologia. São Paulo, 14:31-35.*

SCHULTZ, HARALD

- 1959 - *Tukuna maidens come of age. The National Geographic Magazine. Washington, 116(5):628-49.*
1962 - *Hombu Urwaldleben der brasilianischen indianer. Stuttgart, 35 págs.*
1963 - *Fra i Tucuna dell'alta Amazzonia. Atlante. Novara, 4(4): 121-53.*

SEILER-BALDINGER, ANNEMARIE

- 1981 - "Fronteras, Población Paisaje Cultural en el Alto Amazonas" in *Amazonia Indígena.*

- 1982 - "Changes in Traditional Yagua and Ticuna Handicrafts and their Consequences". 44th *International Congress of Americanists*. Manchester, Sept. 6th-11th. Symposium: The Impact of Tourism on Regional Development and Cultural Change.

SENNA, NELSON COELHO DE

- 1912 - "Los indios del Brasil". In: Barahona Vega, Clemente, trad. *Nuevos estudios científicos del Brasil*. Santiago, Imprensa Latografía y Encuadernación Barcelona. 166 págs. Págs. 1-100.

SMYTH, W. & LOWE, F.

- 1836 - *Narrative of Journey from Lima to Pará, across the Andes and down the Amazon*: undertaken with a view of ascertaining the practicability of a navigable communication with the Atlantic, by the rivers Pachtea, Ucayali, an Amazon. London. 305 págs.

SOARES, MARIZA DE CARVALHO

- 1981 - A missão jesuítica na capitania do Grão Pará (séculos XVII e XVIII). Relatório apresentado à FINEP - Projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia - Subprojeto III - Volume I. Museu Nacional (RJ).

SOUZA, ANDRÉ FERNANDES DE

- 1848 - Notícias geográficas da capitania do Rio Negro no grande rio Amazonas exornadas com várias notícias históricas do Paiz, no seu governo civil e político, e de outras cousas dignas de atenção: dedicadas ao Imperador do Brasil o Sr. D. Pedro I pelo cônego André Fernandes de Souza. *Revista Trimensal de História e Geographia*. Rio de Janeiro, 10:411-504.

SPIX, JOHAN BAPTIST VON & MARTIUS, CARL F. PHILIP VON

- 1976 - *Viagem pelo Brasil*. Tradução: Lucia Furquim Lahmeyer, Rev. Dr. B. F. Ramiz Galvão e Prof. Basílio Magalhães. Edição promovida pelo IHGB, em comemoração ao seu centenário. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro. Republicado Rio de Janeiro, Melhoramentos/MEC.

STOCKS, ANTHONY

- 1981 - *Los nativos invisibles*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Iquitos.

STRADELLI, E.

- 1910 - Pequenos vocabulários, grupo de línguas Tocanas. *Reunião do Congresso Científico Latino-Americano*, 3(6):253-317.

TÉLLEZ, GABRIEL MEDINA

- 1977 - *El ocaso Ticuna*. Bogotá, Impresores J. A. Ramirez.
- 1979 - *Arara*. Capital of the Ticuna Indians of the Colombian Amazon. Trad. Sharon L. Sweeny. Hicksville, Exposition Press.

URIARTE, M. J.

- 1952 - *Diario de un Misionero de Mainas*. Madrid. 640 págs. (Biblioteca Missional Hispanica, VIII/IX).

VELLARD, J.

- 1955 - Les Curares. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 44:68-80.

VICARI, G. BRASIL & CROGIUOLO DI RAZZE

- 1935 - *Universo*, 16:455-465.

VIGNATI, MILCÍADES ALEJO

- 1930 - Los cráneos trofeo de las sepulturas indígenas de la Quebrada da Humahuaca. *Archivos del Museo Etnográfico*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, (1), 165 págs.

VILLAREJO, A.

- 1953 - *Así es la selva*. Lima. 307 págs.

WOODROFFE, J. F.

- 1914 - *The upper reaches of the Amazon*. London. Methuen & Co.

YDE, J.

- 1948 - The regional distribution of South American blowgun types. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 37: 275-317.

2. Documentos Consultados

- Carta de Mirandolino Caldas ao Chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI - Arquivo microfilmado do Centro de Documentação Etnográfica do Museu do Índio (CDE/MI).
- Relatório - ano 1919 - de Mirandolino Caldas para 1ª Inspeção Regional do SPI. Arquivos CDE/MI.
- Relatório de Curt Nimuendaju - reproduzido como anexo ao relatório do ano de 1929 da 1ª Inspeção do SPI - 1929 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI feito por Bento M. Pereira Lemos - 1929 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI feito por Bento M. Pereira Lemos - 1930/31 - Arquivos CDE/MI.
- Relatórios anual da 1ª Inspeção Regional do SPI assinado por Carlos Eugênio Chauvin - 1941 - Arquivos CDE/MI.

- Ofício nº 4 de Manoel Pereira Lima ao Chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI - Arquivos CDE/MI.
- Documento do Inspetor Regional do SPI - 18/10/1942 - CDE/MI.
- Relatório de Manoel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI referentes aos anos de 1942 (2/4/1943) e 1944 (fev./1945) - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alberto P. Jacobina - 1943 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório Anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alberto Pizarro Jacobina - 1944 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alberto Pizarro Jacobina - 1945 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Manoel P. Lima ao 1º Inspetor Regional do SPI - 15/1/1945 - Arquivos CDE/MI.
- Radiograma de Manoel P. Lima ao 1º Inspetor Regional do SPI - 24/2/45 - Arquivos CDE/MI.
- Radiograma de Manoel P. Lima ao 1º Inspetor Regional do SPI - 11/4/45 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório de Manoel P. Lima à 1ª Inspeção Regional do SPI - set/1945 - Arquivos CDE/MI.
- Portaria nº 5 da 1ª Inspeção Regional do SPI - novembro/1945 - Arquivos CDE/MI.
- Radiograma do 1º Inspetor Regional do SPI a M. P. Lima - 6/11/1945 - Arquivos CDE/MI.
- Croqui da área indígena assinado por Nimuendaju - 11/11/45 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Manoel P. Lima ao 1º Inspetor Regional do SPI - 24/11/1945 - Arquivos CDE/MI.
- Telegrama - 29/11/1945 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Manoel P. Lima ao 1º Inspetor Regional do SPI - 17/12/1945 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI assinado por Alberto P. Jacobina - 1946 - Arquivos CDE/MI.
- Ofício nº 2 do Inspetor Jacobina a Manoel P. Lima - 8/11/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Ofício nº 4 do Inspetor Jacobina a Manoel P. Lima - 11/1/1946 - Arquivos CDE/MI.

- Ofício nº 3 de Manoel P. Lima ao Inspetor Jacobina - 16/1/1946 - Arquivos do CDE/MI.
- Ofício nº 4 de Manoel P. Lima ao Inspetor Jacobina - 18/1/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Telegrama nº 34 do Inspetor Jacobina a Manoel P. Lima - 19/1/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Ofício nº 5 de Manoel P. Lima ao Inspetor Jacobina. Data ilegível (ofício resposta ao telegrama do Inspetor Jacobina a Manoel P. Lima datado de 19/1/1946). Arquivos CDE/MI.
- Ofício nº 13 do Inspetor Jacobina ao Comandante do Pelotão Independente de Tabatinga - 5/2/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Nunes Pereira ao Inspetor Jacobina - 7/2/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Carta do Inspetor Jacobina a Nunes Pereira - 12/2/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Nunes Pereira ao Inspetor Jacobina - 13/2/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório do Inspetor Jacobina ao Diretor do SPI, Dr. José Maria de Paula. Ofício nº 25 - 21/2/1946 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório de Manoel P. Lima para 1ª Inspeção Regional do SPI - agosto/46 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Antísthenes Nogueira - 4/9/46 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Antísthenes Nogueira ao chefe da 1ª Inspeção do SPI - Arquivos CDE/MI. - 5/12/46.
- Relatório de Antísthenes Nogueira - 5/12/46 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI - 1949 - Arquivos CDE/MI.
- Telegrama de Elvira Rocha Vianna - 29/2/1948 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório de Raimundo Athaide - junho/1948 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alípio Edmundo Lage - 1952 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alípio E. Lage - 1953 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI - 1954 - Arquivos CDE/MI.

- Ofício de Cristóvão E. Taumaturgo Lobo ao chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI - 9/6/1955 - Arquivos CDE/MI.
- Ofício do Encarregado Cristóvão E. Taumaturgo Lobo - 9/7/55 - Arquivos CDE/MI.
- Jornal do Comércio - 14/9/1955 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alípio E. Lage - 1956 - Arquivos CDE/MI.
- Carta do chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI ao chefe da SOA - 16/1/1958 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório de Bernadino da Conceição - 21/2/1963 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Rondon a Carlos Eugênio Chauvin - Arquivos CDE/MI.
- Informe do Encarregado do PI Ticuna ao chefe da 1ª Inspeção - 1/6/1963 - Arquivos CDE/MI.
- Carta de Bernadino da Conceição ao chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI - 1/7/1963 - Arquivos CDE/MI.
- Relatório de Raimundo Pio de Carvalho Lima - 6/8/1965 - Arquivos CDE/MI.
- Informe do chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI - 27/9/1967 - Arquivos CDE/MI.
- Jornal *Magüta* - nºs 1 e 8 (anos de 1981 e 1983).

3. Fontes Estatísticas

- Recenseamento Geral da População de 1872.
- Recenseamento Geral da População de 1890.
- Recenseamento Geral da População de 1900.
- Censo da população, agricultura e indústria de 1920.
- Censo Demográfico e Agropecuário de 1940.
- Censo Demográfico e Agropecuário de 1950.
- Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, vol. XIV, Amazonas, IBGE, 1957.
- Censo Agropecuário de 1960 - IBGE.
- Censo Agropecuário de 1970 - FIBGE.
- AMAZONAS
1983 - Álbum Cartográfico dos municípios do Estado do Amazonas. Governo do Estado do Amazonas.
- Censo Agropecuário de 1980, vol. II, tomo III, nº 4. FIBGE, 1983.

4. Dicionários

- *DICIONÁRIO DOS ANIMAIS DO BRASIL* - Rodolpho Von Hering, São Paulo, Editora Universidade de Brasília. 1968.
- *DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE QUILLET* - Raoul Mortier. Paris, 1952.
- *GRAND DICTIONNAIRE UNIVERSEL DU XIX^{ème} SIÈCLE* - Pierre Larousse. Paris.

5. Outros Textos Mencionados

AKERS, C. E.

- 1913 - *Tradução devidamente autorizada do relatório sobre o vale do Amazonas. Sua indústria de borracha e outros recursos.* Rio de Janeiro. Typ. do Jornal do Comércio.

ALMEIDA, ALFREDO W. BERNO DE & ESTERCI, NEIDE

- 1977 - Quixadá: A formação do povoado e o acesso à terra pelos pequenos produtores. In *Projeto Emprego e Mudança Sócio-Econômica no Nordeste*, volume II. Museu Nacional. Rio de Janeiro.

AQUINO, TERRI VALE DE

- 1981 - *Os Kaxinaú: De seringueiro 'caboclo' a peão 'acreano'.* Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. 1977. Publicado pela Fundação Cultural do Estado do Acre, Rio Branco.

ARAÚJO LIMA

- 1975 - *Amazônia, a terra e o homem com uma introdução à antropogeografia.* São Paulo, Companhia Editora Nacional - 4ª edição.

ARAÚJO LIMA, CLÁUDIO

- 1970 - *Coronel de Barranco.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

BARBOSA, PRISCILA FAULHABER

- 1983 - Índios civilizados: Etnia e alianças em Tefé. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Publicado posteriormente pelo Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1987.

BENCHIMOL, SAMUEL

- 1978 - *Amazônia.*

BRASIL, RAYMUNDO PEREIRA

- 1913 - *O rio Tapajós na Exposição Nacional de Borracha no Rio de Janeiro*. Itaituba, Pará.

CASTELO BRANCO, JOSÉ MOREIRA BRANDÃO

- 1922 - O Juruá Federal (território do Acre). *Anais do 1º Congresso Internacional de História da América*. Vol. 9:587-722. Rio de Janeiro.
- 1950 - Caminhos do Acre. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 196:74-225. Rio de Janeiro.

CASTRO, JOSÉ MARIA FERREIRA DE

- 1972 - *A selva*. São Paulo, Verbo. 19ª edição.

CHEVALIER, RAMAYANA DE

- 1935 - *No circo sem teto da Amazônia...* (O drama social dos seringais). Rio de Janeiro. Ed. Moderna.

COSTA PEREIRA, JOSÉ VERÍSSIMO DA

- 1956 - Seringueiros. In: *Tipos e Aspectos do Brasil*. Rio de Janeiro, IBGE - Conselho Nacional de Geografia.

CUNHA, EUCLIDES RODRIGUES PIMENTA DA

- 1976 - *Um paraíso perdido* - reunião de ensaios amazônicos. Petrópolis, Vozes/INL.

DA MATTA, ROBERTO A.

- 1976 - Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis, Ed. Vozes.

FAÇANHA, JOSÉ

- s/d. - *A tragédia amazônica: romance*. Rio de Janeiro, Calvino Filho.

FERREIRA REIS, ARTHUR CEZAR

- 1931 - História do Amazonas. Manaus, s/ed.
- 1953 - *O seringal e o seringueiro*. Rio de Janeiro, Ministério de Viação e Obras Públicas.
- 1956 - *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura.

GUEDES, MARIO

- 1914 - *Os seringais* (pequenas notas). Rio de Janeiro, Tipografia Martins de Araújo.

KRACKER, WAUD

- 1978 - *Force and persuasion*. Leadership in an Amazonian Society. Chicago and London. The University of Chicago Press.

LABROY, M. O. & CAYALA, M. V.

- 1913 - *Culture et exploitation du caoutchouc au Brésil*. Paris. Société Générale d'Impression.

LARAIA, ROQUE DE BARROS & DA MATTA, ROBERTO

- 1979 - *Índios e Castanheiros: A empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2ª edição [1967].

LE COINTE, PAUL

- 1922 - *L'Amazonie brésilienne*. Le pays. Ses habitants. Ses recours. Notes et statistiques jusqu'en 1920. Paris, Augustin Fhállamel. 2 vol.

LOWIE, ROBERT

- 1959 - *Fieldwork in absentiae*.

MELLATI, JULIO CEZAR

- 1967 - *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Monografia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MENDES, ARMANDO

- 1943 - *A borracha no Brasil*. São Paulo, Editora Difusão S. A., 2ª ed.

SANTOS, ROBERTO ARAÚJO DE OLIVEIRA

- 1977 - História econômica da Amazônia (1800-1920). Dissertação de mestrado, São Paulo, Faculdade de Economia e Administração, USP.

SANTOS, SILVIO COELHO DOS

- 1970 - *A integração do índio na sociedade regional* (O papel dos Postos Indígenas em Santa Catarina). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

SIMONIAN, LIGIA T. LOPES

- 1981 - *Terra de posseiros: estudo sobre as políticas de terras indígenas*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ).

VASCONCELOS, CARLOS DE

- 1922 - *Deserdados*. Romance da Amazônia. Rio de Janeiro. Livraria Leite Ribeiro.

VERGOLINO, JOSÉ RAIMUNDO DE OLIVEIRA

- 1975 - *A borracha extrativa e a economia amazônica - 1890/1930*. Dissertação de mestrado. Recife, Faculdade de Economia, Universidade Federal de Pernambuco.

VIANNA MOOG, CLODOMIR

- 1936 - *O ciclo do ouro negro*. Impressões da Amazônia. Porto Alegre. Livraria do Globo.

WALLE, PAUL

- 1909 - *Au pays de l'or noir. Pará, Amazonas, Mato Grosso*. Paris. Librairie Orientale e Américaine.

6. Referências Teóricas

ADAMS, RICHARD

- 1970 - *Crucifixion by power: essays on Guatemalan national social structure. 1944-1966*. Austin and London. University of Texas.

ALAVI, HAMZA

- 1973 - Peasant classes and primordial loyalties. *Journal of Peasant Studies*, 1:23-62.

ASAD, TALAL

- 1972 - Market model, class structure and consent: a reconsideration of Swat political organization. *MAN* 7(1):74-94.

ATTWOOD, D. W.

- 1974 - Patrons and mobilizers: Political Entrepreneurs in an agrarian state. *Journal of Anthropological Research*, 30(4):225-41.

BACHELARD, GASTON

- 1968 - *La formation de l'esprit Scientifique*. Presses Universitaires de France. Paris.
1970 - *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro, Zahar.

BAILEY, F. G.

- 1960 - *Tribe, laste and nation: A study of Political Activity and Political Change in Highand Orissa*. London, Manchester University Press.
1966 - Decisions by consensus in councils and committees. In: *Political systems and the distribution of power*. Michael Banton (eds. Tavistock). London.
1969 - *Stratagems and spoils: a social anthropology of politics*. Blackwell, Oxford.
1971 - *Gifts and poisons: The politics of reputation*. London. Basil Blackwell.

BALANDIER, GEORGES

- 1951 - La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, págs. 44-79. Republicado em *Social Change: the colonial situation*. Immanuel Wallerstein (ed.) John Wiley e Sons, Inc., New York.
1971 - *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Presses Universitaires de France. Paris.

BARNES, J. A.

- 1954 - *Politics in a changing society*. Manchester, Manchester University Press.
1966 - The Political system and its adaptability to cultural change. In: *Social change: The Colonial Situation*. I. Wallerstein (ed.). New York. John Wiley e Sons, Inc.

BARTH, FREDRIK

- 1959 - *Political leadership among Swat Pathans*. London. Athlone.
1966 - *Models of Social Organization*. Occasional Papers, 23. Royal Anthropological Institute, London.
1969 - Introduction; In: *Ethnic groups and Boundaries*. Edited by Fredrik Barth. Boston: Little Brown & Co.
1975 - Economic spheres in Darfur. In: *Themes in Economic Anthropology*. R. Firth (ed.). London. Tavistock.

BERRERMAN, GERALD

- 1962 - *Behind many masks: Ethnography and impression management in a Himalayan village*. Monograph number 4. Ithaca. The Society for Applied Anthropology. Republicado em The Bobbs-Merrill, A-384.
1966 - Aleut reference group alienation, mobility and acculturation. *American Anthropologist*, 66:231-250.

BLOK, ANTON

- 1975 - A comment on physical strength and social power. *Political Anthropology*, 1(1):60-66.

BOHANNAN, PAUL

- 1958 - Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions. *American Anthropologist*, vol. 60.

BOISSEVAIN, J.

- 1971 - Second thoughts on Quase-Groups, Categories and Coalitions. *Man*, 63:468-72.

BOISSEVAIN, JEREMY

- 1974 - *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*. New York, St. Martin's Press.

BOURDIEU, PIERRE

- 1974 - O mercado de bens simbólicos. 1970. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo. Editora Perspectiva.

COHN, NORMAN

- 1957 - *The Pursuit of the Millennium*. Secker and Warburg, Londres. Tradução espanhola: En pós-del millenium (1972).

COLSON, ELIZABETH

- 1966 - "The alien diviner and local politics among the tonga of Zambia". In: *Political Anthropology*. Chicago. Marc J. Swartz, Victor W. Turner e Arthur Tuden (ed.) - Aldine.

COSER, LEWIS

- 1956 - *The functions of social conflict*. New York, Free Press of Glencoe.

CLIFFORD, JAMES

- 1980 - Fieldwork, reciprocity and the making of ethnographic texts. *MAN* (N. S.) 15(3):518-532. London.

DAHRENDORF, RALF

- 1959 - *Class and class conflict in industrial society*. Routledge and K. Paul. London.

DA MATTA, ROBERTO A.

- 1976 - Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. *Dados* nº 13. Rio de Janeiro.

- 1979 - Prefácio à segunda edição e 2ª Parte. Os Gaviões. In: *Índios e Castanheiros - A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Roque de Barros Laraia e R. da Matta. Rio de Janeiro. Paz e Terra - 2ª edição.

DERRIDA, JACQUES

- 1971 - La mythologie blanche (La métaphore dans le texte philosophique). *Poétique: revue de théorie et d'analyse littéraire*, nº 5, págs. 1-52. Paris. Seuil.

DEVONS, ELY & GLUCKMAN, MAX

- 1964 - Introduction. In: *Closed systems and open minds: the limits of naiveté in social anthropology*. London. Oliver and Boyd.

DOHRENWEND, B. P. & SMITH, ROBERT J.

- 1962 - Toward a theory of acculturation. In: *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 18, nº 1, Albuquerque, University of Mexico, Primavera.

DOLE, GERTRUDE E.

- 1966 - Anarchy without chaos: Alternatives to political authority among the Kuikuro. In: *Political Anthropology*. Marc J. Swartz, Victor W. Turner e Arthur Tuden (eds.). Chicago. Aldine Publishing Co.

DUMONT, L.

- 1970 - Religion politics and society in the individualistic universe. *The Henry Myers Lecture*.

DWYER, KEVIN

- 1979 - The dialogic of ethnology. *Dialectical anthropology*. Vol. 4(3): 205-224.

EASTON, DAVID

- 1959 - "Political Anthropology". In: *Biennial Review of Anthropology*. B. Siegel (ed.). Stanford University Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1956 - *Nuer Religion*. Oxford.

FALLERS, L.

- 1966 - The predicament of modern African Chief: An instance from Uganda. *American Anthropologist*, 57(2):290-305. Republicado em *Social Change: The Colonial Situation*. I. Wallerstein (ed.). New York. John Wiley & Sons, Inc.

FARON, L. C.

- 1967 - The mapuche reservation as a political unit. In: *Comparative Political Systems: Studies in the politics of Pre-Industrial Societies*. R. Cohen and J. Middleton (eds.). Austin and London. University of Texas Press.

FIRTH, RAYMOND

- 1959 - *Social change in Tikopia: Re-study of a Polynesian community after a generation*. London. Ed. George Allen and Unwin Ltd.

FORTES, M.

- 1938 - "Culture contact as a dynamic process". In: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. Lucy P. Mair (ed.). London. International Institute of African Languages and Culture (Memorandum XV) Oxford University Press.

FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940.

- 1975 - "Introduction". In: *African Political Systems*. M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (eds.). London, Paperback (2ª ed.), Oxford University Press.

FOUCAULT, MICHEL

- 1979 - *Microfísica do Poder*. Graal. Rio de Janeiro.

FRIEDRICH, PAUL

- 1968 - "The legitimacy of a cacique". In: *Local-Level Politics*. Marc J. Swartz (ed.). Chicago, Aldine.

GALVÃO, EDUARDO

- 1955 - *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo. Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, nº 284.
- 1957 - Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. Trabalho apresentado na 1ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Rio de Janeiro - 1953), publicado na *Revista de Antropologia* nº 5(1):67-74. Republicado em *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, págs. 126-134.

GALVÃO, EDUARDO

- 1978 - "Aculturação indígena no rio Negro". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nº 7, 1959. Republicado em *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, págs. 135-192.

GARBARINO, MERWYN

- 1972 - *Big Cypress: A Changing Seminole Community*. New York, Holt, Rinehart and Wiston, Inc.

GERMANI, GINO

- 1966 - *Política y Sociedad en una Época de Transición*. Buenos Aires. Editorial Paidós.

GLUCKMAN, MAX

- 1949 - "The Kingdom of the Zulu of South Africa". In: *African Political Systems*. Edited by M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard. London. Oxford University Press.
- 1963 - "Malinowski's 'functional' analysis of social change". *African Studies*. Republicado em Gluckman, cap. VIII, págs. 207-234.
- 1947 - "Malinowski's contribution to social anthropology". *Africa-April*. Republicado em Gluckman, 1963, cap. IX, págs. 235-243.
- 1949 - "The village headman in British Central Africa". Republicado em Gluckman, 1963, cap. 5, págs. 146-170.
- 1954 - *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester University Press. Republicado em Gluckman, 1963. pp. 110-136.
- 1963 - *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London. Cohen and West.

GLUCKMAN, MAX; DEVONS, E.

- 1964 - *Closed systems and open minds: on the limits of naiveté in social anthropology*. Edinburgh. Oliver and Boyd.
- 1968 - *Analysis of a social situation in modern zulusland* [1939]. The Rhodes-Livigstone Papers, 28. Manchester: Manchester University Press. (Tradução portuguesa in *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. Bela Feldmann-Bianco (org.) Editora Globo. São Paulo. 1987.
- 1968 - "Inter-hierarchical roles: Professional and party ethics in tribal areas in South and Central Africa". In: *Local-Level Politics*. Marc. J. Swartz (ed.). Chicago, Aldine.

GODELIER, MAURICE

- 1973 - *Horizon - Trajets marxistes en anthropologie*. Paris. Maspéro.
- 1978 - La part idéelle du réel. *L'Homme* XVIII (3 e 4): 155-188. Republicado com modificações em *L'idéel et le matériel*. Paris. Librarie A. Fayard, págs. 167-228.

GOFFMAN, ERVING

- 1961 - *Encounters: two studies in the sociology of interaction*, The Bobs Merrill.
- 1975 - *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis. Vozes.

GOODY, JACK

- 1977 - *The domestication of the savage mind*. Cambridge University Press. London & New York.

GUIART, JEAN

- 1971 - L'ethnologie et l'ethnologie. In: *Clefs pour l'ethnologie*. Paris. Seghers.

GUSDORF, G.

- 1974 - *Introduction aux sciences humaines*. Paris. Éditions Ophrys.

HERSKOVITS, MELVILLE J.

- 1941 - Some comments on the study of cultural contact. *American Anthropologist* (N. S.) 43(1):1-10.

LASSWELL, HAROLD

- s/d. - "Factions". In: *International Encyclopaedia of Social Sciences*. Edward Shills (ed.).

LEACH, EDMUND

- 1954 - *Political systems of highland Burma*. London. Bell.
- 1961 - *Rethinking Anthropology*.

LEWIN, KURT

- 1975 - *Field theory in social sciences*. Westport (Conn.) Greenwood [1952]. 2ª ed.

LINTON, RALPH

- 1963 - *Acculturation in seven American Indian tribes*. Gloucester (Mass.). Peter Smith [1940].

MACPHERSON, C.B.

- 1971 - *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. Paris. Editions Galli.

MAIR, LUCY P.

- 1938 - "The place of history in the study of culture contact". In: *Methods of study of culture contact in Africa*. Lucy P. Mair (ed.). International Institute of African Languages and Culture (Memorandum XV). London. Oxford University Press.

MALINOWSKI, B.

- 1938 - "Introductory essay: the anthropology of changing African cultures". In: *Methods of study of culture contact in Africa*. Lucy P. Mair (ed.). International Institute of African Languages and Culture (Memorandum XV). London. Oxford University Press.
- 1949 - *The dynamics of culture changes: an inquiry into race relations in Africa*. Ed. Phyllis M. Kaberry. New Haven. Yale University Press.
- 1975 - *Teoria Científica da Cultura*. Rio de Janeiro. Zahar.

MARTINS, JOSÉ DE SOUZA

- 1975 - *Capitalismo e Tradicionalismo*. São Paulo. Livraria Pioneira.
- 1980 - "Fighting for land: Indians and 'posseiros' in legal Amazonia". In: *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*. F. B. Scazzocchio (ed.), Centre Of Latin American Studies. Occasional Publications nº 3, Cambridge University.

MARX, KARL

- 1971 - *El 18 Brumário de Luis Bonaparte*. Argentina. Editorial Claridad.
1976 - L'accumulation primitive. In: *Le Capital*. Paris. Editions Sociales. Livre 1^{er}, 8^{ème} Section.

MAUSS, MARCEL

- 1950 - *Anthropologie et Sociologie*. Paris. Presses Universitaires de France.
1920 - "La Nation". *L'Année Sociologique* (3^{ème} série). 1953/4. Republicado em *Oeuvres* Vol. III, Victor Karady (org.). Minuit. Paris. 1969.

MAYBURY-LEWIS, DAVID

- 1967 - *Akwẽ-shavante society*. London. Oxford University Press.

MERIVALE, HERMAN

- 1967 - *Lectures on colonization and colonies*. London. Frank Lass and Co.

MONTEIRO, DOUGLAS TEIXEIRA

- 1974 - *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade de São Paulo em 1972. Publicada com o mesmo título pela editora Duas Cidades.

MURRA, J. V.

- 1967 - On Inca Political Structure. In: *Comparative Political Systems: Studies in the politics of Pre-Industrial Societies*. R. Cohen and J. Middleton (eds.). University of Texas Press. Austin and London.

NARROL, RAOUL

- 1964 - On ethnic unit classification. *Current Anthropology*, v. 5, nº 4, outubro 64, págs. 283-291. Glasgow.

NICHOLAS, RALPH W.

- 1968 - Rules, Resources and Political Activity. In: *Local-Level Politics*. Marc J. Swartz (ed.). Chicago, Aldine.

OSBURN, WILLIAM F. & NIMKOFF, MEYER F.

- 1970 - Acomodação e assimilação. In: *Homem e Sociedade*. Fernando Cardoso e Octavio Ianni (ed.). São Paulo. Companhia Editora Nacional.

OLIVER, DOUGLAS

- 1955 - A leader in action. The Bobbs-Merrill Reprint. Series in the Social Science. A-178. Corresponde ao cap. 13 de *A Solomon Island Society*. Cambridge. Harvard University Press.

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE

- 1960 - *O processo de assimilação dos Terena*. Série Livros I, Museu Nacional, Universidade do Brasil. Rio de Janeiro. Republicado com o título: *Do índio ao bugre*. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 1976.
1962 - Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil. In: *América Latina*, ano V, nº 3, julho-setembro. Republicado em *O Índio e o mundo dos brancos*, 1964 - apêndice, págs. 127-132.
1963 - Aculturação e fricção interétnica. *América Latina*. Rio de Janeiro, 6(3):33-46.
1966 - A noção de colonialismo interno na etnologia. In: *Tempo Brasileiro*, ano IV, nº 8 (fevereiro). Republicado em *Sociologia do Brasil Indígena*, 1972. Cap. VI, págs. 77-83.
1966 - *Urbanização e tribalismo: A integração dos terena em uma sociedade de classes*. Rio de Janeiro. Zahar.
1967 - Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Vol. IV, nº 1. Rio de Janeiro. Republicado em *Sociologia do Brasil Indígena*, 1972. Cap. VII, págs. 85-129.
1972 - *Sociologia do Brasil Indígena*. Editora Universidade de Brasília.
1976 - *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo. Livraria Pioneira.
1978 - Utopia e política indigenista. In: *Sociologia do Brasil Indígena*. Editora Universidade de Brasília.
1980 - Identidade e estrutura social. *Anuário Antropológico - 1978*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. págs. 243-263. Republicado em *Enigmas e Soluções: Exercícios de Etnologia e de Crítica*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro e Fortaleza. Edições Universidade Federal do Ceará, 1983, págs. 103-125.
1980 - Etnia e estrutura de classes: A propósito da identidade e etnicidade no México. *Anuário Antropológico - 1979* - Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. Republicado em *Enigmas e Soluções: Exercícios de Etnologia e de Crítica*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro e Fortaleza. Edições Universidade Federal do Ceará, 1983, págs 126-149.

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE & FARIA, LUIS DE CASTRO

- 1969/72 - O contato interétnico e o estudo de populações. *Revista de Antropologia XVII-XX*. São Paulo. Republicado em *Sociologia do Brasil Indígena*, 2^a ed., 1978.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO P.

- 1979 - O caboclo e o brabo: Notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. In: *Encontros com a Civilização Brasileira* nº 11. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
1983 - Terras indígenas no Brasil: Uma tentativa de abordagem. In: *Boletim do Museu Nacional* nº 44. Rio de Janeiro. Nova Série.
1987 - "Elementos para uma sociologia dos viajantes". In *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Marco Zero/Ed. UFRJ. Rio de Janeiro.
1987 - "Os atalhos da magia: Notas para a etnografia dos naturalistas viajantes". *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*. 3(2): 155-188. Belém.

PAINE, ROBERT

- 1971 - A theory of patronage and brokerage. In: *Patrons and Brokers in the East Arctic*. R. Paine (ed.). Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland.
- 1977 - Tutelage and ethnicity, a variable relationship. In: *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*. R. Paine (Ed.). Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland.

PARK, ROBERT E.

- 1968 - El ciclo de las relaciones sociales. In: *Los Cambios Sociales*. Amitas Etzioni (ed.). México. Fondo de Cultura Económica.

PARSONS, TALCOTT

- 1963 - On the concept of power. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107:232-62.

PIERSON, DONALD

- 1965 - *Teoria e pesquisa em sociologia*. São Paulo. Edição Melhoramentos.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

- 1952 - *Structure and Function in Primitive Society*. London. Tradução para o português. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1978.
- 1975 - Ensayo sobre el alcance y métodos de la antropología social. In: *El Método de la Antropología Social*. M. Srinivas (ed.). Barcelona. Editorial Anagrama. [1958].

REAY, M.

- 1964 - Present-Day politics in a New Guinea Highlands. *American Anthropologist*. 66(2 e 4):240-256.

REDFIELD, ROBERT; LINTON, R. & HERSKOVITS, M. J.

- 1936 - "Memorandum on the study of the acculturation". In: *American Anthropologist*, vol. 38, págs. 149-152.

REDFIELD, ROBERT

- 1941 - *The folk culture of Yucatan*.
- 1966 - *The Primitive World and its Transformations*. Ithaca Cornell University Press.

REY, P. P.

- 1971 - *Colonialisme, Néo-Colonialisme et Transition au Capitalisme*. Paris. Maspero.

RIBEIRO, DARCY

- 1957 - Culturas e línguas indígenas do Brasil. *Educação e Ciências Sociais*. Vol. 2, nº 6, nov, págs. 1-102. Rio de Janeiro.
- 1970 - *Os índios e a Civilização*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

RICHARDS, AUDREY I.

- 1938 - "The village census in the study of culture contact. In: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. Lucy P. Mair (ed.). International Institute of African Languages and Culture (Memorandum XV). London. Oxford University Press.

RICOEUR, PAUL (1963)

- 1968 - "Estrutura e Hermenêutica" e "Debate com Lévi-Strauss" In: *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Luiz da Costa Lima (org.). Vozes. Petrópolis.

SAHLINS, MARSHALL

- 1979 - *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro. Zahar.

SALISBURY, RICHARD F.

- 1964 - "Despotism and Australian administration in the New Guinea Highlands". In: *American Anthropologist Special Publications*. Parte 2, vol. 66, nº 4, agosto. James B. Watson (ed.).
- 1977 - Transactional politics: factions and beyond. In: *A house divided? Anthropological studies of factionalism*. M. Silverman and R. F. Salisbury (eds.). Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland.

SANTOS, WANDERLEY GUILHERME DOS

- 1979 - *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro. Campus.

SCHADEN, EGON

- 1969 - *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural das tribos indígenas em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo. Pioneira Editora da Universidade de São Paulo.

SCHAPERA, ISAC

- 1938 - "Contact between european and native in South Africa: in Bechuanaland". In: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. Lucy P. Mair (ed.). International Institute of African Languages and Culture (Memorandum XV). London. Oxford University Press.
- 1967 - *Government and politics in tribal societies* [1955]. New York. Schocken Books, 2ª edição.

SCHNEIDER, D. M.

- 1957 - Political organization, supernaturals sanctions and the punishment for incest on Yap. *American Anthropologist*. 59 (5):791-800.
- 1965 - Some muddles in the models: or how the systems really works. In: *The Relevance of Models for Social Anthropology*. M. Banton (ed.). London. Tavistok.

SIEGEL, VOGT, WATSON E BROOM

- 1954 - "Acculturation: an exploratory formulation". In: *American Anthropologist*, vol. 56, nº 6. Wisconsin. Menasha, dez.

SIMMEL, GEORG

- 1950 - "The stranger". In: *The Sociology of Georg Simmel*. Kurt H. Wolff (org.). The Free Press. Glencoe (Illinois).
1964 - *Conflict*. Kurt H. Wolff (org.). The Free Press. Glencoe. (Illinois) (1908).

SMITH, M. G.

- 1960 - *Government in Zazzau*. London. Oxford University Press for the International African Institute.

STEWART, JULIAN H.

- 1974 - "American culture history in the lighth of South America". *Southwesterns Journal of Anthropology*, vol. 3. págs. 85-107 - 1947 e republicado em *Native South Americans: Ethnology of the Last Known Continent*. Boston. Patricia J. Lyon, cap. 1. págs. 4-22.

STOCKING Jr. G. W.

- 1968 - *Race, culture and evolution*. New York. The Free Press.

SWARTZ, MARC J.

- 1968 - Introduction. In: *Local Level Politics*. Marc J. (ed.). Chicago, Aldine.

SWARTZ, MARC J.; TURNER, VICTOR W.; TUDEN, A. (Editores)

- 1966 - Introduction. In: *Political Anthropology*. Chicago, Aldine.

TURNER, VICTOR W.

- 1957 - *Schism and continuity in a African Society*. Manchester. Manchester University Press.
1968 - Mukanda: The politics of a non-political ritual. In: *Local Level Politics*. Marc J. Swartz (ed.). Chicago, Aldine.
1974 - *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca Cornell University Press.

THODEN VAN VELZEN, H. V. E.

- 1973 - Robson Crusoe and Friday: Strength and weakness of the Big Man paradigm. *Man* (N. S.). vol. 8, nº 4, 592-612.

VANSINA, JAN

- 1965 - *Oral tradition: a study in historical methodology*. England. Penguin Books.

VAN VELSEN, J.

- [1964] - *The politics de Kinship: a study in social manipulation among the lakeside Tonga of Malawi*. Manchester. Manchester University Press. 1971, 2ª edição.
1967 - The extended-case method and situational analysis. A. L. Epstein (ed.). In: *The Craft of Social Anthropology*. London. Tavistock.

VELHO, OTÁVIO GUILHERME

- 1972 - *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Rio de Janeiro. Zahar.
1975 - *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. Rio de Janeiro. Difel.
1982 - *Sociedade e Agricultura*. Rio de Janeiro. Zahar.
1985 - Verbete: Frentes de Expansão. In: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas.

VEYNE, PAUL

- 1984 - *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo. Editora Brasiliense.

WACHTEL, NATHAN

- 1971 - *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*. Paris. Editions Gallimard.

WILSON, MONICA

- 1938 - Contact between european and native in South Africa: in Dondoland. In: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. Lucy P. Mair (ed.). International Institute of African Languages and Culture (Memorandum XV). London, Oxford University Press.

WAGLEY, CHARLES & GALVÃO, EDUARDO

- 1961 - *Os índios tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura. Departamento de Imprensa Nacional.

WAKEFIELD

- 1947 - *Colonização*. In: *Revista de Imigração e Colonização*. Vol. 7, nº 3, págs. 337-415.

WEBER, MAX

- 1983 - "Comunidades Étnicas" e "Comunidades Políticas". In: *Economia y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México. 2ª ed.

WILSON, GODFREY E MONICA

- 1945 - *The analysis of social change: based on observations in Central Africa*. London. Cambridge University Press.

WILSON, MONICA HUNTER

- 1936 - *Reaction to conquest: Effects of contact with europeans on the Pondo of South Africa* - London. Institute for African Studies. Oxford University Press. 2ª edição.

WILSON, PETER J.

- 1974 - Filcher of good names: an enquiry into anthropology and gossip. *Man* (N. S.). Vol. 9, nº 1:93-102.

WORSLEY, PETER M.

- 1974 - "Les mouvements millénaristes de mélanésie". In: *Anthropologie Religieuse: Les Dieux et Les Rites*. John Middleton (ed.). Paris. Librairie Larousse.

ZNANIECK, FLORIAN

- 1974 - *The polish peasant in Europe and America*. New York. Octagon Books.

Relação de Quadros Constantes no Trabalho

- Nº 1 - Relação das aldeias Ticuna com contingente populacional e municípios onde se localizam (1984) 15
Nº 2 - Distribuição das aldeias e da população Ticuna com relação à população rural dos 8 municípios 18
Nº 3 - Evolução demográfica do Alto Solimões segundo categorias raciais dos censos oficiais (1872-1920) 63
Nº 4 - Concessão de primeiros títulos de propriedade no Alto Solimões (1896-1922) 65
Nº 5 - Expansão da produção gomífera do Alto Solimões no âmbito do Estado do Amazonas (1920-1970) 78
Nº 6 - Distribuição das *nações* pelas aldeias Ticuna atuais (1974/5) 113
Nº 7 - Principais grupos vicinais em Umariçu (1975) 200
Nº 8 - Relação de funcionários encarregados da direção do PIT (1942-1972) 221
Nº 9 - A tutela no universo de condutas potencialmente anti-sociais 223
Nº 10 - Articulação entre papéis políticos preenchidos por nativos e a administração 255

Relação de Mapas Constantes no Trabalho

- Nº 1 - Mapa do Alto Solimões com a localização das aldeias, postos e áreas indígenas Ticuna 8
Nº 2 - Apropriação fundiária (titulação e área de controle) no Alto Solimões 67
Nº 3 - Localização das principais malocas clânicas no princípio do século 115
Nº 4 - Localização da Fazenda Bom Destino com relação à Tabatinga 170
Nº 5 - Distribuição de grupos vicinais em Umariçu (1975) 199

Relação de Gráficos Constantes no Trabalho

- Nº 1 - A família Mafra e a elite seringalista do Alto Solimões 71
Nº 2 - Esquema genealógico (simplificado) de João Pereira 202
Nº 3 - Esquema genealógico do capitão Agostino e relação dos *inatu* que aí figuram. 240

- Nº 4 - Esquema genealógico do capitão Ponciano e relação dos *inatu* que aí figuram 242
Nº 5 - Esquema genealógico e grupo vicinal do capitão Araújo, com relação dos *inatu* que aí figuram 245
Nº 6 - Esquema genealógico do capitão Paulo Cruz, com relação dos *inatu* que o apoiaram 248
Nº 7 - O tempo histórico (o ciclo de queda e salvação) 272
Nº 8 - Hierarquia e significado dos papéis de autoridade 275

WORSLEY, PETER M.

- 1974 - "Les mouvements millénaristes de mélanésie". In: *Anthropologie Religieuse: Les Dieux et Les Rites*. John Middleton (ed.). Paris. Librairie Larousse.

ZNANIECK, FLORIAN

- 1974 - *The polish peasant in Europe and America*. New York. Octagon Books.

Relação de Quadros Constantes no Trabalho

- Nº 1 - Relação das aldeias Ticuna com contingente populacional e municípios onde se localizam (1984) 15
Nº 2 - Distribuição das aldeias e da população Ticuna com relação à população rural dos 8 municípios 18
Nº 3 - Evolução demográfica do Alto Solimões segundo categorias raciais dos censos oficiais (1872-1920) 63
Nº 4 - Concessão de primeiros títulos de propriedade no Alto Solimões (1896-1922) 65
Nº 5 - Expansão da produção gomífera do Alto Solimões no âmbito do Estado do Amazonas (1920-1970) 78
Nº 6 - Distribuição das *nações* pelas aldeias Ticuna atuais (1974/5) 113
Nº 7 - Principais grupos vicinais em Umariçu (1975) 200
Nº 8 - Relação de funcionários encarregados da direção do PIT (1942-1972) 221
Nº 9 - A tutela no universo de condutas potencialmente anti-sociais 223
Nº 10 - Articulação entre papéis políticos preenchidos por nativos e a administração 255

Relação de Mapas Constantes no Trabalho

- Nº 1 - Mapa do Alto Solimões com a localização das aldeias, postos e áreas indígenas Ticuna 8
Nº 2 - Apropriação fundiária (titulação e área de controle) no Alto Solimões 67
Nº 3 - Localização das principais malocas clônicas no princípio do século 115
Nº 4 - Localização da Fazenda Bom Destino com relação à Tabatinga 170
Nº 5 - Distribuição de grupos vicinais em Umariçu (1975) 199

Relação de Gráficos Constantes no Trabalho

- Nº 1 - A família Mafrá e a elite seringalista do Alto Solimões 71
Nº 2 - Esquema genealógico (simplificado) de João Pereira 202
Nº 3 - Esquema genealógico do capitão Agostino e relação dos *inatu* que aí figuram 240

- Nº 4 - Esquema genealógico do capitão Ponciano e relação dos *inatu* que aí figuram 242
Nº 5 - Esquema genealógico e grupo vicinal do capitão Araújo, com relação dos *inatu* que aí figuram 245
Nº 6 - Esquema genealógico do capitão Paulo Cruz, com relação dos *inatu* que o apoiaram 248
Nº 7 - O tempo histórico (o ciclo de queda e salvação) 272
Nº 8 - Hierarquia e significado dos papéis de autoridade 275

Este livro foi composto em Times corpo 10 pela PostScript e impresso pela Editora Vozes para Editora Marco Zero.

Peça pelo correio o nosso catálogo e conheça os outros livros da Editora Marco Zero.

Atendemos também pelo reembolso postal. Editora Marco Zero Ltda., Rua Inácio Pereira da Rocha, 273, Pinheiros, São Paulo, CEP 05432, telefone (011) 815-0093.

do "moderno", que impede a análise de se apropriar de toda a riqueza e dinamismo das situações com que se defronta.

Nos dias de hoje, quando as sociedades indígenas não constituem mais exemplos do exótico e do distante, mas estão cada vez mais inseridas no nosso cotidiano e imaginário políticos, impõe-se rever radicalmente a maneira com que são encaradas. É isso que faz o presente livro, de um modo que certamente marcará de maneira profunda e definitiva a nossa etnologia.

Otávio Velho

do “moderno”, que impede a análise de se apropriar de toda a riqueza e dinamismo das situações com que se defronta.

Nos dias de hoje, quando as sociedades indígenas não constituem mais exemplos do exótico e do distante, mas estão cada vez mais inseridas no nosso cotidiano e imaginário políticos, impõe-se rever radicalmente a maneira com que são encaradas. É isso que faz o presente livro, de um modo que certamente marcará de maneira profunda e definitiva a nossa etnologia.

Otávio Velho

Os índios Ticuna, do Alto Solimões, Amazonas, formam o mais numeroso grupo indígena do país, com cerca de 18.000 membros.

Neste livro, o autor — doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) — examina a mudança social e o processo de dominação vividos pelos Ticuna, vistos também a partir da ótica dos próprios índios. Analisa, assim, como um grupo étnico com elementos vivos e atuantes de sua própria organização social e de sua cosmologia, se adapta, resiste e reinterpreta a ação do Estado.

Não se trata de uma análise convencional na linha estruturalista enfocando uma tribo isolada e em condições de suposto equilíbrio, mas sim de um estudo sobre as relações entre um grupo indígena e o Estado brasileiro, representado pelo órgão oficial de assistência (o SPI e depois a FUNAI).

É uma análise extremamente rica que, ao se deter sobre um grupo amazônico e seu destino, suas lutas e seus inimigos (entre os quais o mais recente é o chamado Projeto Calha Norte, do Conselho de Segurança Nacional), ilumina de maneira exemplar a questão indígena na Amazônia atual.

