



Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Leopoldo Barbosa Dias

De escola e *to'cü*: dois conselhos ticunas e quatro políticas

Resumo

O povo ticuna é, segundo categorias e números do Censo IBGE 2010, o povo indígena com maior população e com maior número de falantes de sua própria língua vernácula no Brasil, com baixa dispersão territorial, étnica e linguística em comparação com os demais povos originários e suas línguas. Ao mesmo tempo, etnografias e indígenas apontam para a grande divisão, fragmentação e disputa na organização política do povo ticuna. Esta dissertação traz os resultados de pesquisa bibliográfica sobre a seguinte questão: como uma “divisão” tão grande resultou numa situação demográfica tão densa? Diferente de outros povos de famílias linguísticas pano, arauak e tupi, a organização social ticuna não implicou em dispersão territorial e na multiplicação em diversos povos. A dissertação percorre a análise dos seguintes aspectos: i) a união e coesão num mesmo território em diferentes situações históricas; ii) os usos e transformações das formas rituais e religiosas para a história das comunidades; iii) a política e a força das mulheres na transmissão da língua, na formação da pessoa, na conformação das famílias e, portanto, na produção do povo ticuna; iv) a união e luta das lideranças através das associações e organizações indígenas; v) a luta pela educação escolar e seus problemas atuais. Saímos desse percurso com três conclusões sobre a relação entre a “divisão”/união ticuna e suas relações com os brancos: i) a recusa do inimigo como central para o pensamento e a organização social; ii) a importância de processos ritualizados da produção de pessoas/coletivos, por mulheres e lideranças; iii) a necessidade de atenção em relação aos direitos indígenas e às políticas/ações indigenistas correspondentes para a efetivação desses direitos e, assim, para a organização social indígena.

Abstract

According to the categories and numbers of the 2010's IBGE Census, the ticuna people are the indigenous people with the largest population and largest number of speakers of their own vernacular language in Brazil, with a low territorial, populational and linguistic dispersion when compared to the other native peoples and their languages. This thesis showcases the results of a bibliographical research that aims to answer the following question: how does such a great "division" resulted in such a dense demographic situation? Differently from other people of the pano, arauak and tupi linguistic families, ticuna's social organization did not lead to territorial dispersion and multiplication in different peoples. This thesis covers the analysis of the following factors: i) union and cohesion in the same territory during different historical situations; ii) uses and transformations of ritual and religious forms to the communities' history; iii) women's politics and strength in the transmission of the language, individual formation, conformation of families and, therefore, the production of the ticuna people; iv) the leadership's union and fight through indigenous associations and organizations; v) the fight for formal education and its current issues. At the end of this analysis we reached three conclusions about the link between ticuna's "division"/union and their relationship with white people: i) their refusal in placing the enemy as a central piece in their thinking and social organization; ii) the importance of ritualized processes of production of individuals/collectives by women and leaderships; iii) the need to focus in indigenous rights and correspondent indigenists politics/actions in order to implement such rights and, thus, to indigenous social organization.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|----|
| Figura 1 - Dispersão Línguas Indígenas América do Sul..... | 29 |
| Figura 2 - Línguas indígenas faladas atualmente no Brasil..... | 30 |
| Figura 3 - Caminhos do Kuwai | 34 |
| Figura 4 - Omáguas e seus vizinhos no XVII | 36 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|--|----|
| Tabela 1 - Pessoas por Etnia ou Povo | 25 |
| Tabela 2 - Pessoas indígenas de cinco anos ou mais de idade, com indicação das 05 línguas com maior número de falantes..... | 26 |
| Tabela 3 - Falantes por tronco, família e língua..... | 26 |
| Tabela 4 - Falantes de línguas classificadas como isoladas | 28 |

LISTA DE SIGLAS

| | |
|---------|--|
| ACGTT | Associação Conselho Geral da Tribo Ticuna |
| CDPAS | Centro de Documentação e Pesquisas do Alto Solimões |
| CGTT | Conselho Geral da Tribo Ticuna |
| CIMI | Conselho Indigenista Missionário |
| CR-AS | Coordenação Regional do Alto Solimões |
| DSEI-AS | Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Solimões |
| FOCCITT | Federação dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| GEEI | Gerência de Educação Escolar Indígena |
| IBAMA | Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| IFAM | Instituto Federal do Amazonas |
| IPAAM | Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas |
| MEC | Ministério da Educação |
| MS | Ministério da Saúde |
| OGPTB | Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngue |
| OMITTAS | Organização da Missão Indígena da Tribo Ticuna no Alto Solimões |
| OMSPT | Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna |
| OPAN | Operação Amazônia Nativa |
| PDPI | Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas |
| RCNEI | Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas |
| SEDUC | Secretaria de Estado da Educação |
| SESAI | Secretaria Especial de Saúde Indígena |
| UEA | Universidade do Estado do Amazonas |
| UFAM | Universidade Federal do Amazonas |
| UNI | União dos Povos Indígenas |

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| Resumo..... | 2 |
| Introdução..... | 9 |
| Justificativa | 11 |
| Objeto..... | 16 |
| Metodologia | 21 |
| 1. Situações históricas e a união ticuna | 25 |
| 2010 – Grande povo, baixa dispersão linguística e geográfica..... | 25 |
| V-XV – Entre artes arawaks e guerras tupis | 31 |
| XVI-XIX – Guerrilhas contra ibéricos | 35 |
| XIX-XX – Dispersão na invasão seringalista | 42 |
| Conclusão – Guerras, rituais e política | 43 |
| 2. Política 1 – <i>Ã'ẽ</i> “alma” e <i>Yü'ütchiga</i> | 47 |
| <i>Yü'ütchiga</i> | 47 |
| Formas religiosas na (re)organização social | 50 |
| Princípios ontológicos de um mundo ticuna | 55 |
| Mudanças sociais, espirituais e o silêncio do <i>to'cü</i> | 59 |
| Conclusão – Cosmos e Coletivos..... | 67 |
| 3. Política 2 – <i>Ta'e</i> “nossa mãe” e as famílias | 72 |
| Fim e começo das almas (e do fogo) | 72 |
| Famílias para fazer vida e viver feliz | 75 |
| Autonomia na formação da pessoa | 79 |
| Conclusão – Política de vida e pessoa | 84 |
| 4. Uma forma geral - <i>Ã'ẽ</i> “pensamento” e a força das palavras..... | 90 |
| “atento a qualquer reação, ouve, diz poucas palavras, as necessárias” - Observação | 91 |
| “ <i>ùkuẽ</i> ‘aconselhar’ é soprar meu <i>naẽ</i> a teu ser” - Conselhos | 94 |

| | |
|--|-----|
| “estou doente. Algumas pessoas estão falando aí coisas sobre mim” - Comentários..... | 97 |
| Negociações | 99 |
| 5. Política 3 – <i>Kua</i> “nações”, CGTT e associações..... | 102 |
| Diversidade das nações <i>kua</i> | 106 |
| A luta pela terra e um Conselho Geral..... | 118 |
| Dois conselhos, associações e cidadania | 121 |
| Conclusão – União e dispersão 1 | 128 |
| 6. Política 4 - <i>Kua</i> “conhecimento” e as escolas | 134 |
| Formas escolares na (re)organização social..... | 134 |
| Luta pelo conhecimento..... | 136 |
| Escolas nas comunidades e a cidadanização..... | 139 |
| Conclusão – União e dispersão 2 | 145 |
| Considerações Finais..... | 149 |
| A recusa do inimigo | 149 |
| Fazendo (e cuidando dos) coletivos | 151 |
| Autonomia, direitos coletivos e ação indigenista | 156 |
| Referências | 163 |

Introdução

Conselho 1:

Tauüitchima poraneyayima nainecü ngiaeyiïgurü otchametü
“A festa só está acontecendo porque a alma da tua mãe é forte como um caniço”

Õërutawai taiüntchimawai
“Se tua mãe não tivesse força [pora], não teria festa”
(...)

Yeaiyema curüwai
“Aquela lá é sua [mãe]”

Otchametü õërutawai cuütürüwaina mucüraüngu tauüntamã oegacüya
“Quando sua mãe manda em você, não pode ficar com raiva”

Ocutiara yatchigurüüwai cutchamatatürü ngietügü cuyapuragü
“Não responda para a sua mãe, como faz a cotia [com raiva]. Não fale com raiva ao mesmo tempo que ela”

Pa iri iri pa worecü
“Moça nova”

[Ondino Casimiro (Doctürëcurügöecü)] (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 312)

Conselho 2:

... em Vendaval teve uma reunião, um dia desses, não é mesmo? Nesse tempo, teve aqueles muitos, quantos capitães - não é mesmo? -, aqueles 14 capitães e eles queriam que não tivesse capitão de Ticuna que faz força e não queriam que tivesse capitão geral. Não é mesmo? Nesse tempo teve muitos, aqueles, quantos, 14 capitães também queriam que tivesse capitão geral, porque se não tivesse não ia ficar melhor e não ia ter terra, assim mesmo eles falaram. E por isso até agora - não é mesmo? - nesse trabalho ainda eu estou (SOARES, PINHEIRO (NGEMATÜCÜ), *et al.*, 2014, p. 121-123)

Esses dois conselhos me pareceram fundamentais para compreender um pouco da política ticuna. O primeiro conselho – entoado pelas cantoras vovós, e cantores, na *Yü'ütchiga* (festa da moça nova) – me sugere constituir uma notável força, vitalidade e luta em relação a certos valores próprios, concepções, clãs, língua, uma centralidade feminina na produção do cosmos, dos corpos, dos coletivos. O segundo conselho é a narração, por Pedro Inácio Pinheiro - *Ngematiücüi*, da formação do Conselho Geral da Tribo Ticuna, organização política das lideranças ticunas mobilizada a partir do começo dos anos 1980 para a garantia de seus direitos e, em especial, para o reconhecimento do direito ao seu território, por meio da demarcação.

Esta dissertação busca tratar e analisar os materiais acerca destas duas esferas, de modo que se refletem em quatro políticas: i) ritual e cosmopolítica; ii) política intrafamiliar; iii) política das organizações indígenas; e iv) política da educação. Mais dois capítulos são,

poderíamos dizer, remissivos: um tratando de uma curva histórica, analisando a política ticuna ao longo da história, no modo de ação que permitia essa união; e outro tratando de um certo aspecto generalizado dessa postura política de relação – a força das palavras.

Baseada em pesquisa bibliográfica, esta pesquisa insere-se no tema das formas políticas ameríndias e suas relações interétnicas, tomando como escopo e dados para análise a literatura sobre o povo ticuna¹/*magüta*², discutindo fatores que influem sobre a união e fragmentação das coletividades, e como as ações indigenistas repercutem nisso.

Para tanto, busca investigar, mobilizando dados comparativos e históricos, a situação populacional ticuna em relação aos demais povos indígenas do Brasil e à literatura etnológica, focando sobre as relações interétnicas entre *magütagü*³ e os outros, com objetivo de contribuir para a interpretação das ações políticas mobilizadas para a manutenção de seu território e sua sociedade, as quais incidem na discussão sobre identidade e alteridade, com semelhanças e disparidades entre outros povos indígenas.

A partir de dados etnográficos e análises etnológicas disponíveis, investigo, igualmente, a importância das relações familiares para a conformação da situação histórica e atual da sociedade ticuna/*magüta*, sobretudo associada à força das mulheres, a importância das crianças e a formação de pessoas, com forte sentido de autonomia e ligação familiar, visando contribuir para a análise das relações políticas e de identidade além do âmbito formal-institucional, refletindo sobre a relevância dos conhecimentos e das técnicas das mulheres para a conformação dos coletivos, ainda mais em uma sociedade que realiza justamente uma destacada festa de passagem da menina para idade adulta e de renovação da fertilidade do mundo.

Em paralelo, busco traçar aspectos acerca da forma de relação e apropriação de instituições dos brancos para a organização social e autonomia do povo ticuna, e as mudanças nessas instituições, ressaltando o significado das ações indigenistas nesses processos e, em especial, de suas ausências. A literatura existente sobre o povo ticuna trata de três aspectos

¹ Para a grafia das denominações étnicas seguiremos aqui as considerações de Barretto Filho: “A grafia de nomes indígenas segue a aqui as orientações de Melatti (1979, 1989) e as críticas deste à “Convenção para a Grafia de Nomes Tribais”, estabelecida pela ABA, no Rio de Janeiro, em 1953. Levo em consideração, também, as sugestões de Handler (1985) quanto à cautela retórica ao narrar fenômenos da ordem do nacionalismo e da etnicidade. Reservo a letra inicial em caixa-alta (T) aos topônimos e às citações de textos nos quais o nome aparece grafado dessa maneira. Assim, mantive o nome da coletividade em questão grafado segundo a ortografia oficial brasileira, com a inicial em minúscula (t) e usando inclusive o *s* para fazer-lhe o plural” (BARRETTO FILHO, 2020, p. 36, grifo no original).

² *Magüta* é autodenominação do povo que historicamente foi designado por terceiros como ticuna. Maiores detalhes serão discutidos em seção específica.

³ *Gü* é sufixo na língua ticuna que denota plural. *Magütagü*, substantivo plural, conjunto de pessoas do povo *magüta*.

principais para a situação atual: as formas religiosas, os processos de escolarização e as associações representativas. Objetiva-se contribuir na reflexão sobre os aspectos que envolvem a coesão e a autonomia, os direitos coletivos e a diversidade, e seus reflexos na definição do que são as ações indigenistas.

Nesse caminho, evidencio a predominância de uma forma política *magüta*, uma diplomacia⁴ que, desde a formação da criança e concepções gerais sobre a existência, enfatizam a individualidade, o jeito de ser de cada um, sua inteireza e, assim, sua autonomia, que tem como forma maior de expressão o uso do conhecimento e das palavras – uma pessoa atenta e ativa, onde o silêncio, a observação, o conselho e a negociação são habilidades cruciais para as relações.

Justificativa

A sociedade ticuna abrange cerca de 50 mil pessoas no Brasil, em mais de 150 comunidades pela calha do rio Solimões e afluentes, de modo contínuo, de Tabatinga a Tefé, oeste do Amazonas. Não apenas no Brasil, a população ticuna na região ultrapassa as fronteiras entre os países, estando presente também em grande número na Colômbia e Peru.

A presença cotidiana do Estado nas comunidades indígenas ticuna se dá por meio dos serviços de atenção primária da saúde (SESAI/MS) e da educação básica (municipal – sobretudo – e estadual), bem como o acesso à seguridade social (previdenciária e assistencial). A participação dos órgãos de justiça e segurança pública é residual nas Terras Indígenas ticuna. Ínfima parte dos conflitos internos é levada aos órgãos “competentes”, em parte devido à ineficiência aguda das instituições em dar respostas efetivas. Com relação à proteção das Terras Indígenas, a crônica falta de recursos da Funai, a direção exclusiva da Polícia Federal para o tráfico e a ausência de órgãos de monitoramento ambiental (IBAMA e IPAAM) tornam a fiscalização de ilícitos ambientais quase inexistente, ineficaz e, assim, os territórios ticuna, por serem fonte perene de recursos naturais, tornam-se alvos ilegais dos comerciantes. A dificuldade, mesmo nas políticas em execução, em promover a diversidade e a autonomia é imensa.

⁴ Ver João Guilherme Nunes Cruz (2011, p. 83): “Por outro lado, a diplomacia e cordialidade com que se dirigem quando os mesmos se fazem presentes, não obstante não deixarem de expor com vigor seus descontentamentos e demandas, revelam a pertinência dos eventos políticos públicos para eles. Estar diante das ‘autoridades brancas’ é um modo do ‘nosso Governo’ se fazer presente e, de alguma maneira, interferir positivamente no quadro das relações políticas e interétnicas. Nesses encontros, o conflito é especialmente ritualizado, sempre se iniciando e finalizando com extrema afabilidade e palavras de respeito mútuo, mas conduzido segundo uma perspectiva, concordando com Sidney Tarrow, da ‘ação coletiva de confronto’ (Tarrow, 1998: 19).”

O cenário no alto Solimões é multifacetado, com cidades transfronteiriças conurbadas, no centro da floresta amazônica ainda de pé, com ampla diversidade de povos – witotos, brasileiros, kokamas, colombianos, marubos, yaguas, kanamaris, peruanos, mayorunas.

A diversidade social do povo *magüta* também é imensa. Desde aldeias mais isoladas de difícil acesso com poucos falantes fluentes de português até médias cidades à beira rio e grandes bairros urbanos com médicos ticunas. Diversidade por meio da qual circulam “com muito traquejo e desenvoltura”⁵ ticunas colombianos, peruanos e brasileiros⁶, católicos, crentes e cruzadistas. Jovens que pescam, plantam e fazem filmes.

Quais são os fatores ao longo da história que contribuíram para a formação de comunidades ticunas com populações tão grandes e diversas, como Umariacú I e II, que somam cerca de 8 mil pessoas, e Belém do Solimões, com quase 6 mil pessoas?

Na literatura sobre o povo *magüta*/ticuna, o problema das relações políticas pode ser entrevisto em diversos debates. Pode-se dizer mesmo ser este um dos mitemas da Antropologia e, mais ainda, da Etnologia sobre este povo. Esta dissertação é tributária dessa produção, desde *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação Tukuna* e *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*, passando por recentes trabalhos, como as dissertações de Souza (2015) e Almeida (2015) - que tratam das complexas relações políticas, múltiplas e fragmentadas, entre organizações indígenas, comunidades e lideranças, em sua história e desafios atuais. Sem defesa, trata-se de um velho tema em mãos neófitas.

Não obstante, outros focos são aqui colocados em destaque. Por um lado, uma forma política ticuna, específica diante de outras estratégias e éticas ameríndias; por outro, as ações indigenistas. Busco primeiramente recolocar a questão da fragmentação, que, a partir das leituras reiteradamente negativas sobre a proposição conceitual inicial do faccionalismo,

⁵ Ver a sensível descrição de Cruz: “Pela manhã ministram aulas de Língua Ticuna, almoçam em suas comunidades um peixe assado com farinha, arroz, feijão, macarrão e alguns legumes. Depois da sesta, se dirigem a Letícia na Colômbia para comprar relógios, aparelhos eletrônicos, cordões e anéis de ouro e presentes às suas esposas e filhos. À noite passeiam por Islândia (cidade peruana limítrofe a Benjamin Constant) ou vão dançar vallenatos e cumbias em alguma danceteria nas cidades brasileiras (ou nas próprias cidades colombianas ou peruanas). Vivem e manejam o tradicional e o moderno com muito traquejo e desenvoltura” (CRUZ, 2011, p. 100).

⁶ “[...] ticunas que se sienten colombianos, peruanos o brasileños, sin dejar de sentirse ticunas, ticunas que no se sienten ticunas, ticunas que hablan castellano, otros que lo hacen en portugués, otros que sólo saben ticuna, ticunas crucistas que esperan el fin del mundo para el año 2000, ticunas pentecostales a los que posee el Espíritu Santo, bautistas, adventistas, ticunas católicos que siguen practicando el chamanismo y la pelazón, ticunas que se arrojan la misión de civilizar a sus congéneres «salvajes», ticunas que creen en el progreso, en la modernización, y llevan una forma de vida urbana y occidental, ticunas que quieren hacer-lo pero no pueden, ticunas que rechazan ideológicamente el cambio y la modernidad pero se aprovechan de sus logros y juegan con sus reglas para luchar políticamente contra la dominación occidental (De la Rosa: 2000:332-333)” (CRUZ, 2011, p. 101).

consolidou uma imagem quase ontológica de uma desunião ticuna. Deste cenário etnológico, a pergunta a contrapelo, *leitmotiv* dos capítulos, foi: como poderia essa situação levar um povo a tamanha vitalidade? O trabalho desta dissertação é continuar os debates anteriores em outras direções, como *paranãs* desse grande rio, buscando enfatizar dados das fontes bibliográficas que apontem os fatores que proporcionam mais ou menos autonomia, em seu sentido coletivo. Justamente um dos fatores positivos de uma pesquisa bibliográfica pode ser a leitura ampliada, ligando pontos, adensando nós.

Segundo Liliana Souza (2015, p. 46-47), “ainda que o ideal de autonomia indígena seja algo bastante impreciso, houve certa apropriação do Estado pelos povos indígenas”, sendo esta “apropriação” contrária ao que era apontado como finalidade do movimento indígena: “a política mesmo nossa é ser autônomo, ter autonomia, não depender do não-indígena” (Entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014)”. A autora aponta que, atualmente, em relação à luta das décadas anteriores, houve perda de “autonomia e confiança” no movimento indígena, com maior dependência do Estado para resolver seus problemas, sendo que o “ideal de autonomia (o que quer que isso signifique, porque não consegui defini-lo a partir dos relatos) [...] parece ter ficado um tanto distante”. Acrescenta-se a esse problema da autonomia frente ao Estado, a fragmentação do movimento indígena, destacado pela autora e nos relatos registrados, por meio de três fatores principais: i) a gestão de projetos; ii) a ocupação de cargos e empregos; e iii) a política partidária local. Ainda segundo Souza, nos relatos das lideranças, a “briga político-partidária rachou as organizações”, por conta dos interesses individuais buscando benefícios em troca de apoio e da “problemática da gestão de projetos” e as acusações de benefício próprio e familiar daí advindas, direcionando os recursos a “alguns e não [a] ‘todos’”.

A pertinência do tema das relações políticas entre indígenas e brancos continua. A pesquisa bibliográfica fará a análise da ação política ticuna destacando elementos de coesão e de apropriação para produção das relações políticas internas e externas, bem como as ações não-indígenas que estimulam a fragmentação. Tal análise é justamente aquela realizada por Oliveira Filho em sua dissertação e em sua tese. Com grande riqueza etnográfica, ele destaca o papel do órgão indigenista oficial em dividir e tutelar a política indígena, e como esta reage ao se apropriar e transformar as relações propostas. A análise aqui foca em aspectos menos trabalhados, mas sugeridos nas produções do autor, as quais se desdobram ao longo da literatura existente.

Busú pro Eware, situação etnográfica

A Funai desde 1986 não fazia um amplo concurso para provimento de suas unidades nos mais diversos rincões da federação. Houve um concurso em 2004, mas voltado para alguns cargos específicos na sede da instituição em Brasília/DF. Na esteira das ações de fortalecimento de diversas políticas públicas durante os governos Lula, a Funai passava, nesse momento, pelo que foi denominado de reestruturação, com grande rearranjo institucional e a contratação de novos servidores. Esse fortalecimento de certos serviços de Estado se deu em conjunto com um projeto nacional de desenvolvimento, que incluía um avanço na exploração de recursos da Amazônia – terra, madeira, água, energia e minérios.

O *boom* das *commodities* no contexto mundial, impulsionado pelas importações chinesas na década de 2000, junto com o sistema financeiro, sustentou boa parte do crescimento econômico dos governos Lula-Dilma, o que possibilitou a ampliação das políticas sociais e do trabalho, sem afetar os ganhos de lucratividade dos grandes setores econômicos. Ao contrário, por um bom período a política bem sucedida do lulismo foi ter sucesso no ganho nas duas pontas da pirâmide social. Portanto, no contexto dos Programas de Aceleração do Crescimento, que visavam, entre outros pontos, garantir a exploração dos recursos da Amazônia, foi possível e julgado pertinente o investimento em políticas sociais, entre as quais, o fortalecimento da Funai.

Foram criados em 2009 os cargos públicos do executivo federal de: indigenista especializado, agente em indigenismo e auxiliar em indigenismo. Em março de 2010 foi realizada prova para o provimento das vagas. Em agosto do mesmo ano foi publicada a primeira chamada com a lista dos convocados.

Costumo brincar que peguei um ônibus direto de Guarulhos/SP para Tabatinga/AM. Era final de setembro, no (viria a descobrir depois) auge do verão na região, numa das maiores secas dos últimos sei lá quantos anos. Aquele calor denso e úmido logo demonstrou a inadequação de roupas e hábitos. A região possui um dos maiores índices pluviométricos da América e uma das menores amplitudes térmicas. Chove muito e é sempre quente. Uma delícia.

Trabalhei por pouco mais de sete anos na Funai – Coordenação Regional do Alto Solimões/CR-AS, com sede localizada em Tabatinga, cidade do extremo oeste do Amazonas, fronteira com os municípios de Letícia, na Colômbia, e Caballho Cocha, no Peru. A Funai Alto Solimões estaria responsável pelas políticas indigenistas junto a uma população de quase 80 mil pessoas, principalmente das etnias ticuna e kokama, mas também outras, como kaixanas, kambebas, e parte dos povos madjá e kanamari.

Quando chegamos, eu e meus colegas nos deparamos com uma Funai praticamente fechada. A primeira de nós a chegar ficou uns três dias esperando que os funcionários entendessem o que estava acontecendo e recebessem as devidas orientações, tamanha a situação de abandono em que estava o órgão. Nós que chegamos, jovens adultos, estávamos ansiosos pelo trabalho e empolgados por estar num lugar incrível, trabalhando com povos indígenas, produzindo coisas que julgávamos serem positivas para a sociedade.

O sertanista dali que atuava desde o começo dos anos de 1980 na região, xamã das burocracias, dizia, com sentido prático, apontando o esvaziamento do órgão, que a Funai tinha virado um cartório – e, acrescentaria eu, distribuidora, com difíceis critérios, de uns punhados de gasolina. Obviamente, o Coordenador Regional da Funai na época não possuía qualquer culpa no cartório. A situação vinha de cima. E de longe. Acho que todos queriam aproveitar o excesso de demanda e fomos ao trabalho. E muito! É difícil descrever as inúmeras situações possíveis em que a Funai é demandada.

Nesse período, não produzi etnografias. Entre meus camaradas, ticunas e brancos, não houve a produção de momentos etnográficos compartilhados e especificados. Não tenho, portanto, “dados de campo”, *stricto sensu*, do tempo que vivi no Alto Solimões. Tenho, claro, algum conhecimento da área, impressões, palpites, sentimentos e informações difusas⁷.

Com objetivo de conhecer mais a antropologia e o material etnográfico sobre os ticunas, resultou a opção de realizar uma pesquisa bibliográfica. Além de pragmatismos sempre presentes. No segundo semestre de 2019, ao fim das disciplinas do mestrado, fui compelido por diversas circunstâncias a responsabilidades adicionais no setor em que trabalho na Funai e na associação da qual participo. A complexa equação de tempo foi dificultada e a pertinência de uma pesquisa bibliográfica se fez ainda mais presente. A esta sobrecarga, acrescentou-se, de repente, uma pandemia, e daí um grande volume de demandas – profissionais, políticas e pessoais.

⁷ Abuso da precisão de Cruz (2011, p. 103) para expressar um pouco do espírito: “Ao longo das leituras sobre o povo indígena ticuna e de minha experiência pessoal e profissional entre eles, questiono-me o que poderíamos concluir acerca das complexas relações construídas e atualizadas entre este grupo e os mais variados atores sociais no contexto transfronteiriço do alto Solimões. Confesso que não foi muito difícil me perder no Solimões com o volume de informações, ocorrências, fatos, posturas, articulações e rupturas, casos de extrema violência junto a festividades cotidianas de toda sorte, terçadas de dia, forró e brega à noite. Pagamento em real, troco em pesos colombianos, por vezes em soles peruanos. Vai-vem de motos, motoristas sem capacetes, motos carregando famílias inteiras, três, quatro, cinco pessoas na garupa. Danceterias com nomes estrangeiros, Star Night, Tuca Dance, Beer Dance, outras com denominações menos pomposas, como o Clube das Chopeiras e, outras ainda, bem menos despudoradas, tal qual a Xiri qué Pau. Muita pobreza e muita fartura ao mesmo tempo. Lá, engordei dez quilos e perdi cinco com uma infecção estomacal. Em seguida, recuperei-os, pois não há como resistir às delícias que fazem com peixe e farinha”.

Nesse contexto, somam-se dois fatores abundantes e um escasso para a opção por uma pesquisa bibliográfica. O primeiro fator abundante é o excesso de proximidade cotidiana, no mais das vezes pragmática e burocrática (dia-a-dia do trabalho, reuniões de comunidade, assembleias gerais, projetos, solicitações, apoios), e pessoal (convivências e risadas diárias, centenas de causos, porres de *pajuaru*, partidas de futebol, peixes assados), em que a pesquisa e o estudo não são requeridos entre os envolvidos, tampouco incentivados com objetivo de enriquecer a experiência e ser alimentado por esta. A segunda fartura é a quantidade de etnografias existentes sobre o povo *magüta*/ticuna, com importantes e substanciosos trabalhos. O fator escasso é que, embora em cada tese ou dissertação exista algum nível de revisão e comparação com a literatura, não encontrei um trabalho que fosse apenas e simplesmente bibliográfico.

Desejava eu, portanto, após certa experiência indigenista e antropológica, iniciar uma formação teórica mais consistente e apreender de forma mais aprofundada a bibliografia existente sobre o povo ticuna. Assim, o mestrado em Antropologia Social e, dadas as circunstâncias, a pesquisa bibliográfica se mostraram pertinentes.

Muitas vezes, pesquisadores, dada a escassez de recursos financeiros, pegam carona para realizarem suas pesquisas. Carona em outros projetos, com a Sesai, com os parentes. Pesquisando as obras, pego aqui outra espécie de carona. Espero ser o mais fiel possível aos seus autores. A cada parágrafo que lia e tentava compreender, e escrever minhas próprias análises, maiores ficavam o respeito e a admiração, que ficam aqui registrados a todes.

A vantagem de um trabalho bibliográfico é cotejar com mais vagar as semelhanças e diferenças, sem ter de mobilizar a especificidade de uma etnografia própria, que enfatizaria a versão dos próprios colaboradores com os quais se teve contato. Diante da profícua produção da última década, aliás, de altíssima qualidade, a leitura atenta a temas persistentes parece ter sido, como se verá ao fim do trajeto, a melhor opção, sem trazer mais uma versão etnográfica ao público. A desvantagem da pesquisa bibliográfica é o risco de traçar generalidades demasiado genéricas, formulando abstrações e princípios subjacentes a todas as etnografias. Avisamos, desde já, que esta dissertação corre esse risco.

Objeto

O problema da organização política ticuna é tratado em Roberto Cardoso de Oliveira:

A afirmação de Curt Nimuendaju de que ‘não há absolutamente nenhuma organização política’ entre os Tukúna não nos impede de reconhecer ao longo da história da tribo o problema do ‘poder e da responsabilidade’ [...] As cisões entre grandes parantelas, ou mesmo entre clãs, estão aí para comprovar que a luta pelo poder – por mais minimizada que seja – se verifica em sociedades onde a conduta mais parece ser predeterminada. (1972, p. 87).

Esta dissertação articula dados históricos das etnografias sobre conceitos e técnicas atualizados entre ticunas, e entre estes e os brancos, para a formação e a organização de pessoas e coletivos, com o objetivo de contribuir na reflexão sobre as sociedades indígenas, no que se refere às relações políticas. Busca-se, como sugerido acima por Cardoso de Oliveira, a estrutura de poder através de *comportamentos*, articulados a *conceitos* que podem ser relevantes, em distintos momentos históricos⁸.

Os principais temas trabalhados são: i) a posição ticuna, frente a outros povos indígenas e aos não-indígenas, sua dinâmica territorial e populacional – e, portanto, relacional; ii) a formação da pessoa, das famílias e comunidades, que implica em forte autonomia do sujeito e interdependência familiar; e iii) as mudanças ocorridas nos últimos 30 anos na organização étnica e os desafios postos para a política indigenista, com ênfase na questão da educação.

Os dados etnográficos revelam uma conduta política que se reflete desde a formação das pessoas, famílias e organizações, e, assim, na forma de relação com o outro e na apropriação e partilha de técnicas, sociais e materiais. Uma organização social que articula forte independência e interdependência, e, portanto, substanciais habilidades no trato com os outros, que possuem expressão privilegiada pela palavra. Esse jogo entre independência e interdependência, entre autonomia e coesão, por sua vez, está nas relações entre pais e filhos, entre parentes, entre vizinhos, entre lideranças e grupos. Do mesmo modo, é relevante para as relações entre indígenas e não-indígenas, para a política indigenista e para os direitos indígenas.

As questões levantadas por Liliana Souza (2015), seguidas aqui, são tratadas por Oliveira Filho (1988) em outra situação histórica. As seções finais da publicação do autor concatenam uma série de variáveis fundamentais para a proposta de análise que se seguirá:

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 incluía a tribo como um todo, está na base de sua adaptação ao contato, com o surgimento de novas unidades

⁸ “[...] o objeto cuja existência aqui se afirma são os conceitos indígenas, os mundos que estes conceitos constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 219).

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 (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 258-259, grifos no original)

Nesse excerto, articulam-se diversas variáveis que serão trabalhadas ao longo desta dissertação, que se propõe a analisar as formas políticas ticuna, percorrendo a literatura etnológica e relacionar essa discussão com a ação indigenista a partir de dados históricos. O que forma e fundamenta “esse ideal cultural de autonomia e independência. Essa recusa de uma sociabilidade mais abrangente”?

Concordando em gênero e grau ser essa a “base de sua adaptação ao contato”, as hipóteses aqui formuladas a serem trabalhadas são: i) a formação desse ideal de autonomia está fortemente assentada na formação da pessoa; ii) há uma forma ticuna que insiste permanentemente na autonomia em relação ao outro e se traduz num jeito de apropriação e recusa do inimigo; e iii) as formas de acesso a recursos e relações com não-indígenas funcionam como vetores que estimulam fragmentações e as possibilidades de relações políticas com unidades abrangentes do povo ticuna.

Cardoso de Oliveira (1975) apontava “dois fatos novos”, na comparação entre 1974 e 1959, “a pedirem explicação”: (i) a aglomeração em “pequenas vilas” e (ii) o “aumento substancial da população”, passando, em números estimados, de 4 mil para 11 mil indivíduos. Mudanças com “implicações decisivas para a elaboração de qualquer política indigenista”, sendo imprescindível a avaliação das condições e “das possibilidades de atuação” para “minimizar os custos sociais do contato interétnico”.

De certa forma, segue-se o programa de pesquisa desenhado em Oliveira Filho (1988, p. 13), com algumas alterações. Oliveira Filho escrevia que o entendimento da situação dos ticuna, depois da “situação do seringal”, se daria por três eixos de análise: i) da ação indigenista; ii) das agências religiosas; e iii) da organização étnica.

A primeira alteração proposta na análise empreendida nesta dissertação é com relação à ação indigenista. Nos capítulos, de forma transversal, estão destacadas as ações que fortalecem a existência do povo indígena, enquanto povo, coletividade, reconhecimento de sua organização social e costumes, direitos coletivos. Ao mesmo tempo, as histórias descrevem, na maior parte, o contrário – o conjunto de ações contrárias às diversidades e às coletividades. O deslocamento proposto, a partir do exame histórico sobre a discussão conceitual, vai na direção de estabilizar o entendimento das ações indigenistas como sendo aquelas que fortalecem a coletividade e a diversidade. Estas ações podem ser executadas pelo

Estado, por organizações da sociedade civil, por indígenas. Consequentemente, ações que fragmentam a coletividade, contrárias ao reconhecimento da organização social e dos costumes, à diversidade, não são consideradas, aqui, ações indigenistas. Dessa maneira, opta-se por um enfoque normativo da categoria de ação indigenista.

A metodologia empreendida nesta dissertação para a análise de medidas em prol das coletividades indígenas e seus direitos não está atrelada a uma determinada instituição, mas à sua “prática indigenista concreta”, a ação indigenista (OLIVEIRA FILHO e LIMA, 1982, p. 287). Oliveira Filho e Lima (1982) apontam que a “caracterização de indigenista” parece caber às ações oficiais, “mas não se ajustaria a entidades rigorosamente autônomas à Funai”; e que “antropologia e indigenismo não são comparáveis”, sendo preciso redimensionar a antropologia aplicada para a atuação em área indígena, como espaço distinto do indigenismo oficial⁹. Os autores criticam uma visão preocupada em ressaltar a importância do indigenismo oficial, como se este fosse uma ilha no governo dirigida por altruístas, com seus “fracassos e omissões” decorrentes de limitações institucionais.

Não queremos aqui “fazer equivaler (e desse modo diretamente valorar e justificar) a ação indigenista como ‘ação protecionista do Estado’”; mas colaborar na consolidação histórica do que são as ações indigenistas, quando Estado e outras agências, e antropólogos(as), atuam contra os direitos indígenas, e quando e como atuam a favor. Portanto, o deslocamento com relação ao primeiro eixo da proposta de Oliveira Filho, que foi o objeto central de sua pesquisa, visa destacar de outras esferas de análise as ações pelos direitos indígenas e contrárias a estes.

Como descrito em Oliveira Filho (1988, p. 13), o “encapsulamento” do povo ticuna sob o indigenismo oficial, “seja por uma presença real, seja pela mera virtualidade de sua intervenção”, teve uma importante influência, destacando assim nos processos históricos as ações do próprio Estado contra os direitos dos indígenas.

O ponto dois, das agências religiosas, é incontornável em relação à formação das grandes comunidades, da organização social e das concepções espirituais e religiosas. As etnografias e relatos registrados apontam para o papel destacado de missionários e de suas formas religiosas na formação das grandes comunidades, na organização social interna e no

⁹ Para Alcida Rita Ramos: “Na minha concepção, indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental” (RAMOS, 2012, p. 28).

acesso primeiro à educação. Imprescindível aqui também, para a proposta apresentada, a análise das etnografias com dados históricos sobre a organização étnica.

Concordando, portanto, com os três eixos de análise, um bloco nessa estrutura se faz notar por sua força e ausência. Como uma estrela presente, não visível, em torno da qual orbitam planetas que podemos ver. A força da identidade ticuna, sua língua e seu sistema clânico, a produção das famílias, das pessoas, do bem-estar e da alegria de estar juntos. Essa potência, também política, é um aspecto pouco explorado na etnologia ticuna e aqui, por mais limitado que ainda seja, enfatiza-se sua importância na história e na atualidade.

Busco, assim, contribuir para uma maior consideração do reconhecimento da organização social indígena e da ação indigenista – o entendimento e fortalecimento dos direitos coletivos, sem que isso implique um ideal de comunitarismo e solidariedade romântico, mas marcado por alto grau de independência do sujeito em relação às instituições e contratos abstratos, conjugada com forte interdependência em relação ao parentesco.

Antônio Guerreiro (2018, p. 63-64) aponta a necessidade de ampliar o “que se possa chamar de ‘política’” entre os povos indígenas, enfocando as capacidades de influência entre as pessoas, portanto, a forma das relações políticas, sua estética. Na pesquisa aqui empreendida e nos resultados obtidos, a destacada autonomia pessoal resulta em um trato especial com as palavras como habilidade para a produção das relações. Uma diplomacia que se estende a todas as pessoas, nas relações entre estas e em seu conjunto. Outra questão proposta pelo autor no fim do artigo (sobre os efeitos mútuos entre filosofias ameríndias e políticas públicas) é tratada neste trabalho por meio das lutas ticanas, a apropriação de meios e sua internalização, para produção interna da vida ticuna e suas políticas.

Renato Sztutman (2012, p. 82-84) descreve a ação política considerando não apenas seus aspectos mais institucionais e positivados. Estes seriam os arranjos e ações que constroem mais poder, mais concentração deste, mais coerção e separação. A ação política estaria não só na construção do poder, mas em sua recusa, em sua desconstrução, em sua destruição. Na política ameríndia, esses poderes estariam relacionados à sua estabilização em unidades segmentares, dos grupos às províncias. Os contrapoderes, ou linhas de fuga, seriam as ações e movimentos em direção contrária a esta estabilização e centralização. A política estaria, desta maneira, nas tensões entre forças e vetores diversos, que centralizam ou descentralizam poderes, variando conforme contexto e momento, num caráter mais processual e relacional do que institucional e formal. Para sua descrição e análise, deve-se buscar essas forças e seus movimentos, mais do que estabelecer tipos e classificá-los, atentando para a produção dos sujeitos nesses processos.

Este trabalho considera relevante tratar a análise da política de modo não restrito ao papel da chefia. Não obstante, se nas socialidades tupi a guerra e o profetismo refletem-se na segmentação e movimentação que lhes são características, a socialidade ticuna, num profícuo contraste ao modo tupi, coloca questões opostas – quais poderes mantiveram a segmentação e a limitação da chefia, junto à unidade territorial, aos sistemas clânico e linguístico? Esta questão levou a dois caminhos. O primeiro, nesse contraste com a socialidade tupi, é evidenciar e propor uma matriz ticuna, específica e diversa, em alguns pontos semelhantes e em outros diferentes das demais sociedades indígenas. O segundo ponto, relativo à manutenção de uma certa unidade, nos remeteu à discussão e análise do poder gerativo, como proposto por Overing (1999), reforçado pela importância feminina na história ticuna contra os brancos e na atualização contínua da celebração da renovação do mundo junto à menarca da jovem.

Antes de finalizar este desenho do objeto, cumpre apontar as faltas. Somente as principais, porque em sua totalidade o conjunto é extenso. Das principais faltas, destacam-se duas. A primeira, falta grave, refere-se às condições materiais da existência e da reprodução física e cultural, em vários aspectos. Um ponto, por exemplo, seria discutir com mais dados a importância da soberania e sustentabilidade dos recursos naturais para a garantia de sobrevivência e autonomia, algo com certeza de extrema relevância. Outro ponto, ainda dessa primeira falta, a função da partilha e, seu contrário, a “sovinagem” para quaisquer relações, sendo esse o fluxo de relevância na produção da coesão ou da fragmentação, da chefia ou da familiarização, da afinidade ou da inimizade. A segunda falta, talvez um pouco menos grave, é relativa à organização social ticuna nos demais países onde vivem. Liliana Souza (2015) fez um complexo trabalho em sua pesquisa etnográfica analisando e comparando o campo político e a formação de lideranças ticanas no Brasil e na Colômbia, no qual verificam-se enormes diferenças entre as políticas indigenistas nos dois países e, conseqüentemente, para os sentidos práticos e conceituais em que a autonomia se traduz. A partir das comparações da autora, outras mais poderiam ser aprofundadas e analisadas sobre a relação entre povos indígenas e Estado nestes dois países, o que não foi possível na presente dissertação.

Essas são as principais faltas. Analisar uma dissertação pelo que lhe está ausente com certeza pode render muito. O que conduziu este pequeno bote – raras vezes com motor 40, mais no “pec-pec” e alguns momentos na “bubuia” – foi investigar na bibliografia a força, a vitalidade e a grandeza desse povo.

Metodologia

A escassez etnográfica não é uma justificativa primária para a necessidade de realização de pesquisa entre o povo *magüta*. Em 1988, Oliveira Fº já alertava sobre “a existência de ampla literatura publicada sobre os ticuna, o que por si só já recomendaria uma forma de exposição mais direta” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 14). Embora aconteça nesta dissertação de escapar de uma exposição mais direta, não parece ser pouco pertinente um trabalho restrito à bibliografia, tendo em vista a vasta produção etnográfica e grande densidade e diversidade ticuna. As leituras atentas dos dados e análises têm um papel fundamental para contribuir na reflexão dos temas tratados junto a este povo e na literatura etnológica, articulando dados etnográficos específicos.

De forma geral, a metodologia empregada segue os fundamentos, talvez arcaicos, da Antropologia¹⁰. A busca por, em choque com outras práticas e conceitos, deslocar aqueles com os quais estamos familiarizados, na certeza de que existem diversos modos de vida e pensamento. Falar sobre essa diversidade pode possibilitar relações mais simétricas, bem como clarear diferentes caminhos sobre a existência e contribuir para a consolidação e efetivação dos direitos indígenas. Esta imanência utópica da Antropologia não está distante deste trabalho.

O reconhecimento da organização social, dos costumes e tradições é a pedra basilar dos direitos indígenas na Constituição de 1988 e, assim, das legislações infraconstitucionais tributárias. Este reconhecimento, não obstante, é residual e fortuito, necessitando de uma radicalização no que se refere aos aportes de recursos humanos e financeiros para sua efetivação enquanto política de Estado, seja ou não executada por este. O trabalho deste reconhecimento certamente passa pela antropologia¹¹ e pelas teorias nativas¹².

Descontadas distâncias temporais e formais, cuida-se de não expiar práticas atuais em condenações antigas. O projeto que anima a Antropologia dos *Jardins de Corais* (MALINOWSKI, 1977 [1935]) continua presente – a perspectiva de um diálogo qualificado

¹⁰ Malinowski, por exemplo, discorre que seria preciso se soltar de conceitos estrangeiros, como a oposição entre individual e comunitário, para apreender as ideias e práticas locais. Sem entender de forma adequada os significados nativos (como clã, proprietário ou terra), fazem-se afirmações plausíveis, mas ficcionais, que chegam a conclusões convenientes, como as de que os nativos não sabem, nem de quem é a terra, nem produzir. Com relação ao uso da terra, o autor destaca dois pontos: i) como cooperam na produção e distribuição no trabalho e no consumo; e ii) a forma como os direitos se articulam e intervêm entre as relações e a terra (MALINOWSKI, 1977 [1935], p. 341-55).

¹¹ Em Malinowski, a Antropologia teria como principal objetivo, por meio do trabalho de campo, a redação construtiva de cartas constitucionais indígenas, com os princípios da organização social, da economia e da religião. O objetivo do autor com esse método é a produção de informações menos equivocadas do que aquelas assentadas em breves questionários administrativos, com noções estranhas ao contexto local, como as de dono e de posse da terra – apontada como uma das dificuldades coloniais (MALINOWSKI, 1977 [1935], p. 335-337).

¹² Ver Wagner (2010): “temos de avir-nos com a 'teoria' do próprio nativo por uma questão de dever profissional e ético”.

entre partes, o pressuposto de sistemas de organização e pensamento diversos, e a possibilidade de melhores interlocuções – dentro de um contexto de dominação, pela guerra e pela paz, em que os interesses econômicos de uma elite regional e mundial interferem, há muito, de forma permanente e ilegítima na vida dos povos originários. Contexto do qual a pesquisa não escapa. Não obstante, este trabalho busca seguir esse espírito Antropológico, mirando melhores meios para compreensão da diversidade e da diferença, para construir relações sociais mais justas.

Seguimos, talvez ao revés, algumas considerações de método de Oliveira Filho (2013, p. 65-70) quando afirma que se deve ter claro que as pesquisas de campo se desenvolvem em um ambiente político e de confronto, e assim, devem estar carregadas de dois valores centrais: rigor/acuidade com a produção de dados e respeito/lealdade pelas coletividades estudadas. Para esta atitude investigativa, seria preciso enfatizar a pesquisa como processo de comunicação, analisadas as condições de trabalho, buscando não a dissolução numa enunciação geral, mas a singularidade da experiência. Para o autor, a pesquisa envolve contextos que tornam difícil e pouco desejável uma separação didática entre ciência pura e ciência aplicada.

“Ao revés”, a pesquisa desta dissertação não inclui entre suas atividades o trabalho de campo. À distância, talvez fosse possível, com as tecnologias disponíveis, a criação de uma “comunidade de comunicação” em torno do tema investigado. Algumas questões pragmáticas levaram à construção desta pesquisa voltada apenas para a bibliografia. A razão principal, não obstante, vai ao encontro dos métodos descritos em Oliveira Filho: rigor com os dados e (almeja-se) lealdade. Sem que esta pesquisa tenha atravessado o diálogo e a negociação com o povo ticuna, a saída foi atravessar o (longo e solitário) caminho da etnografia alheia. Mesmo assim, e por isso mesmo, tem como fundamento e horizonte metodológico as diretrizes apontadas por Oliveira Filho.

Diz este autor que os objetos de investigação são resultados de convergências dialógicas entre diversos interesses, onde os valores locais são parte constitutiva da pesquisa, bem como, por meio da consulta esclarecida, são verificadas as demandas de contribuição para situações concretas, tais como: acessar direitos ou recursos; atuar em programas de saúde; colaborar em escolas locais; escrever laudos e relatórios para organismos públicos – iniciativas que visam, em geral, ao fortalecimento de coletivos indígenas, comunidades locais ou associações (OLIVEIRA FILHO, 2013, p. 59-63).

Esta dissertação busca contribuir com a discussão sobre a formação e o fortalecimento dos coletivos indígenas e a efetivação de seus direitos, sua implementação e

lacunas, sobretudo no que deveria promover de reconhecimento das coletividades e suas diversidades, para além dos direitos de cidadania.

A pesquisa desta dissertação buscou inicialmente “dar conta” da bibliografia existente sobre o povo ticuna. Foi realizada uma leitura extensa do material. Desta leitura, não totalizante, mas com enorme abrangência, alguns temas ficaram evidentes, faces pouco exploradas desses temas e uma percepção sobre os dados aí contidos e a possibilidade de uma certa análise. Elaborado um problema a partir dessa leitura, foi necessário se debruçar de forma minuciosa sobre textos que faziam referências aos mesmos aspectos, a fim de elucidar as semelhanças, as diferenças e os dados relativos à pesquisa. Essa tarefa demandou um movimento permanente entre os textos para comparações e sínteses. Disso resultou uma dissertação que almejamos minimamente consistente e solidamente lastreada nos dados e análises da bibliografia.

1. Situações históricas e a união ticuna

2010 – Grande povo, baixa dispersão linguística e geográfica

Os dados que trazem o Censo IBGE 2010 em relação ao povo ticuna apontam para características muito particulares dessa população em relação aos demais povos originários atualmente presentes no Brasil. Esses dados se tornaram um prisma na análise empreendida nesta dissertação, para onde, concretamente, resultaram as políticas empreendidas pelas gentes ticunas em relação às gentes não-ticunas ao longo dos séculos. Os dados do Censo desenham com precisão algumas características desse povo, onde se destacam a diversidade destes em relação a outros povos, pertencentes a outros troncos linguísticos. Apesar de serem referidos pelos cronistas já no século XVII, e, assim, terem contato com não-indígenas pelo rio Amazonas desde esse momento, se fazem presentes no século XXI como a maior população indígena no Brasil e com baixa dispersão geográfica, com uma grande quantidade de falantes da língua nativa. Quais políticas contribuíram para este fato? Essa é a pergunta central desse trabalho.

A constatação que fazemos aqui por meio dos dados do Censo também é apontada de forma semelhante pelo pesquisador Zárate Botía (1998):

Dentro de los grupos más afectados por las fuertes presiones externas impuestas por la presencia europea en el Amazonas durante el siglo xvii, que estuvo además acompañada por políticas compulsivas de fundación de aldeas de reducción, el contagio generalizado de enfermedades, el comercio de esclavos y las guerras intérrnicas, llama poderosamente la atención el de los ticunas. Esta nación indígena, considerada por Nimuendajú, uno de sus mejores conocedores, como un grupo poco prominente en la historia de la región amazónica (1952, p. 8), se ha convertido en una de las etnias más numerosas de toda la cuenca y con relativamente mejores condiciones en cuanto a estabilidad sociodemográfica e identidad cultural (ZÁRATE BOTÍA, 1998, p. 74-75).

Segundo os dados do Censo IBGE 2010, de acordo com as categorias utilizadas, os ticunas constituem a maior população como uma etnia específica, como um povo.

Tabela 1

Pessoas por Etnia ou Povo¹³

| Etnia | População |
|----------------|-----------|
| Tikúna | 46.045 |
| Guarani Kaiowá | 43.401 |
| Kaingang | 37.470 |

¹³ Extraído de Sidra IBGE - Tabela 3194 – “Pessoas indígenas, por sexo e o tronco linguístico, a família linguística e a etnia ou povo a que pertencem”.

| | |
|--------|--------|
| Macuxi | 28.912 |
| Terena | 28.845 |

Fonte: Censo IBGE 2010, adaptado

Entre o povo ticuna também está a maior quantidade de pessoas falantes da língua indígena, com cinco anos ou mais de idade, seguindo os dados do Censo 2010 e suas categorias disponíveis para acesso e pesquisa.

Tabela 2

Pessoas indígenas de cinco anos ou mais de idade, com indicação das 05 línguas com maior número de falantes

| Etnia | População |
|----------------|-----------|
| Tikúna | 34.069 |
| Guarani Kaiowá | 26.528 |
| Kaingang | 22.027 |
| Xavante | 13.209 |
| Yanomámi | 12.706 |

Fonte: Censo IBGE 2010, adaptado

Mesmo agrupando-se o número de pessoas indígenas de cinco anos ou mais de idade nas categorias de família e tronco utilizadas e discriminadas no próprio Censo, teríamos que, mesmo comparando-se com a somatória desses falantes por tronco e família, a língua ticuna é, ainda assim, uma das línguas das com maior número de falantes.

Tabela 3

Falantes por tronco, família e língua

| Troncos e Famílias | Número de línguas discriminadas no tronco ou família | Pessoas de cinco ou mais anos de idade, residentes em Terra Indígena, por condição de falar língua indígena |
|--------------------|--|---|
| Tupi | 47* | 78.704 |
| Tupi-Guarani | 30* | 62.633 |
| Macro-Jê | 29* | 57.252 |
| Jê | 17* | 48.326 |
| Tikúna** | 1 | 30.057 |

| | | |
|------------|-----|--------|
| Aruak | 18* | 17.826 |
| Yanomámi | 4 | 15.414 |
| Karib | 20* | 13.697 |
| Pano | 14* | 8.960 |
| Tukano | 11 | 5.277 |
| Arawá | 7 | 4.958 |
| Katukina | 2 | 3.104 |
| Txapakúra | 4 | 2.429 |
| Nambikwara | 9 | 951 |
| Guaikurú | 1 | 649 |
| Múra | 2 | 504 |
| Chiquito | 1 | 27 |
| Witoto | 1 | 3 |
| Bóra | 1 | 2 |
| Samúko | 1 | 1 |

Fonte: Censo IBGE 2010, adaptado

* Inclui categoria "não especificado" na soma de falantes, mas não na quantidade de línguas

** Língua classificada como isolada, inserida nesta tabela para comparação

Repare que mesmo agrupando por famílias, apenas a somatória dos falantes das famílias tupi-guarani e macro-jê possui quantitativo maior do que os falantes com idade de cinco anos ou mais da língua ticuna.

Atentando-se às variações entre troncos, famílias e línguas, entre as línguas que não são classificadas em troncos e famílias, e, assim, são classificadas como línguas isoladas¹⁴, entre estas, é um dado relevante para análise de que apenas a língua ticuna se encontra com um grande número de falantes e, portanto, não se encontra sob risco de extinção, sob “ameaçada de desaparecimento”¹⁵.

¹⁴ “Hoy en día los Tikuna pueden considerarse eminentemente como los depositarios –y los sobrevivientes- de un conjunto socio-cultural y de un continuo lingüístico que prevalecía en la región. El conjunto tikuna habría heredado una cultura compartida que prevaleció dentro de una población mucho más numerosa y diversa ayer. La cosmología y diferentes aspectos actuales de la cultura tikuna combinan varios rasgos entrevistados por los viajeros entre los diferentes ‘grupos’ que ellos han distinguido. Pero, más que de fusión, de cierta manera, se debe hablar de ‘condensación’. Lo visto más arriba, demuestra como estos diferentes ‘grupos’ compartían más que rasgos, una amplia cultura en común y dieron muestra de sus capacidades adaptativas, lo que demuestra la fluidez del sistema socio-lingüístico que acabamos de ver.” (GOULARD e MONTES, 2013, p. 41).

¹⁵ “É por isso extremamente preocupante o fato de que a maioria das línguas isoladas ainda faladas no Brasil se encontre ameaçada de desaparecimento, em alguns casos realmente iminente dado o extremamente diminuto número de pessoas que ainda as falam, e que várias delas não tenham sido estudadas de modo nenhum. Apenas o Tukúna (ou Tikúna), no Solimões, conta com uma grande população - cerca de 18.000 pessoas. (...) As demais línguas isoladas são faladas por pouca gente: nenhuma atinge o número de 200 falantes e diversas delas, como se verá adiante, estão a ponto de extinguir-se” (RODRIGUES, 1986, p. 94).

Tabela 4

| Falantes de línguas classificadas como isoladas* | |
|--|---|
| Língua | Pessoas de cinco ou mais anos de idade, residentes em Terra Indígena, por condição de falar língua indígena |
| Aikaná | 114 |
| Arikapú | 3 |
| Awaké | ** |
| Irántxe (iranxé) | 39 |
| Jabutí [djeoromitxí] | 35 |
| Kanoê (kapixaná) | 44 |
| Koaiá (arara) * | 9 |
| Máku | 1.851 |
| Mynky (müñkü) | 89 |
| Trumái | 87 |
| Tukúna (tikúna) | 30.057 |

Fonte: Censo IBGE 2010

* (RODRIGUES, 1986, p. 98), (SEKI, 2000, p. 254)

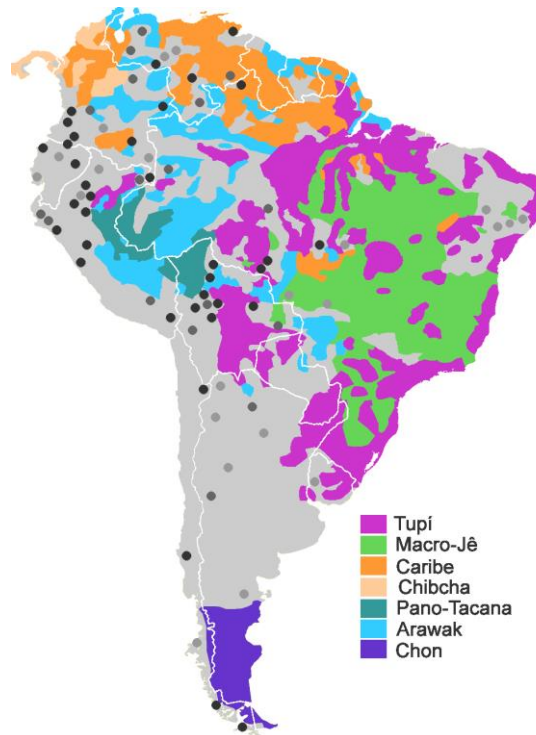
** Não encontrado na listagem do IBGE

Esses dois dados principais expostos acima, da grande população ticuna e do grande número de falantes, ressaltam a capacidade desse povo de chegar a tal situação mesmo após séculos da colonização pelo rio Amazonas, sendo os ticunas referidos já nos relatos dos cronistas do século XVII.

A esses dois dados do Censo IBGE 2010 gostaríamos de acrescentar outro dado que redimensiona ainda mais a especificidade do povo ticuna em relação aos demais povos originários no Brasil. Verifica-se na comparação com os povos falantes das famílias tupi-guarani, macro-jê e aruak uma grande dispersão geográfica se comparada ao povo e à língua ticuna.

Figura 1

Dispersão Línguas Indígenas América do Sul



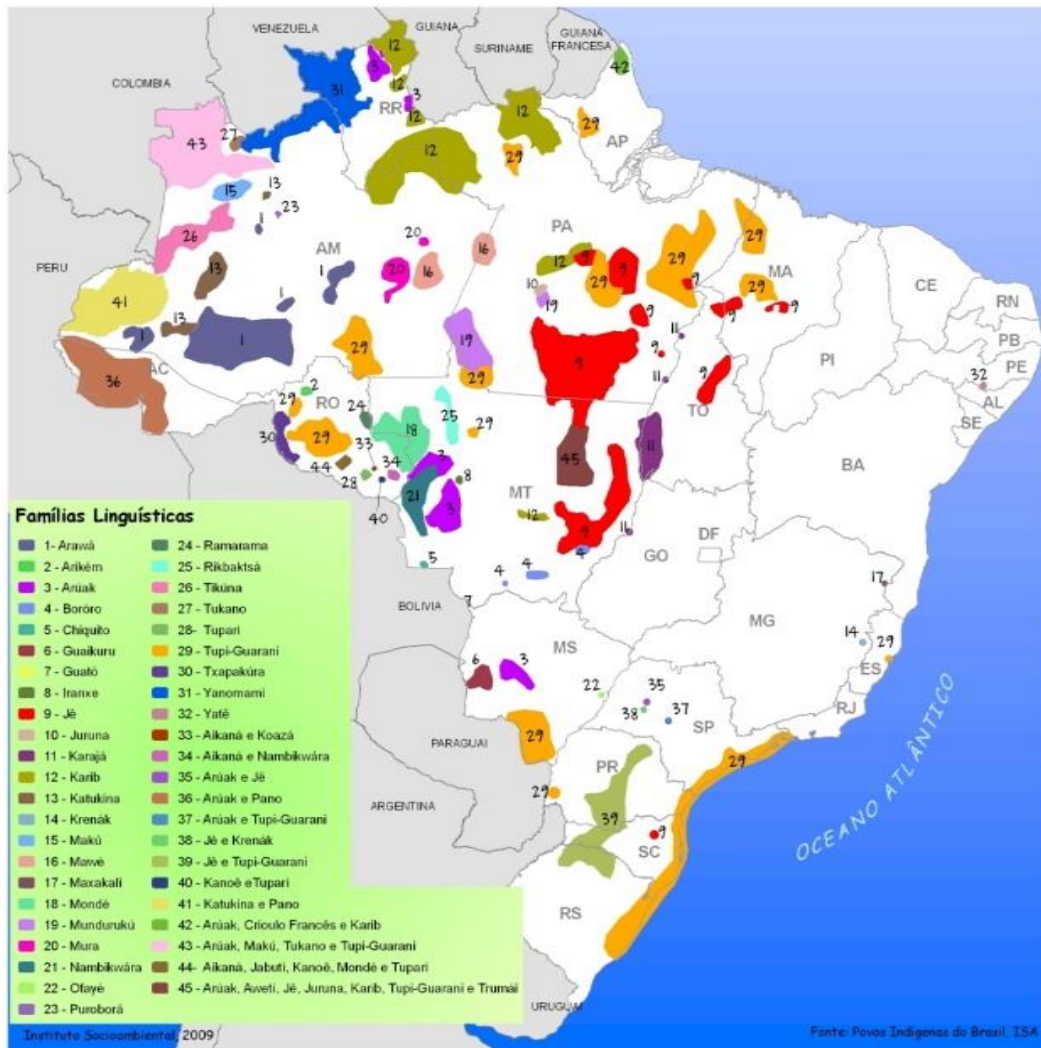
Fonte: DUARTE (2016, p. 37)

Repare na Imagem 1 a distribuição da família tupi por uma grande área do continente, assim como as famílias macro-jê e arawak. O povo e a língua ticuna possuem assim relativa concentração se comparada com famílias que possuem alto número de falantes.

Para contribuir na ilustração e compreensão do tema trazemos a seguir outra imagem. Apesar da Imagem 2 privilegiar na sua expressão gráfica das cores a variável geográfica, vemos na legenda a dispersão das famílias tupi-guarani, jê e arúak em diversos pontos, perfazendo considerável abrangência.

Figura 2

Línguas indígenas faladas atualmente no Brasil



Fonte: Instituto Socioambiental, 2009.

Acesso: <https://mirim.org/pt-br/lingua>, em 02/05/2021

Destaca-se desse conjunto de dados sobre povos indígenas e línguas, em comparação com os demais povos indígenas, a situação ticuna: a quantidade de pessoas falantes de uma mesma língua indígena em um espaço geográfico bem delimitado.

O total da população ticuna (declarado falante da língua nativa, maior de cinco anos, vivendo em Terra Indígena), conforme a Tabela 3, seria menor apenas do que a soma da população dos falantes de línguas das famílias tupi-guarani e macro-jê. As línguas da família tupi-guarani sendo em número de 30 e as línguas da família macro-jê sendo 29.

À evidência da pouca dispersão dessa língua de troncos e famílias, soma-se a concentração do povo ticuna numa mesma região ao longo da história escrita e arqueológica

de que se tem notícia. Zárate Botía (1998, p. 73-75) destaca o fato do grupo reconhecido como ticuna ter mantido por quase mil anos presença contínua no mesmo território, mesmo comparando com os povos nativos próximos, que sofreram drásticos danos e alterações, o único caso entre os rios Napo e Negro.

Quais fatores podem ter contribuído para essa situação atual? Quais políticas e estratégias tornaram isso possível? Para trazer elementos que auxiliem na reflexão sobre essa situação, é necessário, como destacou Oliveira Filho (2015, p. 42), ir além do “presente etnográfico”, inserindo uma “perspectiva histórica mais larga” e relacionando “fenômenos de diferentes temporalidades e escalas”.

V-XV – Entre artes arawaks e guerras tupis

Se o Campa domestica seu inimigo não-Campa para inseri-lo na lógica da partilha, à sua civilização; um Tupi inimiza o outro Tupi e tupiniza o outro não-Tupi para poder guerrear com ambos e, assim, estender a sua civilização, que jamais coincide com uma unidade de aliados. (SZTUTMAN, 2012, p. 71)

A dissertação de Abel Santos (2013) traz no primeiro capítulo uma aula diferenciada sobre mito e história. Em um primeiro momento, a leitura confunde a quem está acostumado a ver no mito “só mito” e na história só aquela “oficial escrita”. Desvelando o recurso mitológico contido na forma científica, Santos trata de forma científica o discurso mitológico, sob um viés histórico, trazendo um novo conhecimento àqueles não-indígenas acostumados ao discurso acadêmico.

Al principio no existía este mundo, así era el comienzo... Al principio era nublado, era neblina, era oscuro. No existía el firmamento ni el suelo. Era solamente bruma y neblina. Por muchos tiempos estaban en ese estado, con el tiempo apareció un ser inmortal llamado Mowíchina. Él vivía entre la bruma. (SANTOS, 2013, p. 29-30)

Em um mundo instável, destruído várias vezes, *Mowíchina* dá origem a *Ngutapa* e outros seres, responsáveis por formar outras vidas. *Ngutapa* dará origem ao povo “*magütagü*”. Santos, a partir dos relatos orais, destaca que *Ngutapa* vivia de caça e coleta, em pequeno grupo, com mãe e mulher, em acampamentos provisórios num lugar com bastante vegetação e presença de outros humanos. Na dissertação de Santos, os sabedores apontam a direção noroeste, do maciço das Guianas, como direção de onde veio *Ngutapa*, não havendo dúvidas sobre uma possível vinda dos ancestrais ticunas pelo rio Amazonas, pelos Andes, ou pela região central do Brasil, em parte devido à ausência de referências nas histórias sobre a utilização de canoas ou dos rios como meio importante de mobilidade (SANTOS, 2013, p. 34-38).

Ngutapa e *Mapana* dão origem aos pares de gêmeos *Yoi* e *Ipi*, homens, *Aicuna* e *Mowatcha*, mulheres. Depois de diversos acontecimentos, *Yoi* pesca diversos povos no igarapé *Eware*, entre ele o povo *magüta*, ancestrais dos atuais ticunas.

As referências míticas e históricas trazem uma trajetória ticuna de terra firme, sem constituição marcante em relação a outros povos ou a cisões e fusões com outros povos irmãos. A origem do povo ticuna, assim como dos outros povos, se dá a partir da pescaria de *Yoi*, cada qual com uma isca, onde as diferentes iscas utilizadas pescam diferentes povos e dão origem a estes. *Yoi*, portanto, pescou os diferentes povos da terra. Seguindo Santos, há relatos de deslocamentos ancestrais que apontam para deslocamentos de terra firme, e remontam a um tempo muito antigo o local que habitam.

Goulard (2010), a partir de estudos arqueológicos e linguísticos, aponta diferentes e sucessivas ocupações da região noroeste do Amazonas, região entre o médio e alto curso deste rio. Os séculos V e VI se caracterizam por uma ocupação classificada como cerâmica Barrancoide, associada à influência arawak na região. Entre os séculos X-XII, outro tipo de cerâmica predomina na região, classificada como Polícroma, associada à influência tupi.

| | | |
|-------|--------|----------------------|
| V-VI | Arawak | Cerâmica Barrancoide |
| X-XII | Tupi | Polícromo |

Seguindo Goulard, essa região do médio Amazonas pode ser caracterizada, desde antes da chegada dos europeus, como uma região de grande movimento e fluxo, tendo em vista a presença de vias de deslocamento, por meio dos grandes rios e tratar-se de uma região de planície, sem grandes cadeias montanhosas.

Na virada de 1700, o território ticuna se estendia até os seguintes rios: a oeste, limite com povos peba-yaguas, no Atacuari; a leste, no Rita; ao sul, no Amazonas, com ilhas ocupadas pelos omáguas; ao norte, alto curso dos tributários do Putumayo, com a presença de grupos arawak (ZÁRATE BOTÍA, 1998, p. 76).

Como descrito em Goulard (2010, p. 187-194), vindos da costa do Caribe, os povos de língua arawak se espalharam por uma vasta região, dos afluentes do rio Orinoco, passando o Putumayo e indo além do Purus, na margem direita do Amazonas. Denomina-se essa região de influência arawak, e pelo comércio que aí se mantinha, como “Caminhos do Kuwai”, caracterizada pelo compartilhamento dos padrões de tecidos e da cerâmica do tipo Barrancoide. Além destes, alguns aspectos culturais compartilhados também se destacam,

expressos nos rituais do *Yurupari*, do *He* e nas festas ticuna¹⁶, que aparecem já nos relatos de Carvajal (cerca de 1540) e Uriarte (1767), descrevendo tambores, trompetes e adornos de plumas, em ambos, e, em Uriarte, os cascos de tartarugas e as flautas, utilizadas nas festas de puberdade.

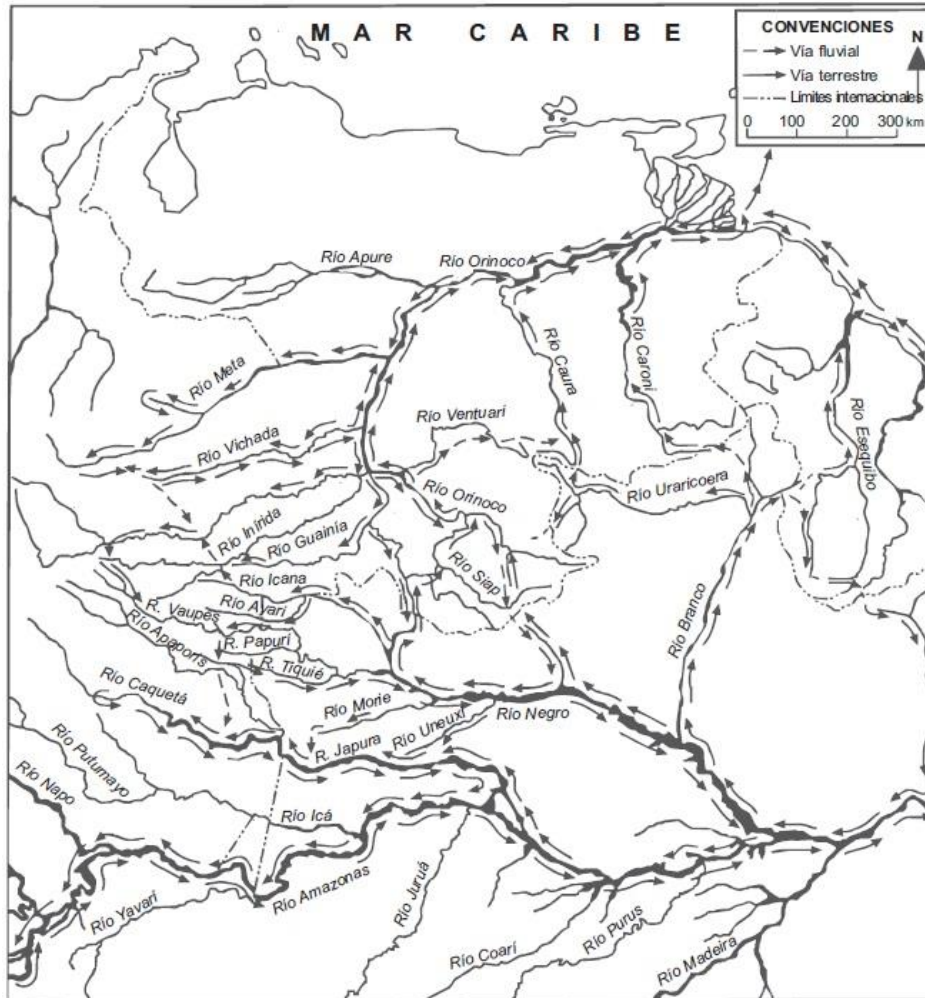
Goulard (2010, p. 207-208) defende que essa região do médio Amazonas, de convergência de muitos rios, seria propícia a muitos encontros e trocas entre diferentes povos, facilitando a formação da área do “Caminhos do Kuwai”, compartilhando diversas características, com alianças e guerras, rituais, traços comuns, como as máscaras yuri e ticuna¹⁷, formando o “complexo do yurupari” desse noroeste amazônico, que constava desde os primeiros relatos pelos viajantes das margens do Amazonas.

¹⁶ “Es así que en cada época prevalecen las relaciones de vecindad entre los grupos, de manera durable u ocasional. Anteriormente presenté la hipótesis que me condujo a cuestionar la proximidad de ciertos rasgos culturales. Por ejemplo, considero que la semejanza en las máscaras yuri y tikuna no puede comprenderse sino por la proximidad de los dos grupos en un momento dado (Goulard 2007). Se da el mismo caso con el ‘complejo del yuruparí’. Los primeros escritos dan a entender que este se encontraba también en las riberas del Amazonas, cuando hoy está circunscrito al noroeste de la Amazonia. Ahora bien, analizando las diferentes secuencias del ritual que le corresponde, es posible percibir similitudes entre algunas de ellas y las de rituales practicados en otros contextos culturales, como por ejemplo el de la pubertad femenina que se mantiene entre los tikuna. En unas secuencias de este último hay semejanzas con algunas de las que se encuentran en el ritual del yuruparí, incluyendo el uso de las flautas. De hecho, son rasgos que pertenecen al complejo Kuwai, de origen arawak.” (GOULARD, 2010, p. 207).

¹⁷ También em Goulard e Montes (2013, p. 41): “Lo atestiguan por un lado el vocabulario y por otros elementos culturales como las máscaras, los rituales, la nominación, todos estos elementos que actúan hoy entre los Tikuna de manera similar a lo descritos dos siglos antes entre los Yurí y otros. Los ritos del recién nacido, de la pubertad femenina, la gestión del espacio, el sistema clánico, la ornamentación del cuerpo, confirman la proximidad de todas esos ‘grupos étnicos’ compartiendo numerosos elementos culturales.”

Figura 3

Caminhos do Kuwai



Fonte: Goulard (2010, p. 186).

O “Complexo do Yurupari”, citado por Goulard em 2010, será retrabalhado posteriormente por ele em outro artigo, tendo como foco outras comparações mais específicas. Apoiando-se na literatura dos relatos entre os séculos XVIII e XIX, Goulard e Montes (2013, p. 39-42) trazem alguns dados sobre traços culturais compartilhados entre povos da região noroeste da Amazônia, apontam um conjunto regional, plurilinguístico, entre os rios Caquetá e proximidades, com relações com os miranhas e huitotos, evidenciada nos rituais e seus objetos, de provável influência arawak. Entre outros povos, os autores destacam semelhanças entre ticunas e yuris, e destes com os passés, com intensos contatos, evidenciados nas línguas desses povos, com traços comuns e influências mútuas, indicando grande fluidez do sistema sociolinguístico. Formavam uma unidade relativamente homogênea

e distinta do entorno, fruto de uma articulação sociopolítica contínua, não isoladas entre si, um certo conjunto regional¹⁸.

Entre os séculos X e XII é marcada a presença dos grupos tupi na região, estabelecendo comércio com os Andes, ocupando margens e ilhas do grande rio, sem adentrar os interflúvios, num quadro inamistoso entre cacicados, perfazendo um corredor tupi no Amazonas, cujas migrações para essa área seguiram até século XVI. Diferente da presença arawak, aponta Goulard (2010, p. 189) que “la ocupación tupí se refuerza sobre la base de la exclusión del Outro”, restando aos outros povos fugir ou se integrar ao sistema tupi, hierárquico, guerreiro e religioso, contando com xamãs guerreiros, que iam para os combates com “las bocas llenas de ceniza, que echaban al aire”.

XVI-XIX – Guerrilhas contra ibéricos

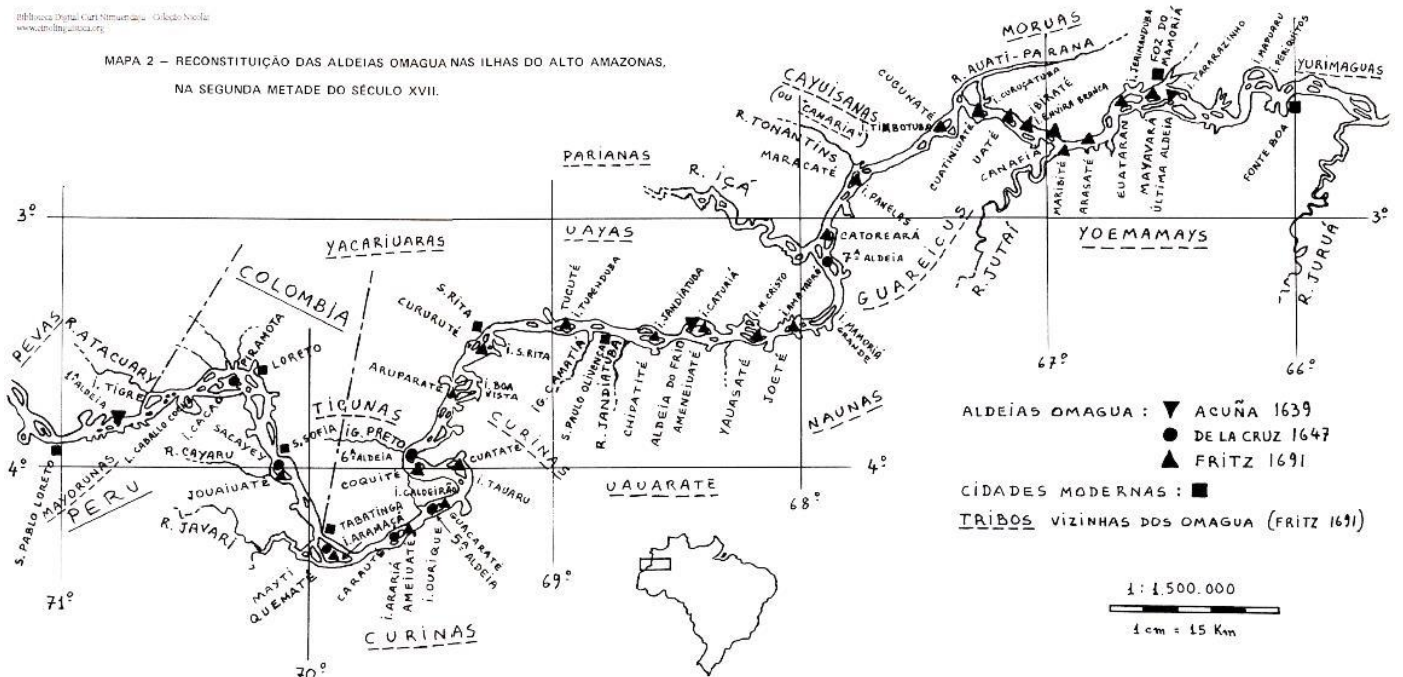
Os ibéricos encontraram nas primeiras viagens grandes cacicados omáguas no médio curso do rio das amazonas¹⁹. Não sendo relatados num primeiro momento, não obstante, o primeiro registro sobre os ticunas não tarda. Nas grandes expedições dos primeiros dois séculos de ocupação ibérica, os ticunas nesse momento encontravam-se na zona interfluvial, de terra firme, a julgar pela falta de evidências, com mínimas trocas ou guerras com os europeus.

¹⁸ “La mayoría de los grupos identificados bajo diversos exónimos conformaron un conjunto regional definido por poseer muchos rasgos en común. Constituían un conjunto plurilingüístico que compartía un mismo espacio.” (GOULARD e MONTES, 2013, p. 39).

¹⁹ Ver: Porro (1996), Goulard (2010) e Cabrero i Miret (2014).

Figura 4

Omáguas e seus vizinhos no XVII



Fonte: Porro (1981, p. 225)

Goulard (2010, p. 190-194) divide a ocupação ibérica colonial no Amazonas em três fases: i) 1538-1561: descobrimento; ii) 1561-1639: pouca informação, grandes impactos sobre a população indígena, expedições de escravização; e iii) missão jesuítica. Em seu momento inicial, as primeiras expedições encontraram no grande rio Amazonas, em seu médio curso, entre os rios Napo e Coari, com o que chamaram de grandes províncias ou cacicados. Como na expedição de Nunes, em 1538, onde se narra a província de Machiparo, numerosa, fortificada, de cinco a seis mil pessoas, rica em ouro e que ainda haveria 14 mil índios tupi em migração pelo Amazonas (dos quais restariam 300 em Chachapoyas em 1549). Orellana em 1542 empreende a expedição que comanda, onde também assinala as grandes províncias do Amazonas: de Irrinorrany, no rio Napo; de Aparia, do Napo até o rio Javari; de Machiparo, entre Santa Rita do Weil e São Paulo de Olivença; de omáguas, entre Coari e Purus. A viagem de Ursúa e Aguirre, 1561, fecharia esta fase, já descrevendo algumas diferenças, a antiga Aparia como Carari ou Maricuri, e a de Machiparo como Arimocoa. Em 1639, no relato dos franciscanos que retornam à Quito pelo rio Amazonas na expedição de Pedro Teixeira, já não se mencionam os cacicados, provavelmente impactados por epidemias e escravização.

As primeiras ocupações permanentes de não indígenas na região do Alto Solimões, de acordo com Oliveira Filho (2012b, p. 21), se deram a partir de 1645, com a catequização dos omáguas, com Padre Cujias, consolidando-se a partir de 1686 com atuação do Pe. Samuel Fritz. Em 1713 os jesuítas espanhóis são expulsos após expedição de guerra. O trabalho missionário é realizado por carmelitas portugueses até 1794. Nessa época aponta-se também a catequese dos “tükuna”, embora mais lenta e posterior aos omáguas. O autor descreve que, nas missões, dois missionários eram responsáveis pela sua administração, mas não aplicavam eles próprios castigos aos indígenas, dentre estes, nomeavam um “principal” para esse trabalho. O interesse econômico na região se dava por meio das “drogas do sertão”, das quais as missões serviam como mecanismos para sua exploração.

Camila Loureiro Dias (2017) destaca as relações entre as missões religiosas e os empreendimentos de escravização de indígenas, e como essa relação foi se tornando mais profícua à medida que a relevância da mão de obra indígena aumentava do século XVII para o XVIII. Buscando corrigir a subestimação corrente, Dias (2019) traz novos dados e análises sobre a magnitude da utilização do trabalho indígena para a colonização da América portuguesa. A autora classifica duas vertentes principais de interpretação em relação ao tema. Por um lado, com destaque para Caio Prado Junior, trata-se a questão do trabalho escravo como variável dependente do tráfico internacional, colocando assim a escravização dos indígenas e seu comércio como irrelevante. Por outro lado, com destaque para Beatriz Perrone-Moisés, busca-se ressaltar a agência dos sujeitos indígenas, elaborando-se análises inexatas sobre a relação das “políticas indígenas” e “indigenistas”, em especial no que se refere à classificação, e escravização decorrente, entre índios inimigos dos portugueses e índios cativos. O artigo de Dias é perspicaz no apontamento de números concretos que buscam redimensionar o papel da escravização indígena para o trabalho da colônia e também as diferentes formas de trabalho, entre a escravidão e a liberdade, bem como as diferenças relativas às formas de cooptação.

A autora, dialogando com outros autores, aponta que os resgates aproveitaram as relações de guerras e alianças preexistentes, mas que a “demanda europeia por cativos aumentou a escala, intensificou o quadro das guerras, modificando as relações de força entre os povos indígenas do interior do território” em que “várias sociedades indígenas acabaram assumindo o papel de fornecedoras de cativos”. “Pombeiros” e “cunhamemas”²⁰ facilitavam

²⁰ “portugueses e mamelucos conhecidos como 'pombeiros' (assim como na África) ou, mais comumente, e sobretudo no século XVIII, como 'cunhamemas', esses agentes firmavam alianças com autoridades indígenas por

esse comércio, fazendo “alianças com autoridades indígenas por meio de casamentos” (DIAS, 2019, p. 240)²¹.

Tendo em vista o histórico guerreiro, a política de alianças para a guerra dos povos tupi e o fomento às guerras entre os nativos, os registros da época²² apontam para uma intensificação da guerra contra os ticunas para a escravização. Se tal guerra não era permanente, tampouco se pode dizer que era uma vida de paz na terra firme, nos interflúvios. A tensão permanente neste período entre os povos da região implicou em diversos momentos de enfrentamento, quando das tropas de resgate ou dos incentivos e pressões às guerras interétnicas para escravização. Os ticunas teriam respondido com diferentes táticas de guerra, comentadas por Zárate Botía (1998).

Contando, entre todas as formas de sujeição²³, de 1680 a 1750, são feitas estimativas que variam entre um mínimo de 110 mil a 390 mil índios submetidos à escravização no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Para comparação, no mesmo período, foram deslocados pouco mais de 350 mil africanos escravizados no Sudeste (DIAS, 2019, p. 242). Cerca de 84% dos indígenas escravizados nos resgates eram mulheres (60%) e crianças. Sobre a alta porcentagem de mulheres e crianças escravizadas, em análise comparativa com dados do Chile, as hipóteses levantadas pela autora são: i) que mulheres e crianças eram mais vulneráveis à captura na guerra nativa; ii) poder-se-ia vender os filhos e as crianças que cresceriam. Para a Amazônia, a autora cita a importância das expedições fluviais nos interiores, tanto no Regimento das Missões quanto no Diretório dos Índios, e dos homens índios neste trabalho, na maioria a troco de pagamento. Desta forma, mulheres e crianças capturadas e escravizadas produziam os meios de pagamento e alimentação das tropas do sertão, para exploração das drogas e captura de novos cativos, perfazendo o ciclo de exploração da população indígena.

meio de casamentos, fazendo fluir para os fluxos coloniais os prisioneiros de povos indígenas em disputa por poder no sertão amazônico (Sommer, 2006)” (DIAS, 2019, p. 242).

²¹ Ver SZTUMAN (2005) para essa estratégia tupi de relação.

²² “Esta tan injusta costumbre [de guerra dos Omagua] han fomentado siempre y fomentan aun el día de hoy muchos portugueses en los indios que están sujetos á su dominio, ofreciéndoles herramienta y otros géneros y obligándoles con amenazas á mantener guerra con otras naciones bárbaras, para tener esclavos que darles. (Fritz en Maroni, 1738 [1988]):305)” (CABRERO I MIRET, 2014, p. 172).

²³ São esclarecedoras as definições tratadas por Dias, das formas de obtenção do trabalho indígena, sendo as três primeiras as formas legais e regulamentadas e menos praticadas: 1) *Descimentos* - deslocamento de aldeias inteiras para as áreas próximas às vilas, mediante negociação para o trabalho indígena com as autoridades indígenas e aceitação da fé católica; 2) *Resgates* – “compra, pelas tropas portuguesas, de prisioneiros indígenas aos próprios índios em troca de mercadorias”; 3) *Tropas de guerra* – “traziam novos trabalhadores capturando prisioneiros em ocasiões de guerras justas, isto é, aquelas antecedidas por uma injustiça prévia”; 4) *Apresamento ou correrias* – ilegal e de “longe a mais comum”, “correspondia à prática de ataque a uma comunidade, ateando fogo, matando os homens, capturando sobretudo as mulheres e as crianças” (DIAS, 2019, p. 240).

Figuerola registra na primeira metade do XVIII a convivência forçada que faziam nas reduções e missões, já com poucas famílias omáguas, o impacto da escravização de mayorunas e ticunas e a retirada dos indígenas em direção ao interior²⁴.

Além da guerra aberta das tropas, as missões tinham suas estratégias de guerra e sujeição. Como exemplo, Goulard (2010, p. 199-200) traz uma citação sobre a redução de San Joaquín de Omaguas, que discrimina orientações para vias retilíneas, praça central, povos separados e roça coletiva – além da simbolização da cruz em todas as missões e a estratégia do uso da língua geral *nheenghatu*. A gestão do lugar era feita por um governador vitalício e capitães eleitos anualmente, controlando comportamentos, trabalhos produtivos e obrigações religiosas, como limpeza da igreja, rezas, práticas da doutrina e controle das saídas. Seguindo o autor, entre as principais estratégias das missões para a atração dos indígenas estavam a doação de presentes e a proteção contra os escravizadores mercantis. Outros pontos fundamentais das missões seriam a atenção especial com relação à educação das crianças e o acesso aos bens manufaturados²⁵, que os missionários sempre buscavam ter em mãos e adquirir-los por meio das atividades econômicas voltadas ao comércio. As disputas pelo território entre Portugal e Espanha são intensificadas nesse período – em 1709, em decorrência de pressão portuguesa, jesuítas hispânicos deixaram os rios Negro e Javari; em 1757 é fundada a vila de São Francisco Xavier, na boca do Javari, limite entre os domínios coloniais (GOULARD, 2010, 203-205).

A extinção de diversos povos originários no continente foi realizada por diversos meios. O aldeamento como “proteção” à escravização, lugar de controle dos comportamentos, acesso aos bens e à formação das crianças em uma nova cultura, são ferramentas bastante pragmáticas que impactam as formas de organização social dos grupos, as relações de conhecimento e afetos intergeracionais, da mesma maneira que a sujeição, seja sob a sombra do terror ou da dependência dos bens.

A disputa entre missionários e colonos sobre a mão de obra indígena, com acusações mútuas de exploração e maus-tratos, é resolvida em 1755 em favor dos colonos, que passam a ser os administradores das missões, transformadas então em vilas e povoados,

²⁴ “Tiene hoy esta reducción setenta y seis familias de Omaguas y casi otras tantas de diferentes naciones, que hacen cerca de seiscientas almas. Muchas más tuviera si el recelo de los portugueses no hubiese obligado gran parte de los infieles a esconderse en lo más retirado de los bosques, y no hubiesen aquellos piratas llevado cautivos hacia el Gran Pará mucha parte de algunas naciones más cercanas, como son los Mayorunas y Ticunas” (FIGUEROA, 1960 [1735], p. 180 *apud* CABRERO I MIRET, 2014, p. 172).

²⁵ “La adquisición de los poderes y del saber del blanco hacían necesaria la adhesión a la religión, la cual iba a la par de la obtención de los objetos vistos arriba. La posesión de este saber/poder combinado reforzaba de esta forma el poder de los misioneros en las reducciones” (GOULARD, 2010, p. 205).

como Diretores dos Índios. Algumas mudanças decorreram – alterações no comércio, prêmios à miscigenação, prisões ao alcoolismo, retirada de funções ou direitos políticos dos índios, submissão ao colono. A escravização passou do missionário ao diretor²⁶, sendo, portanto, intensificada (OLIVEIRA FILHO, 2012, p. 22).

O diretor de índios dispunha de mão de obra indígena, servindo esta de crédito para seus próprios interesses. De tão absurda a situação, em decorrência de vultuosas denúncias, a partir de 1864 a Província do Alto Amazonas não preencheu mais estas vagas. Não obstante, a escravização dos índios nunca cessou. Relatos de Tavares Bastos constataam a servidão dos indígenas na região do Alto e Médio Solimões. Em virtude disso, a situação é trágica no início do XIX, com diversos povos da região extintos ou quase, como os omáguas, passés e outros refugiados na mata como caichanas e miranhas (OLIVEIRA FILHO, 2012, p. 23).

Zárate Botía (1998, p. 73-75, tradução nossa), destaca que os ticuna sobreviveram “mediante o desenvolvimento de uma série de estratégias de adaptação e mobilidade espacial” e “de uma eficiente e variada combinação de táticas de colaboração e resistências com as etnias vizinhas e com os ocupantes de origem europeia”. Esta mobilidade se dava por inúmeros caminhos de terra firme, que conectavam diversos rios, de norte a sul, de leste a oeste, entre os rios Amazonas e Putumayo. Um deles, entre os rios pebas e yaguas, chegou a ser registrado pelos brancos como “Caminho dos desterrados”, utilizado pelos ticunas para escapar das investidas militares e missionárias²⁷.

Ao longo da história de ocupação da fronteira no rio Amazonas, incluindo as tropas de resgates, os descimentos para as missões e as hostilidades entre portugueses e espanhóis, o que demonstram os dados são as diferentes táticas usadas pelos ticunas para evitar as reduções, contra a sujeição, buscando-se manter em seu próprio território.

Mesmo com largo período de contato e investidas missionárias, o quantitativo de ticunas nas missões da região eram diminutos em comparação com as outras etnias ali presentes, onde mesmo o trabalho do padre Samuel Fritz teve pouco efeito. Zárate Botía

²⁶ “O sistema de diretores de índios nomeados pelos governadores tinha muitos defeitos; o maior deles era a falta de fiscalização da atuação dos funcionários. Observava Tavares Bastos (1975, p.204) que, apesar dos seus fins filantrópicos, as leis efetivamente produziam ‘a espoliação do índio’ e ‘o diretor de índios é seu ladrão oficial’” (OLIVEIRA FILHO, 2012b:23).

²⁷ “Otros tramos conectados con éste, comunicaban el río Amazonas con el Putumayo; tal es el caso de los varaderos que unían el río Pebas con el río Yaguas, que ‘en tiempo del virreinato era conocido con el nombre de ‘Camino de los desterrados’, o la trocha, aún hoy existente, que va de San Martín de Amacayacu en el sur del Trapecio Amazónico hasta el Cotuhé, que desemboca en el Putumayo a la altura de la actual población Tarapacá. Esta fue la misma vía utilizada por grupos ticuna en los siglos XVII para escapar de la avanzada militar portuguesa o de las incursiones misioneras” (ZÁRATE BOTÍA, 2008, p. 156).

(1998, p. 84-86, tradução nossa) lista as ações ticunas que atuaram em favor dessa conformação, “resultado de uma combinação de estratégias de controle e permanência territorial”:

1. “Atitude de franca rebeldia e rechaço à política reducional”;
2. “Deliberada política de ocultamento e evasão de todo contato”;
3. “Aliança com anteriores inimigos como os omaguas”;
4. “Colaboração parcial e em ocasiões somente formal com os missionários”.

A ocupação e a presença dos estados nacionais ao longo do século XIX não alterou em muito as relações estabelecidas, onde a exploração da mão de obra indígena era o principal objetivo de quem vinha de fora²⁸. Os relatos dos brancos registram com ênfase o quanto os ticunas estavam receosos e rechaçando os modos de relação nas vilas, próximos à escravização²⁹. Sendo os deslocamentos medidos de acordo com a o tipo de presença dos brancos na região, conformando, por exemplo, um movimento “águas acima” do grande rio Amazonas na medida da ausência aí de instituições nacionais³⁰. Entretanto, “o processo de definição de fronteiras [...] teve um caráter conflitivo e violento que afetou seriamente as sociedades indígenas e terminou por desarticulá-las e em muitos casos aniquilá-las”, sempre com diferentes respostas ativas dos povos, por vezes com mais ou menos sucesso (Zárate Botía, 2014, p. 26, tradução nossa).

Com o extermínio das populações que ocupavam a beira do grande rio Amazonas e o baixo curso dos seus afluentes, a situação relatada das vilas no Alto Solimões na metade do século XIX era de baixa ocupação e certo abandono.

²⁸ “La construcción de Leticia y del fuerte Ramón Castilla ocasionó desplazamientos de los indígenas ticuna hacia los interfluvios, lejos del alcance de las fuerzas de ocupación nacionales. Los indígenas se habían ‘retirado más al interior’. (...) Esta ausencia indígena en el referido momento había sido ocasionada como rechazo a los intentos de las autoridades del distrito de Loreto de obligar por la fuerza a indígenas ticuna a prestar servicios relacionados con la construcción del mencionado fuerte” (ZÁRATE BOTÍA, 2008, p. 113).

²⁹ “De acuerdo con este funcionario, ‘... Os Ticunas nunca lá irião voluntariamente; são coagidos á marcharem para ali; as vezes mesmo presos; não se prestão a serviços aturados, que, sobre os separarem de suas familias; são diametralmente contrarios a seus habitos... Forçados a marcharem..., mui poucos são os que não desertão dentro dos primeiros dias, e receando castigos corporaes, á que outr’ora estavam sujeitos, refugião-se nas matas, abandonando por isso seus sitios, plantações e casas’. Véase João Wilkens de Mattos, Dicionario topográfico del Departamento de Loreto, na Republica do Perú. Pará: Tip. Comercio do Pará, 1874, p. 98” (ZÁRATE BOTÍA, 2008, p. 113).

³⁰ “El movimiento expansivo de este grupo aguas arriba, subiendo el Amazonas, lo evidenció Wilkens de Mattos, uno de los primeros cónsules de Brasil en el poblado peruano de Loreto, quien informó que antes del año de 1835 era raro el ticuna que habitaba el territorio peruano⁶⁸. Su expansión hacia el este a lo largo del mismo río y hacia el sur son relatados por autores como Jean Pierre Goulard⁶⁹. Lo anterior permite suponer que el debilitamiento relativo de la presencia de las instituciones de frontera establecidas por las metrópolis en los extremos de sus dominios amazónicos, al final del periodo colonial, estuvo acompañado de dinámicas relativamente autónomas de recuperación demográfica de la población nativa, redistribución espacial y territorial y acomodamiento étnico” (ZÁRATE BOTÍA, 2008, p. 114).

XIX-XX – Dispersão na invasão seringalista

De acordo com Oliveira Filho (2012, p. 23-24), Bates registra a presença de 500 pessoas em São Paulo de Olivença, entre elas “Ticunas e Colinas”, em 1857. De 1865, um relatório da província aponta a existência de 1.007 moradores no mesmo município e 624 em Tabatinga. Segundo este relatório haveria apenas 88 escravos na comarca de Tefé, sendo assim o índio responsável pela produção da região.

Até esse momento da ocupação ibérica e apenas algumas décadas após a revolta da Cabanagem e a Independência do Brasil, as principais atividades econômicas nessa região estavam direcionadas para o fornecimento das regiões mais abaixo no curso do rio, como Manaus e Belém, de mão de obra indígena e de drogas do sertão.

Entretanto, partir de 1850 se inicia gradualmente a procura da borracha. Oliveira Filho (2012, p. 25-29) traz dados interessantes sobre as mudanças na economia da região. Itens que juntos somavam cerca de 52% dos produtos exportados da Província do Alto Amazonas em 1853, ante um percentual de quase 4% da goma elástica, passam, em 1863, a representar cerca de 11%, enquanto a goma passa a cerca de 43% dos produtos exportados na província no mesmo período. Na região do médio Amazonas esta procura se intensificará após 1880, com as principais áreas de produção sendo o Purus e o Madeira, depois superado pelo Acre já na primeira década de 1900. A região do Alto Solimões não se demonstrou tão competitiva em produtividade como essas outras áreas. O investimento realizado pelos seringalistas não comportava a mobilização de mão-de-obra nordestina. A garantia de lucro foi obtida com o rebaixamento extremo dos custos de trabalho, sobretudo por meio do trabalho ticuna. A economia da borracha na região causou uma pressão para exploração no interior do território, dentro dos igarapés, e alterou a ocupação ticuna na região, acirrada ainda com a disputa de migrantes trabalhadores, deslocando indígenas no interior do território e em outras partes, como para os rios Camatiã e Jandiatuba. Embora marcada por uma relação “semiassalariada”, quase servil, o trabalho da seringa na região, especialmente pelos ticunas, foi realizado de modo conjugado com atividades produtivas, seja para consumo próprio, seja para a troca ou venda nos seringais e nas cidades, dependendo dos preços da borracha, e, conseqüentemente, do controle seringalista sobre o território e o trabalho. Mesmo assim mantiveram sua força na região até a década de 1940.

O trabalho de Edna Alencar ajuda a compreender melhor a situação de terro implementada. Um dos depoimentos registrados em seu trabalho descreve que:

Tinha um patrão, desses Mafra que ficava aqui numa região aí, que pra não pagar a conta mandava o freguês atrepar no açazeiro. Aí que quando chegava lá no açazeiro, ele perguntava “Tu quer descer?”. O homem respondia “Eu quero!”. E ele “Pôôôôuuu!!!” (atirava e matava o homem). Ele

era da família Mafra. Os ticunas, ele matou muito, muito mesmo! Quando os trabalhadores dele tinham um bom saldo, ele dizia “Você quer receber seu saldo?”. Aí a pessoa, inocente, dizia “Eu quero”. Então ele dizia “Amarra ele!”. Aí amarravam com cabo, com a mão pra trás e “Pôôôôuuu!!!” (matava). Quando não era com revólver, era com um rifle. Aí matava o homem do saldo e jogava ele no rio, pros animais comer. E aí acabava com o saldo, ficava o saldo tudo pro patrão. A gente ouvia essas histórias tudo aí, e era verdade. Era real mesmo. E o pessoal ficava com medo. (ALENCAR, 2018, p. 140)

Para a região do rio Putumayo, e seus afluentes Caraparaná e Igaraparaná, próxima ao território ticuna, apontando que a tortura e o terror decorriam da sanha por mão de obra barata para extração do caucho, Taussig destaca, do relatório Casemant, que a tortura "adquiriu vida própria", se convertendo aos poucos em "forma de vida", com regras e espetáculos.

Também para uma região contígua ao Alto Solimões, a dissertação de José Lino Marinho (2013, p. 41, 92) trabalha sobre as memórias dos seringueiros da região do Médio Solimões, e descreve o “clima de pavor e terror imposto pelo sistema de exploração da borracha comandado pelo seringalista com seu aparato coercitivo”, presos aos “patrões coronéis” por um “sistema de dependência” e “endividamento, do qual dificilmente conseguiam se livrar. Em caso de tentativa de fuga, o destino era a morte”.

Destacam-se alguns pontos dessa situação da economia da borracha para esta dissertação. Após 400 anos de trânsito e ocupação das margens do rio Amazonas, é esse o primeiro momento em que haverá uma entrada mais duradoura e permanente de não indígenas pela terra firme e afluentes e igarapés do grande rio. O volume e o método de exploração da borracha promoveram uma entrada mais incisiva de não-indígenas pelo interior do território. Não há conhecimento de relatos desse processo, entre aproximadamente o último quarto do século XIX e o primeiro quarto do século XX. Período este mais intenso da exploração da borracha no Alto Solimões, onde há alteração profunda no modo de vida do povo ticuna, ao qual deve ter correspondido graves processos de violências e mortes, bem como mudanças de estratégia de relações políticas desse povo com não-indígenas. É o momento no qual há um forte impacto, causando a dispersão das grandes malocas plurifamiliares e a dispersão das famílias, vivendo estas de forma dispersa, em núcleos na maioria das vezes unifamiliar.

Conclusão – Guerras, rituais e política

As diferentes situações históricas apontadas nos registros arqueológicos e documentais descrevem a relativa estabilidade desse conjunto étnico, o que denota um razoável grau de coesão interna, diante de séculos e séculos de tratativas com outros povos, seja por vias rituais e comerciais, como parece ser mais evidente com povos arawaks, seja por

meio da guerra, como com tupis e ibéricos. O encontro com os omáguas por volta do século XV é um bom cenário para explicitar uma grande diferença entre tupis e ticunas. Os registros apontam para a origem kokama-omágua associada ao povo tupinambá, que empreendeu uma grande migração entre os séculos XV-XVI, saindo da costa brasileira, subindo o nordeste, entrando pela foz do Amazonas e subindo seu curso até regiões dos atuais Peru e Equador. Esse imenso deslocamento tinha, como destacam Viveiros de Castro (2002) e Renato Sztutman (2012) para outros povos tupi, como importantes fatores as guerras e os profetismos. Para as diferentes situações históricas do povo hoje reconhecido como ticuna, em contraste com os omáguas, não há indícios de um pendor especial para grandes migrações e grandes guerras. Até mesmo em comparação aos povos de língua arawak, e em relação à ideia de uma “matriz aruaque”³¹, vemos neste ainda uma grande dispersão se comparada ao povo de língua ticuna, alguns pontos semelhantes importantes como o repúdio à guerra contra povos de mesma língua e o estabelecimento nesse conjunto de alianças políticas. Outras semelhanças e diferenças podem ser discutidas, mas a ênfase aqui recai nesses dois pontos, pois parecem eles de suma importância para análise da resistência histórica deste povo diante de outros povos com grande ímpeto guerreiro ou escravista. A coesão e a defesa desse conjunto e seu território se sobressaem ao longo da história.

Zárate Botía (2008, p. 327-329, tradução nossa) pontua que os argumentos de Goulard sobre a mobilidade seminômade e a ausência de uma noção de território na estrutura clânica (sendo recente a difusão de conceitos relativos à identidade étnica e seu território) não invalidam a história de ocupação de um território. Zárate Botía defende que independente da certeza de existir um conceito nativo sobre o coletivo e seu território correspondente, suas relações aconteciam em um espaço familiar e consciente, em constante interação e disputa com outros grupos. Os ticunas “sempre foram identificados como tais, sem serem confundidos com seus vizinhos”, dado este que colocaria em dúvida a tese da não existência da identidade associada a um território. “Os limites do território são, antes de tudo, os da comunidade”, o que não impediria os laços entre comunidades, uma consciência supralocal, mesmo sem uma formulação conceitual específica de territorialidade. O autor aponta a

³¹ “Tendo essas ressalvas em mente, sugiro cinco elementos que definem o etos Aruaque. O primeiro e mais importante é o repúdio implícito ou explícito à endo guerra, ou seja, da guerra contra povos falantes de sua própria língua ou de línguas relacionadas, povos com quem compartilham um etos comum. O segundo é a inclinação para estabelecer crescentes níveis de alianças sociopolíticas entre grupos relacionados linguisticamente. O terceiro é a ênfase na descendência, na consanguinidade e no comensalismo como fundações da vida social ideal. O quarto é a predileção pela ancestralidade, pela genealogia e pelo status herdado como base da liderança política. O quinto, de igual importância, é a tendência a assegurar à religião uma posição central na vida pessoal, social e política” (SANTOS-GRANERO, 2020 [2002]).

propensão dos ticunas para interatuar e incorporar elementos estrangeiros, pode ter outro significado além da “cabocliização”³², mas uma possível utilização para seu benefício, não necessariamente contra sua identidade étnica. Buscando desenvolver o argumento de Lopez-Garcez de que os ticunas sempre evitaram se envolver com os brancos, Zárata Botía (2008, p. 337-339) destaca que os dados disponibilizados vão contra esta afirmação, sendo possível supor que diferentes estratégias de “visibilidade” e “invisibilidade” foram utilizadas de acordo com as situações e conjunturas.

Ponto este que pode ser visualizado também nas diferentes técnicas apreendidas e abandonadas ao longo do tempo, como por exemplo, a transição de caçadores de terra firme com zarabatana e curare, para pescadores dos igarapés e grandes rios com motores e malhadeiras, mas seguindo e mantendo as práticas das roças. Demonstrando uma “capacidade de adaptação e apropriação de técnicas necessárias para sua sobrevivência” (COSTA, 2009, p. 100, tradução nossa).

A política ticuna ao longo de sua história é destacada por Goulard e Montes (2013, p. 41, tradução nossa) apontando o “capital social” que provocou respostas diferenciadas entre ticunas e yuris, de onde resultaram caminhos e trajetórias distintas entre esses dois povos que possuíam diversas características semelhantes (essa comparação é o objeto central do artigo dos autores). Situados nas beiras dos limites das ocupações portuguesas, teriam atuado com um política específica, visando a manutenção de seu território, evitando contato mais intensos com não-indígenas.

Hay que anotar que se establecieron en las márgenes de los límites territoriales que ambicionaban controlar los portugueses; así, ese ‘perfil bajo’ y discreto habría sido una dinámica que favoreció el predominio que tuvieron posteriormente. Los Tikuna serían el resultado de un proceso de recomposición que no es solamente una superposición de capas, de estratos temporales, sino una recombinación permanente para enfrentar lo presente. (GOULARD e MONTES, 2013, p. 41)

A exploração seringalista adentrando violentamente no interior dos territórios indígenas irá alterar essa ocupação, essa estratégia política, causando a dispersão das malocas e das famílias, pelos igarapés e mesmo pelo grande rio Amazonas. Com a diminuição da economia da borracha se reconfigura a política ticuna, onde as formas religiosas terão grande importância para a reconfiguração nas comunidades.

As evidências trazidas por Zárata Botía acrescentam dados fundamentais para uma reinterpretação desse período. Como vimos ao longo do capítulo, durante alguns séculos, como bem demonstrou Zárata Botía, menos do que intocáveis e isolados nos igarapés e na terra firme, os ticunas movimentavam-se, guerreavam, trocavam, mas buscando manter seu

³² Zárata Botía faz referência à Cardoso de Oliveira (1964, p. 115).

território e não se aproximarem demasiadamente do inimigo. Tampouco o enfrentamento aberto e direto com os omáguas parece ter sido a forma preferencial de disputa com estes. Como apontado por Zárata Botía, bem como por Goulard e Montes, os ticunas parecem ter combinado ao longo da história formas e momentos de aproximação com formas e momentos de guerra, não se deixando envolver, seja por um caminho ou por outro, de forma permanente com o inimigo, com o outro não-ticuna.

Em que pese certa autonomia e independência das malocas, como será tratado adiante no capítulo sobre as “nações”, é notável, pelo conjunto de dados históricos trazidos, por centenas de anos até o Censo IBGE 2010, o quanto este povo conseguiu manter-se como um conjunto étnico e cultural, que certamente envolvia certo grau de independência – embora seja impossível atingir esse grau de coesão sem um nível de interdependência e articulação. Os movimentos territoriais destacados ao longo do capítulo permitem-nos conjecturar a existência de uma ampla rede de trocas entre os *kua* “nações”, que foram conhecidos por seus outros como ticunas. Tais trocas envolviam as trocas matrimoniais e cerimoniais, como seguem ocorrendo e as quais veremos nos próximos capítulos; mas, tal como arrolado neste capítulo, também alianças guerreiras. Mesmo que possa ter havido um grau de guerra interna, o que é altamente provável, comparativamente esta guerra interna não provocou cisões, fissões e movimentos como em outros povos indígenas, como os tupis e jês. Portanto, comparativamente, se há um *ethos* ticuna, este se aproximaria mais ao modo arawak, do que aos modos tupis e jês³³.

Ao trazer e articular diferentes situações históricas e atuações políticas (foco deste capítulo), deixo a relação dos ticunas com o órgão indigenista laico no período republicano aparecer imiscuída nos demais capítulos, não dedicando neste uma seção específica para aquela. Assim, o que se destaca como evidência dos dados trazidos é a importância para a política ticuna ao longo desses séculos das alianças cerimoniais, matrimoniais e guerreiras. Vejamos um pouco mais dessas alianças cerimoniais.

³³ Seria de grande proveito para os dados e análises aqui arrolados a comparação com outros conjuntos ou “sistemas regionais”, como do Rio Negro, região contígua da área tratada aqui, ou mesmo do Xingu, com grande produção de qualidade sobre o tema. Entretanto, limitações de tempo e o papel dos omáguas na história ticuna fizeram da comparação ticuna/tupi o foco central neste trabalho. Soma-se o rendimento de análise que a comparação entre dois polos distantes (ticuna/tupi) proporciona para a clareza da argumentação. Portanto, vale de alerta, esse viés pacifista ticuna, como apontado em nota anterior sobre a “matriz arauaque” debatida em Santos-Granero (2020 [2002]) pode também ser destacada em outros conjuntos regionais. Não obstante, o compartilhamento de uma mesma língua, para um conjunto tão numeroso, como discorrido ao longo deste capítulo, é uma especifica particular no panorama dos povos indígenas no Brasil.

2. Política 1 – *Á'ẽ* “alma” e *Yü'ütchiga*

No capítulo 1 pudemos ver o relativo grau de unidade do conjunto ticuna em comparação aos demais povos originários no Brasil. Aventamos, na conclusão do capítulo, a hipótese da importância das alianças internas para a constituição desse conjunto, em contraste com outras formas sociais com maiores ênfases em guerras e dispersões, como tupis e jês. As alianças internas poderiam estar baseadas em alianças cerimoniais, matrimoniais e guerreiras. O presente capítulo trata da importância do cosmo ticuna para sua reprodução enquanto conjunto, com expressão especial no investimento dado às cerimônias, cuja *Yü'ütchiga* – festa da moça nova, representa uma forma própria de regulação do corpo, do cosmo e do coletivo.

Especulamos, a partir dos dados trazidos no capítulo 1 sobre grau relativo de coesão desse conjunto étnico e com os dados que serão aportados neste capítulo 2, que os cerimoniais, os rituais, foram fatores decisivos para a conformação dessa unidade ticuna ao longo dos séculos descritos no primeiro capítulo e para o século XX. Digamos que, para esse período antes do impacto da borracha, é uma hipótese forte, baseada nas evidências. Iniciamos primeiramente com um breve apontamento sobre características e pujanças da festa da moça nova. Depois, destacamos a enorme presença e impacto de formas religiosas cristãs na organização da vida e das comunidades ticunas, principalmente a partir de meados do século XX. Fazemos então um excuro sobre as principais categorias ontológicas de uma cosmologia ticuna. Por fim, voltamos com alguns dados sobre as relações entre estas concepções e a organização social ticuna. Vemos no aspecto ritual e na cosmologia um relevante aspecto de ligação e conformação desse conjunto social e étnico, que deve ter contribuído durante um longo tempo para o bem-estar do mundo e das gentes ticuna, para as trocas e alianças internas, inclusive matrimoniais (outro aspecto relevante objeto do próximo capítulo).

Yü'ütchiga

Matarezo Filho (2015, p. 60) destaca, em relação à festa da moça nova, que “há uma interdependência ritual entre os clãs, o que contribui também para a existência de variados clãs numa mesma comunidade”. Para continuarmos com a hipótese aventada no capítulo anterior, da probabilidade de uma rede das alianças internas para constituição de uma unidade ticuna fortemente identificada e territorialmente circunscrita, correlacionamos aqui o investimento dados nos aspectos cosmológicos, cerimoniais e religiosos para o fortalecimento deste conjunto.

Alcançar um estado de imortalidade e encantamento que só é possível coletivamente, executando o ritual com maestria e respeitando as regras de casamento. É o que descreve Matarezio Filho (2015, p. 173-175), e acrescenta: “A Festa é um momento em que mortais e imortais se encontram, ‘um período atemporal de conjunção’ (Goulard, 2012: 20-21), existindo a possibilidade de os mortais serem levados pelos imortais”.

O contexto ritual é o momento de os imortais aparecerem. O momento dos não-humanos, de um modo geral, serem aceitos e domesticados nas comunidades. A atração que a moça exerce sobre os imortais também é exercida sobre seres perigosos que aparecem na Festa. Os mascarados são esperados na Festa, mas as pessoas devem defender a moça de suas investidas, segurando-os e oferecendo bebida e carne moqueada. Neste momento, os seres e estados que são antagônicos no cotidiano ticuna se juntam numa mesma Festa. É a condensação entre mortais e imortais em curso no ritual ticuna encontra seu epicentro nas próprias moças novas (Matarezio Filho, 2015, p. 487-488)

Antigos registros da festa destacam sua especificidade e pujança. De modo enfático, registra Metraux: “Pero, en ninguna parte de Sudamérica, las fiestas de pubertad de una joven eran tan primorosas o tan espectaculares como entre los indios Tucunas del alto Amazonas” (METRAUX, 1945, p. 124 *apud* MATAREZIO FILHO, 2015, p. 362). O investimento e a dedicação à festa são possíveis de serem ainda enfatizados historicamente nos registros sobre os adornos de seus participantes³⁴ e o efeito das bebidas.

O naturalista inglês Henry Walter Bates, que permaneceu um período no médio Rio Solimões, destacou o gosto dos Ticuna por suas bebidas. “Os Tucuna se entregam às danças semi-religiosas e às bebedeiras rituais – comuns às tribos sedentárias do Amazonas – com muito mais desregramento que a maioria das outras tribos”. (BATES, 1975, p. 293 *apud* MATAREZIO FILHO, 2015, p. 379)

Spix e Martius registram em gravura o “Préstito festivo dos Tecunas”, a partir de viagem realizada por estes pela região do Alto Solimões entre os anos de 1819 e 1820, e na legenda da gravura descrevem que a festa é realizada quando do “nascimento de crianças”:

“Depila-se o recém-nascido durante o préstito, enquanto ele é embalado lentamente pelas ruas do arraial, ao som de monótonas cantigas e aos estalidos feitos na carapaça de tartaruga. Não somente os Tecunas, porém igualmente os Passés e os Juris gostam de tais préstitos, também em outras oportunidades”. (Spix & Martius 1981[1831]: 192 *apud* MATAREZIO FILHO, p. 425)

O destaque de cronistas e, posteriormente, etnólogos à festa ticuna denota parte da importância dada também por estes últimos à cerimônia. A comparação de sua grandiosidade

³⁴ “Os homens usam grandes collares de dentes de porco, ligas largas de tecidos de algodão, suspensórios do mesmo tecido, com que encobrem as partes sexuais, e, nos dias de festa, de umas braçadeiras, feitas de pennas de arara, sendo a braçadeira propriamente de pennas miúdas da arara encarnada e o seu enfeite de pennas azues e amarellas da cauda da arara *Canindé*. Ornam a cabeça com uma grande testeira de pennas das azas da mesma arara, orlada de pennas miúdas, vermelhas, e rematada por quatro ou cinco, na frente, das longas da cauda da arara vermelha” (RODRIGUES, 1882, p. 53 *apud* MATAREZIO FILHO, 2015, p. 397).

com festas e rituais de outros povos foi apontada por Metraux. Ressalta-se ainda o grande investimento no que se refere às flautas sagradas e às máscaras.

A *Yüüetchiga*, como registrado por Ramos Valenzuela (2010), é a festa de “pelazón” ou moça nova, rito de iniciação feminina de passagem para a idade adulta, após sua menarca. De acordo com Valenzuela (2010, p. 235), a festa colabora na construção de pessoas e comportamentos sociais baseados em um corpo que não é apenas individual, mas relacional, um corpo territorial e cósmico, em equilíbrio familiar, social e espiritual.

Neste mesmo sentido, aponta Matarezio Filho que:

Através da Festa da Moça Nova dos Ticuna vai-se do controle e construção do corpo da pessoa ticuna, passando pelas relações entre os gêneros e pela organização social (as relações entre clãs e metades), às relações com os não-humanos que povoam o cosmos. (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 472)

A peculiaridade e certa grandiosidade dos instrumentos de sopro utilizados na festa ticuna também denotam o grau de dedicação à celebração e ao que representa. Na *Yü'ütchiga*, de acordo com Matarezio Filho (2015, p. 320-324), atrás do quarto de reclusão da moça, cercados para não serem vistos, cantam o *to'cü* e o *iburi*, trompetes que funcionam como “megafones” do canto. O *to'cü* é o trompete maior, verdadeiro, e o *iburi* seu acompanhante. Antes, também o acompanhavam “estátuas antropomorfadas em tamanho natural feitas em muirapiranga” e um caniço, o mesmo “que foi usado por *Yoi* para pescar o povo *magüta*”, conjunto que demonstra a importância do *to'cü*, instrumento único da cultura ticuna³⁵. Quando não está na *Yü'ütchiga* o *to'cü* volta para o igarapé, guardado dentro d'água, durando cerca de 10 anos³⁶, sendo que pode ser levados pelos *ü'üne*, e é possível ouvir quando o tocam.

O *to'cü* é o mais importante instrumento musical dos Ticuna. Nimuendaju, etnógrafo de vasta experiência entre diversos povos ameríndios, chega a afirmar que um instrumento como este “nunca foi encontrado, exceto entre os Ticuna, para quem é o de maior importância” (1952: 77). (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 324-325)

³⁵“Este trompete é feito do tronco da paxiúba (*Socratea exorrhiza* ou *I.exorrhisa*), uma palmeira de raízes aéreas bem características. Antigamente a madeira desta palmeira era usada para fazer o assoalho e a parede das casas, além da fabricação da zarabatana” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 324-325).

³⁶“O processo para a retirada do miolo (*cuanü*) do tronco da paxiúba é o mais demorado. Em geral, o tronco é deixado durante meses dentro d'água para que o miolo apodreça e saia com mais facilidade. Contudo, se precisam do instrumento para uma Festa que vai acontecer em breve, é possível fazer o *to'cü* em menos tempo. Atualmente, com as ferramentas certas e cerca de 2 ou 3 pessoas ajudando, dá para se fabricar um trompete destes em uma semana. As pessoas vão se revezando na retirada do miolo, usando grandes formões de metal. Depois que a paxiúba ficou dentro d'água tempo suficiente para amolecer o miolo e retirá-lo, o grande caule é lixado por dentro com cipó ambé (*Philodendron sp.*), que é cheio de espinhos. Após este procedimento, o tronco não pode ser deixado fora d'água, senão apodrece, e deixá-lo no igarapé garante que ninguém irá olhá-lo” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 325-326).

A partir de entrevistas realizadas por Ramos Valenzuela no final dos anos 2000 com moças que passaram pela iniciação, destacamos o trecho que segue:

Finalmente la llevan a bañar al río; ella dice que durante el proceso se sintió temerosa y sentía que sus pies al caminar en la tierra eran como de bebé recién nacido, y en el río sentía cosquillas; durante el proceso, el chamán clava una flecha en el agua cerca de la orilla y ella debe dar tres vueltas alrededor de ésta nadando como acto final. Luego se fue para la casa a continuar su vida, ya bajo los consejos de las abuelas que le dijeron que ya no podía actuar como niña, que debía obedecer a su madre y escuchar a los ancianos, y que su esposo debe ser de clan de aire. Blanca estudia etnoeducación en la Universidad Pontificia Bolivariana y cree que pronto será profesora de la escuela. (RAMOS VALENZUELA, 2010, p. 77)

Outros aspectos da festa de moça nova serão retomados adiante. Por ora, os dados arrolados apontam um longo investimento do povo ticuna de técnicas e ritos para formação e transformação do corpo, do coletivo e do cosmos. Como dito acima, entendemos que estes ritos contribuíram para a formação desse conjunto étnico relativamente coeso. A invasão dos territórios ticuna para a economia da borracha alterou de modo significativo sua organização social e configuração espacial, dispersando malocas e famílias entre meados do século XIX e meados do século XX. A partir desse segundo momento, a literatura sobre o povo ticuna descreve uma ampla inserção de missionários cristãos e a adoção pelos ticunas dos preceitos e rituais dessas denominações religiosas. Assim, nos parece, que o que poderíamos chamar de modo equívoco mas aproximado de religiosidade ticuna é um aspecto relevante de sua organização social e de formação de seus coletivos e conjunto étnico.

Formas religiosas na (re)organização social

Após o impacto da exploração dos seringalistas, entre as malocas e a formação das grandes comunidades, são feitas aproximações com diferentes formas de organização e mobilização social, especialmente às formas religiosas dos brancos. Mecanismos de hierarquização e integração foram fortes componentes nessas organizações religiosas. Dois principais motivos são alegados pelos ticunas nas etnografias para essa aproximação e apropriação: para dirimir desavenças internas e para obter conhecimentos e coisas externas, em direção a uma relação menos desigual com os brancos. Com a diminuição do estado de violência e terror, outras possibilidades de relações foram buscadas.

Em um primeiro momento, a ação indigenista em 1929, por meio do etnólogo Curt Nimuendaju (1977[1929]), identificava a situação preocupante dos ticunas e recomendava intervenções urgentes na região e efetivação da política de proteção aos índios. As ações não foram realizadas por falta de recursos humanos e financeiros. Somente em 1942 será instalado o primeiro posto na região. Não há registros na literatura de ações humanitárias

ou indigenistas de outras organizações ou acadêmicos neste período. O segundo posto indígena veio a aparecer mais de 30 anos depois.

Nos anos 60 apareceram os primeiros missionários americanos. O conhecimento religioso e laico que proporcionavam e a forma de tratamento para com as pessoas são enfatizados nos relatos. Em São Paulo de Olivença e Santo Antônio do Içá foram adquiridos lotes específicos para os ticunas viverem e para os missionários viverem com os ticunas, garantindo um território, em um momento em que havia apenas a pequena reserva em Tabatinga/AM. Os missionários aprendiam a língua e iniciavam a alfabetização em língua materna, utilizando cartilhas produzidas entre ticunas no Peru, pela organização missionária que lá atuava³⁷. Outro componente importante era que, além do apoio em relação à educação, ofereciam também assistências médicas e sociais, mobilizando a aproximação e apoio dos ticunas à presença dos missionários e às trocas de espíritos e palavras.

Depois de cataclismos sucessivos, como o das tropas de resgate e o das tropas da borracha, os “imortais” *ü'ünegü* podiam estar dando uma força para os “mortais” *yunatügü*³⁸. Servindo mutuamente aos interessados, os conhecimentos e técnicas religiosas atuaram nas comunidades ticuna, na sua organização política, nas relações de poder e nas relações com os brancos, o que funcionou como fatores que mobilizaram a formação das comunidades.

Desde profetismos internos, passando pelo órgão indigenista e pelos missionários cristãos, o *ã'ẽ*- “alma-pensamento” e a cosmologia ticuna se apropriaram de formas religiosas dos brancos, que foram decisivas para a formação das comunidades entre as décadas de 50 e 80. A religiosidade é uma característica marcada nos processos históricos ao longo das últimas décadas e nas dinâmicas atuais da organização social, na busca de meios de influir nas condições da vida social. A melhoria de vida é um dos aspectos muitas vezes reiterados na literatura para a adoção dessas práticas. Tal expectativa de melhoria foi experimentada no cotidiano das técnicas sócio-religiosas e na oferta dos serviços pelos missionários.

³⁷ “Essa cartilha patrocinada Ministério de Educação Pública do Peru, mas elaborada pelo Instituto Linguístico de Verão (ILV) em 1967 e diversas vezes reeditada, foi utilizada pelos Ticuna nos cursos que receberam dos missionários batistas. (...) O Instituto Linguístico de Verano (ILV) era o nome dado no Peru ao *Summer Institut of Linguistics* - SIL foi criado nos Estados Unidos em 1934 com objetivo de estudar línguas ágrafas e a cultura dos povos que as falam para traduzir a bíblia com objetivo de conversão ao protestantismo.” (BENDAZZOLI, 2011, p. 99).

³⁸ Sem competência sobre a questão, adoto, ao longo da dissertação, a grafia das palavras ticunas ao modo como se registra em Matarezio Filho (2015), tendo em vista ter a pesquisa deste como um dos trabalhos a tradução de cantos.

Se, em um momento, a ação indigenista e o “barracão”³⁹ foram fatores catalizadores para deslocamentos ticuna⁴⁰, mesmo nestes locais, a mobilização intensa sob as cruzes e missões impulsionou a migração e alterou a densidade dessas localidades⁴¹. Assim, em relação ao processo de territorialização, a religiosidade e os encontros e desencontros das formas religiosas ticuna e cristãs cumprem um papel importante para compreensão desse histórico. Essa religiosidade inclui os ritos e dogmas religiosos institucionais, senão de modo estrito e completo, mas em suas palavras e técnicas de relação entre as pessoas e os entes do cosmos que anunciam. Implica também em diversos tipos de cuidados e de inimizades⁴². Foram e são utilizadas de forma constante como definição de afinidades e inimizades.

As explicações expostas por ticunas nas etnografias é que essas mudanças foram buscadas com objetivo de promover a “melhoria de vida” das famílias. Ao encontro das teses expressadas pelos etnólogos sobre a situação de exploração da borracha⁴³ e em relação ao álcool⁴⁴.

O período entre o fim das malocas e a formação das grandes comunidades é marcado pelo início e encerramento do ciclo econômico da borracha. Como caracterizado por

³⁹ Destaco aqui o “barracão” como ponto geográfico do “regime seringueiro”, conforme Oliveira Filho (2012, p. 27): “Apesar das variações regionais, a relação entre o patrão seringueiro e o seringueiro parecia ser concebida em termos de um contrato estabelecido pelo primeiro e respeitado pelo segundo por meio de ameaça e do apelo à força. (...) o trabalhador só pode comprar no barracão do ‘patrão’ (...) o seringueiro não possui qualquer direito à terra em que trabalha ou a benfeitorias, canoas ou produtos cultivados”.

⁴⁰ “[...] seria muito difícil falar em um caso típico de grande aldeamento ticuna, parecendo-nos possível distinguir pelo menos três tipos de acordo com as diferentes estruturas envolventes: 1) a reserva, criada há cerca de três décadas e administrada pelo governo brasileiro através da FUNAI; 2) as missões religiosas, fundadas há pouco menos de duas décadas, e cujas terras são de propriedade dos batistas; 3) os novos aldeamentos, criados há menos de cinco anos e situados ou em ‘terras de patrão’ ou em terras onde o dono não exerce mais qualquer presença” (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 225).

⁴¹ “Para Oliveira (1975, p. 04), o Movimento da Santa Cruz pode ter coadjuvado apenas parcialmente na atração Tükúna para as margens do grande rio, pois ‘a escola e o comércio (especificamente, a casa de comércio ou o ‘barracão’) constituem os elementos mais importantes na atração ao Tükúna’ (1975, p. 13). A nosso ver, este último fator foi, ao menos a partir de 1972, o principal incrementador da demanda populacional Tükúna dos igarapés para as margens do Solimões, em torno das múltiplas cruzes plantadas por José Francisco da Cruz. Chegamos a esta conclusão, após toda análise dos dados coletados com os novos habitantes de Belém do Solimões, oriundos dos igarapés. Quase todos foram unânimes em afirmar que se deslocaram a tal povoado para ficar mais perto da cruz” (ORO, 1977, p. 19).

⁴² Ver Oliveira Filho para as disputas em Umariçú (OLIVEIRA FILHO, 2015). Ver Oro para as disputas relativas à comunidade de Belém do Solimões. (ORO, 1977, p. 56-57). Ver Macedo para Campo Alegre (MACEDO, 1999).

⁴³ A formulação de Oro (1977, p. 114) é enfática: “Portanto, o Movimento da Santa Cruz é o meio pelo qual os Tükúna tentam reagir à dominação imposta pela sociedade nacional, e a razão para o fortalecimento de um grupo tribal que quer nascer, viver e morrer dignamente como seres humanos e como Tükúna. Por isso mesmo, levando-se em consideração o valor que os indígenas depositam no Movimento, este é, aos Tükúna, por assim dizer, uma questão de vida ou morte”.

⁴⁴ “Aí procuraram, falaram com o seu Miguel, depois [com] o seu Nino. Aí o Nino foi procurar o cunhado dele, né, o papai e disse: ‘cunhado, encontrei com uns americanos que chegaram aí, uns pastores que estão pregando a palavra de Deus... Pra gente evitá esse negócio de beber cachaça, ver se a gente melhora a nossa vida. (Informante: Adércio-C.A. 1992)” (MACEDO, 1999, p. 179).

Oliveira Filho⁴⁵, este foi um ciclo de intensa exploração, violência e desagregação. Ainda que não houvesse uma união permanente entre diferentes malocas, elas organizavam internamente a vida de diversos núcleos familiares. Após o desastre da borracha, reagruparam-se famílias e, no que antes eram grandes malocas, vieram as grandes comunidades.

Esta reorganização em grandes aglomerações, de forma significativa e generalizada na beira do rio Amazonas/Solimões foi a primeira que se tem registro na história sobre os ticunas. Na guerra contra os omáguas e contra os resgates e descimentos foi impedida uma forma de instalação permanente e interna da terra firme habitada pelos ticunas. Não sendo também prioridade durante a colonização a instalação e permanência nos altos igarapés. A borracha pode ter sido, em todo este período, o primeiro momento de ocupação interna de seus territórios e, assim, causa de grande impacto e desagregação das famílias e unidades territoriais após o fim das malocas.

Processos semelhantes podem ser vistos em diversos povos indígenas que sofreram com o holocausto da borracha a alteração completa de seu modo de vida anterior e depois foram reinventando as formas de se reagruparem, refazendo coletivos em novas bases, assentadas na situação anterior, mas transformando-a, muitas vezes com outros nomes, outros corpos, já tendo como um grande referencial as relações com os brancos⁴⁶.

Os serviços religiosos serão utilizados para melhoria de vida⁴⁷ e reorganização interna⁴⁸, por meio de novas relações entre as pessoas e entre os entes do cosmos, novas expectativas para a imortalidade, novos preceitos para os mortais. Forma esta por meio da qual se fez uma transformação na organização social e política, da localização nos igarapés para a aglomeração em verdadeiros núcleos urbanos da floresta.

O mesmo ocorreu duas décadas antes com a chegada da política indigenista oficial na região por meio do Serviço de Proteção ao Índio. Diante da exploração e maus tratos, relatam-se como eram diferentes as relações e tratamentos com indígenas por parte de indigenistas e missionários. A relevância para os direitos indígenas da ação indigenista foi mostrada naquele momento, década de 1940, com o movimento realizado pela elite local interessada nas terras e nos serviços indígenas, para a retirada do servidor da região.

⁴⁵ Ver Oliveira Filho (1988; 2012).

⁴⁶ Ver para os casos em região próxima, com o povo Kanamari (COSTA, 2007) e o povo Marubo (WELPER, 2009).

⁴⁷ Sobre a “ideologia religiosa da Santa Cruz”: “Efetivamente ela consegue exprimir um conjunto de valores que a grande maioria dos ticuna rapidamente assimilou como um projeto de integração viável e adequado, de um modo de vida que lhes pareceu melhor” (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 186).

⁴⁸ É necessário também destacar o uso econômico das formas religiosas, como apontado por Cardoso de Oliveira (1975): “Como se vê, a síndrome econômico-político do Movimento da Santa Cruz mais uma vez se confirma: as direções locais da irmandade ficam sempre nas mãos dos patrões”.

Perseguição feita, exemplo dado, *Manelão* sai de Tabatinga, onde ficou conhecido por um dos poucos servidores, em décadas, que fazia um bom trabalho com os ticunas de Umariacú⁴⁹.

As ações missionárias, suas palavras e técnicas sociais – de cuidados, cooperação e controle – se mostraram, dentre as opções disponíveis e no contexto existente, interessantes para os ticunas naquele momento, para "aprender novas formas de relação e entendimento do mundo", com possibilidades de relações com mais segurança com os brancos, com suas linguagens e coisas (MACEDO, 1999, p. 180).

Em diversos registros, os indígenas ressaltam a importância da educação e da saúde, proporcionadas nessas missões como parte de suas metodologias para relação e pregação, para essa mobilização das famílias nas comunidades e agrupamentos, na perspectiva de obterem novos conhecimentos, de forma a alterar substancialmente suas trocas com os brancos e, assim, terem mais acesso a bens e outros meios de vida. Essa possibilidade formou uma geração de técnicos e lideranças ticunas que ocuparam diversos cargos e participaram de forma ativa e decisiva nos movimentos de luta pelos direitos indígenas⁵⁰.

Deuses, espíritos, imortais. Terras e palavras sagradas. Entes e técnicas que não eram de todo estranhas⁵¹. Entretanto as concepções ticunas foram objeto de ataque pesado, no sentido de ser um pensamento errado, que fazia sofrer nesta vida e para toda a eternidade, e que não existiam encantados, mas um só deus, de verdade, que é todo poderoso, que afasta os demônios e castiga quem não obedece.

Note-se um ponto. Oro explicita em algumas passagens e nas conclusões de sua pesquisa que, nas palavras das pessoas vinculadas ao Movimento da Santa Cruz⁵², só era

⁴⁹ Para história de *Manelão* ver Oliveira Filho (1988, p. 176-192).

⁵⁰ “Não foi por acaso que todos os primeiros alunos dos pastores hoje em dia ocupam cargos remunerados na comunidade, chefiando famílias importantes” (MACEDO, 1999, p. 180-181).

⁵¹ “As crenças milenaristas Tukuna são elaboradas a partir do material mitológico preexistente, mas se destinam a atender a necessidades, tanto subjetivas como objetivas, de uma situação social inteiramente nova. Assim, novas idéias, quer oriundas dos civilizados, quer elaboradas pelos próprios índios, veem agregar-se aos mitos e concepções tradicionais, adaptando-os e modificando sempre que necessário e possível” (QUEIRÓZ, 1963, p. 59)

⁵² Movimento iniciado na região a partir de 1971 por um homem conhecido como irmão José. Oliveira Filho (2015[1977], p. 166-169) descreve os seguintes pontos principais do “conteúdo dos seus ensinamentos”: 1) “a centralização da religião de Cristo, relegando os santos e afirmando que ‘só Cristo é Deus’”; 2) “forte rejeição ao uso de imagens (inclusive do próprio Cristo) e concentração no valor simbólico da cruz enquanto materialização do mito de Cristo, expressão de seu sofrimento e da possibilidade de salvação”; 3) “a idéia da existência de uma grande decadência de costumes e de que os padres haviam perdido o verdadeiro significado da palavra de Cristo”; 4) “não é admitida a persistência de qualquer outra crença que de alguma maneira venha a concorrer com a missão profética do Irmão e do Movimento da Santa Cruz”; 5) “talvez o ponto de sua pregação oral que mais afetou aos ticunas e que eles mais retiveram, apesar de ser muito diluída esta idéia no estatuto – o Irmão anunciava que o fim do mundo estava próximo e que a salvação exigia que as pessoas cumprissem seus ensinamentos reunindo-se em Irmandades”; 6) “visando acabar com os maus costumes, é desenvolvido um moralismo extremo”; 7) “os ensinamentos do Irmão José enfatizam bastante o valor do trabalho e do esforço

verdadeiramente ticuna quem fosse da cruzada e que, naquele momento, embora com dogmas e preceitos muito menos rígidos e condenatórios à cultura específica ticuna, a vinculação ao catolicismo estava mais associada aos brancos, a uma identidade não indígena⁵³. Tal relação ocorre também em relação a outras denominações cristãs⁵⁴.

Como as formas religiosas que condenam grande parte, senão a totalidade, das concepções e práticas específicas daquele povo pode ser declarada, ao menos pelos seus adeptos e para aquele momento, como uma marca definidora da identidade e pertencimento étnico?

Destacam-se, nesse processo de mobilização das grandes comunidades em função das práticas sociorreligiosas, as formas de apropriação institucional, de conhecimentos e métodos para a produção de suas próprias sociabilidades⁵⁵. Essa religiosidade está associada à forma como as pessoas se ligam, como percebem as relações entre os seres e as passagens entre mundos e tempos – dos mortos, passados e futuros. A forma de compreensão dessas ligações e explicação de um mundo não visível é parte das relações de organização e funcionamento das comunidades, dos grupos, matrimônios e posições políticas⁵⁶.

Princípios ontológicos de um mundo ticuna

Goulard (2010, p. 25-31) defende que a unicidade ticuna enquanto grupo étnico é dada pela continuidade de seu sistema de referências e princípios compartilhados entre diferentes setores deste diverso grupo e atravessando o tempo, marcando a continuidade de antigos e atuais movimentos proféticos, adesões religiosas, práticas xamânicas. Estas

individual”; 8) “é bastante repetida a necessidade de uma verdadeira transformação moral nas pessoas”; 9) “a fetichização da Bíblia: tudo está ensinado ali, escrito e acessível a qualquer um”.

⁵³ “Acreditamos, porém, que a identificação étnica dos Tükúna com o Movimento da Santa Cruz, visto que está se formando entre os Tükúna uma nova identidade tribal segundo a qual só é verdadeiramente Tükúna quem pertence ao Movimento da Santa Cruz, seja o fator decisivo para a continuação do Movimento. Este novo sentimento de identificação étnica exclui, logicamente, da população indígena, os Tükúna Católicos, identificados que são pelos Tükúna da Santa Cruz como não sendo mais Tükúna (26). Por sua vez, os Tükúna Católicos, certamente por oposição aos da Santa Cruz, em geral, não se consideram como índios. E, em Belém do Solimões, a própria disposição espacial dos Tükúna da Santa Cruz e dos Católicos atesta a real oposição entre si: as moradias dos Católicos (índios e não-índios) localizam-se quase todas do lado direito e em redor da Igreja Católica (olhando do rio para o povoado), enquanto que, o forte contingente da facção da Santa Cruz situa-se do lado esquerdo da Igreja Católica, em torno da Igreja da Santa Cruz. Há, inclusive, uma rua dividindo as duas facções (27)” (ORO, 1977, p. 113).

⁵⁴ “A convivência entre o mundo sobrenatural da feitiçaria e a fé cristã desloca a questão da conversão dos Ticuna para a identidade que está atrelada à prática e no conhecimento do Cristianismo” (MACEDO, 1999, p. 192).

⁵⁵ Mislene Mendes (2014) irá ressaltar um ponto semelhante em sua dissertação, da segurança indígena como uma instituição própria e importante para a afirmação étnica.

⁵⁶ Oliveira Filho (2002) descreve que o processo de territorialização não se esgota em seus aspectos destrutivos e reducionistas, mas também deve ser descrito e interpretado por meio de procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas.

referências são o projeto do sujeito ticuna, do ser ticuna. “Este sistema garante a perenidade da unicidade do grupo, para além dos ecossistemas e das reivindicações de crenças”, sendo que “a busca do grupo étnico não é outra [...] que uma aproximação a um projeto de sujeito, o do *du-ü*, o ser ticuna” (GOULARD, 2010, p. 31-33, tradução nossa).

O Ser-*Na* é composto por quatro princípios: *ã'ẽ*, *pora*, *kua* e *ma'ũ*⁵⁷. Dos grandes aos pequenos seres, estes elementos estão presentes e são componentes necessários para existência e bem-estar do *Na*. Esses princípios estão ligados e não se referem a um ponto ou região determinada do corpo. Esse conhecimento da constituição do Ser faz parte da sabedoria *yu'ükü* (pajé) e da comunidade ticuna, fazendo parte da compreensão das enfermidades provocadas por bichos *ngo'o* (SANTOS, 2013, p. 148-149).

Todos os seres possuem esses princípios, em diferentes quantidades, humanos ou outros entes, visíveis ou não visíveis. Tanto os que chamamos de seres animados quanto inanimados seriam constituídos desses quatro princípios. *ã'ẽ* e *ma'ũ* são traduzidos correntemente por ticunas como alma e espírito⁵⁸. Sendo fundamentais para o desenvolvimento do Ser, são seus princípios. O *Na* cresce com *pora* para manter o *ã'ẽ* e compor o *ma'ũ*. *Pora* sendo energia que faz crescer, condição de reprodução e manutenção da vida (*ã'ẽ*), perfaz os seres, em diferentes quantidades. O coração é assento do *pora*, levando princípio vital *ã'ẽ* pelo sangue e construindo essa unidade *ma'ũ*, imutável (GOULARD, 2009, p. 66-71)

O *pora* é energia vital, força, potência física, capacidade de fazer relações, poder. Quem não tem *pora* estará desanimado, triste. O *pora* deve ser permanentemente renovado, restaurado, principalmente através dos alimentos, grande fonte de *pora* (SANTOS, 2013, p. 150-152).

Todo ser existe com *pora*, com diferentes quantidades e variável durante a existência, dependendo da idade, gênero, bem como das muitas interações cotidianas, sobretudo do consumo de *pora* (de outros animais) e dos diversos cuidados para manter o *pora*. São animais e vegetais na alimentação os componentes principais para o *pora* da pessoa. Levam *pora*, como podem prejudicar, dependendo da origem e contexto, sendo

⁵⁷ A seção se baseia nos trabalhos de Goulard (2009), Santos (2013), Matarezio Filho (2015) e Rosa (2015). Existem variações, mas muitas semelhanças.

⁵⁸ Há diferenças com relação aos usos e traduções. Essa diversidade parece mais afirmar e confirmar os seus sentidos, do que o contrário, já que os usos e traduções nestes trabalhos ocorrem em um conjunto de significados próximos. Os significados de *pora* e *kua* aparecem nesses autores de forma mais uniforme, enquanto há maior variação e intercâmbio entre *ã'ẽ* e *ma'ũ*, por meio de significados como pensamento-espírito, para o primeiro, e alma-vida, para o segundo; e algumas vezes os termos aparecem como intercambiáveis, de sentidos próximos e alternáveis.

preciso estar atento aos cuidados recomendados. Segundo Goulard, há diversos meios de ter *pora* e mantê-lo, com substâncias e técnicas, como banhos específicos, braceletes, colares. Os recém-nascidos possuem pouco *pora* e precisam de diversos cuidados para fortalecê-lo. Sem *pora* a pessoa está fraca, vulnerável. Um bom caçador oferece o que comer para casa e para outros, obtém *pora* necessário para reprodução, assim será o "pai da casa". Bebida fermentada tem *pora*. Nas celebrações, todos tomam *pajuaru*, dançam e cantam para ter força, ebriedade que permite relacionar-se com os entes do cosmo (GOULARD, 2009, p. 71-76).

O *ma'ũ* é associado com a identidade, com algo permanente e individual, que cresce e se desenvolve com *pora* e *ã'ẽ*, e se extingue depois da morte. Princípio de vida, função vital, a possibilidade capacidade de nascer, crescer, reproduzir, morrer. Associa-se também à identidade, cultura, estilo de vida e ao comportamento (GOULARD, p. 2009, p. 18; 72; MATAREZIO FILHO, p. 2015, p. 236; SANTOS, 2013, p. 152-153).

O *ma'ũ* é a singularidade⁵⁹. Signos, marcas de distinção e diferenciação. Matarezio Filho (2015, p. 113) traz exemplos dessas marcas de identidade do *ma'ũ*, como no caso da associação dos princípios dos clãs do jaguar e da seringueira, pois a pele de um e a casca de outro possuem o mesmo desenho.

A noção de *ma'ũ* é usada também para descrever o fio/caminho que liga o xamã entre os espíritos, a canoa ao porto, a caça ao seu caminho⁶⁰. Em alguns momentos *ma'ũ* é traduzido como alma, onde, num mesmo trecho, *ã'ẽ* é traduzido como pensamento (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 159). Construção de individualidade que depende dos pensamentos⁶¹.

Kua é princípio do saber, da possibilidade de conhecimento, que permite o saber do espírito (*ã'ẽ*), a orientação da vida (*ma'ũ*) e a força (*pora*) para guiar. O desconhecimento

⁵⁹ Notar paralelo com descrição de Overing (1999, p. 95) entre individualidade e cultura no conceito piaroa: “Há, ainda, uma outra ambigüidade importante no uso de *cha'kwakomenae*. Foi-me explicado que a expressão pode ter tanto o significado de ‘eu mesmo’ como o de ‘meus costumes’. Assim, *cha'kwakomenae* pode ser traduzido, alternativamente, como ‘eu faço porque é minha vontade’, ‘porque eu quero’, ‘porque este é o meu jeito’ ou, igualmente, por ‘eu faço porque é o costume do meu povo’.” (OVERING, 1999, p. 95).

⁶⁰ Ver Goulard (2004, p. 82) *apud* Matarezio Filho (2015, p. 210): “[O termo *ma'ũ* é] usado para descrever todos os tipos de fios de ligação ou conexão: assim, durante suas curas, o xamã segue seu ‘fio’ *ma'ũ* para conduzir suas viagens aos seus pacientes, ou para visitar os ‘pais’ dos animais que vivem nas salinas. O mesmo termo também se refere à corda usada para amarrar um barco. Finalmente, ele é usado para nomear o caminho, como ‘caminho de caça’, *fenema'ũ*. Podemos, assim, legitimamente considerar o *ma'ũ* como uma ligação metafórica entre o humano, seu epônimo e as espécies associadas”.

⁶¹ Outro paralelo relevante com as concepções piaroa – a importância dos “pensamentos”, entendido certamente não apenas como um atributo de reações eletroquímicas: “Cada pessoa recebe gradualmente, ao longo do tempo, aspectos adicionais de sua ‘individualidade’ que irão compor sua ‘vida de pensamentos’” (OVERING, 1999, p. 96).

(sem *kua*, sem saber, sem conhecimento⁶²), atrapalha e enfraquece os demais princípios⁶³, fazendo coisas contra estes, não respeitando rituais e preceitos. O *kua* se faz na ação e no tempo, fortalecendo também os outros princípios (SANTOS, 2014, p. 154)⁶⁴.

O *ã'ẽ* estaria vinculado ao sangue, assim como o *ma'ũ*, o que acarretaria no risco de contágio do sangue da vítima no assassino, carregando o espírito *ã'ẽ* do morto (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 237-238).

Ã'ẽ, em sentido próximo de espírito, é registrado também como sombra, espíritos vagando pelo mundo, pela floresta. No estado de “imortalidade” (*üüne*), haveria concomitância, contiguidade entre pensamento e ação⁶⁵, onde os pensamentos são altos e podem ser ouvidos, onde não há distância entre o pensamento e a ação. O bebê quando parido vem com pouco *ã'ẽ*, sendo vulnerável para os seres que comem *ã'ẽ* (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 211-215).

Contaram-me que a cobra-grande pega o *naã'ẽ* da criança e transforma em xerimbabo (*ũna*) dele. Transforma num passarinho e coloca numa gaiola. Quando a cobra-grande não alimenta o passarinho, a criança fica fraca e adocece. Tem que ser um rezador [xamã] que sabe muito para ir buscar o *naã'ẽ* [que está em forma de passarinho] da criança na casa da cobra-grande. Às vezes o pajé não consegue chegar lá, então tem que soprar a criança várias vezes até conseguir [resgatar o *naã'ẽ* do doente] (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 216)

Seguindo Matarézio Filho (2015, p. 383-385), a palavra *ã'ẽ* seria usada também para canto [“*werigü arü ã'ẽ* = ‘canto dos pássaros’ (*werigü* = pássaros / *ã'ẽ* = canto)”] e bebida (“*cuãtcha'ã'ẽ* = ‘dar bebida para você’”). Tal partícula compõe ainda a raiz da palavra animado/animação (“*dai'ã'ẽ* ou *nata'ã'ẽ*”).

La palabra *Naane* está compuesta por tres morfemas: *na*, ser; *-a*, poseer; y *-ne*, tronco o carne, que se refiere a un ser que posee tronco, carne o cuerpo (SANTOS, 2013, p. 11 *apud* MATAREZIO FILHO, 2015, p. 199)

Na'ane é mundo, cosmo, território, ambiente. Santos (2013) e Matarézio Filho (2015) apontam a *na'ane* como concepção que incluiu tanto uma esfera macro, quanto uma esfera micro, um espaço de reprodução da vida, da roça ao ambiente como um todo, que gera

⁶² No trabalho de Matarézio Filho (2015, p. 177; 222), entre os atributos do ser contidos nas noções de corpo (*naüne*) e território (*na'ane*), consta o termo *Kua*, a exemplo de Valenzuela, como sabedoria. Rosa (2015, p. 113) utiliza o termo como conhecimento, fazendo a associação direta entre este componente da pessoa e o clã.

⁶³ Outra conexão: “o ato de transmitir conhecimento é um ato reprodutivo: é um trabalho que dá vida”, vida mais que o físico (OVERING, 1999, p. 96).

⁶⁴ Goulard se refere de modo explícito ao intercâmbio entre as noções de sabor e clã, “Tal valorización del sabor permite entender la sustitución del termino *küà* usado para el 'clan' por el de *à:kà*, tanto en el mito como en la práctica clánica” (GOULARD, 2009, p. 122). Entretanto, o autor pouco irá tratar deste termo como parte constitutiva do ser, tratando do princípio corporal (*ma'ũ*), princípio vital (*ã'ẽ*) e princípio energético (*póra*) (GOULARD, 2009, p. 67-68). Aproximando a temática do sabor e dos adornos corporais, ambos associados ao termo *ka*, ao princípio corporal *ma'ũ* (GOULARD, 2009, p. 94).

⁶⁵ Ver Matarézio Filho (2017).

a vida, entre organismos relacionados que constroem e são constituídos pelo território; um território orgânico, vivo e com vida, uma rede de tecidos entre corpos.

A terra é um corpo. O corpo é uma Terra. O corpo é uma terra em passagem.

“todo *Naane* posee *naïne* y todo *naïne* es *Naane*” (2013: 147), ou seja, todo território (*naane*) possui corpo (*naïne*) e todo corpo é território. Isto em função de possuírem os mesmos “princípios fundamentais” (ibidem). *Na'ane* possui os princípios que compõem os seres para os ticuna – *pora*, *maũ*, *kuã* e *ã'ẽ* –, humanos e não humanos, visíveis e invisíveis. “[S]oy *Naane* y *Naane* soy yo. (...) *Naane* es humano vivo que se transforma en todo momento” (idem: 155) e todos possuem uma origem comum, são formados pela mesma matéria e energia (MATAREZIO FILHO, 2017, p. 198)

As histórias de antigamente de diversos povos indígenas apontam para um momento de indiscernimento geral, de continuidade, de um estado de transformação permanente. Seguindo os apontamentos de Matarezio Filho (2015, p. 195), remete-se aqui à noção, formulada por Peter Rivière, de um “mundo altamente transformacional”.

Naïne, onde *na*: ser (índice possessivo nome); *ü*: corpo; *ne*: tronco, carne. *Naïne* é território construído, totalidade (matéria e energia) espaço-tempo. Também lugares específicos de alguém. *Ne* é imagem, figura, gráfico ou desenho do ser (*na*). Forma, representação, formas de existência. *Naïne* é corpo que deixou seu estado de *ü'üne*.

neste início da formação, o ‘mundo’ (*na'ane*) é *ü'üne*, ou seja, instável e sem definição. A palavra *ü'üne* é muitas vezes traduzida como “imortais” ou “encantados”. Goulard prefere defini-la como “estado de imortalidade” (2009, 2011). Já Angarita (2013), como vimos, ressalta a instabilidade, indefinição ou o fato de estar em processo de formação, o que é designado como *ü'üne*. (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 196)

Mudanças sociais, espirituais e o silêncio do *to'cü*

Formas religiosas cristãs fazem parte da vida nas comunidades ticunas. Algumas concepções e práticas mudaram, outras permaneceram. Por meio dessas missões religiosas foram adquiridos outros conhecimentos não específicos da cultura ticuna, onde se destacam uma certa sociabilidade (com menos bebedeiras e confusões) e a educação escolar. Dentro da enorme variação de modos de viver do universo ticuna, existem muitos jeitos de combinar e misturar esses conhecimentos.

Seguindo Goulard (2012), as concepções sobre o “ser” permanecem. Mesmo nas comunidades ticunas onde a adesão às culturas pentecostais é forte, as socialidades entre as pessoas e entre os entes de naturezas diversas seguem essas noções básicas do *Na*. A organização das comunidades ticunas em termos demográficos e geográficos é hoje bem variada, com aldeias distantes e diminutas, até pequenas cidades beira-rio. As práticas e adesões não são menos variadas. Comunidades (ou bairros) mais católicas, mais evangélicas,

mais cruzadistas. Cada qual com seu jeito. Uma coisa pode variar, outras serem semelhantes.

Na primeira metade da década de 2010, um problema se espalhou afetando muitas comunidades ticunas. Tratava-se de reiterados casos em que jovens estavam envolvidos em processos de transformações (corporais e espirituais) e em arriscadas relações com perigosos entes, os “bichos” *ngo’ogü*⁶⁶. Esses processos de transformação estavam sendo impulsionados a partir do contato com um livro pouco recomendado no mundo cristão⁶⁷.

O livro de magia conhecido como “Livro de São Cipriano” foi, durante bom tempo, tema de muita preocupação em muitas comunidades ticunas. Anos depois de Guilherme Macedo, Maria Isabel Bueno realizou pesquisa de campo na mesma comunidade, Campo Alegre, com enfoque nas “relações entre humanos e sobrenaturais”, que, registra a autora, foi sendo assim cada vez mais direcionada para o tema do livro à medida que aumentavam os casos de mortes de jovens por enforcamento e o “sentimento de crise que tomou toda a aldeia” (BUENO: 2005, p. 09). A introdução do livro na vida social das comunidades potencializou os feitiços e foi relacionado diretamente à situação que afligia os jovens e a comunidade de Campo Alegre. Essas novas palavras e técnicas, amplamente consideradas prejudiciais, introduziram novos elementos, que se misturaram, entre novelas⁶⁸, ao *na’ane*, há muito habitado por seres que se transformam e se alimentam de outros, inclusive chupadores de sangue, designados na cosmologia ticuna por *nũtchi’i*⁶⁹. O problema da juventude, que já havia antes⁷⁰ e depois do livro e da novela, ainda perdura⁷¹.

⁶⁶ Termo traduzido de forma recorrente por “bichos”, ver, por exemplo Matarazio Filho (2015, p. 83).

⁶⁷ “‘O Livro de São Cipriano’ é, na verdade, um conjunto de textos, produzidos em diferentes tempos e espaços, possuindo uma variedade de versões. Seus textos reúnem ‘cristianismo e bruxaria, mal e bem, cogitações e receitas, mistério e engodo, território próprio para a instalação de uma ‘fértil ambiguidade’” (Ferreira, 1992, p. XVIII). O conteúdo dos livros, bem como seus títulos e estilo de linguagem, também pode variar. No entanto, um lastro comum permanece – é o caso da narrativa inicial, os procedimentos na relação com o diabo, o pacto, as receitas para se conseguir isto ou aquilo (Ferreira, 1992, p. 7)” (BUENO, 2014, p. 173).

⁶⁸ “Refiro-me ao fato de que os rumores sobre o fenômeno da vampiragem surgiram dentro de um contexto social em que as comunidades Ticuna passavam por uma série de problemas (índice altíssimos de alcoolismo, drogas, epidemias de suicídio, brigas de galeras, roubos, etc.), no ano de 2008, ao mesmo tempo em que uma novela exibida na televisão pela Rede Record, chamada *Os Mutantes*, ganhava espaço nas comunidades indígenas e audiência local, por ter como personagens várias pessoas com poderes sobrenaturais que se transformavam em vampiros, lobisomens, incorporavam espíritos de animais, etc. Pode ser uma mera coincidência, porém, muito do que se via na referida novela era assunto nas conversas entre os indígenas. Logo após, comecei a ouvir sobre a aparição de vampiros que estavam contaminando cada vez mais jovens com o espírito que gosta de beber” (MENDES, 2015, p. 64).

⁶⁹ Ver Matarazio Filho (2015, p. 190): “Esta variedade de ‘bicho’ (*ngo’o*) chamada *nũtchi’i* me foi traduzida como vampiro, pois eles podem se transformar em morcegos e chupar o sangue das pessoas. Eles são muito brancos, ficam o dia inteiro dentro do quarto, só saem de noite”.

⁷⁰ “Assim, por exemplo, o vereador Manuel Lery, de Umariçu II, falando em português, expressou que vinha reclamando há anos para o ex-administrador da FUNAI sobre o suicídio dos jovens e ninguém tinha tomado providências. Denunciou que desde 2000 para cá (2004), 26 jovens de Umariçu enforcaram-se.” (PALADINO, 2006, p. 207). Os dados são de diferentes comunidades, mas servem para dimensionar a questão.

Aliás, meus interlocutores foram taxativos ao afirmarem que aquilo que é feito através do Livro de São Cipriano não é feitiçaria, nos termos da técnica específica praticada pelo *yüüçü*. A potência e intencionalidade agressiva do “bicho-vampiro”, praticante das receitas de Cipriano, é contada em diversos casos que teriam ocorrido em Campo Alegre e noutras aldeias. Muitos desses casos descrevem pessoas que, através do Livro, adquiririam a capacidade de voar para vários lugares do mundo e de se transformar em animais e passear por debaixo da terra. [...] Geralmente, essas histórias se originam de depoimentos que ex-“usuários” do Livro ou seus familiares dão aos membros Igreja. Grande parte dos depoentes se encontravam em condição de enfermidade por terem ingerido grande quantidade de carne fresca dos mortos; e pediam perdão a Deus pelos seus pecados, confessando-se arrependidos. Vale enfatizar, nessas condições, que esses “pecadores” já se encontravam num processo metamórfico avançado: já seriam *ngo’o* (BUENO, 2014, p. 46)

A provocação de distúrbios sociais a partir do uso desse livro de magia pelos jovens foi enfatizada em diversas reuniões sobre segurança pública, tornando-se um problema não apenas das famílias, mas de toda a comunidade e, mais que isso, envolveu toda a sociedade ticuna das diversas afiliações religiosas. Mislene Mendes (2014) registra como tal assunto foi, de forma reiterada e veemente, tratada pelo então coordenador da segurança indígena, nas ocasiões onde foi possível debater a questão, como tema de relevância pública e prioritária, tendo em vista a difícil situação das comunidades⁷².

Não há etnografia suficiente para saber as diferenças com que o tema foi tratado em cada comunidade. Mas a abrangência e relevância que podem ser captadas nas etnografias de Bueno e Mendes sugerem o compartilhamento e a atualização relativos às concepções do universo ticuna, especialmente do *na* e do *na’ane*. Independente das religiões praticadas, embora os tipos de respostas sejam diferenciados, a percepção do problema e suas causas teve uma adesão abrangente. Por exemplo, uma das causas apontadas, não por todos certamente, foi o afastamento aos *ü’ünegü* por meio da não realização da *Yü’ütchiga*, glosada em português como Festa da Moça Nova.

Na religiosidade ticuna, o xamanismo está presente no cotidiano das relações. Pode-se dizer que compõe mesmo as relações, o *ser-na*, tendo em vista justamente a ligação e a capacidade de afetação e transformação entre os seres. Matarezio Filho (2015, p. 201-202) aponta o termo *Yu’ükü* como o mais usado para xamã, sendo que *yu’ü* “se refere aos espíritos assistentes do xamã” e que “a terminação *_kü* indicaria uma espécie de propriedade ou conhecimento sobre os *yu’ü* ou seja, o pajé é o “dono” ou conhecedor de determinados *yu-ü*”. *yu’ü* é glosado em português por ticunas também como “pajelança” e “oração”.

⁷¹ Vide o problema central da tese de Magalhães (2019).

⁷² Ver fala da liderança da PIASOL à época: “Além das bebidas alcoólicas, existem outras coisas que os senhores presentes não irão acreditar, porque somente nós Ticuna sabemos, é o caso da vampiragem que está demais entre os Ticuna, sabem como? Os jovens estão se transformando em vampiros” (MENDES, 2015, p. 63).

Na tese de Aline Magalhães (2014) registram-se diversos dados etnográficos sobre a constante e intensa afetação mútua entre as pessoas, causa e efeito da convivência, do bem-estar e do conflito. Magalhães (2014, p. 36) destaca a feitiçaria como ligada “inteiramente a uma geopolítica dos conflitos passageiros e estruturais em Manayunk”. Intensa de acordo com a proximidade, onde “proliferam atritos e os medos”, a feitiçaria é descrita como menos voltada à disputa de poder e mais como uma forma de “trazer à tona conflitos, de verbalizar suas dores”, na qual “todos possuíam capacidade para elaborar feitiços porém nem todos tinham poderes equivalentes” (MAGALHÃES, 2014, p. 143)⁷³. A relevância da feitiçaria para as relações pode ser evidenciada pelo dado de que “a rigor, feitiços estavam por detrás de todas as mortes” (MAGALHÃES, 2014, p. 148)⁷⁴, bem como as doenças, como acrescenta por Matarezio Filho, que “são todas causadas por feitiço, ou seja, pela intenção de alguém”. Essa ação da doença a partir da agência e intenção de outra pessoa é tão certa e segura, que “tão logo uma pessoa sente dores ou começa a adoecer, começa a especular sobre quem poderia estar causando aquilo” (2015, p. 204)⁷⁵.

Mislene Mendes (2014, p. 107-108) registra os aspectos sociais do feitiço, associado a adoecimentos e mortes, “envolvendo sempre disputas políticas que levam ou levaram a separações entre indivíduos e até mesmo de uma comunidade inteira”, ou a “expulsão dos acusados”. Citando Regina Erthal, Mendes aponta que o feitiço é visto como crime que afeta toda a comunidade. O feitiço, bem como suas acusações, “expressa conflitos e disputas contextuais” e é um “mecanismo de controle social”, cuja função é “controlar um jogo social de acusações” entre indivíduos e famílias.

As acusações de feitiçaria desempenham um papel central no universo Ticuna dos dramas sociais, a vida, a organização social é modelada pelo equilíbrio dos conflitos permeados pelo feitiço, nada implícito e nem sempre expressado publicamente. (MENDES, 2014, p. 108)

Outro dado é relativo às modificações nas orientações cristãs a fim de aproximá-las da cultura e das práticas nativas. Após um primeiro momento de adesão, houve a constatação, por um grupo de pessoas, da alta fragmentação geral que a multiplicação de denominações cristãs estava provocando, bem como uma reavaliação sobre os ataques aos conhecimentos nativos. A questão então colocada foi como produzir maior coesão e autonomia entre ticunas, fortalecendo a cultura e praticando o cristianismo.

⁷³ Matarezio Filho (2015, p. 203) descreve “três graus de aprendizado do xamanismo”: i) “pessoas, e estas são relativamente muitas, que sabem” rezar, benzer, tirar dor de feitiço; ii) “os pajés que ‘recebem’ espíritos de outros pajés, humanos e não-humanos”; iii) xamãs cantores.

⁷⁴ Em Matarezio Filho (2015, p. 204): “‘Muitos ticuna morrem de feitiço’, dizem as pessoas”.

⁷⁵ Ver uma passagem clara em Magalhães (2014, p. 169): “Enquanto comíamos, ela pensava alto, com os olhos lacrimejados e vermelhos da febre alta: ‘quem será que fez maldade pra mim?’”.

A etnografia de Wildney Lima (2013) traz dados sobre a formação da “Igreja Indígena” na comunidade ticuna de Filadélfia. Um dos fundadores da entidade, citado pelo autor, destaca a definição desse empreendimento como “igreja evangélica com uma relevância cultural” e aponta que a “intenção de evangelizar ela foi ótima”, mas com “um pequeno erro”, não intencional, de “desrespeito cultural” (LIMA, 2013, p. 78). Outro fundador e mobilizador da “Igreja Indígena”, entrevistado e citado em Lima, aponta algumas dificuldades que os missionários tinham de trabalhar com os indígenas e o pensamento diferente destes: a fragmentação causada entre os ticuna pela quantidade de denominações religiosas e a tentativa de, no início dos anos 1990, fundar uma organização indígena que visava produzir “um clima de união” e “valorização da cultura nativa” (LIMA, 2013, p. 88).

Outra reclamação que provinha dos missionários era a dificuldade de explicar a teologia junto aos índios. Como relata Pastor Athus, os missionários diziam: ‘nós não sabemos como trabalhar com os indígenas, porque indígena tem outro pensamento’. Conta que passou muito tempo sem ter uma igreja fixa no local, e que em 1990 alguns Ticuna se reuniram para discutir sobre a questão religiosa. Uma das primeiras conclusões do grupo foi a constatação de que antes da chegada da religião cristã eles viviam bem, mas que depois disso passou a existir uma fragmentação entre os Ticuna obrigando-os a dar origem a OMITAS (Organização da Missão da Tribo Ticuna do Alto Solimões).

Seguindo o excerto, Lima aponta que esta organização visava “produzir um clima de união desfazendo as consequências provocadas pela passagem dos evangélicos” e projetou uma religião “através da valorização da cultura nativa, sua língua, sua forma de cultuar, seus instrumentos musicais, suas músicas” (Idem).

Não se explicita quais aspectos compõem esse “outro pensamento” indígena. Pode-se conjecturar que tenha a ver com essa feição *ü* do *na’ãne* (mundo), dos *du-ügü* (seres) e desse *tü* (rede) que relaciona os diversos *ne* (corpos) – a concepção de que os (muitos) seres se afetam de múltiplas formas. Outra parte, relacionada a esta, pode ser a relação com os entes do universo ticuna, incluindo os ancestrais *ü’üne*, incluindo *Yoi*, e muitos outros, como *Mapana*, *Aicuna*, *Metare*. Algumas coisas se esqueceram, outras se misturaram, outras se somaram.

Destaca-se aqui esse movimento por se apropriar dessas instituições e saberes, e buscar transformá-la para sua própria organização social. Com significações variantes e contextuais, essas duas dimensões, autonomia e identidade, animam discussões e práticas que promovem a fragmentação ou a unidade dos diferentes coletivos ticuna. Como citado acima, Oro e Macedo também chamaram a atenção a este ponto.

Sobre essa tentativa a contrapelo da igreja indígena evangélica de valorizar as formas nativas, destacam-se a seguir alguns aspectos desse processo de atualização, especialmente da Festa de Moça Nova. As formas religiosas cristãs que participaram, nas

décadas de 1950 e 1980, na formação das comunidades ticuna, como Campo Alegre, Betânia e Nova Itália, condenavam de forma veemente as práticas religiosas nativas e, em sua forma mais expressiva, a *Yü'ütchiga* – Festa de Moça Nova⁷⁶. Atuaram com maior ênfase, os movimentos pentecostais e a cruzada. O ataque sobre as concepções e práticas ticuna era permanente e direto, buscando substituir a história e os entes ticuna pelos entes e narrativas cristãs. Tais ataques incluíam desde ameaças de punições na vida atual e no pós-morte, até os serviços que estavam sendo prestados de forma associada, como a saúde e a educação.

A formação e o direcionamento para as novas gerações se constituem, desde as missões coloniais, como estratégia fundamental para a efetivação e permanência da pregação nas aldeias, buscando com isso atingir uma estabilização em médio prazo, interrompendo e alterando circuitos de aprendizados internos intergeracionais.

O que pode ser constatado nas etnografias é uma clara diferença em relação à prática da Festa da Moça Nova (*Yü'ütchiga*), sua distribuição correlacionada com a adesão das diferentes orientações religiosas cristãs. Nas comunidades onde há atuação das igrejas pentecostais tradicionais (Batista em Campo Alegre, Betânia e Filadélfia) ou do movimento da cruzada (Umariacú II, bairro de Belém do Solimões) a proibição e a perseguição em relação aos conhecimentos específicos ticunas e à realização de alguns rituais atingiram, ao menos parte, de seus objetivos – nestes locais a *Yü'ütchiga* não é realizada, utilizando-se elementos da festa como expressão teatral ou folclórica. Veja-se o registro de um relato da comunidade de Filadélfia:

“Antes as pessoas diziam que a ‘festa da moça nova’ já existiu, foi algo verdadeiro, e que as pessoas que não a faziam iam morrer. Depois, com a religião, a gente descobriu outras coisas, ampliou seu pensamento. Mas também agora a gente está valorizando de novo a cultura, porque a lei diz que temos direito de praticar. Então a gente, no Dia do Índio, faz festa de tambor, festa da moça nova. As moças cortam o cabelo, mas com tesoura. É só um dia” (PALADINO, 2006, p. 246)⁷⁷.

De modo similar é o relatado em Maria Isabel Bueno (2014, p. 43-49), onde os elementos da *Yü'ütchiga* são utilizados no Dia do Índio e festas de Fim de Ano. Não obstante, após as apresentações, “há uma grande reunião da comunidade para que as máscaras sejam

⁷⁶ Ver Matarezio Filho (2015, p. 385): “‘Dança’ na língua ticuna é referida como *yü'ü*. A palavra para ‘dança’ é a mesma usada para se referir à ‘festa’ e, como vimos, pode significar tanto ‘festa’ de modo geral, quanto ‘domingo’, ‘feriado’”.

⁷⁷ A autora acrescenta: “De maneira parecida foi o relato de Tiago, nascido numa outra aldeia predominantemente batista, Parapara, no município de São Paulo de Olivença, onde também nos últimos anos teriam retomado a realização da ‘festa’, mas como ele mesmo me disse, na ‘forma de uma brincadeira’ e no Dia do Índio.” (PALADINO, 2006, p. 246-247). O mesmo registra-se em May Costa: “Atualmente lá, o que se registra é apenas uma pequena ‘representação’ da festa da moça nova em datas comemorativas, como o Dia do Índio e o Dia da ‘Independência’ do Brasil” (COSTA, 2015, p. 91).

queimadas, o que mostra claramente a preocupação dos ticunas com o poder de agência que elas possuem” (BUENO: 2014, p. 44).

Parra Díaz (2017, p. 109, tradução nossa) registra relatos de estudantes ticunas de Puerto Nariño, na Amazônia colombiana, onde se coloca claro que não conhecem nem acreditam nas ações do xamã, culminando no desaparecimento do xamanismo e dos rituais, como a *Yü'ütchiga*, “devido à forte influência religiosa católica e protestante”.

Há relatos ainda de locais ligados às culturas evangélicas que estão retomando as Festas de Moça Nova, bem como também alterando-as e adaptando-as em diálogo com as festas dos quinze anos dos não-indígenas⁷⁸. Nas comunidades, ou segmentos, onde há maior adesão ao cristianismo católico, a *Yü'ütchiga* – Festa de Moça Nova é permitida e realizada⁷⁹.

A diferença entre os cristianismos e suas conexões com os regimes de conhecimento próprios dos ticuna, aparecem também em relação às concepções e práticas de doença e cura. Em Matarezio Filho (2019, p. 228-229), assim como em Oro e Goulard⁸⁰, pode-se notar as diferenças de abordagens em relação ao xamanismo, onde as religiosidades pentecostais pregam e condenam essas práticas, enquanto as formas religiosas católicas nas comunidades tendem a não excluir. Citando esse tema rapidamente, o artigo de Matarezio Filho (2019, p. 219) trata de aspectos do xamanismo ticuna, não tratando de uma “teoria geral”, mas ressaltando dois eventos – o resgate de almas e a execução do feiticeiro, relatados a partir de sua etnografia e articulados a outros textos de referência.

Pode-se dizer que o primeiro evento, o resgate de almas, caracteriza as práticas e técnicas do xamanismo, enquanto o segundo, a execução do feiticeiro, seria um evento que

⁷⁸ “Se está introduciendo de nuevo el ritual de la pubertad femenina en algunas comunidades que se reivindican con respecto a uno de los tres últimos movimientos, en las que había sido abandonado, despreciado e incluso prohibido. Se celebra con las jóvenes en el periodo de vacaciones escolares. En ciertos casos, se junta con la celebración de los quince años prestada del mundo ibérico: resulta un ritual reivindicado como propio, que une lo étnico y lo prestado. Se debe notar que, en este contexto, se atrasa la edad del paso a la clase adulta” (GOULARD, 2012, p. 33)

⁷⁹ As comunidades relacionadas por Matarezio Filho (2020, p. 3), ou bairros dela, onde se realizam a Festa são majoritariamente de adesão católica: “Etnografei a Festa da Moça Nova em diversas comunidades ticuna no Brasil. Em Nossa Senhora de Nazaré, no igarapé Camatiã, município de São Paulo de Olivença (Amazonas), foi onde permaneci mais tempo. Neste mesmo município, também participei de festas em Santa Clara, Nova Esperança e Vendaval. Estas comunidades, que não são as únicas do lado brasileiro a realizarem a Festa, formam uma espécie de rede de troca de rituais. Tenho notícias de que este ritual também acontece em Belém do Solimões e em algumas comunidades próximas. A etnografia de Costa (2015) registra a Festa ainda em Umariçu I, município de Tabatinga”.

⁸⁰ Ver Goulard (2012, p. 35): “Así, se mantiene una lucha sorda entre los chamanes en actividad y los que ocupan puestos de carácter religioso. Esta competencia se manifiesta de forma evidente en lo relativo a la enfermedad, que tanto los promotores de salud como los pastores y los chamanes gestionan con muchas prevenciones (...) Aunque se le indique una cura con el chamán o el promotor de salud, la persona enferma puede dirigirse al pastor, pero, de manera general, se combina algo de cada uno, según la gravedad de la enfermedad.”.

sintetiza uma série de tramas, um acontecimento singular e expressivo que reúne diversas concepções e precedentes.

Aqui se destaca a multiplicidade de situações, os “muitos jeitos de ser Ticuna”, expressos nas diferentes práticas de “buscar a alma”, entre os ritos sob as formas pentecostais e sob as formas religiosas próprias. A morte do pajé retratado em Matarezio Filho (que traz também um relato de Nimuendaju) seria o evento dramático que revela o grau de relevância dessas relações (portanto, das concepções de *na'ane* e *du-ûgü*) nas comunidades, incluindo as mais afins às culturas neopentecostais. Como o livro de magia, são temas que atravessam, ou atravessaram, de diferentes formas, mas com significativa abrangência, demonstrando a mobilização das concepções e formas de relação próprias com o mundo.

Essas diversas expressões e formas de se relacionar entre os seres que compõem o mundo são objeto de produção coletiva e aí sintetizados por ocasião da *Yü'ütchiga*. Não há dados que possam elucidar como estava a situação de sua realização na época da borracha. Nas raras e breves passagens de cronistas e depois missionários sobre os ticunas, constam algumas vezes a menção às festas e aos mascarados.

Os conhecimentos específicos ticunas também expressavam e expressam essas relações recíprocas entre os diferentes entes do mundo e suas implicações mútuas. Sua própria religião:

Todos los indígenas en Brasil, Perú, Colombia, y así todos hacen sus necesidades más importantes, su casa, cómo vivir, cómo portar, y cómo reciben su invitación, la etnia tikuna tenemos educación propia, propia normas, tenemos propia religión y qué es nuestra religión, la ceremonia ese es propio nuestra religión y segundo es los curas, ya es copiado de nosotros, ya lo relacionan con la bien, el vocabulario en castellano, es el bien, *Ngutapa* habló, virgen maría y su hijo, entonces nosotros tenemos también nuestra ceremonia, nos enseñó *Yoí*, con *Ipi*, su papá que es *Ngutapa* nuestro dios es *Ngutapa*, no le miramos, es invisible, en el momento que estamos él nos escucha, ese no parece pero ya está escuchando es invisible, de eso es la religión propia (RAMOS VALENZUELA, 2010, p. 72)

May Costa coloca interessante questão e as respostas que obteve. “Por que existem moças ticunas que não realizam o ritual?”. A autora cita como principal motivo relatado pelas meninas que não passaram pelo ritual, estas terem pedido aos pais que não realizassem para não sofrerem “*bulling*”. À autora, os pais alegaram outros dois motivos: o custo de tempo e trabalho para preparação da festa; e:

O segundo motivo seria a proibição de realização do ritual imposta pela igreja evangélica que fica dentro da comunidade. A igreja considera que este tipo de ritual seja coisa demoníaca por haver a presença dos “imortais”, a fabricação e consumo das bebidas fermentadas *payuaru* e *caçuma*, em virtude de os indígenas entoarem músicas e praticarem danças, por isso proíbe os Ticuna convertidos a participar ou realizar a festa. (COSTA, 2015, p. 91)

Ramos Valenzuela aponta ainda que a escola tem atuado como fator inibidor da festa⁸¹ para a comunidade Arara, localizada em Letícia/Colômbia. Quando da realização do ritual, no mais das vezes, busca-se conciliar as duas atividades. Mariana Paladino (2006)⁸² registra algumas modalidades que buscam conciliar a festa com as atividades escolares. Outro ponto destacado em alguns trabalhos é a conversa na família discutindo com a jovem a opção dela de fazer ou não a festa⁸³.

Conclusão – Cosmos e Coletivos

Se, por um lado, as missões religiosas influíram na organização social como forma de reorganização e coesão coletiva através de seus conhecimentos e técnicas de sociabilidade, bem como na promoção de autonomia frente à exploração dos brancos por meio, sobretudo, da educação escolar, por outro influíram nos regimes de conhecimentos específicos ticuna. Sobre análises mais profundas ou juízos mais assertivos outros trabalhos se farão necessários. Coube, por ora, destacar a religiosidade ticuna como meio relevante de sua coesão e autonomia, e as diversas formas de apropriação das formas religiosas dos brancos: desde uma reversão substantiva da adoção de novas práticas e valores em contraposição às concepções próprias, característica do movimento da cruzada; até as composições atuais nas formas católicas, não apenas tolerantes com as entidades do *Eware*, mas também promotoras de mútuos sincretismos; passando pelas formas neopetencostais, firmes em suas pregações ao que se refere à não convivência entre as deusas e deuses, porém, com métodos menos rígidos do que a cruzada no que se refere aos costumes.

Outra variação pertinente surge ao tomar como ponto de fuga a observação de Pedro Oro sobre a relação da identidade ticuna com a cruzada. A capacidade de apropriação de uma determinada instituição parece ser um fator relevante para sua disseminação e adoção. O fato de que rapidamente foram nomeados e instituídos dirigentes e técnicas tão logo a cruz

⁸¹ “Sin embargo hay aún divergencias, como la temporalidad de la escuela y la del ritual para las niñas. Pienso que es solucionable si se piensa una forma de articular estos horarios, buscando comprensión tolerancia y permisividad por parte sobre todo de los estrictos reglamentos escolares” (RAMOS VALENZUELA, 2010, p. 77). “La escolarización es uno de los factores que más afectan la práctica del ritual, aunque la gente trata de acomodar el tiempo de las vacaciones con la celebración del rito” (RAMOS VALENZUELA, 2010, p. 237).

⁸² “As modalidades em que observei a tentativa de conciliar 'festa' (o ritual de iniciação feminino) com 'estudo' foram: a realização do ritual coincidindo com a formatura da moça; ou coincidindo com as 'férias escolares'; ou ainda um encurtamento da duração do mesmo para evitar a perda de muitos dias de aula” (PALADINO, 2006, p. 246).

⁸³ “Este ritual no es una obligación entre las familias y ya desde hace algún tiempo las niñas tienen el derecho de escoger si quieren o no que le hagan la fiesta de la pelazón. Según Doña Odete, una señora de 65 años, en su tiempo, ella pudo escoger y no quiso que le hicieran la fiesta, pero a su hermana sí se la hicieron” (COSTA, 2009, p. 101).

era plantada na comunidade, possibilitou a pronta apropriação dessa forma social e cosmológica, sem a presença do branco na comunidade, produzindo-se assim um sentido de organização, coesão e autonomia que fortaleceu aquela identidade específica. Note que a prática dessa forma religiosa ainda é relevante, para dizer pouco, em muitas comunidades ticunas. Por essa via, a formação dos pastores e a ágil disseminação das técnicas de celebração foram elementos de sucesso mútuo na relação entre missionários batistas/neopentecostais e ticunas, onde o acesso a outros serviços, como saúde e, sobretudo, educação escolar, foi recebida como melhoria dos meios de vida. A formação de uma igreja indígena evangélica, nesta busca de autonomia e especificidade, aproxima-se, com suas diferenças, dessa vontade cruzadista em alcançar uma identidade própria, que busca investir na possibilidade de apropriação e invenção.

Essas formas são usadas nas relações de poder nas comunidades, para a consolidação de lideranças e seus grupos. Cabem aqui de forma precisa as definições de Oliveira Filho (1988), na análise dos grupos vicinais, sobre a condição de existência recíproca entre as lideranças e seus grupos, dependente de uma mobilização permanente (por diversos meios), posto a baixa institucionalidade e ausência de coerção nas relações. As formas religiosas são um bom meio de mobilização dos grupos, bem como proporcionam às pessoas a solidariedade de grupo e os suportes espirituais que requerem. Lideranças políticas e religiosas estão permanentemente articuladas nas comunidades ticunas⁸⁴.

Apesar disso, parece haver dois vetores nessa religiosidade que se alternam, se constroem e se desconstroem. Um que permite a coesão, a identidade e as lideranças, e outro, pela dispersão, pela diferença, pela autonomia. Conforme apontado na introdução desta dissertação, Sztutman (2012) chama a atenção para os vetores que desestabilizam a institucionalização e a fixação do poder. Se as formas religiosas atuaram como meio de organização e, assim, estabilização e centralização de poderes, o xamanismo atuaria ao modo da linha de fuga proposta por Sztutman, atravessando as institucionalidades, mediando poderes, funcionando como um controle social descontrolado, disponível a todos e permeando todo corpo social e cosmológico. Sendo o profetismo tupi um modo de movimentar as socialidades para seu exterior, o xamanismo ticuna parece atuar também contra o acúmulo

⁸⁴ Ver Rosa (2015, p. 44): “Yuatchawa contavam até a última visita em dezembro de 2014, com uma escola municipal que atendia as demandas de ensino fundamental, duas pequenas igrejas Batistas, cujos pastores são ticuna, de diferentes gerações. Claramente observava-se ali algumas cisões políticas associadas às diferentes formas de lidar com a religião no cotidiano do lugar, notadamente expressa por conflitos de interesse político, quando ali também pastores exerciam espaços de comando e assumiam relações de poderes em decisões, inclusive atuando como gestores morais do parentesco, ao “aconselharem” os cônjuges, ou interferirem em processos de ‘negociações’ de alianças conjugais”.

exagerado de poderes e de bens⁸⁵, mas com um movimento para dentro, lembrando as ligações recíprocas que unem e afetam, igualmente, as pessoas por meio do *tii*, dos “fios dos pensamentos” que permeiam os seres. Aproximo-me da análise de Vanzolini (2013), da feitiçaria como “aparição descontrolada da alteridade no interior das relações de identidade”, uma guerra internalizada contra uma imagem de um coletivo homogêneo, “um processo de construção de identidade a partir da diferença (...) porque a inimizade é a forma básica ou primeira de toda relação”. A produção da diferença e de fissões no cotidiano por meio da feitiçaria “impede a cristalização de coletivos, logo, de ordenações hierárquicas intra e intergrupais”, resultando na “manutenção da autonomia de coletivos, resistência a sistemas políticos globalizantes”, que têm “na afirmação da diferença e da autonomia um valor fundamental” (VANZOLINI, 2013, p. 359-362).

Com tudo isso, como destaca Goulard (2009; 2012), uma concepção da vida e da existência continua a atravessar as diferentes sociologias ticunas. Um cosmo que atravessa os coletivos. Os dados etnográficos de Bueno e Matarezio Filho sobre o livro de magia e o resgate de almas, evidenciam uma dinâmica complexa de interação e mistura entre as técnicas e conceitos das formas religiosas e do xamanismo, onde o “ser” *na* e o cosmo “*na’ãne*” mantêm algumas características fundamentais, como a capacidade de comunicação e transformação entre os diferentes seres, sendo necessária a formação da e o cuidado contínuo com a pessoa, dos seus quatro princípios, para que tenha *kua* “conhecimento” para manter forte seu *pora* “força” e, assim, não perder seu *ã’ẽ* “alma” e seu *ma’ũ* “vida”.

A ausência de realização da *Yü’ütchiga* nas comunidades com mais forte adesão às formas religiosas cruzadistas e neopetencostais, ou seja, em boa parte das comunidades ticunas, aporta outro dado deste modo de relação, destacando parte do sucesso dos primeiros missionários com relação aos seus objetivos.

Quais fatores internos foram, então, decisivos para manter relações com técnicas e instituições dos brancos e preservar a vitalidade da língua e da unidade, apesar de situações alarmantes que destacavam a “caboclicização” e a possibilidade de morte do povo?

⁸⁵ Ver relato em Magalhães (2014, p. 34): “‘Na verdade’, prosseguia, ‘tudo acontece por causa dos feitiços; o feiteiro mesmo que faz, ou alguém encomenda, tudo por causa de sovina’. Ele se referia à ação de feiteiros, geralmente motivada por um comportamento ‘sovina’, seja sovinando diretamente ao feiteiro ou a quem lhe encomendou um feitiço, por sua vez, classificado pelo ‘sovina’ como ‘invejoso’. Daí que sua irmã, Metanüna, atribuíu todo o problema à inveja das acusadoras: ‘É tudo inveja. Porque elas não têm nada, nem casa, por isso precisam morar ainda com os pais’”. Ver ainda Matarezio Filho (2015, p. 230) sobre as ameaças contra a sovinação: “Quando estava bêbado, Isidoro se gabava dos conhecimentos de feitiçaria que havia adquirido no Perú. ‘A recusa de um cigarro era suficiente para fazê-lo ameaçar qualquer pessoa com morte por feitiçaria’”.

Aqui começaremos a investigar um outro aspecto considerado, digamos, menos político. Se, como vimos, a festa da moça nova se manteve por muitos séculos como a principal festa ticuna e tem uma grande dose de responsabilidade no que se refere às articulações internas e promoção desse conjunto étnico como uma unidade com grau considerável de coesão em comparação com outros povos e grupos linguísticos, por que essa festa? Por que a festa da renovação do cosmos por meio do ciclo feminino se tornou a cerimônia que resistiu por tanto e que contribuiu para resistir e construir essa grande sociedade ticuna? Por que não uma festa de guerra, uma cerimônia masculina para formação de jovens fortes e guerreiros? Por que a formação de mulheres fortes da qual depende o cosmo e a sociedade?

Para Priscila Faulhaber (2007), a entrada das máscaras na festa ritualiza as tensões do mundo social com os seres invisíveis e os desafios da vida societária. Faulhaber enfatiza a questão da identidade envolvendo a moça e toda a comunidade na realização da *Yü'ütchiga*, marcando fronteiras, não como coesão, mas enquanto mensagens vividas, reafirmando a diferença étnica. As máscaras utilizadas na festa dramatizam, seguindo a autora, o diálogo com a alteridade, a “relação conflituosa entre o eu e o outro”, em “uma estratégia de ambivalência que supõe a definição de um lugar para o Outro”, que “implica a recusa de considerar que ele possa ser completamente subordinado ou assimilado segundo os parâmetros da etnia hegemônica”.

A moça é testada pela representação das máscaras, em sua postura face aos perigos da floresta, face às suas obrigações como mulher, e face à fatalidade da passagem do tempo e do envelhecimento. Coloca-se em jogo não apenas a sua sobrevivência como a sobrevivência de todo o seu grupo de referência. Realizada a festa, não apenas a moça como aqueles com quem ela convive estão protegidos. (FAULHABER, 2007, p. 95)

O corpo “*na'üne*” e o ambiente *na'ãne* e, não são indivisos e individuais, mas plurais e compósitos. Um está contido no outro e relacionam-se permanentemente entre si⁸⁶. Seguindo outro artigo de Matarezio Filho (2017), vemos o quanto essas relações são importantes e expressadas na festa ticuna com mais elementos específicos de seus próprios conhecimentos criativos. O autor conclui da seguinte maneira seu artigo, após relacionar a “equivalência entre a periodicidade da alternância do dia e da noite (astronômica) e a periodicidade do corpo feminino (fisiológica)”, destacando que

o momento mais esperado do ritual de iniciação feminina é o arrancamento dos cabelos das moças. Cabelos (*yae*) estes que estão intimamente relacionados aos fios (*tii*) que conectam os corpos entre si e os corpos ao cosmo. O ritual mais importante para os Ticuna, portanto, a Festa da Moça Nova,

⁸⁶ Questões amplamente tratadas em Goulard (2009), Santos (2013; 2014) e Matarezio Filho (2017).

é uma forma de assegurar o bom andamento da ordem cósmica. (MATAREZIO FILHO, 2017, p. 210)

Os ritos promovem as condições de reprodução dos conjuntos. A *Yü'ütchiga* reconstrói um corpo territorial e cósmico, possibilitando as condições de sobrevivência do grupo, renovando a vida, estando relacionados corpos e cosmos. Renovando o poder gerativo do mundo.

Sendo as cerimônias, pelo seu poder de regulação do cosmos e da sociedade, m fator relevante na socialidade ticuna, e sendo a cerimônia de iniciação das mulheres o centro de investimento cerimonial ao longo de séculos, cremos ser possível conjecturar o papel crucial e imprescindível das mulheres na sociedade ticuna, na sua resistência ao longo dos séculos, na sua conformação enquanto um conjunto coeso, na vitalidade de sua língua, na reprodução de suas famílias.

No capítulo seguinte trataremos justamente desse aspecto. Desde as narrativas cosmológicas as figuras femininas possuem um papel central na história, até chegar ao cotidiano e seu trabalho de permanente fortalecimento das crianças e famílias, num tecer constante das relações.

3. Política 2 – Ta’e “nossa mãe” e as famílias

“[la] multiplicación de las relaciones incestuosas ha sido a causa de las catástrofes: “en aquel tiempo [los ticuna] eran incestuosos (womachi). No se reconocían entre familias” (GOULARD, 2009, p. 95)

Fim e começo das almas (e do fogo)

Tootana seria o “nome verdadeiro”, chamada pelo vocativo *Ta’e*, “que significa literalmente ‘nossa mãe’, referindo-se assim ao fato de ser ela mãe de *Ngutapa* e, por consequência, de toda a criação” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 142).

Ta’e é “encantada” *ü’üne* e “habita primeiro o mundo superior, onde existe o igarapé *Tchowatü*” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 141)⁸⁷. *Ta’e* é “responsável pela formação do corpo e da alma da criança que vai nascer” e pelo destino da alma dos mortos (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 238),

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 *Ta’é*, onde passam a viver as almas dos mortos (ou *natchii*, traduzida por “alma que não tem fim”) desde que passem por determinadas provas. (...) (inf. João Laurentino, Vendaval, 1981). (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 141)

Ta’e é quem proporciona a carne do jacaré para o caldo oferecido por *Yoi* para formar os clãs ticunas, designados pelo termo *kua*⁸⁸. Em algumas versões, a carne do jacareana é carne de *Ta’e*⁸⁹; em outras, *Ta’e* é quem aconselha *Yoi* a preparar o caldo com a carne⁹⁰. Sendo esta uma carne especial⁹¹, da “nossa mãe” *Ta’e*, com “potencialidade de nomenclatura” e “poder de concepção”⁹², que possibilitou a formação do *kua*, do paladar-saber, diferente para cada corpo-gente.

⁸⁷ Ver também Goulard (2009, p. 97).

⁸⁸ “De ahí nuestra madre por fin, el *ngiri*, el *ngiri*, el caimán, de arriba nuestra madre lo botó abajo. De pronto en el agua lo botaron al caimán” (GOULARD, 2009, p. 412).

⁸⁹ “*Ta’e* es presentado por Nimuendaju (1952:62) como la deidad que ha facilitado la institución de los clanes. (...) los ticuna hablan del *ngiri* sirviéndose del término de parentesco *ta-e*, ‘nuestra madre’. A partir de eso, es *Joi*, quien mandó el cuerpo de *ta-e* cuya carne dará identidad y permitirá a los ticuna que perduren. (...) la carne del caimán proporciona el *-ga*. la ‘palabra clánica’, y la diversidad que se encuentra en el grupo étnico: el cuerpo del *ta-e* instituye la diferenciación de los clanes, de acuerdo al sabor que cada uno le encuentra” (GOULARD, 2009, p. 97).

⁹⁰ “*Yoi* ia ficando triste de novo, porque sua gente ia se perdendo nos caminhos, poluindo o mundo de novo. *Yoi* pensou, pensou. Tomou conselho com *Ta’é*, com *Mowichina*” (ROSA, 2015, p. 118).

⁹¹ “Relatos iniciais do casal Roberto e Angélica, quando, páginas acima, nos diziam que a carne que produz o caldo de jacarerana enviado por *Ta’é* do mundo celeste forneceu aptidão gustativa e olfativa aos *Magüta*” (ROSA, 2015, p. 179).

⁹² “Se puede proponer también otra perspectiva. El mayor y de los gemelos, *Tanatii Joi*, es decir el ‘padre’ de los ticuna ofrece el consumo de *Ta-e*, es decir la ‘madre’, aquí el caimán, para determinar los clanes. Aunque, como veremos enseguida, el sistema es patrilineal, entonces al inicio sería dado por la madre que detiene en su propio cuerpo la potencialidad de la nominación, como un poder de concepción” (GOULARD, 2009, p. 97).

Algumas versões ticuna parecem associar *Ta'e* a deus, assim a qualquer “deus” ou ao “Deus” cristão. Uma versão da história da “Origem dos Clãs”, que conta sobre *Ta'e* pegar incestuosos e enviar o caldo do jacaré, trata diretamente, como sinônimos, “nuestra madre” e “*Tupana*”: “Nuestra madre *Tupana* ha dicho de ahumar, de ahumar a este caimán”⁹³. Goulard registra em outras passagens (i) a associação de *Yoi-Tupana*⁹⁴ e (ii) e de *Tupana* como pai de *Ngutapa*⁹⁵.

Goulard aporta um dado interessante em relação a essa versão de “nossa mãe” como *Tupana*. A partícula *na* é utilizado na língua ticuna nos nomes de pessoas, nos nomes próprios de mulheres, como marca de aspecto feminino⁹⁶. A ligação *Tupã/na* indicaria uma acepção ticuna em versão feminina para o termo *Tupã*, comumente usado em pregações missionárias para figura do deus cristão.

Na concepção registrada em Oliveira Filho, *Ta'e* compõe a “Santíssima Trindade”, com *Tanatü* (“nosso senhor”, “nosso dono”) como Jesus, *Tupana* como “Deus” e *Ta'e* como “nossa mãe”, associada a Virgem Maria⁹⁷. Esta concepção traz um forte significado sobre o poder da criação, da fertilidade e do feminino na composição desta peculiar trindade.

Rosa registra não uma mistura de difícil discernimento, mas uma conformação concomitante entre dois sistemas de “constituição da pessoa e de seu devir imortal”, com “dois céus: ‘um para onde vão os parentes mais no jeito crente, junto com *Tupana*’”

e, um outro céu, “o *Éware*, ao lado dos imortais”, reservado àqueles que praticaram a sexualidade adequada, evitando situações incestuosas e escapando do canibalismo celeste praticado pela demiurga *Ta'é* e seus “bichos” sugadores de sangue (ROSA, 2015, p. 233)

⁹³ “Ella, nuestra madre les hacía morir, les dejaba y hacía llegar a otros. Hacía llegar otros, otros, los que eran buenos. Pero eran parecidos como ellos, eran parecidos, como ellos mismos. Ellos también eran así. [ta-e] les mataba, les mataba. Ella hizo llegar a otros, otros. De ahí nuestra madre por fin, el *ngiri*, el *ngiri*, el caimán, de arriba nuestra madre lo botó abajo. De pronto en el agua lo botaron al caimán. Eso, eso, lo mataron, y le ahumaron bien, le ahumaron. Uno era que estaba ahumando. Nuestra madre *Tupana* ha dicho de ahumar, de ahumar a este caimán. El caimán ha sido bien ahumado. Estaba asado, estaba asado. La gente asó su *inguiri* para él. De pronto ellos han sido los ‘pescados’. De pronto ellos han sido los *pogüta*. Todos pusieron su *inguiri* para comer al caimán. No solo uno comerá al caimán. Porque ahí cada uno va a tener su *ka*, En ese momento va a tener su *ka*” (GOULARD, 2009, p. 411-412, sublinhado acrescentado).

⁹⁴ “Para algunos ticuna, se reúne con *Joi*, para otros, con *Tupana*, otra denominación del primero, términos con frecuencia confundidos” (GOULARD, 2009, p. 348).

⁹⁵ “El padre de *Ngutapa* era *Tupana*. y su madre no se sabe su nombre porque de un rato ha tenido *Ngutapa*, pero su padre es *Tupana*” (GOULARD, 2009, p. 351).

⁹⁶ “Hablando de *Tupana*, cuyo nombre lleva el marco del femenino *-na*” (GOULARD, 2009, p. 411).

⁹⁷ “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’)” (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 142).

Ta'e, e seus bichos devoram almas poluídas. Após a morte dos corpos, as almas buscam ingressar no mundo de cima. *Ta'e* e seus bichos devoram almas poluídas “e seus resíduos tornam-se ‘as gentes defeituosas’ do ‘mundo de baixo’ [subaquático ou subterrâneo]” (ROSA, 2015, p. 98). No mundo dos mortais, vão em busca das almas das pessoas que “‘descumprem as regras de comportamento’”⁹⁸, estando mais vulneráveis aqueles que estão sozinhos, com os pensamentos poluídos e ruins, sugando-lhes o sangue e “deixando a pessoa desorientada” (ROSA, 2015, p. 90-91).

Além da importância de *Ta'e* como fonte da carne que originou as diversas gentes ticunas, os *kua*, e responsável pela formação e destino das almas, aparecem nas histórias ticunas figuras como fonte de recursos fundamentais para a humanidade e a cultura. Especialmente em relação aos potentes recursos da natureza, que promovem passagens fundamentais para a conformação da situação humana, da cultura, como o fogo e as plantas cultivadas.

Sobre a origem das plantas cultivadas⁹⁹, registrada por Nimuendaju e com diferentes versões posteriormente consignadas¹⁰⁰, Lévi-Strauss observa que estas “são objetivamente relevadas por uma mulher na floresta e simbolicamente procriadas por um homem na água”¹⁰¹.

Em outra narrativa, *Ta'e* cuida da órfã *Ariana* responsável por trazer uma espécie de milho do mundo inferior¹⁰².

A fonte da origem do fogo também é feminina. *Topetine*, devido à constante zombaria de seu neto *Yoi* com seu filho adotivo, por conta de suas verrugas, mudou-se com este para o mundo superior, levando consigo o fogo que apenas ela possuía. Ficando sem fogo

⁹⁸ “Alguns desses ‘bichos’ vão em busca de ‘gente *womãtchi*’, perseguindo-os pelo forte cheiro que emanam de ‘sangue poluído (*puya*)’. Acham a pessoa, onde ela estiver, na aldeia, na cidade, mesmo em ‘São Paulo do Sul’, afirmavam” (ROSA, 2015, p. 97).

⁹⁹ Versão resumida a partir do registro de Nimuendaju (1952, p. 130-131): Uma mulher velha em dificuldade viu formigas com uma substância branca, seguiu e conheceu os frutos da mandioca, levando alguns para casa. Tentou esconder de seus netos a fonte, dizendo que era um presente de *Ta'e*. Escondida, secava a mandioca doce com o fogo do bico da andorinha noturna. Um garoto viu de noite a velha pegando fogo e decidiram tomá-lo da andorinha, forçando-a a abrir o bico. Depois os netos seguiram a velha e colheram os frutos. A árvore morreu e ninguém teve mais a mandioca. O veado viu aquilo e manteve escondida sua cesta que carregava pendurada. Um pouco distante, sentou e comeu. Logo depois, *Yoi* chegou ao local, experimentou restos de mandioca, inhame e batata-doce. *Yoi* então deixou peixes recém pescados na beira do igarapé para atrair o veado e se transformou em árvore. O veado deixou a cesta na beira do igarapé para apanhar o peixe, *Yoi* pegou o cesto, cheio de tubérculos e sementes, e levou aos seus companheiros, que, seguindo as instruções do veado, fizeram uma plantação.

¹⁰⁰ Matarezo Filho (2015, p. 336) cita versões diferentes, assim como outra colhida por Goulard (2009, p. 258-260).

¹⁰¹ Lévi-Strauss (1964, p. 190) *apud* Goulard (2009, p. 261), tradução nossa.

¹⁰² Oliveira Filho (1988, p. 138): “De acordo com outra narrativa uma espécie nativa de milho (*tchawü*) 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, p. 112)”.

na terra, *Yoi* resolveu roubá-lo, assumindo a forma do filho adotivo e fingindo frio, solicitou o fogo, com o qual golpeou o filho adotivo de *Topetine* e fugiu pela escada que levava à terra, que em seguida foi destruída (NIMUENDAJU, 1952, p. 130).

Awemaná, por sua vez, é responsável por aprender junto ao sapo *cunauaru* as artes xamânicas¹⁰³.

O fogo, as plantas cultivadas, o xamanismo. Interessante notar o quanto as figuras femininas são as primeiras responsáveis por esses bens junto aos entes animais-humanos, como a andorinha, a formiga e o sapo, respectivamente. São necessárias maiores comparações sobre as fontes de recursos internos contra recursos externos, como a ausência de uma figura feminina na origem da aquisição do machado de pedra¹⁰⁴. As posições nas histórias e as estratégias relacionais e políticas das figuras masculinas e femininas sugerem diferenças relevantes, que necessitariam de maiores investigações. Cumpre por ora salientar esses bens e habilidades adquiridos primeiramente através de figuras femininas, ou originadas por elas, e que depois são obtidas, de formas não exatamente pacíficas, e espalhadas. Esses poderes são fundantes da humanidade como é conhecida e permitem as habilidades para a criação.

Famílias para fazer vida e viver feliz

A criação da família é trabalho, habilidade, envolvendo uma série de atividades produtivas e afetivas. Pode-se dizer, ao menos, que são questões centrais, cotidianas e permanentes – fazer família e seu bem-estar. Esta não parece ser um ponto de menor importância nas relações nas comunidades ticunas. Ao contrário, a vitalidade da língua e a numerosa população do povo ticuna dependeram deste investimento, da produção das famílias. Da alegria e felicidade de famílias e crianças. Estes valores aparecem de modo enfático nas etnografias.

¹⁰³ Matarazio Filho (2015, p. 223): “No tempo de *Yoi* a pajelança não existia. Ondino me contou como surgiu a feitiçaria. ‘Depois da época de *Yoi*, existia uma menina que chorava muito. Eles moravam numa casa redonda, toda fechada só com uma porta. A menina se chamava *Awemaná*. Foi jogada para fora de casa. Aí apareceu um sapo chamado *cunauaru* [*Phrynohyas venulosa*], ele virou uma mulher bem velha e levou *Awemaná* para a casa dela. Quando ela voltou para casa da mãe dela ela já era adulta e pajé. Ela já sabia matar gente, se transformar em onça, cobra grande, sucuriçu. Aí a pajelança (*yüüitchiga*) se espalhou. Quando as crianças iam tomar banho, *Awemaná* se transformava em cobra e as comia. Quando descobriram, todos se juntaram e mataram *Awemaná*. Cortaram o corpo dela todo em pedacinhos e jogaram na água. Mas muita gente aprendeu a fazer feitiço e ainda tem até hoje”.

¹⁰⁴ Versão resumida a partir do registro de Nimuendaju (1952, p. 131): Um espírito bom batia nas raízes das árvores com o machado de pedra. *Yoi* seguiu, até um ponto com uma árvore de chocolate silvestre, e se transformou em uma. Quando o espírito foi apanhar a fruta, esta lhe mordeu o dedo e não soltou. Percebendo a situação, o espírito rogou a *Yoi* para lhe soltar, e este respondeu que somente se o espírito lhe desse o machado de pedra. Brigaram assim por um tempo até que o espírito entregou o machado a *Yoi*. Este foi perseguido e fugiu, sem ser alcançado.

Não parece exagero afirmar que a construção desta sociedade ticuna dependeu enormemente de um grande investimento nas relações intrafamiliares. De um valor, constantemente recriado, sobre a importância das crianças, das relações conjugais, da sabedoria dos mais velhos, de estarem juntos, felizes e alegres. Estas constituem habilidades e preocupações cotidianas, causas de grandes alegrias e grandes dramas. Esta intensidade das relações de convivência é certamente relevante para a história ticuna e para a compreensão de problemas sociais e comportamentos culturais.

Vejamos estes dois apontamentos sobre a relação com as famílias. Na primeira metade do século XX registros da igreja católica apontavam a dificuldade com o ensino e a assistência religiosa em Belém do Solimões, pois “os índios se sentiam livres como os pássaros do céu, habitavam bastante longe e dispersos e os filhos dificilmente se separavam da família” (BENDAZZOLI, 2011, p. 95). Situação esta que persistiu após alguns anos, devido, dentre outros motivos, à “índole dos ticanos muito ligados ao núcleo familiar” (BENDAZZOLI, 2011, p. 96)¹⁰⁵.

A importância das relações cotidianas para a constituição do social é tratada por Joanna Overing (1999). Neste artigo, a autora traz a análise de Annette Baier das principais teorias da era moderna, que se preocupavam com as formas de coerção e obrigação, partindo da premissa da desconfiança generalizada, sendo então necessária a confiança depositada no poder punitivo, garantidor do contrato entre partes desconhecidas. Assim, o problema principal a ser discutido e resolvido seria a coerção com a ameaça punitiva. Baier propõe a ênfase na "confiança apropriada" das relações diárias. Tal proposta é aproximada por Overing das categorias de “estruturas performativas” de Sahlins e de “*communities of nurture*” de Ingold, onde "a vida social é marcada mais pela ênfase sobre o informal e o íntimo, do que sobre a regra e sua obediência (...) em oposição ao domínio da lei ou do contrato coercitivos". A autora propõe a categoria de "culturas gerativas" para enfatizar a fecundidade e as capacidades gerativas, tendo em vista que “a socialidade amazônica, em geral, apoia-se mais sobre noções de fecundidade que sobre aquelas de status e papel social, ou de propriedade”. São os atos, as “ações partilhadas nas interações pessoais diárias” que fazem, mutuamente, o social, o coletivo, em oposição a uma “coletividade” como imperativo estrutural. O trabalho – cooperação, partilha e cuidados – efetiva a criação uns dos outros. Por

¹⁰⁵ Ver apontamento de Paladino (2006, p. 240) sobre as falas dos jovens em um evento sobre juventude: “Os participantes pediram o tempo todo nas apresentações ‘mais carinho e amizade’ dos pais, ‘apoio da família’, ‘da comunidade’, ‘das lideranças da aldeia’ e estas referências foram consideradas também fundamentais na formulação dos sonhos e nos projetos de futuro por eles colocados. Isto expressa, a meu ver, a importância que continua tendo o grupo de parentesco para os jovens”.

meio dessas relações de confiança se produz o bem-estar da comunidade, em especial das crianças (OVERING, 1999, p. 82-98).

A compreensão da importância das habilidades para a produção das relações de sociabilidade¹⁰⁶ e para a conformação da sociedade ticuna, leva diretamente à gigantesca relevância das mulheres ticuna nessa história. A situação hoje do povo ticuna, numeroso e falante em comparação com os demais povos originários nessa república, deve-se, claro, a mulheres e homens. Mas se alguém disser que muito se deve ao trabalho e à política das mulheres ticanas, poderia não estar de todo equivocado.

Embora tais dados sejam culturalmente escassos aos olhos das(os) antropólogas(os)¹⁰⁷, alguns trabalhos nos últimos anos produziram etnografias com diversas informações nessa direção.

A função de nomação de uma nova criança é predominantemente feminina. E os nomes ticuna são de uma beleza incrível. O nome é o som do *kua*¹⁰⁸, designando um aspecto do epônimo do *kua* (clã), e, assim, situando a pessoa no universo ticuna. Mas mais do que isso. Como nos lembra Clarice Cohn sobre essa atividade e habilidade de tornar belo e alegre, registra Patrícia Rosa uma bela fala de uma de suas colaboradoras:

“todo nome na gíria (ticuna) é um nome bonito, porque eles vêm das coisas que fazem e enfeitam a *na'ane*. Ele deixa pessoa alegre. Sem nome não é gente” (ROSA, 2015, p. 179)

As crianças envolvem a expectativa da pessoa, da família e da comunidade ticuna¹⁰⁹. Há um dado em Aline Magalhães que pode ser recorrente em diversas outras comunidades e aldeias indígenas. É notória a estranheza e os comentários criados pelo fato de

¹⁰⁶ “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 sequência articulada de atos (processos)” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 9-10). Importaria, assim, “perceber como se dava no mundo contemporâneo a tessitura de sua sociabilidade” (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 41).

¹⁰⁷ “Seja como for, estamos ainda longe de ver como as mulheres produzem essas novas pessoas. Ainda nos falta um olhar ao dia a dia, aos afazeres diários e entre parentes, e à participação feminina na preparação e na garantia da força e da alegria de cada ritual” (COHN, 2019, p. 556)

¹⁰⁸ Goulard “constrói a hipótese de uma ‘língua da espécie epônima’ baseando-se numa possível cognação entre as palavras ‘nome’ (*ga*) e o termo utilizado para se referir à ‘língua’. Isto porque o morfema *ga* designaria também, de acordo com o contexto, a ‘língua’, a ‘palavra’, a ‘voz’, o ‘dito’ (idem: 91-2). Este morfema seria um radical genérico para a ‘língua da espécie epônima’. Desta maneira, ao dizer seu nome, a pessoa estaria utilizando a ‘língua’ de sua espécie epônima, uma metalinguagem que envolve um profundo conhecimento da anatomia e da etiologia dos seres naturais (idem: 93)” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 41)

¹⁰⁹ Podemos usar a concepção kanamari, que, a nosso ver, também se aplica na comunidade ticuna, para explicitar a situação contrária: “A palavra kanamari, que podemos traduzir por ‘só’ ou ‘sozinho’ (*padya*), significa literalmente ‘vazio’. Pessoas ‘vazias’ são aquelas que não estabelecem relações de alimentação ou que não são alimentados por outros. São, conseqüentemente, pessoas que não são ‘corpo-dono’ de outras e que tampouco têm um ‘corpo-dono’” (COSTA, 2013, p. 498).

uma pessoa adulta não ter filhos. Depois de citar a frequência das questões respondidas sobre sua situação conjugal, Aline Magalhães discute as concepções das relações conjugais, destacando a ausência de uma “dissociação temporal” entre sexo e filhos, a relação inevitável entre a prática sexual, a reprodução e a vida em casal, diferindo dos “brancos” fundamentalmente por conta do uso, por estes últimos, de métodos contraceptivos. “Os filhos, neste sentido, não são apenas uma possibilidade dentro de uma relação conjugal. Eles a fazem” (MAGALHÃES, 2014, p. 93-96)¹¹⁰.

Além de fazerem parte da formação do próprio casal, as crianças alteram as relações dentro da família, promovendo a família. Eu diria que as famílias se alimentam das crianças. As crianças fazem as famílias fortes, grandes e alegres. Correndo pela casa, trazem bons pensamentos. As crianças, aprontando pelas casas e quintais, fazem famílias sadias. A expectativa básica de mães e pais em relação às filhas(os) é que esta(e)s lhes deem netas(os). Mais do que expectativa de mães e pais, parece ser uma expectativa de humanidade. Eu diria que, quiçá, não fazer filhos diminui a humanidade da pessoa¹¹¹.

A criança traz a alegria para a casa, sendo comum haver muitas crianças pela casa¹¹². A criança faz o bem e é um bem. O sentido e a vitalidade das relações e, portanto, das pessoas. A criança faz a família¹¹³. Viver bem é ter boas crianças. Vejam-se algumas passagens em Magalhães (2014, p. 99-102): a fala de uma interlocutora registra que “Casa fica muito triste sem criança”; a autora destaca que uma criança era “um dos principais motivos de alegria que filhos poderiam proporcionar aos seus pais”; também sobre sua falta, que “sem ou com poucas crianças era grande a chance de a casa ficar ‘triste’”.

Magalhães (2014, p. 20) trata em sua tese dos filhos como “ex-crianças potenciais fazedoras de crianças”, para, em seu caminho argumentativo, enfatizar, justamente, “a simbologia e a centralidade das crianças nas relações em Manayunk”.

¹¹⁰ “Oliveira Filho destaca que ‘os rapazes 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’ (1988, p.156)” (PALADINO, 2006, p. 200).

¹¹¹ O tema ainda merece maior atenção, tendo em vista sua abrangência: “É amplamente atestado pela antropologia das terras baixas da América do Sul que gerar filhos é parte integral do desenvolvimento da pessoa. Até o nascimento do primeiro filho, o vínculo matrimonial é considerado volúvel e inconstante (ver, p. ex., DaMatta 1982:123-124). (...) São os filhos, deste modo, que consolidam o casal enquanto unidade produtiva e estável, garantindo o sucesso das uniões matrimoniais” (COSTA, 2013, p. 484).

¹¹² “En la casa de Doña Ivete, por ejemplo, una señora de 38 años de edad, además de sus seis hijos mayores están también su hija menor de 8 meses, sus dos nietos de 4 y 2 años, y la última nieta de 2 meses de edad; es una casa con mucha gente, patrón común entre los Ticuna de la comunidad” (COSTA, 2009, p. 102).

¹¹³ “pues la familia indígena se multiplica al recibir un nuevo ser, el cual adquiere un papel protagónico desde su iniciación” (BOLIVAR JOAQUI e MOYA ORTIZ, 2016, p. 37).

Na tese de Patrícia Rosa, o tema da geração se faz presente em algumas passagens, para o conjunto de relações que compõem o “compromisso” do casamento e nos muitos jeitos de se fazer ou não essas alianças. Dentre outras, a questão da geração de filhos parece ter relevância, citando que “uma das expectativas mais ouvida durante o campo, em todos os universos de diálogo, mencionam os filhos, ‘fazer família’, ‘fazer parente’, ‘dar continuidade à comunidade’, como valor admirado aos que se casam e como resultado de que o casamento está legitimado” (ROSA, 2015, p. 49).

As duas teses convergem também em relação ao dado de que os desconfortos que poderiam existir a respeito do relacionamento entre pessoas do mesmo sexo se davam em decorrência da ausência de filhos (MAGALHÃES, 2014, p. 25)¹¹⁴.

Nguyaecü e Ezaquia tornam-se os “*parentes vazios*” em duas escalas estéreis: na solteirice que não indica nenhum índice possível de conjugalidade, a partir da qual, borrariam o segundo problema de parentesco colocado, a virtual (in)reprodutividade. Aniquilam, de um certo prisma, a presença da diferença criativa, como um princípio, uma “filosofia política” (Overing, 1985). Com efeito, parecem, ao atuar de tais modos, irem no contrafluxo do que os tornariam “pessoas maduras”, alterando os códigos de relacionalidades que os permitiriam alcançar tal estatuto. Eles evocam efeitos nas relações basilares do cotidiano ticuna, sob formas de antíteses à produção convencional do idioma de parentesco. (ROSA, 2015, p. 297) [sublinhado acrescentado]

Caracteriza-se assim a criança como signo de maturidade das pessoas. Uma criança deixaria idealmente seu *status* de criança, tornando-se gente de verdade na medida em que cuida de novas pessoas. Os cuidados com outros fazem a pessoa adulta. A maturidade conformaria o casal com as famílias de suas filhas e as crianças correndo pela casa.

Veja-se: a criança é o componente que faz socialmente o casal; a criança traz alegria para a casa, sendo fortemente desejada e bem quista pela família.

A ideia de uma coletividade depende de sua reprodutibilidade, de sua reprodução, de sua continuidade. A ideia de tempo e continuidade depende de geração, criação, cuidado, responsabilidade. Viver é estar com os outros. Viver é cuidar dos outros e ter cuidado com os outros. A ideia de gente é dependente de geração, pois não tem gente sem família, gente sem criação. Não há madureza sem geração, sem cuidados, sem responsabilidade com os outros. A geração de um novo ser é o poder da vida. Faz a união entre o casal. Faz os avós adultos maduros.

Autonomia na formação da pessoa

¹¹⁴ Também em Bolívar Joaqui, relato da comunidade ticuna de Doce de Octubre (Peru): ““planeé tener un hijo porque siempre en un hogar necesita un bebé”” (BOLIVAR JOAQUI e MOYA ORTIZ, 2016, p. 73).

A criação da criança envolve um sentido de autonomia e liberdade um pouco diferente dos brancos da cidade. Em comparação, na aldeia, a criança tem mais liberdade do que na cidade, o que é fundamental na formação da pessoa e do caráter. Magalhães (2014, p. 20) aponta, em relação às crianças, para “a relativa liberdade segundo a qual seus atos e vontades eram interpretados em Manayunk”¹¹⁵.

Os irmãos e irmãs muitas vezes cuidam dos pequenos. Enquanto mães e pais vão para a roça, para pesca, para o emprego, não é incomum que as crianças se cuidem. Se briguem, se machuquem, se divirtam. Não é incomum que em uma parte do dia se forme, constante e efêmera, brevíssimas e extemporâneas repúblicas dos pequenos¹¹⁶.

Esse modo de criação das crianças e formação das pessoas envolve, em comparação com noções europeias, dois investimentos contrários. Por um lado, as relações de dependência e cuidado, que implicam a partilha e a distribuição direta. Por outro, a ausência de uma coação direta, o investimento na autonomia e independência dos sujeitos como condições do ser. Esta implica na ausência de coerção e na necessidade permanente de negociação e na mobilização do desenvolvimento destas habilidades. Este aspecto reflete sobre as posturas das pessoas maduras e das famílias, bem como nas relações no interior das organizações indígenas.

A atenção a este ponto da formação de um sujeito autônomo não tem absolutamente nada de novo, embora avalie-se ter maiores possibilidades de rendimentos e implicações. Morgan (1975 [1877], p. 146, tradução minha) já dizia, usando as categorias de liberdade, igualdade e fraternidade, ainda que de modo demasiado direto, que estas eram as bases da sociedade indígena, o que serviria para explicar o “sentimento de independência e de decoro pessoal que universalmente se atribui ao caráter índio”.

A noção de liberdade que utilizamos para sustentar as formas de governo e sociedade atuais pode sofrer um “choque de realidade” se confrontado com os modos de viver, crescer e se relacionar na aldeia. Ainda que *liberdade* seja uma categoria difícil de ser usada, marcada fortemente pelo *bias* europeu (pois estruturante do iluminismo e das formas de organização social daí derivadas), não seria muito pior do que o restante do glossário, tendo aí autonomia, política e similares.

¹¹⁵ Ver constatação de Matarezio Filho (2015, p. 475): “As etnografias sobre os Ticuna são unânimes em afirmar que no cotidiano as crianças são tratadas com muito carinho, sem violência”.

¹¹⁶ “Ellos (los padres) se dedican mucho tiempo a la chagra, llevan los niños a la chagra y a veces los dejan con sus hermanitos más grandes, con los niños más pequeños a cuidarlos... los niños no están al cuidado de los papás sino de los hermanitos mayores” (BERNAL SARMIENTO e ALII, 2018, p. 71).

Contemporaneamente, a autonomia e a independência das crianças é aspecto ressaltado em trabalhos sobre as infâncias indígenas. Antonela Tassinari aponta que a literatura sobre o tema “revela possibilidades de vivenciar a infância com muito mais independência e autonomia do que poderíamos supor” e destaca ainda, de forma contundente, que “as etnografias mostram que as crianças indígenas têm uma liberdade de escolha que nos parece inconcebível” (TASSINARI, 2007, p. 13).

A autora resume algumas características dessa relação com as crianças. A liberdade é o reconhecimento das “habilidades de aprendizagem” das crianças. Por este motivo, a permissão de observarem tudo, de entrarem e saírem dos ambientes, participando da vida social. Além de buscarem aprender, as crianças também ensinam umas às outras, cabendo aos adultos a responsabilidade de educar e dar condições de aprendizagem, como na disponibilidade de materiais e objetos em miniatura para participação das crianças nas atividades. A questão dos diversos cuidados na produção dos corpos também é ressaltada pela autora, bem como a importância das crianças para as múltiplas relações na aldeia, tanto com outros entes do cosmos quanto entre diferentes grupos sociais (TASSINARI, 2007).

Na pesquisa de Lucélida Costa sobre a arte-matemática de tecer de mulheres ticuna, são descritas em diversas passagens esta forma de aprender que depende muito menos ou quase nada de uma pedagogia da mestra e muito mais da capacidade e vontade da iniciante em observar e realizar a atividade, sendo “a concentração, o olhar atento e o imitar (...) características desse processo de aprendizagem no qual não há pressa e nem preocupação em ser avaliado” (COSTA, 2013, p. 265).

Dados de outras comunidades ticunas, também em pesquisa sobre cestaria, vão na mesma direção. É “só” que se aprende, que nunca é só, que nem é por um, nem por outro. “É um processo que se dá na interação com as mulheres mais velhas, mães, tias, avós, sogras”, mas que depende da vontade, da escolha da criança, do “impulso individual de realizar, aprender e fazer” (TEIXEIRA, 2012, p. 100). Repare nas respostas das artesãs.

Ainda que a transmissão do conhecimento aconteça na observação do trabalho das mais velhas, no ouvir das histórias e na consulta, quando existe dúvida na hora de tecer, é muito comum receber respostas em que a artesã afirma ter aprendido sozinha, apenas olhando as outras mulheres, aludindo a um conhecimento já internalizado, herdado (TEIXEIRA, 2012, p. 100)

Aos adultos, como aponta Tassinari, cabe deixar as condições disponíveis para o aprendizado. À criança cabe observar concentrada, olhar atenta, querer, desejar, tentar, experimentar, errar e aprender. Algo se destaca aí, onde cuidado não significa meios de exercer o controle, mas possibilidades de promover a liberdade. Em fornecer condições para o

exercício de sua autonomia. A relação de dependência que busca o seu próprio fim. Ou justamente, é outra, é uma relação vertical que não é de dependência, mas de produção de liberdade. Um cuidado sem controle, uma alimentação contra a dependência. Como registra Ana Maria León Taborda: “Para formar um corpo resistente desde pequeno, na aldeia ensinam e acostumam as crianças a fazer grandes caminhadas de acompanhamento à roça (...), desenvolvem atividades cotidianas na cozinha e na casa” (LEÓN TABORDA, 2011, p. 266).

Apenas para pontuar uma comparação, Angela Nunes (2011, p. 348-351) também registra que as crianças xavantes são criadas e se criam com grande liberdade, de trânsito e olhar, marcando sua “onipresença na aldeia”, e também para suas manifestações, como a fala e o canto, fazendo circular “grande parte da informação” da comunidade. A autora destaca que o papel do sujeito ativo do conhecimento e da ação é difícil de escapar na língua A’uwe-Xavante, onde “aprender e ensinar traduzem-se pela mesma palavra *waihu’u*, que também significa saber ou conhecer”, e onde a formação do indivíduo é um exemplo de “como ‘saber ensinar’ a ser um Xavante faz parte de ‘saber aprender’ a ser um Xavante, e vice-versa”.

O processo de formação da criança e, portanto, da pessoa ticuna sugere uma distância entre o cuidado e o controle, havendo a valorização da pessoa e seus atributos estritamente pessoais, seu jeito, seu gênio, suas escolhas. Isso implica em ideias de cuidado como produção e recuperação, mais do que controle ou prescrição; e na autonomia do sujeito.

O que raramente se vê entre adultos, raramente se vê com as crianças. As falas imperativas parecem não ser de uso abundante. É muito raro uma fala prescritiva de um adulto com outro adulto, do tipo “você deveria fazer tal coisa”. Fala-se sobre isso em outro momento. Com as crianças se passa algo parecido. Evitam-se falas imperativas em excesso, prescritivas ou restritivas. As falas prescritivas são pontuais, marcando o limite da situação, não o seu início.

Aline Magalhães cita uma passagem de Nimuendajú em que os pais buscavam conter o choro obstinado da criança com a ameaça da urtiga, “sem pronunciar nenhuma palavra” e que “a urtiga, os ‘gestos silenciosos’ e a ‘calma singular’, nas palavras do autor, também eram estratégias educativas predominantes de mães e pais na Manayunk de 2012” (MAGALHÃES, 2014, p. 91). Essa etnografia de Aline Magalhães é elucidativa.

De modo geral, mães e pais eventualmente intervinham apenas na iminência de algo mais sério, resultado de brigas, acidentes. Raramente intervinham na relação entre os filhos. Aos atos e movimentos intempestivos das crianças não correspondiam reações igualmente intempestivas, a serem rigidamente interpretados, prontamente coibidos, como uma ameaça ao processo de formação do comportamento da criança. Súbitos rompantes de raiva estavam ali para serem contemplados, quando muito vigiados, mas não severamente punidos. (MAGALHÃES, 2014, p. 92)

Há um valor, por si, da criança aprender as coisas e o seu jeito com as coisas. De descobrir as relações de causas e efeitos, de um conhecimento experiencial e pessoal que valoriza a pessoa, que faz bem para ela, para sua formação, que faz parte do jeito de cada um estar no mundo. Uma forma de conhecer, interagir, mais do que prescrever, é fundamental na criação e na formação da pessoa. O *ã'ẽ - kua - pora - ma'ũ* de cada pessoa se desenvolve na experiência.

Destaca-se ainda a solidariedade entre as mulheres ticunas para os apoios mútuos no trabalho nas roças e para os cuidados com as crianças. E ainda as múltiplas atividades que desempenham, sendo “impressionante a força da mulher ticuna” executando diversas tarefas da casa, dos filhos, da comida, da roça (COSTA, 2009, p. 102-103). Soma-se “o fato de serem as mulheres os sujeitos centrais na organização da economia doméstica da etnia ticuna”, realizando o trabalho mais pesado do roçado (TORRES, 2007, p. 473). Um longo trabalho de produzir a vida e tecer relações, o qual, em analogia com a feitura dos tapetes, necessita de uma “combinação de habilidades”, com uma “observação aguçada” em busca pela “harmonia”, perfazendo assim um forte “senso estético” (COSTA, 2013, p. 270-271).

Esse longo trabalho de produção da vida parece ganhar uma boa expressão sintética no tecer das cestarias. Nilza Teixeira (2012) faz um belo trabalho sobre a produção dos cestos e os grafismos neles usados. Sendo o cesto uma “unidade de significado”, por conter o “modo de contar, as figuras importantes para o sistema de representação verificado nos grafismos e por espelhar o tecido social desse povo”. Realizando pesquisa de campo em três comunidades ticunas bastantes distintas, descreve as diferentes relações com os conhecimentos específicos e o contexto nos quais a comunidade e a produção do artesanato se encontram. Em um registro de um canto, a vovó cantadora fala sobre lembrar da mãe para tecer e de onde vem esse saber: “Nós somos Ticuna, de onde que vem nosso saber? De tudo que nós aprendemos, de tudo que nós fazemos? Então, vem pelo nosso avô *Yo'i* que deu esse saber pra nós fazer o que nós estamos fazendo”. Teixeira finaliza o trabalho destacando a importância política das associações de mulheres, sua capacidade de articulação e relevância na comunidade. Observa ainda a autora que “a autoridade da mulher se vê enfraquecida pela ausência da prática ritual”, pois na tarefa de tecer cestos estão implicadas as relações com as pessoas e as relações com o “cosmos” *na'ãne*.

[A senhora] Relacionou os desenhos circulares com as forças que protegem o território do *Eware* das forças do mal. Essas forças são os espíritos das árvores encantadas, das plantas medicinais, dos espíritos antigos. Todas essas formas, triangulares, circulares, retangulares e espirais fazem parte do conjunto de formas geométricas encontradas nas teias das aranhas e formam uma malha, a teia denominada *paiwecü*. É instrutivo que o grafismo do *paiwecü* esteja em uma posição destacada na testa da *worecu*, a moça nova, em uma simbologia clara de invocação a todos os seres do universo

mítico Ticuna, na intenção de proteger a moça nova e garantir a fartura nas roças, além de, cumprindo o ritual, afugentar todo mal que possa ameaçar as pessoas que vivem neste lugar. (TEIXEIRA, 2012, p. 102)

A relação entre o tecer, o mundo e a vida é ressaltada também no período de reclusão pós-menarca da moça nova que antecede a festa. Como em fala registrada por Matarezio Filho (2015, p. 368):

“A [Festa] da minha mãe demorou um ano e seis meses, quase dois anos [para ficar pronta]. Ela ficou guardada, ninguém via, só tecendo tucum. A moça tem que tecer. Só isso daí que é o trabalho dela”

Conclusão – Política de vida e pessoa

Afirmam que finalizado o ritual, a moça está preparada para cumprir o seu papel como mulher adulta. [...] uma lógica de renovação da vida: a moça está no centro das atenções para indicar sua importância no sistema social ticuna [...] dar continuidade ao modo de transmissão do pensamento Maguta (FAULHABER, 2007, p. 95,102)

Como descrito em diversas etnografias, a inserção dos *kua* (clã) de *woca* (boi) e de *ota* (galinha) na estrutura de parentesco ticuna, é um processo realizado nesse momento de maior impacto e presença de estranhos no interior do território ticuna. Algumas habilidades de maior mobilização por parte das mulheres ticunas em produzir sociedade contribuíram enormemente (ou possibilitaram) a continuidade do povo: i) a habilidade da língua materna – a importância, a persistência e a potência no falar a língua própria com as crianças, tecendo essa relação primordial; ii) a habilidade da convivialidade e da comensalidade: pacificando e transformando os inimigos; e iii) a habilidade na roça: a ligação, a permanência e o valor dado ao manejo e aos frutos da terra.

Patrícia Rosa (2015, p. 157), a partir das conversas com suas colaboradoras e dos objetivos de análise de sua pesquisa, traz maiores dados e reflexões sobre esse tema em sua tese. Um registro etnográfico diz bastante sobre o tema. Uma colaboradora de Rosa pontua que antes da escola e da igreja “teve outra peleia por conta da nossa seringa; esses homens fizeram dinheiro deles, deixaram as marcas (*ngo ’ũ*) na vida da gente”, falando sobre o período da borracha, especialmente desses homens brancos de fora. Entretanto, a senhora ticuna descreve, tendo em vista a situação atual, em especial da terra, como os ticunas viraram e venceram: “Não deu bem certo o golpe deles, como a senhora vê. Eles estão aqui, mas dessa vez a terra é nossa”. Na sequência, a colaboradora de Rosa ressalta como aconteceu – “fechamos no nosso jeito, misturado com o que presta dessa gente. (...) Aí a gente capturou as coisas de vocês e fez delas coisas nossas”

É mais ou menos isso a história desse clã do boi (*woca*). Bem como conta na tragédia, do Massacre [do Capacete]. Bem isso, mataram parente ticuna por causa de boi, disputa de

terra; bem por isso que nação *woca* diz que parente fez histórias noutras gentes (Lurdes). (Rosa, 2015, p. 157)

Esse “capturou” o de “vocês” e fez “nosso”, a história do “woca”. Capturado, do boi se fez nação, ao mesmo tempo para integrar e diferenciar. Sabe-se da ascendência não-ticuna do clã de *woca*, mas afirmando que agora é ticuna e deve seguir *kua*-sabor-saber, respeitando os casamentos preferenciais e fazendo mais crianças, com nação e tudo. A autora nota uma conceituação dada por Lurdes e seu filho Mariano para esse procedimento. Um “disfarce”, uma “vingança” face aos inimigos não indígenas. Lurdes vai dizendo, como vamos lendo pela etnografia de Patrícia Rosa, que não é coisa fácil fazer uma pessoa “ticunada”, é bastante trabalho para amansar e transformar.

Seguindo a autora, *woca* compõe, no parentesco ticuna, um exemplo de introjeção produtiva da diferença. Essa introjeção se produz também com significados refeitos, produzindo uma forma de relação com o exterior, que, em sua construção, altera a situação de cada pessoa que forma o casal. *Awanegü* seriam os não-ticunas, inimigos (oposto ao *yunatü ticuna*), outros povos “com que a gente do *Yoi* lutava”. O vínculo-aliança do casamento e toda uma série de ações decorrentes dele acumuladas no tempo fariam a mudança de *awane* para *woca*, especialmente para os filhos, sobrepondo a posição *awane*. Um “disfarce”, referido assim talvez devido à sua instabilidade. Embora faça parte a referência ao clã de boi como “gente ticunada” em oposição à “ticuna legítimo”, não haveria uma hierarquização negativa desse clã, especialmente face aos descendentes. Não obstante, essa não seria a conjugalidade almejável, sendo “das misturas meio errada”, sendo a descendência *woca* novamente direcionada aos casamentos preferenciais (ROSA, 2015 p. 157-164).

Esta situação, muito bem discutida em Rosa, é sem dúvida relevante para compreensão dos processos históricos da socialidade e da sociedade ticuna. É possível estender esse relato trazido por Rosa a um acontecimento, obviamente, não estritamente pessoal, mas a um amplo processo social, que foi transformando e construindo essas novas nações-*kua*¹¹⁷. A constituição dos *kua* de boi, *woca*, e do clã de galinha, *ota*, foi uma insistente e permanente realização dos ticunas, em especial de uma ação política das mulheres ticunas nesse contexto de invasão territorial seringalista, lutando, resistindo e criando uma

¹¹⁷ Reparar que não foi o que aconteceu com o “célebre Calixto, um dos principais informantes de Curt Nimuendaju, citado freqüentemente pelo etnólogo com carinho e admiração. Filho de pai alemão e mãe Tukúna, Calixto sempre viveu junto dos parentes maternos e em sítios ocupados por índios Tukúna. É talvez uma das pessoas que melhor conhecem - (por participação) a cultura tribal. (...) Entretanto, êle não é reconhecido pelos seus vizinhos e parentes índios como Tukúna, e nem êle mesmo se reconhece como tal” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972 [1964], p. 66-67).

“política de convivência”¹¹⁸. Uma ação política de suma importância em que a ação das mulheres é decisiva – sendo uma estratégia política para a realização dessa convivência da forma possível.

Esse modo de apropriação e incorporação das mudanças presentes faz parte da dinâmica histórica, na qual, de acordo com Oliveira Filho (1988, p. 111), “só há lugar para o novo na tradição ticuna porque esse novo já estava presente nas origens”, onde a constelação lógico-mítica articula as condições de possibilidade.

[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 (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 111)

Esse “capturar” as coisas dos brancos e fazer delas coisas ticanas é um dos trabalhos políticos fundamentais, de ressemantização, de familiarização. O que se destaca é o quanto a identidade ticanas “vai em busca do outro” para si, ou o quanto essa captura busca minimizar os efeitos sobre a identidade e maximizar os efeitos técnicos. No caso, o que importaria, seriam as instituições e as técnicas, não os significados e valores. Não se pretende separar técnica e cultura, entretanto, algo aí das relações políticas ticuna parece contribuir nessa discussão, onde os valores do outro, seja este bom ou mau guerreiro, não parecem contribuir, há muito, para a transformação de seus signos, sendo, contudo, empregados de forma rápida quando se tratam de diferenças técnico-produtivas.

O investimento realizado na produção e nos afetos da família, discutidos ao longo do capítulo, explicariam parte do sucesso desse empreendimento histórico. Embora sejam dados de pouca quantidade e atenção na literatura etnológica, as etnografias de Rosa e Magalhães captam diversos aspectos relevantes das dinâmicas internas não voltadas às relações interétnicas. Trabalhando com informações mais específicas sobre as relações familiares e a importância das crianças, buscou-se destacar um fator fundamental e estruturante para a produção desse conjunto étnico conhecido hoje como povo ticuna/*magüta*. Sem essa força, esse poder de produção e reprodução das relações não seria possível um povo tão numeroso, forte e cioso de sua própria língua e sua própria existência, buscando sua autonomia, buscando mais incorporar do que ser incorporado.

A língua materna é uma forte expressão dessa potência e investimento na produção das relações familiares.

¹¹⁸ Zárata Botía (2008, p. 334) chama a atenção para como essa “asignación de clanes para los hijos de brasileños [...] muestra algunas de las vías, en doble sentido, por las cuales tanto la sociedad regional como la nacional eran interiorizadas en la sociedad indígena permitiendo su propia transformación, o mediante las cuales la sociedad nacional misma, comúnmente concebida de manera simplista como dominante, era también transformada”.

A vitalidade e importância da língua ticuna é apontada de forma ampla nas etnografias. Cruz (2011, p. 106) analisa que alguns domínios do universo ticuna conferem “uma posição singular diante de outras alteridades. O mais evidente talvez seja a permanência da língua ticuna como primeira língua, tanto no uso cotidiano, como no estabelecimento de seus processos educativos formais”. Aspecto este também ressaltado por Jussara Gruber, constatando que “a língua é um dos elementos mais fortes e presentes na vida dos Ticuna” (PALADINO, 2006, p. 97).

O prefácio escrito pelas lideranças ticuna Pedro Inácio e Adércio Custódio ao primeiro livro publicado com as histórias do povo ticuna no Brasil, na língua nativa e na língua portuguesa, é claro com relação ao poder da língua e da cultura. Dizem os autores, após destacar o tempo em que o dono dessas matas era o povo *magüta*, que o livro vai ajudar “os mais novos entenderem melhor porque têm todos a mesma língua. Porque é preciso continuar unidos como um povo só, para voltar a ser dono de suas terras”. Adiante, as lideranças alertam: “É bom saber o que está escrito aqui para ninguém deixar de ser índio e de falar sua língua. Mesmo que aprendam a escrever em português, os Ticuna não podem esquecer sua língua, que é mais importante” (BENDAZZOLI, 2011, p. 126, 129).

Ao final do primeiro capítulo, ressaltamos como os rituais e cerimônias internas atuaram para a conformação de uma sociedade ticuna bem demarcada em relação aos não-ticunas, mantendo o território por meio de guerrilhas permanentes com os outros, mas preservando certa coesão interna. No segundo capítulo apontamos a relevância e o investimento dado aos rituais como forma de regulação do cosmos, dos corpos e dos coletivos, começando pela *Yü'ütchiga*, passando pelas formas cristãs e pelas transformações nas quais se afetam estas diferentes concepções e práticas. Na conclusão do segundo capítulo retornamos à *Yü'ütchiga* e nos perguntamos o porquê de sua centralidade. Assim, este terceiro capítulo investigou a centralidade da figura feminina para a construção do cosmos ticuna e de sua organização social, através das funções de *Ta'e* “nossa mãe” no ciclo de vida da pessoa, sendo responsável pela formação das almas e por seu destino pós-morte. Mas, investigando esse poder gerativo chegamos a outro ponto que poderia fechar um ciclo, chegar a uma das muitas saídas de um labirinto – o valor dado à vida, às crianças, à fertilidade do cosmos, da terra, das mulheres, esta é, seguramente, uma das respostas sobre o ritual, sobre a religiosidade. Prosaica e segura, fazer famílias felizes. A capacidade na qual as mulheres sobretudo investem na promoção da vida das pessoas que estão ao seu redor fazem uso de um amplo leque de poderes, no qual as forças xamânicas e cristãs também são mobilizadas, pelo bem-estar, contra os males, pela fertilidade e pela vida.

Fazendo o caminho inverso desses três primeiros capítulos o seguinte caminho: as crianças são um grande bem, é preciso cuidar delas, da fertilidade das mulheres e do mundo, de forma coletiva, e da mesma forma, e defender-se dos inimigos.

Tal formulação não é uma fórmula explicativa causal. Mais bem uma linha narrativa. Linha que poderia ser traçada de outra maneira, mas que procure ligar esses três pontos: crianças, mulheres, povo. Pontos que nos parecem cruciais para conformação da sociedade ticuna na situação atual.

Nesse conjunto, a formação da pessoa com um potente sentido de autonomia é o pilar central dessa constituição política. Os parágrafos acima localizaram as técnicas e habilidades de criação que alimentam o ideal cultural de independência e autonomia, e que por este são fundamentadas. Apontando preceitos das relações com as crianças, mostrou-se o quanto estas são valorizadas e como são criadas como agentes de seu próprio aprendizado, características e escolhas.

Sobre o povo piarua, Overing (1999, p. 85) descreve uma equação algo similar em relação à sua “filosofia social”, conjugando recusa de “regra social”, valorização da “mutualidade dos laços comunitários” e um “forte apreço pela autonomia pessoal”¹¹⁹. Tal descrição bem se encaixa na filosofia social ticuna, assim como a sua questão: “como as pessoas podem associar mutualidade social com um insistente individualismo?”. A resposta piarua descrita por Overing (1999, p. 94-95, grifos no original) é de que “*a autonomia pessoal é uma capacidade social e cultural: o Eu consciente (humano) é também o Eu social e cultural — de outro modo, não seria humano!*”; constituindo “uma teoria da interdependência, que põe a autonomia pessoal como o ponto de partida do social”, onde o “sujeito de escolhas” deve se guiar pelo “pensamento reflexivo”.

Essa forma piarua parece encaixar-se como uma luva para contribuir na análise da forma ticuna. Tendo em vista a forte autonomia dos sujeitos de escolhas, um aspecto fundamental para as relações ticunas, para essa soberania das escolhas de indivíduos conectados, é a diplomacia, que tem na ciência das palavras seu instrumento privilegiado para a autonomia e a interdependência, guiados pelo pensamento reflexivo.

Se nesses três primeiros capítulos fizemos uma curva mais ou menos vertical, no tempo e na sociedade, passando de uma análise histórica para cosmológica/ritual e daí ao ciclo de vida, com elementos cruzados entre estes, a direção daqui em diante toma rumos em

¹¹⁹ Recordar Oliveira Filho (1988, p. 258-259): “...ideal cultural de autonomia e independência. Essa recusa de uma sociabilidade mais abrangente, que incluía a tribo como um todo, está na base de sua adaptação ao contato” – já citada na Introdução desta dissertação.

curvas mais horizontais – quais elementos sociais contribuíram na formação da situação ticuna atual?

No próximo capítulo, trataremos de uma forma generalizada de diplomacia e política – a palavra, o valor e investimento dado à palavra na socialidade ticuna. Esta forma atravessa os dois capítulos anteriores (dos rituais e das famílias) com os dois capítulos que lhe seguirão (da organização política e da educação). Diríamos que tal capítulo é um excuro, um recuo de bateria, que se encaixa em todos os temas, e certamente central nas relações ticanas, compondo um *ethos* diplomático, uma política geral de relação.

4. Uma forma geral - *ã'ẽ* “pensamento” e a força das palavras

uma das consequências de uma pessoa se encantar é o fato de seu espírito *ã'ẽ* não se confinar ao pensamento introspectivo. A partir do encantamento, o *ã'ẽ* torna-se um pensamento-ação que se comunica com os outros pensamentos (MATARÉZIO FILHO, 2015, p. 213)

As palavras são, na cultura ticuna, um poderoso instrumento das relações. Desde o ambiente da caça, passando pelos chamados aos espíritos xamânicos, os tratamentos familiares, as reclamações e negociações com diferentes agentes externos, os conselhos (*ucue*) dados aos jovens pelos mais velhos, as artes verbais como um todo, o canto e as canções (*tchiga*, *wiyae*), a palavra bíblica e a narrativa mítica (*ore*), etc. Este é um aspecto desde sempre notado, mas pouco ressaltado em sua importância e amplitude relacional.

De forma analítica, pode-se apontar que a palavra está com dois fundamentos do Ser – *Na*: o *ã'ẽ* pensamento-espírito e *kua* saber-conhecimento. Lembra-nos também dos usos para *ã'ẽ* também para canto e bebida, destacado por Matarézio Filho a partir de Goulard. A palavra tem importância vital para o espírito-pensamento *ã'ẽ* e, assim, para as pessoas. Ao longo de toda a tese de Rosa (2015) são feitas referências por seus interlocutores sobre os “pensamentos bons” e “pensamentos ruins”, em especial os efeitos deste último para a vida da pessoa e das pessoas ao redor.

Retomando, rapidamente, as propostas de Overing (1999) discutidas acima, a interdependência seria o dado com o qual, ou contra o qual, se constrói e se afirma constantemente a autonomia. É porque as pessoas são mutuamente afetadas em suas relações cotidianas que se busca produzir constantemente suas autonomias. Algo próximo à proposição de uma humanidade amplamente compartilhada e instável, cuja necessidade de promoção do humano, seu corpo e perspectiva, é constante, com apontado por Viveiros de Castro (1996).

Os pensamentos circulam pelas pessoas. Circulam por meio dos *tii* “fios do pensamento”¹²⁰. Circulam por meio das palavras. As habilidades com as palavras são objeto de aprendizado, investimento e técnicas, nos aprendizados xamânicos, nas relações na floresta, na roça, nos rios, nos conselhos e negociações com parentes e inimigos, nas solicitações, cobranças e reivindicações com os poderes públicos.

O cuidado e a sabedoria ticuna em relação às palavras caracteriza uma ampla forma de diplomacia, apurada, entre sujeitos soberanos, autônomos, para evitar conflitos abertos, confrontos diretos, hostilidades incontornáveis. A palavra é um centro fundamental

¹²⁰ Como exemplo de definição e relacionalidade do *tii*, ver Rosa (2015, p. 97): “O que resulta, pois, na ideia de ‘*sexo malfeito*’ como ação que ‘*não presta (ucañi), deixa pessoa, corpo e pensamento dela poluído (puya)*’. Algo na oposição dos efeitos de viver-se bem que conformam os ‘fios de pensamento’ desse tempo-espaco relacional”. Outras definições em Rosa (2015, p. 9; 113).

da diplomacia ticuna, seja para a relação do duplo espiritual *ã'ẽ* da pessoa com os “imortais” (*u'unegü*), “bichos” (*ngo'ogü*) e “espíritos auxiliares dos xamãs” (*yu'ugü*), seja para produção de bons pensamentos *ã'ẽ* no interior da família e da comunidade, seja para a obtenção e criação de antigos e novos conhecimentos e sabedoria *kua*, seja para fazer política externa com brancos de variados matizes.

Existem diversas formas de uso da linguagem e das palavras. A arte das palavras é um instrumento cuja técnica é manejada por todos para construção das socialidades e sociabilidades ticuna. As palavras podem ser muito poderosas. Para a formação das pessoas, para a constituição das famílias, para o funcionamento das comunidades.

Em Santos (2013, p. 176, tradução nossa) a palavra justa alimenta “a mente, fortalece o *nae*, o *mau*, o *kua*”, “a palavra é poder”, pode fazer o bem ou provocar danos aos outros e ao *Naane*. As palavras são usadas em seus locais e momentos adequados, não se pronunciando palavras e cantos do xamanismo e dos rituais em outros contextos.

El uso de la palabra es poder para el bien, igualmente para realizar daños a sus semejantes y al *Naane* en general. Con la palabra se sana o se maldice, es por eso que unas de las dietas son el consejo de los mayores, de los abuelos y abuelas. Por eso *ïkuẽ* “aconsejar” es soplar mi *naẽ* a tu ser (SANTOS, 2013, p. 176)

No âmbito do ritual, Matarezio Filho (2015, p. 273) registra os cuidados entre os cantos dos cantadores e os silêncios que poderiam abrir espaço para o “canto de outros seres”. Destaca o autor que “O som, como nos mostra o desenrolar do ritual da moça nova, forma pessoas entre os Ticuna”.

“atento a qualquer reação, ouve, diz poucas palavras, as necessárias” - Observação

Na Introdução da publicação do relatório da viagem realizada em 1929 por Curt Nimuendaju (1977 [1929])¹²¹, Moreira Neto e Emmerich destacam que a índole apontada para os indígenas pelo autor do relatório, “mansa e pacífica, mesmo submissa”, é consequência do “processo histórico de dominação” (Ibid., p. 6), operado tanto pelos empreendimentos econômicos quanto pelas agências e agentes de Estado que deveriam protegê-los, citando neste ponto trecho do livro de Roberto Cardoso de Oliveira (1964) sobre a submissão do sistema judiciário local aos interesses seringalistas. Essa “aparente passividade” seria decorrência da “falta de condições objetivas de resistir a uma sociedade unanimemente

¹²¹ Publicação do relatório da viagem realizada em 1929 por Curt Nimuendaju (1977 [1929]), edição número 7 do *Boletim do Museu do Índio*. Realizada para o então SPI, a viagem é sintetizada no relatório *Os Índios Tucuna. Dados fornecidos à inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio no Amazonas e no Acre*, com dados produzidos num período de cerca de quinze dias na região do Igarapé Preto, Igarapé Caldeirão e lago Cajari.

opressiva”, onde os surtos messiânicos evidenciam “um profundo movimento de revitalização da cultura indígena e de resistência e oposição ao branco”.

Concordando com os autores, mostra-se pertinente uma análise complementar. A “aparência” de passividade é, naquele momento e situação, a estratégia política para resistir. Dada a impossibilidade de uma frente armada de resistência, a ocupação do território pela empresa seringalista alterou as formas políticas naquele momento em relação a todo histórico de recusa de relações ao longo dos quase 400 anos da colônia e do império. A diplomacia, a estratégia política utilizada nesse momento, conformava outro processo de ocupação territorial e de relação com os brancos. Se, por um lado, a empresa seringalista havia adentrado e subido os igarapés, por outro, é neste momento que há a maior expansão territorial ticuna pela beira do grande rio. A estratégia adotada produzia uma outra relação com os brancos, em que a diplomacia e o silêncio, como meios de aproximações e recusas, emergiam como dispositivos políticos.

Sirlene Bendazolli, discutindo um relatório feito no início da década de 1960 sobre a situação da educação escolar entre os ticunas, aponta que

O autor acreditava que o modo como os Ticuna se relacionaram com as frentes de expansão havia gerado essa “timidez”, uma “casca” em relação ao “civilizado”, que os professores não sabiam romper e, por isso, os taxavam de “calados”, “complexados” e “difíceis de ensinar”; entretanto, os Ticuna eram muito interessados pela Cartilha do ABC com a qual se alfabetizavam sozinhos. (BENDAZOLLI, 2011, p. 110)

No trecho destacado de Bendazolli fica clara uma diferença entre a fala, a exposição direta e a vontade de aprender; que a exposição na frente de estrangeiros não parece uma via segura e confortável de relação. Não obstante, o interesse pelos conhecimentos e pelas técnicas busca seu caminho para realização de maneira mais segura, sem gastar conversa à toa, sem arriscar palavras com pessoas sem confiança. O conhecimento e a técnica são buscados, mas o seu agente não é o objeto privilegiado, não é o alvo da relação, não há interesse aí de proximidade ou de relações de confiança. Essa “casca”, esse “calado” é uma estratégia política fundamental das relações ticunas, especialmente com aqueles estrangeiros, com os brancos, com aqueles vindos de fora, com quem não se tem confiança, com aqueles mais próximos de serem inimigos do que amigos. Não há um movimento para apropriação dessa outra identidade, das marcas *ma'ũ* desse outro.

Abel Santos (2013, p. 123, tradução nossa) descreve que “outra forma de se ocultar é o uso da palavra (...) os tikuna conhecem que não se pode proferir palavras que ativem a atenção dos *ngoogü*”, potenciais predadores de humanos. Em seguida, o autor acrescenta que a tática de “ocultar o verdadeiro eu, para não ser presa fácil dos demais seres

ngoo predador[es]” é usada pelos *yü'ükügü*, e, para concluir, explica que ocultar o verdadeiro eu é

a capacidade de aparentar ser outro corpo, converter-se em outro ser sem perder a essência original. É confundir ao outro com aparências, é enganar o outro para dominar a sabedoria do outro ser (SANTOS, 2013, p. 124)

Dois registros etnográficos da tese de Magalhães (2014, p. 46-48, 189) auxiliam nesta reflexão. O trabalho, notável pela técnica aprimorada em discutir temas complexos, evidencia, em algumas passagens, comportamentos e situações nas quais a história da colonização é parte fundamental para a compreensão de aspectos que se encontram em contraste com o comportamento dos brancos. No primeiro registro, na introdução do segundo capítulo (“As violências e o cotidiano”), é descrito um episódio onde duas crianças ticunas se relacionam de forma reservada para com a pessoa branca, demonstrando antipatia evidente e até mesmo um sentimento de medo. A autora relaciona esses afastamentos a uma memória histórica do terror enfrentado ao longo de gerações, que estaria “solidamente corporificadas”. O segundo dado, no epílogo, a tese finaliza com um destacado exemplo de antropologia reversa, com uma síntese analítica do comportamento dos brancos que atravessa a academia e a situação colonial, aproximando atitudes de antropólogos e missionários. Em tom de pergunta (o que já é um dado sobre como conversar), a afirmação de uma ticuna sobre as semelhanças entre esses dois exemplares do contato, missionários e antropólogos: “você do Rio de Janeiro gostam de falar né?”.

A passividade e a mansidão destacadas por Nimuendajú fazem parte dessa situação colonial. Essa forma, essa tática, essa expressão ticuna, não manifesta algo falso que só se revela numa relação com o outro inimigo. Faz parte de um conjunto de comportamentos transmitidos que compõem um modo de relação, posto claramente no contraste com os brancos.

Indícios de uma filosofia política que afasta, que recusa, busca controlar as interações, reter as técnicas e afastar os brancos. Na relação com inimigos, *ngo'ogü* ou *awanegü*, esta forma relação aparece com maior destaque.

Lucélida Costa (2016), em sua pesquisa sobre etnomatemática na comunidade de Umariacú, destaca em algumas passagens a relação entre o ensino-aprendizagem e a importância do silêncio e das linguagens não verbais na confecção de trançados, com atentos olhares, gestos precisos: “é pelo olhar que a mãe expressa satisfação ou não com o que está sendo produzido. O silêncio impera, as conversas são poucas, muitos são os ensinamentos nesse silêncio” (COSTA, 2013, p. 265).

Para finalizar esse tópico, Abel Santos (2013, p. 124-125, tradução nossa) esclarece que na natureza “todos os seres devem ocultar-se para não serem descobertos, do contrário seriam presas evidentes”; complementa que, de forma semelhante, os ticunas realizam o mesmo ocultamento “nas relações sociais entre eles e com outros grupos humanos”, e finaliza:

Uma das características do indivíduo Tikuna ao se deparar com outra pessoa é que em alguma conversa, o olhar parece evasivo, mas ao contrário, ele está atento a qualquer reação, ouve, diz poucas palavras, as necessárias, pois sabe que as palavras devem ser ditas em instantes e espaços justos, não é aquela pessoa que diz mil palavras, mas sem sentido. (SANTOS, 2013, p. 124-125, tradução nossa)

“*ùkuẽ* ‘aconselhar’ é soprar meu *naẽ* a teu ser” - Conselhos

Outro modo de circulação da palavra é o que aparece nas etnografias como conselho, ou aconselhamento. O conselho está associado às formas verticalizadas de cuidados e prestígios. Averso das formas de comando. Forma pela qual o cuidado e a responsabilidade se processam na sintaxe das relações ticunas, evitando comandos, ordens, imperativos. O conselho é uma forma generalizada e recorrente de produzir boas pessoas e boas relações. A forma generalizada do conselho em sobreposição à instrução reafirma a autonomia do sujeito de escolhas e a responsabilidade de criação daquele que cuida, colocando a relação entre as partes de maneira independente e interdependente. Evidência de uma gramática que recusa a subordinação e preza pela capacidade da pessoa em realizar, em refletir, em arcar com as consequências de suas próprias escolhas, pouco propícia a aceitar ordens de outros.

O conselho aparece em diversas formas na literatura sobre o povo ticuna/magüta, a respeito tanto da liderança política em relação aos seus, quanto das mães e dos pais com relação ao seu filho.

Nos mitos, são os conselhos e a desobediência dos conselhos que fazem a dinâmica moral da história. Mas não são ordens, dogmas ou mandamentos que saem de um além distante, mas conselhos de seres, às vezes diferentes, às vezes mais poderosos, mas conselhos acerca dos comportamentos mais adequados para as relações. Conselhos que reiteradamente não são seguidos, porque, justamente, as pessoas são movidas por suas escolhas. Mesmo *Yoi*, uma das figuras centrais da história ticuna, e também uma das mais poderosas, o que faz é cobrar seus pares por um bom aconselhamento de suas filhas¹²².

¹²² Ver Matarezio Filho (2015, p. 124): “*Yoi* enfatiza a culpa de sua irmã não ter aconselhado direito *To’oena*, por isso a moça endoidou”. É possível ver a mesma relação e relevância no cotidiano em outra passagem do mesmo autor (Ibid., p. 191): “A mãe de *Neuziane* dizia, aos prantos, que sua filha nunca ouvia seus conselhos”.

O conselho é repetidamente descrito como formador da pessoa, formador de sua “alma-pensamento” *ã'ẽ*. Desde o seu momento inicial de nascimento, as avós dizem “palavras doces” que crescerão com os bebês “fortalecendo seus princípios fundamentais” – *ukue* “conselhos”, “que significa pronunciar dentro de teu ser bons pensamentos” (SANTOS, 2013, p. 155, tradução nossa).

O conselho faz parte do modo de transmissão e formação do *kua*, conhecimento, sabedoria das pessoas; assim, do crescimento da pessoa, da capacidade de fazer escolhas, de estar bem com os outros, de ter bons pensamentos, de adquirir seus meios de reprodução¹²³.

O conselho forma o corpo e, junto com outras técnicas, constrói a identidade corporal¹²⁴, bem como faz parte do conjunto de técnicas de cuidado e curativas. O conselho é uma das formas de cuidar do espírito e do corpo¹²⁵.

Um dos momentos onde esta capacidade de formação, transformação e cuidado aparece com grande intensidade é na *Yüü* – Festa de Moça Nova, na qual os cantos de aconselhamento constituem uma categoria especial de cantos da festa, que são entoados a todo momento. Também é simbolizado no instrumento mais específico da cultura ticuna, o *to'cü*, que canta à *worecü* seus conselhos. Os conselhos, conjugados com outros cuidados, como a alimentação e preparos do pajé, constroem o novo corpo da moça, constituindo novos parâmetros físicos e socioculturais (SANTOS, 2013, p. 136). Matarezio Filho (2015, p. 266, 304) é ainda mais enfático em relação a este ponto, apontando que o quarto de reclusão protege a maturação, mas “o que tornaria a moça nova uma jovem ticuna seria o jenipapo com que ela é pintada e os conselhos do cantor”, pois “as letras das canções servem de conselho para as moças que estão se ‘formando’”, tratando da “postura que a moça deve adotar na Festa até sobre seu futuro casamento, enfatizando bastante a relação dela com a mãe”.

Uma pessoa que tem uma relação de afinidade e cuidado com outra pessoa, busca alimentá-la de conhecimento e sabedoria para auxiliar nos pensamentos. O conselho, orientação, busca influir positivamente nos pensamentos e escolhas, na formação da pessoa,

¹²³ “El indígena ticuna tiene claro el 'consejo' se entiende como el camino de la perfección, porque a través de consejo el ser humano llega a ese estado. El consejo forma las personas, hace hombres y mujeres sabios y sabias, el consejo es el fundamento de la vida, el consejo nos enseña a 'saber ser y saber hacer'. El consejo se expresa en todas las etapas de la vida, acompaña todo el proceso de aprendizaje” (BOLIVAR JOAQUI e MOYA ORTIZ, 2016, p. 37).

¹²⁴ “Los tikuna conocen los ritos, consejos, cantos, curaciones y plegarias para permanecer con su identidad corporal” (SANTOS, 2013, p. 147).

¹²⁵ “Existen muchas acciones para proteger el cuerpo, que van desde los ritos sencillos hasta los más complejos: *ukuẽ* ‘consejo’, *wiyae* ‘recitación o cantos’, *pori* ‘tabaco’, *üü* ‘remedios’, *üüna* ‘poseer tótem o mascota’” (SANTOS, 2013, p. 136).

para ficar bem. Um dos métodos de produção da saúde é o conselho dos mais velhos, como uma forma de transmitir a “alma-pensamento” *ã'ẽ*.

Oliveira Filho (1988, p. 207), discutindo as formas de persuasão que uma liderança pode ter na comunidade, ou com seu grupo mais próximo de aliança (seu grupo vicinal, por exemplo), destaca a ausência de formas de coerção que pudessem obrigar as outras pessoas a cumprirem tarefas, ou a punição pela liderança por faltas de seus pares. Um dos principais instrumentos da liderança em relação àqueles menos agregados é exemplificado através da fala de um de seus interlocutores: “dá conselho, dá conselho, dá conselho, até que eles fica manso’ (Felipe, Umariacu - 1974)”.

Ter conhecimento, bons pensamentos e palavras, é um atributo necessário para pessoa dar conselhos e assumir o papel de conselheiro e liderança na família extensa e na comunidade¹²⁶. Diversos aspectos estão associados a esse conhecimento. Um deles é a maturidade para reprodução e cuidados com filhos. Outros são conhecimentos aprendidos com não indígenas: a luta pelos direitos, a educação formal, as orientações religiosas. Outros são os conhecimentos adquiridos na lida com *na'ane*: a roça, a pesca, a garantia dos meios de subsistência e outras atividades econômicas.

O conselho é utilizado nas relações mais próximas de consanguinidade e afinidade, evitando-se o uso com pessoas que não estejam em uma relação de cuidado direto, do “grupo de referência mais íntimo” (OLIVEIRA FILHO, 1988, 259). Fora desse círculo, há muito cuidado no uso das palavras, especialmente no que se refere à vida das pessoas, havendo uma “atitude sistemática de não-intromissão em questões que sejam vistas como relativas a outra pessoa”, correspondente ao ideal de independência e autossuficiência do indivíduo, sendo uma “norma de boa educação que um Ticuna não intervenha em qualquer ato ou assunto que ameace a independência ou a liberdade de outro”¹²⁷.

O conselho é importante instrumento das relações de afinidade e dentro da família, como podemos ver nas etnografias, mesmo diante de graves divergências. É por meio de conselhos e negociações que familiares buscam compor suas possibilidades.

¹²⁶ “O trabalho é visto como um fator de maturação e desenvolvimento social para as mulheres, que só são desobrigadas das atividades laborais aos 60 anos de idade, momento em que elas vão assumir outras funções como conselheiras, dando palpites sobre o que fazer em determinadas situações e até impedindo as guerras” (TORRES, 2007, p. 470).

¹²⁷ Interessante acompanharmos o exemplo na sequência: “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)” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 259).

Embora o conselho e a fala direta com os outros não sejam utilizados com aqueles fora de um círculo mais próximo, isso não significa que as palavras não são usadas de maneira mais ampla nas relações sociais. Ao contrário, a circulação de palavras é um importante instrumento das relações.

“estou doente. Algumas pessoas estão falando aí coisas sobre mim” - Comentários

Estou muito triste, acho que é por isso que estou doente. Algumas pessoas estão falando aí coisas sobre mim, deve ser isso. Tive malária há um tempo, e há uns três dias tô muito triste (MAGALHAES, 2014, p. 169).

O que as pessoas falam por aí importa, um bocado. É parte fundamental das relações, sociais, espirituais, psíquicas. Inclusive é objeto de variações categoriais na língua ticuna. As palavras circulam bons ou maus pensamentos *ã'ẽ*, e estes afetam diretamente o espírito e, portanto, o corpo de quem se fala. As pessoas e os pensamentos são ligados, interdependentes, afetando-se mutuamente, causando impactos sérios na vida das pessoas, tanto em sua saúde quanto em suas relações sociais.

Rosa (2015, p. 98) registra como correlato “à noção de ‘fofoca’ (...) um gênero discursivo bastante pejorativo, ‘*oregiütaegü'e*’, traduzido literalmente como ‘palavras feias’”; e outras categorias “para ‘falar mal de alguém’, para se emitir ‘palavras malditas’, quais sejam: ‘*õwiga*’, ‘*uuchiega*’”.

A noção de *ã'ẽ* como “alma-pensamento” expressa a espiritualidade dos pensamentos, não restrito às sinapses físicas, mas envolvido em outras tramas. As palavras estão intimamente ligadas a esse *ã'ẽ* “alma-pensamento”. De modo que as palavras feias, os pensamentos ruins, são as causas para que diversos males acometam as pessoas, seus espíritos e corpos. O pensamento coletivo tem seus efeitos sobre o coletivo e os indivíduos¹²⁸.

Como descrito por meio do registro de Magalhães acima, as pessoas sofrem os efeitos dos maus pensamentos que estão circulando. Trata-se de uma concepção de saúde cujas causas primeiras da doença são associadas, além do possível agente patológico “natural” e sem intenção informado pelos profissionais da saúde, às intenções de pessoas com motivações para causar dano a alguém. Esse é mais um motivo para que as pessoas cuidem de suas relações com as outras pessoas, de modo a evitar conflitos abertos, inimizades declaradas, maldizeres públicos. No miúdo e no invisível os disparos são mais profusos e

¹²⁸ “El pensamiento colectivo es outro referente importante para la vida de un ticuna, la colectividad es una herramienta que da fuerzas y ganas de hacer las cosas para el bien de todos” (BOLIVAR JOAQUI e MOYA ORTIZ, 2016, p. 38).

constantes. O silêncio e a não intromissão direta nos assuntos alheios são compensados por um ruído constante de palavras e pensamentos que circulam de forma invisível.

Mislene Mendes (2014, p. 118-119, 142), em sua discussão sobre desavenças internas da comunidade, suas disputas e formas de resolução, faz um paralelo entre a circulação das notícias na comunidade e o feitiço que atinge a pessoa. A autora aponta que o feitiço é um instrumento utilizado “para sustentar um conflito”. O desfecho do conflito dependerá da capacidade de mobilizar aliados para produzir a “verdade” daquela situação, “onde quanto mais vai sendo repetido entre os indivíduos, mais os pregadores dessas “verdades” passam a ganhar maior autoridade”. A acusação de feitiçaria seria um tipo exemplar desse processo social. A autora descreve que o “conflito relacionado às constantes acusações de feitiçaria se afirma através da fofoca”, onde “qualquer palavra proferida pode ser fatal para fortes decisões coletivas permeadas pela ideia de justiça interna”, o que poderia estar contribuindo com o “desaparecimento dos *Yuü'cü*”, os pajés.

O conselho direto é feito para as relações mais próximas e verticais. É muito incomum alguém falar diretamente ao outro o que ele deve ou não fazer, se a pessoa está certa ou errada, nisso ou naquilo. Entretanto, a pessoa pode estar razoavelmente segura de que os seus atos serão objeto de comentários. A intensidade e a extensão dos comentários irão variar de acordo com o interesse geral sobre o tema, com sua pertinência ou não para as relações sociais locais, e a quantidade e o alcance de seus familiares e aliados.

Os comentários são uma relevante ferramenta de regulação social de base – disponível e circulando entre todos. Como visto, num contexto onde as pessoas estão intensamente relacionadas – nas relações produtivas, espirituais e familiares – os comentários são variáveis definidoras do bem-estar das relações, dos bons pensamentos e da saúde de cada qual e dos conjuntos.

As lideranças são alvo privilegiado dos comentários. Por acessarem recursos, espirituais e/ou materiais, estão a todo momento postas à prova, com relação à distribuição ou retenção dos recursos. Alvos constantes, portanto, de maus pensamentos, feitiços, inveja e toda sorte de males que sua má conduta pode vir a promover.

Como se constata nas etnografias, os comentários fazem parte das relações cotidianas e influem de maneira decisiva na vida das pessoas e famílias – comportamentos, relacionamentos, atividades. Os comentários podem ser positivos ou negativos, fazem circular bons ou maus pensamentos sobre as pessoas e suas famílias, podendo significar maior prestígio ou maior vergonha, afastando a capacidade de relacionamento das pessoas / famílias, suas capacidades de cooperação/competição por recursos e de interação/afastamento social.

Negociações

Outra modalidade relevante da palavra para a política entre ticunas, e destes com não-ticunas, são as “negociações”. Considerando o que vem sendo discutido até o momento, a relação entre autonomia e interdependência provoca um investimento maior nas habilidades diplomáticas, nas habilidades relacionais entre sujeitos plenos de suas escolhas, mas inevitavelmente ligados uns aos outros, dependentes complementarmente dessas relações.

Na escolha do amor, da união mais permanente e duradoura, conceituada em português por casamento, este processo aparece de modo singularmente agudo e relevante para as relações familiares e comunitárias. Sendo a família uma instância de grande importância e investimento, torna-se de suma relevância como e com quem constituir família.

As tensões e as negociações que envolvem a escolha do par são descritas e analisadas em boa parte da tese de Aline Magalhães. O tema da escolha do cônjuge pelos jovens é recorrente, tanto nas histórias antigas quanto no cotidiano das comunidades. A divergência entre as preferências dos pais e dos filhos, e as dificuldades em negociar são motivos frequentemente citados sobre os problemas associados às mortes autoprovocadas dos jovens, o outro seriam as traições conjugais¹²⁹. Caso as divergências não sejam alinhadas e as negociações falhem, redundando em agravamento das desavenças e conflitos familiares, o comportamento dos jovens pode ser associado à influência de maus espíritos¹³⁰. Sendo com maior ou menor entendimento, a maioria das uniões passa por algum momento de negociação das preferências, podendo mesmo, nos casos mais agudos, ocorrer rompimento das relações, mas tanto pais quanto filhos podem ceder e ir alterando as posições nesse processo¹³¹.

¹²⁹ Ver Magalhães (2014, p. 15): “Os principais conteúdos dessas conversas [sobre suicídios] consistiam, portanto 1) na negociação de escolha dos cônjuges, isto é, o dissenso entre as vontades dos filhos e as regras e preferências dos pais em relação a seus casamentos; 2) ‘traições’”.

¹³⁰ “Quando as crianças se viam cerceadas e acuadas diante das ordens que não queriam cumprir, as pessoas ao redor diziam que elas só poderiam estar sob domínio de algum espírito maligno para ser capaz de causar tamanho mal estar” (Ibid., p. 113).

¹³¹ “Essa longa negociação entre pais e filhos no que dizia respeito ao casamento ocorreu com muitas pessoas com quem conversei. As pessoas, linhagens e famílias de Manayunk, conforme procurei descrever no capítulo 3, trazem entre si uma extensa história de brigas, disputas, aproximações e afastamentos, amizades. Os pais têm suas preferências e procuram convencer seus filhos a aceitá-las, porque terão que conviver com a família de seus genros e noras mais frequentemente. Ou porque possuem outras preferências. Ou porque lhes desagradavam, sem lhes apresentar qualquer motivo plausível, as pessoas com quem os filhos se relacionavam. Boa parte das pessoas presentes nesta narrativa não foram encorajadas(os) pelos pais a se casarem com seus respectivos primeiros namorados. (...) Fosse ou não um(a) pretendente a princípio a ser aceito(a), sempre havia um período de conversas, de negociação, até que se chegasse ao sim ou ao não. Até lá, sempre havia a margem de dúvida. As prescrições e preferências dos pais não eram tidas como imutáveis, mas estava a princípio aberta a transformações, modificações. No fazer casamento, descumprir uma ordem é sempre uma possibilidade, assim como cumpri-la, em proporção semelhante”. (MAGALHÃES, 2014, p. 115).

Rosa (2015, p. 53, 68) trata a categoria “negociações” como um eixo central para a organização e análise dos dados etnográficos em sua tese¹³². Tratando sobre o vínculo-aliança do compromisso de casal, com o qual estão ligadas diversas relações familiares e comunitárias, as “negociações” fazem parte da formação do vínculo, de suas transformações e das diferentes formas de fazê-lo. Essas negociações “comunicam os gradientes morais, éticos e políticos de proximidade e distanciamento necessários à ‘boa convivência’”, dentro das “condições sociais e os parâmetros de socialidade”. São “situações políticas, religiosas, socioespaciais, linguísticas, econômicas, de nacionalidade e sexuais” configurando uma “trama de ‘negociações’ envolvendo suas relações”, mobilizadas nas “relações de poder que tecem as dimensões sociais”.

A autonomia e a escolha de cada um são constantemente reafirmadas, lado-a-lado da importância das relações familiares e das interdependências. As negociações se dão entre sujeitos plenos de vontade, jeitos e identidades próprias e suas escolhas, mas vinculados e importantes para as relações familiares, para a situação da família entre as outras famílias, para as relações que se estabelecem na comunidade.

A negociação seria a forma de diálogo entre partes autônomas. O aprendizado da negociação é parte das relações entre mães/pais e filhas(os). A relativa dependência e autonomia das pessoas e grupos tornam as negociações um processo de longo aprendizado e experiência – onde a palavra é o vetor principal de sua realização, por meio do qual atuam os conhecimentos e os bons pensamentos.

A negociação é uma arte, uma técnica, uma habilidade que melhora as condições de produzir família e comunidade, de produzir alegria e bem-estar nos coletivos e entre estes.

Tal relacionalidade entre pessoas e famílias com alto grau de autonomia e as negociações envolvidas em diversas matérias – como casamento, uso e divisão de terras e lagos, conflitos cotidianos – se refletem também nas relações com outros entes – como com mães e pais dos lugares e animais, com espíritos xamânicos, que podem auxiliar na cura das doenças, mas cujo auxílio é objeto de negociação por parte do pajé.

Esse aspecto de autonomia e negociações se reflete também nas políticas organizacionais ticuna, com as tratativas em relação aos não-indígenas, sobretudo nas políticas de Estado, mas também em relação a diversos outros agentes, como missionários e

¹³² “Com este recorte proponho observar os processos cotidianos que tecem as ‘negociações’ matrimoniais, buscando conhecer por meios dessas experiências como produzem tais qualificações, explorando-se o que cada uma revela a respeito do lugar e valor expresso à alteridade e à diferença, interseccionada às questões de sexualidade” (ROSA, 2015, p. 53).

pesquisadores – tal como já tratado no capítulo desta dissertação sobre as formas religiosas e como ainda será tratado adiante sobre as associações indígenas e também sobre os processos escolares.

Neste exercício permanente de diálogo e negociação, entre partes relativamente autônomas e simétricas, como as famílias, e entre partes desiguais, como nas políticas governamentais, não apenas recentes, mas antigas, se constrói uma habilidade política ticuna, uma diplomacia ticuna, com forte empenho nas palavras e conhecimento marcado pela negociação. Onde o próprio enfrentamento é um momento de negociação.

Diversas características aqui destacadas de outras etnografias apontam para essa valorização da palavra e das formas de ação política ticuna, que fizeram este povo tão numeroso e forte atualmente. Uma diplomacia política externa, fortalecida por um mecanismo interno na formação das crianças e famílias, com alto grau de autonomia, parece ser um fato relevante na construção dessa sociedade.

5. Política 3 – Kua “nações”, CGTT e associações

Decorridos mais de trinta anos da publicação de “*O Nosso Governo, os Ticuna e o Regime Tutelar*” de Oliveira Filho (1988), sua “*Apresentação*” pontua diversos fatos e questões que seguem pertinentes.

Sobre o método, o autor destaca a importância de analisar os usos e influências mútuas entre instituições nativas e coloniais¹³³, tendo como princípio o “caráter central do conflito para o entendimento dos fatos sociais”, com enfoque para os “conflitos relacionados ao controle de recursos socialmente valorizados”, constituindo este o cerne das relações políticas¹³⁴.

Sobre a situação do povo ticuna entre os anos 1970 e 1980, Oliveira Filho (1988, p. 12) aponta que “pareciam em uma situação de acentuada desorganização social, sofrendo na época uma forte pressão deculturativa” e “pareciam haver perdido os referenciais tradicionais”, copiando “formas organizativas utilizadas pelos brancos”, com diversas facções em disputas nos aldeamentos¹³⁵. Situação à qual outros pesquisadores acentuavam “a tendência à integração regional e à assimilação” do povo ticuna.

Se, por um lado, os problemas sociais dos grandes aldeamentos ticanos e a cópia das “formas organizativas utilizadas pelos brancos” continuam como problemas cotidianos enfrentados pelos ticanos, por outro lado, a “tendência à integração” (utilizando os termos da “*Apresentação*” de Oliveira Filho) parece ter se alterado. Essa alteração em relação à discussão da “integração” se deve em parte pela própria capacidade de apropriação, pelas instituições nativas, das instituições coloniais, internalizadas para “reproduzir-se e manter-se como uma unidade”. Outra parte de mudança no debate e na história se deve à promulgação, no mesmo ano da publicação do livro “*O Nosso Governo*”, da Constituição Federal, que alterou as premissas das relações entre povos indígenas e Estado.

¹³³ “[desenvolver] 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 (...) 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 (...) 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.” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 10, grifos do autor).

¹³⁴ “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” (BAILEY, 1960, p. 243 *apud* OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 51).

¹³⁵ “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” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 12)

O sucesso real do colonialismo em desintegrar povos nativos não é, vide a história desse território brasileiro, objeto de dúvida. Mas como os ticunas produziram sua resistência e sua enorme sociedade é uma importante fonte de aprendizado. Discussão, portanto, entre a coesão do povo indígena e sua (des)integração nas relações interétnicas. No caso ticuna, a análise de Oliveira Filho destacou a importância da atuação das lideranças para a organização deste povo na situação histórica em que se encontrava.

No cotidiano, nas relações entre ticunas, e destes com a sociedade regional, bem como com as diversas instâncias do Estado, os recursos são objeto de disputas, cooperações, alianças e inimizades. Seguindo o enfoque metodológico sobre os recursos como aspecto central das relações políticas, Oliveira Filho (2015, p. 39-40) destaca que a convergência criada, por meio das lideranças (“*toeru*”), entre “membros dos grupos vicinais”, possibilitou a convivência entre as famílias ticunas e as articulações externas.

Oliveira Filho (2015, p. 221-222) descreve que as facções ticunas não eram linhagens ou grupos fixos e permanentes, e sim “o produto da atuação conjunta de diferentes princípios estruturantes”, por vezes contraditórios – de acordo com a ampla margem de ação individual; entidades singulares com diferentes configurações, recursos disponíveis e coesão, além de assimétricas entre si.

O autor descreve, para a década de 1970 na comunidade de Umariacú, o apoio e aliança entre a Funai e uma facção específica, vinculada ao Movimento da Santa Cruz, obtendo esta legitimidade e recursos do órgão indigenista, enquanto este via no grupo religioso e indígena o meio de implementar parte de suas ações e diretrizes, aumentando a assimetria de poder deste grupo face a outros grupos da comunidade (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 224). Chegou a caracterizar como o faccionalismo é um “instrumento de dominação utilizado pelos funcionários da administração tutelar” (Pacheco de Oliveira; Memorial, 1997:13 *apud* OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 11).

O faccionalismo, seguindo Oliveira Filho, atuaria como operador de uma nova configuração, instrumento de mudança e fortalecimento dos vínculos, propiciando coesão social e articulação externa, tendo “nos papéis de liderança e na formação de facções o surgimento das unidades sociais que permitiam a operação de um novo modo de ordenamento político-religioso” (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 39).

A existência das facções não seria possível se não estivessem apoiadas em instituições ticunas, como na autoridade dos chefes (“*to-eru*”, literalmente “nosso cabeça”), na convergência de crenças e ações por parte dos membros de grupos vicinais, e no temor de agressões mágicas vindas de outros grupos. Longe de ser uma patologia, o faccionalismo era um instrumento para trazer adaptações e mudanças, permitindo o estabelecimento e funcionamento de uma nova forma de organização social, sem a qual as famílias ticunas na condição de aldeamento não poderiam

conviver entre si nem articular-se com os seus vizinhos e regionais. (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 39-40)

Não obstante, esse aspecto do faccionalismo entre os ticunas foi perdendo espaço em trabalhos posteriores, de outros autores, em favor de seu sentido oposto, da divisão, da fragmentação e da desarticulação. Não como unidades, múltiplas e variáveis dependendo das famílias, suas lideranças e interesses¹³⁶, mas como um atributo, um adjetivo, causa tradicional¹³⁷ da dificuldade constante de união¹³⁸, privilegiando, na noção de faccionalismo, um conflito sem coesão¹³⁹. Não que o conflito esteja ausente do conceito, mas, de formas enfáticas e reiteradas, Oliveira Filho chama a atenção para “os elementos diretores e reguladores”, afirmando, ter rechaçado, “de pronto”, “as caracterizações de facções como (...) causadoras de desorganização”¹⁴⁰. Sentido deixado um tanto de lado nos trabalhos posteriores da literatura sobre a organização social do povo. A recorrência desse aspecto disjuntivo analisado em torno do conceito do faccionalismo fortaleceu, portanto, a imagem de divisão, que seria uma característica destacada dos Ticuna¹⁴¹.

Os avisos e a conceituação expostos por Oliveira Filho procuram dar conta da complexidade da reorganização dos grupos de interesse em situação de grandes mudanças sociais, da importância e da capacidade das “lideranças” *toeru* em mobilizarem suas próprias bases, para a disputa com outros grupos, mas também para a cooperação, para a coesão, para o fortalecimento dos vínculos entre aqueles que estão mais próximos. Esse lado da história foi sendo pouco explorado, em prol do uso, tão fácil quanto distante, da qualidade faccionalista

¹³⁶ “Em lugar de encaminhar a análise à noção de faccionalismo, é preferível promover uma reflexão em que o surgimento de muitas unidades políticas expressa antes uma multiplicidade de vozes” (ALMEIDA, 2015, p. 32).

¹³⁷ “O faccionalismo era um elemento ordenador e regulador da ordem social, como indica Oliveira Filho (1988:12-13), relacionado ao ideal de autonomia e independência do povo Ticuna, que vivia em malocas clônicas, independentes umas das outras” (SOUZA, 2015, p. 53); “causando divisões internas e intensificando o tradicional faccionalismo Ticuna” (Ibid., p. 60).

¹³⁸ “Uma sociedade altamente vincada pelos faccionalismos de toda ordem” (ERTHAL, 1998, p. 155); “entrecortados também pelos faccionalismos políticos e religiosos” (Ibid., p. 211); “problemas de faccionalismo interno” (Ibid., p. 253).

¹³⁹ “Intenso faccionalismo da vida social ticuna” (PALADINO, 2006, p. 5); “para além dos múltiplos faccionalismos religiosos e políticos existentes nesse grupo” (Ibid., p. 54); “as que estão mais divididas por faccionalismos religiosos e políticos” (Ibid., p. 216); “ultrapassaram os faccionalismos existentes” (Ibid., p. 272); “o que reflete conflitos prévios entre grupos de parentesco ou facções” (Ibid., p. 138).

¹⁴⁰ “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 encontradas entre os Ticuna pareciam ser os elementos diretores e reguladores de todas as atividades sociais registradas nesses aldeamentos” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 12-13).

¹⁴¹ Marcando a literatura sobre este povo, tal interpretação aparece por vezes em discursos menos teóricos e preparados, mais prosaicos e burocráticos, até mesmo preconceituosos, especialmente no contexto regional, mas também com atores menos avisados que buscam entender algo de um povo partir de alguma leitura apressada e superficial, antes de implementarem projetos na região. E, pior, quando estes projetos dão errado, por motivos variados, sempre se tem à mão uma desculpa pronta para culpar, como acontece em outras áreas, o próprio indígena.

da sociedade em questão. Tal problemática já era um dos objetivos centrais do trabalho de 1977, como explicitado no prefácio à edição de 2014:

O segundo ponto a considerar é justamente a crítica a utilização da categoria de faccionalismo, sempre permeada pela suposição de que estaríamos a tratar com alguma espécie de patologia que afetasse negativamente a vida social. (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 19)

A afirmação, a partir de como foi usado o termo faccionalismo na literatura sobre o povo ticuna, de uma tendência à divisão e ao conflito – direcionada à maior população indígena do país, com maior número de falantes e a menor proporção de dispersão linguística, étnica e territorial – é insuficiente.

A ausência de uma organização política centralizada, a recusa a uma sociabilidade abrangente, a dispersão das unidades políticas contra a centralização e a hierarquização são temas recorrentes da literatura antropológica em geral, desde os seus primórdios, bem como da etnologia das terras baixas da América do Sul. Na literatura que trata da desunião ticuna como uma característica cultural faccionalista, não há uma comparação com dados de outros povos indígenas que possa sustentar ser esta situação mais ou menos acentuada do que em outros casos.

Os registros etnológicos apontam a divisão e a dispersão de modo semelhante em outros povos indígenas, em que a posição do grupo de referência, que é “gente”, mas “gente de verdade”, é aquela do grupo mais próximo, ligado por relações de familiarização e cuidados, recusando uma terminologia abrangente, uma institucionalização baseada na transcendência, uma centralização e hierarquização das relações para além das relações e poderes pessoais. Não obstante, no caso ticuna, esta recusa não se traduziu em dispersão étnica, territorial ou linguística. Recusa da hierarquização sem implicar em dispersão. Diferente de muitos povos falantes de línguas dos troncos macro-jê e tupi.

Partindo da situação histórica da época das malocas para a situação de reserva, a questão é como se transformaram e se mobilizaram novas formas de organização política. O faccionalismo, em sua versão na dissertação de Oliveira Filho de 1977, trata justamente dessa reorganização das relações sociais, utilizando das instituições dos brancos e sendo utilizadas por elas, num complexo jogo de agentes plenos, com suas capacidades e interesses. Tanto aí, quanto na tese de 1988, Oliveira Filho destaca o papel da agência indigenista oficial em intervir na organização social e política indígena, especialmente no que se refere a suas lideranças, na difícil e ambígua figura do “capitão”.

Diante da generalização da ideia de faccionalismo como desunião na literatura sobre o povo ticunas, é necessário retomar descrições e conceitos da etnologia ticuna que

tratam da situação histórica das malocas, enfatizando esse modo de organização social que recusa instituições e sociabilidades mais abrangentes¹⁴². A partir daí, analisar as transformações na organização social ticuna a partir das lutas realizadas pela demarcação de terras, num diálogo fundamental com as ações indigenistas de atores não governamentais e as mudanças a partir da Constituição de 1988 e nas políticas indigenistas daí decorrentes.

A análise tentará demonstrar que a união de uma entidade abstrata, em sua origem inexistente, de um povo, de uma sociedade indígena, constrói o seu sentido e efetivação a partir da relação produtiva com outra unidade. O dado é que são muitos povos, muitas gentes, muitos *kua*. A expectativa de uma união intrínseca é um claro sintoma da “perspectiva estatal”, que procura enxergar naquele “outro povo” uma outra “unidade” – concepção esta pouco afeita aos povos ameríndios. Porque, desde o princípio, a humanidade se divide.

Diversidade das nações *kua*

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 (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 111).

A história¹⁴³ da Origem das Línguas relaciona linguagem, recursos e liderança. Os humanos estavam chegando ao mundo de cima. Por meio do trabalho coletivo faziam uma obra que poderia levar todos a outro patamar. Colaboravam na obra. Até que um demônio se apropriou sozinho do recurso que iria alimentar a todos e se deu a divisão. As pessoas passaram a falar línguas diferentes e a não se entenderem mais¹⁴⁴.

¹⁴² Antes de prosseguir, reitero, como apontado ao longo da seção, que a pesquisa realizada da bibliografia identifica na proposta inicial de Oliveira Filho o viés produtivo do “faccionalismo” para a organização social ticuna, não como uma “patologia”, mas elementos “reguladores”. Não obstante, como demonstrado, a literatura posterior tratou o conceito de “faccionalismo” de modo diverso da proposta original, tratando-o como negativo, destrutivo e patológico.

¹⁴³ Ao tratar do mito, busca-se refletir “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” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 108).

¹⁴⁴ Reparar na diferença entre os mitos assinalados por (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 866): “Kailawa, como Tadadaho, é o poder de mandar e de matar. Armados, um de hemítes assassinos, o outro de um olhar letal, ambos reúnem os maiores poderes de guerreiro e de xamã. São ambos figuras concebíveis e concebidas do poder concentrado (demais), perigoso (demais), cujos poderes excessivos são diminuídos. De Kailawa como de Tadadaho, guarda-se um nome, nome de prestígio no qual o poder é transformado. Conjura-se o Estado. Os mitos – lugar de reflexão que delinea o campo do pensável – pensam, pois, o perigo do poder concentrado, unificado, coercitivo”

A história ticuna diz que a produção da diversidade de línguas é consequência dessa apropriação indevida. As pessoas se desentendem não porque falam línguas diversas. Falam línguas diversas porque se desentendem. Seria possível, com o trabalho coletivo, alcançar o mundo de cima, mas, como os mitos insistem em ensinar, as atitudes e escolhas humanas tornam os erros constantes.

Essa mesma divisão acometeu também os ticanos. Como descreve Oliveira Filho (1988, p.147), *Yo'i* foi embora do *Eware* porque os homens se afastavam dos ensinamentos e “apenas cuidavam de interesses particulares e conflitantes”, não obedeciam mais à *Yo'i*: “então o povo... cada vez, mesmo... entre eles se acabava! (...) a terra já estava muito suja”. Cada qual foi para o seu lado e “a sociabilidade se realizava de modo mais adequado e usual dentro de uma microsociedade representada pela maloca de uma nação” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 257).

A comparação entre os empregos que brancos e ticanos fazem de designações e termos para si e outros é elucidativa. Inicialmente, os registros apontam para a inexistência de um nome “próprio” para o conjunto ticuna¹⁴⁵, que se considerariam compostos por várias nações¹⁴⁶. Nimuendaju (1952, p. 01, 56), trazendo esses dados a partir de Tessamnn, considera um erro, causado por equívoco dos indígenas, o uso da palavra “nação” para a tradução de seus clãs. O termo, segundo Nimuendaju, para referir-se ao conjunto da etnia e para o grupo local seria o mesmo, sendo o termo *kia* usado tanto para “tribo” quanto para “clã”. O autor aponta ainda que estes indígenas se reconhecem como semelhantes entre si e distintos de outras tribos ou dos “neo-americanos”, mas que nunca tiveram coesão política. Sobre a tradução de *kua* como nação, Cardoso de Oliveira (1972, p. 65) ressalta que tal tradução efetuada pelos nativos “demonstra a consciência que eles têm do clã como unidade significativa no sistema social tribal”. Perspectiva semelhante é registrada por Rosa em fala de um de seus colaboradores, na qual destaca essa consciência e agência na associação etnia *kua* como nação na interpretação nativa, de forma a explicar para o branco o que significava o *kua*¹⁴⁷. Portanto, na tradução inicial de *kua*, corrente ainda hoje, a melhor expressão

¹⁴⁵ Fato de enorme recorrência entre os povos indígenas até o contato mais permanente com os não indígenas. Ver, por exemplo, para os Kanamari (reparar também na semelhança mitológica): “Vendo que os Kanamari eram muitos e que brigavam constantemente, Tamakori determina que coletividades de Kanamari viverão em diferentes afluentes do Juruá e que se casarão endogamicamente, criando as condições para a existência dos subgrupos. Tradicionalmente, o subgrupo é a unidade sociológica mais abrangente que os Kanamari reconhecem, uma vez que não havia termo para designar a soma dos subgrupos existentes” (COSTA, 2016).

¹⁴⁶ “se puede pensar que en esa época también la etnonimia era relativa, fluctuante: la gente se reconocía, ante todo, por clanes o grupos locales” (GOULARD e MONTES, 2013, p. 41).

¹⁴⁷ “Para Roberto, por exemplo, o emprego de tal termo estrangeiro era usado pelos agentes coloniais como sinônimo do que hoje mencionamos ser etnia, citando na sequência, o lugar criativo que a categoria 'nação'

encontrada era a de que cada *kua* era uma nação, tendo, é bom lembrar, um contexto de fronteira, com cerca trezentos anos de disputas entre espanhóis e portugueses primeiro, depois entre colombianos, brasileiros e peruanos, sendo o significado de nação especialmente relevante nessa região e contexto. Tal tradução pode revelar um pouco da interpretação dos ticunas sobre os estados nacionais e de seu próprio sistema clânico, guardando aproximações e distanciamentos no que se refere às diferentes formas de autonomia, alianças e inimizades.

A associação de *kua* com clã é reiterada em toda literatura. A referência de *kua* ao conjunto do povo, captada pelo etnólogo entre os anos 1920 e 1940, não foi possível constatar em etnografias posteriores. Entretanto, de forma próxima, encontra-se em Oliveira Filho a descrição do termo *kua* como “gente”¹⁴⁸. Esse fato guarda todas as semelhanças com inúmeros povos indígenas, inclusive próximos aos ticunas. A partir disso, é possível considerar que a tradução de Nimuendaju para *kua* como “tribo” referia-se a uma correlação entre povo/gente, recorrente nas primeiras respostas entre nativos e brancos ao: “quem são vocês?”, “somos gente”.

A tradução de *kua* como “povo/gente/nação” aproxima-se da noção, analisada por Viveiros de Castro (1996, p. 126) dos “pronomes cosmológicos”, “registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios”, de uma entidade política, de uma sociedade unitária e contratual. O *kua* indica a “natureza”¹⁴⁹ compartilhada daquele conjunto, que por meio da convivialidade, de um “conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128), produz corpos semelhantes.

A consolidação de um etnônimo é, entretanto, dado no contexto das relações interétnicas. Para não variar, o termo “ticuna” é uma heterodesignação, seguindo a classificação de Saéz (2016). Todas as referências apontam para a origem estrangeira da palavra “ticuna”, havendo duas variações. Goulard (2009, p. 61) aponta que a primeira menção foi em 1641 em Acuña e que o termo é de língua tupi. O significado está associado a estar pintado de preto, sendo “teco-una”, em tupi, traduzido como “corpo negro”, “rosto negro” ou “nariz preto”. Na segunda variação sobre a origem da palavra “ticuna”, ela derivaria da denominação de outros povos ao veneno do curare produzido e trocado por esse

internamente ganhou ao ser ‘capturado’ (...) ‘aí Ticuna ficou com a palavra para ele, virou nosso jeito de dizer pro branco sobre nosso *ciiã*. Os antigos capturaram e agora nação é o jeito dos Ticuna se organizarem na vida, assim de dizer no português para todos entenderem nossos clãs” (ROSA, 2015, p. 123).

¹⁴⁸ “O próprio termo *cii* usado para nação, em outra acepção pode indicar gente, no sentido classificatório de um tipo ou espécie de gente” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 257).

¹⁴⁹ “Isto significa dizer que a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta sua própria natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 127).

povo, e que era de reconhecida qualidade¹⁵⁰ – não havendo qualquer significado na língua nativa e tampouco “afeição especial por este termo” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 23). É de se notar, novamente, a antiguidade do uso da palavra “ticuna” pelos não-ticunas para designar a existência de um conjunto específico de pessoas, definível, identificável, diverso desse outro conjunto não-ticuna. Além da antiguidade do termo, a persistência de seu uso ao longo de quase quatrocentos anos é um dado mais que relevante sobre a permanência, a produção insistente, de ambos os conjuntos, ticuna e não-ticunas.

O uso do termo *magüta* como autodesignação, no contexto das relações interétnicas, passa a ter maior destaque a partir da organização política do conjunto dos *kua* diante da luta pela terra e pelos direitos.

Matarezio Filho (2015, p. 34-35) descreve que existem diferentes dados nas etnografias sobre a expressão, *magüta* ou *pogüta*, usada em relação aos “primeiros humanos pescados por Yoi com a macaxeira”, e acrescenta o dado coletado, de que *magüta* teria sentido mais específico de “lançar” e *pogüta* de “puxar”. Essa interpretação coincide com o descrito no “Libro guía del maestro” que destaca essa diferença no uso do termo *magüta* no Brasil¹⁵¹. Em Nimuendaju (*apud* Matarezio Filho, 2015, p. 35) e no “Libro guía” constam essa menção de *magüta* como primeira raça (e raça antiga) dos pescados por *Yo'i*. O “Libro guía” destaca que não é um termo conhecido pelos autores. Santos utiliza o termo *magüta* para se referir a esta geração dos primeiros pescados¹⁵², ancestrais dos atuais *yunatügü*. Oliveira Filho (1988, p. 146) faz apontamentos sobre diferentes publicações de Nimuendaju e comparando com seus dados de campo conclui como sendo *magüta* “a primeira geração de homens pescados por Yoi e Ipi”, que são *üüne*, dos quais os *yunatü* (mortais) são seus descendentes. Goulard anota o reconhecimento dos nativos como *magüta* e que este termo é confundido com o termo *pogüta*¹⁵³.

¹⁵⁰ Em Matarezio Filho (2015, p. 36) e Ahue Coelho (2002, p. 15).

¹⁵¹ “Libro guía del maestro - Materiales de lengua y cultura ticuna” (AHUE COELHO, 2002, p. 15-16) – Produzido por professores Ticunas que vivem na Colômbia, com coordenação editorial de María Emilia Montes Rodríguez.

¹⁵² Ver Santos: “Los *magutagü* – es decir, los tikuna” (SANTOS, 2013, p. 14); “[*magüttagü*] También conocidos como *pogüttagü* por algunos grupos tikuna” (Ibid., p. 27); “los *magüttagü* antecesores de los *yunatügü* actuales” (Ibid., p. 41); “[*Yoi*] Pesca a los *magüttagü*, los ancestros *yunatügü*, con cebo de yuca dulce” (Ibid., p. 65); “Los primeros pescados son conocidos por los actuales tikuna como los *magüta* (...) *Magütá*, conjunto de personas pescadas con vara, del verbo *magü*, 'pescar con vara', y del colectivo *-ta*” (Ibid., p. 76); “Los *duügü*, también identificados como *yunatügü* por la capacidad de morir, son los descendientes de los primeros pescados por *Yoí*, reconocidos por los actuales tikuna como *magüttagü*” (Ibid., p. 127).

¹⁵³ “Sin embargo, las poblaciones que han poblado sucesivamente la tierra son la 'representación' de los 'seres pescados'; los ticuna contemporáneos se reconocen como seres *magüta* (...) M.E. Montes anota que el término *magüta* «podría referirse a «rociar» o a «pintar» con huito» (2002:16). El término es confundido con el de

Observa-se assim: i) não haver registro de utilização de autodenominação para o conjunto desses falantes de mesma língua e praticantes de diversos conhecimentos comuns, até meados do século XX; ii) a condição *üüne* da primeira geração de humanos pescados por *Yo'i*, não denominados abstratamente como um povo ou uma categoria específica, mas descritos como aqueles que foram pescados; iii) esses são denominados majoritariamente pelo termo *magüta*, havendo também a utilização do termo *pogüta* para a mesma referência; iv) as gentes descendentes desses primeiros pescados perderam a condição de imortalidade (“*üüne*”), são mortais (“*yunatiügü*”).

O uso do termo “*magüta*” (o conjunto daqueles pescados por *Yo'i*) para referir-se não àqueles primeiros, mas a seus descendentes atuais (mortais “*yunatiügü*”), não é mencionado por Nimuendaju ou Cardoso de Oliveira, sendo que Oliveira Filho afirma ser esta autodenominação que valorizavam e estavam “recolocando em uso”¹⁵⁴.

O *kua* é condição de ser ticuna¹⁵⁵. *Kua* denota a consanguinidade clânica, princípio de identidade em um território. *Kua* é referido também pelo termo *-äka*, literalmente “pela boca”, significando gosto ou sabor; e pelo termo *-ka*, outro termo diretamente relacionado, significando os adornos, a expressão de si e as especificidades clânicas (GOULARD, 2009, p. 93-94). Destacando também esses pontos, Matarezio Filho (2015, p. 37) ressalta que “é o paladar que diferencia as pessoas pertencentes aos diversos clãs”. Preciso é o registro na etnografia de Rosa (2015, p. 122) da fala de um interlocutor: “seu *cüã* tem a ver com o gosto que sentimos, como se a gente ao nascer estivesse, de brincadeira, tomado do caldo do ancestral *Yoi*”. Em outra passagem, a autora aponta que *Kua* traduz “uma noção de ‘conhecimento’, cunhada pela mesma palavra”, uma “forma de fazer conhecimento ‘no jeito e sabor só dos Ticuna’” (ROSA, 2015, p. 21). Destaca-se entretanto divergências na literatura sobre a correspondência entre as duas palavras¹⁵⁶.

pogüta que se refiere a los pescados con anzuelo (infra)” (GOULARD, 2009, p. 95); “lo que son hoy en día los *magüta*, los ticuna” (GOULARD, 2009, p. 127).

¹⁵⁴ “A autodenominação que valorizam e estão recolocando em uso é a de *Magütã*, que designa aquelas primeiras pessoas pescadas por *Yoi* no *Eware*, fazendo portanto uma referência direta ao mito de origem das nações” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 23).

¹⁵⁵ “A condição de membro de um clã confere a um indivíduo o status sem o qual êle não teria lugar na comunidade indígena, pois não seria reconhecido como Tükúna. Em outras palavras, não pertencer a nenhum clã é não ser Tükúna” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972 [1964], p. 66).

¹⁵⁶ É conhecida a dificuldade de falar a língua ticuna para os falantes de línguas germano-latinas, especialmente para apreensão das variações tonais. Poucos são os não indígenas, incluso antropólogos, fluentes na língua ticuna. Por diversos momentos estive tentado à comparações e conclusões a partir das etnografias e das grafias (e fonéticas) próximas. As variações de grafia nos três países onde vivem os ticunas e a carência de publicações de divulgação além do âmbito acadêmico dificultam o trabalho de análise. Não há um dicionário ticuna publicado no Brasil. Estive próximo de propor interpretações mais amplas para o uso da mesma palavra para *kua* “nação” e *kua* “conhecimento”, como apontado pelos relatos em Rosa (2015). Ao consultar o dicionário ticuna produzido

Cada pessoa tem um princípio corporal *ma'ũ*. Os *kua*/clãs possuem *ma'ũ*. O nome pessoal expressa essa ligação entre corpo e *kua*. Os *kua*/clãs possuem *ma'ũ* aparentados. Os *kua* da mesma metade e as pessoas possuem o mesmo *ma'ũ*, “o mesmo ‘sangue’, por isso não podem se casar entre si” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 52).

Cada *kua* é nominado e identificado como pertencente a um de dois conjuntos opostos não nominados. As duas metades são conhecidas como metade “com pena”, referente aos *kua* com nomes de aves, e metade “sem pena”, referente aos demais *kua* com nomes que não são de aves e incluem diversas espécies vegetais e animais. As pessoas pertencentes à mesma metade tratam-se por termos de afinidade e parentesco diferentes em relação aos de outra metade, assinalando aqueles que teriam a mesma carne/sangue entre si, como *maine* “irmão” e *magü* “parente”. A essa consanguinidade entre as pessoas de uma mesma metade segue-se o interdito ao matrimônio interno a essa metade, sendo prescrito o matrimônio com quaisquer *kua* da outra metade. Não há um número determinado de *kua*. As listagens produzidas chegaram em torno de cinquenta a contagem aproximada (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 55-57). Estes parecem depender das condições históricas, das movimentações e dinâmicas desses grupos no território¹⁵⁷.

Os *kua* estão em um mesmo nível estrutural semântico, não havendo, a priori, hierarquia de *status*, de origem. Os *kua* são acionados, efetivos e produtivos em relação às alianças matrimoniais, onde são uma variável relevante. Em outras esferas, como econômicas ou políticas, não atuam como variável relevante ou principal.

Oliveira Filho (1988, p. 116-117) aponta que os *kua* eram, no tempo das malocas, unidades políticas e territoriais, independentes e autônomas, com distanciamento e hostilidades, caracterizando uma sociedade segmentar.

To-ü é o termo que designa o antigo líder guerreiro¹⁵⁸, um “chefe para a guerra”, circunstancial, que comandava a defesa e o ataque contra inimigos, preparado desde criança,

no Peru pelos missionários que lá atuam há décadas, as duas palavras aparecem com grafias, tonalidades e significados diferentes: “**naçüãx** (*na²cü²ãx*⁵) s.n. clan” (ANDERSON e ANDERSON, 2016, p. 73, grifos do original); “**cuãx** (*cuãx*⁵) s.n. 1. conocimiento, sabiduría 2. inteligencia, habilidad, talento” (Idid., p. 25, grifos do original).

¹⁵⁷ Matarezio Filho, usando exemplos de Goulard e Cardoso de Oliveira, destaca a dinâmica dos clãs, assim como do mito de origem destes, ligada à história e às relações entre estes, como o surgimento de novos clãs, o desaparecimento de outros, a integração em outro clã após derrota em guerra (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 38-40). Ver também interlocutora de Rosa (2015, p. 125): “É difícil achar por aí parente que sabe de todas as nações. Estamos sempre mudando para ajeitar a *na'ane*, nossa sociedade”.

¹⁵⁸ Goulard (2009:74,78) descreve o *to-ü* sendo da espécie *Cebus alfibrons* e reconhecido por sua agilidade e esperteza para escapar de armadilhas. Seus ossos ralados podem ser tomados para adquirir força. Por analogia, segundo o autor, essa é a mesma denominação para os homens com *pora* importante. Oliveira Filho (1988:120) aponta também o uso do mesmo termo para os dois significados, destacando a admiração dos Ticuna pela agilidade do macaco e dificuldade de ser apanhado.

direcionava suas forças para a guerra e para proteção da maloca, sendo assim “símbolo e um fator importante” da unidade do grupo (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 119-121). Defensor e chefe de guerra, cabeça numa área de influência que agrupa internamente e representa para o exterior, um líder “político” na paz e um guerreiro ante o inimigo, podendo carregar uma hierarquia implícita, por vezes mais aguda (GOULARD, 2009, p. 80-82).

Nimuendaju (1952, p. 64-65) destaca a ausência de qualquer organização política entre os ticunas, que nunca tiveram um cabeça maior, apenas chefes de grupos locais, especialmente pela inteligência de lidar com estranhos, sem nenhum poder de coerção interno, mas sendo referência para ajudas e conselhos. Oliveira Filho (1988, p. 119) aponta a concordância entre Nimuendaju e Cardoso de Oliveira sobre o aspecto não belicoso dos ticuna e da liderança, com este último reforçando o papel de conselheiro.

O que promoveria, neste contexto *kua*/malocas o conjunto, a “coesão tribal”, a “unidade da tribo”? Como a autonomia de cada uma de suas unidades sociais produzia uma comunidade maior linguística, cerimonial e histórica? Como se produz um conjunto relativamente coeso em comparação com seu exterior, sem centralização política ou hierarquia? Como se produz uma relativa unidade interna ante as unidades externas, mantendo a autonomia das diversas unidades internas?

Cardoso de Oliveira (1983[1961], p. 18) coloca a questão da coesão do grupo¹⁵⁹ em relação às metades exogâmicas e a aliança interclânica, retomando as propostas de Lévi-Strauss para o significado das organizações dualistas, que intensificariam a solidariedade no sistema social global, onde “toda a ‘importância’ das Metades” deveria ser considerada como “‘método’ altamente funcional” ao problema da coesão social¹⁶⁰. O matrimônio seria “a técnica mais usada com o propósito de intensificar a solidariedade tribal”, criando mecanismos de reciprocidade entre segmentos, que, seguindo a análise levi-straussiana, é possibilitada e impulsionada pelo interdito ao matrimônio interno à metade.

¹⁵⁹ Problema central desta dissertação, tema antigo das ciências sociais. Ver síntese de Wagner (2010) para a história da antropologia: “É na troca de dádivas, ou reciprocidade, que o estruturalismo começa. Ou, antes, é onde o funcionalismo acaba para os estruturalistas, pois a reciprocidade entre indivíduos e entre grupos é a resposta estruturalista à questão funcionalista: ‘O que integra a sociedade?’. Ao supor a presença e importância universal da reciprocidade, o estruturalismo elegeu como principal problema a maneira como a sociedade e suas partes são conceitualizadas. Assim, reverteu completamente a orientação do funcionalismo, que considerava esse tipo de conceitualização como um dado e voltava sua atenção para o problema da integração”.

¹⁶⁰ Ver também Rosa (2015, p. 19): “Mostrarei, com efeito, a centralidade do jogo de troca fundado na lógica na qual metades exogâmicas propõem, através dos clãs, ‘métodos de relação’ (Lévi-Strauss, 2011[1949]), mas passíveis de serem obliteradas pelo princípio da consubstancialidade. A partir desta configuração, numa ordem intraétnica, a operacionalidade dessas categorias sociocêntricas ativam gradientes de aparentamento que fundamentam as ‘regras das nações’ e posicionam os pares preferenciais para a aliança matrimonial”.

Cardoso de Oliveira (1983[1961], p. 20-22) identifica que a dispersão das malocas foi compensada pela constituição de grupos, entre os *kua* e as famílias elementares, que denomina como GUDD (Grupos Unilineares de Descendência Demonstrável) e que, para facilitar, utiliza “sobrenomes, em sua maioria portugueses, adotados como nomenclatura familiar”. Assim, por exemplo, o *Kua* Saúva teria, no Igarapé Belém em 1954, 4 grupos/GUDD (“os Barra, os Raimundo, os Lourenço e os Pui”) e 5 grupos/GUDD *Kua* Arara (“os Estevão, os Salustiano, os Surucuiu, os Gabriel e os Belém”). A associação de “dois ou três GUDD” de Metades opostas formam os grupos vicinais que tendem a realizar internamente os matrimônios. Os GUDD fortalecem a descendência unilinear clânica, “postos à prova com o enfraquecimento do *Kie* como um grupo corporativo; e pela contiguidade espacial assegurava-se a proximidade perdida pela transformação do *Kie* num grupo não-localizado e não-residencial”.

O fortalecimento de grupos vicinais, por meio do matrimônio preferencial (nunca prescritivos) entre esses dois ou três *Kua*/GUDD, promoveria uma “teia de relações quase-contratuais” interna, que dificultaria “o estabelecimento de elos de solidariedade que envolvam a população Tukúna em seu conjunto” (OLIVEIRA,1983[1961], p. 29)

“deve-se reconhecer que os mecanismos preferenciais de troca, postos em relêvo, são suficientemente poderosos para dificultar, ou mesmo impedir, a criação de uma teia de vínculos destinada a estruturar a solidariedade social, de forma a incluir tôda a tribo, e não apenas determinadas **constelações de Grupos Clânicos**, a caminho se isolarem umas das outras.” (OLIVEIRA,1983[1961], p. 30)

Após descrição sobre a autonomia dos *kua* no tempo das malocas clânicas, Oliveira Filho (1988, p. 116-117, grifo acrescentado) retoma esse problema relativo à “unidade de toda a tribo”, que estaria referida às trocas matrimoniais, à língua e à tradição cultural, sendo a “**tendência centrífuga contrabalançada pela atualização, em contextos cerimoniais**, de um universo mítico-ritual partilhado por todos”. O autor propõe que a atomização constatada por Cardoso de Oliveira, ameaçada por esses matrimônios preferencias, é estimulada pelo “ideal cultural de autonomia e independência”, conforme citação de Oliveira Filho referida na introdução desta dissertação.

Neste caminho, Matarezio Filho (2015, p. 58-60) aponta a necessidade de colocar em outros termos a proposta de Cardoso de Oliveira, pois "o elo que une os clãs e metades pode ser buscado em outro lugar", ressaltando o papel das cerimônias entre grupos locais, fazendo referência aos trabalhos de Rivière (2001[1984]), Seeger (2014) e Matarezio Filho (2014[2010]) e indicando a importância da Festa da Moça Nova, pela interdependência ritual para sua realização e, assim, para a existência de diferentes clãs em uma comunidade. O autor

observa que seus dados confirmam a “tendência de intercasamentos exclusivos entre pares de clãs” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 60), como apontado por Cardoso de Oliveira. Entretanto, sobre a associação direta entre clã e família (conforme proposta dos GUDD), o autor registra dados contrários a essa identificação, sendo que “as famílias, apesar de se concentrarem nos dois clãs mais numerosos de Vendaval, Arara e Onça, não se concentram em um único clã. Elas estão distribuídas em três ou mais clãs de ambas as metades” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 70).

Oliveira Filho (1988, p. 204), da mesma forma, apresenta dados que não apontam para a formação dos grupos unilineares de descendência demonstrável, enquanto Cardoso de Oliveria afirma a possibilidade de um reforço nas linhas de descendência pós-malocas. Ressalta, porém, que suas pesquisas confirmam a análise de Cardoso de Oliveira sobre a formação de famílias extensas e relativamente duráveis, entretanto não explicadas pela descendência, mas pelo “fato crucial em torno do qual se preserva um grupo vicinal”: “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)”.

Com essa definição, o autor ressalta a importância da situação concreta, do contexto e da atuação das pessoas para a formação dos grupos vicinais, tal não se dando pela atualização automática de princípios que estabeleceriam as regras do jogo.

Oliveira Filho (1988, p. 198) descreve os grupos vicinais como “uma família de referência”, com uso do mesmo sobrenome, “à qual se reúnem os afins”, com média entre quatro e seis famílias. Para a década de 1970, na comunidade Umariacú (Tabatinga) e dentro do campo de ação indigenista, registram-se “tendências descentralizadoras” e da política como “domínio não especializado”, sem uma liderança geral. *A condição de existência e estabilidade dos grupos vicinais é a existência e estabilidade de uma liderança associando interesses, que incluem trocas matrimoniais, partilha de alimentos e cooperações econômicas e cerimoniais, sendo, por isso, o grupo vicinal uma coalizão: “Na medida em que a presença de uma liderança é primordial para a sua sobrevivência, o grupo vicinal pode ser visto como uma coalizão”* (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 207).

Cada grupo vicinal se pretende autossuficiente em relação aos demais grupos, enfatizando a cooperação interna de cada qual na realização das atividades agrícolas e partilha dos meios de produção e transporte, partilha esta que ajuda na união do grupo e na autonomia

frente aos demais¹⁶¹. Explica o autor que o grupo vicinal é uma adaptação das “condições de contato e dominação”, flexível e variável, dependendo de modo crucial da “capacidade de um líder em manter ativas as relações de interdependência e o reconhecimento de obrigações recíprocas” em uma “relativa solidariedade” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 258)¹⁶².

Toerü designa o responsável por um grupo, aquele que estaria à sua frente, “nosso cabeça” (*to* – prefixo pronominal possessivo da 1ª pessoa do plural; *erü* – cabeça). Seguindo a descrição de Oliveira Filho, *toerü* não é um cargo institucionalizado a ser ocupado, não é uma posição fixa, mas um jogo de relações. Não existe o cargo ou título de *toerü*, seja hereditário, seja elegível, o que existe são as “capacidades reconhecidas” pelos membros da família e das famílias da comunidade, bem como afinidades gerais e estratégias econômicas, que fazem de determinada pessoa um *toerü*. Sua posição não decorre “de princípios organizativos gerais, mas sim circunstanciais e políticos”, que dependem enormemente da capacidade de mobilização de seu próprio grupo, de sua capacidade de união e aglutinação: “agindo *sem o apoio do grupo, porém, ele não dispõe de poder algum para coagir qualquer elemento*” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 200, grifo acrescentado)¹⁶³. *Toerü* seria, como discorre o autor, uma função que pode colaborar com o fortalecimento de grupos, mas que não implica em autoridade ou comando sobre o chefe de família – *inatü*, que mantém sua “quase absoluta” autonomia¹⁶⁴.

Seguindo as premissas das descrições mais antigas da estrutura de poder nas aldeias ticuna, atualmente, tampouco as etnografias, ver Mendes (2014) e Souza (2015), descrevem a posição de cacique da comunidade como uma posição de comando ou com qualquer capacidade de coerção ou imposição para com outras pessoas.

Liliana Souza (2015, p. 24-26) descreve o papel do cacique que, embora ligado historicamente à figura do capitão da época do SPI e ao modo hierárquico do Estado, atualmente ocuparia uma outra posição, de independência e autogoverno, reconhecido, sobre

¹⁶¹ “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” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 257).

¹⁶² Ver *big man* melanésio (Sahlins, 1963), e seu trabalho de cultivar os elos (PERRONE-MOISÉS, 2011).

¹⁶³ “um bom chefe tem de falar bem, de saber acalmar qualquer briga que ocorra na sua aldeia e dar tudo o que lhe pedirem”, assim como o chefe titular de Lowie (1948, p. 273-276 apud PERRONE-MOISÉS, 2011), pacificar, generoso e orador, mas com poder irrisório. Ponto destacado na análise de Clastres (2003, p. 47 apud PERRONE-MOISÉS, 2011), como um chefe sem poder de mando, sem autoridade. Característica também destacada do primeiro sachem da Confederação Iroquesa (MORGAN, 1877, p. 132 apud PERRONE-MOISÉS, 2011), diferenciando-se, como em Clastres, poder e prestígio.

¹⁶⁴ “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 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” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 207).

as demais lideranças, como representante da comunidade para as relações externas e atuando também nas questões internas, perfazendo uma lista enorme de atribuições do cargo. Seguindo a autora, o cacique, na comunidade de Umariáçú e outras, deve ser eleito a cada quatro anos, com uma diretoria (cacique, vice-cacique, secretário, tesoureiro, fiscal), capaz de gerir recursos, o que geraria, somado à articulação com entidades governamentais, maior burocratização e necessidade de qualificação do cacique, fazendo essa posição (menos aberta e mais isolada) alvo de uma desconfiança generalizada, de que “ganham em nome do povo”¹⁶⁵. O cacique deveria “falar pelo povo”, ter conhecimento da cultura, orientar, se expressar bem em língua portuguesa e ter boas relações familiares. Não obstante o prestígio, há o custo de ser alvo de críticas e julgamentos, “estar ‘na boca do povo’”, e do tempo dispendido na execução das tarefas familiares, fator que tem gerado maior busca por ganhos por quem ocupa o cargo, agravado pela tendência atual das lideranças terem “mais preocupações individuais” que coletivas (SOUZA, 2015, p. 26-33)¹⁶⁶.

Os grupos vicinais são reconhecidos pelos nomes de “família”, pelos sobrenomes que identificam a liderança, o “cabeça” do grupo, ao qual estão associados seus consanguíneos e afins. Essas famílias guardam muitas vezes a proximidade geográfica de grupo vicinal. Os laços dessa rede são estabelecidos por diversas trocas, pelas distintas políticas de familiarização, que incluem a relação de maestria/liderança por um lado e, por outro, as capacidades gerativas. As crianças, a família e as relações de partilha, que incluem tanto a produção da alimentação quanto a obtenção de alimentos e potências exteriores (de peixes e geladeiras), não é menor do que a atuação das lideranças, em seu sentido político mais tradicional.

Nos termos descritos nas etnografias – ressaltando a importância das relações de produção da família (que incluem a liderança, mas também as habilidades cotidianas de bem-estar, os matrimônios e as cooperações) – pouco se registra o uso da categoria de “grupo vicinal”, seja para as falas dos interlocutores seja para as análises antropológicas, sendo este grupo associado à categoria “família”, referindo-se a estas de acordo com o contexto e em suas diferentes escalas. Por exemplo, “família”, pode referir-se ao grupo doméstico, morador

¹⁶⁵ Tema recorrente sobre a chefia. Ver Oliveira Filho (2015, p. 2007): “Em Umariáçú existia nessa época (segundo semestre de 1974 e começo de 1975), um clima difuso de insatisfação com algumas ações do ‘capitão’. A maior parte das reclamações incidia sobre a monopolização do barco pelo Paulo e o uso que ele lhe dera, viajando constantemente para outras localidades (Belém, Feijoaal, etc.) levando times de futebol, procissões ou fazendo frete, raramente estando o barco disponível para atender às necessidades dos moradores de Umariáçú”.

¹⁶⁶ Vale retomar aqui a discussão realizada ao longo do capítulo 2 sobre a relação entre a cosmologia e a produção dos coletivos, bem como sobre a importância da palavra do capítulo 4. Resultado: estando “na boca do povo” o cacique é alvo preferencial do xamanismo, sendo esse um método continuado e eficaz de distribuição e rotatividade de poder entre as lideranças.

da mesma habitação, ou ainda, dentro de uma mesma habitação pode haver mais de uma família, até a ampla referência de que uma comunidade de milhares de habitantes é de “uma só família”. Nesse entremeio, as famílias extensas como categoria de parentesco e de política são parte da compreensão da organização social ticuna. Essas famílias são a unidade do parentesco e da política, mobilizando as preferências matrimoniais e as alianças e disputas por recursos. Essas unidades, neste sentido, em seus momentos de unificação, variam em suas diferentes escalas, dependendo do tipo de recurso em partilha ou em disputa, onde desde irmãos consanguíneos até as maiores famílias extensas têm seus momentos de rachas e cooperações. A produção das famílias, em suas diferentes escalas, desde a mais micro a mais macro, depende, portanto, das capacidades de maestria/liderança e de partilha/fertilidade. Não apenas as famílias, mas as coletividades, os conjuntos.

Como discutido por Overing sobre os piarua, a ausência da institucionalização das posições de poder apontada acima na gramática social ticuna, ressalta, por sua vez, o caráter circunstancial e processual das relações, incluídas as relações políticas. Destaca-se que, de modo similar aos piarua, e em comparação com os antigos vizinhos omáguas, os ticunas mantiveram uma guerra permanente por sua posição, pelo seu território e sua unidade, não tendo o mesmo ímpeto tupi de ir em direção ao Outro, de ter na guerra de apropriação um vetor central de seu *socius*. O alto grau de autonomia da pessoa conduz mais a um investimento nas habilidades e técnicas para a produção das relações, das lideranças, das cerimônias, dos matrimônios, da alimentação, do que uma dinâmica mais formal, estável, institucional das coletividades¹⁶⁷.

As colocações de Oliveira Filho sobre o problema inicial proposto por Cardoso de Oliveira, da unidade da tribo, da coesão tribal, deslocaram a relação de causa e efeito, e, que as preferências matrimoniais seriam derivadas das estratégias políticas, enfatizando o caráter contextual dos grupos vicinais e a importância das lideranças. Os casamentos seriam importantes, mas são mais determinados do que determinantes da organização social e política.

A partilha e produção de um conjunto de concepções sobre a existência e o mundo, bem como das narrativas míticas e práticas rituais coletivas, é ressaltada, de diferentes

¹⁶⁷ Ver Overing (1999, p. 99): “A confiança relaciona-se de modo crítico à socialidade tão valorizada pelos Piarua, que são tudo menos ingênuos quanto à capacidade de os seres humanos fazerem mal uns aos outros. Por esta razão, conferem soberania, em questões sociais, ao indivíduo intencional, sujeito de escolhas, e não à instituição ou à coletividade. A pessoa detém poder, não a instituição. A personalização do poder torna o auto-engrandecimento muito difícil (e os Piarua estão sempre alertas para sinais de pretensões desse tipo): o aspirante a tirano não dispõe de nenhum conjunto de leis e regras institucionalizadas, ou de papéis e status duradouros, mediante os quais possa incrementar e estabilizar seu poder”.

maneiras, por Goulard, Oliveira Filho e Matarezio Filho para a composição e constante formação dessa unidade étnica.

Esse conjunto, essa sociedade ticuna, é derivada do conjunto de relações produtivas que a fazem, perfazendo seu sentido e conformando suas alterações no tempo. Tal característica é compartilhada com muitos povos ameríndios, cuja definição de coletivo enfatiza o grupo daqueles com os quais se convive, que partilham os meios de reprodução e uma mesma liderança. Tendo, via de regra e necessariamente, uma “mãe” ou um “pai” responsável por sua geração, cuidados e alimentação, os coletivos são produtos das relações de familiarização/fecundidade e de maestria/liderança, que se estabelecem, não uma instância superior aos quais os indivíduos devem funcionalidade, mas uma situação em que todos esses “pais/mães” são sujeitos equivalentes, em alianças e inimizades.

A produção da sociedade magüta/ticuna diante de outra sociedade, a sociedade nacional, foi resultado de diversas ações que visavam as relações entre diferentes e distantes famílias desse grande grupo étnico, discutindo justamente pautas e demandas que proporcionariam recursos comuns, ou o acesso aos recursos que poderiam ser amplamente partilháveis. O meio de obtenção desses recursos dependeria da relação entre coletivos. Para a existência dos coletivos é necessária a produção de lideranças/mestres que viabilizem e sejam responsáveis pela produção destes coletivos¹⁶⁸.

A luta pela terra e um Conselho Geral

“Paulo Mendes diz que ‘a luta pela terra se deu pelo descobrimento de um projeto que tinha para as comunidades indígenas aqui do Solimões’” (ALMEIDA, 2015, p. 34)

O diálogo entre lideranças ticunas e agentes externos voltados para a defesa dos direitos indígenas e a realização de ações indigenistas, foi fundamental para a constituição dos movimentos ticunas de reivindicação de direitos coletivos e de formas de organização de sua coletividade mais abrangente, visando agregar a todo povo ticuna.

Almeida (2015, p. 30-44) destaca o papel da liderança ticuna da aldeia de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro, nesse processo da busca por melhores condições de vida,

¹⁶⁸ Vale ressaltar um aspecto latente ao longo deste trabalho que, entretanto, não tomou forma de um apontamento ou uma reflexão específica – de como a organização desses coletivos pode não depender de cálculos racionais, mas ser mobilizada a partir de um foco central e motor em aspectos culturais e cosmológicos, como apontado por Oliveira Filho (1988) sobre o messianismo, as ordens superiores dos imortais; e também Goulard (2009). Este capítulo foi sendo direcionado para finalizar em aspectos mais pragmáticos da organização coletiva, em especial nas relações interétnicas. Faltando assim uma exploração maior em relação a organização social a partir de relações de “ordem” (não de conselho), verticais e hierárquicas, apoiadas principalmente em variáveis cosmológicas.

pelos direitos indígenas e da importância das ações indigenistas. Em 1972, Pedro Inácio, com notícias do Movimento da Cruzada, foi até a comunidade de Nova Itália conhecer o líder religioso, irmão José. Em 1974, Pedro Inácio, sabendo dos pesquisadores em Tabatinga para o recenseamento, fez a viagem a remo até a cidade, encontrando apenas Paulo Cruz, capitão de Umariçu e “funcionário” da Funai, oportunidade em que troca informações sobre problemas indígenas e seus direitos. Alguns anos depois, Pedro Inácio e Paulo Mendes vão, com apoio do CIMI, para Assembleia Indígena em Aquidauana (MS). Durante o ano 1980, Pedro Inácio e outras lideranças mobilizam a I Assembleia Geral do Povo Ticuna, realizada em novembro daquele ano, com cerca de 70 pessoas, em Campo Alegre, onde foram aprovados os mapas das terras reivindicadas. No ano seguinte, a comissão aprovada na assembleia leva as reivindicações à Brasília e outro grupo participa do encontro da União dos Povos Indígenas (UNI) em São Paulo (SP). Em 1982, na II Assembleia Geral do Povo Ticuna, foi criado o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), com Pedro Inácio como capitão-geral, Aurelino Mendes vice-capitão, tendo Reinaldo O. do Carmo e Nino Fernandes na secretaria. Esse foi o processo “para a consolidação de um projeto comum”, “acima das diferenças internas” dada a “necessidade de uma coordenação para uma ação comum” e representação para ser articulador político e mediador do grupo (ERTHAL, 2006, p. 222 *apud* ALMEIDA, 2015, p. 45).

A formação dessa organização geral, bem como de uma figura representativa dessa organização, se fez necessária a partir da consolidação de temas e recursos em disputa com os não-indígenas, no qual a figura de uma singularidade “o povo Ticuna” diante de uma outra singularidade “o governo federal”, emerge como meio e com a finalidade de garantir os direitos e, nesse momento específico, a terra.

O papel de Capitão-Geral do Conselho Geral da Tribo Ticuna tem, grosso modo, equivalência ao de um ministro das relações exteriores que, com poderes delegados, tem a função restrita de encaminhar e acompanhar as questões gerais do povo Ticuna, junto às agências do Estado e da Sociedade Civil relacionadas a problemas que afetem o grupo. (OLIVEIRA FILHO & LIMA, Povos Indígenas no Brasil- CEDI, 1987/88/89/90, p.241*apud* ALMEIDA, 2015, p. 44)¹⁶⁹

¹⁶⁹ “Conta-se que quando a Liga foi formada, as cobras foram extraídas de sua cabeleira por um sachem mohawk, chamado desde então Ha-yo-went-ha, ‘o que penteia’; To-doda’-ho não queria aceitar a nova situação, pois perderia seu poder supremo e seria colocado entre outros, em pé de igualdade. Para ajudá-lo a superar suas objeções, e para celebrar sua grandeza, o primeiro posto de sachem no Conselho dos Sachems, instituição emblemática da Liga, recebeu seu nome e foi honrado por marcas especiais, como a instituição de dois sachem-assistentes que se apresentam atrás do ocupante do posto em todas as suas aparições públicas. Esse posto de primeiro sachem seria superior em prestígio, mas sem poder, pois este é equitativamente dividido entre os 48 postos de sachem que compõem o Conselho” (MORGAN, 1922, p. 63-64 *apud* PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 862-863).

A constituição desses conjuntos, enquanto “povos indígenas”, enquanto “Ticunas”, deu-se num processo em que esses sentidos eram produzidos na prática dos “encontros”. O encontro é o momento de possibilidade de construção a partir de uma mirada de um si e um outro. As “viagens”, tema tão recorrente nas mitologias, no xamanismo e nas histórias e causos das lideranças indígenas, foram e são fatores para a constituição desses conjuntos, “povos indígenas” e povo indígena específico. As viagens das lideranças indígenas, junto àqueles que reconheciam e promoviam essa unidade étnica, ao encontro de outros povos indígenas, são caminhos para a produção dessa coletividade geral e para as coletividades específicas. A constituição de uma organização indígena, de um projeto comum acima das diferenças internas, se dá por meio da costura de linhas internas com as diferenças externas. Um coletivo se constrói em relação a outro coletivo. Uma identidade se constrói em relação a outra identidade. Não sendo um passado remoto a ser preservado, nem tampouco ignorado, mas reproduzido, atualizado, considerado e, assim, alterado. Provavelmente existem projetos e seus relatórios com quantidades das viagens e encontros realizados pelas lideranças entre as aldeias. Certamente esses números serão muito menores do que os que de fato aconteceram. Viagens e encontros, internos e externos, fortaleceram essa forma de atuação de um coletivo indígena face ao coletivo não-indígena, figurado em sua forma magnificada por meio do Estado. O Conselho Geral da Tribo Ticuna, consequência de um imenso trabalho da coletividade indígena, com o apoio das ações indigenistas realizadas por seus parceiros indigenistas, foi sendo constituído nessa rede¹⁷⁰.

O papel das parcerias e assessorias indigenistas é ressaltado por Almeida nesse processo de organização política. O autor aponta a OPAN, por meio de Sílvio Cavuscens, na articulação de alianças internacionais, o CIMI na orientação e apoio para a participação de assembleias, o aporte de recursos da OXFAM/Brasil por meio de projeto organizado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho e lideranças, em que a fundação do Centro de Documentação e Pesquisas do Alto Solimões (CDPAS) em 1986 foi um momento importante nessa relação indígenas e indigenistas, a partir de onde outros projetos foram desenvolvidos: a publicação do livro *Torü Düü Ügü* (“Nosso povo”) e a construção do Centro Magüta. Na análise de Almeida (2015, p. 42-50), essas ações estavam voltadas para articulação e mobilização de um “dispositivo político-jurídico” que expressasse o interesse de coletividades

¹⁷⁰ São necessárias mais dados e investigações sobre os aspectos cosmológicos e xamânicos da formação do CGTT, de uma possível estrutura messiânica em sua formação e manutenção, por meio da atuação de suas lideranças, bem como de pajés a eles associados, e a atualização que realizam dos valores e conhecimentos étnicos.

e fosse legítimo ao Estado, onde a atuação dos “assessores indigenistas” proporcionava acesso a informações e financiamentos, bem como buscava a “valorização da cultura” e “identidade étnica”, contra “categorização caboclo”.

Após a constituição do CGTT outras organizações ticunas são formadas. Almeida (2015, p. 51-57) aponta que, em situação de precariedade com relação às condições de trabalho, professores ticunas começam a se articular em torno da pauta da educação, tendo como primeiro marco a assembleia realizada em 1983 para discussão de convênios, contratações e salários, culminando na formação da Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngue em 1986. Esta organização, segundo o autor, tendo papel decisivo para a identidade étnica entre os jovens, trabalhando o conhecimento tradicional e as marcas culturais no ambiente escolar, com diversos projetos ao longo do tempo, e importante parceria com Jussara Gruber, os quais constroem em 1993, o Centro de Formação de Professores Ticuna-*Torü Nguepataü*. Em 1990, após a formação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS), proporcionada por um convênio do CGTT com Faculdade de Medicina da UFRJ, é criada a Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna (OMSPT).

Dois conselhos, associações e cidadania

“Apenas um pequeno bloco de salas de aula resistia entre as ruínas do centro de formação” (CARDENES, 2018, p. 73)

Passado o momento de união em torno da garantia do recurso comum a todos os ticunas (a terra) por meio a demarcação das Terras Indígenas, outras questões coletivas foram sendo tratadas. Entretanto, essas ações passaram sistematicamente e necessariamente por dificuldades e inconstâncias de financiamento e desenho institucional das políticas. Em que pese um primeiro momento de inovação e construção de políticas públicas, tendo em vista as mudanças constitucionais ocorridas, com grande ampliação de agências em atuação nas comunidades indígenas, a análise é de que faltou a consolidação das experiências em política de Estado, com recursos garantidos e propostas claras e estabelecidas.

A Constituição de 88 opera um duplo salto qualitativo nas relações o povo não indígena organizado sob o Estado nacional e os povos originários deste continente. Por um lado, são reconhecidos aos “índios” sua qualidade de cidadania plena, superando o paradigma anterior de relação baseada em uma objetificação de uma incapacidade relativa. Por outro lado, o artigo 231 determinou que são reconhecidos aos índios suas formas de organização social, cabendo ao Estado a tarefa de garantir esse reconhecimento. A principal tarefa da

sociedade brasileira, a partir de sua Constituição, é tratar: 1. Os povos indígenas como coletividades plenas e; 2. Como cidadãos plenos¹⁷¹.

Tais mudanças constitucionais alteraram substancialmente as relações entre os povos indígenas e o povo não indígena, em muitos e diversos aspectos.

A partir de um impulso primeiro proporcionado pela onda verde do começo dos anos 90, que dentre outros, teve no PPTAL¹⁷² um dos grandes momentos de garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas. Atualmente, cerca de 50% das Terras Indígenas demarcadas¹⁷³, em área, tiveram contribuição significativa deste projeto.

Durante este momento, de significativo avanço na garantia dos territórios indígenas, foram sendo elaborados novos arranjos institucionais para a oferta dos serviços nas aldeias, sobretudo saúde e educação. Se num momento anterior tudo que se referia ao índio deveria ser, na teoria, gerido pelo órgão indigenista¹⁷⁴, após a Constituição de 88 esses servidos foram sendo tratados em outros órgãos. Num primeiro momento o atendimento de saúde passou para a Funasa e atendimento de educação para Estados e municípios (OLIVEIRA FILHO, 2016).

Destacam-se nessa fase pós-Constituinte dois grandes momentos. O primeiro de ampliação de agências e recursos em atuação para a promoção e a garantia dos direitos indígenas, enquanto direito diferenciado e específico, como política indigenista. Este primeiro período estaria compreendido entre os anos 1990 e 2000. O segundo momento, na década de 2010, é de esvaziamento da política indigenista e adoção de ações junto às comunidades indígenas como ações de cidadania, de acesso e integração ao conjunto de serviços de Estado,

¹⁷¹ Oliveira Filho (2016, p. 203-204), aponta principais pontos da mudança: como primeiro ponto central, “o Estado não adota mais como finalidade garantir a integração dos indígenas na comunidade nacional” e então “as políticas públicas e assistenciais doravante deveriam contribuir para a manutenção e fortalecimento das culturas indígenas”; segundo ponto, “é reconhecida aos indígenas uma plena capacidade civil, podendo associarem-se livremente de maneira a representar seus interesses sem a interveniência da agência indigenista”; ponto três, “o Estado deve garantir aos indígenas a posse permanente e o usufruto exclusivo”.

¹⁷² “Em 1992, como um reflexo da Reunião Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, foram delineadas as bases do Programa Piloto de Proteção às Florestas Tropicais no Brasil, que contaria com o apoio de recursos internacionais. (...) Projeto de Proteção às Populações e Terras Indígenas na Amazônia Legal (PPTAL). Baseando-se em críticas aos antigos modelos de demarcação existentes,¹¹ foi gestada a proposta de uma ‘demarcação participativa’, (...) O resultado foi a identificação, demarcação e regularização de um conjunto de terras indígenas na Amazônia que chegou a cerca de 34 milhões de ha” (OLIVEIRA FILHO, 2016, p. 208-209).

¹⁷³ Considera-se Terras Indígenas demarcadas aquelas com Portaria de Identificação das Presidência da Funai.

¹⁷⁴ “Avaliada como pouco eficiente e de mentalidade autárquica e antiquada, a agência indigenista redução de pessoal e de recursos orçamentários. (...) transferia as atividades de assistência aos indígenas nas áreas de saúde, de educação e de programas de desenvolvimento (...) dadas as restrições financeiras e de pessoal, foi progressivamente concentrando suas atividades na questão fundiária, na atenção aos chamados ‘índios isolados’, na administração de sua infraestrutura e no exercício do poder de polícia dentro das áreas indígenas” (OLIVEIRA FILHO, 2016, p. 206-207).

pouco ou nada acompanhadas por ações indigenistas de promoção das coletividades e diversidades.

Para o caso ticuna, o primeiro momento é marcado pela multiplicação das associações indígenas a partir das diversas experiências de políticas públicas, buscando um viés indigenista, promovendo a “gestão de projetos” e, assim, de parte das políticas. O segundo momento é marcado pelo forte ingresso das políticas de seguridade social, alteração nas relações políticas com os municípios e esvaziamento das políticas indigenistas, exceção feita à Sesai, com grande aumento de recursos.

O capítulo 2.1, “A multiplicação de organizações/associações políticas Ticuna no pós demarcação de 1993”, e o título da dissertação de Anderson Almeida: *Da unicidade virtual à polifonia real: micropolíticas Ticuna no Alto Solimões-AM/Brasil*¹⁷⁵, são elucidativos da situação da organização político-institucional do povo ticuna em relação aos brancos. Com a demarcação da maioria das terras indígenas ticunas em 1993, o Centro Magüta-CDPAS buscou realizar atividades de fomento de produção e utilização sustentada dos recursos da área. O autor (ALMEIDA, 2015, p. 67-68) aponta os seguintes projetos realizados: “Projeto de etnodesenvolvimento: projeto fauna e flora Ticuna” (1993-1994), “Projeto Universo Ticuna: território, saúde e meio ambiente” (1995) e “Etnodesenvolvimento e Formação de Gestores Ticuna” (1999), destacando que este projeto, com maior volume de recursos, incentivou uma “multiplicação de organizações”, com perspectiva de acesso a dinheiro e possibilidade de atuação diante dos problemas das comunidades.

O ano de 1997 foi movimentado em relação à discussão sobre a unidade e a autonomia ticuna. De acordo com Almeida (2015, p. 69-73), em 1996 a diretoria Centro Magüta é reformulada para uma ampla participação indígena “em todas as instâncias”. Em maio de 1997 são registradas duas associações em cartório, no dia 08, o Conselho Geral da Tribo Ticuna, com Pedro Inácio presidente, e no dia 12, a Associação Conselho Geral da Tribo Ticuna, com Adércio Custódio presidente. Com diversas questões em relação à semelhança dos nomes, em junho é criada a Federação dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT), que pretendia abranger todas as demais organizações. Em novembro, foi estabelecida a extinção do CDPAS e a transferência de seu patrimônio à CGTT. Almeida destaca alguns fatores relevantes nesse processo de formação da FOCCITT: i) o trabalho da Organização da Missão Indígena da Tribo Ticuna no Alto Solimões (OMITTAS) (formada por protestantes batistas) como influente na proposta política da

¹⁷⁵ Defendida em 2015, no Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social/PPGAS da Universidade Federal do Amazonas/UFAM, sob orientação do Prof^o. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho.

ACGTT; ii) a consolidação de disputas entre famílias por representatividade e controle, a partir de suas histórias de luta; iii) a alegação de tutela de antropólogos com a CGTT; e iv) a aproximação com políticos locais.

Almeida (2015, p. 57-59) destaca que tanto o acesso a recursos, quanto a formação das organizações, estão permeados pelas relações de poder e negociação, alianças e conflitos, “gerados a partir de interesses e/ou projetos políticos diversos”, tendo em vista a capacidade destes fatores proporcionarem “a ocupação de cargos diferenciados e um status também diferenciado”. O autor aponta que as “negociações foram encabeçadas durante muito tempo pelo CGTT e a Federação dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT)” de 1997 a 2004, diante de associações locais “desvinculadas da polarização política existente entre CGTT e FOCCITT”. Na década de 1990 são criadas diversas associações entre os ticunas, tendo ainda outro impulso na década de 2000, com o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), voltado para projetos sustentáveis, com foco especial nas mulheres. Almeida analisa que essas associações tinham cada vez mais “objetivos circunscritos” às comunidades, formando um “conjunto de micropolíticas” que mobilizam relações políticas locais, mais efetivas que possíveis apoios extra locais.

Outro ponto importante desse movimento na década de 2000, objeto da análise de caso de Almeida (2015, p. 81-98), são os convênios com a Funasa para implementação e gestão das ações de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Solimões (DSEI-AS), realizado em 2000 com a Diocese do Alto Solimões, em 2001 com a Organização *Toü Ma'ü* e em 2002 com o CGTT. Após problemas de gestão com as duas primeiras organizações, é promovido e legitimado pela Funasa um processo de escolha pelas lideranças indígenas de qual seria a organização a firmar o convênio. Em março de 2002, depois de um “intenso processo de negociação”, as principais organizações indígenas no alto Solimões (três ticuna e uma kokama) elegem a CGTT para conduzir o convênio, significando não só sua administração, mas também o “conjunto de ações políticas que se definem a partir das negociações”. Estas negociações conformariam a unidade, mesmo que virtual, como “forma de apresentação para um outro que deseja a unidade para melhor manejá-los”, embora essa unidade estiolava-se quando “corriam notícias que apontavam problemas”, onde os “aliados” eram os principais críticos, numa situação em que cada organização também queria assumir o convênio. Almeida aponta que principalmente em decorrência de atrasos nos repasses da Funasa para o CGTT, diversos problemas foram se acumulando, como falta de pagamento de salários. O convênio foi encerrado em junho de 2006, com enorme passivo de dívidas trabalhistas que impossibilitou a organização indígena de gestão de outros projetos. Segundo

o autor, a situação se desenrolou de um modo que “o Estado não deu um tempo suficiente” para a organização indígena montar sua agenda política e quadro de profissionais, implementando os convênios de forma “experimental”, culpando depois as organizações indígenas de não terem condições de realizarem as tarefas.

Segundo Faulhaber (2003, p. 63-66), a Constituição de 1988 rompeu pressupostos assimilacionistas, estabeleceu que os bens indígenas deveriam ser protegidos ao mesmo tempo em que reconheceu seus direitos de “ingressar em juízo”, consolidando a organização indígena como “sujeito de ação jurídica”. A partir daí, discorre a autora, as organizações passam a disputar recursos e se multiplicam, sendo necessária a discussão dos limites dos atores corporativos e suas dinâmicas, visando orientar suas ações de acordo com as coletividades. A própria Constituição traria em si esse paradoxo: diante da dissociação entre os interesses dos cidadãos e os dos agentes públicos, é necessária a pressão dos cidadãos e dispositivos jurídicos que viabilizem a conjunção de interesses.

Um coletivo se constitui a partir de outro coletivo com o qual disputa e/ou coopera. À luta para obter direitos e recursos do Estado soma-se o incentivo (senão a exigência) à constituição civil dessa coletividade, que no Código Civil está designada por “associação”, capaz de influir nos meios de reprodução, obtendo recursos externos por meio de salários e trazendo coisas para seus familiares e para a comunidade. As relações de cooperação, disputa e negociação entre famílias, entre organizações e para com os não-ticunas são o dado. A questão é em que medida as ações dos não-ticuna favoreceram a formação de conjuntos menores em detrimento dos conjuntos maiores e quais as respostas destes diferentes conjuntos.

A formação de múltiplas associações é resultado direto do incentivo das políticas públicas à fragmentação dos coletivos indígenas enquanto apresentação para o Estado e a sociedade nacional. A falta de uma política indigenista e de uma ação indigenista correspondente, para a representação e a relação entre Estado e povos indígenas, indica o *laissez-faire* integracionista, ignorando as coletividades e suas diversidades.

Essas formas de representação indígena para com o Estado causaram, segundo Faulhaber (2003, p. 66-67), mais conflitos que “comunicação intersocietária”, com lideranças atuando numa “rede de relações de parentesco e de clientela que - a exemplo das ‘elites’ dominantes - controla o acesso aos cargos”, situação agravada após as demarcações (quando o interesse comum articulava as diversas forças), causando “polarização e dilaceramento”. Após o CGTT, outras organizações foram criadas tendo em vista a exigência de registro e representatividade dos projetos, algumas se alinhando ao CGTT e outras à FOCCITT, a

primeira com uma forma de ação mais voltada ao conselho de chefes (caciques das comunidades) e a segunda buscando uma forma de atuação “de tipo moderno, subdivida em comissões” e formalizada em cartório. A autora cita entrevista concedida por Pedro Inácio, na qual essas diferentes formas de ação expressam um “conflito geracional”, de oposição entre os valores ticunas e “valores do branco”, onde, de um lado, se busca maior autonomia de bens e dinheiro na abundância dos igarapés, e de outro lado (“para os que vivem próximos à cidade”) há “a busca de canais de participação na sociedade envolvente” (FAULHABER, 2003, p. 67).

É importante mencionar que com a criação do CGTT surgiram várias lideranças indígenas que até hoje fazem parte do movimento indígena Ticuna. Em pouco tempo de sua existência, a força política dos membros do CGTT ficou limitada à delimitação de terras, agindo suas lideranças como consultores e fiscalizadores das áreas em demarcação territorial. Foi neste contexto que, no ano de 1995, o Conselho se dividiu e outra organização foi constituída em oposição ao CGTT, a FOCCITT, instituída com a finalidade de descentralizar o poder político retido pelos membros do CGTT, que desagradavam por atenderem apenas as demandas dos associados no Conselho. Já a FOCCIT foi criada com a indicação que deveria ser uma organização com o compromisso de dar atenção tanto aos Ticuna associados como aos não associados do CGTT. (MENDES, 2014, p. 54)

Na discussão sobre CGTT-FOCCITT, as diferenças entre as comunidades de Vendaval (Pedro Inácio) e Campo Alegre (Adércio Custódio), em especial sobre as diferentes matrizes protestantes e indigenistas, são relevantes. Certamente diversos outros fatores das relações internas estão em jogo, que olhares mais detidos poderiam revelar. Não obstante, interessa apontar a recorrência nas relações entre indígenas e não-indígenas – qual a tutela que se deseja afastar, qual a autonomia que se busca obter. Discussão que atravessa diversos temas, como também a educação. A formação da federação parece expressar um novo momento, entre a pauta indigenista e o direito coletivo de um lado, e a gestão de projetos e a promoção da cidadania de outro. O caminho do conselho de caciques para a federação das organizações expressa a diferença entre esses dois tempos – formando-se na década de 1990 novos atores para o diálogo, novas relações. Haveriam outros recursos a serem acessados e outros coletivos a serem representados. Assim, o quadro entre as décadas de 1960 e 1980, da formação de um inimigo comum, altera-se para um número maior de “aliados” e um número menor de “inimigos” comuns, transformando também as disposições e unidades ticunas. Como alegoria, sem causalidade, mas sugestivo, Vendaval está na boca do igarapé cujas cabeceiras estão nas proximidades do *Eware*. Campo Alegre foi fundada a partir de uma missão evangélica. Como aconteceu e acontece de maneira sistemática na história de muitos povos, quase como uma nova mitologia, um grupo divide-se do grupo maior em busca das coisas do branco. O que fazer, então, se a decisão de alguns pode afetar a todos? Os discursos entre a autonomia e a tutela parecerão cada vez mais móveis e intercambiáveis. As questões

parecem girar em torno das condições de manejo dos bens industrializados e, de um modo geral, de integração à vida da sociedade nacional.

Mas, na esfera dos direitos indígenas, da política indigenista e da ação indigenista, o Estado não estaria, com a ausência de políticas permanentes face a representação do conjunto ticuna, promovendo a fragmentação e a integração?

O fato – é preciso sempre voltar a ele – é que inúmeros povos foram exterminados. Em quinhentos anos essa foi a especialidade da sociedade não-indígena. Desintegrar sociedades para integrar indivíduos.

Parte das políticas implementadas após a Constituição estimularam a fragmentação em uma sociedade já segmentada. Veja-se as considerações de Almeida e Erthal:

No contexto de uma sociedade segmentar, as lideranças de maior expressão passam a buscar legitimidade nos benefícios que conseguem carrear para dentro de suas aldeias ou ainda diretamente para sua casa e aliados mais próximos. As aldeias são unidades políticas e sociais independentes e que competem no sentido de viabilizar acesso a recursos financeiros ou que gerem prestígio para a comunidade (a escola, por exemplo) (ERTHAL e ALMEIDA, 2004, p. 167)

A essa ideia de que as aldeias são unidades políticas e sociais, acrescenta-se, como destacado ao longo deste trabalho, que as famílias cabem na mesma precisa definição: as famílias são unidades políticas e sociais que competem para viabilizar recursos que gerem prestígio e felicidade.

Erthal e Almeida (2004, p. 165-169) descrevem os conflitos em torno da demarcação da TI Lauro Sodré. Apontam os autores que, entre os anos 1970 e 1990, a variação de posicionamentos dos “índios habitantes” da TI tiveram forte influência das situações religiosas e das relações com posseiros e fazendeiros, com “aliciamentos” e pressões. Tais relações estiveram sempre presentes nas disputas por liderança, nas acusações pelo “uso de bebida” e feitiçaria, onde irmãos e filhos são os protagonistas desses conflitos. Seguindo os autores, a “característica centralizadora” do capitão causava reações internas e afastamento das outras aldeias próximas, além das denúncias que fazia das alianças dos outros com o fazendeiro, carregando assim também inimizades e feitiços. A atuação do CGTT na década de 1980 aproximou as lideranças da área, entretanto a demora na conclusão do processo de demarcação foi um agravante permanente para demais problemas locais.

Ressalta-se na situação do histórico do processo de demarcação esse peso de autores externos para as disposições internas. As possibilidades diferenciais de acesso a diferentes recursos serão uma variável nas relações internas, porque quem é capaz de mobilizar um recurso consegue fazer coisas e fazer coisas é importante para as relações. A

comunhão é feita a cada refeição. A disponibilidade, oferta e aliciamento por meio de recursos e bens concorrentes com outra fonte irá, com alta probabilidade, dividir. Nem tudo precisa ser unânime, mas até onde dividir com provocações externas? As brigas entre irmãos dariam um belo pano para manga, mas está claro no caso da TI Lauro Sodré que a demora no processo de demarcação e ausência de estímulos e ferramentas para a gestão coletiva foram fatores estimulantes para a centralização da figura do capitão e da potencialidade das ofertas do fazendeiro.

Para os autores, com a demarcação da maior parte das terras ticunas, “a união conseguida no passado passou a não fazer mais sentido. A partir deste novo quadro, tem-se a erupção de uma nova fase de exacerbação das diferenças faccionais” (ERTHAL e ALMEIDA, 2004, p. 171). Com a atuação decisiva do eleitorado ticuna, outro fator que se tornou importante foi a política local, buscando a cooptação de lideranças indígenas e fomentando disputas (ERTHAL e ALMEIDA, 2004, p. 172).

a possibilidade de uma descentralização de comando político está ligada à possibilidade de formação de vários e distintos fundos (ou capitais) comuns, em torno dos quais as pessoas aglutinem seus interesses e produzam lideranças que devam controlá-las e expandi-las. (OLIVEIRA FILHO, 2015[1977], p. 216]

A união não fez mais sentido, pois não havia mais um objeto a ser conseguido por meio dessa mobilização. A gestão de projetos parece não se enquadrar exatamente em luta coletiva, pois parece alcançar resultados difusos. A exacerbação das diferenças se dá em proporção ao aumento dos diferentes agentes que irão negociar diretamente e diversamente com distintas lideranças, de acordo com os interesses e projetos de cada agência.

Em algumas cidades, como Benjamin Constant (onde se situa a TI Lauro Sodré), os índios haviam conseguido eleger dois vereadores e o vice-prefeito, e ainda que a atuação política desses tenha sido decepcionante, isso apontava para a força que poderiam vir a ter (ERTHAL e ALMEIDA, 2004, p. 172)

Conclusão – União e dispersão 1

Para concluir, gostaríamos de reposicionar algumas questões, em uma linha que cruze os temas do faccionalismo, da maestria e da transformação de coletivos étnicos. Vimos na introdução do capítulo a diferença do uso do conceito de faccionalismo num primeiro momento por Oliveira Filho (da importância dos grupos e suas lideranças para fortalecimento de vínculos) e seu sentido posterior, enfatizando a fragmentação. Para compreender um pouco melhor a visão sobre coesão e desagregação na sociedade ticuna, fizemos no capítulo uma trajetória de sua organização política. Afinal, no que se refere à relação entre política e sociedade, seriam as formas ticunas mais fragmentárias?

Começamos por destacar a própria divergência inaugural, onde a cobiça individual em desfavor do coletivo dividiu os povos e suas línguas. A falta de observância dos ensinamentos e o excesso de conflitos também provocou a saída de *Yo'i* do *Eware* e um maior distanciamento entre os ticunas, nas “microsociedades” das malocas. Ao conjunto linguístico formado por essas malocas, distinguidos desde os primeiros tempos dos ibéricos no rio Amazonas, não foi registrado, como acontece entre tantos povos originários, um “etnônimo” próprio específico. O termo *kua*, com sentido de “gente” e referente desse conjunto já apontados, é consensualmente descrito como designação para os clãs ticunas, ou, na tradução mais usual, as “nações”. O *kua* define um tipo de gente, ao modo dos “pronomes cosmológicos”, de sujeitos com corpos semelhantes. A partir do *kua* se estabelece a “regra das nações” – a exogamia entre metades para a aliança matrimonial.

A importância das alianças matrimoniais e da exogamia de metades para solidariedade entre grupos, funcionaria preferencialmente a partir de territorialidades concêntricas – aldeias pequenas, grupos vicinais, “famílias”, comunidades, comunidades próximas, igarapés, municípios, os ticunas.

Como discutido na seção sobre as famílias, as alianças matrimoniais, como apontado desde Cardoso de Oliveira, continuam sendo elos fundamentais das relações e solidariedades entre pessoas e grupos. Tendo a interpretar que a associação feita por Cardoso de Oliveira entre uma família/sobrenome = um *kua*, refletia aquele momento histórico, dos 50 para os 60. Os apontamentos de Oliveira Filho, dos 70 para os 80, e de Matarezio Filho para a década de 2010, demonstram a impossibilidade dessa equação. Não obstante, afirmações como aquela registrada por Magalhães de quem em Manayunk é “uma família só” indicariam a necessidade de maiores referências etnográficas sobre a associação mais geral, não *stricto sensu*, entre família e *kua*. Isso posto, os trabalhos se reforçam no que se refere a essa descrição das solidariedades e alianças proximamente localizadas, com arranjos que visam manter a exogamia de metades entre unidades políticas, sejam nos GUDDs, nos grupos vicinais, nas facções, nas comunidades. O problema colocado por Cardoso de Oliveira se mantém – fortes vínculos matrimoniais-políticos locais, promoveriam “constelações de grupos clânicos” isolados, dificultando a “solidariedade social, de forma a incluir toda a tribo”, “que envolvam a população Tukúna em seu conjunto”.

Oliveira Filho insere uma série de inovações à análise de Cardoso de Oliveira. Enfatizando a importância dos grupos locais, as facções, para a estruturação de uma nova configuração social entre os ticunas e em suas relações interétnicas, destaca que esses grupos não são consequência de uma regra automatizada de matrimônio preferencial entre clãs-

famílias, mas que esses grupos são produtos históricos e variáveis da atuação direta de lideranças, os *toerü*, “cabeças” de grupos. Não obstante a força dos grupos locais para organização, solidariedade e coesão do povo de uma forma geral, a questão sobre a organização do conjunto ticuna se manteve.

Antes de avançar, é preciso retomar e costurar alguns pontos precedentes. Percebe-se que a importância dada às famílias se dá a partir de um feixe de relações e consequências – a família é uma estrutura política da sociedade. Produzir essas relações é ação política. Outro ponto é que embora a questão da unidade política de “toda a tribo” e da população “em seu conjunto” sejam temas relevantes para as relações interétnicas, e também para os ticunas, do ponto de vista histórico e comparativo este conjunto ticuna se manteve ao longo dos séculos relativamente coesa. Como vimos ao longo do primeiro capítulo, o povo reconhecido como ticuna desde o século XVII se manteve, a partir de diversas técnicas, de guerra e de paz, relativamente afastada da convivência com ibéricos e omáguas/kokamas na beira do rio Solimões, e se mantiveram como uma unidade em relação aos não-ticunas.

Lembrados estes dois pontos, gostaríamos de voltar a Oliveira Filho para propor uma re-equação, invertendo proporcionalmente, de duas análises: i) diminuir a ênfase no que se refere ao conflito entre as malocas, nos séculos XVIII e XIX; ii) aumentar a ênfase em relação a importância das cerimônias e rituais. Tendemos, a partir dos trabalhos de Zárate Botía descritos no primeiro capítulo, a considerar um grau de coesão entre as malocas ticunas nas muitas guerras contra os não-ticunas, na “atitude de franca rebeldia e rechaço à política reducional” e na “deliberada política de ocultamento e evasão de todo contato”. Esses dados parecem indicar, sem diminuir a autonomia dos grupos, um certo grau de coesão e solidariedade. Apoiando-nos no trabalho de Matarezio Filho, que destaca o papel das cerimônias para as relações entre os grupos locais e a interdependência ritual para a realização da Festa da Moça Nova, enfatizamos a própria descrição de Oliveira Filho da “tendência centrífuga contrabalançada pela atualização, em contextos cerimoniais, de um universo mítico-ritual partilhado por todos”. Tanto pela guerra, quanto pelo ritual, há de se considerar que a autonomia de cada maloca era garantida e intensa, mas que também eram intensos os laços que os ligavam, através de suas trocas matrimoniais, cerimoniais e matrimoniais, além de uma forte aliança interna contra os inimigos não-ticunas.

Seguindo os apontamentos de Matarezio Filho, faltam ainda evidências de que as malocas fossem compostas estritamente de pessoas de apenas um *kua*, devido ao fato da exogamia clânica, e, mesmo considerando apenas os homens, há insuficiência de dados históricos ou atuais que possam sustentar uma tendência majoritária à virilocalidade pós-

marital, levando a considerar que, como hoje, os *kua* são associados a territórios e aldeias, nos quais se distribuem, de dois a quatro clãs majoritários, que realizam preferencialmente alianças matrimoniais entre si, sem tendência pós-marital. O que de fato ainda sustenta parte do argumento de Cardoso de Oliveira de arranjos entre grupos preferenciais para a aliança e as constelações ticunas.

Uma intensa e tensa aliança interna – de trocas matrimoniais, rituais e comerciais, somada a uma intensa e tensa situação permanente de guerra externa certamente contribuíram para a formação de um conjunto étnico com características muito específicas e duradouras no tempo. Em especial para as situações históricas registradas por não-ticunas, até o século XIX, antes do impacto da exploração da borracha. Para esta situação, a atuação das lideranças, masculinas e femininas, são fundamentais. Mas como fazer um conjunto político?

Oliveira Filho descreve, para a década de 1970, que a atuação das lideranças é primordial para existência dos grupos vicinais, para a década de 70, para a reserva de Umariacú, sendo o termo *toerü*, literalmente “nosso cabeça”, que designaria essa posição, de “capacidades reconhecidas” de mobilização, mas sem “poder algum para coagir”.

Reparar que tal constatação etnográfica sobre a liderança possui ampla ressonância no tema da chefia. Ver apontamentos convergentes de Beatriz Perrone-Moisés, em diferentes tempos e povos.

A palavra nambikwara para chefe, observara Lévi-Strauss, parece significar “o que une” ou “o que reúne”. Essa etimologia sugere que o pensamento nativo tem plena consciência do fenômeno extremamente importante [...] de que o líder se apresenta antes como a causa da vontade do grupo de se reunir do que como resultado da necessidade, sentida por um grupo já constituído, de uma autoridade central (Lévi-Strauss, 1967, p. 52). [...] Chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe. “Chefe é quem sabe organizar o pessoal”, disseram-me recentemente interlocutores wayana e aparai. A “superioridade” do “capitão” tupinambá “era andar na frente, na guerra”, disse um deles a Montaigne (“Dos Canibais”, 1580). Na América do Sul, chefe é frequentemente aquele que abre uma roça, funda uma aldeia. Chefe é quem começa algo. (PERRONE-MOISÉS, 2011)

Esta situação de organização dos grupos locais será importante não apenas para o Umariacú, mas para, justamente, a composição da unidade do povo ticuna, de “toda a tribo (...) em seu conjunto”. O Conselho Geral da Tribo Ticuna será formado a partir de um intenso trabalho das lideranças indígenas locais de suas comunidades que passam a fazer articulações entre as comunidades e com apoiadores externos. Almeida (2015) traz uma relevante contribuição com a descrição da formação do movimento indígena ticuna e a luta pelos seus direitos. As permanentes viagens realizadas por Pedro Inácio (Paulo Mendes, Nino Fernandes e muitos outros) entre comunidades indígenas, instituições públicas e assembleias (próprias e com outros povos) é o processo de formação, costura, constituição desse conjunto

magüta. O Conselho é um trabalho coletivo do povo ticuna, tendo como ponto de convergência suas principais lideranças, com o apoio decisivo da ação indigenista, sobretudo através de organizações da sociedade civil e pesquisadores universitários. Os encontros, reuniões, levantamentos, assembleias funcionaram como um cerimonial, um ritual que fortalecia os laços mais abrangentes do povo em torno de conquistas que seriam possíveis através dessas formas de articulação contra um inimigo comum não-ticuna. A ação indigenista foi fundamental nesse duplo processo de apoio à intensificação das relações internas num espectro espacial mais amplo, bem como na articulação com outros povos indígenas e com/contra o governo federal.

Após a Constituição de 1988 a unidade da organização política desse conjunto étnico foi sendo contra-efetuado pelo intenso incentivo da política indigenista implementada desde então, de multiplicar agentes governamentais e não governamentais, e financiamento direto de associações indígenas com caráter comunitário. Ainda se faz necessária uma análise de maior envergadura que possa fazer reconhecer o quanto a ausência de políticas claras para a organização e representação coletiva torna-se uma espécie de “tanto faz” que concretamente acabou com um extenso trabalho de produção dos coletivos, realizado ao longo das décadas de 70 e 80. O que se vê por meio da história ticuna após a Constituição é que houveram muitos incentivos por parte da sociedade não-ticuna para a dispersão da representação política e o enfraquecimento do Conselho Geral da Tribo Ticuna. É de se notar também o traço constante na história ticuna e em muitos povos indígenas de atuar contra a consolidação de lideranças permanentes ou muito poderosas, contra a institucionalizações mais abrangentes de poderes e desigualdades, como apontado por Pierre Clastres (2003 [1974], 2011 [1980]) e retomado em etnologias recentes como de Renato Sztutman.

Assim temos aqui um problema ainda a ser melhor encarado – podem os poderes não-indígenas se aproveitarem de uma organização social horizontal e dispersa para retirar conhecimentos e recursos étnicos, para retirar deusas, territórios e línguas? Descrevem-se grandes avanços na inclusão dos ticunas a oferta dos serviços de cidadania, como a saúde, a seguridade social e a educação. Não obstante, em contraposição, se vê uma grande ausência de ações que efetivem concretamente seus direitos étnicos – coletivos e diferenciados.

O Conselho Geral da Tribo Ticuna se dispersou em uma miríade de associações porque as políticas de Estado incentivaram concretamente tal situação. A abundância de literatura disponível sobre o tema da educação entre os ticunas nos proporcionou um bom campo de análise para a questão da produção de uma união em torno de uma política comum, mas que, com o avanço dos direitos de cidadania sem se acompanhada por políticas concretas

sobre os direitos coletivos, se viram dispersos os esforços por constituir ações compartilhadas em prol dos conhecimentos nativos na educação escolar.

6. Política 4 - Kua “conhecimento” e as escolas

Formas escolares na (re)organização social

Tanto a questão da autonomia e da diferença na aplicação das políticas públicas aparecem na literatura sobre o povo ticuna com especial atenção e profusão na questão da educação. É relatado nos registros etnográficos de forma geral a importância dada pelos *magütagi* à educação formal, como instrumento para a produção da própria autonomia. A questão de como produzir essa educação formal é tema que vem sendo discutido há décadas.

A escola é um dos fatores importantes apontados para a formação das grandes comunidades ticunas. Sirlene Bendazolli (2011, p. 116-117) registra passagens de dois autores que destacam este ponto: “forte atração que as escolas exerciam sobre as famílias indígenas” e a “necessidade de falar o português e saber fazer contas”, em Cardoso de Oliveira; e em Leite, para a década de 70, sobre o “crescimento das aldeias e do processo de urbanização”, em razão da proximidade com as escolas, e a mobilização das comunidades para viabilizar as condições de ensino, como a construção da escola, materiais, professores.

Fatores estes ressaltados Cardoso de Oliveira em seu artigo “*Possibilidade de uma antropologia da ação entre os Tukuna*”, onde registra a expressão dos próprios indígenas sobre as motivações de mudança dos igarapés: “‘Aqui é melhor do que no igarapé porque a gente tem escola’ – foi uma frase ouvida inúmeras vezes”. E afirma que:

A existência de uma ampla Escola, recentemente construída, capaz de absorver 5 professoras, talvez seja responsável pela atração de um grande número de famílias (...) A escola, como um objetivo permanente do país Tükuna, parece ser efetivamente o grande vetor orientador do processo migratório indígena para Mariaçu. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1975)

Como pode ser constatado pelos dados trazidos por Bendazolli (2011, p. 93-101), não havia, dentre as atividades (e tentativas) educacionais entre os ticunas, por congregações religiosas ou ligadas a estas, preocupações maiores com a organização social ou a cultura. À exemplo da filosofia estatal, o objetivo era integrar à comunhão nacional, e religiosa. No trabalho da autora, pode ser constatada também a leniência e inércia da política indigenista e do órgão indigenista, devido à insuficiente crônica de recursos humanos e financeiros¹⁷⁶.

Sobre o histórico das escolas do SPI, de um modo geral, elas “reforçavam a formação para o trabalho”, buscando ensinar ofícios, além das matérias escolares; entretanto a

¹⁷⁶ “Segundo Argañaraz (2004), como padrão da atuação missionária deve-se considerar também as alianças com militares e o silêncio por parte do SPI, destacando-se a contribuição no processo de nacionalização da população através da alfabetização e formação para o trabalho.” (BENDAZZOLI, 2011, p. 97-98).

precariedade era a regra, com poucas unidades, limitada formação e estrutura deficitária¹⁷⁷. Durante os anos de funcionamento da escola¹⁷⁸ do SPI-Funai no Posto Indígena Ticuna, os dados trazidos pela autora, a partir de relatório elaborado por antropólogo em 1974, são de que não haviam atividades em relação aos ofícios técnicos. Este relatório considerava a necessidade de inovações, mas desconfiava de sua possibilidade devido à **falta de condições**¹⁷⁹. Diante da inépcia crônica, em 1965 foi construída, no Umariacú, uma escola sobre responsabilidade da Marinha (BENDAZOLLI, 2011, p. 106-109).

COELHO DOS SANTOS (1974) criticava a falta de material didático adequado, como também a prática dos funcionários do Posto da Funai que mantinham a mesma exploração do índio que a sociedade do entorno, usavam a mão de obra indígena e os recursos naturais, auferindo ganhos para o posto e não para os índios. Citava inclusive a criação de vilas habitacionais que favoreciam essa exploração porque nelas os índios estavam impossibilitados de terem sua criação e roça. (BENDAZOLLI, 2011, p. 116).

A partir dos projetos de ocupação militar e exploração da Amazônia, buscando alterar a imagem da Funai, o governo fez convênios com universidades para realização de projetos econômicos, contexto no qual foi realizado levantamento e planejamento de programa de ações integradas na área ticuna¹⁸⁰. O programa de ações não foi levado adiante, mais uma vez, pela falta de recursos, sendo então promovido um projeto piloto específico, apenas na comunidade de Vendaval, em 1975. Este projeto foi, entretanto, de curta duração, e

¹⁷⁷ “Embora defendessem que ‘Ensinar é preparar a criança para assumir os papéis que a sociedade os chamará a exercer’ (SPI103 1953, citado por Cunha, 1990, p.89), os técnicos do SPI criticavam a fragilidade da formação dos professores e as condições precárias de trabalho, assim como a disciplina forçada e o confinamento das crianças durante muitas horas. As propostas que tais técnicos apresentavam previam a criação de um espaço mais agradável e aberto, como uma extensão da aldeia, e também que as crianças não fossem privadas do aprendizado informal das técnicas essenciais à sua vida, como a produção de artefatos tribais de caça, pesca e da dança. Mesmo assim, mantinham para os homens o aprendizado dos ofícios relativos à manutenção das máquinas e ferramentas do posto e o ensino da costura para as mulheres.” (BENDAZOLLI, 2011, p. 107-108).

¹⁷⁸ Relatório de visita de 1962 aponta para funcionamento havia oito anos, e que na época um professor voluntário ministrava as aulas.

¹⁷⁹ “Considerava que tais inovações não poderiam ser aplicadas no Brasil por falta de professores capacitados, pelo alto custo devido às muitas línguas faladas, porque a população indígena era reduzida e devido à falta de “literatura escolar específica para cada grupo” (Coelho dos Santos 1966, p. 31). Segundo ele, esses seriam os motivos que levaram o SPI a adotar a língua portuguesa no ensino aos indígenas.” (BENDAZOLLI, 2011, p. 109).

¹⁸⁰ “Assim, tendo como objetivo o planejamento de ações nessa região, foi encomendado a Roberto Cardoso de Oliveira um levantamento socioeconômico e demográfico da população indígena. Ele coordenou uma equipe formada por alguns de seus alunos do Programa de Pós-graduação de Antropologia da Universidade Nacional de Brasília. Este trabalho permitiu o desenho da distribuição dos Ticuna no território e uma avaliação de suas condições socioeconômicas. A equipe percorreu 58 localidades, traçando o perfil socioeconômico de 9 mil indivíduos (Oliveira Filho, 1987). Desse levantamento originou-se um conjunto sistemático de proposições transformadas em programas de ação. Segundo Oliveira Filho (1987, p.217) – que primeiro participou da equipe de levantamento coordenada por Cardoso de Oliveira, iniciando sua pesquisa destinada à tese de mestrado e no ano seguinte passando a coordenar a implementação de um Projeto de Desenvolvimento Comunitário (PDC) entre os Ticuna – caberia à FUNAI a execução de projetos de desenvolvimento comunitário elaborados e executados em colaboração com estudiosos das populações afetadas, com as missões e com outros organismos federais e estaduais presentes.” (PALADINO, 2006, p. 58).

sem continuidade posterior, devido à, novamente, falta de recursos e resistência da Funai local (PALADINO, 2006, p. 54-59). Tendo, na área de ensino, iniciativa de produção de material pedagógico por parte da servidora, sem apoio por parte do órgão (PALADINO, 2006, p. 64). No começo da década de 1970 são feitas instruções pela Funai e institucionalizadas parcerias com missões religiosas para educação. Em 1975 a Funai registra 11 escolas na área ticuna, mas “nenhuma mantida pelo órgão indigenista”¹⁸¹. Relatório de 1979 sobre a região de técnicas do órgão “registravam a necessidade de pelo menos mais 40 salas de aula e a contratação de 40 professores”, defendiam o uso da língua nativa na educação, planejaram curso para monitores bilíngues, mas “que não se realizou por falta de recursos”. Sob o Projeto Rondon¹⁸², em 1978, foi feito convenio Funai, CAAS e PUC/RS, e foram construídas 5 escolas, com 217 alunos, entretanto sem programas ou materiais específicos, e problemas na regularidade dos salários. O projeto foi o primeiro a formar e titular professores, certificando 23 professores ticunas (BENDAZOLLI, 2011, p. 113-122).

Luta pelo conhecimento

A primeira iniciativa de buscar o reconhecimento da organização social e da cultura do povo indígena na educação escolar chegou apenas a partir de 1980, quando a OPAN realiza, junto com equipe do Museu Nacional, o projeto *Os índios Ticuna como agentes de um processo de educação integrada*, em contraposição às práticas com “forte efeito desintegrador e aculturativo”, buscando conhecimentos de acordo com as necessidades, com participação das comunidades, “que respeite as singularidades de sua cultura e que colabore para a preservação da sua etnia”. Em 1985 são publicados o primeiro livro e a primeira cartilha de ensino com conteúdos específicos da cultura ticuna (BENDAZOLLI, 2011, p. 126-129). Mariana Paladino (2006, p. 55) aponta o pioneirismo da proposta

¹⁸¹ “A partir de uma visão absolutamente integracionista e de profundo desconhecimento e desvalorização da cultura indígena, o informativo afirmava que as crianças ‘nem sequer falam português’ (p. 68) e chegam a freqüentar a escola por mais de um ano sem aprenderem a língua nacional. E prossegue: ‘Foi constatado que desde pequenas aprendem a falar a ‘gíria’ (língua da tribo) e só por volta dos dez anos, forçados pela situação de contato, começam a aprender o português’ (p. 68).” (BENDAZOLLI, 2011, p. 118).

¹⁸² “dando início ao funcionamento do Campus Avançado do Alto Solimões (CAAS) mantido pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), que ocupava uma área de 60.000 metros quadrados na cidade de Benjamim Constant. (...) O Projeto Rondon foi criado pelo governo militar em 1969 tendo por lema: ‘integrar para não entregar’, e se propunha a levar a educação, ciência e cultura às regiões mais ‘atrasadas’ do país.” (BENDAZOLLI, 2011, p. 102). Ver também PALADINO (2006, p. 59).

pedagógica desse projeto¹⁸³, realizando a articulação e organização das demandas conjuntas das comunidades.

Esse projeto, analisa Paladino (2006, p. 87-90), fomentou a organização política do povo, através das muitas reuniões, mobilizando as muitas comunidades e grupos, em locais alternados, proporcionando novas sociabilidades, redes e conhecimentos, antes limitados a visitas ou cerimônias. A “reunião” os congregava em torno dos “problemas comuns” e, somado aos “‘levantamentos’ para o conhecimento da ‘situação geral’”, possibilitaram a construção da própria informação e apropriação de instrumentos dos brancos (como censo e mapa) para apresentação de conteúdos e demandas específicas do povo. A participação de representantes ticunas em encontros indígenas em outras regiões é apontado pela autora também como fator importante do fortalecimento desse conjunto ticuna. A autora destaca o relato de um membro da OPAN, sobre a importância do “reconhecimento mútuo” e a “experiência solidária” nos cursos, e dos professores indígenas, sobre a relevância da “experiência do coletivo” na convivência cotidiana, analisando sua importância para a construção da sociedade ticuna

Reorganizando-se em face de uma sociedade envolvente, dominadora e integracionista, por isso mesmo tendente a anular os que lhe são estranhos, os professores tiveram de enfrentar e reelaborar suas próprias diferenças internas, sem supri-las, empenhando-se na **construção de um ‘nós, Ticuna’** que se afirmasse contrastivamente em relação aos ‘civilizados’, de modo especial, mas também em relação aos outros povos indígenas. O próprio gesto de sair de suas aldeias, dos seus municípios, para encontrar-se com os Ticuna de outras aldeias, às vezes desconhecidos e mesmo internamente ‘estranhos’, demonstra a dinâmica de superação das suas diferenças, pelo exercício do respeito mútuo, e afirmação de uma solidariedade grupal marcada pela identidade Ticuna, de que todos se sentiam partícipes (idem, 201-204) (PALADINO, 2006, p. 88, grifo acrescentado).

A experiência do projeto de *educação integrada* possibilitou pela primeira vez a associação dos instrumentos escolares não-indígenas com o conhecimento ticuna, transformando as percepções da relação entre estes. Como analisado por PALADINO (2006, p. 95-109), inicialmente a escola é vista como “instituição ‘civilizadora’”, onde a demanda principal era pelo ensino de português, havendo rejeições ao ensino da língua materna, “considerando-o ‘um atraso’”. Tal concepção foi sendo alterada ao longo desse processo de mobilização e formação para “a escola como ferramenta de luta política e de valorização cultural”, pela influência da legislação nacional que preconizava e legitimava o ensino diferenciado, e por meio de bastante conversa. Havendo a constante preocupação em somar, em conciliar, conhecimentos “tradicionais” e “ocidentais”, sendo escola associada ao

¹⁸³ “junto com outras duas experiências: o projeto escolar Tapirapé, criado em 1973 e apoiado pelo Conselho Indigenista Missionário, e o Projeto Educacional do Acre, iniciado em 1983 pela Comissão Pró-Índio do Acre⁶⁴ (Azevedo & Kahn, 2004, p.69).” (PALADINO, 2006, p. 53).

segundo, transformando-se em ticuna moderno, não percebido como perda de identidade, nem como imposição de agências externas, mas como busca e a escolha ativa por melhorias.

A formação escolar é apontada como meio para obter instrumentos de comunicação com os não-indígenas para a produção de relações menos desiguais, portanto, mais simétricas, não só para os indivíduos, como para todo povo. Além disso, são destacadas as próprias motivações pessoais e familiares por maiores acessos a recursos monetários e conhecimentos gerais, que proporcionarem maiores capacidades de mobilização, poderes e prestígio na comunidade.

Os relatos registrados por Paladino (2006, p. 116-121) falam da busca por ensino com muito esforço, sofrendo muito preconceito, como “alternativa ao ‘sofrimento da roça’”¹⁸⁴, embora haja uma conjugação de emprego e roça, tendo em vista serem poucos os que não tem roça. A ida para a cidade vai além da oferta educativa ou de problemas com densidade e crise nas comunidades, envolvendo questões como a busca de “valores outorgados aos fatos de ‘virar civilizado’”, a “‘educação de qualidade’”, a “importância de ‘misturar os conhecimentos’¹⁸⁵, ‘somar’ e ‘fazer alianças’”; sendo na maior parte das vezes uma migração temporária (PALADINO, 2006, p. 144-145). A partir de um evento¹⁸⁶ sobre a juventude que visava ter um diagnóstico da situação (especialmente a questão do alcoolismo e do suicídio), Paladino (2006, p. 202-205) traz dados sobre as oposições entre a vida tradicional e os problemas modernos, com destaque para os sonhos dos jovens¹⁸⁷, havendo aí um “forte consenso” sobre a necessidade de estudarem para “ocupar funções que trariam uma melhoria tanto para essa pessoa e sua família, quanto para a ‘comunidade’, pela possibilidade e alta significação (simbólica) que tem a representação de **não ter que depender dos ‘brancos’**” (PALADINO, 2006, p. 224, grifo acrescentado). Esta busca de melhoria se reflete

¹⁸⁴ Ver o problema da sustentabilidade das Terras Indígenas, problema agudo sobretudo nas Terras Indígenas mais próximas das cidades: “[...] uma moça de Umariçu II, que em 2003 estava concluindo o Ensino Médio na cidade de Tabatinga, comentava comigo: ‘Ninguém quer ser agricultor, também porque a área é muito pequena. As pessoas têm que ir longe para fazer roça e isso é muito cansativo, muito trabalhoso. Por isso, atualmente, os jovens que estão estudando procuram mais emprego assalariado.’” (PALADINO, 2006, p. 224)

¹⁸⁵ Categoria aparece com frequência também em ROSA (2015).

¹⁸⁶ “A partir da parceria FUNAI e UNICEF, realizou-se um encontro de ‘Jovens Ticuna em situação de risco social’, de 15 a 19-11-2004, na aldeia de Umariçu (II)” (PALADINO, 2006, p. 202).

¹⁸⁷ Ver caracterização dos jovens e uma interpretação sobre a apropriação dos bens culturais dos brancos: “Eles se identificam largamente com o uso de roupa segundo os padrões dos moradores da região não-indígenas e situam este costume em um tempo muito antigo. Nimuendaju menciona que os Ticuna, desde o início do século XX, já se vestiam como os moradores não-indígenas pobres da região (1952, p.36). Cabe assinalar que à diferença de outros grupos amazônicos que escolheram, como descreve Conklin (1997, p.728) uma aparência e uma estética ‘exótica’ como marcadora da ‘autenticidade’ durante o período das lutas reivindicatórias prévias à Constituinte, lideranças Ticuna que participaram amplamente desse processo não utilizaram tal estratégia. Não é o fato de se vestirem como os ‘brancos’ que é criticado pelos velhos, mas sim usos e modas atuais que acham pouco morais, no caso das moças, e afeminadas, no caso dos rapazes.” (PALADINO, 2006, p. 202-203).

na organização social interna, promovendo diferenças e desigualdades, onde a escolaridade é altamente valorizada, sobretudo por essa possibilidade de emprego fixo remunerado¹⁸⁸. Tais desigualdades são agravadas pela diversidade nas possibilidades de acesso, onde “as pessoas que atingiram um nível de escolarização mais avançada que a maioria e um trabalho assalariado são membros de famílias de lideranças”, que possuem mais alianças externas e “dominam o acesso a cargos”.

Macedo (1996) destaca que a ocupação de um cargo entre os Ticuna passa sempre por um pré-requisito de conhecimento da função e, principalmente, por uma negociação e indicação entre as famílias de maior influência. Estes dois critérios geralmente estão associados, pois como comenta Erthal: “Cria-se um círculo vicioso, no qual são ‘escolhidos’ para participar de cursos de reciclagem ou formação profissional aqueles índios vinculados por laços de parentesco ou aliança com as lideranças faccionais mais influentes, ao mesmo tempo em que os cargos são acessíveis para aqueles que têm a devida formação” (1998, p.140). (PALADINO, 2006, p. 271)

Escolas nas comunidades e a cidadanização

A situação com relação à educação vem mudando rapidamente, principalmente com as políticas de acesso e promoção à cidadania a partir dos anos 2000. Embora as primeiras gerações de formados puderem ter acesso ao emprego, sobretudo na educação e na saúde, o aumento dos formados provocou aumento da demanda por mais formação e empregos e a necessidade de cursos com diploma (PALADINO, 2006, p. 253, 268). A situação do acesso à universidade se alterou de forma acentuada, sobretudo a partir do final dos anos 2000, com a política de expansão e interiorização das universidades e institutos federais, tendo como consequência na região a implementação do campus da UFAM em Benjamin Constant¹⁸⁹ e do IFAM em Tabatinga, além de expansão e investimento na UEA em Tabatinga. Sobre possíveis influências negativas na cultura nos estudantes ticunas que passam temporadas nas cidades, falas registradas por Paladino não apontam preocupação com essa questão (PALADINO, 2006, p. 269).

Sem diminuir em nada o grande impacto positivo do aumento da oferta escolar em todos os níveis na região do Alto Solimões e, conseqüentemente, a ampla formação de jovens ticunas no ensino médio e superior, é necessário a avaliação sobre as políticas e ações

¹⁸⁸ “Separam-se os que ‘são alguém na vida’ dos que não o são. A formatura significa a passagem para um status mais alto, para uma situação entendida e expressa como de progresso e melhoria.” (PALADINO, 2006, p. 250).

¹⁸⁹ “O acesso dos indígenas às universidades, favorecido, principalmente, pelo programa de bolsa permanência e auxílio moradia, tem desencadeado, por exemplo, no Instituto Natureza e Cultura da UFAM cada vez mais o deslocamento dos indígenas de diversas etnias à cidade de Benjamin Constant/AM em busca de cursos superiores. Conforme os dados socioeconômicos fornecidos pela UFAM, só em Janeiro de 2016, 200 (Duzentos) estudantes indígenas pertencentes a cinco grupos étnicos: 128 Ticunas, 47 Kokamas, 14 Kambebas, 09 Caixanas e 02 Witotas, vêm sendo beneficiados pelos programas sociais e a cada ano, o ingresso tem crescido acentuadamente. Os indígenas, de modo geral, têm buscado variados cursos de formação” (MONTEIRO, 2018, p. 14)

indigenistas nesse contexto. Ainda que seja necessário mais acesso a cursos como medicina e direito, o problema relativo à educação escolar agora se volta mais sobre a aplicação prática desse conhecimento e titulação, levando assim ao debate sobre as formas de sustentabilidade territorial e econômica, sobre as formas de reprodução física e cultural. Debate esse especialmente agudo para os jovens, quando estão concluindo o ensino médio e o ensino superior. O que se verifica na literatura sobre a educação escolar junto ao povo ticuna foi a ampliação de acesso sem ser acompanhada por uma ação indigenista que promovesse conhecimentos específicos da cultura ticuna, da realidade local e dos direitos indígenas. A questão da autonomia relacionada à escola tem sido direcionada à formação de próprios profissionais que possam atuar em suas comunidades. No entanto, como a disponibilidade de empregos nas comunidades, ligados à saúde e à educação, é diminuta em relação ao quantitativo populacional, seriam necessários maiores investimentos para se produzir conteúdos e formas de educação mais compatíveis com a situação local. Os dados apontam para reiterados fracassos na promoção da educação diferenciada por dois motivos principais: i) a falta de recursos financeiros e humanos adequados; e ii) a falta de políticas e ações indigenistas claras e articuladas.

Constata-se na literatura sobre a educação escolar entre os ticunas, apesar de sua antiguidade e amplo acesso, não há o reconhecimento de sua organização social e costumes, não há a implementação de uma pedagogia específica, nem a produção de materiais próprios. Sendo a única iniciativa abrangente constatada a inserção no currículo do ensino da língua materna.

É o que constata Samuel Oliveira (2012), em dissertação na área de educação, descrevendo a falta de efetividade em relação à promoção de políticas específicas nas escolas para o povo indígena, onde afirma que “o modelo de escola observado nas Escolas Indígenas do Alto Solimões não é um modelo indígena e sim, um modelo de escola não indígena” (OLIVEIRA, 2012, p. 48). Outro aspecto importante abordado é a escola como meio para alcançar conhecimentos não nativos, os quais serão utilizados para conseguir as coisas em relação ao mundo não indígena, por meio de emprego e salário. Esse seria um ponto de divergência entre os ticunas, em duas correntes: uma marcando a necessidade de ensino da cultura nas escolas, outra enfatizando a necessidade de uma escola igual aos não indígenas (OLIVEIRA, 2012, p. 96). As falas registradas das entrevistas do autor apontam essas

preocupações, sobre a busca do emprego¹⁹⁰, a necessidade de materiais e conteúdos específicos¹⁹¹, de ter a mesma educação que na cidade¹⁹² e da perda de conhecimentos culturais¹⁹³.

Mesmo tema que recorta e atravessa as matrizes e os contextos de formação e fissão da CGTT e da FOCCITT e o distanciamento entre CPDAS-CGTT e a OGPTB¹⁹⁴. O ponto central entre as duas correntes é colocado em tensão quando a condição de promoção da diversidade e da coletividade, quando a ação e a política indigenista se colocam como uma limitação nas relações entre indígenas e brancos, especialmente no que se refere aos direitos individuais de cidadania. Insuficiente em recursos e metodologias, o discurso sobre a necessidade de produção de uma diferença, de uma política diferenciada, foi analisada e respondida muitas vezes pelos indígenas como sinal negativo para sua própria condição humana, reivindicando, no mínimo, as mesmas condições dos não indígenas. A falta de investimento necessário para a produção da diversidade e da educação diferenciada é evidenciada em todos os trabalhos sobre o tema.

Mesmo na comunidade de Filadélfia, em Benjamim Constant, com acesso antigo às políticas de acesso à educação, não há, de acordo com a pesquisa de Carlos Oliveira (2017, p. 18; 91), um currículo específico para a escola indígena no ensino médio, mesmo após treze anos de sua implementação. O autor aponta as dificuldades para educação escolar indígena, para efetivação de uma educação diferenciada, como a falta de valorização do docente, infraestrutura e ausência de formação continuada.

Na comunidade de Umariçu II, outra comunidade com fácil acesso à cidade e com grande número de formados, faltam materiais ou conteúdos específicos da cultura nativa, mesmo após pequenos avanços. Fato descrito em pesquisa de Suely Rocha (2019), em escola da referida comunidade, sobre a inserção da Língua Portuguesa como segunda língua (LP2), a

¹⁹⁰ “Assim como eu existem centenas de irmãos Ticuna que estão esquecendo a sua educação e aprendendo a educação dos brancos. É a única saída para o sucesso profissional, se não for assim, fica difícil e teremos que pescar e plantar roça” (OLIVEIRA, 2012, p. 50, entrevista com Sr. Francisco).

¹⁹¹ “O que a gente preserva na escola: a língua, falantes da língua Ticuna, tem que escrever e produzir livros escritos na língua Ticuna, assim que já está preservando a cultura escolar indígena, por que sem registrar alguma coisa, não tem como preservar a cultura’ (ENTREVISTADO A.R.S, 2012)” (OLIVEIRA, 2012, p. 82).

¹⁹² “‘Tem que preservar a língua e a educação tem quer ser igual à da cidade, somente a educação diferenciada da língua. Agora, a educação tem que ser a mesma educação com a mesma intensidade com que é aplicada nas redes estaduais de ensino e nas redes municipais, a educação tem que ser aplicada no mesmo nível, mas excetuando da educação diferenciada que é a língua, isso aí deve ser diferente.’ (Entrevistado A.C, 2012)” (OLIVEIRA, 2012, p. 83).

¹⁹³ “‘Vemos que essa educação cultural está acabando. Antigamente tínhamos a educação cultural repassada pelos pais, pelos avós e hoje em dia a gente está perdendo isso e é um problema que cada vez vem gerando mais preocupações.’ (Entrevistado N.M, 2012)” (OLIVEIRA, 2012, p. 89).

¹⁹⁴ Ver “Posfácio” de Oliveira Filho (2015).

partir da implementação, em 2015, da Matriz Curricular Intercultural de Referência (coordenada pela GEEI/SEDUC-AM), para efetivação de políticas diferenciadas e valorização das línguas indígenas. Rocha considera que a língua ticuna é a mais falada na escola, enquanto a língua portuguesa é utilizada nos seus conteúdos curriculares específicos e na forma escrita, mesmo assim sendo valorizado o seu ensino. A autora também destaca serem necessários maiores aportes das políticas públicas para formação, material didático e projeto pedagógico.

Um exemplo interessante nesse contexto, aliando educação e atuação profissional prática, o curso promovido pelo IFAM junto à comunidade do Umariacú¹⁹⁵, objeto da dissertação de Handson Martins (2016), visou fomentar educação técnica de qualidade, ouvindo a comunidade indígena e buscando autonomia por meio do manejo sustentável (MARTINS, 2016, p. 29-43). O autor depreende que um projeto de educação profissional, promovido e planejado em conjunto com a comunidade, voltado para as questões locais, aumenta a sensibilização para busca de melhorias e a valorização da cultura (MARTINS, 2016, p. 57).

Em Betânia¹⁹⁶ foi realizada pesquisa sobre situação educacional por Rubim (2016), que menciona a aprovação do Projeto Político Pedagógico Me'taree em 2015 pela SEDUC/AM inserindo temáticas dos saberes locais. Entretanto com sérias dificuldades por falta de material didático, sendo "necessário elaborar estratégias junto corpo docente" e "novas ideias para a interação entre conhecimentos científicos e conhecimentos empíricos" (RUBIM, 2016, p. 20-23). A autora analisa haverem diversas dificuldades além desta, como: os conhecimentos sobre avaliações dos alunos e avaliações externas; o déficit no ensino do português e de conhecimentos gerais; a relação entre conteúdos e realidade. Ressalta, em relação aos jovens, a participação destes nas atividades produtivas dos pais, anseios por empregos e pelo estudo na cidade (RUBIM, 2016, p. 92-95).

¹⁹⁵ Curso Técnico de Nível Médio em Agropecuária na forma integrada na modalidade EJA/PROEJA Indígena, Instituto Federal de Ciência e Tecnologia-IFAM, do Campus Tabatinga/AM, criado em 2014. Comunidade Umariacú I.

¹⁹⁶ Comunidade Vila de Betânia, Terra Indígena Betânia, município Santo Antônio do Içá/AM. Ver descrição da autora: "adequada infraestrutura no Alto Solimões, em comparativo a demais aldeamentos (...) ruas asfaltadas, atendimento médico, odontológico, residências, quadra poliesportiva, campos de futebol, comércios e escolas municipais e estaduais climatizadas (...) A maioria das residências da comunidade Ticuna é de alvenaria, possui cerâmicas, janelas e portas de madeira ou de alumínio e são forradas com PVC. No interior das residências, têm televisores, estantes, sofás, rede, ar condicionado, geladeiras, camas, outros.(...) Os jovens Ticuna gostam de estar informados sobre os acontecimentos do mundo por meio da internet. Telefones celulares com acesso rápido a whatsapp, facebook e web estão disseminados no espaço." (RUBIM, 2016, p. 18).

Edilani Oliveira (2019) realizou pesquisa sobre a implementação do Centro de Mídias de Educação da SEDUC/AM¹⁹⁷, na comunidade ticuna de Bom Intento I¹⁹⁸, por meio de observação direta e aplicação de questionários. Após citar diversas questões de logística e infraestrutura, Oliveira traz os dados do questionário, em que 24 dos 28 alunos “participam de conversação usando a língua ticuna como meio de comunicação”. Entretanto, a leitura e escrita na língua ticuna “aparece de maneira menos expressiva”, possivelmente, analisa a autora, devido à falta de material didático na educação básica na língua, e outros instrumentos, como dicionários e gramáticas (OLIVEIRA, 2019, p. 94). Embora a maior parte dos estudantes ter respondido que lê/escreve e entende/fala em português, a língua dominante dentro da escola é a língua ticuna, a qual 22 das 28 respostas indicaram ser esta a primeira língua da infância. Para a pergunta sobre qual língua é melhor para uma pessoa falar, a maioria apontou as duas línguas como importantes (OLIVEIRA, 2019, p. 94-101). Oliveira conclui que o objetivo do programa de ampliar o atendimento nas áreas sem ensino médio foi atendido, mas ressalta que não há nenhum parâmetro para a diversidade, comprometendo parte do aprendizado (OLIVEIRA, 2019, p. 114-115).

As pesquisas em Filadélfia, Bom Intento, Umariacú e Betânia demonstram a força da comunidade ticuna em manter sua língua como forma de expressão e conversação. Não obstante, comprovam também a inexistência de um programa efetivo e coordenado para a formação de professores, materiais didáticos e projetos pedagógicos que produzam e reproduzam conteúdos próprios e locais. Para sua efetivação são necessários ações e recursos específicos, sem que se transfira a responsabilidade da política pública para os professores indígenas individualmente. É preciso ter maior clareza da quantidade de trabalho implicada na tarefa de promoção da diversidade, não sendo possível de efetivá-la caso se coloque como algo “natural” por parte dos profissionais nativos ou como algo secundário da política pública. Alguns trabalhos acadêmicos buscaram com a discussão desses conteúdos específicos, evidenciando sua necessidade e complexidade da tarefa.

¹⁹⁷ “a SEDUC buscando solucionar a falta de escolas em lugares remotos no Estado, implementou um sistema de ensino específico para a demanda estadual, que consiste em usar as tecnologias para transmissão via satélite das aulas. Assim, os alunos que não tinham condições de deslocamento até os centros urbanos puderam frequentar as aulas nas escolas municipais no período noturno. (...) Tratamento dado pela Seduc em seu projeto para todos que vivem em zona rural, e não faz distinção entre ribeirinhos indígenas e não indígenas” (OLIVEIRA, 2019, p. 40)

¹⁹⁸ Escola Municipal Indígena Miguel Estevão Tchairecú, Terra Indígena Bom Intento, município de Benjamin Constant/AM. Ver descrição da autora: “Vivem na comunidade cerca de 54 famílias Ticuna com número aproximado de 300 pessoas. A renda familiar provém especialmente da agricultura, com pequenas plantações de mandioca (para produção de farinha e goma) e milho, e de programas de Ação do Governo Federal – como a Bolsa Família, de aposentadoria e também da pesca. Não há distribuição de energia elétrica para os moradores, algumas pessoas possuem seu próprio gerador de energia” (OLIVEIRA, 2019, p. 76)

Em pesquisa sobre práticas culturais que envolvem a matemática e as possibilidades de ensino-aprendizagem, Costa (2009) aponta que os alunos não associavam a matemática com elementos culturais próprios, mas reconheciam sua importância para o trabalho e as relações externas à comunidade, faltando um trabalho de relacionamento entre os conhecimentos e acarretando na desvalorização do que é próprio (COSTA, 2009, p. 92-93). A autora aponta dois documentos de referência, o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas-RCNEI (MEC-1998 e Proposta Curricular das Escolas Ticuna (OGPTB-2002), entretanto avalia-as como pouco especificados, apesar da boa direção e intenção neles contidos, necessitando de maiores detalhes e orientações didáticas e formação junto aos professores para a realização de fato de um conteúdo próprio (COSTA, 2009, p. 94-97). A autora faz um levantamento e estudo sobre os tecidos ticuna, desenvolve e demonstra práticas desenvolvidas com alunos sobre o uso de cestos e esteiras para a aprendizagem da matemática, concluindo pela possibilidade de sua utilização, de se fazer mais pela educação indígena para a conciliação com os conhecimentos locais. Também registra opiniões de que atividades de ensino “baseadas no cultural reduzem o científico” (COSTA, 2009, p. 168-173).

Buscando a relação entre conhecimento tradicional/universal, Ercila Monteiro (2018) realizou pesquisa¹⁹⁹ com objetivo de construir um arcabouço teórico para o ensino de química intercultural. A autora afirma que “para o povo Ticuna ainda resta a esperança de buscar na educação escolar um futuro melhor para as crianças, que seja decorrente da apropriação do universo não indígena e do respeito e da manutenção de sua cultura” (MONTEIRO, 2018, p. 20). A partir da pesquisa, a autora sugere “que os conteúdos de química sejam pensados e inseridos nas ementas a partir de eixos temáticos, conhecidos tanto no universo Ticuna quanto no universo da ciência”, aproximando os conhecimentos; entretanto, as escolas indígenas ticunas seguem o molde genérico e tecnocrata, precisando de livros didáticos, currículos específicos e, sobretudo, formação dos professores, para que a interculturalidade aconteça (MONTEIRO, 2018, p. 235-236).

A busca de um ensino intercultural de biologia foi objeto de pesquisa²⁰⁰ de Tatiana Parra Díaz (2017), relacionando-o, a partir do diálogo com idosos, professores e estudantes, com as danças tradicionais, com destaque para a *Yüüetchiga* (“Festa de Moça Nova”). Em algumas passagens há relatos dos estudantes sobre mudanças e desusos de

¹⁹⁹ Nas comunidades de Belém do Solimões, Umariacú II, Porto Espiritual e Filadélfia.

²⁰⁰ “en el municipio de Puerto Nariño – Amazonas con estudiantes indígenas Ticuna, Cocama y Yagua del grado 601 del Internado San Francisco de Loretoyaco” (PARRA DÍAZ, 2017, p. 7)

práticas específicas ticuna, como a *Yüüetchiga*²⁰¹, e como a própria escola pode ser um impeditivo para os conhecimentos nativos (PARRA DÍAZ, 2017, p. 122). A pesquisa demonstrou as relações entre concepções ticuna e a possibilidades de ensino da biologia, conectando ambiente e atividades produtivas com as histórias de origem e tradição oral (PARRA DÍAZ, 2017, p. 142).

As pesquisas sobre o ensino da matemática, da química e da biologia nas escolas ticunas demonstram a ausência de conteúdos curriculares específicos e a necessidade de ações e profissionais específicos para trabalhar junto com a comunidade escolar esses temas. As propostas de pesquisa das autoras apontam o investimento intelectual e prático que é necessário para construir, de forma coletiva, dialógica e comunitária os conteúdos próprios que fazem parte daquele contexto específico.

Conclusão – União e dispersão 2

A questão da autonomia na educação é tratada por João Guilherme Nunes Cruz (2011), que faz uma análise das relações políticas entre professores ticunas e o Estado por meio da atuação de sua organização e tomando alguns eventos como exemplos para discussão. O autor apresenta e discute a realização de um seminário sobre a educação indígena²⁰², promovido pela SECAD em 2005, onde o representante do governo entrevistou, comentando criticamente a fala dos professores e destacando que as propostas de ações da política já estavam fechadas (CRUZ, 2011, p. 93). Cruz analisa que, com a questão crescente das exigências legais da participação, tais eventos podem se tornar, para o Estado, uma “consulta”, mas sem poder de decisão, fazendo “uma inversão do próprio conceito de participação”. Sem poder de intervir, “o que era para ser um exercício de consentimento e pactuação, findou se configurando em manifestação hierárquica de poder”²⁰³ (CRUZ, 2011, p. 95-97). O autor ressalta a necessidade de aprimorar as políticas, em “práticas nas bases”,

²⁰¹ “como afirma una estudiante indígena Ticuna de 701, ‘la danza de la Pelazón ya muy poco se ve, no se realiza porque eso ya no se ve bien en estos tiempos’ (...) que ya no se dan las prácticas tradicionales con sus sentidos ancestrales (Cuaderno de campo, julio, 2016), en últimas, no se ve bien ‘porque hacer eso da vergüenza’. ‘En las malocas, cuando llegan los turistas los abuelos danzan, se ponen algunos trajes y hacen algunos cantos para mostrar nuestra cultura al turista, pues las malocas son del turista’” (PARRA DÍAZ, 2017, p. 88).

²⁰² “Seminário Novas Políticas de Educação Escolar Indígena no Alto Solimões”, 27 e 29 de maio de 2005. “A proposta do Seminário era bastante audaciosa, pois pretendia estabelecer os novos parâmetros de toda a política de educação escolar indígena na região” (CRUZ, 2011, p. 80-81).

²⁰³ Cruz ressalta ainda que esse modo de operação do Estado não é novo: “Interessante notar nesse aspecto uma passagem de João Pacheco de Oliveira a respeito das reuniões promovidas pelo SPI: ‘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’ (Oliveira Filho, 1977: 178)” (CRUZ, 2011, p. 97).

coabrando os poderes municipais e fortalecendo a organização dos índios (CRUZ, 2011, p. 103).

A situação da educação e a autonomia do povo é discutida por Cardenes (2018, p. 122-142) junto com professores ticunas. Descrevendo autonomia e tutela como categorias externas sobre as relações da coletividade indígena com o Estado, Cardenes aponta que a importância do conceito de autonomia para a formulação e o discurso dos próprios indígenas, sendo que a “autonomia, por sua vez, é a percepção dos próprios indígenas a respeito de suas potências como sujeitos da história” (CARDENES, 2018, p. 126). A tutela ainda permanece no contexto atual, em complexas situações sociais, enquanto discurso sobre a capacidade relativa dos indígenas, bem como nas intervenções onde apenas o Estado decide pelos indígenas. Nos registros do autor, as falas dos professores ticunas sobre autonomia se referiram ao respeito à terra demarcada, às decisões das lideranças, “ao poder de exercer uma ação que tenha por finalidade o interesse coletivo no que concerne à terra, a saúde ou à educação”, sem interferências externas (CARDENES, 2018, p. 127). Analisa o autor que, de acordo com o artigo 231 da Constituição, o reconhecimento à organização social deveria ocorrer com relação à terra, às políticas públicas, às lideranças, à saúde e à educação, havendo, entretanto, omissão do governo por não fiscalizar as ações das agências e entes governamentais, ou porque estados e municípios insistem na Funai como única responsável por quaisquer temas relativos aos indígenas. A autonomia passa pela escola, a formação, titulação e domínio dos conhecimentos escolares e acadêmicos para ocupar espaços e lutar pelos direitos²⁰⁴. No entanto, aponta-se que “a falta de recursos pedagógicos na língua ticuna como um ponto fraco da autonomia das escolas indígenas” (CARDENES, 2018, p. 134), bem como a falta de autonomia das escolas devido à interferência dos interesses políticos municipais²⁰⁵. As “disputas políticas entre os próprios Ticuna e que não acatam decisões coletivas” também são apontadas pelos próprios indígenas como um problema da autonomia, causando conflitos com lideranças e falta de união (CARDENES, 2018, p. 139).

²⁰⁴ “Na era do pós-contato, para garantir o bem-viver dos povos indígenas, são necessárias algumas condições políticas que dependem da sociedade dominante e do Estado. A possibilidade de retomar a autonomia étnica passa pela negociação e a garantia de direitos. A viabilidade de seus planos de vida depende de lutas por reconhecimento étnico, direitos políticos e direitos de cidadania. O reconhecimento da autonomia étnica, por sua vez, pauta-se numa lógica de reciprocidade entre as pedagogias indígenas e o manejo do mundo em permanente tensão e mudança” (LUCIANO, 2013, p.177 *apud* CARDENES, 2018, p. 132-133).

²⁰⁵ Ver dados de Cruz (2011, p. 87): “Paladino também cita a situação de dependência dos professores nas relações com as prefeituras locais. (Paladino, 2006: 77). Documento produzido pela OGPTB também alerta para o fato de que mais de 60% dos professores indígenas aptos a assumirem a atividade docente não eram concursados, sendo contratados por períodos sucessivos de 11 meses, o que facilitava toda sorte de pressões eleitorais e ameaças por parte das secretarias municipais de educação de praticamente todos os municípios do alto Solimões⁵¹. (OGPTB, 2004. Dossiê: Problemas e Providências)”.

A forma escolar, enquanto instituição, está formatada de acordo com parâmetros e conhecimentos não indígenas. Conhecimentos estes que são categorizados como importantes para o povo ticuna para a formação de seus próprios profissionais, para que possam assumir empregos que estejam sendo ocupados pelos brancos, bem como para as demais relações interétnicas, principalmente comerciais, nas cidades. O conhecimento, desde que a escravização indígena diminuiu, foi utilizado como uma importante ferramenta para a organização da sociedade ticuna, para relações menos desiguais com os não indígenas, desde as transações comerciais cotidianas às lutas com o estado nacional por seus direitos.

O aumento da oferta da educação formal no interior do Estado do Amazonas ao longo das décadas de 2000 e 2010 e das políticas de acesso e permanência, como transporte e alimentação, possibilitou uma ampla formação de ticunas em relação ao ensino médio e um considerável salto dos profissionais formados no ensino superior. Com isso, quase todos os professores das escolas nas comunidades ticunas são da própria etnia, bem como os agentes e técnicos da saúde indígena. Restando, com relação aos empregos formais que atualmente são parte da economia das comunidades, formação de mais enfermeiras e médicas ticuna. Além da necessidade de outros profissionais para atuarem nas instituições na cidade.

A literatura disponível sobre a questão da educação entre os ticunas está centrada na pauta escolar e na busca e ausência de formas e conteúdos específicos e diferenciados. Sendo a pesquisa empreendida que resultou nesta dissertação uma pesquisa de cunho bibliográfico, esse aspecto ganhou maior evidência. Como muito bem discutido na tese de Bendazolli (2011), a luta dos professores ticunas, a mobilização em torno da OGPTB, a articulação com indigenistas e ONGs, associadas a direitos e políticas específicas propiciaram momentos de intenso período formativo e criativo, com produções de materiais didáticos e formação de professores. Não obstante, como aponta a autora em sua tese, mudanças nas políticas implementadas foram alterando de forma substancial os incentivos às formações de professores e produção de materiais específicos. Tais mudanças acarretaram na situação que se verifica ao longo dos demais trabalhos analisados neste capítulo, com os materiais produzidos anteriormente não disponíveis na sala de aula. Como apontado por Cardenes (2018), a OGPTB encontrava-se em uma difícil situação, com suas instalações “em ruínas”.

Métodos de educação não escolar foram analisados na literatura aqui discutida a partir justamente da contribuição que poderiam realizar aos conteúdos escolares. Adicionalmente, sublinhamos os capítulos anteriores desta dissertação que ressaltam a importância da família na organização social, bem como das cerimônias religiosas, incluída aí

a festa da moça nova. Não obstante, frisamos, como apontado por Paladino (2006), o imenso interesse e esforço que fazem os ticunas pela e para a educação.

Destacamos como a *busca por conhecimento* foi uma *estratégia política* constante na história ticuna, fazendo parte mesmo, como apontado no segundo capítulo, como parte mesmo da constituição do “ser” *na* ticuna. O conhecimento *kua* – dos conselhos do *to'cü* até os cursos de pós-graduação – é constantemente reafirmado como valor central da cultura ticuna e das suas estratégias políticas para organização interna e contra as enganações dos brancos.

Considerações Finais

A moça não deve se enganar com o chamado do “inimigo”, do *Tchurara*, por exemplo, como no trecho de uma das canções entoadas dentro do trompete *to'cü* na Festa:

Pa wowiyu

“Moça [nova] sozinha”

Ëcuwai meãtîrû cuaure'ün

“Pode [ficar] bem guardada”

Taütama ucaũ nütchama

“Não atenda ao chamado da pessoa errada/do inimigo”

[Francisco Alexandre - *Ûpetücürüingütchiãcü*]

(MATAREZIO FILHO, 2015, p. 212)

A recusa do inimigo

A literatura sobre os ticunas fornece algumas contribuições à teoria etnológica. A cosmologia e a política se alinham em alguns pontos com as descrições mais gerais sobre os povos originários das terras baixas. Aponta também peculiaridades e especificidades. Primeiro, um contraste com as formas tupis de relação com o inimigo.

Viveiros de Castro (2002) em seu ensaio “A imanência do inimigo” destaca o “valor cardinal” do conceito de inimigo na Amazônia indígena. Analisa o caso Araweté onde os deuses, “da posição de sujeitos em seu mundo”, tratam os mortos araweté como “os verdadeiros inimigos”. Para não serem devorados pelos deuses, para passarem pela “prova da morte canibal”, é necessário ser um matador e, assim, ter o espírito “fundido com o espírito de sua vítima”. Então, o “socius” tupi seria “determinado pela exterioridade”, tendo como “princípio de movimento a incorporação de predicados provenientes do inimigo”, visando seu “ponto de vista”, sendo a predação um “modo de subjetivação” e transformação do Eu (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Esta situação não se aplica ao *socius* ticuna. Não há indícios de que o inimigo tenha um valor cardinal na subjetivação e transformação do Eu entre os ticunas. Ao contrário, existem guerras e diplomacias permanentes para se apropriar dos modos de objetivação (conhecimentos, instituições, tecnologias) buscando afastar-se do ponto de vista do Outro. A prova da morte canibal a cargo de “nossa mãe” *Ta'e*, diferente do povo Araweté, está sob o

cuidado daqueles que fizeram bem seus vínculos para a força da sociedade ticuna, sem torcer equivocadamente suas carnes. *Ta'e* mira a força interna, não a busca externa. O contraste com a cosmologia tupi é tão marcado que a palavra “inimigo” (*awane*) na língua ticuna advém da palavra omágua-tupi para “gente” – *awa*.

Uma recusa do inimigo como central para o Eu, para a identidade, para o *socius*. Uma objetivação do inimigo em suas coisas e técnicas, recusando suas subjetividades. Um investimento na produção interna das relações, vínculos e subjetividades.

A apropriação das formas religiosas, das instituições educativas e das associações indígenas constitui uma guerra política para apropriação dos modos de objetivação buscando retirar deliberadamente aspectos de subjetivação e constituição do Eu, recusando o inimigo como fundamental, ou finalidade.

Discutindo as “escolhas filosóficas e éticas” que os mitos revelam, a partir da viagem de Sol e Lua em *A origem dos modos à mesa* (LÉVI-STRAUSS, 2006), Sztutman (2009) aponta que a canoa representa a necessidade de uma “boa oposição” e a arbitragem desta, para separar e para unir, “capaz de obter a intersecção entre uma relação de conjunção e uma relação de disjunção”, e a “mediação entre extremos” com um “equilíbrio precário” – parte da “filosofia moral da ‘boa distância’” e do “dualismo em perpétuo desequilíbrio”. Uma ética, segundo Sztutman, não de leis exteriores, “mas de uma série de analogias entre o cosmos e os corpos” para “disciplinar a desordem ou entropia latente tanto no cosmos como nos corpos”, estabelecendo “oposições e distâncias adequadas entre as diferentes relações”, pois é tênue a fronteira entre o homem e o mundo. Assim, os sujeitos “concebem que sua própria ação se faz absolutamente necessária para o estabelecimento das regras adequadas, da boa distância”. E continua: “é preciso cuidar das meninas para que elas não produzam uma desordem cósmica” (SZTUTMAN, 2009). A relação com os brancos, em especial no que se refere ao pensamento mítico e ao tema da “boa distância”, é tratada por Sztutman (2009) na leitura que faz de *História de Lince* (LÉVI-STRAUSS, 1993), onde destaca que incorporam-se “os brancos em modelos dicotômicos para que a sua diferença desgovernada não resvale em uma catástrofe”, em uma “‘abertura ao outro’, que permite o forasteiro desconhecido adentrar a canoa” e não deixa “de ser um modo de regerar a distância estabelecida com ele”.

Na política e cosmologia ticuna nota-se também a filosofia da “boa distância”, onde as antíteses são constituintes das coisas e parte das relações. Mas, no caso das relações com os brancos, ao invés do que afirma Sztutman, com base nos trabalhos de Viveiros de Castro, essa “abertura ao outro” não se aplica, ao menos não ao modo tupi, caracterizando-se

mais como uma “recusa ao outro”. Se o branco entra na canoa, que seja uma canoa bem grande. Melhor que nem entre.

Em trabalho posterior, Sztutman (2020) aponta que o perspectivismo é “um antídoto à totalização e à transcendência”, pois aí “a humanidade define-se como imanência e o sujeito como posição”, causando assim a “recusa ontológica de um ponto de vista privilegiado e totalizante”, “das fronteiras ontológicas e da hierarquização do Ser”, portanto, contra a unificação e contra o Estado. O autor descreve a “metafísica da predação” como a disposição para o exterior, o fora – domínio da inimizade, da estrangeiridade, da sobrenatureza, onde a relação se dá sob a “estética da interação entre predadores e presas” (SZTUTMAN, 2020). Discutindo a partir dos trabalhos de Stengers, Latour e Viveiros de Castro, Sztutman descreve a “cosmopolítica” como uma proposição de que “é preciso fazer o ‘cosmos insistir sobre a política’, isto é, impedir processos de totalização e a unificação”, politizando a natureza e ecologizando a política, provocando o diálogo com outros coletivos, do qual o perspectivismo ameríndio pode liberar virtualidades e transformar as formas políticas – “novas tecnologias de resistência e diplomacia” (SZTUTMAN, 2020).

Como demonstram as histórias do povo ticuna, por meio do exame realizado nesta pesquisa, a ênfase na autonomia dos sujeitos, das famílias e coletivos, é enfaticamente contrária às formas de coerção e coação, portanto de hierarquização do Ser. Não obstante, os materiais mostram uma clara variação em relação ao tema da predação e da inimizade em comparação aos casos paradigmáticos tupis. Não há indicações substantivas de um privilégio no *socius* ticuna especialmente voltado para a inimizade, para a presa. O que a cosmologia e a prova da morte em *Ta’e* indicam é a importância das alianças matrimoniais, que sustentariam assim a sociedade, o bem-estar coletivo, contra a tristeza, o mal-estar e outros cataclismos. Essa construção e ênfase em suas “nações” *kua*, e as políticas inter-famílias de alianças e disputas, denotam, ao contrário, uma extensão do tema da recusa para além da hierarquização, uma recusa do inimigo para a constituição do Eu, onde a resistência e a diplomacia são marcadas, como bem dito por Abel Santos, pelo silêncio, o ocultamento do verdadeiro Eu e a capacidade de “converter-se em outro ser sem perder a essência original”.

Fazendo (e cuidando dos) coletivos

Sobre a formação dos conjuntos e coletivos em situações históricas, vimos no primeiro capítulo o quanto a distinção desta coletividade ticuna, sua recusa das relações com os brancos e a manutenção de seu território por meio de uma guerra permanente (com diversas táticas, em que o enfrentamento direto não era a única) identificaram este povo como

distinto ao longo da história do contato e muito coeso em comparação com outros troncos e famílias linguísticas dos povos originários no Brasil. Destacou-se ainda o impacto da exploração da borracha, adentrando o território ticuna, destruindo malocas, dispersando famílias. O capítulo segundo recuperou na literatura a ampla afirmação da importância instrumental das formas religiosas para a reorganização social dos ticanos nas comunidades, formando hoje comunidades tão grandes quanto pequenas cidades. Em decorrência desse processo, analisou-se aí ainda que, se por um lado concepções nativas sobre o corpo e o cosmos continuam atuantes, certos objetivos manifestos dos missionários cristãos (especialmente pentecostais e da Santa Cruz) foram atingidos – como o abandono da *Yüü* (“Festa de Moça Nova”). O capítulo terceiro, embora necessite de maiores desenvolvimentos e articulações, pareceu incontornável: o trabalho e o investimento das(nas) famílias foi elemento fundamental para manutenção e vitalidade dos coletivos nesse processo de enfrentamento dos impactos causados pela colonização, especialmente a partir da exploração da borracha. O quinto capítulo trouxe elementos para a discussão da unidade política desse conjunto, que, como o parentesco, não é dado inato, mas uma construção permanente, onde os aspectos cerimoniais coletivos almejando um bem comum – sejam nas Festas *Yüü*, ou nas assembleias de categorias – são os principais meios para sua constituição, por meio da atuação decisiva de lideranças.

Para Roy Wagner (2010), é necessário tomar distinções de coletividades em seu valor nominal (não como grupos), que agrupam “na medida em que as separam”, observando como essas distinções contrastam entre si, incluem, excluem e estabelecem fronteiras – formando “um contexto associativo que emana de uma ocasião” onde “toda troca criará, assim, suas próprias circunstâncias sociais”. Segundo o autor, os grupos “nunca se materializam” e “denotam associações bastante ‘não intencionais’”, “sem distinções inerentes”, sendo que a socialidade “se torna”, “as relações tomam conta de si mesmas” (WAGNER, 2010). O autor propõe que se questione como os nativos conceitualizam e fazem sua socialidade e se “têm ‘sociedade como problema’”. Alerta Wagner que “os ‘grupos’ e a ‘sociedade’ formam uma espécie de idioma taquigráfico moderno (...), como ‘fatos’, para quem acredita neles ou precisa deles”.

Vimos na história ticuna refletida na bibliografia a questão permanente da coesão dos grupos. Este parece ter sido um problema permanente para os ticanos durante os séculos de colonização, e mesmo antes, diante de migrações, relações de comércio e guerra com outros povos, especialmente aruaques e tupis. A manutenção de uma coesão interna e territorial foi constantemente enfrentada diante das tropas de resgate, descimentos e assédios

missionários, os quais as malocas e “nações” *kua ticuna* enfrentaram com comparativamente grande unidade e estabilidade. O que não significa uma relação estável, contratual, fácil. Tampouco o seu oposto de guerra interna permanente. Assim, este “problema da sociedade”, de um conjunto que produz e reproduz ativamente seus vínculos e semelhanças, é importante na medida em que define relações com os Outros, dessemelhantes. Se os grupos se agrupam e se separam dependendo de contexto e ocasião, dependem tanto de relações que se fazem a si mesmas quanto de ações intencionais. Ao menos, é o que pode ser visto na atuação entre membros e lideranças, como muito bem destacado por Oliveira Filho nos seus trabalhos de mestrado e doutorado.

Segundo Carlos Fausto, a diferença entre “o proprietário que anexa coisas a um Si imutável” lockiano e de um “mestre que contém múltiplas singularidades” estaria no fato de que, no caso ameríndio, “o Si e o Mesmo não se confundem”, de modo que “o próprio ao dono é ser alterado” (FAUSTO, 2008). Discorre o autor que “graças a uma relação consigo mesmo, [o proprietário lockiano] apropria-se do mundo” e “magnifica a pessoa pela ‘anexação de’ e a ‘extensão a’ coisas”. Já o mestre/dono dependeria de “sujeitos-outros, jamais inteiramente fiéis”, integrando “a si relações com outros-sujeitos dotados de vontades-outras, cabendo-lhes impor sua perspectiva, mas sob o constante risco de perdê-la”. Fausto (2008) aponta uma distinção fundante entre as cosmologias: por um lado, a fabricação do mundo por um terceiro divino entre sujeitos contra coisas; por outro, a “capacidade criativa e transformativa, que engendrarão-fabricarão” o mundo – “sempre o *domus* de alguém”.

Em nossa análise dos materiais etnológicos e da própria argumentação de Fausto, a principal diferença entre o proprietário lockiano e o mestre faustiano, propomos, está menos na capacidade de mutabilidade do proprietário/mestre e mais na relação com os “sujeitos-outros”. O Si lockiano é imutável à medida que se apropria das coisas e se apropria à medida que aliena demais agentes destas coisas. O mestre é “plural e alterante”, instável, pois depende de “sujeitos-outros”, na medida em que estes não perdem suas posições de sujeito e suas perspectivas, com a permanência de suas “vontades-outras”. Mais do que conter “múltiplas singularidades” (pois não as pode conter das dispersões), ou de ser “imagem singular de um coletivo”, este operador cosmológico e político é responsável pela reprodução entre sujeitos-outros internos e nas relações destes com sujeitos-outros externos. O que parece estar contido aí é uma teoria em que não há vida que não seja engendrada por outra vida. Não há vida que não seja devida à outra vida.

A definição da vida seria a principal diferença entre a práxis lockiana-britânica e a ameríndia – não de coisas mortas a serem apropriadas pelo trabalho, mas de vidas que

engendram vidas. São sujeitos demais, demasiadas agências, “sempre o *domus* de alguém”. Mas um *domus* sem domínio. A relação de maestria aproxima-se mais à noção de filiação e cuidado do que de domínio e posse. O termo ticuna para esse operador cosmológico de mestre/dono é o mesmo termo utilizado para “pai”: *natü* – uma relação de reprodução que pressupõe a filiação e a partir da “recusa ontológica de um ponto de vista privilegiado e totalizante” (para voltar às colocações de Sztutman).

Isso se reflete, em nossa análise, na resistência permanente ao ente responsável pela reprodução de roubar (expropriar) a perspectiva e os meios de reprodução dos seus. Como os dois projetos (lockiano/ameríndio) produzem pessoas magnificadas (um “pela ‘anexação de’ e a ‘extensão a’ coisas” outro por conter “múltiplas singularidades”, seguindo os termos de Fausto), esse “operador cosmológico” ameríndio não é, propomos, um “mecanismo de produção de pessoas magnificadas”, mas um mecanismo de reprodução de sujeitos-outros – uma modulação de “como as pessoas impingem-se umas às outras”, posto que é disso que se trata: a vida e a reprodução. A integração de “vontades-outras” é condição mesma de reprodução.

Aqui, dois caminhos contribuem para a análise. Um deles discutimos no capítulo sobre *Ta’e*, seguindo a proposta de Joanna Overing (1999) sobre as “culturas gerativas”, enfatizando “noções de fecundidade sobre aquelas de status e papel social, ou de propriedade”. Apontamos aí a importância das crianças, das famílias e das alianças matrimoniais, que atuam de forma relevante no cotidiano atual das comunidades e que foram operadores determinantes na história ticuna. Avaliamos que o tema da maestria e da política ainda carece de uma análise mais aprofundada e adequada no que se refere à sua intersecção com o *ethos* das famílias – a “capacidade criativa e transformativa”, de que fala Fausto, a nosso ver, também depende deste ponto. O segundo caminho se refere ao tema do poder político e da chefia, abordado ao longo do capítulo cinco. Aqui reencontramos o problema da formação dos grupos, coletivos, conjuntos. O trabalho de Luiz Costa situa-se em um cruzamento destes caminhos.

A partir de etnografia entre os Kanamari, Costa (2013) afirma a associação entre maestria e filiação, sendo o parentesco dependente da filiação/maestria, vínculo “originário e indispensável”, não havendo “relações de parentesco que não sejam derivadas de laços de maestria”. Costa (2013) descreve que a coordenação de atividades coletivas objetificam a agência, fazendo a agência nesse laço, cuja forma seria assimétrica. Segundo o autor, os corpos apenas são na assimetria, um corpo só nunca é um corpo. -*Warah* é o termo na língua Kanamari que carrega esse conjunto de significados: “corpo (vivo)” e “mestre”, de onde

decorre a proposta de sua tradução pelo autor como “corpo-dono” – “objetificação de uma relação assimétrica e não uma entidade substantiva definida por sua fisicalidade”. Acrescenta ainda que *-warah* denota “maior parte de qualquer coisa constituída de muitas partes”, o que conjuga “entidades discretas”. Essa relação seria constituída sobretudo pela alimentação (em oposição à “troca de comida” e à “comensalidade”), em um sentido amplo, que na língua Kanamari é definida pelo termo *ayuh-man*, contendo significados como: “levar o outro a comer”, causar necessidade, amamentar, cozinhar/servir, fazer o ambiente adequado, proporcionar os meios e os rituais necessários – criando uma relação assimétrica de dependência com aqueles que são alimentados. Tornando “disponível ao outro aquilo que lhe era previamente indisponível”, o “chefe de aldeia” é referido como *baohnin-warah*, “corpo-dono da roça”, ou *tyo-warah*, “nosso corpo-dono”. “Conhecer a terra” para “bem viver”, com harmonia e “felicidade” e “sua ‘fala bonita’ (*koni baknin*), é capaz de dissipar a ‘fala raivosa’ (*koni noknin*)”: “um agregado de ‘parentes verdadeiros’ é mantido por meio da constante generosidade do chefe” (COSTA, 2013).

Entre pronomes cosmológicos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), donos demais (FAUSTO, 2008) e os etnônimos seriais (SÁEZ, 2016), o problema da alimentação (no sentido amplo trazido pelos kanamaris à Luiz Costa) é um possível fio condutor, concreto e espiritual, da conformação dos corpos e perspectivas, singulares e plurais. É essa capacidade de reprodução, de estabelecer condições da vida social, que produz e estabelece os cortes entre substâncias e corpos.

Em artigo que busca reconstruir a trajetória de uma importante liderança tapeba, expondo assim modos de vida do povo e de como se pensam distintos, Barretto Filho destaca dois elementos fundamentais na tradição oral: (i) a interpretação compartilhada, entre indígenas e não-indígenas, de um conjunto tapeba (“nação”, “raça”, “família unida”); e (ii) “a centralidade da figura e da liderança de Perna-de-Pau no Paumirim”. Descreve o autor que “Perna-de-Pau e sua parentela epitomizavam um tipo de ‘convivência’, ou ‘sistema de vida’, específico e distinto do dos regionais”, marcas do reconhecimento da coletividade, e que esta liderança “corporificaria tal dinâmica, ritmo e estilo de vida” (BARRETTO FILHO, 2020).

Em análise sobre a história dos tapebas – fazendo referência à reflexão de Bourdieu, em que a identidade é definida por meio das percepções entre coletivos, dependendo do reconhecimento dos outros –, Barretto Filho descreve que a atribuição étnica tapeba é marcada, num dado momento histórico, pela assunção do “protagonismo como sujeitos de direitos coletivos”, contra estigmas vigentes, e impulsionada pelos processos de

retomada de seus territórios e na luta pela educação escolar indígena diferenciada, no contexto dos direitos indígenas e políticas indigenistas (BARRETTO FILHO, 2018).

Como vimos, as lideranças cumpriram um papel imprescindível na mobilização desse conjunto maior, reconhecido perante outros como ticuna, no contexto de aquisição de recursos “externos” específicos – notadamente, a garantia, no mundo legal da sociedade nacional, do território e dos instrumentos formais e materiais da educação escolar laica. Nesse contexto de organização do coletivo ticuna em relação ao coletivo do governo federal, a atuação das lideranças é imprescindível para mobilização interna e atuação externa.

Esta dissertação buscou caminhar pelas duas vias constitutivas na (re)produção desses coletivos: por um lado, familiarização/parentesco/alimentação; por outro, a luta/predação/apropriação de recursos externos. Não obstante, por causa de um material bibliográfico escasso, são pertinentes maiores desenvolvimentos sobre o tema dos poderes gerativos, seguindo a proposta de Joanna Overing, ainda mais para o caso ticuna, que possui em sua mitologia, em suas cerimônias e em seu cotidiano a familiarização e a figura feminina como centrais.

O que pode ser notado ao longo da história é que essa organização política maior, em torno do etnônimo ticuna em seu conjunto étnico, foi sendo construída num esforço pragmático, cerimonial e estratégico, tendo nas lideranças um papel central. Os indícios apontam, entretanto, que as políticas indigenistas do período pós-constitucional, especialmente a partir dos anos 2000, com a diminuição progressiva das demarcações, fragilizaram a organização social do conjunto étnico, focando em processos de individualização e fragmentação associativa.

Autonomia, direitos coletivos e ação indigenista

Quase quinze anos após as recomendações feitas por Nimuendaju em 1929 para a instalação de posto e constituição de reserva para proteção dos índios ticanos, em 1943 é efetivado o primeiro Posto Indígena (PIN) no Alto Solimões, na cidade de Tabatinga. Segundo Oliveira Filho (1988, p. 176-178), nesse primeiro momento, a atuação do posto é marcada pelas seguintes atividades:

- 1- Uma relação similar ao do marreteiro ou do barracão, trocando produção dos indígenas por mercadorias, com valores mais justos do que os praticados por não-indígenas com os indígenas, sobretudo os patrões.
- 2- O trabalho nas “roças do Posto” com remuneração por diárias ou alimentação.

- 3- A defesa dos indígenas em “confrontos com civilizados” por uma instância supralocal.
- 4- A participação dos índios em “rituais cívicos”, para mostrá-los como “*cidadãos brasileiros*”, com direitos e responsabilidades, passando uma “mensagem de *cidadanização*”, no Exército ou na escola do posto – uma noção de cidadania associada à integração nacional e em grupos ocupacionais.
- 5- Ausência de preocupação com a “preservação de padrões tradicionais”, ou de se “evitar uma aculturação acelerada”.

Oliveira Filho comenta ainda o impacto e a percepção dessa primeira ação indigenista permanente na região.

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. (...)* “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). (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 186; grifos no original)

Sincréticos e ambíguos para o nosso entendimento, os acontecimentos atuais passam pela prova da história nativa, a qual levemente chamamos de mitologia: a apreensão de elementos novos à tradição. *Yoi* é imortal sábio que quer e faz o bem para o seu povo. A escravização seringalista não estava a ele associado. O “nosso governo” foi uma possibilidade, rápida e fugaz, de defesa do povo contra inimigos, contra situações degradantes. O fato, associado a um movimento messiânico entre os ticunas, é que essa diferença de tratamento oferecida pelas ações indigenistas do SPI, diante da situação de exploração em que viviam, é claramente percebida. Tal alteração de atitudes de certos agentes não-indígenas foi, tamanho o contraste em relação ao contexto vigente e anterior, apropriada e analisada como algo que certamente não era branco, talvez algo propriamente de origem indígena.

Oliveira Filho (1988, p. 187-188) analisa que a ação indigenista, como interpretada pelos indígenas, promoveu uma reaproximação às crenças tradicionais, esta

servindo como condição de possibilidade de centralização e coordenação das ações além das divisões sociais internas²⁰⁶.

Logo a situação foi sendo alterada, provocada sobretudo por disputas com os poderes locais, que culminaram na transferência do servidor que era eficiente na defesa dos direitos indígenas e na promoção das atividades do posto. Este o cenário entre 1946 e a década de 1970, onde, fora um ou outro, os encarregados do posto não mais tiveram a mesma disposição de *Manelão*, restando ineficientes e circunscritos apenas ao Umariacú, buscando utilizarem-se ao máximo da figura dos capitães para benefícios mútuos e o mínimo de conflitos com os poderes locais.

Com o avanço dos empresários sobre a Amazônia com mais ênfase a partir da década de 1970 e a tentativa de reformulação da política indigenista a partir da extinção do SPI e criação da Funai em 1967, e da promulgação da lei do Estatuto do Índio 6.001/1973, novas ações serão direcionadas pela ditadura civil-militar à região norte e aos povos indígenas. Almeida (2015, p. 34-36), citando Oliveira Filho, aponta que a mobilização do governo federal no começo da década de 1970 para a exploração da Amazônia disponibilizou mais recursos para áreas dos projetos da Transamazônica e Perimetral Norte, o que provocou uma nova postura da Funai na região. Segundo estes autores, a Funai promoveu em 1974 o recenseamento das comunidades ticunas, em 1975 contratou antropólogos, sob coordenação de João Pacheco de Oliveira Filho, para execução e implementação do “Projeto Tükúna”, implementação dos Postos Indígenas Vendaval (1974), Nova Itália (1976), Campo Alegre (1977), Feijoal (1978), Betânia (1979) e Belém do Solimões em (1981). Com cortes financeiros, no âmbito do Projeto Tükúna foi elaborado, em 1975, o Projeto Piloto Vendaval, um plano integrado de ações, com o mesmo coordenador, onde foi oportunizada maior aproximação entre lideranças e antropólogos.

Esta maior presença de atores e promotores de direitos indígenas e da política indigenista influenciou positivamente na organização e percepção de seus direitos pelas lideranças indígenas, não obstante alguns entraves colocados pela própria Funai. Almeida (2015, p. 26-31) analisa alguns fatores que funcionavam como favoráveis ou contrários à construção política indígena voltada para direitos coletivos. Para o autor, os padrões, por meio

²⁰⁶ Ver processo semelhante discutido em Costa (2016), onde o autor aponta que a figura do chefe kanamary (-*warah*) é “um pai e um alimentador paradigmático”, e fornece “as condições mínimas da vida social”, que “no passado criavam as aldeias e os subgrupos, e que hoje cria[m] ‘os Kanamari’”. O autor afirma que a Funai funcionaria como um chefe englobante, “-*warah* de todos os Kanamari”, sendo um “corpo-dono muito poderoso” – fornecendo mercadorias, a “Funai é tão poderosa que é capaz de retificar as uniões entre subgrupos” causada pelo “envolvimento dos Kanamari na economia extrativista” (COSTA, 2016).

das relações de compadrio e a Funai, que tentava reprimir a demanda por demarcações, atuavam como vetores contrários à organização. Por outro lado, seguindo o autor, a chegada da Irmandade da Cruz a partir de 1972, apesar da aproximação de patrões e Funai que buscavam atuar com seus objetivos na religião, impulsionou a formação de grandes comunidades indígenas, facilitando as “redes de relações” e a “organização do povo Ticuna”.

O que é preciso deixar claro, para finalizar, é que em quase nenhum momento, em raríssimas oportunidades, o Estado cumpriu com a legislação em relação aos direitos indígenas, efetivando a política indigenista. Desde antes do relatório de Nimuendajú até os dias de hoje, o que se vê é o rebaixamento crônico desses direitos, com a dotação irrisória de recursos (humanos, orçamentários, normativos e logísticos). Seja através do órgão indigenista estatal, seja através de organizações da sociedade civil, incluindo as associações indígenas, a manutenção crônica desses recursos em níveis baixíssimos, como destacado em diversas passagens desta dissertação, impediu a realização de ações indigenistas e, assim, a promoção dos direitos coletivos.

Lembra-se aqui a afirmação de Darcy Ribeiro, destacada Oliveira Filho (2020, p. 27-28), de que não conhecia nenhum posto indígena que tenha respondido “adequadamente aos desafios da proteção”, embora assegurassem “um espaço maior de liberdade para o índio manter sua própria organização social”.

O que fica destacado da análise histórica empreendida na pesquisa que culminou nesta dissertação é que as ações indigenistas voltadas para a organização coletiva e conhecimentos nativos sempre foram fundamentais para a efetivação dos direitos indígenas, direitos originários, étnicos e coletivos. Sem tais ações, ficam evidenciadas maiores pressões externas e sucessos nesse sentido de supressão de conhecimentos e práticas étnicas específicas, e a fragmentação da representação política com não indígenas, especialmente com diferentes instâncias do Estado, onde tal representação é mais requerida.

É necessário analisar com maior acuidade o período após a Constituição de 1988, no que se refere aos investimentos e progressos relativos aos direitos individuais de cidadania e aos direitos étnicos de coletivos.

Para esse período, Antônio Carlos de Souza Lima (LIMA, 2015) chama a atenção para os “padrões de ação fragmentários” voltados para capacitações gerenciais, não de análise das políticas, em que atua uma “cadeia de mediadores”, promovendo organizações indígenas mais “executoras de políticas” do que de controle social, prejudicadas ainda pela preparação institucional pouco adequada diante das limitadas restrições legais, acumulando dívidas e problemas jurídicos. De organizações políticas e autônomas, as organizações indígenas

passaram a ter “caráter mais técnico, burocrático”. Aponta o autor que as políticas de “participação” levadas adiante nesse período induziram a um excesso de atividades dos representantes indígenas, dificultando o diálogo interno e incitando a criação de organizações e fragmentando o “debate político indígena”. Lima defende que o “novo regime de poder em que a participação é um imperativo (...) se entretetece com as formas tutelares”, colocando a necessidade de conhecimento das ações governamentais, oferecendo novas oportunidades e “crescente autonomia ao menos em relação aos poderes locais”.

Ainda incipientes na década de 1990, entre meados dos anos 2000 e durante a década de 2012, houve um significativo aumento dos serviços de educação e saúde dentro das terras indígenas, enquanto a demarcação de terras, ao revés, declinou drasticamente. Junto a esses dois serviços básicos de cidadania, garantidos na Constituição, o grande aumento do alcance das políticas de seguridade social ao longo da primeira e segunda décadas deste século também teve uma presença significativa junto aos povos indígenas.

Entretanto, essa dupla legitimação e reconhecimento da organização social e da cidadania pode não ter caminhado no mesmo passo. Se durante anos houve uma grande luta para a organização de uma instituição específica para o atendimento da saúde indígena, na educação a agência promotora principal ficou a cargo dos municípios. Na educação, os objetivos principais buscados eram a própria implementação da política e acesso dos indígenas às escolas, mas também a busca de uma *educação diferenciada* – que visava, grosso modo, a formação de professores indígenas, a elaboração de materiais didáticos específicos e a construção de escolas apropriadas nas aldeias.

Sirlene Bendazolli (2011, p. 409-411) destaca que as políticas descentralizadas de educação indígena, apesar das “reuniões, seminários, documentos de pactuação firmados entre governo federal, municipal e estadual, [...] nunca se concretizaram”, o que revela a “ineficácia do regime de colaboração” e a importância da OGPTB ao assumir “grande parte das ações de educação”. Enfatiza a autora que, para realmente fazer uma política diferenciada, no caso, de educação, é necessária a “garantia da constante e efetiva participação” e “um profundo compromisso por parte dos formadores para com as especificidades daquele povo indígena”, situação dificultada em razão das deficiências nas instituições e nas políticas indigenistas. No primeiro momento pós-Constituição, as diversas práticas educacionais foram acolhidas, mas depois, na elaboração de políticas universalistas, essas práticas e organizações foram colocadas à margem.

Com relação aos direitos territoriais, para aqueles que tiveram suas terras demarcadas, a atribuição de fiscalização e proteção seguiu com órgãos federais – Funai,

Ibama e Polícia Federal. Para o apoio à gestão territorial, diversas iniciativas de organizações indígenas e indigenistas (ambas apoiadas em maior parte por editais do governo federal ou fundos de outros países) buscavam o fortalecimento dos meios de gestão e sustentabilidade dos territórios, por meio de desenvolvimento de projetos econômicos específicos, formações e elaborações de planos. As ações de fiscalização são praticamente inexistentes diante da vastidão do problema. Os aportes às organizações indígenas e indigenistas são demasiado insuficientes e descontínuos para efetivação de uma política sistemática e eficaz.

A ampliação das políticas de seguridade social não foi acompanhada por nenhuma elaboração prática sobre a especificidade indígena, ou política diferenciada voltada para este segmento – sendo a ação da Funai voltada à acessibilidade dos indígenas a esses benefícios, emitindo certidões de comprovação do trabalho rural e apoiando o deslocamento às agências do INSS e da própria²⁰⁷.

A questão é como as políticas implementam esse duplo direito garantido na constituição: o reconhecimento à organização social e à cidadania. Nota-se um grande avanço nos acessos dos povos indígenas aos direitos como cidadão, por meio dos postos de saúde, escolas e benefícios sociais. Entretanto, o reconhecimento da organização social está sobremaneira ausente nessas políticas: faltam propostas específicas de reconhecimento e incentivo à diversidade em todas as áreas. Apesar de ser muitas vezes reiterado o direito a uma política diferenciada para os povos indígenas, essa diferença não encontra formulações efetivas nas políticas públicas, a não ser enquanto incremento de acesso: recursos financeiros específicos em relação à saúde (por meio da Sesai), da educação (merenda escolar) e da seguridade social (certidão da Funai).

A formação dos coletivos indígenas ticunas depende da relação com seus outros, da atuação das lideranças e da reprodução das famílias. É preciso avaliar de forma mais profunda o quanto foram deixados de lado os direitos coletivos e étnicos em prol apenas dos direitos de cidadania, e o quanto são importantes os investimentos nas ações indigenistas e suas políticas.

Ter recursos e instrumentos permanentes para a organização social coletiva em torno do Conselho Geral da Tribo Ticuna e da gestão econômica e ambiental de seus territórios, além de recursos institucionais permanentes à promoção da diversidade, como para a realização das Festas de Moça Nova e para a elaboração de materiais didáticos, é requisito imprescindível para o avanço nos direitos indígenas junto ao povo ticuna.

²⁰⁷ Ver relatório de consultoria para o Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (BRASIL, 2016).

Referências

AHUE COELHO, F. **Libro guía del maestro - Materiales de lengua y cultura ticuna**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

ALBUQUERQUE, J. L. C.; PAIVA, L. F. Percursos e fronteiras da pesquisa em uma região transfronteiriça: entrevista com Carlos Zárate Botía, Universidade Nacional da Colômbia - Sede Amazônia. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 49, n. 3, p. 327-358, fev. 2019.

ALENCAR, E. F. Padrões e Cativos: relações de trabalho e estratégias de resistência nos seringais do Alto Solimões, Amazonas. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 51, p. 133-151, 2018.

ALMEIDA, A. R. D. **Da unicidade virtual à polifonia real: micropolíticas Ticuna no Alto Solimões-AM/Brasil**. Dissertação PPGAS. ed. Manaus: Ufam, 2015.

ANDERSON, D.; ANDERSON, L. **Diccionario ticuna – castellano**. Lima - Perú: Instituto Lingüístico de Verano, v. Serie Lingüística Peruana No 57, 2016.

BARRETTO FILHO, H. T. Tapeba: a synthesis of historical ethnography of ethnic territory and subjects. **Vibrant, Virtual Braz. Anthr.**, Brasília, v. 15, n. 2, 2018.

BARRETTO FILHO, H. T. Zé Zabel Perna-de-Pau: perspectiva histórico-antropológica sobre uma tradição oral tapeba. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 26, n. 58, p. 33-83, set 2020.

BELAUNDE, L. E. Reseña - Entre mortales e inmortales: el ser según los ticuna de la Amazonía. **Mundo Amazónico**, v. 1, p. 349-361, 2010.

BENDAZZOLI, S. **Políticas públicas de educação escolar indígena e a formação de professores ticunas no Alto Solimões/AM**. São Paulo: Universidade de São Paulo - Tese (Doutorado em Educação), 2011.

BERNAL SARMIENTO, G. C.; ALII, E. **Prácticas interculturales y pautas de crianza en la comunidad Ticuna del Amazonas y su impacto en los índices de suicidio**. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia - Monografia de Graduação (Psicologia), 2018.

BOLIVAR JOAQUI, B. J.; MOYA ORTIZ, B. A. **Prácticas culturales de crianza del pueblo indígena Ticuna - Comunidad Doce de Octubre del Trapecio Amazónico**. [S.l.]: Universidad Distrital Francisco José de Caldas - Monografia de Especialização (Infância, Cultura e Desenvolvimento), 2016.

BONILLA, O. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

BRASIL, M. D. S. A. **Estudos etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre povos indígenas: relatório final**. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. [S.l.], p. 149. 2016.

BUENO, M. I. C. D. S. **Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)**. Rio de Janeiro: IFCS UFRJ Tese de doutorado, 2014.

BUENO, M. I. C. D. S. Inimigos agora, inimigos outrora: sobre algumas relações perigosas entre sujeitos humanos e sobrenaturais entre os Ticuna (Alto Solimões/Amazonas-Brasil). **Revista Ñanduty**, v. 5, n. 6, p. 37-52, 2017.

CABRERO I MIRET, F. **Omagua, cataclismo amazónico**. [S.l.]: Universitat Autònoma de Barcelona (UAB-Bellaterra), 2014.

CALAVIA SÁEZ, O. La jefatura indígena, hoy. **Indiana**, v. 27, p. 47-62, 2010.

CAPIBERIBE, A. A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. **Mana**, v. 23(2), p. 311-340, 2017.

CARDENES, L. **Da tutela à interculturalidade: projetos indigenistas, educação superior e autonomia Tikuna**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas - Tese (Doutorado em Antropologia Social), 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Aculturação e fricção interétnica. **América Latina**, Rio de Janeiro: s.ed, p. 33-43, 1963.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Totemismo Tukúna? **Revista do Instituto de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 2 (1), p. 5-22, jan./dez. 1965.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Índio e o Mundo dos Brancos, Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna**. 2ª. ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1972 [1964].

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Possibilidade de uma antropologia da ação entre os Tukuna. **Antropologia Social**, Brasília: UnB, v. 11, p. 26 p., 1975.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Aliança inter-clânica na sociedade Tükúna. In: _____ **Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983 [1961]. Cap. 3, p. 15-32.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. **Série Antropologia**, Brasília: UnB, v. 41, p. 13 p, 1984.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A situação dos Tükunas e a proteção oficial. **Anhembi**, [s.l.]: [s.ed.], p. 471-477.

CIPRO NETO, P. Saber e sabor. **Folha de São Paulo**, 15 fev. 2001. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1502200104.htm#:~:text=%22Saber%22%20vem%20do%20latim%20%22,Quem%20gosta%20sabe.>>. Acesso em: 14 out. 2020.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1980].

COHN, C. Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 11, n. 2, p. 549-581, 2019.

COSTA, L. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.

COSTA, L. Virando Funai: uma transformação Kanamari. **Mana**, n. 22 (1), p. 101-132, 2016.

COSTA, L. D. F. M. **Los tejidos y las tramas matemáticas. El tejido ticuna como soporte para la enseñanza de las matemáticas**. Letícia: UNAL - Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos), 2009.

COSTA, L. D. F. M. Um olhar etnomatemático sobre tarefas culturais desenvolvidas por mulheres Ticuna. **Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente**, v. XI, n. 2, p. 263-275, Jul-Dez 2013.

COSTA, M. A. M. D. **"Nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura"**: Um estudo sobre o ritual de iniciação feminina entre os Ticuna de Umariacú I, Tabatinga, Alto Solimões (AM). [S.l.]: Universidade Federal do Amazonas, 2015.

CRUZ, J. G. N. C. **Diferenciação e autonomia**: relações políticas e educação escolar entre os Ticunas no Alto Solimões. Brasília: Universidade de Brasília - Dissertação (Mestrado em Antropologia Social, 2011).

DIAS, C. L. O comércio de escravos indígenas na Amazônia visto pelos regimentos de entradas e de tropas de resgate (séculos XVII e XVIII). **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 10, p. 238-259, jan-jul 2017. ISSN 1.

DIAS, C. L. Os índios, a Amazônia e os conceitos de liberdade e escravidão. **Estudos Avançados**, n. 33, p. 235-252, 2019.

DUARTE, F. B. Diversidade linguística no Brasil. **Revista Caletrosópio**, Ouro Preto/UFOP, n. [no prelo], 2016.

ERTHAL, R. M. C. **O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões - AM**. Rio de Janeiro: FioCruz - Tese (Saúde Pública), 1998.

ERTHAL, R. M. C.; ALMEIDA, F. V. R. O GT Lauro Sodré em uma perspectiva da história da demarcação de terras indígenas no Alto Solimões. **Revista de Estudos e Pesquisas FUNAI**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 141-180, jul. 2004.

FAULHABER, P. Processos jurídicos, ação corporativa e etnopolítica Ticuna no Brasil. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 61-70, abr./jun. 2003.

FAULHABER, P. O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova ticuna. **Boletín de Antropología Universidad de Antioquia**, v. 21, n. 38, p. 86-103, 2007.

FAULHABER, P.; ALMEIDA, F. V. R. D. Recursos e representação em disputa entre os Ticuna/AM/Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia**, Belém, v. 15, n. 2, p. 271-285, 1999.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

GOULARD, J.-P. Du héron cendré au jaguar ou comment l'identité clanique fait le corps chez les Ticuna. In: HÉRITIER, F. & X. M. **Corps et Affects**. [S.l.]: Odile Jacob, 2004.

GOULARD, J.-P. **Entre mortales e inmortales: el Ser según los Ticuna de la Amazonía**. Lima: CAAAP, 2009.

GOULARD, J.-P. El noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767. **Mundo Amazónico**, p. 183-203, 2010.

GOULARD, J.-P. El noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767. **Mundo Amazónico**, v. 1, p. 183-213, 2010.

GOULARD, J.-P. La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonia. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 48, n. 2, julio-diciembre 2012.

GOULARD, J.-P. Los dos cuerpos del tikuna. Predación de las almas, predación de los cuerpos. In: URUBURU GILÈDE, S.; ORTIZ NOVA, Y. **Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan. Experiencias investigativas con pueblos**. Bogotá: Ediciones USTA, 2020. p. 203.

GOULARD, J.-P.; MONTES, M. E. Los yurí/juri-tikuna en el complejo socio-lingüístico del Noroeste Amazónico. **Liames** 13, p. 07-65, 2013.

GRUBER, J. O Centro Maguta e a educação indígena para os Ticuna. **Boletim da ABA**, Campinas: ABA, v. 16, p. 6-7, 1993.

GUERREIRO, A. Quarup: transformações do ritual e da política no alto xingu. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 377-406, Aug. 2015.

GUERREIRO, A. Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano. **BIB**, São Paulo, n. 87, p. 41-70, Dez 2018.

GUERREIRO, A.; TESTA, A. Q. T.; IUBEL, A. Questões de conjunto: apresentação do Dossiê Conjuntos multicomunitários nas terras baixas sul-americanas. **Maloca: Revista De Estudos Indígenas**, Campinas, v. 3, p. 1-5, 2020.

HORACIO, H. H. Aspectos da religiosidade do povo indígena Xaribá. **Revista Mundaú**, v. 4, p. 30-51, 2018.

LEÓN TABORDA, A. M. Formacion del cuerpo entre los Tikuna: una aproximación intercultural a los conceptos de nutrición infantil. **Mundo Amazónico**, v. 2, p. 249-269, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas: A origem dos modos à mesa**. [S.l.]: Editora Cosac Naify, v. 3, 2006.

LIMA, A. C. D. S. Sobre Tutela e Participação: Povos Indígenas e Formas de Governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

LIMA, W. P. D. L. **Os Ticuna e a Igreja Indígena em Filadélfia, Amazonas**. [S.l.]: [s.n.], 2013.

MACEDO, G. M. A conversão cristão e a identidade Ticuna: a trajetória de Campo Alegre. In: AMAZONAS, U. D. **Os Ticuna Hoje**. Manaus: Universidade do Amazonas, 1999. p. 175-194.

MAGALHÃES, A. M. Planes of forgetting: suicide among the Ticuna and the administration of narratives about suicide. **Vibrant**, v. 6, 2019.

MALINOWSKI, B. **El Cultivo de la Tierray los Ritos Agrícolas en las Islas Trobriand. Los Jardines de Coral y su Magia. Primera Parte**. Barcelona: Labor Universitaria, 1977 [1935].

MARINHO, J. L. D. N. **Seringueiros do Médio Solimões - fragmentos e memórias de vida e trabalho**. Manaus: UFAM Dissertação PPSCA, 2013.

MARTINS, H. R. **O curso técnico em agropecuária na modalidade PROEJA indígena: educação profissional na comunidade Ticuna**. Seropédica / RJ: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - Dissertação (Ensino Agrícola), 2016.

MARTINS, M. C. B. Missionários, Indígenas e a Negociação da Autoridade Maynas no diário do Pe. Samuel Fritz. **Territórios e Fronteiras**, v. 2, n. 2, p. 124-144, 2009.

MATAREZIO FILHO, E. T. **A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. Tese de Doutorado.

MATAREZIO FILHO, E. T. O amadurecimento dos corpos e do cosmos – mito, ritual e pessoa ticuna. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. v. 60, n. 1, n. Online, p. 193-217, 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132073>.

MATAREZIO FILHO, E. T. Pensamento-ação ticuna. **Jornadas de Antropologia John Monteiro**, Campinas, v. 1, p. 223-229, 2017.

MATAREZIO FILHO, E. T. Do resgate de almas à execução do feiticeiro: notas sobre o xamanismo Ticuna. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 218-239, jan./jul. 2019.

MATAREZIO FILHO, E. T. Uma passagem entre as duas Américas: mito e ritual ticuna. **Etnográfica**, v. 23, n. 3, p. 579-604, outubro 2019.

MATAREZIO FILHO, E. T. Do ponto de vista das moças: a circulação de afetos na Festa da Moça Nova dos Ticuna. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 15, n. 1, p. 1-21, 2020.

MENDES, M. M. M. **A Trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões: Política Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna**. Manaus: Dissertação UFAM, 2015.

MONTEIRO, E. P. **Educação Científica Intercultural: contribuições para o ensino de química nas escolas indígenas Ticuna do Alto Solimões, AM**. Bauru: UNESP - Tese (Doutorado em Educação para Ciência), 2018.

MONTES RODRIGUEZ, M. E. Género, clasificación y nombres ligados en tikuna (Amazonia colombiana). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 6 (1), p. 37-62, 2018.

MOREIRA COELHO DE MELO, V. Xamanismo E Cristianismo Entre Os Akwê-Xerente (TO). **Escritas Do Tempo**, v. 1 , n. 3, p. 177-200, Fev 2020.

MORGAN, L. H. **La Sociedad Primitiva**. Madrid: Editorial Ayuso, 1975 [1877].

NIMUENDAJU, C. **The Tukuna**. Berkeley and Los Angeles: University of California, v. 45, 1952.

NIMUENDAJU, C. Os Índios Tucuna. **Boletim do Museu do Índio: Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 1-69, dez 1977.

NODA, S. D. N. et al. Paisagens e etnoconhecimentos na agricultura Ticuna e Cocama no alto rio Solimões, Amazonas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 7, n. 2, p. 397-416, maio-ago 2012.

NUNES, A. A Sociedade das Crianças A'uwe-Xavante: revisitando um estudo antropológico sobre a infância. **Poésis**, Tubarão, v. 4, n. 8, p. 342-359, Jul./Dez. 2011.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 44, p. 1-28, Outubro 1983.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. **"O nosso governo"**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Os caminhos para o Evare: a história da demarcação e a evolução da atuação indigenista entre os índios Ticuna, um dos grupos mais populosos do país. **Brasil Indígena**, Brasília: FUNAI, v. 1, p. 26-27, dez 1993.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. **Antropologia Social-Comunicações do PPGAS**, Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, v. 4, p. 81-110, nov 1994.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Ação indigenista e utopia milenarista : As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-Amazonico**. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 277-309.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. A Refundação do Museu Maguta: Etnografia de um Protagonismo Indígena. In: MONTENEGRO, A. M.; ZAMORANO, R. B. **Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, v. 1, 2012. p. 201-218.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 25, n. 64, p. 17-31, Jan./Abr. 2012.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: FELDMAN-BIANCO, B. **Desafios da Antropologia Brasileira**. Brasília: ABA, 2013. p. 47-74.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. **Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna**. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. A Epifania das Máscaras: Um Experiência de Escuta e Encontro Dialógico. **MUSEOLOGIA & INTERDISCIPLINARIDADE**, v. 9, n. 5, Jan. / Jul. 2016.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. O pós-constituição de 1988 e os povos indígenas. **Brasiliiana – Journal for Brazilian Studies**, v. 5, n. 1, p. 200-229, Nov 2016.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil - Sinais de uma nova tradição enográfica e de uma relação distinta com os seus "outros". **Revista Mundaú**, v. 4, p. 140-159, 2018.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Fighting for lands and reframing the culture. **Vibrant, Virtual Braz. Anthr.**, Brasília, v. 15, n. 2, 2018b.

OLIVEIRA FILHO, J. P. D. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo. **Revista Mundaú**, v. 8, p. 22-41, 2020.

OLIVEIRA FILHO, J. P.; LIMA, A. C. D. S. Os muitos fôlegos do indigenismo. **Anuário**, v. 6, n. 1, p. 277–290, 1982.

OLIVEIRA FILHO, J. P.; QUINTERO, P. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 26, n. 58, p. 07-31, set 2020.

OLIVEIRA, C. A. S. **Domínio ortográfico da língua portuguesa no contexto bilíngüe Ticuna /Português na aldeia Filadélfia em Benjamin Constant – Alto Solimões-AM**. Manaus: UEA - Mestrado Acadêmico em Letras e Artes, 2017.

OLIVEIRA, E. R. D. **Ensino mediado por tecnologia em comunidade indígena Ticuna: desafio linguísticos no processo ensino aprendizagem**. [S.l.]: UFAM - Dissertação (Mestrado em Letras), 2019.

OLIVEIRA, S. R. D. **O processo educacional da cultura indígena Ticuna na região do Alto Solimões**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo - Dissertação (Mestrado em Educação), 2012.

ORO, A. P. **Tükúna: vida ou morte**. Porto Alegre: UCS / EST / Vozes, 1977.

OSÓRIO RODRIGUES, M. **Magütagü arü kua, Magütagü arü nainekü rü naegü I - Saberes ticuna, Plantas y animales I**. Bogotá: Fundación Terra Nova, 2002.

OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.

PALADINO, M. **Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro - Tese (Doutorado em Antropologia), 2006.

PARRA DÍAZ, T. **Tejiendo caminos para una enseñanza de la biología en contexto: una apuesta desde las concepciones sobre la danza Yüüechiga de la comunidad académica indígena Ticuna del resguardo Aticoya de município de Puerto Nariño (Amazonas)**. Bogotá: Universidade Pedagógica Nacional - Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciada em Biologia), 2017.

PERRONE-MOISÉS, B. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011.

PORRO, A. Os Omagua do Alto Amazonas, demografia e padrões de povoamento no século XVII. **Coleção Museu Paulista, Série Ensaio**, São Paulo, v. 4, 1981.

PORRO, A. **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. [S.l.]: EdUSP, 1996.

QUEIRÓZ, M. V. D. "Cargo Cult" na Amazônia. Observações sobre o milenarismo Tukuna. **América Latina**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 4, p. 43-61, Out.-Dez. 1963.

RAMOS VALENZUELA, H. A. **El Ritual Tikuna de La Pelazón en la comunidad de Arara, sur del Trapecio Amazónico - Una Experiencia Etnografica**. [S.l.]: Unal, 2010.

RAMOS, A. R. Indigenismo de resultados. **Série Antropológica**, v. 100, p. 1-14, 1990.

RAMOS, A. R. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

RAMOS, A. R. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, v. 37, n. 1, p. 27-48, 2012.

ROCHA, S. D. S. **O ensino da Língua Portuguesa como L2 na Escola Estadual Indígena Almirante Tamandaré: as políticas públicas sob o olhar Ticuna da comunidade Umariacú II**. [S.l.]: UFAM - Dissertação (Mestrado em Letras), 2019.

RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras - Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ROSA, P. C. **“Das misturas de palavras e histórias”**: Etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser Ticuna”. Campinas: Unicamp, 2015.

RUBIM, M. F. S. **A Educação Escolar de Indígenas Ticuna do Alto Solimões**. [S.l.]: UFAM - Dissertação (Sociedade e Cultura na Amazônia), 2016.

RUBIM, M. F. S. **A Educação Escolar de Indígenas Ticuna do Alto Solimões**. Benjamin Constant: UFAM - Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia), 2016.

SANTOS, A. A. **Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo**. Letícia: Universidade Nacional de Colombia, 2013. Dissertação de Mestrado.

SANTOS, A. A. La constitución de naüne (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna). **Mundo Amazónico**, v. 5, p. 327-356, ene 2014. ISSN 2145-5082. Disponible en:. Fecha de acceso: 02 mayo 2020.

SANTOS-GRANERO, F. A matriz Aruaque: etos, língua e história na América do Sul nativa. **Revista de Arqueologia**, v. 33, n. 2, p. 135-164, Maio-Agosto 2020 [2002].

SEEGER, A.; ALII., E. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, p. 2-19, 1979.

SEKI, L. Línguas Indígenas do Brasil no Limiar do Século XXI. **Revista Impulso**, v. 27, p. 233-256, 2000.

SILVA, C. L. D.; SILVA E SOUSA, M. D. J. “Essa cultura que a gente tem é nosso trabalho”: organização política e cultural das mulheres artesãs Ticuna do Alto. **contra corrente** , v. 10, p. 77-93, 2019.

SOARES, M. F. Língua/linguagem e tradução cultural: algumas considerações a partir do universo Ticuna. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**, Belém, v. 3, p. 51-63, 2008.

SOUZA, L. V. D. S. **O Entrelaçamento das Identidades Étnicas e Nacionais:** Reflexões sobre o Campo Político e a Formação de Lideranças Ticuna na Fronteira do Brasil e da Colômbia. Brasília: Unb - Dissertação (Mestre em Ciências Sociais), 2015.

SZTUTMAN, R. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. **Horizontes Antropológicos**, v. 15, n. 31, p. 293-319, 2009.

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal:** a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia)–FFLCH/USP, 2012.

SZTUTMAN, R. Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Online, v. 63, n. 1, p. 185-213, 2020.

TASSINARI, A. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**, Campo Grande-MS, v. 13, p. 11-25, out 2007.

TAUSSIG, M. Cultura del terror-espacio de la muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura. **Amazonía Peruana** , v. 14, p. 7-36, 1987.

TEIXEIRA, N. S. N. **Cestaria, noções matemáticas e grafismo indígenas na prática.** Manaus: Universidade Federal do Amazonas - Dissertação (Antropologia Social), 2012.

TORRES, I. C. A visibilidade do trabalho das mulheres Ticunas da Amazônia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 469-475, maio-agosto 2007.

VERDUM, R. A cidadania multicultural e os limites do indigenismo brasileiro. **CONGRESO DE LA RED LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA**, Oaxtepec, México, v. 5, n. Ciesas, 2006.

VERDUM, R. A justiça e os direitos dos povos indígenas. In: _____ **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

VERDUM, R. Golpe parlamentar e cidadania indígena: passo atrás, passo adiante. In: MISSIONÁRIO, C. I. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: Dados de 2017**. [S.l.]: [s.n.], 2018. p. 29-37.

VILAÇA, A. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 14 (1), p. 173-204, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O medo dos outros. **Revista De Antropologia**, v. 54, n. 2, 2012.

WAGNER, R. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 237-257, 2010.

WELPER, E. M. **O mundo de João Tuxáua: (trans) formação do povo Marubo**. [S.l.]: [s.n.], 2009.

WRIGHT, R. As formações sociorreligiosas da Amazônia indígena e suas transformações históricas. **Cienc. Cult. [online]**, v. 60, n. 4, p. 37-40, 2008.

ZÁRATE BOTÍA, C. G. Movilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 84, n. 1, p. 73-98, 1998.

ZÁRATE BOTÍA, C. G. **Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad**. Letícia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2008.

ZÁRATE BOTÍA, C. G. Pueblos indígenas y expediciones de límites en el noroeste amazónico. **Fronteiras & Debates**, Macapá, v. 1, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2014.