

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS  
AMÉRICAS

**LILIANA VIGNOLI DE SALVO SOUZA**

**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  
2015

**LILIANA VIGNOLI DE SALVO SOUZA**

**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.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva.

Brasília

2015

LILIANA VIGNOLI DE SALVO SOUZA

O ENTRELAÇAMENTO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS E NACIONAIS: REFLEXÕES  
SOBRE O CAMPO POLÍTICO E A FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS TICUNA NA FRONTEIRA  
DO BRASIL COM A COLÔMBIA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Banca examinadora:**

---

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva  
Presidente – CEPPAC/ UnB

---

Prof. Dr. Julio Cezar Melatti  
membro externo - DAN/UnB

---

Prof. Dr. Stephen Grant Baines  
membro interno - CEPPAC/DAN - UnB

À minha mãe e ao meu pai, com amor.

Aos Ticuna, com admiração por tudo que são.

## AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas que colaboraram para que esse estudo se realizasse.

Agradeço ao meu orientador, professor Cristhian Teófilo da Silva, pela sua generosidade, sabedoria e encorajamento. Aos professores Julio Cezar Melatti e Stephen G. Baines, pelas excelentes contribuições na banca de qualificação. Agradeço também por terem aceito compor a banca examinadora dessa dissertação e por suas sábias arguições, que orientarão minhas próximas reflexões.

Aos meus colegas de mestrado e doutorado, aos professores e funcionários do CEPPAC pelos aprendizados e convívio ao longo desses dois anos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa de pesquisa disponibilizada ao longo do curso de mestrado; ao CEPPAC e ao Instituto de Ciências Sociais pelos mini-auxílios concedidos, que viabilizaram parte da pesquisa de campo.

Aos meus primeiros interlocutores em Brasília, quando ainda pensava em fazer a pesquisa sobre o Centro Amazônico de Formação Indígena (CAFI): José Ribamar Bessa Freire, Henyo Barreto, Alexandre Goulart e Helcio Souza. Agradeço ao Maximiliano Tucano, à Francinara Baré e ao Bonifácio José Baniwa, com quem iniciei as primeiras conversas sobre o tema em Manaus.

No alto Solimões, agradeço primeiramente ao professor Reinaldo Otaviano do Carmo e a Josiane Otaviano Guilherme pela amizade. Agradeço aos servidores da Funai, especialmente à Mislene Mendes, Alírio Mendes e Pedro Mendes. Ao Paulo Mendes, Valdir Mendes, Sandro Flores e às demais lideranças Ticuna e interlocutores que conversei, entrevistei, troquei ideias. Esse trabalho não seria realizado sem sua generosidade e disposição ao diálogo.

No alto Amazonas, agradeço pela receptividade dos meus interlocutores. À Irma Urrego que me hospedou logo que cheguei em Leticia. Na Universidade Nacional de Colômbia, sede Leticia, agradeço ao Abel Santos Angarita, à Olga Lucía Chaparro e ao Henric Camps. Meu especial agradecimento ao Eduardo Gomez, um grande amigo nessas terras longínquas. À Fucai, ao Fernando Acosta Zapata e à Ruth Consuelo Chaparro, que me facilitaram participar da reunião da ESFODIN. Agradeço ainda à Oficina de Assuntos Étnicos de la Gobernación del Amazonas, na pessoa de seu coordenador, Norberto Farekatde Maribba, que forneceu documentos, mapas e

informações valiosas ao estudo. E ao Alfredo Ferro Medina, por ter-me indicado o caminho até a Fucai.

Às lideranças indígenas que conheci em Letícia, especialmente dona Ruth Lorenzo, Betty Alexander Souza, José Soria, Jorge Ahuanari Coello, Alis Puricha Peña, e todos aqueles que dispuseram de tempo e boa vontade para conversar comigo. Essas amizades conquistadas durante a pesquisa de campo, tanto em Tabatinga e Benjamin Constant como em Leticia, são preciosas e inesquecíveis.

Em Brasília, agradeço ao Nelson Hernandez pela transcrição de parte das entrevistas e pelo diálogo frutífero sobre a política indigenista na Colômbia, assim como à Elizabeth Ruano Ibarra, pela sua disponibilidade de trocar ideias e contribuir com o texto.

Aos meus amigos queridos, que participaram de alguma forma dessa aventura etnográfica. Agradeço especialmente à Cláudia Bandeira de Mello e à Valeria Viana Lábrea pela generosidade e paciência na leitura e revisão do texto. Ao pesquisador Ramiro Queiroz que conheci em campo. Sua dissertação sobre o Museu *Magüta* inspirou minhas reflexões.

À Maria Alice Campos Freire e Júlia Campos Freire, pela amizade e pela maravilhosa medicina floral que ajudou esse trabalho acontecer.

À minha família, por todo amor e incentivo. Ao meu pai, meu irmão e minha avó, pelo amor que transcende.

Aos meus guias espirituais, que me acompanham e me sustentam por onde ando.

Agradeço ao povo Ticuna e aos demais povos indígenas no Brasil, na Colômbia, nas Américas, por sua força, coragem e resistência. Que a luta seja vitoriosa e seus direitos assegurados.

Ao Juliano Serra Barreto, que me ensina todo o dia que o amor é o bem maior de todos.

## RESUMO

Esse trabalho examina o campo político do povo indígena Ticuna e a formação de suas lideranças políticas, nas cidades fronteiriças de Tabatinga, no Estado do Amazonas, no Brasil e de Leticia, no Departamento do Amazonas, na Colômbia. Investigou-se o campo político no qual atuam as lideranças indígenas nas duas esferas que o compõem: tanto “dentro”, nas relações internas de autogoverno, como “fora”, nas relações com os Estados nacionais. A pesquisa busca compreender o que significa ser uma liderança política Ticuna no alto Amazonas e no alto Solimões nos tempos atuais; como se forma, o que a constitui, que conflitos estão subjacentes a esse papel, como congrega o saber político tradicional e o saber político interétnico. Afinado com as perspectivas teóricas de Cardoso de Oliveira (2000; 2006), Silva (2009) e Baines (2009), este estudo aponta para o reconhecimento de que a nacionalidade e a etnicidade se interseccionam em área de fronteira. As políticas indigenistas do Brasil e da Colômbia e os direitos indígenas constitucionalmente instituídos nos dois países influenciam a expressão política do povo Ticuna.

**Palavras-chave:** campo político Ticuna, formação de lideranças políticas Ticuna, movimento etnopolítico, fronteira Brasil-Colômbia, etnicidade/nacionalidade.

## ABSTRACT

This paper examines the political field of indigenous people Ticuna besides the formation of their political leaders in the border towns of Tabatinga, in Amazonas State, Brazil and Leticia, Amazonas Department, Colombia. Investigates the political field of indigenous leaders acting in two spheres that comprise it: both "inside", in the internal relations of self-government, as "outside", in relations with national states. The research seeks to understand what it means to be a Ticuna political leadership in the upper Amazon and upper Solimões in modern times; how it forms, what constitutes it, the conflicts that underlie this role, how it gathers traditional political knowledge and interethnic political knowledge. In tune with the theoretical perspectives of Cardoso de Oliveira (2006), Silva (2009) and Baines (2009), this study points to the recognition of the intersection of nationality and ethnicity in the border area. The indigenous policies of Brazil and Colombia and the indigenous rights constitutionally instituted in both countries influences the political expression of the Ticuna people.

**Keywords:** Ticuna's political field, Ticuna's leadership training policies, ethno-political movement, Brasil-Colômbia border, ethnicity/nationality

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	v
RESUMO.....	vi
ABSTRACT.....	vii
Lista de Anexos.....	x
Lista de Figuras.....	x
Lista de Quadros.....	xi
Lista de Abreviaturas.....	xii
INTRODUÇÃO.....	1
PARTE 1.....	13
CAPÍTULO 1: Os Ticuna do alto Solimões e o processo de construção da política interétnica.....	14
CAPÍTULO 2: As lideranças Ticuna no alto Solimões: a política indígena e as outras políticas.....	24
2.1 Organização interna contemporânea: a transição do capitão ao cacique.....	24
2.2. Ser liderança Ticuna - Visões nativas atuais.....	29
2.3. A problemática das lideranças jovens Ticuna do alto Solimões.....	35
2.4. O Movimento Indígena e as relações com o Estado.....	43
2.5. Questão político-partidário.....	67
2.6. Formação de lideranças políticas.....	69
PARTE II.....	73
CAPÍTULO 3: O campo político Ticuna na Colômbia e a formação de lideranças: reflexões a partir de Leticia.....	73
3.1 Contexto histórico.....	77
3.2 A organização interna nos <i>Resguardos</i> Ticuna e a forma de governo própria.....	81
3.3. As mulheres no papel de líderes políticas.....	91
3.4. Formar-se liderança: entre as práticas tradicionais e a educação escolarizada.....	94
3.5. Governo próprio e as demais autoridades do <i>Resguardo</i> : Guarda Indígena e Conselho de Anciãos.....	101
3.6. O manejo dos recursos financeiros pelos <i>cabildos</i> e associações.....	106
CAPÍTULO 4: Os Ticuna e os reflexos da política indigenista colombiana.....	110
4.1. Organizações e movimentos indígenas na Colômbia e em Leticia.....	118
4.2 Plano de Vida, uma carta de navegação para os tempos atuais.....	125
4.3 A participação política e o Movimento Alternativo Indígena Social – MAIS.....	128
4.4. Programa de Formação de Lideranças: Escola de Formação Democrática Indígena - ESFODIN no Trapézio Amazônico.....	131
Considerações Finais.....	139
Posfácio: A Festa da Moça Nova.....	158
Bibliografia.....	163

## LISTA DE ANEXOS

ANEXO I: Quadro síntese do perfil das entrevistas e da situação de pesquisa em Tabatinga e Leticia.....	168
ANEXO 2 [ATLAS, 2007].....	172
Mapas dos Resguardos de Ticoya (em Puerto Nariño), Arara, Ticuna-Uitoto Km.6 e Km.11, San Sebastián de Los Lagos.....	172
ANEXO 3 - Mapas mentais.....	178

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: A tríplice fronteira: Tabatinga e Leticia e a Ilha de Santa Rosa no Peru.....	2
Figura 2: O Igarapé <i>Eware</i> , o lugar sagrado onde o povo Ticuna foi pescado.....	13
Figura 3: Extensão da região do alto Solimões e os municípios com população Ticuna.....	15
Figura 4: O cacique geral Pedro Inácio Pinheiro.....	55
Figura 5: Memória da luta política Ticuna no alto Solimões. ....	55
Figura 6: A assembleia de formação do CGTT.....	55
Figura 7: Um dos prédios do Centro de Formação de Professores Ticuna - Torü Nguépataü, a sede da OGPTB, localizada em Benjamin Constant.....	57
Figura 8: Alírio, Santo Cristo, Nino (e sua neta) e Reinaldo, professores fundadores da OGPTB, em reunião na comunidade de Filadélfia.....	58
Figura 9: Mapa do DSEI Alto Solimões.....	64
Figura 10: Outdoor na aldeia Porto Cordeirinho da candidata Ticuna a deputada estadual em 2014.....	68
Figura 11: Mapa de localização dos <i>Resguardos</i> Indígenas, à beira do rio Amazonas.....	74
Figura 12: Brasil e Colômbia e o marco da fronteira.....	75
Figura 13: As bandeiras nacionais no marco da fronteira “seca”.....	75
Figura 14: Rua central do <i>Resguardo</i> de San Sebastián de Los Lagos. ....	87
Figura 15: Vista do <i>Resguardo</i> de San Sebastián de Los Lagos.....	88
Figura 16: Maloca tradicional Ticuna, onde realizou-se a última etapa da formação de <i>liderazgo</i> , em outubro de 2014, no <i>Resguardo</i> de San Martín de Amacayacu.....	131
Figura 17: Lideranças com uniformes da Guardia Indígena do Departamento do Amazonas e da Guardia Indígena Nacional.....	137
Figura 18: Liderança feminina com bastão de mando.....	137
Figura 19: Alunos e alunas formados pela ESFODIN, <i>Resguardo</i> de San Martín de Amacayacu, outubro de 2014, com o diploma e o bastão de mando.....	138
Figura 20: Os mascarados no baile da <i>Pelazón</i> .....	160
Figura 21: Benzimentos de bebês durante a festa.....	161
Figura 22: Início da festa, confecção do pano do tururi.....	161
Figura 23: A moça nova ouve os conselhos das “ <i>abuelas</i> ”.....	162

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Papéis/funções de liderança na Reserva de Umariáçu nas décadas de 1960-1970.....	23
Quadro 2: Estrutura do Subsistema de Saúde Indígena do Alto Solimões.....	64
Quadro 3: Povos indígenas que vivem no Departamento do Amazonas.....	79
Quadro 4: <i>Gobierno propio relaciones interinstitucionales</i> .....	105

## LISTA DE ABREVIATURAS

- ACITAM** - Associação de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico
- AESGPRI** - Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para los Resguardos Indígenas
- AM** – Estado do Amazonas
- ASUMINSE** - Asociación de Mujeres Indígenas de San Sebastian de Los Lagos
- ATICOYA** - Asociación de Cabildos Indígenas Ticunas, Cocamas y Yaguas
- AZCAITA** - Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona
- CASAI** - Casa de Saúde Indígena
- CGTT** - Conselho Geral da Tribo Ticuna - CGTT
- CIMI** - Conselho Indigenista Missionário
- CNBB** - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- CODEBA** - Corporación para la Defensa de la Biodiversidad Amazónica
- COIAB** – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
- CONDISI** - Conselho Distrital de Saúde Indígena
- CRIC** - Conselho Regional Indígena de Cauca
- ESFODIN** - Escuela de Formación Democrática Indígena
- ETI** - Entidade Territorial Indígena
- FARC** – Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia
- FOCCIT** - Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna
- FUCAI** - Fundación Caminos de Identidad
- FUNAI** – Fundação Nacional do Índio
- FUNASA** – Fundação Nacional da Saúde
- MAIS** - Movimiento Alternativo Indígena y Social
- MEC** - Ministério da Educação
- MIA** - Movimiento Indígena Amazónico
- MIPITA** - Mesa Interinstitucional de Pueblos Indígenas del Trapecio Amazónico
- MMA** - Ministério do Meio Ambiente
- MPC**- Mesa Permanente de Consertación Nacional
- MS** – Ministério da Saúde
- OGPTB** - Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues
- OIT** – Organização Internacional do Trabalho
- ONIC** - Organización Nacional Indígena de Colombia
- OPAN** - Operação Amazônia Nativa (antiga Operação Anchieta)
- OPIAC** - Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana
- OSPTA** – Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões
- PCSAN** - Programa Conjunto “Segurança Alimentar e Nutricional de Mulheres e Crianças Indígenas no Brasil”
- PIASOL** - Polícia Indígena do Alto Solimões
- PPA** - Plano Plurianual

**SEGAT** - Serviço de Gestão Ambiental e Territorial  
**SEIP** - Sistema de Educación Indígena Propio  
**SESAI** - Secretaria Especial da Saúde Indígena  
**SPI** – Serviço de Proteção ao Índio  
**SPILTN** - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais  
**UEA** - Universidade Estadual do Amazonas  
**UFAM** - Universidade Federal do Amazonas  
**UNAL** - Universidad Nacional da Colombia  
**UNI** - União das Nações Indígenas  
**UNICEF** - Fundo das Nações Unidas para a Infância

## INTRODUÇÃO

Este estudo insere-se em um campo de debates sobre a problemática das relações interétnicas, das fronteiras étnicas e geopolíticas e dos movimentos sociais contemporâneos. O projeto inicial da pesquisa intitulava-se “*Um estudo sobre a formação de lideranças dos movimentos etnopolíticos indígenas em perspectiva comparada na Amazônia*”. Pretendia investigar experiências e cursos de formação de lideranças indígenas, a partir da perspectiva dos atores dos movimentos indígenas na Amazônia brasileira e colombiana. Localizar etnograficamente a pesquisa na região transfronteiriça de Tabatinga-Leticia<sup>1</sup> e junto o povo indígena Ticuna foi uma sugestão da banca, durante o procedimento de qualificação da pesquisa de mestrado, em maio de 2014.

Ao reelaborar a proposta, meu objetivo central foi examinar o campo político do povo Ticuna e a problemática da formação de suas lideranças políticas, nas cidades fronteiriças de Tabatinga (Estado do Amazonas, Brasil) e de Leticia (Departamento do Amazonas, Colômbia), conforme o mapa mostrado na figura 1. Quis compreender o fenômeno da formação da liderança indígena: o que significa ser uma liderança política Ticuna no alto Amazonas e alto Solimões nos tempos atuais - como se forma, o que a constitui, que conflitos estão subjacentes a esse papel, que mudanças históricas o papel vêm suportando. Assim, durante o período de pesquisa de campo, busquei elaborar um quadro da cena política contemporânea e atualizar o debate sobre o contato interétnico, temas que foram objeto de investigação de autores como Curt Nimuendajú, Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira Filho e Claudia Garcés, entre outros. Portanto, esse estudo envereda por fronteiras étnicas e fronteiras nacionais, na região do alto rio Amazonas/Solimões, realizando uma análise das relações políticas internas dos Ticuna e entre estes e os Estados Nacionais que os abrangem. Apresento uma síntese dos dados e das questões que a pesquisa revelou em três mapas mentais que podem ser consultados no Anexo 3.

---

1 A localidade onde o Povo Ticuna habita, na interseção entre três países, Peru, Colômbia e Brasil é um espaço territorial mais amplo. Em virtude da complexidade do tema e da escassez de tempo para a pesquisa de campo, escolhi a área de Tabatinga e Leticia para situar o estudo.

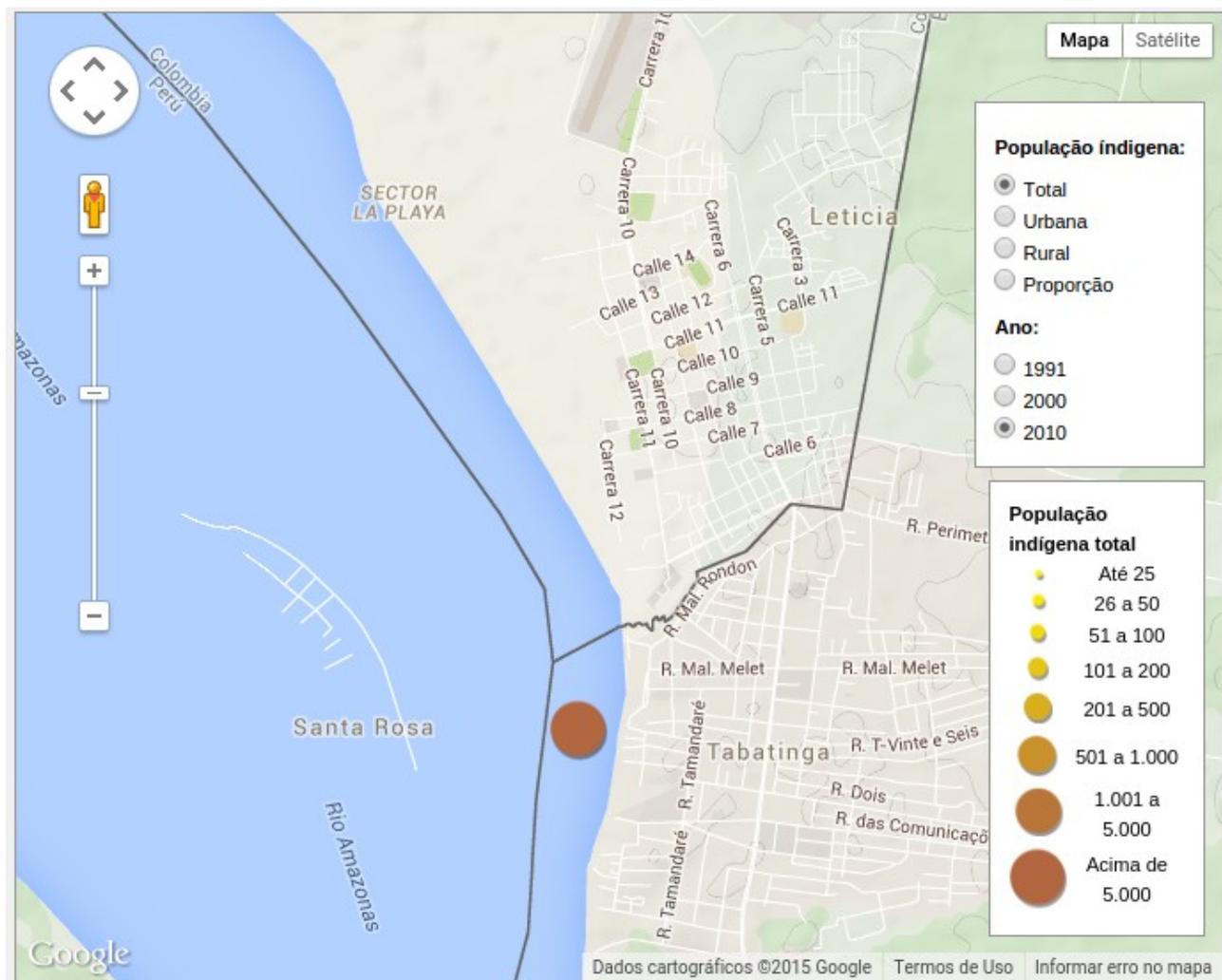


Figura 1: A tríplice fronteira: Tabatinga e Leticia, cidades gêmeas, e a Ilha de Santa Rosa, no Peru.

Na perspectiva da teoria sociológica de Pierre Bourdieu, o *campo político* (1983, 2001, 2004, 2007 *apud* SOBRAL E MOTA, 2009:198-2000) caracteriza-se pela sua autonomização<sup>2</sup> (tal qual os campos da ciência e da economia - comportando um funcionamento e uma lógica própria). Observando os Ticuna no Trapézio Amazônico, não assumi o conceito como proposto por Bourdieu, mas elaborei uma noção própria do *campo político Ticuna*. Também é importante explicitar que não trabalhei o campo político Ticuna no alto Amazonas e no alto Solimões como um único campo transfronteiriço. Antes, ordenei meus dados a partir de dois campos políticos distintos, localizados em cada um dos lados da fronteira Brasil-Colômbia, cada qual composto por suas várias políticas. Uma pesquisa de maior duração talvez aponte a necessidade de rever essa organização.

Sobre a problemática dos estudos etnográficos em áreas de fronteira, convém esclarecer alguns pontos. Roberto Cardoso de Oliveira foi um dos primeiros autores da antropologia brasileira

<sup>2</sup> Autônomo, segundo a etimologia, significa que tem sua própria lei, seu próprio nomos, que tem em si próprio o princípio e a regra de seu funcionamento.

a interessar-se pelas questões de identidades nacionais e étnicas dentro do Estado nacional. O autor (2000:14)<sup>3</sup> considerava o contexto das fronteiras entre países “*um dos mais desafiantes cenários de investigação sobre a relação dialética entre identidade étnica e identidade nacional*” face ao caráter dinâmico das relações sociais vividas ali. Assim, entendia as áreas de fronteira como um cenário privilegiado para a realização de pesquisas. Como bem explicita Silva (2010)

A diferenciação proposta por Cardoso de Oliveira entre o estudo das fronteiras e nas fronteiras compreende uma distinção entre as fronteiras como objeto etnográfico e as fronteiras como situação de observação etnográfica. Dito de outro modo trata-se de abordar as fronteiras menos como construções ideológicas e mais como contextos empíricos reveladores de processos e transformações sociais específicos. As fronteiras podem ser pensadas, então, como uma condição propiciadora de formas singulares de vida social. Sendo assim, as fronteiras constituem um local privilegiado de observação dos processos organizativos, articuladores ou desarticuladores, das identidades étnicas e nacionais. (SILVA, 2010:07 – grifos do autor).

Em seus estudos envolvendo grupos étnicos situados em áreas de fronteira entre Estados nacionais, Cardoso de Oliveira percebeu a nacionalidade como uma segunda identidade. Reconheceu que essa categoria é instrumentalizada em conformidade com situações concretas nas quais os indivíduos e grupos étnicos se veem inseridos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000:17). Assim, a gradação entre a etnicidade e a nacionalidade variam de contexto a contexto. Ao estudar etnias em situação de fronteiras, Cardoso de Oliveira apontou que

“(…) não se trata mais de considerá-las em si mesmas como tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional. (...) Portanto, no caso de uma situação de fronteira, aquilo que surge como um poderoso determinante social, político e cultural – provavelmente mais do que a etnicidade – passa a ser a nacionalidade dos agentes sociais; **é quando nacionalidade e etnicidade se interseccionam** (...). (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.14-15, *apud* SILVA e BAINES, 2009:44, grifo meu).

O autor mencionou que as regiões de fronteira abrigam sistemas de interação entre nacionalidades e etnias bastante variados e considerou que, na fronteira tríplice do Brasil-Peru-Colômbia, as identidades nacionais estariam mais diluídas quando comparadas às identidades étnicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006:107). Mas não foi exatamente isso que encontrei investigando o campo político Ticuna, como veremos adiante. Entendo, no entanto, que essas são dinâmicas em constante transformação, por isso reconheço que, como aponta o autor,

(...) a pesquisa de campo que envolva observação direta - e/ou participante, ao

---

3 A versão definitiva desse artigo foi publicada em 2006 (CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006).

estilo da investigação antropológica - impõe-se naturalmente se desejamos conhecer o que os homens e as mulheres, indígenas ou não, situados nas fronteiras de nossos países pensam e como se relacionam nos espaços interculturais”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 19, *apud* SILVA, 2010:10).

Cristhian Teófilo da Silva (2010:8) considera que “*a problematização das relações interétnicas observáveis em fronteiras internacionais ou de grupos étnicos indígenas que vivem entre dois ou mais países a partir da noção de “situação histórica” pode ser um desdobramento heurístico pertinente*”. Dessa forma, esta investigação acerca do campo político Ticuna buscou considerar a rede de relações e o jogo de interesses que os indígenas Ticuna estabelecem entre si e na relação com a sociedade não-indígena, tendo como base a noção de *situação histórica* (1977; 1988), elaborada por Oliveira Filho no âmbito dos estudos brasileiros sobre o contato interétnico. Nessa teoria, o “*contato interétnico é pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos*” (OLIVEIRA FILHO, 1988:58). Em meio à *situação histórica* vivida pelos Ticuna, Oliveira Filho esclareceu que era necessário evitar operar uma clivagem entre o que é “essencialmente Tûkuna<sup>4</sup>” e o que “não é”, entre o “original” e o que é “produto do contato”, entre o “interno” e o “externo”, reconhecendo a necessidade de “*mostrar a pluralidade de formas que o “ser Tûkuna” assumiu, entendendo essa especificidade como algo dinâmico e construído*”. Pois as relações interétnicas envolvem “*arranjos e rearranjos sociais, re-elaborações e elaborações culturais*” (OLIVEIRA FILHO, 1977:01). O pesquisador entende que a *situação histórica* comporta as aspirações da população indígena juntamente com as demandas e pressões que a sociedade nacional e os demais atores sociais presentes na cena política local exercem na relação com os Ticuna (*idem*, p. 139).

Para Oliveira Filho, a noção de *situação histórica*, por sua adequação ao estudo das transformações históricas, permite atualizar as relações políticas e dar ênfase à mudança social. Tal qual o autor, focalizo a política como atividade, como exercício de poder, e não como norma ou crença instituída. O que me interessa é o campo político e o modo como a cena se desenvolve; a relação entre as estruturas políticas locais e as estruturas maiores do Estado, na região do alto rio Amazonas/Solimões. Pois que “*uma situação histórica se compõe de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada qual provido de diferentes recursos, padrões de organização interna, interesses e estratégias*” (OLIVEIRA FILHO, 1977:04).

Convém ressaltar que a investigação partiu das definições próprias dos Ticuna do que sejam

---

4 Roberto Cardoso de Oliveira utiliza a grafia Tûkúna, em 1954. João Pacheco de Oliveira Filho utiliza a grafia Tûkuna na dissertação escrita em 1977. Em Nosso governo: os Ticuna e o Regime Tutelar, publicado em 1988, Oliveira Filho utiliza a grafia Ticuna.

“lideranças” e pesquisou a cena política local – em Letícia/Tabatinga - e os registros etnográficos sobre o tema. Tratou - principalmente, mas não apenas - das lideranças indígenas Ticuna que atuam no campo dos *movimentos etnopolíticos*, conforme conceituado por Miguel Bartolomé (2002:11-12). Bartolomé distingue as lideranças indígenas que atuam no campo interétnico daquelas lideranças tradicionais que atuam nas aldeias. Fundamento-me nesta concepção e nos dois tipos de movimentos indígenas enunciados pelo autor: i) os que se baseiam nas lógicas e nos sistemas políticos próprios; ii) aqueles que se estruturaram como novos movimentos sociais, denominados etnopolíticos e que se organizam a partir da linguagem e da lógica dominante.

Como veremos a seguir, as etnografias clássicas sobre os Ticuna apontam que as lideranças indígenas desempenham diferentes funções na vida política. No trabalho de campo busquei aprofundar o entendimento sobre o universo político Ticuna a partir das conversas e entrevistas com lideranças atuantes. Sendo o foco da pesquisa as lideranças Ticuna - sua constituição, formação e função - busquei entender a amplitude do campo político, que estende-se desde às políticas internas até às políticas indigenistas dos Estados nacionais e às políticas partidárias eleitorais.

Em sua pesquisa de mestrado feita entre 1974-1975, João Pacheco de Oliveira Filho produziu uma etnografia das formas políticas emergentes no aldeamento Ticuna de Umariáçu – uma etnografia da vida política em dada situação histórica (OLIVEIRA FILHO, 1977). O pesquisador apresentou os papéis políticos básicos dos Ticuna, referenciando-os a partir dos estudos de Nimuendajú (1952) e Cardoso de Oliveira, (1972). Umariáçu foi a localidade escolhida por ser o aldeamento Ticuna mais antigo da Amazônia brasileira, criado em 1945 pelo então Serviço de Proteção aos Índios – SPI. Oliveira Filho fez um levantamento das redes de lideranças, contrastou os diferentes esquemas de sustentação de cada rede e os critérios que distinguiam cada tipo de liderança. O objetivo de seu trabalho foi “*depreender as formas organizacionais atualmente operantes entre os Tukuna, o que Barth chamava de “organizational type”*” (OLIVEIRA FILHO, 1977: 2). O foco de sua pesquisa não foi o estudo de relações entre culturas, mas sim a organização política dos Ticuna.

Antes de tudo a descrição e o estudo das forças políticas Tukuna é feito em relação à situação histórica específica na qual estão definidas não só as aspirações da população indígena, mas também as pressões e demandas que a sociedade nacional, através de outros atores presentes na cena política local, exerce com relação a população indígena (*ibid*, p.139).

Este estudo orientou-se pelo posicionamento de Oliveira Filho, para quem a organização política não é uma “organização total”, fechada em si mesma. Pelo contrário, a formação das unidades políticas e seus arranjos ocorrem a partir do que se apresenta em dada *situação histórica*.

Também é importante tratar dos conceitos de Estado, nação, país e sociedade, que comumente são empregados como se fossem sinônimos, mas não são (GEERTZ, 2001). São conceitos que carregam idealizações e simplificações, e não correspondem ao que acontece nas comunidades políticas, obscurecendo nossa visão. Dentro de um país podem caber muitas nações. Geertz (2001:207; 212) relaciona país à arena política – um espaço delimitado por fronteiras físicas - e nação à força política - “o sentimento de quem são aqueles de quem se descende (...)”. Os limites, ou as fronteiras de um país, “historicamente montados e historicamente desmontáveis”, muitas vezes são o palco onde processam-se os conflitos de identidade, configurações não homogêneas de um mundo diverso.

Em suma, essas foram as orientações teóricas que guiaram esse estudo. Um esclarecimento inicial a fazer: estudo o tema das lideranças políticas indígenas por considerar que as lutas indígenas pelo reconhecimento e efetivação dos seus direitos estão entre as lutas sociais que mais distinguem o continente americano e nos situam no mundo. Os movimentos políticos indígenas trazem afirmações sobre questões que são caras à minha formação pessoal e existencial: de onde viemos, quem somos, o que queremos. E carregam a indagação mais importante: como construir a plurinacionalidade, o respeito à diversidade étnica e cultural, em nossos países?

### ***Os protagonistas e a situação de estudo***

O povo Ticuna ou povo *Magüta*, como se autodenominam, habita a região geográfica do rio Amazonas/Solimões, na fronteira tríplice do Brasil, Colômbia e Peru, em uma extensão aproximada de 600km<sup>2</sup>. São o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira, aproximadamente 46 mil pessoas, (IBGE, 2010). No Peru são cerca de 6.982 (INEI, 2007)<sup>5</sup> e na Colômbia, cerca de 7.100 indivíduos (Fundación Gaia, 2009).

No Brasil e na Colômbia, as lideranças políticas indígenas tiveram, ao longo da história, o papel de moderadores, tradutores e mediadores entre o “mundo dos índios” e o “mundo dos brancos” . Hoje, as lideranças indígenas não apenas traduzem e mediam o campo interétnico – como sempre o fizeram desde os tempos coloniais – mas, a partir das novas constituições federais, têm possibilidade de aportar novas práticas e novos sentidos ao Estado. Assim o reconhecem os membros dos movimentos indígenas na Colômbia, quando afirmam: “somos Estado”. Contudo, essa aproximação tem consequências, entre elas, a maior influência do Estado sobre as práticas cotidianas dos povos indígenas.

---

5 Dado publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA). <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1342> Acesso: 15/01/2015.

O cenário político-econômico atual tem exigido das comunidades indígenas novos modos de viver e de relacionar-se com a sociedade dominante. Em todo o continente, as ameaças aos territórios indígenas pelas grandes empresas (públicas e privadas, nacionais e transnacionais), pelo acesso aos recursos naturais e energéticos, tornam as lutas políticas indígenas pela garantia e implementação de seus direitos muito vitais. Nesse estudo, investigo os lugares/papéis que as lideranças políticas Ticuna ocupam/desempenham no cotidiano das comunidades, sejam lideranças antigas ou lideranças jovens, estas constituídas a partir das novas relações com os Estados nacionais. A partir das conversas e entrevistas sobre a formação de lideranças com vários interlocutores, reflito sobre os aprendizados necessários para ser liderança, os esforços envolvidos, os custos variados desse processo e também sobre o desvirtuamento das funções de liderança nos tempos atuais.

Algumas perguntas que me serviram de guia nesse estudo:

- Que é ser liderança política Ticuna atualmente?
- Como alguém se forma liderança?
- Como se apresenta a organização político-social Ticuna hoje, na Colômbia, a partir de Leticia, e no Brasil, a partir de Tabatinga?
- Qual é o cenário político e quais são as agendas de luta?

Considero que refletir sobre o momento presente dos movimentos etnopolíticos na América Latina e, em especial, sobre o presente dos *Magüta*, é um desafio e um aprendizado. Desafiei-me a olhar para os seus processos organizativos internos e para a relação com os Estados nacionais colombiano e brasileiro; para a luta política pela garantia de cumprimento dos direitos; para a luta por autonomia, autodeterminação e autogoverno, buscando revelar a complexidade da situação histórica em que estão envolvidos e as grandes contendas deste tempo. E perguntei-me porque esses processos no Brasil e na Colômbia (em Tabatinga e em Leticia, respectivamente) são tão distintos um do outro, e qual contexto nacional transfronteiriço tem propiciado melhores condições para o exercício da autonomia cultural e política Ticuna.

### ***Como o tema me toca***

Escolhi esse tema porque considero o protagonismo indígena na esfera pública atual como um ponto-chave para compreender o cenário político contemporâneo e as disputas intercivilizatórias adjacentes. Interessou-me investigar este sujeito político e histórico – o movimento indígena e seus partícipes. Pois creio, como sustenta Pablo Dávalos (2005) que

los movimientos indígenas, más que movimientos sociales que cuestionavam las formas de ser del Estado y la democracia, se constituían en sujetos políticos con un proyecto histórico que desafiaba, incluso, los contenidos de la modernidade como proyecto civilizatorio. (DÁVALOS, 2005:10)

Baseei minha pesquisa no alto Amazonas/alto Solimões. Posso dizer que foi uma benção ter estado naquela região, porque tudo ali confluíu muito bem. A pesquisa ocorreu de uma forma muito espontânea, sem grandes barreiras, ou antes, com as barreiras esperadas: o tempo escasso (foram pouco mais de dois meses de campo), o fato de estar pisando o alto Solimões pela primeira vez e abrir os caminhos de pesquisa e de comunicação com os interlocutores de forma solitária e independente, a dificuldade de falar o espanhol e o desconhecimento da língua Ticuna. Quer dizer, não fui apresentada à região por nenhum pesquisador, e não tive uma visão preconcebida das questões locais, não obstante tivesse entrado em contato com os estudos clássicos de Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira Filho sobre os Ticuna, e de Claudia Garcés (2000; 2002), Guilherme Cruz (2011) e Mariana Paladino (2006), trabalhos mais recentes, antes de ir ao campo.

Posso dizer que arrisquei-me na aventura etnográfica, pois não tive tempo hábil, antes de ir a campo, para fazer contato prévio com organizações indígenas Ticuna ou com as lideranças. Esse sentimento de surpresa permanece, mesmo após o campo. Serei capaz de falar sobre os Ticuna? A medida em que fui revendo o que coletei em campo, percebi que estava refletindo a partir dos Ticuna que conheci em Tabatinga e Benjamin Constant, e em Leticia. Não exatamente sobre os Ticuna enquanto povo, pois não cheguei a conhecer a maioria das aldeias, seja no Brasil, na Colômbia ou no Peru, e sequer estive naquelas mais distantes dos centros urbanos.

Dessa forma, meu pensamento foi animado pelos Ticuna que conheci e com quem dialoguei, que me apresentaram questões sobre as quais me atrevi a escrever – porque eu estava lá, presente. As questões que abordo foram alimentadas pelas histórias ouvidas, pelas conversas que tivemos e motivadas pelas minhas indagações de pesquisa. Assim, minhas percepções foram construídas a partir dos encontros e dos diálogos com as lideranças indígenas com quem me relatei.

### ***Como fiz a pesquisa etnográfica***

A pesquisa de campo foi feita entre os meses de setembro, outubro e início de novembro de 2014. Basicamente concentrei-me nas conversas com lideranças políticas Ticuna, em Leticia e Tabatinga. Contudo, em Leticia, fiz entrevistas e conversas informais sobre os temas da investigação com lideranças indígenas de outras etnias – Cocama, Yagua, Miranha e Uitoto, e com

alguns interlocutores não-indígenas. Não obstante, busquei construir a pesquisa com ênfase nas percepções das lideranças Ticuna sobre o tema, aliada à minha perspectiva enquanto pesquisadora. A lista dos interlocutores entrevistados está no Anexo I.

Algumas dinâmicas do processo de pesquisa são importantes de serem esclarecidas. Em Tabatinga, iniciei a pesquisa pela Funai, conversando com servidores indígenas e não indígenas, mas também busquei contato com caciques, com lideranças das organizações políticas Ticuna, com vereadores indígenas Ticuna do município, com servidores indígenas da Secretaria Municipal de Educação e do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI e com alunos Ticuna da Universidade Federal do Amazonas. A rede de interlocutores foi sendo formada à medida que as entrevistas eram realizadas. Nas entrevistas, pedi aos meus interlocutores que me indicassem as pessoas com as quais seria importante conversar e tentei abarcá-las. Quase todas as entrevistas foram gravadas, excetuando-se alguns poucos interlocutores que não permitiram. Com a maior parte das pessoas entrevistadas, conversei uma única vez. Com poucas pessoas tive a oportunidade de ter mais encontros e aprofundar temas e questionamentos.

Em Leticia, comecei a pesquisa pela *Universidad Nacional de Colombia*, fiz contato com os professores da UNAL que atuam com o povo Ticuna e busquei referências teóricas na biblioteca. Entre as referências principais estão Goulard (2003), Vieco y Pabón (2000), Santos Angarita (2005) e Umbarila (2003). Busquei compreender o *campo político Ticuna* a partir da cidade de Leticia mas, para tanto, julguei ser necessário entender as questões mais gerais que afetam os povos indígenas e o movimento político indígena colombiano local e nacional.

Fui muito bem recebida na Colômbia. Meus interlocutores tiveram paciência e disposição, e dedicaram esforços a me explicar os fundamentos da luta indígena e da política indigenista do país, para que eu pudesse me situar em campo. Também tiveram boa vontade com meu “portunhol”, que melhorou consideravelmente no decorrer da pesquisa. Nas entrevistas, pedi aos interlocutores que me situassem sobre o movimento indígena, as organizações indígenas e o papel das lideranças políticas. A partir das conversas fui vislumbrando uma rede, focada essencialmente no movimento indígena local. Embora, de início, tenha pensado em trabalhar com relatos e histórias de vida, na prática, as entrevistas foram muito mais dialógicas, propiciando, possivelmente, um *encontro etnográfico*<sup>6</sup>. Sem dúvida, foram as relações humanas que viabilizaram a pesquisa.

---

6 Conforme Cardoso de Oliveira (1998:23), na antropologia clássica inglesa estruturalista o “informante” e o antropólogo relacionavam-se de modo hierárquico. A antropologia pós-moderna lida com a figura do interlocutor e abandona a pretensão da “objetividade etnográfica”. Estabelece um diálogo menos desigual mas, ainda assim, pautado pelas relações de poder, inerentes à relações humanas, como nos lembra Foucault.

Também quero esclarecer as dificuldades que enfrentei. Estive em um lugar de grande complexidade, envolta em um estudo em área de fronteira identitária, ética, estética, geopolítica e econômica. A Amazônia indígena e a Amazônia não-indígena; a Amazônia rural e a Amazônia urbana; a Amazônia colombiana, brasileira e peruana; cada um destes mundos é um universo próprio. O encontro e o desencontro de culturas, identidades, geografias, projetos de mundo e de ação política. Trazer tudo isso à tona, a partir das narrativas de quem se dispôs a conversar comigo e da minha percepção, em tão curto espaço de tempo, foi um desafio. Falar a respeito do outro é uma intervenção, um risco. Ética e politicamente me sinto comprometida com quem, de bom grado, compartilhou comigo histórias, narrativas, opiniões e tempo, enfim, partilhou parte da vida mesma.

### ***Sobre o processo de escrita da dissertação***

Segundo os autores clássicos, o relativizar é um dos eixos do fazer antropológico. Porquanto, embora guiada pelo olhar nativo a respeito do tema - baseio-me especialmente nas percepções das lideranças políticas entrevistadas sobre seu *métier* e sua condição de atuação -, ao escrever a dissertação procurei perceber as narrativas de forma mais panorâmica, com a escuta de alguém *de fora*, que não está propriamente envolvida no campo de disputa. Ao mesmo tempo, busquei aproximar-me ao máximo do *Outro*, mas o fiz, é claro, a partir da minha experiência de vida. Emocionalmente, me situo na pesquisa e reconheço que a convivência com as lideranças, embora curta, promoveu, em mim, muita ebulição.

Assim, não posso deixar de relatar - e nesse sentido concordo com Cardoso de Oliveira (1998:26) - que essa tarefa de escrever exigiu-me um cuidado dobrado, já que “*coloco vidas alheias em meu texto*”, o que considero ser “*moral, política e epistemologicamente delicado*” (GEERTZ, 1988 *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998). Por isso, decidi manter um relativo anonimato dos entrevistados, identificando-os apenas pelos papéis sociais que desempenham.

Cardoso de Oliveira (1998:25), apoiando-se em Geertz (1988) explicita que o ato de escrever é uma etapa bastante distinta do trabalho do antropólogo (ou do cientista social, como me situo). Se o trabalho de campo é composto basicamente pelo olhar e ouvir, o ato de escrever exige e permite que o que foi coletado “*estando lá*” possa ser revisado e, a partir daí, refletido, elaborado e interpretado. Para tanto, há necessidade de se utilizar os instrumentos de bordo da antropologia e das ciências sociais - os nossos referenciais teóricos, a nossa matriz disciplinar.

Nesse caso, que referenciais teóricos me apoiam? Sobre o povo Ticuna há uma dúzia de autores bastante considerados, entre Curt Nimuendajú, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira Filho, no Brasil, e Jean-Pierre Goulard, na Colômbia, que escreveram etnografias clássicas, além de autores mais recentes, como Fábio Vaz de Almeida (2005) e Regina Erthal (2004), entre outros autores brasileiros e colombianos, já mencionados. Portanto, com tudo o que foi pesquisado e publicado, a minha comunidade de argumentação foi enorme.

Para debater a problemática das fronteiras, amparei-me em antropólogos, como os já citados Roberto Cardoso de Oliveira, Cristhian Teófilo da Silva, Stephen Baines e Claudia Lopez Garcés. Sobre as transformações sociais das últimas décadas, a sua influência nas organizações sociais indígenas – nesse caso, nas organizações Ticuna, e a problemática que envolve as lideranças indígenas e os movimentos sociais contemporâneos, os autores de base foram Cristhian Gros, Margarita Serje, Alcida Ramos, Gersem Luciano Baniwa, Pablo Dávalos, Maria Helena Ortolan Matos, Miguel Bartolomé, dentre outros observadores das políticas interétnicas contemporâneas na América Latina. Há um arcabouço teórico mais amplo, mas não estritamente sobre o povo Ticuna, o que fez com que eu tivesse que ajustar “*la mirada*” nos dois lados da fronteira. Para mim, esse foi um dos desafios da pesquisa, considerando o escasso tempo de que dispus para entender o jogo conjuntural e as relações interétnicas. Minimizei o meu conflito interno aprofundando as perguntas, problematizando, sem a pretensão de dar respostas definitivas. A tentativa foi simplesmente debater o tema da constituição das lideranças políticas Ticuna, ao mesmo tempo em que fiz um diagnóstico da cena política atual, dos atores e das relações mais evidentes para mim.

Ao começar a ouvir o material e a encarar a tarefa da transcrição, o que me parecia puramente mecânico - escutar e transcrever – mostrou-se uma revelação de narrativas. Ao processar novamente essa escuta, em cada re-escutar, questões, falas e percepções apareceram, desapareceram, aprofundaram-se. Transcrever significou abrir os ouvidos, escutar bem e pacientemente, perceber o que se revelava, surpreender-me pelo acontecimento, pelo que foi dito e partilhado, na hora mesma da pesquisa, no momento preciso do *encontro etnográfico*<sup>7</sup>. A partir daí, fui reajustando o foco. Escrever uma dissertação tem algo de costurar uma trama, uma tessitura. Ao final, após o esforço da escrita, dei-me conta que talvez essa pesquisa pudesse ser feita de outra forma. São mil jeitos possíveis.

---

7 O “encontro etnográfico” é um conceito clássico da antropologia, que deve ser problematizado. Mariza Peirano (1985) entende que o conceito remete à relação existencial frequentemente profunda entre etnólogo e grupo pesquisado, durante a pesquisa de campo. Uso o termo sem esquecer-me de que a interpretação que faço da realidade que observei é uma elaboração mediada pelas minhas convicções e experiências.

### ***Como o texto se divide***

Essa dissertação divide-se em quatro capítulos e as reflexões finais. Na primeira parte, o capítulo 1 traz uma abordagem histórica da organização social Ticuna, a partir das etnografias clássicas. No capítulo 2, busquei atualizar o campo político Ticuna no alto rio Solimões, dando ênfase aos papéis/funções de liderança, aos desafios e conflitos que envolvem esses papéis, e à relação dos Ticuna com o Estado nacional brasileiro na atualidade.

Na segunda parte, no capítulos 3, discuto como se constitui o campo político Ticuna no alto Amazonas, e também evidencio os papéis/funções de liderança e os desafios e conflitos subjacentes. No capítulo 4 apresento, de forma sucinta, a política indigenista na Colômbia, os movimentos etnopolíticos e os desafios de relacionar-se de *governo a governo* com o Estado colombiano.

Nas reflexões finais, faço uma síntese das discussões sobre o campo político e a conjuntura em que estão imersos os Ticuna, em cada lado da fronteira Brasil-Colômbia.

## PARTE 1



Figura 2: O Igarapé Eware, o lugar sagrado onde o povo Ticuna foi pescado. Ilustração de Tarcílio Batalha e Sixto Sampaio (PINHEIRO, 1984).

“Eware é a nossa terra sagrada. É o começo do mundo, onde foi criado o povo Ticuna. Nesse lugar corre o igarapé que também se chama Eware. Das águas do Eware nosso deus Yo'i nos pescou. Eware, tuas árvores e tuas águas são a nossa herança”. (GRUBER,1997)

O lugar de origem dos Ticuna é o Igarapé *Eware*, no Brasil. Ali os heróis míticos *Yoi* e *Ipi* pescaram o povo Ticuna. Ali é o lugar onde tudo começou, em um tempo em que não existia fronteira. Do *Eware* os Ticuna se deslocaram para habitar todo esse grande território, que hoje é parte do Brasil, do Peru e da Colômbia.

## **CAPÍTULO 1: OS TICUNA DO ALTO SOLIMÕES E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA INTERÉTNICA**

### ***Apresentação***

Nesse primeiro capítulo<sup>8</sup> faço uma breve apresentação do Povo Ticuna e de sua organização social, assim como também descrevo a ocupação do alto Solimões pela empresa seringalista e a instalação, em 1942, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na região, que aportou uma nova sociabilidade aos Ticuna, favorecendo a constituição de uma situação histórica diferenciada. O propósito aqui não foi fazer uma exegese da literatura antropológica clássica sobre os Ticuna mas, a partir dela, permitir que indagações emergissem e guiassem as reflexões sobre o campo político e a formação de lideranças Ticuna no alto Solimões na contemporaneidade.

Quando João Pacheco de Oliveira Filho publicou seu clássico estudo “O Nosso Governo”: os Ticuna e o Regime Tutelar”, em 1988, ele apontou os papéis políticos que emergiam da esfera pública naquele momento, relacionando-os aos que Roberto Cardoso de Oliveira (1972) havia encontrado na década de 1950-1960. Assim, na tentativa de atualizar as reflexões sobre o campo político Ticuna elaboradas pelos autores clássicos – principalmente Curt Nimuendajú, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira Filho – valho-me do que ouvi de lideranças que entrevistei em Tabatinga (AM), entre setembro e outubro de 2014, durante o período de pesquisa de campo.

A partir da minha chegada no alto Solimões e do início da observação de campo, algumas perguntas emergiram com força: Quais são os papéis políticos atuais e como os papéis tradicionais vêm sendo transformados na dinâmica cultural, no fluxo da vida cotidiana? Que conflitos surgem a partir da tradução que os Ticuna fazem dos papéis contemporâneos, bastante inspirados nas dinâmicas do mundo urbano, globalizado (e globalizante) e fundamentado no individualismo, próprio da modernidade? Como a juventude indígena se insere no campo da política, usualmente um lugar dos mais velhos, que atuam considerando a tradição?

As questões que aparecem no campo político Ticuna – partindo de Tabatinga – são complexas. Muitos vieses podem ser costurados a partir das falas das lideranças. As transformações pelas quais a sociedade Ticuna passou, ao longo dos últimos 70 anos, foram muito marcantes. Hoje,

---

8 Esse capítulo é principalmente baseado nos livros de João Pacheco de Oliveira Filho: *O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar*, publicado em 1988 e, de Roberto Cardoso de Oliveira, *O Índio e o Mundo dos Brancos*, 1972. Também fiz uma leitura de autores como Cláudia Lopés (2000), Fábio Vaz de Almeida (2005) e Regina de Carvalho Erthal (2004).

Umariçu I e Umariçu II são aldeias em perímetro urbano, com cerca de sete mil habitantes e muita influência do contato interétnico. As dimensões da modernidade – com tudo que lhe é próprio – como a globalização, as tecnologias de comunicação e de informação, a mercantilização e a monetarização das relações, entre outras questões que caracterizam nossa época, estão presentes no cotidiano das aldeias, com consequências para o bem e para o mal. As lideranças políticas atuam, portanto, em um mundo que é tradicional e também é moderno, transitando no que costumam chamar de “mundo Ticuna” e “mundo dos brancos”, e vice-versa<sup>9</sup>. Esta pesquisa trata da situação histórica que se apresenta hoje, da visão das lideranças políticas Ticuna sobre esse campo, assim como também, dos processos de formação e de inserção das novas lideranças na cena política.

### 1.1. História, papéis tradicionais e organização social dos Ticuna

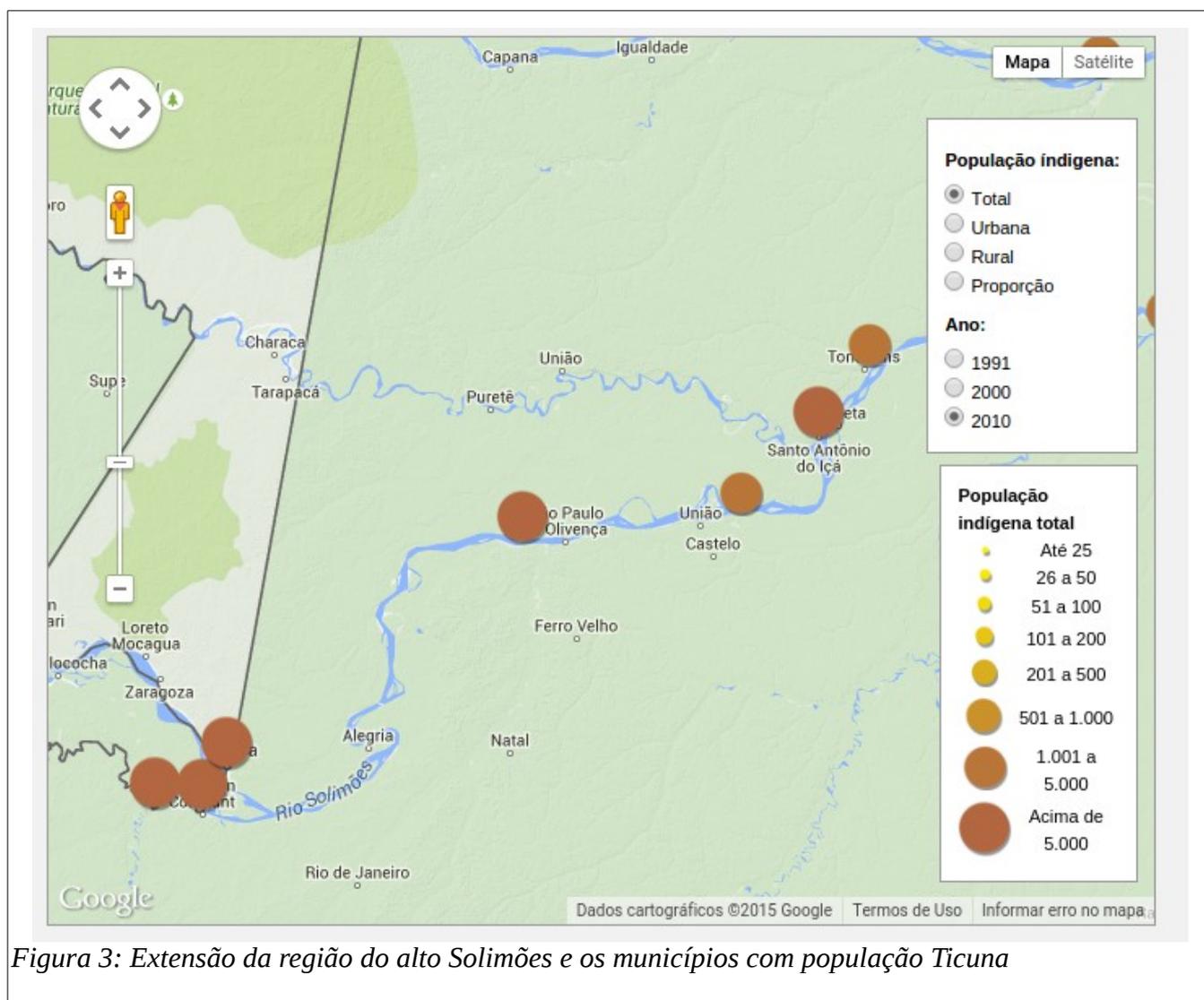


Figura 3: Extensão da região do alto Solimões e os municípios com população Ticuna

9 Muitas das lideranças indígenas Ticuna que entrevistei frequentemente moldam o campo em um formato dual – o mundo dos brancos e o mundo dos Ticuna. Reproduzo essa narrativa, mesmo considerando que trata-se de uma única situação histórica.

Os Ticuna se autodenominam como *Magüta*, que quer dizer “povo pescado com vara”, e remete a história do seu mito de criação<sup>10</sup>. São o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira, abrangendo mais de 46 mil pessoas. Destes, 39.349 (IBGE, 2010)<sup>11</sup> vivem em mais de 20 Terras Indígenas, distribuídas em seis municípios da região do alto rio Solimões: Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins, conforme a figura 3.

Há uma extensa literatura sobre os Ticuna e a região do alto Amazonas/Solimões, que abrange desde os relatos de cronistas, a partir do século XXVII, até estudos mais recentes (MELATTI, 2015, *website*)<sup>12</sup>. Considerei que, para os objetivos desse trabalho, não havia necessidade de explorar um material historiográfico mais antigo. A apresentação que se segue parte do período mais intenso da exploração seringalista, que afetou profundamente a vida Ticuna - seus costumes e crenças, sua organização espacial, econômica, social e familiar, e os papéis de liderança.

A formação dos seringais na região do Alto Solimões ocorreu nas duas últimas décadas do século XIX. Com o início da exploração seringalista e com a valorização da borracha no mercado internacional, as terras às margens do Solimões, principalmente aquelas localizadas na proximidade das bocas dos igarapés e lagos, locais de extensos reservatórios naturais de seringueiras, começaram a ser mais cobiçadas. Oliveira Filho (1988:62-64)<sup>13</sup> indica que, entre 1890 e 1900, a taxa de crescimento global da população foi de 68%, o que sugere a possibilidade de um significativo fluxo de migrantes para essa região. Também assinala que, entre 1872 e 1890, o censo registrou um aumento de 40% da população indígena (na categoria censitária *caboclo*), que pode ser justificada pela maior visibilidade da população indígena por outros grupos locais, a partir da ocupação progressiva das terras e da sua utilização em atividades produtivas.

A região do alto rio Amazonas/alto rio Solimões foi palco de violentos processos de colonização, envolvendo a exploração extrativista da borracha e o chamado *regime de barracão* (OLIVEIRA FILHO, 1988), que impôs aos indígenas Ticuna uma situação de submissão durante cerca de 90 anos (de fins do século XIX até a década de 1970). Ali, diferente de outros lugares de produção seringalista, como o Acre e Rondônia que utilizaram essencialmente a mão de obra nordestina, a extração da goma elástica foi feita tendo os indígenas como extratores. O modelo de seringal também diferiu, já que se baseava também na comercialização compulsória, pelo *patrão*, de

10 Para mais informações, o mito de criação Ticuna é contado por Oliveira Filho (1988:90-105), a partir da narrativa do Ticuna João Laurentino, morador do igarapé São Jerônimo, que resultou na publicação *Torü Duiügü* (1983).

11 [ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_dos\\_Indigenas/pdf/Publicacao\\_completa.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf). Acesso em 15/04/2015.

12 <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/15altama.pdf>. Acesso em 15/01/2015.

13 Dados do IBGE – Censos Demográficos de 1872,1890,1900,1920. (*apud* OLIVEIRA FILHO, 1988:63)

parte da produção dos indígenas destinada à sua subsistência. A dominação dos indígenas justificava-se pela ideia de que estes ocupavam as terras que eram reconhecidas como de propriedade dos *patrões*. O seringalista exercia enorme poder sobre os indígenas. Controlava o acesso ao financiamento e ao comércio local e o fluxo de dinheiro, sendo que o *freguês* indígena era impedido de realizar trocas monetarizadas – sua relação comercial limitava-se ao *regime de troco*, isto é, pagamento convertido em produtos ou em crédito para futuras retiradas de produtos no barracão (OLIVEIRA FILHO, 1988:82).

Antes da implantação do regime seringalista, os Ticuna habitavam os igarapés e viviam em núcleos familiares independentes política e economicamente. Nesse período, o caráter clânico continha uma significação social distinta da época atual; as grandes malocas ticuna abrigavam diversas famílias de uma mesma nação e mantinham o controle de determinado território. Eram unidades autônomas, que se relacionavam com as demais unidades pela necessidade de garantir as trocas matrimoniais, ou então em contextos de disputa e guerra territorial (OLIVEIRA FILHO, 1988:116-117). A fragmentação das malocas clânicas ocorreu por pressão dos *patrões*, para adequar os trabalhos nas estradas de seringa, que eram mais apropriadas a unidades familiares menores. Segundo relatório de Nimuendajú datado de 1929, praticamente já não existiam as malocas tradicionais cônicas Ticuna<sup>14</sup> nesse tempo, e os indígenas viviam em casas de formato retangular, como os *civilizados*. Nimuendajú indica que essa foi uma estratégia do *patrão* seringalista para diminuir o poder das *nações* Ticuna<sup>15</sup>, e facilitar a submissão de pequenas unidades isoladas ao seu domínio (*apud* OLIVEIRA FILHO, 1988:123). Portanto, a empresa seringalista influenciou na organização social do povo Ticuna, obrigando-o a conformar pequenos agrupamentos ao longo dos igarapés, que eram mais fáceis de serem dominados. Habitavam em duas a quatro casas relativamente próximas, que pertenciam à clãs de metades opostas, o que possibilitava as trocas matrimoniais. Essas unidades foram chamadas por Cardoso de Oliveira e Oliveira Filho de *grupos vicinais* (OLIVEIRA FILHO, 1988:123,197). Essa mesma organização foi reconhecida por Oliveira Filho quando fez seu estudo na reserva de Umariáçu.

Conforme a literatura clássica, a organização social Ticuna é composta por grupos de descendência unilinear de linhagem paterna. Esses clãs, internamente nomeados como *nações*, dividem-se em *nações de pena* (aves como garça, japó, maguari, urubu-rei, japiim, arara, etc.) e *nações sem pena* (animais e vegetais como onça, saúva, buriti, avai, etc.), constituindo-se as *nações* em metades exogâmicas (OLIVEIRA FILHO, 1988:89). As unidades sociais Ticuna são contadas por meio do mito de origem do mundo e do nascimento dos heróis míticos *Yoi e Ipi*, irmãos gêmeos,

---

14 Estima-se que a destruição das malocas ocorreu entre 1910-1920 (OLIVEIRA FILHO, 1988:123).

15 Oliveira Filho (1988:118) relata que Nimuendajú encontrou 36 nações à época da sua pesquisa.

filhos de *Ngutapa*, que criaram os Ticuna e toda a humanidade. Portanto, o mito narra a origem dos costumes ancestrais que sempre regularam a vida Ticuna: a divisão da sociedade entre nações e a obrigatoriedade de casamento entre as metades exogâmicas. Contemporaneamente, como relatou o professor bilíngue e chefe do setor de educação da Funai no Alto Solimões (entrevistado 8, Tabatinga, 07/10/2014), o clã serve para identificação e manutenção da regulação matrimonial, já que integrantes de uma mesma *nação* são considerados como primos e/ou irmãos, e não podem casar entre si. A divisão em *nações* não tem um caráter hierárquico e as relações comunitárias não se regulam por distinções clânicas, mas por consanguinidade e afinidade. Voltarei a esse tema mais tarde, quando abordar a questão dos *grupos vicinais*.

Voltando aos papéis sociais tradicionais, de acordo com Oliveira Filho, há discordâncias entre as suas interpretações e as de Nimuendajú. Nimuendajú afirma que os Ticuna não possuíam uma chefia centralizada (NIMUENDAJÚ, 1952:65 *apud* OLIVEIRA FILHO, 1988:118), mas sim, líderes que detinham qualidades especiais, tinham poderes mágicos e, que, por possuírem habilidades para tratar com estranhos, especialmente com os *civilizados*<sup>16</sup>, “ganhariam certa ascendência sobre os membros de um grupo familiar ampliado”. Eram cabeças de grandes famílias, autoridades políticas sem poder coercitivo, que teriam uma rede de apoio: “*të/ti*” - chefes de grupos locais<sup>17</sup>. Roberto Cardoso de Oliveira relaciona essa figura a de um *conselheiro* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972:88-89).

Oliveira Filho (1988:138) compreende que, tradicionalmente, nunca existiu qualquer papel de chefia Ticuna que extravasasse os limites de uma *nação*<sup>18</sup>. Sobre as lideranças tradicionais, tende a outra explicação e menciona os seguintes papéis de autoridade aos quais a maloca se subordinava: o chefe para a guerra, *to'ü*, que existia um para cada nação, e o *yuücü*, que era o xamã ou feiticeiro, e não tinha uma relação exclusiva com os clãs, podia haver mais de um em cada nação. O *to'ü*, também conhecido por *daru*, era escolhido e preparado desde criança para ocupar o cargo, submetendo-se a uma alimentação especial, exercícios e aprendizagem de luta e uso de armas. Não exercia outra função na comunidade, a não ser a proteção das pessoas e da maloca. “O *to'ü* era o chefe de Ticuna mesmo, verdadeiro...O *tuxaua* não era próprio dos Ticuna.(...)” (inf. Adércio, Campo Alegre, 1981 *in* OLIVEIRA FILHO, 1988:120). Com a dissolução das malocas clânicas e o fim das guerras entre elas, o papel do *to'ü* perdeu sentido e deixou de existir (*idem*, p.119-121).

---

16 Nome dado aos não-indígenas ou brancos.

17 Identificados por Curt Nimuendajú na década de 1940/1950, foram, na visão do pesquisador, manipulados pelos padrões seringalistas, que os transformou em *tuxauas* (no Brasil) e em *curacas* (no Peru) (OLIVEIRA FILHO, 1988:125).

18 A nomeação de Pedro Inácio Pinheiro para cacique geral do Povo Ticuna na década de 1980 parece ser, portanto, um evento singular, que pode ser explicado face à problemática da demarcação da terra Ticuna. Esse assunto será abordado a seguir.

Outro papel identificado é o *toeru* (“nosso cabeça”), não exatamente um chefe, mas uma liderança com influência. De acordo com Oliveira Filho (1988:139) as malocas clônicas eram habitadas pelos homens de uma mesma nação, e não existia um cargo de chefia que fosse transmitido por regras de parentesco. As lideranças se sobressaíam pela capacidade de resolução de problemas, por saber coordenar ações, pela capacidade de criação de consenso e de articular uma rede de apoio; nunca por mecanismos de coerção<sup>19</sup>.

O *tuxaua* foi um papel social institucionalizado pelos *patrões* e funcionou até a década de 1950. Era um tipo de capataz, nomeado para organizar os Ticuna para os trabalhos da seringa, apto a controlar a produção e a servir de porta-voz do patrão seringalista, que necessitava de um “chefe” a quem dar às suas ordens. Servia como um veículo direto de dominação do seringalista. Era também um *tradutor*, nos igarapés onde a população Ticuna falava pouco a língua portuguesa. Oliveira Filho (1988:126-129) argumenta que, embora o fundamento de seu poder não residisse na tradição, alguns *tuxauas* detinham um poder legitimado pela rede de relacionamentos que dava suporte ao seu papel; e a parcela de poder que guardavam devia beneficiar parentes e adeptos de alguma forma, embora a violência do sistema os deixassem em posição de extrema fragilidade.

### ***Breve história do SPI<sup>20</sup> no alto Solimões***

No alto Solimões, as duas primeiras agências de contato relatadas por Oliveira Filho (1988:86-87) foram a Prefeitura Apostólica do Alto Solimões – missionários da Ordem Franciscano Capuchinhos que se estabeleceram na região em 1910 e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que, a partir de 1917 manteve *delegados*<sup>21</sup> na região; contudo, até a instalação do Posto Indígena Ticunas em Tabatinga (PIT), esse era um órgão desconhecido dos indígenas, e praticamente nada fez para melhorar as relações de opressão impostas aos indígenas pelos patrões seringalistas. Entretanto, a instalação do Posto Indígena em Tabatinga – PIT do SPI, em 1942, modificou as relações de poder local, e promoveu novas formas de relacionamento entre os distintos atores sociais, rompendo com as relações hegemônicas do *patrão* e trazendo outras alternativas de inserção social aos Ticuna (*idem*: 60).

---

19 Essa liderança é reconhecida como *chefe do grupo vicinal*.

20 Criado em 1910 como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN. Tinha inspiração na doutrina positivista, que considerava as sociedades indígenas como a infância da humanidade. Que havia de protegê-las até que “crescessem” e pudessem se integrar à experiência ápice da humanidade - a modernidade.

21 Muitos, além de ser *delegados* do SPI, eram também seringalistas, proprietários de terra, e faziam uso dos indígenas como extratores (OLIVEIRA FILHO, 1988:161).

O surgimento do PIT e seu posicionamento a favor dos indígenas, a partir das ações indigenistas e assistencialistas, reconfigurou a cena de poder local. O SPI, por meio do PIT (em especial, na pessoa do *Manuelão*, que atuou como Chefe de Posto de 1943 a 1946) se impôs como um ente do Governo Federal, e os seringalistas tentaram, a todo o custo, inclusive com tentativas de extorsão e intimidação de funcionários, neutralizar a ação do SPI na região, mas o cenário já havia mudado de forma permanente.

Oliveira Filho (1988:13-14) centrou seu estudo no período de 1942 a 1972, e no entrelaçamento entre a *situação de seringal* e a *situação de reserva*. O autor relata o processo de implantação do primeiro Posto Indígena Ticunas (PIT) em 1942 em Tabatinga e sua posterior transferência para a entrada do Igarapé Umariçu, em 1946. Com esse ato, o Estado nacional iniciou, por meio do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) a “proteção oficial” do povo indígena *Magüta*. Inicialmente, a atuação do órgão quase que se limitou à reserva de Umariçu; apenas em 1975 foi instalado o 2º Posto Indígena na área, na aldeia de Vendaval, e a seguir vieram outros Postos Indígenas em Nova Itália, Campo Alegre, Feijoal, Betânia e Belém do Solimões – que eram os maiores aldeamentos ticuna àquela época, tanto como o são ainda hoje. O autor entende que a presença do Estado fomentou a emergência de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetiram em outros grupos assistidos pelo órgão indigenista (SPI, e posteriormente, a Fundação Nacional do Índio - Funai). Discutirei esse tema mais adiante.

Em 1974, ano de sua primeira viagem ao alto Solimões, Oliveira Filho se impressionou com os grandes aldeamentos Ticuna daquela época, “descritos por um missionário como uma verdadeira “favela indígena”, que continham até 1.500 habitantes<sup>22</sup>”. Seu primeiro olhar percebeu o que parecia ser “uma situação de acentuada desorganização social”, e “uma forte pressão deculturativa por parte do Movimento Santa Cruz<sup>23</sup>, que reprimia quase todas as manifestações da cultura tradicional” (OLIVEIRA FILHO, 1988:12). A partir do aprofundamento de sua pesquisa, o autor enxergou outros mecanismos ordenadores que prenunciavam uma nova ordem política. Seu estudo centrou-se em Umariçu, ali realizou um levantamento das redes de lideranças, contrastando os diferentes esquemas de sustentação e os critérios de ser liderança. O quadro dos papéis políticos nesse período e até o início da década de 1970 é basicamente o seguinte:

- o SPI (e posteriormente a Funai);
- a Igreja/os padres e missionários - missões católicas e protestantes;

---

22 Havia também (como também existe hoje) aldeias pequenas, compostas basicamente por um único núcleo familiar.

23 A Missão religiosa da Santa Cruz, fundada pelo Irmão José, chegou às comunidades Ticuna do alto Solimões em 1972, e exerceu (e ainda exerce) grande influência nas comunidades.

- as lideranças indígenas;
- a Guarnição Militar de Tabatinga.

*A organização social interna dos Ticuna era composta por um conjunto de atores*<sup>24</sup>:

- O líder do grupo vicinal – (toeru, o “nosso cabeça”) envolvia relações de consanguinidade e afinidade. Liderança política forte, capaz de agregar um núcleo de parentes diretos (consanguíneos ou afins). Sua função era comunicar-se com estranhos e civilizados, relacionar-se com autoridades (*capitão*, militares, comerciantes, professores, missionários, SPI) em nome de seu grupo e organizar a cooperação entre vários grupos domésticos. A autoridade do chefe vicinal manifestava-se nos trabalhos de roça, na organização do *ajuri*,<sup>25</sup> nas funções religiosas, nos empreendimentos comunitários (como limpeza de caminhos). Agia em consenso com o grupo e sua autoridade não tinha influência dos civilizados. Atuava “em contextos ditos formalmente como não políticos”. O grupo vicinal era produto da ação dessa liderança; era composto de famílias inter-relacionadas que podiam ocupar, ou não, um espaço contíguo dentro da aldeia, destacando-se de outros moradores e de outros grupos similares. Tinha uma família de referência e era integrado por famílias de diferentes nações (OLIVEIRA FILHO, 1977:146-149; 1988: 206-208, 258).

- Chefe de grupo doméstico –(inatü). Tinha total autonomia no seu grupo doméstico e relacionava-se com o toeru (OLIVEIRA FILHO, 1988:268). Claudia Lopez Garcés (2002:87) relaciona o inatü ao abuelo, como descendência dos grupos patrilineares de descendência demonstrável.

- “Cabeça de muitos povos” -(duu'ũ gueru) – unidade de interação e sociabilidade ainda maior que o grupo vicinal. (*ibid, ibidem*). No passado alguns *tuxauas* foram assim considerados.

Oliveira Filho (1988:194) entende que o *campo de ação indigenista*<sup>26</sup> que se instala a partir da criação do PIT e da reserva indígena de Umariçu estabeleceu um novo papel que reorientou a

24 Conforme Cardoso De Oliveira (1972) e Oliveira Filho (1977, 1988).

25 O *ajuri* é uma prática considerada tradicional pelo povo Ticuna (embora tenha sido aprendida dos civilizados, conforme a literatura evoca). Envolve o trabalho em conjunto da roça (derrubada, coivara, capina, plantio ou colheita), ou o trabalho de fazer canoa ou ainda, de construir casa e tecer a palha do caranã. Antigamente era uma prática muito comum. O dono do *ajuri* fornecia a comida e a bebida tradicional, *pajuaru* ou *caičuma*, para todos os participantes que vinham para o *ajuri*. “O *ajuri* servia para trabalhar junto, para brincar junto e para unir o povo, e envolvia muita gente” (relato feito pelo professor Reinaldo Otaviano do Carmo - *Nguerüü Mepaweecü* -, em sua casa, em 25 de outubro de 2014).

26 Entendido como o campo de relações entre indígenas e brancos, mas especificamente entre uma parcela dos índios Ticuna que viviam na reserva e o SPI.

vida Ticuna dentro e fora da aldeia: foi a pessoa do capitão, principal interlocutor com o órgão tutelador dentro da aldeia.

- *Capitão* – segundo Nimuendajú, o *tuxaua* (no Brasil) e o *curaca* (no Peru) foram precursores do papel de *capitão* (conforme OLIVEIRA FILHO, 1988:208). Contudo *tuxaua* é um papel que remete ao poder seringalista, enquanto que *capitão* remete ao SPI e à relação com o poder federal. Quem escolhia o capitão era o chefe de Posto do órgão tutelar. Sua função era estabelecer comunicação regular entre o SPI/PIT e os índios. Era tradutor e mensageiro. As habilidades tradicionais foram pouco a pouco sendo substituídas por habilidades modernas, como falar bem o português e saber ler e escrever. Executava as ordens, quer concordasse ou não. O processo de escolha não era participativo (embora se dizia que fosse). Havia uma nomeação que ocorria em uma “reunião” pública, uma espécie de investidura do cargo, onde toda comunidade tomava ciência da nomeação e havia manifestação de apoio por parte do grupo indígena e outros poderes presentes. Inicialmente, o capitão era um cargo vitalício e usava farda militar para “impor respeito”. Depois de algum tempo, esse hábito foi abandonado.

Segundo OLIVEIRA FILHO (1988:234-235) a tentativa de controle dos indígenas pelo órgão tutelador se fazia também por mecanismos de coerção: como as ameaças de expulsão da reserva indígena ou de prisão pelo Comando Militar de Tabatinga, a proibição ou controle do uso dos equipamentos e insumos agrícolas, e, especialmente, pela investidura de um “chefe”, o *capitão*, um administrador indireto do chefe de Posto, presente na aldeia todo o tempo. O autor entende que a ideia de uma liderança única e centralizadora foi expandida pelo SPI para todas as regiões do país como uma verdade inquestionável da prática da política indigenista. Isto é, como uma projeção dos mecanismos da sociedade ocidental transposta para o mundo dos índios, com o objetivo de facilitar a dominação. Dessa maneira, o *capitão* foi instituído como o instrumental da tutela, o sujeito responsável por transmitir a ordem social vigente, a lei da civilização, a fazer cumprir a visão do poder federal, a fixar a ideia de superioridade intelectual do tutelador aos tutelados. Mas e os Ticuna, como constroem essa relação? Que significações e funções lhe atribuem?

Em uma entrevista feita com um jovem líder Ticuna<sup>27</sup>, formado em comunicação social e atual secretário-executivo do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Alto Solimões (Condisi), este narrou sob uma outra ótica a constituição do papel do *capitão*, considerado como uma denominação importante para que as lideranças indígenas pudessem lidar com os poderes do Estado de uma forma mais igual. Remeteu à visita do Marechal Cândido Rondon ao alto Solimões e ao seu pedido

---

27 A entrevista foi realizada na sala do Condisi/Sesai em 23/10/2014. Além de nós dois, estavam presentes dois outros funcionários do Condisi no momento da entrevista.

de encontrar com a maior liderança Ticuna da região. O Ticuna Ponciano, liderança tradicional de Umariáçu, foi chamado, e o Marechal Rondon recomendou a Ponciano que utilizasse o título de *capitão* como uma marca de autoridade e respeito, e ainda aconselhou que as comunidades se organizassem, instituíssem seus *capitães* e se juntassem, para que pudessem exigir uma terra própria. Assim, segundo o entrevistado, foi depois do encontro com o Marechal Rondon que as lideranças Ticuna se tornaram *capitães*.

Em síntese, portanto, na reserva de Umariáçu, dois papéis de liderança distinguiam-se como polos de poder diferenciados, como evidencia o quadro abaixo:

<b>Capitão e segundo capitão</b>	<b>Líder do grupo vicinal (<i>toeru</i>)</b>
<p>Função mediadora e tradutora. Era necessário entender, falar, ler/escrever em português.</p> <p>Mobilizava pessoas para executar as proposições do órgão tutelador. Era o porta-voz do SPI. Formava um “par” com o chefe do Posto.</p> <p>Controlava um “fundo de recursos” e exercia um poder coercitivo. Os Ticuna recebiam o que dizia como “ordens a serem cumpridas”.</p> <p>Recebia salário indireto sob a forma de “rancho”.</p>	<p>Função social limitada à aldeia (liderança para dentro).</p> <p>Instrumento de mobilização voluntária e não remunerada.</p> <p>Se subordina ao costume e ao consenso do seu grupo.</p> <p>Busca a autonomia de seu grupo - “<i>desejo de tornar-se independente de estranhos</i>” (seja branco ou Ticuna pertencente a outro grupo vicinal). (Oliveira Filho, 1988:257)</p>

Quadro 1: Papéis/funções de liderança na Reserva de Umariáçu nas décadas de 1960-1970.

Neste capítulo enfoquei a organização social Ticuna descrita pelos autores clássicos no Brasil, e os papéis que emergiam na cena política na década de 1970. No próximo capítulo, veremos como esses papéis se atualizam e se complexificam.

## CAPÍTULO 2: AS LIDERANÇAS TICUNA NO ALTO SOLIMÕES: A POLÍTICA INDÍGENA E AS OUTRAS POLÍTICAS

Nesse capítulo<sup>28</sup> pretendo problematizar alguns dos processos de transformação da organização social e política vivenciados pelo povo Ticuna nas últimas décadas, a partir de um olhar sobre o campo político Ticuna do alto Solimões e os desafios de “ser liderança”. Portanto, o intento aqui é promover uma reflexão sobre a cultura política Ticuna e a *situação histórica* (OLIVEIRA FILHO, 1977; 1988) que o autor descreve como sendo a capacidade de determinados agentes sociais - instituições e organizações - produzirem uma certa ordem política sobre os outros componentes da cena política, por meio da imposição de interesses, valores e padrões organizativos. A ordem política pressupõe acordos, compromissos e algum consenso com os grupos dominados, e não somente o uso de força e manipulação. Há reelaborações por parte dos grupos não hegemônicos e concessões de ambas as partes.

Para entender o contexto sociopolítico atual, é relevante ressaltar as transformações sociais que a sociedade Ticuna passou ao longo das últimas décadas. A partir da demarcação das suas terras em 1992, houve grande crescimento da população e uma interação cada vez maior com a sociedade não-indígena (interação marcada por conflitos e relações de poder desiguais), um acesso cada vez maior às políticas públicas de Estado – saúde, educação, benefícios sociais – que deveriam ser políticas diferenciadas mas não são. É um pouco desse caldo que vou discutir nas próximas páginas.

### 2.1 ORGANIZAÇÃO INTERNA CONTEMPORÂNEA: A TRANSIÇÃO DO *CAPITÃO* AO *CACIQUE*

Aquela liderança denominada *capitão*, nomeado pelo SPI para atuar como um funcionário dentro da comunidade indígena não mais existe nas comunidades Ticuna. Em seu lugar como chefe da aldeia figura o *cacique*. O *cacique* é um papel decorrente da hierarquia administrativa do Estado, tal qual era o papel que o *capitão* exercia para o SPI e demais instituições de poder do Estado, como pondera Oliveira Filho (1988). Como entender a atualidade desse papel, considerando que toda a literatura antropológica clássica afirma que entre os Ticuna nunca existiu um poder centralizado? O papel de *cacique* é derivado das concepções nativas sobre poder e autoridade, ressignificadas nesse papel de liderança? Ou é uma inovação, criada a partir de uma nova *situação histórica*? Como os Ticuna pensam esse papel? De acordo com o cacique de Umariáçu à época da pesquisa de campo:

---

28 As entrevistas feitas entre Tabatinga e Benjamin Constant formam o corpo principal do diálogo travado nesse capítulo. Busquei preservar as identidades individuais ao apresentar as pessoas entrevistadas pelos papéis sociais que exercem no campo interétnico. Nas transcrições das entrevistas das lideranças indígenas procurei obedecer à norma culta da língua, sem, no entanto, comprometer o estilo de quem fala.

*Na época cacique era chamado capitão. Quem apoiava o capitão eram os militares, exército. E o capitão que foi escolhido por eles era o ancião mais sábio entre os outros. Então ele ganhava uniforme do capitão do exército (...), e foi chamado de capitão. Na época da ditadura foi assim. E hoje, voltamos com a nossa autonomia, nós paramos de chamar de capitão, agora é cacique. Então hoje eu sou cacique, com autonomia. Na época ninguém tinha autonomia. Dependendo não sei de quê, não sei de quê lá, tempo de SPI. (Entrevistado 1, Tabatinga, Umariçu, 03 de novembro de 2014)<sup>29</sup>.*

Ao que parece, o cacique representa um novo posicionamento dos Ticuna<sup>30</sup> frente ao Estado, uma marca de sua independência, de seu autogoverno, atuando nas duas esferas de poder, rompendo com o mecanismo dicotômico das relações entre os poderes dos *grupos vicinais* e do antigo *capitão*. Dessa forma, ele é, ao mesmo tempo, uma liderança para dentro e para fora da comunidade. Agrega valores das lideranças tradicionais e traz novos atributos, próprios do mundo moderno e das relações de poder que hoje atuam no campo intersocietário e interétnico. Portanto, é um papel em constante transformação e, ainda que essas variações estejam sendo negociadas no interior das comunidades, elas também passam ao largo, na dinâmica própria desses novos poderes que copiam o modelo ocidental.

Alguns interlocutores afirmaram que, antigamente, os caciques eram escolhidos por aclamação, e que o posto de cacique remetia à tradição, podendo passar de pai para filho. Representavam a autoridade tradicional da comunidade e eram obedecidos. “*Naquela época, as lideranças eram bem unidas. E os caciques, naquela época, eram diferentes*”, afirmou o presidente da Federação das Organizações dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCIT), (Entrevistado 2, Tabatinga, em 06/10/2014). Atualmente, o campo de poder interno das comunidades se complexificou e novos sujeitos atuam nas comunidades, compartilhando e disputando espaço, legitimidade e prestígio no interior das mesmas.

*Muitos novos atores, porque as comunidades são muito grandes, complexas. Professor, agente de saúde, funcionário público, funcionário da Funai, são autoridade dentro das comunidades. Diretores da Igreja, delegado da Piasol, presidente de bairro, conselheiro distrital de saúde, mas o cacique apesar de tudo, continua sendo a maior autoridade da comunidade. Conselheiros distrital de saúde, funcionário da Funai, ex-caciques que continuam atuando. Todos fazem questão de ter uma postura de liderança. (Entrevistado 3, Benjamin Constant, em 20/09/2014).*

Assim, mesmo com toda essa gama de novos atores e papéis, os caciques são reconhecidos interna e externamente como lideranças representativas da comunidade e tem uma função social

---

29 Ao longo de todo o trabalho, as falas indígenas são destacadas em fonte *times new roman* modo itálico, e as falas de não-indígenas ou citações bibliográficas mantêm o modo regular.

30 Aliás, representa um novo posicionamento dos povos indígenas do Brasil, já que esse papel de cacique foi amplamente disseminado e praticamente todos os povos assumiram essa figura de chefia, que tem uma atuação para fora da comunidade, embora tenha que se submeter às negociações internas.

específica de intermediação com o Estado, com as políticas públicas e com as organizações não governamentais. A lista de atribuições do cacique é enorme: ele é quem faz o acompanhamento das ações de educação e de saúde na comunidade e a interlocução com a prefeitura e as secretarias municipais; é Conselheiro Distrital do Condisi/DSEI/SESAI; faz a interlocução com a Funai; acompanha projetos; atua na solução das questões internas – desde a organização de trabalhos coletivos e de festas, até a mediação de brigas entre jovens ou entre famílias, enfim, atua sobre qualquer tema que diga respeito à coletividade Ticuna na aldeia. Como explica o cacique de Umariçu I,

*Pastor não é líder para tudo, é líder da igreja, professor é líder na sala, diretor é gestor na escola; agora o cacique, ele é manda tudo. Quando ele diz, chama todos. Então juntos, junto com professor, com pastor (...) ele vai procurar entender um problema e solucionar com a sociedade, em conjunto. Cada um com sua repartição mas, quando o cacique chama, todo mundo tem que estar. É isso a minha visão, mas todo mundo não tem o entendimento igual meu. Então isso é problema. (...)* (Entrevistado 1, Umariçu I, 03 de novembro de 2014)

Eventualmente, quando há assuntos mais gerais, que demandam decisões coletivas envolvendo mais de uma aldeia, convoca-se uma reunião com caciques de várias aldeias. São os conselhos de caciques e líderes, representados em assembleias, ou nas duas principais organizações políticas Ticuna: Conselho Geral da Tribo Ticuna - CGTT e Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna - FOCCIT.

Entre as atualizações do campo político, os interlocutores entrevistados frisaram a aproximação da lógica da política interna indígena com a lógica ocidental. Um exemplo disso são as eleições de cacique em Umariçu<sup>31</sup>, que acontecem a cada quatro anos, “como na prefeitura”. Assim, existe campanha para cacique tal como “campanha política” e este cumpre um mandato de quatro anos. A organização atual é influenciada pela lógica empresarial, que envolve a possibilidade de gestão de recursos financeiros. A diretoria inclui o cacique, o vice-cacique, o secretário, o tesoureiro, o fiscal. Como explica um ex-cacique de Vendaval sobre as funções inerentes aos cargos: “Quando tem recurso, por exemplo, um prefeito mandou para a comunidade, para a limpeza. O fiscal anota tudo o que gasta. Fiscaliza todo o recurso. O Fiscal chama o presidente da rua e faz reunião para definir as coisas”. (Entrevistado 4, Tabatinga, 30/10/2014).

É feito um registro civil da diretoria eleita em cartório de notas e levado à prefeitura, aos órgãos públicos e à Funai, para dar legitimidade ao cacique e à sua equipe. Hoje, em Umariçu I, uma liderança mais experiente é o cacique, e o cargo do vice-cacique é ocupado por um jovem de

---

31 Segundo informação, também nas outras comunidades Ticuna do Alto Solimões funciona dessa maneira.

22 anos, demonstrando uma tendência que tanto ocorre nas comunidades do Brasil como nas comunidades da Colômbia: os jovens ascenderem esses lugares de poder, que antes eram ocupados por lideranças mais velhas e experientes. Entretanto, o cacique de Umariáçu I esclareceu que, apesar dessas estruturas existirem no papel, nem sempre funcionam:

*Cacique tem vice-cacique. Tem equipe, cada um com sua atuação. Eu como líder, como cacique, vou fazer contato com as autoridades sobre a escola, o projeto destinado à comunidade. Enquanto secretário vai saber arquivar todos os acontecimentos da reunião. Tem um pessoa da escola, existe equipe de anciões que entre eles se entendem, se organizam. Com as equipes de jovens, juventude, existe, mas isso não funciona.*

*(...) porque devido ao pessoal que está na frente não estar preparado. Primeiro se interessou, mas depois não ficou, foi embora. Eu fiquei sozinho. (Entrevistado 1, Umariáçu, 03/11/2014).*

“Saí de ser cacique para fazer campanha para ser vereador” relatou um ex-cacique de Umariáçu I que atuou entre 2012-2013, deixou o cargo para se candidatar, mas não se elegeu. Essa é outra tendência da cena política atual. Caciques são lideranças com visibilidade, já que se articulam com uma gama de atores governamentais e não governamentais. No cenário político-partidário acabam sendo atores cobiçados, principalmente pela força eleitoral que possuem e pela capacidade de mobilização das comunidades indígenas. O tema da intersecção entre a política indígena e a política partidária será tratado mais adiante nesse capítulo.

As lideranças entrevistadas demonstraram a percepção de que a política tradicional indígena está contaminada pela política não-indígena, por uma série de histórias pregressas envolvendo lideranças e organizações políticas Ticuna no alto Solimões, que não tive condição de investigar mais a fundo na pesquisa de campo. Mas percebi que existe um juízo generalizado de que algumas lideranças se apropriam de recursos financeiros públicos e privados; de que caciques ganham em nome do povo indígena – uma imagem que tem os exemplos advindos da sociedade envolvente como fundamento. A ideia de que há cooptação de lideranças está presente nas falas, gerando desconfiança, perda da autoridade, falta de vínculo e desilusão, como comentou o cacique de Umariáçu I:

*Hoje em dia, que que acontece? Hoje o pessoal estão de olho no cacique. Por exemplo, se caso vem uma pessoa de fora, como no caso hoje<sup>32</sup>, alguns estão vendo, pô, o cacique está aí, está com alguém, está pedindo dinheiro em nosso nome. Então isso vai ser comentando pelo grupo (...) Isso, para mim, que estou aqui dentro, já estou com dor de cabeça, já estou acostumado, porque isso é uma conversa que eles têm, porque eles estão vazios na memória, só pensam, só têm isso para dizer. (Entrevistado 1, Umariáçu I, 03 de novembro de 2014).*

---

32 Neste caso, éramos eu e o cacique, conversando no seu quintal.

Pelo que percebi, essa inclinação a olhar o campo político com desconfiança impregna a cena política Ticuna há alguns anos. O que tem causado uma certa paralisia e diminuído a participação das comunidades nos processos decisórios internos. De certa forma, a tendência à especialização, isto é, a necessidade das lideranças terem maior qualificação para participar de fóruns de construção e monitoramento das políticas de Estado, torna a política indígena menos “democrática”. Em uma entrevista com um funcionário da Funai e professor Ticuna bilíngue sobre a atuação dos caciques hoje, ele deixou claro que a autoridade dessa liderança é uma autoridade formal, burocrática. E que, atualmente, a comunidade se fia na ideia de que somente a autoridade burocrática resolve. Nesse sentido, a luta política se esvazia, espera-se que o poder público solucione tudo. A seguir, nosso diálogo:

Pesquisadora: Como é a organização dentro da comunidade hoje em dia? Tem uma pessoa que fica à frente dessa organização?

Professor: *Tem, hoje em dia tem gente que vai assumir como dirigente da comunidade, que manda, né: “eu sou cacique”. (...) Hoje em dia ele diz assim: eu conheço da prefeitura, eu conheço da Funai, eu fui ali, já me deram alguns papéis (...) Documento para alguma identificação, eu sou cacique e tal, eu que mando. (...). Hoje em dia existe isso.*

Pesquisadora: Tem algum tipo de eleição, de reunião para decidir, ou não? A comunidade continua decidindo junto, ou não?

Professor: *Hoje em dia a pessoa, algumas comunidades acho que decidem junto, não é muito. (...)*

Pesquisadora: Como é em Umariáçu?

Professor: *Tem pouca gente que faz eleição, como se fosse eleição, que hoje em dia eles inventaram essa eleição, o pessoal vota (...). Não tem participação como de primeiro mais não, antigamente todo mundo participava, mulher falava (...). Hoje em dia bem pouco. (...) Na época do capitão que participava quase todo [mundo]. Hoje em dia é bem pouco.*

*Porquê? (...) O pessoal pensa assim, hoje em dia: (...) eu cheguei daqui da prefeitura, eu cheguei da Funai, reúne o pessoal, fala então, e essa pessoa fica dependendo, mais só esse [cacique] que luta, que ele me leva lá pra prefeitura, que ele me leva lá para a Funai para resolver os problemas. O pessoal hoje em dia tem isso assim, mas na verdade não resolve nada. (Entrevistado 5, Tabatinga, 16 e 18/09/2014).*

O que se manifesta, a partir do depoimento do professor, é uma relação de dependência com o Estado, de subordinação e clientelismo aos poderes públicos, e não de autonomia e autodeterminação. Comunidades tendem a se tornar reféns de relações de compadrio, de favorecimentos, de influências políticas da rede de poderes públicos.

## 2.2. SER LIDERANÇA TICUNA - VISÕES NATIVAS ATUAIS

Com a finalidade de entender a organização social Ticuna como se apresenta hoje, e de buscar elucidar o campo político onde ela se insere, minha intenção é discutir o que significa **ser** uma liderança Ticuna e **como** as lideranças se constituem, levando em conta a ótica e a ética nativas, e considerando, ainda, que estamos falando de ontem e de hoje – de tempos e de relações que são processos dinâmicos, influenciados pelas próprias relações interétnicas.

***A lei Ticuna: participação igualitária; respeito aos mais velhos; respeito ao que é próprio.***

Uma jovem liderança, secretário-executivo do Conselho Distrital de Saúde Indígena, da Secretaria Especial da Saúde Indígena do alto Solimões (Condisi/Sesai) narrou-me uma história cujos elementos apresentam pontos interessantes para iniciar uma reflexão sobre o que é ser uma liderança Ticuna, qual o sentido da organização social e como as lideranças devem exercer seu papel. Para ele, a festa da Moça Nova – o mais importante ritual do povo Ticuna, rito de passagem das jovens na ocasião da menarca - revela o que deve marcar a ação das lideranças: a participação igualitária de todos os clãs e o vínculo com o que é próprio do povo *Magüta*.

*A minha avó, que é filha e neta de vários xamãs, mãe da minha mãe, ela ensinou um ensinamento bem bacana para a gente. Disse que a Festa da Moça Nova é o centro de tudo. Que os nossos pajés nos ensinam, assim como todos os familiares. Ela sempre desenha num tururi<sup>33</sup> uma coisa redonda (...) que representa a moça nova. Para tudo na vida nós temos que respeitar o que está no centro, pode ser seu pai, avó, cacique, mas sempre vem representando a moça nova. Segundo a lenda a festa da moça nova representa o casamento da filha de Yoi<sup>34</sup> com o próprio primo, da mesma nação, que não podiam casar. Eles foram amaldiçoados e caíram os cabelos.*

*O mundo estava acabando, o igarapé sem água, a terra seca, por causa do pecado. Ela pediu que fizessem a festa para ela viver e morrer de novo. Pediu a festa da moça nova, que simbolizava a morte da menina e a vinda da mulher. Como simbolo da luta, da força, pintou [o corpo] de jenipapo. Para que tudo ficasse abundante. Tocaram a flauta e dali a três meses teria a festa. Chamou os 11 clãs. Minha avó sempre desenha. Yoi estava no meio e a filha dele e se transformou nessa coisa do centro. Cada clã era ligado ao outro. Cada clã pensava diferente mas era a mesma coisa. Nunca, jamais um Ticuna, ele pode ser o que for, ele pode estar longe, ele pode estar morto, ele pode estar vivo ou não, mas ele vai estar ligado a esse ritual aqui. (...)*

***(...) O movimento indígena, nossos grandes caciques, eles aprenderam isso também, do jeito que a gente aprende. Quando o mundo acabava Yoi começou a dançar com a filha. Triste, muito triste, ele começou a dançar e chorava muito ao lado de Mapana, a mãe dele, esposa de Ngutapa, pai de Yoi. Ele dançava para***

33 Pano feito de entrecasca de árvore.

34 Herói mítico Ticuna que pescou o Povo *Magüta* nas águas sagradas do igarapé Évare.

*frente e para trás, o mundo começou a crescer de novo e de tanto ele dançar para frente e para trás o mundo começou a diminuir e os clãs não sabiam o que fazer. Ai ele disse: - Porque não para a direita e a esquerda? “Então vamos tentar para frente, para trás, para a direita e para a esquerda”, disse Mapana. Com os clãs do lado, nunca podiam estar distante da festa. E o mundo começou a crescer e a filha amaldiçoada voltou ao normal. Ela disse: - “Muito obrigada, pai, você me matou para ter uma vida boa. Vou ter uma vida na montanha mais sagrada, onde Yoi, Ipi e outros deuses estão” (...).*

*A partir desse dia toda menina na primeira menstruação tinha que passar pelo ritual simbolizando a morte da menina e a passagem para a vida adulta, simbolizando a morte do mundo para uma nova vida nossa.*

*Nossos avós sempre desenham isso aqui para falar da demarcação da terra. Antes de começar a demarcação da terra os caciques se reuniram num lugar (...) que significa Terra Vermelha. É a aldeia mais antiga dos Ticuna, que fica no Igarapé Tacana. Mas é a menor aldeia hoje. Mas ela era muito povoada, antes de 70 eles tinham se reunido lá. Eles simbolizaram isso. **Tudo que vier acontecer, teremos que proteger o que é nosso. Tudo que a gente quiser para os nossos filhos, tem que está ligado a essa coisa, a moça nova. Esse símbolo aqui. Mesmo que a gente vá para frente, para trás, para a direita e para a esquerda, nós temos que estar ligados um ao outro para não deixar o que somos. A minha avó fez esse desenho para a gente, hoje a gente entende o quanto a nossa cultura é necessária para a gente saber viver, o que realmente somos, e para o que a gente vai ser daqui para frente.** (Entrevistado 6, Tabatinga, em 23/10/2014, grifos meus).*

Considero o relato significativo, porque foi feito por um jovem líder que, ao atuar no campo político interétnico, baseia-se na tradição Ticuna para validar e orientar sua ação política no mundo. Além disso, a liderança tem uma história de vida representativa da situação porque passam os jovens Ticuna no alto Solimões, com um acesso cada vez maior à vida urbana. Mudou-se com a família para Manaus em 2005, quando seu pai recebeu o convite para trabalhar no governo do Estado, e só retornou à Benjamin Constant em 2011. Assim, seu contato com o tal “mundo dos brancos” foi intensificado pela vivência em uma escola não-indígena, na capital do Estado do Amazonas. Uma experiência que retrata bem as transformações que a vida dos Ticuna (e de outros povos indígenas) vêm sofrendo ao longo das últimas décadas.

As entrevistas dão pistas sobre o que é ser liderança – em sentidos que podem ser muito práticos, mas também simbólicos. Os trechos que se seguem exploram as percepções das lideranças sobre o que as distingue. Em primeiro lugar, o papel da liderança se constitui como um lugar de autoridade, tanto material como espiritual. De acordo com os interlocutores, as lideranças antigas tinham grande capacidade de mobilização das suas comunidades. Tinham autoridade, eram respeitadas e suas orientações eram obedecidas. Como conta uma antiga liderança Ticuna do movimento indígena local e também funcionário da Funai:

*Os Ticuna que conquistaram a educação, conquistaram a saúde e conquistaram suas terras não são os Ticuna de hoje. Eram os Ticuna que não sabiam ler e nem escrever. Tinha aquela liderança que sabia fazer o documento e eles eram carimbando dedo. Por que que naquela época o cacique tinha autoridade, quando chegava lá, tomava uma decisão e hoje eles têm dificuldade? Uma coisa que nós estamos refletindo também. Às vezes, um cacique na sua comunidade perdeu a sua autoridade. Antes, naquele tempo, o cacique dizia isso, todo mundo seguia ele. (Entrevistado 7, sede da Funai, Tabatinga, 24 de outubro de 2014).*

### **O dom de ser liderança Ticuna verdadeira**

*Entre a sociedade é a pessoa mais qualificada, (...) devido que a pessoa desde cedo ela tem algo, tem expressão entre a sociedade. (cacique de Umariçu I, entrevistado 1, Umariçu I, 03/11/2014)*

*(...) Para mim poder me conhecer eu tive que participar primeiro, tão cedo na época, do movimento indígena. A partir do movimento indígena, a partir daí, eu me senti também uma pessoa mais importante. Sabia que quando tomamos uma decisão, quando se trata do direito indígena, a partir daí eu fui um dos que tem mais capacidade de ultrapassar o limite. Então me senti uma pessoa assim, já tenho esse dom dentro de mim, que se fosse grande eu seria defensor do povo. Já me senti, dentro de mim, do fundo do meu coração, eu seria algo na vida (...). Eu já tenho essa noção, já tenho esse sentimento, já tenho essa ideia, já tenho esse sonho, já tenho esse desejo dentro de mim (...) (idem).*

Portanto, essa qualidade de ser “defensor do povo”, de “falar pelo povo”, de “ter expressão na sociedade”, é uma condição intrínseca do **ser** da liderança. Por isso, muitas vezes as lideranças atuais tendem a ser vistas pelos ticunas como “lideranças” (entre aspas), porque têm mais preocupações individuais do que coletivas ou, de modo generalizado, pensam mais no seu *projeto individual* do que em um *projeto coletivo*<sup>35</sup> do povo Ticuna. Pois, segundo os discursos coletados, havia uma qualidade de liderança (ou nas lideranças), que está menos disponível hoje, nesses tempos marcados pelo excesso de individualismo, condição *sine qua non* da modernidade e também vivenciada nas comunidade indígenas do alto Solimões, especialmente nas áreas mais próximas dos núcleos urbanos.

O cacique de Umariçu I contou que seu pai, liderança histórica de Umariçu e um dos primeiros dirigentes da Igreja da Santa Cruz, dizia que as relações familiares harmônicas (exemplares)<sup>36</sup> eram um ponto fundamental para distinguir as lideranças: “(...) *como dirigente da comunidade da Igreja da Santa Cruz, meu pai era um exemplo para a comunidade. Meu pai me*

---

35 A luta pela demarcação da terra foi, durante duas décadas, o projeto coletivo do povo Ticuna. Depois que conseguiram lográ-lo, não houve outra bandeira de luta com essa força unificadora.

36 No próximo capítulo apresento a posição de uma liderança Ticuna mulher, ex-curaca do *Resguardo San Sebastian de Los Lagos*, em Letícia, que também toca nesse ponto.

disse aqui: “*nós, entre famílias, entre filhos, nós temos que ser um exemplo. Para poder ter mais qualidade, ter mais respeito, a partir dos filhos e ele (...)*”.

Outra questão que as lideranças apontam como distintiva de sua capacidade de líder é a expressão na língua portuguesa. Saber a língua portuguesa é uma qualidade essencial para a função de liderança, tendo em vista que essa pessoa deve ter relações com autoridades públicas e privadas.

Implicitamente, nesse discurso, está a capacidade de defender uma posição sobre determinado assunto junto às demais esferas de poder da sociedade. Como afirmam duas lideranças do movimento:

*(...) fui cacique de Umariáçu II, onde eu morava. Depois fui indicado para ser vereador, o povo me escolheu e fui eleito. A diferença minha era ser capaz de corresponder algumas ideias, defender alguma sugestão ou procurar um meio de fazer um atendimento com as autoridades, não é pela sabedoria do estudo, é pela qualidade da pessoa, quem é essa pessoa. É a pessoa mais expressada, pessoa que tem mais algo, mais conhecimento com os portugueses, com a língua portuguesa (...).* (cacique de Umariáçu I, entrevistado 1, Umariáçu, 03/11/2014).

*Para participar das reuniões lá fora havia indicação: “vai a pessoa que mais fala, pessoa que mais entende, pessoa que tem contato”. “Pessoa que pensava na coletividade”.* (Chefe do Serviço de Gestão Ambiental e Territorial - Segat/Funai, entrevistado 7, 24/10/2014, grifo meu).

Mas não é só saber o português que conta. Há um conhecimento próprio da cultura que define a liderança; alguém que é capaz de orientar: “*Tenho uma expressão mais rígida com a linguagem. Sei o que é passado, sei o que é futuro, sei que é a base para futuro*”. (Cacique de Umariáçu, entrevistado 1, Umariáçu I, 03/11/2014).

Uma liderança antiga do movimento indígena Ticuna no alto Solimões, hoje chefe do Segat/Funai, remete a história mítica da origem dos Ticuna para justificar não só o que é ser liderança Ticuna verdadeira, mas o que é ser Ticuna verdadeiro. Ao conversarmos sobre a cena política e sobre quem são as lideranças atuais, fez referência à pessoa de Pedro Inácio Pinheiro, *Ngematücü*, um dos maiores expoentes do movimento indígena local, eleito pelas comunidades como Cacique Geral e representante de todo o povo Ticuna do alto Solimões perante os poderes públicos do Estado brasileiro. Disse: “*Para ele (Pedro Inácio) é o povo que veio depois. Ele sempre chama Yoi, o Ticuna verdadeiro. Quem faz as coisas erradas não é descendente do Yoi. É descendente do Ipi<sup>37</sup>, ele que fazia as coisas por trás*” (entrevistado 7, sede da Funai, Tabatinga, 24/10/2014).

---

37 *Ipi* é irmão gêmeo de *Yoi*. No mito de criação Ticuna, *Ipi* é quem pesca o povo peruano.

A visão de Pedro Inácio<sup>38</sup> e sua capacidade discursiva são muito valorizadas, como um referencial para a cena política: *“Ele tem uma visão, assim, meu Deus, ele não sabe ler muito, mas ele tem um discurso (...). Uma pessoa admirada, ele é uma pessoa que tem capacidade mesmo (...).”* Assim, segundo o chefe do Segat/Funai, o cacique-geral Pedro Inácio costuma dizer assim nos encontros de lideranças que ainda participa:

*“Eu lutei muito por nós todos, mas o que a gente conseguiu ninguém está sabendo cuidar. uma facada, uma traição. Por isso que não quis mais saber, eu abandonei vocês. Porque vocês não têm amor pela terra de vocês” - Ele fala mesmo isso aí.*

Ele fala isso: - *“vocês não são Ticuna de verdade. Vocês não são descendentes de Yoi. Vocês são descendentes de outras pessoas. Por isso eu deixo vocês. Quem é descendente de Yoi ama sua terra, não destrói”*. Isso é todo o discurso dele, ele fala... (entrevistado 7, sede da Funai, Tabatinga, 24/10/2014).

Há um custo em sustentar o papel de liderança que, além de ser um papel de prestígio, também significa, especialmente nos tempos atuais, estar “na boca do povo”, sujeito a críticas e a julgamentos. *“Tudo sei que hoje não é só falar, tem que mostrar, demonstrar alguns trabalhos, alguma coisa”*, relata o cacique de Umariçu (entrevistado 1, Umariçu I, 03/11/2014). Como há também um custo pessoal, familiar, de doação de tempo em benefício da comunidade - ele complementa: *“Abandonei minha família para cuidar [do] povo”, “mulher teve que ter muita paciência”, “abandonei minha pescaria, abandonei meu roçado, tudo que eu tinha feito (...).”* Um papel que exige uma dose de sacrifício pessoal já que, em princípio, liderança política não recebe salário: *“caciques estão cansados de trabalhar de graça. Uns já estão com outra visão”*. *“É muito diferente das lideranças antigas que discutiam o problema de todos. Hoje para fazer isso tem que ser pago”*.<sup>39</sup>

De acordo a jovem liderança mulher e atual Coordenadora-Geral da Funai no alto Solimões, uma das principais qualidades das lideranças deve ser a de entender como funciona o Estado. Por isso, reconhece a tendência atual das comunidades elegerem jovens caciques, em torno de seus 30 anos, ou até mais novos. Entretanto, esses jovens nem sempre possuem o conhecimento da vida Ticuna tradicional, como os caciques nas décadas de 1980-1990 que, embora não soubessem “assinar o nome”, *“conseguiam organizar, pôr certa ordem na comunidade, eram capazes de trazer*

---

38 Pedro Inácio Pinheiro, o Pedrinho, é presidente do CGTT e foi eleito cacique geral do Povo Ticuna. Ninguém mais conseguiu alcançar esse posto. Ele foi uma das lideranças mais atuantes no processo de demarcação das terras indígenas Ticuna. É considerado a maior liderança ainda viva e, embora esteja relativamente afastado da cena política, está sempre presente no discurso dos entrevistados como alguém exemplar. Mora na comunidade de Vendaval, na Terra Indígena Évare II.

39 Esse “pago”, como veremos, pode ter outras implicações e novas relações de poder, que envolvem a questão político-partidária e benefícios pessoais. Não quero entrar por essa via de discussão agora, pois abordarei essa especificidade adiante, quando discutir as relações das lideranças com o Estado.

*outras coisas além do benefício material, que se acaba*”. Segundo sua percepção, havia, naquelas lideranças do início da organização do movimento indígena, uma qualidade de nascimento, um dom: “*Essas lideranças que estão aí, eles nasceram para isso, porque não é todo mundo que é liderança, quem está à frente do movimento ou dos movimentos. Tem alguns jovens que, sem ser alguma coisa forçada, nasceram para isso*”. Esses jovens estão ligados à continuidade da luta e da defesa do território – argumenta (entrevistado 3, Benjamin Constant, 20 de setembro de 2014).

### **A desconstrução das lideranças**

O espírito da liderança tradicional tem seu oposto; o espírito do individualismo, o qual está por trás da desconstrução do ideal de liderança entre os Ticuna na região pesquisada. Em vez do compromisso coletivo, a “liderança” se beneficia do lugar de poder que ocupa: “*agora tem essa coisa política de ser cacique. Já tem uma política de querer ser*”, afirma o chefe do Segat/Funai. A dedicação ao grupo, a capacidade de impôr regras e de ser obedecido, de brigar e exigir os direitos da comunidade, dá lugar a uma atuação muito distinta e “*hoje, se o cacique quiser botar regra, ele apanha*”.

*Hoje, por exemplo, um cacique quase não tem mais autoridade na comunidade. Porquê? Por causa do agraciamento. Os caciques se deixaram levar por isso. Acumula essas coisas para ele só. Já não atribui mais para toda a comunidade. Aí já vem o problema, o racha, a separação de grupos para cá e para ali. As pessoas estão vendo.*

*Hoje o sistema mudou, outras ideias, a televisão, o celular. Ir lá conversar, intercâmbio, naquela época, tinha muito mais (...). Hoje muitos não ligam mais para reunião, para o que a gente vai discutir. Tem alguma comunidade que ainda são bem tradicionais mesmo, você chega lá, o pessoal vem te acolher, querem saber alguma coisa, o cacique fala e o pessoal obedece, escutam ele. (Entrevistado 7, sede da Funai, 24/10/2014.)*

Há evidências do enfraquecimento do movimento indígena e do papel das lideranças Ticuna no alto Solimões. Resultado, segundo alguns dos interlocutores da pesquisa, da desunião do próprio movimento e da competição entre as organizações por projetos, recursos, parceiros e fontes de financiamento. Hoje o campo político está bastante fragmentado, há brigas antigas entre lideranças que não se resolveram em décadas, muitas dessas lideranças estão ligadas a partidos políticos e as divisões são vivenciadas no interior das comunidades e das famílias. Não consegui averiguar se estas brigas envolvem os antigos grupos vicinais entre si, ou mesmo se esses grupos vicinais organizam-se internamente da mesma forma como Oliveira Filho os descreve na década de 1970.

No entanto, a crise de representação no alto Solimões, ou especialmente em Tabatinga, onde concentrei minha pesquisa, fica mais visível quando vemos a debilidade em que estão as organizações políticas Ticuna – em especial o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), o Museu Magüta, a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB) e a Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCIT)<sup>40</sup>. Entretanto, talvez esse “retrato” possa ser pensando a partir da noção de *situação histórica* que, como vimos, se refere a modelos de distribuição de poder desiguais entre diversos atores sociais e os impactos advindos dessas relações interétnicas nas estruturas próprias indígenas.

A relação dos Ticuna do alto Solimões e de suas lideranças políticas com o Estado, as políticas públicas e os mecanismos de reprodução do poder dominante é um tema que ainda será aprofundado nesse capítulo. É o espelho de dada conjuntura que merece uma reflexão e uma tomada de consciência, da parte dos indígenas e também de seus aliados. É interessante perceber que as lideranças que estiveram ou estão à frente da luta política não hesitam em reconhecer a problemática em que estão imersos e a necessidade de refletir sobre os processos vivenciados, para compreender erros e acertos e desenhar uma nova estratégia para o movimento indígena, que favoreça o amadurecimento e a credibilidade da luta política indígena no alto Solimões. Admitem as faltas – desunião, oportunismo, corrupção, beneficiamento próprio, má gestão de recursos, centralização etc. – como um problema geral, mas nenhuma liderança com quem conversei reconheceu ter enfrentado esse problema pessoalmente, ou na gestão de sua organização – é sempre uma fala generalizada – nunca pessoal.

### 2.3. A PROBLEMÁTICA DAS LIDERANÇAS JOVENS TICUNA DO ALTO SOLIMÕES

A reflexão que se segue foi realizada tendo como base duas entrevistas principais, com jovens Ticuna que ocupavam cargos públicos importantes (no momento da pesquisa de campo), uma como coordenadora-geral da Funai do alto Solimões, e o outro como secretário-executivo do Condisi (SESAI/MS). Outras narrativas se somam às deles para discussão do tema da transmissão da faculdade de ser liderança e das novas qualidades que a juventude Ticuna aporta à cena política.

A demarcação das terras Ticuna é o evento mais aludido nos discursos das lideranças políticas, sejam elas velhas ou jovens, o que demonstra que os eventos históricos que marcaram a trajetória das lideranças e do povo Ticuna são fonte legítima de aprendizado no campo político. Assim, os atores políticos que atuaram e garantiram o domínio da terra para os Ticuna continuam

---

40 Essas organizações serão descritas com maiores detalhes ao final do capítulo.

sendo o exemplo das novas gerações, embora sua atuação hoje seja também alvo de críticas e julgamentos, principalmente quando fazem um balanço dos últimos 20 anos, ou da década de 1990 para a atual. “ - *No tempo que não tinha motor, no tempo que era remo, a gente conseguia mais coisas do que agora*”<sup>41</sup>. “*Essa é uma fala comum que as lideranças tradicionais costumam colocar nas assembleias gerais*”, esclareceu a coordenadora-geral da Funai do Alto Solimões (entrevistado 3, Benjamin Constant, 20 de setembro de 2014).

Quando Oliveira Filho fez seu estudo sobre a organização social Ticuna na década de 1970, nem as mulheres nem a juventude eram considerados atores políticos. Hoje são estimulados a ocupar os espaços de luta e participação política, mas isso não se dá sem conflito. Nesse sentido, a proposta é debater algumas questões que influem na agência das lideranças jovens, que são os sucessores da luta e da ação política das lideranças que atuaram na época da demarcação.

### ***O papel da memória na constituição das lideranças jovens***

Pelo que pude apreender, no alto Solimões, o aprendizado de ser liderança é transmitido de geração em geração, a partir dos eventos cotidianos, na ação prática da política. Crianças e jovens acompanharam seus pais em reuniões, assembleias e debates sobre os direitos étnicos, envolvendo temas como terra, saúde, educação básica e, mais recentemente, sobre o acesso aos benefícios sociais do governo, à educação superior e a gestão dos serviços de saúde oferecidos pela SESAI. “*Meu tataravó, meus bisavós, brigaram e foram assassinados pela terra, por Filadélfia*”<sup>42</sup>, na década de 40 e 50” (jovem liderança, entrevistado 6, Tabatinga, 23 de outubro 2014). Portanto, as lutas políticas pelo reconhecimento e pela efetiva implementação dos direitos indígenas sempre estiveram presentes na *constituição* das lideranças e forjaram, a ferro e fogo por assim dizer, as lideranças.

Pedro Inácio Pinheiro, considerado a maior liderança do povo Ticuna, viu toda a sua família ser assassinada por caucheiros. Assim como a sobrevivência ao Massacre do Capacete<sup>43</sup>, faz parte da história da família Flores e de outras famílias locais.

---

41 Afirmações com esse teor foram ouvidas diversas vezes no decorrer da pesquisa.

42 Aldeia Filadélfia, Terra Indígena Évare, município de Benjamin Constant.

43 O Massacre do Capacete é o nome dado ao massacre ocorrido na boca do igarapé Capacete, perto da cidade de Benjamin Constant (AM), feito por madeireiros comandados por Oscar Almeida Castelo Branco, em 28 de março de 1988. O massacre teve repercussão internacional. Foram assassinados quatro indígenas Ticuna, 19 sofreram lesões corporais e nove desapareceram. Treze anos depois do massacre houve a condenação de 13 dos 14 acusados em penas que variaram de 15 a 25 anos de prisão. (In <http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=2977> e [http://pt.wikipedia.org/wiki/Massacre\\_do\\_Capacete](http://pt.wikipedia.org/wiki/Massacre_do_Capacete), acesso em 09/01/2015).

*Hoje ele está distante da gente, mas nunca esquecemos ele, Pedro Inácio. Ele que viu a família dele, a mãe dele, ser assassinada por caucheiros, por seringueiros, ele viu isso. Assim também como eu vejo a bala nas costas do meu avô, eu vejo o meu pai chorando quando conta todo o dia do índio na minha casa. Diz que como ensinou os filhos, não vai deixar de ensinar o que passou, o que viveu, para o neto. Então eu levo muito esse ensinamento comigo. Desde a luta da minha família, desde a luta dos outros parentes, desde a luta da briga por terra, da briga pela saúde, também sou fruto da luta de muitos caciques nossos, que sempre estiveram na frente, os nossos caciques, mas nunca distante do nosso to'ü, o nosso cacique geral. (Entrevistado 6, sala do Condisi/Sesai, Tabatinga, em 23/10/2014).*

Portanto, torna-se liderança política é um processo que se apoia na conjuntura sociopolítica vivida pelos Ticuna, na rotina das práticas sociais internas e na lembrança de lideranças exemplares. A nova geração de lideranças deve respeito à cultura própria e às velhas lideranças que abriram o caminho, como explicou esta jovem liderança do movimento, que é um dos articuladores da Rede de Jovens Indígenas Comunicadores<sup>44</sup>:

*Meu avô disse: você não chore se alguém te deixar embaixo, apenas fique calado. Se o teu superior, teu cacique, teu tio, teu avô mais velho que você falar uma coisa que está errada não responda, apenas obedeça, que ele é mais velho que você. Se você gritar com uma pessoa que tem um fio de cabelo você é amaldiçoado, você desrespeita a lei do Ticuna. Todos os meus avós falam isso para a gente. Nós temos um ensinamento dos nossos pais. Ele errado ou certo, sendo uma liderança, tem que ser respeitado.*

*Nós temos desavenças entre parentes, mas é porque são entre os líderes. Eles entre si podem. Eu como jovem, ele como adulto, eu jamais posso gritar, brigar com um adulto. Vou poder falar, vou poder perguntar, dar minha opinião, que é um direito que eu tenho como jovem, mas a partir do momento que eu vejo que ele está na minha frente, que ele está respondendo por mim, que ele é responsável por mim, eu não tenho mais esse direito, segundo a lei Ticuna. A nossa forma de pensar, o jeito de pensar, de criar a família, ela sempre está unida, mesmo brigada ou não, ela vai ter que estar unida de alguma forma. (Entrevistado 6, Tabatinga, em 23/10/2014).*

As jovens lideranças que hoje atuam no campo político Ticuna reconhecem as trajetórias das lideranças antigas, de quem são herdeiros. Contudo, as dinâmicas atuais são ricas de significados e conjugam novas combinações, próprias desses tempo de ideologias multiculturais.

*Temos que aprender muito com os velhos, grandes conhecedores, mas eles ficam um pouco enciumados. Mas somos produtos da briga deles. Brigaram por saúde, educação, escola. Alguns dos velhos querem que circule o poder só entre eles, tendo dado certo ou não, ficam magoados, enciumados, porque esse jovens, os filhos, cresceram. (Entrevistado 3, em Benjamin Constant, em 20 de setembro de 2014).*

*Talvez por nossos pais brigarem, talvez por nossos pais disputarem poder, talvez por nossos pais disputarem prestígio, acho que nós estamos tentando nos unir através dessas brigas. Assim como meu avô tem um inimigo em São Paulo de*

---

44 Projeto apoiado pela Unicef e Embaixada da Espanha.

*Olivença que é um Cambeba, hoje eu sou muito amigo da neta dele. Graças a Deus eles brigaram um dia e hoje a gente está ligado um ao outro.* (Entrevistado 6, em 23 de outubro de 2014, na sala do Condisi/Sesai).

Assim, ao mesmo tempo que as lideranças jovens expressam dificuldade em assumir um lugar no campo político, devido a disputa de poder com algumas lideranças mais velhas, nem sempre dispostas a ceder seus assentos, por outro lado, a juventude vem afirmando novas regras para a política, num campo que se modifica, inclusive com a inserção de “novos” e importantes atores – as lideranças indígenas das demais etnias presentes no alto Solimões<sup>45</sup>: Cambeba, Cocama, Uitoto, Kanamari e Caixana - até pouco tempo invisibilizadas no cenário da disputa interétnica.

### ***A renovação do Movimento Indígena e a nova linguagem praticada pela juventude***

Ainda que as velhas lideranças Ticuna possam ter preocupação com a diminuta participação dos jovens nas assembleias gerais das organizações indígenas (quando elas acontecem) e com a aparente tendência da juventude em estar mais voltada aos seus projetos pessoais e menos preocupada com a continuidade da luta política, da defesa do território e dos direitos, atualmente não há uma proposta de formação de jovens lideranças ou uma reflexão estratégica sobre a renovação do movimento indígena, a não ser em cenários específicos, como os da gestão da saúde (tratarei desse tema adiante). Apesar disso, nos encontros da Rede de Jovens Indígenas Comunicadores (movimento não institucionalizado), houve diálogos entre juventude indígena e lideranças antigas do movimento político Ticuna, constituindo uma oportunidade de intercâmbio intergeracional.

*Os velhos convidam os jovens, os estudantes, eles não estão participando das discussões. E a gente quando participa é bom para os velhos.* (Entrevistado 3, Benjamin Constant, 20 de setembro de 2014).

*Os caciques falavam: - “Olha que bom! Nós nunca vimos jovens falando sobre os direitos de vocês. A gente já tá velho, nunca vimos mais nenhum jovem, os jovens que estavam aqui hoje já são caciques. Não existem mais jovens”.* (Entrevistado 6, em 23 de outubro de 2014, na sala do Condisi/Sesai).

Mas nem todos têm a mesma compreensão. O atual cacique de Umariáçu I é uma das lideranças que entende que o movimento indígena organizado dá pouco valor à juventude. “*Os que estão na frente não estão preocupados com a visão dos jovens*”. Pare ele, esse é um dos problemas que afeta a renovação do movimento indígena e a constituição de novas lideranças (entrevista,

---

<sup>45</sup> Dessas, somente os Ticuna tem a situação territorial melhor definida, embora hoje as terras estejam se tornando pequenas face ao crescimento populacional.

03/11/2014). A crítica do cacique relaciona-se à difícil aproximação do movimento indígena com a juventude e a falta de apoio e de ações diretamente voltadas para a juventude, que vive momentos de crise de identidade e não se reconhece como um ator dentro do movimento indígena. Aparentemente, são raros os espaços próprios de conversa e os momentos de reflexão e autocrítica sobre os rumos do movimento indígena ou da ação das lideranças, muitas vezes envolvidas em situações de difícil justificativa, como desunião e brigas internas que se estendem por anos, corrupção, beneficiamento próprio, má gestão de recursos públicos, vícios administrativos e centralismo político.

A liderança jovem, secretário-executivo do Condisi, expressou preocupação com a necessidade de harmonizar “dois mundos e seus respectivos saberes”: o conhecimento ocidental, cada vez mais incorporado ao mundo da juventude indígena, e o conhecimento próprio indígena; uma tarefa nem sempre fácil.

*Hoje eu falo um pouco Ticuna e falo mais português. Eu deixei de falar o ticuna por conta de viver muito na cidade (...) mas o meu filho hoje está sendo muito mais preparado do que eu. (...) Eu tive que aprender o português porque foi necessário, porque eu tinha que estudar, tinha que ter amigos para eu poder conseguir alguma coisa.*

*Com tudo isso que eu tenho aprendido, com tudo isso que me ensinam, que me preparam, como meu pai diz: - você está sendo preparado para você preparar, um dia, outros jovens que virão. Nos fomos preparados, hoje nós estamos preparando vocês. Vocês terão que continuar isso tudo. Então é isso que eu sempre tenho comigo, enquanto jovem, enquanto aprendiz, enquanto um menino que ainda não sabe nada da vida, hoje eu tenho um filho, estou aprendendo a ser pai, hoje eu tenho uma roça, que eu vou pouco pois tenho que estar aqui no meu trabalho. O que é tradicional está comigo, mas o que eu tenho que fazer do ocidental eu tenho que produzir. Então se eu produzo no tradicional e produzo na vida sustentável, tenho certeza que um dia esses dois pensamentos possam se unir para trazer algo para mim mesmo de bom, ou para os meus filhos, né? (Entrevistado 6, em 23 de outubro de 2014, na sala do Condisi/Sesai).*

Muita coisa pode ser depreendida dessa fala. Como já dito, enquanto pesquisadora, optei por analisar o campo político Ticuna do alto Solimões a partir da noção de *situação histórica* – no qual as relações interétnicas são entendidas com suas contradições, lutas, articulações, alinhamentos e negociações entre atores sociais distintos. No entanto, vez por outra, nos discursos dos atores sociais indígenas aparecem as essencializações que dicotomizam o campo político em dois lados opostos: o do indígena e do não indígena (ou generalizando, da sociedade ocidental).

## Questões de gênero e geração

A atual coordenadora-geral da Funai, uma jovem liderança mulher, reconhece que há uma questão cultural interna que passa pelo reconhecimento do valor da juventude e do valor das mulheres. Adquirir um nome próprio, uma identidade autônoma, é uma necessidade das lideranças jovens: *“Não temos nosso nome próprio. Somos “filho de fulano”, ainda não nascemos, filho do homem tal. É complicado (...)*”. Entre as resistências está a própria origem familiar: *“Acabamos herdando as brigas de nossos pais, de nossos avós. Mas a gente não quer continuar a briga de ninguém”*. Assim como a questão de geração é relevante, também se impõe como um novo evento a questão de gênero, já que jovens lideranças mulheres estão se levantando e buscando espaços na cena política, apesar da resistência cultural. *“Ticuna é super machista, falo isso dentro de casa, meu pai é machista”*; *“as mulheres são lideranças, querendo os homens ou não. Exercem papéis superimportantes”*. Ela, que é funcionária pública concursada e foi nomeada como coordenadora geral da Funai no Alto Solimões em julho de 2014, reconhece que, ao assumir o cargo, foi alvo de críticas bem duras<sup>46</sup>: - *“Você é nova, você é mulher, até hoje só teve coordenador homem e de mais idade, com experiência”*; - *“Ah! é mulher, quando ela tiver um problema ela vai chorar”*. Vista como “menina” pelo movimento indígena, a coordenadora-geral afirma que *“independente de qualquer conflito e acusação, respeito todos os velhos”*.(Entrevistado 3, Benjamin Constant, 20 de setembro de 2014).

Ainda quanto ao lugar das mulheres no campo político Ticuna, segundo outra liderança jovem, há 20-30 anos as mulheres não tinham voz e não tinham direito de discutir nas reuniões. Hoje estão ganhando espaço dentro do povo Ticuna. *“Muitas delas são candidatas a cacique, mas não ganham. Ainda tem um certo preconceito”* (Entrevistado 6, em 23 de outubro de 2014, na sala do Condisi/Sesai). No período que estive no Alto Solimões, soube de uma mulher que havia sido vice-cacique em Umariçu I, e de outra que era cacique em uma pequena comunidade em Belém do Solimões. Portanto, é possível que as mulheres estejam começando a ocupar esses cargos de liderança, embora isso ainda não seja tão visível. De toda a forma, esbarram com questões de disputa de poder e preconceitos internos (da família e da comunidade) e da própria cena política interétnica.

---

46 A Coordenadora-Geral foi indicada ao cargo pela presidência da Funai em Brasília por motivos técnicos. Segundo informações colhidas em campo, parte da resistência à sua pessoa tem essa razão: não foi uma decisão unânime do movimento indígena do alto Solimões. Até a sua indicação, os coordenadores regionais da Funai eram indicados pelas comunidades, em decisões tomadas em assembleias. Isso também demonstra uma fragilidade do movimento indígena e uma tentativa da Funai de “tomar o pé” do alto Solimões, que segundo a instituição-sede, não estava desempenhando bem a gestão. Embora reconheça esse como um tema pertinente ao campo político, não tenho condição de me debruçar sobre a problemática das relações de poder que envolvem a Funai no alto Solimões.

Também é fato que, no cenário político atual, se torna cada vez mais comum a juventude assumir cargos na esfera governamental, especialmente nas esferas que atuam com a política indigenista como a Sesai, Casa de Saúde Indígena (Casai), Funai, Secretaria de Educação, entre outros. Mas o que se passa hoje? Há mesmo ciúmes das lideranças mais antigas, preocupadas em perder seus cargos para a juventude que chega à cena política mais escolarizada? Há uma crise intergeracional (ou cultural) entre as lideranças ticuna na região pesquisada? Essas perguntas são pertinentes?

### ***A educação escolarizada***

A educação escolarizada é bastante emblemática das transformações que vêm passando as comunidades indígenas. Conforme uma jovem liderança que atua na área da saúde indígena, nas décadas de 1970-1980, seus tios e avós entraram na escola para aprender a ler, para conhecer as leis e os direitos indígenas. Gersem Luciano (2011), liderança indígena do povo *Baniwa* do alto rio Negro, doutor em antropologia pela Universidade de Brasília, afirma que a escola, com todas as suas idiossincrasias, foi utilizada pelos povos indígenas como uma estratégia para melhorar a capacidade de interlocução com o mundo dos brancos; como um meio de dominar as formas de expressão – e principalmente, dominar a palavra, a língua portuguesa. Essa estratégia é presente também no alto Solimões, onde só no *campus* da UFAM em Benjamin Constant, em 2014, estavam matriculados cerca de 110 alunos indígenas, entre Ticunas (a sua maioria), mas também Cocamas, Kambebas, Uitotos, Caixamas, nos cursos de letras, ciências agrárias, pedagogia, antropologia, administração, bioquímica<sup>47</sup>.

No entanto, mesmo considerando que os povos indígenas escolheram a educação como um instrumento de luta política, no alto Solimões a juventude Ticuna está sentada nos bancos da escola e da universidade, aprendendo uma educação desvinculada da cultura, da realidade e das necessidades do seu povo. Na chamada “escola indígena bilíngue, intercultural e diferenciada” gerida pelo Estado (âmbitos municipal e estadual), fala-se a língua ticuna em sala de aula, mas o currículo é igual às demais escolas - não há um projeto de *educação própria* sendo debatido e implementado, e não há espaço de discussão sobre os direitos indígenas, a política indigenista ou sobre o próprio movimento indígena. Lideranças reconhecem que, se a educação na cultura não ocorrer em casa, no seio das famílias, ela dificilmente acontecerá em outro lugar. Mas, considerando que a desvalorização da cultura tradicional nas comunidades Ticuna existe desde a época do *regime do barracão* - quando os Ticuna foram proibidos de realizar seus ritos religiosos e suas práticas

---

<sup>47</sup> Conforme informações da secretaria do campus da UFAM em Benjamin Constant, recolhidas em 06/11/2014.

culturais pelos padrões seringalistas, apoiados pela força e influência das igrejas católica, messiânica, evangélica, batista, israelita, que dividem as comunidades até os dias atuais - pode-se entender que o cenário não é muito favorável ao fortalecimento da cultura e a valorização dos saberes Ticuna.

Sobre a problemática do acesso à educação superior, pergunto-me: - Qual a relação entre as necessidades do movimento indígena e o acesso dos jovens às universidades? As profissões são negociadas com as comunidades<sup>48</sup>? Essas profissões beneficiam as comunidades? Essa ainda é uma questão válida? Ou a juventude busca resolver sua vida, em um sentido mais individualista, próprio da modernidade? A opinião de uma liderança antiga do movimento indígena e funcionário da Funai vai ao encontro dessa ideia. Segundo ele, hoje os jovens que se formam não beneficiam a comunidade e não têm essa perspectiva como a questão mais importante. “*A visão da nossa juventude não é essa. É se formar e ter emprego*”. (...) “*A pessoa se forma, e o emprego só resolve a sua vida!*” (Entrevistado 7, Funai, 24/10/2014). Assim, há uma problemática relacionada ao emprego assalariado, que é o “sonho de consumo” hoje.

Contudo, lideranças jovens têm levado essa discussão sobre outro prisma. Duas jovens lideranças, sendo uma aluna de antropologia da UFAM e o outro o secretário-executivo do Condisi e animador da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas do Alto Solimões, disseram que têm discutido a ampliação das carreiras acadêmicas ofertadas em Tabatinga, pelo campus da Universidade Estadual do Amazonas – UEA e pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM que hoje incluem administração, pedagogia, letras, química, biologia, geografia, antropologia e licenciatura indígena. “*Queremos direito, medicina, enfermagem, psicologia, comunicação*”. Carreiras que, na ótica de uma liderança tradicional beneficiariam a comunidade. “*Meu pai e as lideranças falava da importância dos jovens e crianças escolherem formações para o nosso próprio povo. A gente tem que ter nosso médico, nosso enfermeiro, nosso antropólogo, nosso engenheiro, enfim, e isso me motivou*”, justifica a coordenadora-geral da Funai sobre sua própria escolha profissional (Entrevistado 3, Benjamin Constant, 20 de setembro de 2014).

De toda a forma, a juventude indígena está realmente preocupada com o acesso ao emprego. Preocupada em fazer o ensino médio, ou o ensino profissionalizante, e em ingressar no ensino superior, para garantir uma vaga no mercado de trabalho. Essa situação não difere da situação da juventude em todo país. Tanto Tabatinga como Letícia possuem escolas técnicas profissionalizantes, com bastante procura pelos povos indígenas. Como essa geração de ticunas formados, seja nos

---

48 Quando o estudante era indicado pela comunidade e deveria retornar a ela para contribuir como um saber mais especializado.

cursos técnicos ou nos cursos de nível superior, atuará no campo político e na esfera pública brasileira? Algo novo se passa, na medida em que as jovens lideranças se escolarizaram e hoje são atores políticos que dialogam em pé de igualdade com os demais atores não-indígenas. Se pouco utilizam da prerrogativa de estar nos espaços públicos e priorizar a construção de políticas públicas pertinentes aos povos indígenas, talvez seja porque os processos de mudança exigem um tempo de maturação para sua plena existência.

Enfim, a luta política sempre esteve presente entre os povos indígenas. Não obstante, há uma parcela da juventude bastante alienada dos processos de luta política e pouco interessada no movimento indígena instituído. É uma geração Ticuna muito influenciada pela vida na cidade, seja em Letícia ou em Tabatinga. Como em outras dinâmicas similares Brasil afora, a proximidade das comunidades indígenas com os núcleos urbanos têm um custo alto para a organização social indígena. Em Umariçu I e II, que pela proximidade podem ser consideradas bairros da periferia de Tabatinga, as comunidades enfrentam problemas típicos dos núcleos urbanos em área de fronteira, como o envolvimento e a compulsão dos jovens pelo álcool e pelas drogas, e a consequente violência interna. Mais ainda, como há um distanciamento da cultura tradicional, falta aos jovens um estofo do conhecimento centrado na sua própria cultura. Já há jovens que não falam a língua ticuna com fluência, ou que tem vergonha de falar; há relatos de desobediência das regras tradicionais da organização social ticuna – como a proibição do casamento entre pessoas da mesma *nação*; há a ocorrência de suicídios, especialmente juvenil; e há o abandono das atividades tradicionais que dão o suporte material à cultura tradicional, como a confecção do artesanato, o trabalho da roça e do *ajuri* e as festas Ticuna. Nas experiências que partilhei em Letícia, os relatos sobre as transformações pelas quais estão passando a juventude e as lideranças jovens são similares (embora não tenha me parecido que a desagregação social estivesse tão séria). Veremos isso adiante.

#### 2.4. O MOVIMENTO INDÍGENA E AS RELAÇÕES COM O ESTADO

Após abordar a relação dos Ticuna no alto Solimões com o Estado e as agências de contato até o começo da década de 1970 (nosso primeiro capítulo), o propósito agora é compreender como essas relações se desenvolveram de meados da década de 1970 para cá, a partir do início da organização do movimento indígena Ticuna, e como estão hoje, em vista da complexidade de atores e da extensão do campo político.

Os Ticuna vivenciaram distintos processos históricos a partir de sua inserção nos diferentes Estados-nação. López Garcés (2000:186) indica que os processos de aldeamento dos Ticuna no

Brasil e na Colômbia, a partir da segunda metade do século XX, vão desempenhar papel crucial no que hoje se chama de organizações políticas locais. Assim como as mudanças constitucionais, ocorridas em fins da década de 1980 e início dos anos 1990, que abriram novos horizontes para a luta política dos povos indígenas em ambas nações.

Apenas para situar o leitor, vale informar que foram os Ticuna um dos primeiros grupos indígenas do Brasil – senão o primeiro – que iniciou a luta pela demarcação das suas terras. Isso nos idos de 1976 – início do movimento indígena nacional – história bem contada por Matos (1997). As lideranças Ticuna ajudaram a construir o movimento indígena nacional; participaram da constituição da União das Nações Indígenas (UNI)<sup>49</sup>, primeira organização indígena de âmbito nacional, e foram membros da primeira diretoria da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)<sup>50</sup>.

O começo das discussões sobre a demarcação das terras Ticuna no Alto Solimões ocorreu em meados da década de 1970, em pleno governo militar. Naquela época, iniciou-se a formação de uma organização étnica que buscou reunir em um esquema único de ação e autoridade todas as aldeias e *nações*: o Conselho Geral da Tribo Ticuna – CGTT (OLIVEIRA FILHO, 1988:13). As reuniões do movimento ocorriam em clima bastante tenso. “*Quase que a gente foi preso, a própria Funai mandava exército lá, né?*”, relatou uma das lideranças que ajudou a formar o movimento indígena Ticuna, lembrando que o mesmo teve início em pleno período da ditadura (*entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014*).

Segundo esta antiga liderança e atual presidente da FOCCIT (*entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014*), numa reunião no baixo Amazonas, com os Sateré-Mawé, nos idos de 1976, discutiram o direito dos povos indígenas sobre a terra. “*A gente queria a terra própria para indígena. A gente não sabia o que era delimitação, a gente não sabia o que era demarcação, a gente não sabia o que era levantamento, nada. A gente só falava que a gente queria terra*”. É interessante assinalar que as lideranças indígenas desconheciam os direitos indígenas. Ou melhor, na realidade, esses direitos estavam ainda distantes de serem plenamente reconhecidos. À época, o marco legal vigente era o Estatuto do Índio, de 1973. Esse aprendizado de conhecer os direitos indígenas – e de participar do processo de negociação e construção desses direitos – ocorreu lentamente, e revelou-se um

---

49 A UNI não existe mais.

50 A COIAB foi criada em abril de 1989. É a maior organização indígena do Brasil, tem 75 organizações membros dos nove Estados da Amazônia Brasileira (Amazonas, Acre, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins). São associações locais, federações regionais, organizações de mulheres, professores e estudantes indígenas. Juntas, estas comunidades somam aproximadamente 430 mil pessoas, o que representa cerca de 60% da população indígena do Brasil. In <http://www.coiab.com.br/site/pagina/quem-somos/como-surgiu/> acesso em 30/01/2014.

instrumental importante para escapar do mecanismo da tutela imposto pelo Estado. No depoimento abaixo, a liderança conta o que ouviu em um encontro organizado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, em São Paulo. Ressalte-se a importância dos encontros entre as lideranças indígenas de todo o país, organizados com o apoio da CNBB, do Conselho Indigenista Missionário – CIMI e da ONG Operação Anchieta – OPAN (hoje Operação Amazônia Nativa) para que o movimento indígena no alto Solimões pudesse formar sua base de sustentação política e ideológica. Pode-se reconhecer que o surgimento dos líderes políticos indígenas Ticuna iniciou-se concomitantemente ao próprio movimento indígena e suas organizações de base, tendo essas instituições como aliadas na luta política.

- “(...) Vocês tem todo o direito de reivindicar a terra de vocês, que vocês não podem ficar sem a terra demarcada, que isso é garantido na lei”. Na época, quando o cara falava em lei, a gente ficava só para ouvir, a gente não sabia o que significava lei. E aí com isso, cada encontro que a gente fazia, a gente comunicava aos outros. E a juventude, na época, participava da reunião, levava o gravador. Quando voltava da reunião o pessoal botava para ouvir o que foi tratado lá. (...) E aí, naquela época, a gente já falava que um dia a gente teria que ter um representante indígena, seja lá onde for, em qualquer repartição do governo não-indígena, do governo branco que a gente falava na época.

E aí foi a época que nós também conhecemos o companheiro Lula em São Paulo. Quando ele foi preso, em 78. A gente conheceu Lula novo, na época das greves. Então Lula fez um discurso na CNBB. O pessoal foi tirar ele lá da delegacia, depois ele voltou de lá de novo. Ele falava na época que cada povo tinha que representar seu povo, que os povos indígenas era ser humano e tal né? E aquilo ficou com a gente, e aquilo era bom para a gente porque era um pensamento quase igual, né?

E quando foi em 86, aí surgiu a candidatura para presidente da República. E naquela época eu concorri a eleição para deputado estadual escolhido pela comunidade. Aí a gente não sabia o que era partido, como que era o papel de um candidato, mas a gente concorreu (...) pelo Partido dos Trabalhadores, o PT. (Entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014).

O relato conta um pouco do processo formativo do movimento indígena no Alto Solimões, e a participação das lideranças Ticuna na constituição do movimento indígena nacional e regional. O CIMI foi um parceiro importante, “orientava o caminho para discutir terra, educação. Ensinava com quem falar. Esse era o papel do CIMI”, admite a liderança antiga. Isso, em um momento em que as populações indígenas estavam construindo a noção do direito à diferença étnica, ao mesmo tempo em que o Estado encarava os povos indígenas como populações transitórias, fadadas ao desaparecimento, à integração pela sociedade nacional e tentava definir padrões de “indianidade”<sup>51</sup> para emancipar índios ditos “aculturados”, com o objetivo de “emancipar” também as terras indígenas. Uma ambiguidade que ainda hoje vivenciamos no interior do Estado brasileiro. Nesse

---

51 Ver CUNHA, 2012.

depoimento, chama a atenção a ênfase que o líder Ticuna dá ao discurso do Lula e ao reconhecimento dos povos indígenas como seres humanos, com direito à cultura própria, à pertencer e a se representar perante o Estado. Como também é significativo o desconhecimento do processo eleitoral, apesar da sua participação enquanto candidato, indicando, talvez, um certo aproveitamento político da luta e da imagem indígena, ou quem sabe, até dos eleitores indígenas, pelo partido político.

Na entrevista realizada com esse fundador do movimento indígena Ticuna no alto Solimões, e hoje presidente da FOCCIT, a relação que o movimento indígena esperava ter com o Estado nacional na década de 70 fica bem clara: ocupar os espaços do governo. Se na década de 1970-1980 isso era uma proposta, creio que hoje o movimento indígena nacional e suas lideranças reconhecem que a ação política indígena caminhou nessa direção e houve avanços (e também retrocessos, especialmente nos últimos anos). Ainda que o ideal de autonomia indígena seja algo bastante impreciso, houve certa apropriação do Estado pelos povos indígenas, inclusive no alto Solimões com os Ticuna:

*Na época, a gente falava que ia ser representante, o próprio povo, de cada etnia, tinha que representar seu povo. Como assim? Toda repartição do governo teria que ter um [representante]. Por exemplo, uma vez eu fui indicado para ficar em Brasília para representar, para passar as informações, né? Com Álvaro Tucano, o Marcos Terena... E aí, a briga era essa, você podia ficar lá, mas sem deixar de ser aquilo que você é, sem deixar de falar a língua, sem deixar de manter a cultura, o nome indígena, né? E isso era a finalidade mesmo, a política mesmo nossa é ser autônomo, ter autonomia, não depender do não-indígena. (Entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014).*

Muitas das lideranças que, nos anos de 1970 a 1980, lutaram pelo direito à terra ticuna, ainda atuam no cenário político local. Lideranças que agiram e testemunharam as profundas transformações que ocorreram na cena política local, na sociedade nacional, e nas suas próprias comunidades. O povo Ticuna atravessou o cativeiro forçado pela empresa seringalista; enfrentou a violência imposta pela elite de poder local, disposta a impedir os Ticuna de serem donos de seu território; vivenciou a dominação cultural das missões religiosas de diversas vertentes, cuja atuação dividiu (e ainda divide) comunidades, impediu a livre expressão da cultura tradicional e sustentou os mecanismos de poder impostos pela sociedade envolvente. Com todas as pressões, os Ticuna conseguiram manter viva sua língua materna e a prática de alguns de seus rituais – embora, claro, tudo esteja em constante processo de mudança. Segundo as lideranças, atualmente a influência de não indígenas dentro das comunidades é enorme. Uma das consequências da aproximação tão grande com a lógica da sociedade nacional e com as relações de mercado é a monetarização das relações e a fragilização dos laços internos de solidariedade; segundo relatos variados, quando

algumas pessoas começaram a receber “pagamentos” por serviços prestados, também deixaram de fazer as coisas juntas e as relações tradicionais foram se modificando, se adequando às normas ocidentais, se “modernizando”. Como relatou um dos primeiros professores Ticuna bilíngues, membro da Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB) e funcionário da Funai:

*Hoje é individual. Porque? Porque tem a prefeitura aqui que promete: (...) eu vou pagar para roçar, pra fazer, vou pagar para capinar a rua, vou fazer isso aqui pra vocês cuidarem da escola, vou pagar para vocês para fazerem a merenda, vou pagar isso para não sei que mais (...). Isso que aconteceu, que enfraqueceu muito. Envolvendo com esse negócio do pessoal da prefeitura politicamente. Quando não tinha isso, a roça e o caminho da comunidade eram limpos. Antes, a gente trabalhava junto. (entrevistado 5, Tabatinga, 16 e 18/09/2014).*

O ideal de autonomia (o que quer que isso signifique, porque não consegui defini-lo a partir dos relatos), expresso no relato da liderança presidente da FOCCIT, parece ter ficado um tanto distante. Quando a comunidade espera que a Prefeitura, ou o Estado, venha resolver suas questões, ou permite que os órgãos públicos insiram modelos distintos dos que consagrou, de alguma forma há uma perda de autonomia e confiança - mecanismos que dão sustentação às redes de relações. Este parece ser o outro lado da moeda da influência do Estado na organização social das comunidades Ticuna, criando relações de dependência, favorecimento e descrédito. Hoje, as lideranças se dão conta disso, em um aprendizado bastante custoso.

Nesse ponto, gostaria de debater algumas interações do povo Ticuna com as políticas públicas e as instituições que atuam no campo interétnico. A intenção não é discutir a qualidade ou a pertinência dos serviços e das políticas, mas sim, examinar um pouco mais como os Ticuna se posicionam na relação com o Estado e alguns órgãos/serviços públicos essenciais nas áreas de segurança, saúde, educação e na interlocução com o órgão indigenista; o papel que desempenham e quais dificuldades enfrentam, a partir da fala dos interlocutores e da minha própria observação.

### ***A Polícia Federal e a questão da segurança pública nas comunidades***

Os povos indígenas costumam dispor de aparatos internos de justiça para dar conta dos seus problemas – um conselho de anciãos ou de lideranças, por exemplo – que atua a chamada justiça própria. No final de 2008, face a séria problemática de violência, uso de drogas, alcoolismo e suicídio entre a juventude nas aldeias maiores (um problema já relatado antes), e a ausência de um mecanismo mais tradicional que realmente influenciasse o comportamento dos jovens, as lideranças instituíram a Guarda Indígena<sup>52</sup>, também chamada de Polícia Indígena. Começou em Umariçu e

52 Ou “restituíram” a Guarda Indígena, que foi criada como um aparato da Missão da Santa Cruz, para controlar o comportamento dos indígenas e o uso da bebida alcoólica nas aldeias, na década de 1970. Oliveira Filho (1988:12)

depois se expandiu para outras comunidades. Entretanto, o Estado (leia-se Polícia Federal e Ministério Público) não permitiu a continuidade da guarda, nem foi capaz de intervir e minimizar o problema da violência, e a questão permanece como uma das maiores preocupações das lideranças com quem tive contato. Esse é um tema que merece atenção; relaciona-se com a ideia equivocada de que só a Funai pode atuar em terra indígena, e que as comunidades não tem direito ao autogoverno e a decidir o caminho que lhes for conveniente para solucionar seus problemas. Como explica uma liderança antiga e atual chefe do Segat/Funai:

*Tem a Polícia Federal aqui. Eu não sei como é esse negócio da ação da Polícia Federal, mas existe uma lei que, para entrar na terra indígena, ela não precisa pedir autorização. Existe uma lei, mas quando a gente manda alguma notificação para a Polícia Federal, ela tem que cumprir o papel dela. (...) Ela está lá para proteger. Os órgãos do estado, do município, ninguém pode entrar lá [na terra indígena] porque é federal. Então, tem que ter alguma lei na constituição que diz que são municípios e podem, né? Cabe aos municípios também prestarem serviço na parte da educação, da saúde, essas coisas, mas quando a gente vai lá, eles tem essa desculpa: não, ninguém não pode entrar lá porque é do Governo Federal a responsabilidade. Eles [os municípios] nunca querem ser parceiros. (Entrevistado 7, Tabatinga, 24/10/ 2014).*

*A guarda indígena veio talvez para nos proteger. Digo talvez porque ela veio com uma certa intimidade. Ela surgiu a partir do que vive as nossa maiores aldeias, exemplos de Umariáçu II, Belém, Betânia, Campo Alegre, Nova Itália, Vendaval, Filadélfia, Feijoal, as maiores aldeias ticunas, com acima de 1.000 habitantes. (...) Sentir dentro das comunidades adentrarem, no dia-a-dia de cada casa, de cada família, a bebida alcoólica, o fumo, as drogas, não vou dizer a prostituição porque eu nunca vi acontecer, acho que nem existe ainda, e nem quero que exista, né? O narcotráfico, o sequestro de pessoas para trabalhar aqui com as FARC, há jovens ticunas que são sequestrados para serem preparados... (...) Aqui nós temos as drogas, elas têm entrado nas nossas aldeias. (...)*

*(...) A gente entende que quando se faz uma denúncia, a justiça ela demora, “ha! é área indígena?” É Polícia Federal, é Ministério da Defesa, é o Governo brasileiro, então, nem nós mesmos sabemos quem é responsável por nós, né? A gente entende que cada terra indígena é como se fosse um país. Cada aldeia tem as suas leis próprias. Então, como estava acontecendo a violência, era extrema, era muito grande, e a consequência eram jovens bebendo, jovens brigando um com o outro, jovens assassinando e sendo assassinados, então, os caciques se reuniram, os Ticunas, numa reunião geral, a mando do nosso cacique-geral, que era o Pedro Inácio. Então, ele disse: - “E agora o que vamos fazer? Até nos mesmos queremos nos matar!”. Surgiu então um professor (...) ele é de Umariáçu II, ele é formado em letras. Ele viu dois dos filhos dele matarem um ao outro. Professor Florentino, de Umariáçu II. Os dois filhos, por conta da bebida. Depois*

---

refere-se a guarda indígena como um mecanismo de resolução de conflito copiado dos brancos na tentativa de estabelecer um controle social que haviam perdido – isso em 1974. Apenas como informação, também existiu a Guarda Rural Indígena – GRIN, instituída pela Funai, portaria de 25/09/1969, publicada no DOU seção 1, parte 1, setembro de 1969, “com objetivo de realizar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas”. Entretanto, a GRIN não atuou naquela região. In: <http://www.ecoamazonia.org.br/wp-content/uploads/2012/11/dou-gri.jpg> acesso em 01/02/2014. Voltando ao alto Solimões, a Guarda Indígena foi uma instituição criada pelas lideranças Ticuna em 2008, para minimizar os problemas de violência que assomavam as aldeias maiores, como Umariáçu, Belém do Solimões, Filadélfia e Vendaval. A 1ª Companhia de Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL foi formada em dezembro de 2008. Não averigui se a experiência de constituição da Guarda Indígena no alto Solimões também é inspirada na experiência da Colômbia.

*que saíram de ser militar eles continuaram bebendo. Então quando bebiam num final de ano, eles se mataram. (...).*  
*Aí, a partir daquele momento, eles disseram: - E agora, que que nós vamos fazer? Aí o professor disse: - Por que não a gente criar a nossa própria segurança, já que governo não quer chegar aqui, já que exército não quer chegar, já que a federal tem medo de vir aqui – porque a gente não criar a nossa própria polícia? Surgindo então a segurança indígena. Com o nome de SPI – Segurança do Povo Indígena<sup>53</sup> (...) na época em que foi criado, lá em Umariçu II. Surgiu aí, a partir daquela aldeia do professor. (...) Em 2008-2009. (jovem liderança Ticuna, secretário-executivo do Condisi, entrevistado 6, Tabatinga, 23/10/2014, grifo meu).*

Aqui, pelo menos duas questões merecem aprofundamento. Em primeiro lugar, fica nítido o desgoverno. Atualmente não há governo, indígena ou não-indígena, que dê conta das pressões sociais vivenciadas nas grandes comunidades ticunas próximas às áreas urbanas. Talvez as soluções possam vir da articulação dos poderes e das políticas públicas, mas não existe nenhuma instância de diálogo para promover essa concertação. O professor e chefe do setor de educação da Funai, explicou que há intenção de se organizar um conselho que atue nos municípios de Tabatinga e de Benjamin Constant, com a participação de lideranças indígenas, Ministério Público, Conselho Tutelar e Funai (que coordenaria os trabalhos), para intervir na problemática que envolve violência doméstica, violência juvenil, alcoolismo, drogas e suicídio. Manifestou que a proposta, se concretizada, carregará o desafio da construção de acordos e entendimentos sobre pontos essenciais da cultura indígena até hoje pouco compreendidos pelos poderes públicos, tais como distinguir o que é e o que não é exploração de trabalho infantil - já que carregar balde d'água, partir lenha, retirar açaí no mato, ir pescar, caçar e acompanhar os pais na roça, por exemplo, fazem parte do aprendizado de ser Ticuna.

Sobre a guarda indígena, ouvi relatos de abusos cometidos em seu nome, especialmente um excesso de “militarização”<sup>54</sup> e da influência da “cultura branca” em detrimento da “cultura própria”, mas não houve tempo suficiente para as comunidades amadurecerem a proposta; a guarda foi considerada uma ameaça ao Estado nacional, uma atividade paramilitar e sua ação foi proibida. A história da guarda indígena revela o quanto o direito à autodeterminação e à autonomia – garantidos na Constituição Federal e na Convenção 169 da OIT<sup>55</sup> – as bases normativas do direito indígena no Brasil - ainda não foram realmente efetivados. São questões que precisam ser amadurecidas pelos

---

53 Também ouvi de um outro interlocutor versão diversa do nome da guarda indígena: SPI seria o Serviço de Proteção aos Índios, uma releitura ou uma homenagem ao antigo SPI.

54 Na Piasol, 90% dos membros eram reservistas do Exército. Para mais informações sobre a experiência da Piasol, convém ler a dissertação de Mestrado de Mislene Mendes, defendida em 2013 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFAM. Infelizmente, até a data desta escrita, a mesma ainda não estava disponível para consulta.

55 Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) foi ratificada pelo Brasil em 2004 e tem força de lei. É a principal base normativa do direito internacional que regula o direito indígena no país.

povos indígenas e pelo Estado. Quem é responsável pelos Ticuna? Até onde vai sua autonomia? Essas me parecem ser perguntas centrais para uma autoavaliação do movimento indígena Ticuna.

A narrativa do jovem líder, secretário-executivo do Condisi e articulador da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas do Alto Solimões com relação à violência e à presença das drogas nas aldeias Ticuna, e à inexistência de uma ação mais consistente por parte da Polícia Federal, descortina uma questão essencial sobre a problemática dos direitos indígenas em nosso país. A sociedade e os órgãos públicos se acostumaram, de tal forma, ao mecanismo da tutela, que consideram que “questões/problemas de índio” são da responsabilidade exclusiva da Funai ou, no máximo, do Ministério Público. Assim, as demais instâncias do poder público se eximem de uma ação mais direta, imaginando os problemas que poderão advir de uma ação envolvendo os índios. Considero que essa atitude encarna um preconceito velado, relacionado com uma percepção do indígena herdada da ditadura militar, que ainda se sustenta no presente pela Lei 6.001, o ultrapassado Estatuto do Índio, que afirma a “relativa incapacidade dos silvícolas” e deu sustentação ao princípio da tutela. Essa legislação, infelizmente, ainda é um marco normativo vigente, embora vá de encontro à Constituição Federal, nos artigos 231 e 232, e à Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da OIT.

No entanto, a Constituição Federal de 1988 trouxe uma série de inovações, entre as quais um capítulo específico destinado à proteção dos direitos indígenas, que inaugura uma nova base para a relação entre a sociedade nacional e os povos indígenas. Entre os direitos permanentes e coletivos garantidos, estão os direitos originários sobre a terra, à cultura e à organização social, os direitos ao usufruto exclusivo das riquezas da terra, à preservação das línguas e à preservação dos processos próprios de aprendizagem. Também figuram como extremamente importantes para a mudança das relações entre povos indígenas e sociedade nacional, o fim da instituição da tutela e a garantia da capacidade civil aos indígenas, estabelecida no novo Código Civil de 1991 (ARAÚJO; LEITÃO, 2002:23). Fruto dessa nova abordagem, a partir da década de 1990, o Estado brasileiro assumiu uma nova relação com os povos indígenas e suas organizações de base. Se entre os anos de 1970-1980 as organizações indígenas tinham cunho mais político – as agendas de luta eram voltadas para o direito territorial e a demarcação de terras – a partir dos anos 90 passam a atuar no campo dos projetos de etnodesenvolvimento (ALBERT, 2000). A consolidação dos espaços de participação política indígena na esfera pública, envolvendo temas como saúde e educação - e inclusive a gestão de recursos governamentais e a implementação de serviços públicos por meio de convênios do Estado com as organizações indígenas (por exemplos, os Distritos Sanitários Especiais Indígenas -DSEIs) é um fenômeno recente. Trouxe conquistas, tais como a participação de lideranças políticas indígenas

em cargos da administração pública, mas também trouxe novos desafios e riscos para o movimento indígena, que incluem conflitos, lutas pelo poder e o perigo de subserviência política e ideológica aos aparelhos de Estado e aos seus interlocutores (LUCIANO, 2012: 145). Tudo isso o Alto Solimões testemunhou.

Assim, apesar dos 27 anos da publicação do texto constitucional, ainda há dificuldade do poder público, e da sociedade de maneira geral, assumir que as relações entre povos indígenas e sociedade nacional devem chegar a um outro patamar, e que as comunidades indígenas tem direito ao autogoverno, embora essa ação seja uma incógnita. No alto Solimões, de acordo com os relatos das lideranças, a situação é particularmente séria e não há, ainda, um entendimento de como podem se orquestrar essas relações. O que se percebe é a grande ausência do poder público, por um lado, e, pelo outro, todos os problemas advindos do meio urbano, de uma cidade – Tabatinga - que é fronteira geográfica internacional, sujeita a todo tipo de violência que adentra às comunidades indígenas, que não conseguem solucionar seus problemas internos com os mecanismos da tradição. No próximo capítulo, o tema do autogoverno indígena será retomado, a partir da experiência dos Ticuna na região do Trapézio Amazônico colombiano.

### ***A Funai<sup>56</sup>: mãe boa?***

O órgão indigenista é o reflexo da dualidade da política indigenista do país. Recentemente, desde a sua reestruturação em 2012, utiliza um discurso que fortalece a autogestão indígena, mas a prática da instituição, desde à época do SPI, é a de tratar as comunidades com paternalismo, e fomentar mecanismos de dependência e controle. Debate-se entre rever sua agência e seus instrumentos de ação, já bastante arraigados na mentalidade dos servidores e das comunidades indígenas (modificar mentalidades e juízos não é tarefa fácil), e criar uma outra forma de gestão que apoie e fortaleça a autonomia dos povos indígenas. A legislação reconhece a Funai como a coordenadora e a principal executora da política indigenista, mas aponta a necessidade da orquestração com demais poderes públicos municipais, estaduais e federais para atuarem no sentido do fortalecimento das políticas indigenistas, especialmente nas áreas de saúde, educação e desenvolvimento social e econômico, com a obrigatória participação qualificada das populações interessadas. O relato da liderança chefe do Segat evidencia a longa distância que estão disso no alto Solimões:

---

56 A Coordenação Regional do Alto Solimões – CRAS, com sede em Tabatinga-AM, tem sob sua jurisdição 07 Coordenações Técnicas Locais (CTLs) localizadas nos Municípios de Tabatinga, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant, Santo Antônio do Iça, Tonantins, Carauari e Tefé, todos no Amazonas. Trabalham com uma população estimada em 76.000 indígenas, divididos em 350 comunidades/aldeias, pertencentes a 18 povos. In: [www.Funai.gov.br](http://www.Funai.gov.br) acesso em 18/01/2015.

*Aqui na Funai hoje, nessa nova reestruturação que disseram que fizeram na Funai querem acabar com o assistencialismo. Eu concordo. Ter a autonomia dos indígenas. Mas (...) tem muita região que a comunidade está acostumada de a Funai sustentar. Então aqui teve uma reação bem grande. Hoje, a Funai não contrata técnico agrícola, não contrata engenheiro florestal, não contrata biólogo (...). Então, o governo quer hoje é a parceria. Então, essas parcerias, para nós têm sido difíceis, porque os outros parceiros, não sei como que eu posso dizer, eles não querem, eles não sabem que têm que trabalhar desse jeito, e sempre colocam dificuldade.*

*(...) Aqui seria a prefeitura, por exemplo, para viabilizar a parte da merenda escolar, merenda escolar que tem que organizar a partir da agricultura familiar, não é isso? Cabe a Funai organizar a comunidade, assessorar a comunidade. Mas a parte técnica, onde é que está? Está no IDAM, são os técnicos agrícolas, os que entendem de criar gado, entendem de criar galinha, entendem de plantação, isso aí que tem que ter. O prefeito, o que que tem que fazer? O prefeito é o parceiro que entra através da sua Secretaria de Produção para comprar, né? Comprar. E isso aí nunca foi feito.*

*O papel da Funai hoje é facilitar o acesso do índio às políticas públicas, né? Onde o índio mesmo deve estar à frente dos seus negócios, na frente do seu trabalho, isso nós já fazemos aqui. Mas, até agora, convidamos as secretarias e apareceu uma secretaria. Convidamos a CONAB... (...) O pessoal tem aquele receio, não sei o que, quando se trata de comunidade indígena, fica em dúvida. O financiamento principalmente, o crédito, porque **o índio não tem o terreno, né? É terra da União**<sup>57</sup>. (...) Compra o produto, aí como é que vai viabilizar? Aí vamos ver ... Vamos ter que pensar no associativismo. Aí tem esse negócio, fazer a associação lá. Então nós estamos trabalhando assim, fazendo isso daí. (...) **Tem que ter a autorização da Funai. Mas não é isso, já foi lançado a nível nacional com a Funai, com o governo do estado, um termo de cooperação, né? Não precisa mais de autorização.** O órgão de gestão vai lá, ele tem direito de atender uma liderança, dar assistência para uma liderança, sem precisar a Funai estar mandando – olha, estou encaminhando o fulano de tal. **Aqui ainda o pessoal não entende que o indígena é e tem que ser tratado igual.** A mesma assistência que ele dá para lá, tem que procurar e tem que dar. **Eles sempre querem ter os povos indígenas como tutelado, e isso não tem mais. Qualquer coisa tem que saber se a Funai permite ou não. Se é bom para o índio ou não. O índio sabe o que é bom.** Agora ele lá é que vai ter que fazer o acompanhamento, dar assistência para ele. Isso é que são as dificuldades dos parceiros (...). (Entrevistado 7, Tabatinga, 24/10/2014, grifo meu).*

Nas conversas com as lideranças fica evidente que não faz tanto tempo que os Ticuna estabeleceram relações diretas com uma diversidade de atores públicos. Tabatinga emancipou-se de Benjamin Constant em 1983, e as representações estaduais praticamente só funcionavam em Manaus. Hoje há uma gama de instituições com sede na cidade e um saber necessário às lideranças Ticuna do alto Solimões é conhecer seus direitos e ser capaz de acessar os poderes públicos diretamente, sem a obrigatoriedade da interveniência da Funai. Essa é uma questão em pauta, já que, em muitas circunstâncias, as instituições públicas esperam que a Funai faça a intermediação

---

57 As terras indígenas no Brasil são terras da União, com usufruto exclusivo pelos povos indígenas, excetuando-se o subsolo. Na Colômbia, as terras indígenas são consideradas entidades territoriais autônomas. Essa diferença de status diz muito sobre os direitos indígenas nos dois países. Ela será melhor abordada no próximo capítulo.

entre as partes, e não se sentem no dever de construir políticas de atendimento às comunidades indígenas.

Outro porém merece ser expresso. A Funai abriga uma gama de atores políticos e lideranças que são também funcionários do quadro. São caciques, vice-caciques, ex-caciques, professores, coordenadores e ex-coordenadores de organizações sociais ticuna. O que isso quer dizer sobre a instituição, e sobre a miscelânea de papéis e interesses que a circundam? Segundo consta em seu *website*<sup>58</sup>, o Estatuto do Índio “assegurou aos índios seu acesso ao quadro de pessoal da Funai, como forma de lhes possibilitar a participação efetiva na implementação de programas e projetos destinados às suas comunidades”. Mas, qual o efeito disso? É possível manter independência política quando se é Estado/governo? Que relações esses servidores/lideranças Ticuna estabelecem com o órgão público, com suas comunidades, com as demais comunidades Ticuna, com as comunidades dos outros grupos indígenas e com o movimento etnopolítico propriamente dito? A jovem liderança mulher, coordenadora da Funai do alto Solimões contou que foi alertada por lideranças mais velhas do movimento político quando assumiu o cargo: - “*Você tem que andar longe do movimento, porque você é Funai*”. *Aí é que tá. Essa coisa de política indigenista, às vezes isso confunde*” (entrevistado 3, Benjamin Constant, 20/09/2014). Assim, há conflitos entre ser servidor da Funai, ser liderança e ser representante do movimento indígena. Essa presença acentua o faccionalismo<sup>59</sup> Ticuna? A intenção aqui não é responder à questão, mas apenas sugerir que há necessidade de uma reflexão mais profunda sobre a relação entre a Funai, as comunidades, as lideranças e o movimento indígena.

Pois, algumas lideranças consideram que a existência de tantos ticunas empregados no Estado (na Funai e em outros órgãos públicos) enfraqueceu o movimento indígena e sua capacidade de reivindicar, já que há um limite entre ser liderança do movimento indígena e ser funcionário público. Corriqueiramente, diz-se que algumas lideranças foram cooptadas ao ascenderem aos cargos públicos.

*Muito se fala nas reuniões que o movimento indígena está parado, não está brigando por mais nada. Muitos caciques tradicionais, assim como nosso cacique Pedro Inácio, ele disse que muitos dos nossos líderes se vendem. No sentido de que vai na prefeitura, vai numa instituição federal, ganha um emprego lá, pronto, esqueceu o movimento indígena.* (jovem liderança, secretário-executivo do Condisi, entrevistado 6, 23/10/2014).

58 In <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/politica-indigenista> acesso em 01/02/2014.

59 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. Atualmente relaciona-se também com as disputas religiosas, que promovem bastante divisão interna. Erthal e Almeida (2004) tratam a questão político-eleitoral como mais um agravante no faccionalismo ticuna.

Uma liderança importante de Umariáçu I, reforça essa ideia de que é necessário zelar pela independência dos Ticuna frente aos aparelhos de Estado, e que a perda da força política dos Ticuna no alto Solimões tem relação com a subserviência aos poderes públicos.

*No momento, o movimento indígena fracassou, a partir 2000 para cá. Os lutadores, nossos caciques, nossos representantes na época, eram autônomos, depois que o governo estadual e demais criaram a política de apoiar a questão indígena, chamou todas essas pessoas que reclamavam, que clamavam, e hoje são assalariados, calados, do lado do governo.*

*Então, acabou aquele que era um cara forte, batalhador, que reivindicava direito, que gritava pelo direito do povo, hoje estão no braço direito dos governantes. Agora que estão ali, são apenas imitadores, querem tentar reverter mas não conseguiram, porque são mesmo. (entrevista, 2014)*

### ***As organizações políticas Ticuna e o faccionalismo***

Em uma das paredes do Museu Magüta<sup>60</sup> está um painel com fotos dos antigos capitães, do cacique-geral Pedro Inácio e das assembleias políticas do povo Ticuna, como pode-se ver nas figuras 4-6. Emoldurado na parede, também está o certificado do prêmio Chico Mendes, concedido pelo Ministério do Meio Ambiente ao Conselho Geral da Tribo Ticuna – CGTT em 2006, em reconhecimento a importância dessa instituição. Portanto, no Museu Magüta, a luta política Ticuna do alto Solimões está representada como parte do acervo disponível para o público visitante.

---

60 O Museu Magüta, inaugurado em 1990, é considerado o primeiro museu criado pelos povos indígenas no Brasil. Possui uma extensa coleção de objetos relacionados com aspectos da cultura material e imaterial do povo Ticuna e recebeu diversos prêmios nacionais e internacionais. Localiza-se no município de Benjamin Constant. Nas duas visitas que fiz ao Museu, percebi que o mesmo bastante abandonado. No momento, não conta com apoio direto de nenhuma entidade, governamental ou não. Segundo Nino Fernandes, diretor da instituição, sua manutenção é feita com recursos oriundos dos ingressos da entrada e de parte de seu salário como funcionário da Funai, que ele aporta como contribuição voluntária. A história do Museu e as questões políticas que agrega são complexas e esclarecedoras das disputas políticas locais, mas não serão tratadas nessa dissertação.



*Figura 4: O cacique geral Pedro Inácio Pinheiro*



*Figura 5: Memória da luta política Ticuna no alto Solimões. O quadro maior apresenta os capitães Ticuna.*



*Figura 6: A assembleia de formação do CGTT.*

Nas décadas de 1980-1990 o movimento indígena do alto Solimões foi capaz de mobilizar a mídia nacional e internacional para denunciar as violências que ocorriam em território Ticuna, como o já citado Massacre do Capacete. Nessa fase de denúncias, lideranças foram recebidos em Brasília para uma agenda política com o presidente do Congresso Nacional, com parlamentares, com o Ministro da Justiça, com o presidente da Ordem dos Advogados do Brasil, entre outros “chefes”. Nessa mesma época, Pedro Inácio Pinheiro, apoiado pelo Centro Magüta<sup>61</sup>, conseguiu levantar recursos internacionais - cerca de meio milhão de dólares - para viabilizar os processos demarcatórios da terra Ticuna com o Governo da Áustria, já que a Funai não dispunha de recursos para a demarcação (ALMEIDA, 2005:4;22). Talvez por isso vigore a ideia de que, antigamente, quando os Ticuna não sabiam ler e escrever, conseguiam mais coisas do que hoje.

Segundo Erthal e Almeida (2004:142), a luta pela demarcação da terra “*tornou-se mais intensa e sistematizada com a criação do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), constituído em 1982 pelos capitães das aldeias, tendo em vista o objetivo da luta pela terra, como instância acima das divisões clânicas e religiosas que perpassam a sociedade Ticuna*”. Após a demarcação de cerca de 1 milhão de hectares, ocorrida em 1993, surgiram outras organizações políticas, entre as quais a Federação das Organizações dos Caciques e Comunidades da Tribo Ticuna (FOCCIT). O CGTT, criado pelo movimento indígena no auge da luta política pela demarcação da terra, com o papel de órgão fiscalizador e definidor de políticas, adquiriu personalidade jurídica própria a partir de 1997, e passou a ter o papel de formulador e gerenciador de projetos nas áreas de desenvolvimento, saúde e educação” (ALMEIDA, 2005). Atualmente, o CGTT, a FOCCIT e outras organizações políticas

<sup>61</sup> Centro Magüta - Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, fundado em 1986, com a parceria do Museu Nacional – UFRJ e coordenação do professor João Pacheco de Oliveira Filho. O Centro Magüta deveria "apoiar ou orientar estudos e pesquisas, de natureza aplicada ou repercussões práticas" sobre a cultura e a história dos Ticuna. (Erthal e Almeida, 2004:144).

das aldeias disputam espaço e legitimidade entre o povo Ticuna e entre os organismos financiadores de projetos.

### ***A Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues - OGPTB***<sup>62</sup>

O alto Solimões foi palco de um projeto de educação intercultural bilíngue que se tornou referência para os Ticuna no Brasil, e também na Colômbia e no Peru, especialmente pelo trabalho de registro escrito da língua e confecção de material didático destinado às escolas indígenas. A OGPTB é uma organização política significativa também para as demais etnias da região. Criada em 1986, e constituída juridicamente em 1994, desenvolveu projetos e programas de educação bilíngue, um programa de formação de professores de nível médio e cursos de especialização. O trabalho foi fruto de uma parceria com o Centro Magüta, sob a coordenação da professora Jussara Gomes Gruber<sup>63</sup>. A experiência do curso de formação de professores está na memória de cada professor com quem conversei, como uma das experiências mais importantes protagonizadas pelo povo Ticuna. Seu legado ainda pode ser visto em Tabatinga e Benjamin Constant, nas publicações e livros produzidos e nos planos de aula ainda utilizados pelos professores hoje nas escolas Ticuna e, mais que tudo, na lembrança de quem participou.

Atualmente, o Centro de Formação de Professores Ticuna - *Torü Nguëpataüestá*, a sede da OGPTB em Benjamin Constant, está se desfazendo, como se pode ver na figura 7. Os professores Ticuna com quem conversei ressentem-se da crise em que o prédio se encontra, e almejam uma OGPTB atuante<sup>64</sup>, mas dizem que a instituição não estratégia nem parceiros, governamentais ou não-governamentais, para retomar o trabalho de formação de professores. Colocam, ainda, a necessidade de reformulação do seu estatuto, para que possa acolher os professores bilíngues das demais etnias da região - são quase mil professores indígenas nos municípios do alto Solimões. Sobretudo, as lideranças reconhecem que a necessidade atual amplia-se para além da formação de professores bilíngues: dizem ser preciso construir uma educação que atenda às necessidades dos povos indígenas da região, tanto na educação básica como no ensino superior. Como argumenta uma liderança que participou da constituição da entidade, e hoje é chefe do setor de educação da Funai, é necessário encarar a OGPTB de uma outra forma: *“Hoje tem várias etnias participando. Em si, a organização tem força. (...) O pessoal que toma conta não está dando conta da importância dessa organização. Agora ela é grande, e tem que tirar a visão de como ela era*

---

62 A Organização Geral de Professores Ticuna do Brasil (OGPTB), hoje é presidida pelo professor Sansão Flores.

63 A professora Jussara Gruber foi membro fundador do Magüta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões. Assessorou a entidade nos programas de educação e cultura durante praticamente duas décadas.

64 O último curso de capacitação de professores Ticuna oferecido pela OGPTB ocorreu em fevereiro de 1994.

*quando estava sendo criada”* (entrevistado 8, Tabatinga, 07/10/2014). Essa instituição teve um papel fundamental na constituição desse ator político que possuiu (e ainda possui) uma influência muito significativa na luta política do alto Solimões – o professor bilíngue. Os professores formavam o apoio técnico dos caciques, ajudaram a construir uma educação diferenciada e também se posicionavam nos debates sobre saúde, demarcação, e tudo o mais que dizia respeito aos direitos do povo Ticuna. Os professores bilíngues com quem conversei indicaram a necessidade da OGPTB atualizar seu papel a partir da conjuntura que se apresenta, articulando todos os professores indígenas da região, das diferentes etnias, para realmente atuar como uma força política na área da educação. Como elaborou um professor e ex-presidente da instituição, em um encontro de professores da OGPTB na comunidade de Filadélfia, em setembro de 2014: *“Nosso objetivo nesse centro de formação não é simplesmente graduar o professor para dar aula na sua comunidade, mas também é trabalhar sobre a educação diferenciada, defender nossos direitos da saúde, a demarcação da terra, nosso desenvolvimento, a nossa identidade realmente.”*



*Figura 7: Um dos prédios do Centro de Formação de Professores Ticuna - Torü Nguépataü, a sede da OGPTB, localizada em Benjamin Constant.*

Quando estive em campo, testemunhei uma pequena reunião em que estiveram presentes antigos membros e diretores da OGPTB (figura 8), na qual expuseram a importância da organização e a necessidade de revitalizá-la. Nessa ocasião, planejaram mobilizar uma grande reunião, com a participação de membros filiados de todos os municípios do alto Solimões, para fazer um balanço

da organização e traçar novos rumos. Essa reunião foi prevista para ocorrer em final de novembro de 2014, mas não obtive informações se efetivamente aconteceu. O presidente da OGPTB à época não esteve presente à reunião, estava em plena campanha política como candidato à deputado estadual.



*Figura 8: Alírio, Santo Cristo, Nino (e sua neta) e Reinaldo, professores fundadores da OGPTB, em reunião na comunidade de Filadélfia, em setembro de 2014.*

### ***A fragmentação do movimento político***

Em um momento anterior foi relatado que, na percepção das lideranças, as organizações Ticuna estão fragilizadas. Frequentemente, as lideranças do movimento atribuem essa situação ao atrelamento da “política indígena” à “política partidária”. De acordo com as percepções demonstradas em muitas entrevistas e conversas, a briga político-partidária rachou as organizações. A política partidária é compreendida pelas lideranças Ticuna como uma forma de se fazer política na qual os interesses individuais preponderam e as pessoas envolvidas recebem benefícios e

propinas em troca de apoio político. Esse modelo é apresentado como uma contaminação da política indígena pelo jeito *branco* de fazer política.

Assim, alguns interlocutores apresentaram uma percepção crítica e desanimadora da situação do movimento indígena e das próprias lideranças indígenas, como se de alguma forma elas tivessem “fracassado”, ou fracassado. *“Hoje existe muita divisão. As mesmas lideranças não se unem mais (...). Então, a partir daí, que o povo também fraquejou, fracassou. Cada um por si.”* (entrevistado 1, Umariáçu I, no dia 03/11/2014). Em várias entrevistas, as lideranças referiram-se a problemática da gestão de projetos – uma febre que tomou conta do movimento indígena nas décadas de 1990 e 2000 – e acusaram algumas lideranças de terem se beneficiado de recursos financeiros, de nepotismo, e de usar os recursos em benefício de alguns e não de “todos”.

*A maioria das lideranças representantes de organização hoje, quando se organiza, cria o estatuto, registra, aí vai atrás de não indígena, vai atrás de vereador, de prefeito, ou outros, para fazer o projeto para eles. Nesse projeto, alguns recebem o recurso. Mas depois, vem a prestação de contas, e não sabe para onde foi o dinheiro. Cada um levou já. É um problema, um problema grande que a gente enfrenta aqui hoje.* (Entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014).

*O problema é o seguinte, não sou contra governo não. O governo deu acesso e maior oportunidade para nós. Tanto federal como estadual. A nossa autoridade indígena, na época nosso representante, não soube como controlar a demanda, por exemplo, na questão de projeto. Tem um projeto de festa para os índios daqui da região. Por exemplo, todos os projetos que vieram destinados ao povo indígena vão para o CGTT ou FOCCIT, sei lá. Então o frenteiro que está ali na época, ele não soube controlar. Entendeu? Ele é manipulador, entendeu? Ao mesmo tempo ele faz nepotismo (...). Mesmo que ele diz que representa a região, mas, por dentro, não. Por exemplo, quando vai fazer um projeto em nome de todas as comunidades, quando ele aprova e recebe [o recurso], chama só a família, ou a comunidade que ele prefere e pronto. A maioria da comunidade, a maioria do povo, começa também a não ter mais a confiança, a credibilidade, naquela pessoa. É por isso que os que são liderança, quando eles querem se eleger para representar a política nativa no nível estadual, o pessoal não tem mais confiança. Eles mesmos se queimaram contra o povo. Porque o povo vê a mobilização deles, é muito assim, não é coletividade. Entendeu?* (Tabatinga, entrevista, outubro de 2014).

*A pessoa, por si mesmo, ela se destrói. Então, política nossa é isso. Todo mundo quer quando se trata de questão de projeto para a região, mas o recurso nem chega na comunidade, chega quando já foi gasto o recurso. Alguém se beneficiou, não todos. Então devido a isso aí, o povo já não fica mais tão ligado como era, como era com questão de CGTT, com FOCCIT (...). Entre eles estão queimando um ao outro. Situação pessoal envolvida dentro da política coletiva, isso não se faz. Ele mesmo se destrói. Muitas vezes, eu falo nas reuniões: transparência, pessoal. (...) Tem que ser político, exercer na prática, não ficar dizendo...* (Entrevistado 1, Umariáçu I, 06/10/2014).

Bruce Albert (2000) em seu texto “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira” conta que, até 1988, existiam 10 associações indígenas na região dos Estados

de Amazonas e Roraima. No ano 2000, doze anos depois, esse número se multiplicou, alcançando cerca de 180 associações em seis estados (Amazonas, Rondônia, Roraima, Acre, Pará, Amapá). Segundo Albert, grande parte dessas associações desenvolveram projetos como forma de acesso aos recursos financeiros externos, gerando um processo de competitividade e disputa entre organizações e lideranças pelas fontes de financiamento, parcerias e assessores. Alcida Ramos (1995) aborda esta mesma problemática com outro enfoque. Segundo a autora, as agências de fomento que sustentaram o mercado de projetos têm responsabilidade no conflito entre “o índio real e o índio hiper-real” (ou entre o *índio-modelo* x o *índio-de-carne-e-osso*), pois foram estas quem elaboraram as regras, exigindo que não os grupos – como os núcleos familiares ou os *grupos vicinais* – mas a “toda a comunidade” fosse a beneficiária dos projetos, gerando expectativas nem sempre fáceis de cumprir, já que a rede de relações internas nas comunidades indígenas tem sua própria lógica.

O que interessa frisar aqui é que há um legado, por vezes negativo, do acesso aos recursos públicos e privados pelas organizações políticas Ticuna, que nem sempre estavam suficientemente preparadas para fazer a gestão de projetos, quer por desconhecimento dos processos administrativos e burocráticos, quer por “contaminação” da política vigente na sociedade envolvente – ainda mais corrupta e precária nos rincões do país -, ou outras questões nem sempre tão aparentes. Além disso, a multiplicação de organizações – CGTT, FOCCIT, OGPTB, Museu Magüta, Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTA), e de parceiros como Museu Nacional, Ministério da Educação (MEC), Universidade Estadual do Amazonas (UEA), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Funasa/Sesai, Ministério do Meio Ambiente (MMA), prefeitura, governo estadual, etc. em curto espaço de tempo, gerou disputas de poder entre as organizações e lideranças, causando divisões internas e intensificando o tradicional faccionalismo Ticuna. Esse processo merece ser melhor compreendido tanto pelas lideranças Ticuna quanto pelos seus parceiros e aliados, mas o objetivo no momento é apontar a questão; posteriormente, uma análise um pouco mais substantiva será proposta.

### ***A Saúde e a Educação Indígena: o aprendizado de construir política pública de Estado***

Para atualizar a relação do povo Ticuna com o Estado, penso ser importante entender como está a participação das organizações políticas e de suas lideranças na formulação e gestão das políticas públicas que foram, e ainda são, as principais bandeiras de luta do movimento indígena nacional: as políticas de saúde e educação. A partir da pesquisa que fiz em Tabatinga, e com base nas narrativas das lideranças, intenciono apontar alguns sentidos e problemas dessas políticas públicas no cotidiano das comunidades.

Conforme as informações obtidas na Coordenação de Educação Indígena da Secretaria Municipal de Educação de Tabatinga, existem 43 escolas indígenas no município e duas escolas estaduais indígenas. Praticamente 50% dos alunos são indígenas (o município tem 12 mil alunos e em torno de 5.292 alunos são indígenas). Entretanto, não existe material didático diferenciado, e os professores tem que se adaptar ao material didático oferecido às escolas não-indígenas. A ideia de uma política de educação indígena específica, diferenciada, construída a partir de seus próprios referenciais, com seu material didático próprio, não acontece na prática. À época do projeto de formação de professores Ticuna conduzido pela OGPTB, havia um corpo técnico que fazia visitas às escolas, um supervisor da OGPTB da própria comunidade acompanhava o trabalho, e os professores produziam o material didático. Tudo isso ficou para trás, com a descontinuidade do trabalho de formação de professores conduzido pela organização. Mas a proposta pedagógica da instituição ainda hoje orienta os planos de aula de alguns professores que foram formados pela OGPTB.

A Coordenação de Educação Indígena não tem força política ou autonomia de gestão, e nem recursos financeiros. Segundo um professor Ticuna da rede municipal, embora quase 50% dos alunos sejam indígenas, o recurso destinado pelo MEC não é aplicado nas áreas indígenas. Como agravante, os professores indígenas estão muito desunidos – sem articulação e sem pauta de reivindicação. Talvez porque a maioria seja contratado e não efetivo (à época da pesquisa, havia 233 professores Ticuna e Cocama contratados e 107 professores efetivos).

De acordo com o responsável pelo setor de Educação da Funai em Tabatinga, para as comunidades e suas lideranças não é fácil acompanhar a política de educação e saber orientá-la; há dificuldade em acomodar as duas visões de educação – indígena e não-indígena - em um processo pedagógico que deveria ser diferenciado e intercultural, mas que está um pouco longe disso.

*O mais difícil hoje para as lideranças é não entender mesmo o que é saúde, o que é educação, o que é cultura. Eu acho assim (...) que as lideranças não estão mais entendendo o que é cultura, mesmo a indígena, porque está muito misturado hoje. Assim, tem a cultura branca e tem a cultura indígena. Qual que ele vai se adaptar? Como é que faz a separação? Então, é uma mistura. A gente andando em várias comunidades, você chega lá, não é mais aquela cultura que está lá dentro, mas é um pouco mistura de culturas, do branco e do indígena, do não-indígena e do indígena que está lá dentro. Então, por exemplo: educação indígena. O que que é uma educação indígena? Onde começa? (...) Começa dentro da casa né? Nossos avós, da nossa mãe, né? Então, lá começa primeiro a educação, essa é a educação indígena, né?*

*(...) Então, sempre falo assim: a educação indígena nós vivemos antes de a gente sentar na escola do branco. Essa educação que nós temos. Agora, educação escolar indígena, já vem dentro do contexto da educação que é uma mistura, né?*

*Eu digo assim, uma mistura, porque você está se dando com uma coisa que não é a sua. Mas também uma parte já entra (...). Então é uma mistura de cultura. (...) Essas informações, acho que assim, por isso, as comunidades e as lideranças, não estão mais podendo atender as necessidades que estão tendo nas comunidades. **Hoje nós temos a educação escolar, você sabe, a educação constrói uma visão diferente, se você não estiver preparado.** Você tem outra visão. E aí, a saúde também traz outra visão, se pessoal não foi instruída dentro de sua realidade, ela tem outra visão, né? Então, assim...tem alguma comunidade, por exemplo, que não usa mais medicina tradicional. Quebrou esse elo com a comunidade, com a natureza. (...) Então você está construindo outra sabedoria, só esperando, você vai depender de quem trás medicamento para você, porque você não está utilizando mais o material, a medicina que você tem. Né? **Você está na comunidade, está vivendo da cultura, mas não utilizando ela.** Então, são essas coisas que a gente está pensando, muito preocupado com essa visão e depois com a própria educação em si. Como é que, depois de mais alguns anos, daqui há vinte anos, trinta anos, cinquenta anos, o que que a gente vai preparar para essa juventude?*

*São coisas que, principalmente a gente aqui na Funai, a gente está visionando, o que que a gente vamos preparar, como se deparar? Porque a gente sabe que hoje, muitos jovens que ficam aqui na comunidade, você pergunta o que que é uma cultura, não tem mais essa coisa, essa lembrança do que é cultura para eles. (...) Principalmente a juventude hoje, que estão saindo da comunidade, estão aprendendo outro mundo né? (...) Porque quando você não observa essa questão, você se depara com outro mundo, você acha mais fácil assimilar as coisas do outro mundo do que mesmo a sua. Talvez até por receio, né, de você não querer mostrar, dizer, como se [sua cultura] fosse inferior à do outro (...) (Entrevistado 8, Tabatinga, 07/10/2014.*

Pela narrativa, é nítido que “acomodar” a cultura tradicional e ocidental em um processo de educação escolarizada é complexo. Ao redor da escola está a sociedade, com seus processos de dominação e preconceitos. E os atores mais vulneráveis desse processo são as crianças e os jovens. Atualmente, a política de educação intercultural indígena em Tabatinga se constrói sem diálogo com as organizações indígenas e suas lideranças. A Secretaria Municipal de Educação de Tabatinga criou o Conselho Municipal de Educação em início de 2014, mas até novembro não havia ocorrido nenhuma reunião sequer. Tentei mapear quem seriam os representantes indígenas no Conselho e não obtive a informação, embora tenha ido duas vezes à Secretária Municipal solicitar a informação. O coordenador de Educação da Funai e outras lideranças com as quais conversei em Tabatinga e Benjamin Constant, entendem que a OGPTB deveria atuar como um órgão consultivo e orientar a política de educação indígena no alto Solimões, mas não é isso o que ocorre. Essa disputa caracteriza a relação do poder público com os povos indígenas e suas organizações políticas representativas, que não são devidamente consideradas no momento da construção das políticas públicas que os afetam, contrariando o que determina a OIT sobre o direito à consulta livre, prévia e informada. Notadamente, ainda impera o mecanismo da tutela – de não creditar aos indígenas a capacidade de saber o que querem e como querem. Os diálogos entre o movimento indígena e o

governo são especialmente difíceis no âmbito municipal, como comenta o chefe do setor de Educação da Funai:

*Fazer com que as autoridades municipais respeitem a organização. Dizer o que tem que ser feito. Prefeito tem que observar o que nós queremos. Não é ele quem tem que determinar a educação indígena. Nenhuma das duas áreas de saúde e educação o diálogo está fácil. (Entrevistado 8, Tabatinga, 07/10/2014.)*

A falta de espaço de construção coletiva da política de educação voltada para os povos indígenas no âmbito municipal e estadual faz com que a educação indígena esteja desconectada das necessidades e dos problemas reais enfrentados nas salas de aula pelos alunos indígenas. Se no início do movimento indígena do alto Solimões, o professor indígena era um ator político forte – influenciava caciques, estava na base do movimento indígena e assessorava lideranças, hoje os professores indígenas estão bastante desmobilizados e enfrentando problemas graves – inclusive o alcoolismo, o que fragiliza ainda mais os processos educativos nas escolas.

### ***Educação Superior***

Estive no *campus* de Tabatinga da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) visando vislumbrar como é construída a relação da universidade com os alunos indígenas. Segundo informações dos professores, lá não existe representação discente para dialogar com a Universidade. Por outro lado, a UEA está em vias de construir uma política de educação voltada para os indígenas; instituiu uma Comissão Local de Educação Indígena, que funciona em Tabatinga e, em Manaus, criou um Grupo de Trabalho de Educação Indígena. Pelo que averigui, essas instâncias são recentes e ambas são formadas por docentes, sem articulação com discentes ou com as organizações indígenas. Mesmo o curso de licenciatura intercultural indígena<sup>65</sup>, iniciado em 2007, não estabelece diálogo com as lideranças e suas instituições representativas. Ao contrário, a intenção de parceria que guiou o contato inicial entre a OGPTB e a UEA foi desfeita e há bastante mágoa da OGPTB quanto ao resultado dessa interação.

Já a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) instalou, em 2005, um *Campus* Universitário do Polo Alto Solimões, com sede em Benjamin Constant. Recentemente, entre outubro e novembro de 2014, começou a se institucionalizar uma representação discente para discutir as necessidades dos alunos indígenas na universidade. Entretanto, não há uma discussão

---

65 A OGPTB e a UEA tem uma relação conflituosa. Os membros da OGPTB relatam que a UEA não respeitou o projeto de Licenciatura Intercultural que haviam proposto, e que a parceria entre as duas instituições não foi satisfatória. Para mais informações ver BENDAZOLLI, 2011.

construída com o movimento indígena Ticuna sobre as necessidades e os rumos da educação superior indígena no alto Solimões.

### A Saúde Indígena no Alto Solimões

Entre todas as políticas públicas que deveriam contar com a participação indígena na formulação e gestão, a experiência do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Solimões (DSEI)<sup>66</sup> parece ser a mais interessante. Segundo o assessor Ticuna do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Alto Rio Solimões (Condisi - ARS), o que distingue a política de saúde indígena, é que “ela começa na aldeia”, ou seja, começa pela base, e tem um controle social amadurecido ao longo de 18 anos de experiência de gestão.

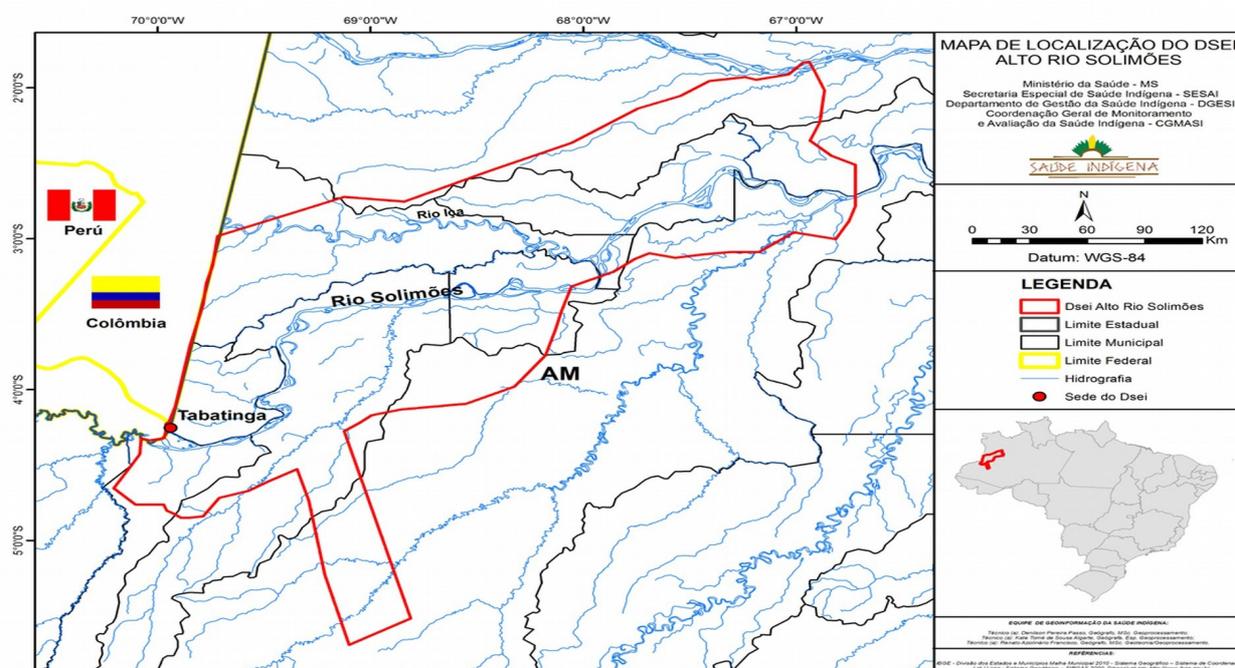


Figura 9: Mapa do DSEI Alto Solimões. (fonte: Ministério da Saúde1)

Estrutura do DSEI	12 Polos Base Gestor - Missão Evangélica Kaiowá 380 Agentes Indígenas de Saúde – AIS SESAI Tabatinga – 70% dos funcionários são indígenas. (agentes de saúde, técnicos de laboratório, enfermeiros, técnicos em saúde bucal, etc).
Estrutura do Condisi	Conselho Distrital de Saúde Indígena – 57 conselheiros

66 Dados gerais do DSEI Alto Rio Solimões, referentes a 2013: População Geral – 55.304; Municípios de abrangência – 7; nº de Polo Base – 12; nº de Aldeias – 189; nº de Etnias - 7. Fonte: SIASI - SESAI/MS. In <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/9853-destaques> acesso em 21/01/2015.

(25% de funcionários, 25% de gestores e organizações indígenas, 50% de usuários, representando os povos indígenas de sete etnias do Alto Solimões).
---

#### Quadro 2: Estrutura do Subsistema de Saúde Indígena do Alto Solimões

A estrutura é basicamente a mesma em todos os DSEIs do país. O Condisi é a instância que planeja, acompanha, fiscaliza e avalia as ações de saúde indígena no território de abrangência do DSEI. Abriga a representação dos conselheiros distritais das comunidades e suas entidades políticas representativas. Regularmente, são feitas capacitações para os conselheiros locais e distritais, que abrangem os direitos indígenas e a estrutura do sistema de saúde indígena; para que possam planejar, monitorar a política e fiscalizar os gastos. Conforme o assessor do Condisi, pouco a pouco, estão conseguindo estruturar uma política de saúde indígena mais adequada às necessidades da região. Relatou que o trabalho dos conselheiros é voluntário, para garantir maior autonomia à sua participação.

*Trabalho voluntário, porque você sabe, não pode ser remunerado, porque se ele for remunerado como é que ele vai brigar com pai? (...) Então, ele tem que ser voluntário, para que ele possa bater em cima da mesa para defender um pouco a nação dele, né? (Entrevistado 9, Tabatinga, 23/10/2014.)*

Esse desenho parece ter conseguido evitar a influência de jogos políticos e outros interesses. É curioso perceber que a gestão da saúde foi, e ainda é, uma “escola” para as lideranças indígenas. Muitos dos caciques entrevistados foram conselheiros de saúde, locais ou distritais. Significa que instâncias de formulação e gestão de políticas públicas são, também, espaços de aprendizagem sobre cidadania e construção de políticas públicas no campo interétnico.

Entre os desafios atuais do DSEI do Alto Solimões está lidar com o crescente número de parentes que antes não se auto identificavam como indígenas e hoje o fazem. Não faziam parte do Sistema e hoje querem dispor do mesmo. Outra bandeira de luta é a articulação com o poder municipal de saúde. Os indígenas - como qualquer cidadão - têm direito a serem atendidos por todos os serviços de saúde ofertados pelo SUS, mas dificilmente o fazem. Incentivar as lideranças para que entendam que têm direito ao acesso a todos os serviços de saúde, e não só aos ofertados no Polo Base faz parte dos desafios do Condisi hoje, segundo seu assessor. Como também a formação de profissionais Ticuna para atuar no subsistema é outro tema relevante:

*Por enquanto, nós temos um enfermeiro Ticuna, um odontólogo Ticuna e um médico Ticuna e daqui mais três, quatro anos, com certeza, graças a Deus, nós vamos conseguir os próprios indígenas enfermeiros coordenando todos os polos. E vai ter médicos, que estão em Cuba, que vão vir. (...) E duas que estão no Rio de Janeiro também. E são quatro [Ticunas] que estão em Cuba. Então, esse é nosso*

*desafio (...) Estamos investindo nisso aí. Nós, líderes, nós estamos muito preocupados, atentos sobre isso aí. (Entrevistado 9, Tabatinga, 23/10/2014.)*

### **Desenvolvimento, meio ambiente e outros aportes atuais**

De acordo com os dados da Funai, o alto Solimões abriga 18 povos indígenas, e desses, apenas os Ticuna têm o território totalmente demarcado. Há necessidade de articulação entre as etnias da região mas, segundo o chefe do Segat/Funai (entrevista, 2014), nunca houve um encontro em que os povos do alto Solimões pudessem definir suas políticas de forma conjunta, como também não há uma organização que represente toda a diversidade étnica do alto rio Solimões. Não há uma política ambiental pensada conjuntamente sobre o território indígena ticuna e as demais terras indígenas que estão em processo de regularização. Embora haja uma riqueza ambiental singular na calha do rio Solimões e em seus afluentes, com grande quantidade de recursos naturais – água, floresta, fauna, flora – entre os quais recursos pesqueiros, madeireiros e não-madeireiros – não há uma proposta de ordenamento desses recursos feita de forma conjunta. Cada um explora como quer. Falta definir a gestão desse território, de Tabatinga a Tefé, que, de acordo com o chefe do Segat, está sendo explorado de modo inadequado. Como também há necessidade de definir políticas conjuntas nas áreas de saúde, educação, território e desenvolvimento das comunidades.

*É uma coisa que as organizações vão ter que pensar junto, acho que não dá para o Ticuna puxar para cá, para o Cambeba puxar para lá, porque todos são vizinhos, um precisa do outro. O território do outro tá do lado do outro. E quem que vai definir isso? Se elas [as lideranças] não tomarem, quem que vai tomar a iniciativa? É a Funai que vai tomar a iniciativa ou as organizações que vão tomar a iniciativa? (Entrevistado 7, Tabatinga, 24/10/2014).*

A indagação feita pelo servidor e liderança Ticuna abre espaço para outras questões pautadas por algumas das lideranças entrevistadas. Da mesma forma que ainda não há um diálogo acontecendo entre as lideranças, no sentido de definirem seus próprios caminhos, também não há uma organização que atue e abarque a amplitude étnica e cultural do alto Solimões. A experiência do outro lado da fronteira, em Letícia, onde foi encenada a segunda parte desta pesquisa de campo, traz para nossa reflexão elementos interessantes e enriquecedores de processos e de políticas construídas de forma coletiva. O povo Ticuna, habitante tradicional desse território, e os demais povos que se deslocaram ao longo do último século e se estabeleceram no Trapézio Amazônico Colombiano, estão construindo processos coletivos de gestão do território, de seus *resguardos* e de suas próprias vidas. Vamos a eles em breve.

## 2.5. QUESTÃO POLÍTICO-PARTIDÁRIO

De acordo com a percepção demonstrada em muitas entrevistas e conversas, a questão político-partidária influenciou e continua influenciando as organizações políticas Ticuna e as relações de poder internas das comunidades. Conforme o cacique de Umariáçu I: “*Política espalha povo. (...) Desune. Muito, muito mesmo. Um apoia um candidato, outro oferece propina*” (entrevista, 2014). Um jogo difícil de lidar.

Oliveira Filho (1988:17-18) rebate o senso comum de que a pequena percentagem da população indígena no Brasil (menos de 1% da população total) não tem relevância no cenário político. No caso de microrregiões ou municípios, os dados podem indicar o oposto<sup>67</sup>. Segundo o censo de 1980, na área abrangida pelos municípios de Tabatinga, Benjamin Constant e São Paulo de Olivença, a população ticuna corresponderia a 44% da população rural total desses municípios. No censo de 2010, o quadro é o seguinte: Tabatinga tem 14.855 indígenas, ou 28,4 % da população é indígena; São Paulo de Olivença tem 14.974 indígenas, ou 47% do total da população é indígena e Benjamin Constant tem 9.833 indígenas ou 29,4% do total da população é indígena, o que demonstra a força desse eleitorado.

Erthal e Almeida (2004) afirmam que, desde a década de 1990, os políticos da região perceberam a potência do eleitorado indígena e as alianças políticas locais começaram a envolver os Ticuna. A cooptação de algumas lideranças indígenas pelas elites políticas locais amplificou o faccionalismo Ticuna, incluindo aí um componente político-eleitoral. Os pesquisadores afirmam que a elite percebeu a conveniência de manter os Ticuna divididos pois “*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, 2004:172).

Este cenário não mudou. As campanhas eleitorais continuam a dividir o povo Ticuna. Uma antiga liderança do movimento indígena afirmou que “*hoje as lideranças batalham para se dividir, que vice-cacique apoia vice-prefeito “para ganhar coisa*” (entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014). Embora em cada eleição ocorrida em Tabatinga os Ticuna tenham conseguido eleger vereadores, ainda não conseguiram encampar um deputado estadual ou federal. Um dos problemas é que os

---

67 Segundo dados do censo do IBGE de 2010, São Paulo de Olivença e Tabatinga são os municípios com a 2ª e 3ª maior proporção de população indígena, respectivamente. Benjamin Constant é o 6o. São Gabriel da Cachoeira figura como o 1ª, com 29.017 indivíduos. <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2> (dados do censo de 2010).

eleitores ainda estão regateando “frango congelado” e gasolina, e não há uma discussão mais estratégica sobre o tema, no âmbito do movimento indígena Ticuna ou das próprias comunidades.



Figura 10: Outdoor na aldeia Porto Cordeirinho, em Benjamin Constant, da candidata Ticuna a deputada estadual em 2014.

No pleito de 2014, os dois ticunas candidatos à vaga de deputado estadual, Professor Sansão Ticuna, pelo Partido dos Trabalhadores, e Justina Ticuna, pelo Partido Comunista do Brasil, ambos moradores de Benjamin Constant, tiveram uma votação irrisória: ele obteve 1.903 votos (12%) e ela, 244 votos (0.01%). Segundo o atual presidente da FOCCIT, hoje é necessário obter 18 mil votos para eleger um deputado estadual no Amazonas. Considerando que a população Ticuna está em torno de 43 mil (não sei relatar o número de votantes), não fosse a divisão interna e a falta de visão dos eleitores, talvez fosse possível eleger um candidato.

*Eles querem é recurso. Tem que pagar para fazer cabo eleitoral, tem que pagar para votar. E o não-indígena influencia. Ele te dá R\$20,00, R\$10,00, uma garrafa de refrigerante, frango, né, que o pessoal pede muito. Então o branco tem uma estratégia assim, de ir lá, levar duas, três caixas de frango, dividir lá (...). Então isso aí influi muito (...). (Entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014).*

A tentativa de eleger deputados estaduais não é nova. Conforme o atual presidente da FOCCIT, ele, Sansão, Nino Fernandes, Pedro Mendes, Adir, todos concorreram pelo Partido dos Trabalhadores, embora nenhum tenha sido eleito. Ainda assim, desde que Tabatinga se tornou município, em oito das nove legislaturas houve representação parlamentar Ticuna (só não houve na primeira, de 1983-1988). E apenas Ticuna, de nenhuma outra etnia. Atualmente são três vereadores,

todos do partido Democratas (DEM)<sup>68</sup>: Mário Cruz, que também ocupa o cargo de vice-prefeito, Mendário e Santos Mestâncio, em seu 2º mandato (2009-2012 / 2013-2016). A base eleitoral desses parlamentares é sempre Umariáçu e Belém do Solimões, as duas maiores comunidades indígenas em Tabatinga-AM.

O impacto obtido por meio dessas legislaturas – foram 17 vereadores eleitos, de 1989 até 2014, não será analisado nesse estudo. Para aprofundar essa discussão seria necessário uma outra etnografia. No momento, o que é importante é perceber que os Ticuna têm espaço no cenário político eleitoral municipal e regional – além de apoiar candidatos, também se candidatam e são eleitos. Mas, qual a real condição de atuação e de intervenção na política municipal desses vereadores eleitos? Pelo que pude perceber, os eleitores Ticuna não dão muito crédito à política eleitoral, e também desconfiam dos seus representantes Ticuna. Essa crise de representação política não é muito diferente daquela que acontece no restante do Brasil. Contudo, essa conjuntura pode mudar, se as comunidades e o movimento indígena organizado, não só Ticuna mas também das demais etnias do Alto Solimões perceberem sua capacidade de mobilização política e eleitoral. Dessa forma, uma nova situação histórica poderá se configurar, a partir da organização política e do reconhecimento étnico das demais etnias presentes na região do alto Solimões – Cocamas, Iaguás, Uitotos, Miranhas, Cambebas. As organizações Ticuna, mesmo que fragilizadas, por tudo o que já viveram, são uma base de apoio fundamental nessa luta.

## 2.6. FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS POLÍTICAS

Quando comecei a trabalhar com a temática da “formação de lideranças políticas” ainda não tinha uma ideia muito clara do que isso realmente significava. Intuí que a “escola de formação” seria o próprio movimento indígena organizado, que ali se aprenderia a pensar e a fazer política. No decorrer da pesquisa de campo, e especialmente em casa, “no gabinete”, a partir da revisão das entrevistas gravadas e das minhas anotações de campo, dei-me conta que a “formação política” é a totalidade das experiências pelas quais as lideranças indígenas passam – sua própria vida, a cultura, as relações interétnicas, e sua ação no campo político. Portanto, as experiências do passado e as experiências do presente – a forma como as lideranças se relacionam entre si, na política interna das comunidades; ou como se relacionam com o Estado e com a esfera pública brasileira de modo mais amplo são o próprio *campus* de formação. Quem forma a liderança política Ticuna é a vida cotidiana. Como disse uma antiga liderança do movimento indígena local e atual presidente da FOCCIT (entrevistado 2, Tabatinga, 06/10/2014): “política é uma decisão”. Desse modo, os

---

68 Para mais informações, consulte: <http://www.eleicoes2012.info/am/> Acesso em 30/01/2015.

processos de constituição e gestão, e a interlocução das organizações políticas Ticuna com a sociedade envolvente, e os aprendizados que daí decorreram, são os fundamentos da formação das lideranças políticas Ticuna na região de Tabatinga e adjacências.

Conforme Matos (1997), o movimento indígena do alto rio Solimões nasceu em plena ditadura militar. Algumas das lideranças que estão até hoje na luta política – ou que estão atuando como funcionários da Funai – participaram das primeiras assembleias indígenas que ocorreram nos anos de 1970, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI<sup>69</sup>. Àquela época, a formação política das lideranças indígenas era promovida pela Igreja Católica, a partir do CIMI e das Comunidades Eclesiais de Base, tendo como fundamento a Teologia da Libertação.

Matos (1997) afirma que, no início da estruturação dos movimentos indígenas no Brasil foi determinante o apoio técnico, financeiro, político e logístico dos não-indígenas aliados – antropólogos, missionários, indigenistas, que influenciaram os discursos, as pautas de reivindicação e a compreensão da conjuntura política vivida na América Latina. Os cursos, oficinas e encontros sobre a temática de direitos indígenas, conduzidos pelo CIMI e pela Organização Operação Anchieta - OPAN (hoje Operação Amazônia Nativa), marcaram os primórdios do movimento indígena local e nacional. E as reuniões e oficinas para discussão da problemática da terra indígena, na época da demarcação, também foram constitutivas do movimento indígena Ticuna no alto Solimões. Tanto quanto os cursos e encontros de professores bilíngues Ticuna, organizados pelo Centro Magüta e OGPTB<sup>70</sup> durante duas décadas.

Atualmente, as reuniões para a discussão e avaliação de políticas públicas, especialmente na área de saúde (DSEI/SESAI/MS) são instrumentos de formação política. E, recentemente, as ações da Rede de Jovens Indígenas Comunicadores do Alto Solimões<sup>71</sup>, que envolve a juventude indígena, não só Ticuna mas também Cocama, Cambeba, Caixama e Uitoto, com o apoio da Unicef, do Programa Conjunto “Segurança Alimentar e Nutricional de Mulheres e Crianças Indígenas no Brasil” (PCSAN), da OIT e da Embaixada da Espanha, também promovem formação política e a oportunidade da juventude se encontrar e debater suas questões.

---

69 Foram realizadas 57 assembleias indígenas entre 1974 e 1984, em todas as regiões do país (Matos, 1997). As assembleias foram uma escola para o emergente movimento indígena – ali as lideranças tomaram consciência da realidade enfrentada nas demais comunidades, trocaram experiências, enxergaram-se como uma categoria social específica e diferente da dos não-indígenas, e articularam estratégias de resistência comuns.

70 Para mais informações sobre esse processo, consultar a tese de BENDAZOLLI, 2011.

71 Segundo uma jovem liderança Ticuna, participam da Rede 126 jovens de 18 a 25 anos. Existem três núcleos instituídos, que funcionam nas comunidades de Filadélfia (município de Benjamin Constant), Umariçu (Tabatinga) e Colônia São Sebastião, em São Paulo de Olivença.

Nos lugares por onde circulei, entre Tabatinga e Benjamin Constant, não conheci espaços ou experiências continuadas direcionadas à formação de lideranças políticas Ticuna, ou de outros grupos indígenas. Não obstante, muitas das lideranças com quem conversei tiveram experiências de formação voltadas à gestão da saúde e da educação, seja como conselheiros de saúde local ou distrital, como agentes de saúde ou como professores. Esses cargos forneceram às lideranças a oportunidade de participação em processos de construção e gestão de políticas públicas essenciais aos povos indígenas na atualidade. Atualmente, ser agente de saúde, ser professor, ser conselheiro de saúde oportuniza acumular uma bagagem de conhecimentos sobre a realidade local, mas também sobre o mundo do branco, e saberes bastante específicos sobre o funcionamento do Estado, que enriquecem o cabedal individual, na perspectiva de que uma liderança de “dentro” deve também saber dialogar com o mundo “de fora” sem se perder, ou se deixar enganar e seduzir. Não obstante, a formação da juventude Ticuna atualmente está mais vinculada à educação escolarizada, e menos à pauta política indígena.

Para finalizar esse debate, trago alguns trechos de uma longa entrevista feita pelo professor João Lino Neves (2012) com o cacique-geral Pedro Inácio Pinheiro. Embora seja uma entrevista realizada em 2001, as colocações são atuais e remetem às mesmas problemáticas hoje enfrentadas no campo intergeracional, que afetam a continuidade do movimento político Ticuna e a formação de suas lideranças:

*(...) Mas, como falar para os jovens de hoje o que é importante? Eu acho que, se acaso... Porque, hoje as pessoas, os jovens não são como na minha época. Na minha época não era como hoje, em que os jovens já se criam através da educação, que estudam, falam português, entendem as coisas do branco. (...)*

*Na minha época não existia educação, não tinha nada, foi de maneira que nem animal. A gente cresceu sem movimento econômico; isso não existe naquela época. Hoje é difícil para a gente se organizar, para se reunir com essas pessoas que estão aí, com capacidade de estudo, de falar o português e de entender as coisas dos brancos; para poder capacitar politicamente essas pessoas para elas ajudarem o seu povo, para poderem fazer melhor ainda no futuro o que eu estava fazendo antes. Para quando eu estiver morto, entrarem no meu lugar, ou mesmo no momento que eu parar elas assumirem e enfrentarem o que eu estou fazendo hoje. Eu acho que isso vai ser difícil. O que eu acho é que hoje essas pessoas já nascem influenciadas pela economia, pelo dinheiro. O pessoal só quer trabalhar pelo dinheiro, ninguém quer trabalhar grátis, ninguém quer trabalhar voluntário. Então, quando vai sair, viajar em busca de alguma coisa para o povo Ticuna, precisa de ganhar diária, um bom salário como os brancos. É como se diz: “O braço quando vai fazer algum trabalho ele tem que ter alguma coisa!”. Então, o jovem, o rapaz que esta aí, é muito difícil para a gente conseguir se reunir com ele e explicar como a gente estava fazendo antes. Para a gente conseguir vencer a cabeça desses jovens, para eles ficarem com aquela cabeça que nós tínhamos antes, é muito difícil. E eu acho que nunca vai conseguir mudar a cabeça deles para fazer o que eu estava fazendo antes. A gente só poderia fazer isso hoje através de dinheiro, através de projetos, através de economia. Isso a gente junto*

*pode conseguir, mas vai ser temporário, não vai ser definitivo, porque o dinheiro acaba, o projeto termina. É claro que esse pessoal não vai querer mais continuar o trabalho, vai parar aí. Por isso que eu acho muito difícil. Agora, a não ser que tenha outra maneira de fazer, que a gente ainda não sabe qual é.* (NEVES, 2012:381, grifo meu. Entrevista com Pedro Inácio Pinheiro).

Nessa entrevista, Pinheiro apontou que a formação de lideranças era um grande desafio para o CGTT (isso em 2001!), pois os jovens, especialmente os que viviam próximos ao mundo urbano, estavam muito ligados às *coisas do branco*. Entretanto, o cacique-geral reconheceu que era nas mãos desses jovens que estava o futuro do movimento indígena.

*(...) Então, o CGTT está pensando fazer cursos para esse pessoal poder se lembrar de que as lideranças de hoje vão ficar pelo caminho e de que quem vai continuar a luta dos Ticuna na frente são eles que estão estudando; para poder, quando a gente parar, ou morrer no caso, já terem preparado no coração e na cabeça para poder lutar igual como nós lutamos antes. Eu acho que assim poderia melhorar a vida para o futuro. Porque esses jovens já conhecem as letras. A gente lutou pela cabeça, e eles têm que lutar pela ponta do lápis, para brigar pelo direito do povo Ticuna.* (NEVES, 2012:368 - entrevista com Pedro Inácio Pinheiro).

Ainda assim, apesar do depoimento de Pedro Inácio, quando em campo não tive ciência da participação do CGTT, ou de alguma outra organização política Ticuna, na construção de processos formativos regulares dirigidos às jovens lideranças - o que certamente seria estratégico para a renovação do movimento indígena local.

Recapitulando, ao longo dos dois primeiros capítulos procurei apresentar alguns aspectos da *situação histórica* vivida pelos Ticuna no alto Solimões, na atualidade. Busquei entender os papéis e as funções das lideranças políticas Ticuna em Tabatinga - como se constituem, seus atributos e os desvirtuamentos, expondo algumas questões da cena indigenista como me foi relatada na pesquisa, a partir das entrevistas. O intuito foi construir um panorama do cenário político interétnico, englobando as questões internas enfrentadas pelas lideranças, como também as relações com o Estado nacional e as políticas públicas.

Nos próximos dois capítulos, investigaremos o campo político Ticuna na vizinha Leticia, assim como o campo indigenista como se apresenta hoje na Colômbia.

## PARTE II

### CAPÍTULO 3: O CAMPO POLÍTICO TICUNA NA COLÔMBIA E A FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS: REFLEXÕES A PARTIR DE LETICIA.

Nesse capítulo busco entender a dimensão étnica e os papéis políticos Ticuna no alto Amazonas, assim como as questões relativas às políticas indigenistas, para desvelar “o que é ser e o que é formar-se liderança indígena Ticuna” na Colômbia. Falar de (e com) os Ticuna em Leticia é significativamente diferente de falar de (e com) os Ticuna em Tabatinga, pois, como veremos, a situação histórica em que os Ticuna na Colômbia estão imersos é muito distinta daquela que vivenciam no Brasil hoje. Por outro lado, algumas questões imbricam-se, são próximas. São, justamente, os encontros e as dessemelhanças que me interessam abordar e refletir. São questões complexas, já que o campo político indígena está em constante construção, disputa e desvendamento. Contudo, antes mesmo de aprofundar as discussões sobre os papéis políticos, apresento informações de cunho social e histórico sobre as relações interétnicas na região.

\*\*\*

A cidade de Leticia é a capital do Departamento do Amazonas<sup>72</sup>, um dos departamentos com maior diversidade étnica da Colômbia: são 22 povos indígenas distintos. Tem aproximadamente 40 mil habitantes, entre os quais cerca de nove mil são indígenas (DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS, 2012). O município estende-se por 100 quilômetros ao longo do rio Amazonas, compreendendo 16 *resguardos indígenas*<sup>73</sup> (conforme a fig. 11)<sup>74</sup>, 26 comunidades e 21 bairros em área urbana (CONCEJO MUNICIPAL DE LETICIA, 2012:34).

---

72 O Departamento é “uma unidade político-administrativa colombiana, que para alguns efeitos poderia se assemelhar ao Estado no Brasil. Departamentos e municípios são as principais unidades da divisão política da Colômbia” [RUANO, 2013](p. 23).

73 Os *Resguardos indígenas* constituem uma instituição legal e sociopolítica de caráter especial, e de origem colonial, conformados por uma comunidade ou uma parcialidade indígena, que tem o título de propriedade comunitária de seu território e, se rege por uma jurisdição indígena própria, de acordo com seus usos e costumes. Essa situação foi ratificada pela Constituição de 1991, quando os povos indígenas da Colômbia tiveram reconhecidos sua diversidade étnica, sua autodeterminação enquanto povos distintos, a educação bilíngue, o desenvolvimento cultural próprio, o direito à representação no Senado e a exercer funções jurisdicionais no seu âmbito territorial e em conformidade com suas próprias normas e procedimentos, à gestão autônoma de seus territórios, à governar-se com suas próprias autoridades, à administrar recursos públicos e participar da economia nacional (Garcés, 2000:204, tradução livre), o que acarretou outros desafios organizacionais aos movimentos indígenas no país.

74 O *Resguardo de San Martin de Amacayacú* não está representado neste mapa.

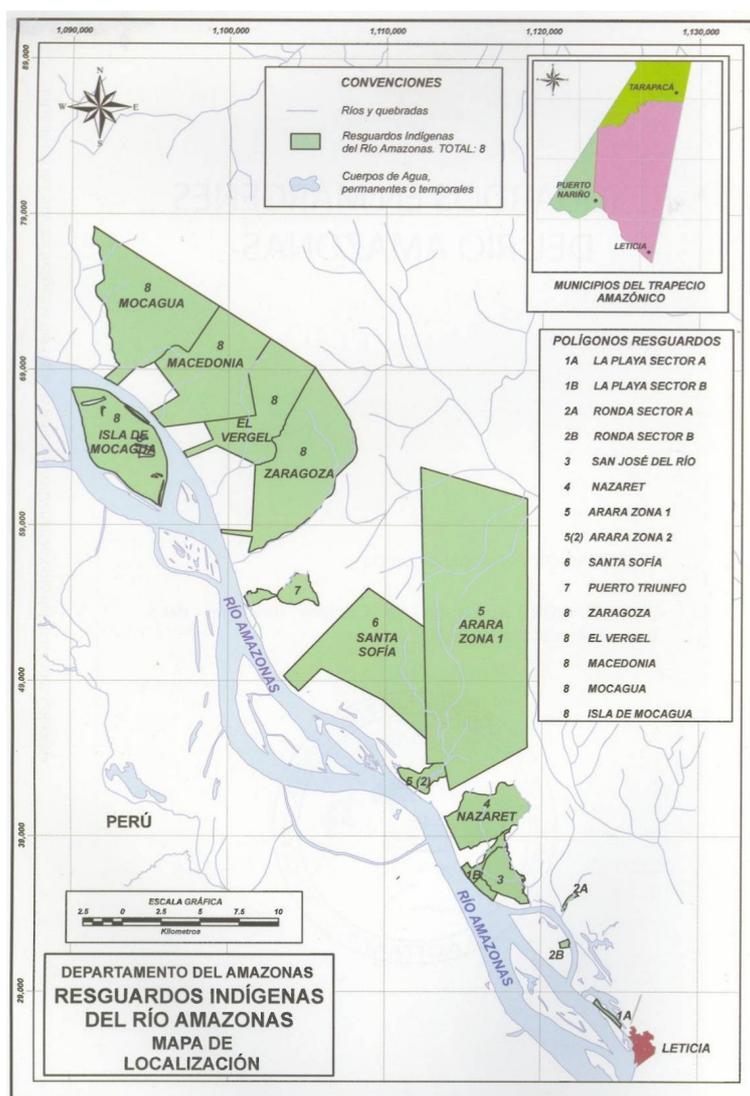


Figura 11: Mapa de localização dos Resguardos Indígenas, à beira do rio Amazonas.

Leticia compartilha suas fronteiras com Tabatinga, com uma população estimada em cerca de 52 mil pessoas (IBGE, 2010)<sup>75</sup>, e, do outro lado do rio Amazonas, com a Ilha de Santa Rosa, no Peru, com cerca de 700 habitantes. A fronteira entre Brasil e Colômbia apresenta uma conurbação – as cidades são interligadas e o marco limítrofe entre os países é um simples monumento localizado na avenida central: consiste em dois mastros, com as respectivas bandeiras nacionais, e uma placa de boas-vindas nas duas línguas. De um lado fica *La Avenida Internacional* e de outro, a Avenida da Amizade, como demonstram as fotos 12 e 13.

<sup>75</sup> In <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=130406&search=amazonas|tabatinga|infograficos:-informacoes-completas> Acesso em 15/03/2015.



Figura 12: Brasil e Colômbia e o marco da fronteira.



Figura 13: As bandeiras nacionais no marco da fronteira “seca”.

Como capital, abriga a sede da Assembleia Legislativa e toda a estrutura governamental do *Departamento* e dos serviços públicos adjacentes. Também comporta a prefeitura (*alcaldia*), a respectiva Câmara Municipal e a estrutura governamental do município. Abriga um *campus* da Universidade Nacional de Colômbia – UNAL, e o Museu e a Biblioteca do Banco da República. A cidade também recebe grande quantidade de visitantes nacionais e estrangeiros, operando como porta de entrada para o turismo na selva amazônica colombiana. Como definem Vieco e Pabón, (2000:111) é “*una zona de frontera y de encuentro de culturas y etnias de distinta procedencia*”. Assim, por suas *calles* circulam gentes de diferentes etnias e nações, em um ininterrupto processo de articulações sociais e construções interculturais. Colombianos, brasileiros e peruanos que trabalham, passeiam, comercializam, relacionam-se, vivem, enfim, entre os três países, em uma aérea de fronteira fluída, um território pluriétnico e pluricultural.

Leticia foi localidade receptora de famílias indígenas vítimas da violência da empresa caucheira e extrativista em todo o departamento, e também, de famílias indígenas em situação de deslocamento forçado, resultado do conflito armado existente no país ainda hoje. Além dos povos Ticuna, Cocama e Yagua, que tradicionalmente habitaram às margens do rio Amazonas, deslocaram-se para essa região famílias Yucunas, Boras, Uitotos, Mirañas, Okainas, entre outros povos, vivendo, principalmente, na área urbana de Leticia e no resguardo Tikuna-Uitoto Kms. 6 e 11 (TOBÓN, 2006).

Antes de adentrar propriamente na discussão proposta, vale recordar os fatores culturais primordiais (GEERTZ, 1989) que fundamentam a identidade étnica Ticuna, independentemente do país onde habitam. Garcés elenca quatro elementos: o sistema clânico (eixo da organização social); a mito-história (sistema de conhecimento pelo qual os ticuna interpretam o mundo); o ritual de *pelación* (ou a festa da moça nova, rito de menarquia da jovem ticuna); e a língua Ticuna.

Esto significa que dichos rasgos culturales, como parte fundamental de la “herencia cultural” Ticuna, generan “vínculos primordiales” que en este caso se traducen en sentimientos de solidaridad y de pertenencia al grupo, a pesar de que hoy tiendan a establecerse distinciones con base en las identidades nacionales” (GARCÉS, 2000:185).

Não obstante, é importante considerar que as transformações sociais pelas quais a sociedade Ticuna vem passando em ambos lados da fronteira, estão promovendo mudanças significativas nas práticas culturais: na dinâmica matrimonial, as regras clânicas já não são rigorosamente cumpridas; em algumas comunidades os jovens estão deixando de falar a língua materna, ocasionando risco de

perda da língua Ticuna<sup>76</sup>; há comunidades que não praticam mais o ritual da *Pelazió*n (ou Moça Nova), principalmente pelas proibições impostas durante décadas pelas missões religiosas.

Embora a intenção inicial neste capítulo fosse focalizar apenas as percepções das lideranças Ticuna sobre seus processos, face ao contexto pluriétnico do campo político indígena em Leticia, acabei, vez por outra, utilizando algumas entrevistas feitas com outros atores sociais indígenas, sempre indicando essa condição no texto.

### 3.1 CONTEXTO HISTÓRICO

Conforme Umbarila (2003:73), os Ticuna mantiveram-se, nos últimos quatro séculos, basicamente em um mesmo território, no curso médio do rio Amazonas, resistindo às ações dos missionários e militares, às economias extrativas do caucho, da madeira, dos recursos pesqueiros, do tráfico de animais e peles, e, ainda, do narcotráfico.

Umbarila (2003:217-218) afirma que a presença do estado colombiano na região do trapézio consolidou-se a partir da década de 1930, com a construção das primeiras escolas/internato, que foram administradas pelos missionários católicos jesuítas. Os assentamentos Ticuna, até então dispersos ao longo do rio Amazonas, começaram a constituir-se em torno desses centros educativos e evangelizadores, ou próximos a eles, tornando-se as escolas um polo de atração para os Ticuna. Um professor Ticuna do Departamento do Amazonas, que trabalha com a formação de professores (indígenas e não indígenas) em áreas rurais, e é o 1º mestre indígena formado em Estudos Amazônicos pela *Universidad Nacional da Colombia*, sede Leticia, narrou o processo de escolarização forçada e as transformações na organização sociopolítica Ticuna:

*Yo soy de Arara, una comunidad Ticuna. Mi abuelo es Teodoro Angarita, fue quien fundó Arara. Ahorita es un pueblo grandísimo, de más o menos unos mil doscientos Ticunas, pero inicialmente era una maloca grande. Mi abuelo era del clan tigre, y mi abuela era del clan paujil. Se vivía en malocas, ¿no? Malocas grandísimas con su familia, mis tíos y mis tías, pero, habían venido de Brasil. Entonces, la historia que ellos cuentan era que, en esa época, más o menos en el comienzo del 1900, 1930-1940, esa época, hubo como una gran, gran presión de los portugueses, pero también de las enfermedades, de esa manera, entonces, la familia de mi abuelo salió, se fue. Salieron de Brasil<sup>77</sup>, en canoa, río arriba, (...)*

76 O professor Ticuna e funcionário do Departamento (entrevistado 1, UNAL, Leticia, 24 de setembro de 2014.) afirmou que muitas pessoas nas comunidades de Mocaguá e Puerto Nariño já não falam mais o Ticuna. Disse que há um “uso ressentido”, a língua não está nos espaços públicos ticuna ou não-indígenas, e as pessoas não a valorizam, pois sua utilização não tem prestígio. Só se usa o Ticuna nos rituais. Compreende a necessidade de promover esse fortalecimento e considera que essa responsabilidade é dos próprios ticunas, embora haja uma política de promoção da diversidade linguística no país: a Ley de Lenguas 1381 de 2010. Essa lei regulamenta o que a Constituição propõe no sentido de proteção das línguas nativas, contudo, segundo o entrevistado, até agora nada foi implementado.

77 O deslocamento geográfico entre os Ticuna foi motivado, principalmente, por questões de matrimônio, conflitos

vivían un tiempo en las islas, donde vivían tres meses, o seis meses, en las orillas del río Amazonas, en las islas, vivían como pescando, recolectando, sembrando, hasta que, por fin, llegaron a la quebrada Arara y se establecieron donde están ahorita. (...) se vivía en maloca, todos mis tíos vivían en maloca. (...) Pero eso; todavía estaba el conflicto colombo-peruano<sup>78</sup>, en este tiempo estaba el conflicto colombo-peruano, y había mucha presencia de los peruanos y del ejército colombiano, por eso ellos se metieron para aquí, para que no les pudieran afectar (...)

Pero ahora, yo creo que si no fuera por los programas estatales, y proyectos estatales, la gente vivía todavía en maloca. Entonces, los programas del Estado trajeron mejora de viviendas, (...) de los servicios públicos, pensando en esa colonización, no desde afuera, si no desde adentro. La colonización hace a los indígenas de los programas del Estado, para hacer presencia en su territorio, en sus tierras. (...) Entonces llegó como el programa de mejora de vivienda, era que cada familia viviera en su casa (...). Individuales.

(...) la familia de mi mamá era más de tierra firme y la de mi papá era de ribera, familia de pescadores, que sabían cultivar en la orillas del río Amazonas, en las islas. Tenían más dominio y más adaptabilidad a la ribera. En cambio, la familia de mi mamá era más del centro, de tierra firme, ¿sí? Y la familia de mi papá también llegó de Brasil y se instaló en la Isla de los Micos. Allí se levantaron las primeras escuelas, empezaron a estudiar todos los niños, desde Santa Sofía, Mocaqua, Milagrosa, esa parte de los lagos, empezaron a estudiar allá en la escuela de Arara. Era una escuela grandísima. Todos los niños, de todas las etnias, estaban ahí. Cocamas, Yaguas, Ticunas, no sé cómo hacían, era más bien como evangelización, no tanto enseñanza, enseñar a rezar, a trabajar, a leer.

Bueno, eso en más o menos 1950-1970. (...) Esas fueron las primeras escuelas en el Trapecio Amazónico colombiano. De ahí mi papá y mi mamá se conocieron, se casaron católicamente, la regla, y en Arara hicieron una iglesia. La iglesia católica como tal era tan fuerte, porque la educación estaba en la mano de ellos, (...) tenían como el poder, el dominio de ese territorio, y sin ellos no se podía hacer nada. La política educativa, gobierno, estaba en sus manos.

Y bien, entonces, pues ahí, yo nací en Arara. Yo soy el primer hijo. Cuando yo nací, la escuela que estaba más cerca del río Amazonas, la pasaron donde estaba la maloca, que es más adentro. Y cuando yo nací, ya había escuela y ya no había maloca. (...) En 1972, exactamente. (...)

(...) En esa época el estudio era obligatorio. Los padres tenían que llevar a sus hijos allá, si no los llevaban papá o mamá, iban a castigarlos. Educación-castigo. (...) Era español, castellano, nada de lo propio, absolutamente nada. Entonces, le metieron en la cabeza a mi mamá que yo tenía que estudiar, que yo tenía que seguir, y siempre me decían: - no, tú tienes que estudiar, tienes que estudiar, tienes que estudiar.

Pesquisadora: ¿Por qué?

Porque tenía que estudiar, superarse, conocer, tenía que ser alguien en la vida, ¿sí?<sup>79</sup> (Entrevistado 1, sede da Universidade Nacional da Colômbia em Leticia, em

---

intra e interétnicos e políticas de Estado. Muitas lideranças entrevistadas, ou suas famílias de origem, passaram por isso nas décadas passadas. O deslocamento diminuiu de intensidade, graças pelo acesso às políticas públicas de educação, moradia e à política territorial.

78 O conflito colombo-peruano marcou as disputas territoriais entre as Repúblicas da Colômbia e Peru, entre 1932 e 1933, na região de Leticia e na bacia do rio Putumayo. A guerra terminou com a ratificação do Tratado de Salomón-Lozano, em 1922, que definiu a fronteira entre os dois países.

79 Para os Ticuna, tanto na Colômbia como no Brasil, a educação escolarizada foi/é vista como um elemento de

Conforme Riaño Umbarila (2003:77) os aldeamentos Ticuna consolidaram-se a partir da década de 1960. Eram conformados não apenas por Ticuna, mas também por outros grupos étnicos, especialmente Cocama e Yagua. Atualmente, famílias Ticuna estão distribuídas pelos diversos bairros da cidade de Leticia, especialmente no setor da estrada *Leticia-Tarapacá*, e na via que conduz aos lagos de Yahuaraca. Na zona rural, as comunidades Ticuna se distribuem às margem dos rios Amazonas, Amacayacú, em afluentes menores e nos lagos de Yahuaraca. Os Cocama, Yagua e Uitoto são os principais grupos étnicos com os quais os Ticuna compartilham o território, entretanto, as populações mestiças e não-indígenas estão tornando-se cada vez mais frequentes nas comunidades indígenas, em parte devido aos casamentos interétnicos. Outrossim, em virtude dos deslocamentos étnicos, muitos aldeamentos e *resguardos* em Leticia, seja na área urbana ou rural, tornaram-se multiétnicos. Essa também é uma característica das organizações políticas dos povos indígenas no Trapézio Amazônico. Voltarei a esse tema mais adiante.

Segundo dados oficiais da *Governación del Amazonas*, em 2009 eram aproximadamente 7.102 mil Ticunas habitando os municípios de Leticia e Puerto Nariño e o *Corregimiento*<sup>80</sup> de Tarapacá, constituindo o grupo étnico mais numeroso do Trapézio Amazônico colombiano. Assim configura-se o contingente étnico no Departamento do Amazonas:

ETNIAS	POBLACIÓN	ETNIAS	POBLACIÓN
Tikuna	7.102	Yagua	245
Uitoto	5.352	Karijona	235
Tanimuka	1.247	Nonuya	228
Cocama	1.244	Matapi	220
Makuna	766	Yurí	217
Miraña	715	Kubeo	214
Letuama	705	Ocaina	137
Bora	701	Yauna	103

ascensão social, um meio para ser “alguém na vida”.

80 Entre as divisões territoriais existentes na Colômbia estão os *corregimientos*, que podem ser municipais ou departamentais. O *Corregimiento* de Tarapacá é uma divisão do departamento do Amazonas, mas não forma parte de nenhum município (Decreto 2274 del 4 de octubre de 1991).

Yukuna	550	Tariano	56
Andoke	485	Barasana	47
Inga	313	Kawiyari	27
Muinane	100		
<b>TOTAL</b>	<b>21.022</b>	<b>23</b>	

Quadro 3: Povos indígenas que vivem no Departamento do Amazonas. (Adaptado de Fundación GAIA, 2009 – Plan de Desarrollo Departamento del Amazonas 2012-2015).

Garcés (2000:186) entende que as várias formas de governo das comunidades Ticuna são resultado de processos históricos diferenciados, nos distintos contextos nacionais – Brasil e Colômbia. As diversas *situaciones históricas* enfrentadas em cada lado da fronteira influenciaram às mudanças ocorridas nos papéis políticos em operação nas comunidades, assim como influíram nas particularidades que distinguem suas estruturas político-organizativas. Conforme a autora:

Los procesos históricos vividos por los Ticuna en los diferentes contextos nacionales han conducido al surgimiento de formas de organización política diferenciadas, que si bien son el resultado de la influencia por parte de sectores religiosos y políticos externos al grupo, no obstante, han sido reapropiados por el pueblo Ticuna y hoy en día constituyen espacios políticos desde los cuales se gestionan procesos de afirmación de las autoridades indígenas y de consolidación de la identidad étnica. (GARCÉS, 2000:188).

Em seu estudo de campo no *Resguardo* Ticuna de Arara<sup>81</sup>, Claudia López Garcés<sup>82</sup> identificou os papéis políticos vigentes no final dos anos de 1990 (2000:188-192). A intenção aqui é retomar seus dados de maneira sintética. Entretanto, convém esclarecer que, além da exposição sobre o papel do *curaca*, da instituição do *Resguardo Indígena* e do *cabildo*<sup>83</sup>, a autora (*idem*, p.194-

81 Em termos populacionais, o *Resguardo de Arara* é o segundo maior *resguardo* Ticuna do alto Amazonas. Distante cerca de 25 km de Leticia via terrestre ou fluvial, possui uma população de 676 habitantes, composta em sua maioria pela etnia Ticuna e por uma minoria Yagua, tem uma extensão de 12.308Ha, e foi reconhecido pelo INCORA na resolução N° 092 de 27 de julho de 1982. (Min Gobierno-Comisión de Asuntos Indígenas del Amazonas, marzo de 1995, *apud* Santos, 2005:34) (ver mapa no Anexo II). Convém lembrar que, do outro lado da fronteira, em Tabatinga, a Terra Indígena Umariáçu, do povo Ticuna, abriga duas aldeias, Umariáçu I e II com cerca de 5.368 pessoas, segundo dados do IBGE – 2010.

82 Em sua tese de doutorado orientada pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira, Claudia López Garcés faz um estudo comparativo das dinâmicas identitárias dos Ticuna na região de fronteira Brasil-Colômbia-Peru, e buscou identificar como os processos de construção dos Estados-nação impactaram as “eticidades” das populações indígenas que ali habitam.

83 Tal qual os Resguardos Indígenas, o *cabildo* tem origem colonial e também foi reconhecido pela reforma constitucional de 1991. A primeira legislação relativa ao *cabildo* é a Lei 89, de 1890, que facultou aos *cabildos indígenas* à administração das parcialidades e territórios indígenas. Posteriormente, o Decreto 1088, de 1993, regulou a constituição de associações de *cabildos* e/ou Autoridades Indígenas Tradicionais, consideradas como entidades de direito público de carácter especial, com personalidade jurídica, patrimônio próprio e autonomia administrativa, destinadas a trabalhar pelo desenvolvimento integral das comunidades indígenas.

197) analisa os papéis políticos propostos por Nimuendajú, Cardoso de Oliveira e Oliveira Filho, adentrando em disputas etnográficas entre os autores, como por exemplo, a distinção entre os *grupos viciniais* (Oliveira Filho, 1988:123;197), e as *famílias extensas*, ou *grupos unilineares de descendência demonstrável – GUDD* (Cardoso de Oliveira, 1972:77), disputas essas que não interessa detalhar nesse trabalho. O que pretendo é atualizar o debate sobre os papéis políticos Ticuna no Trapézio Amazônico colombiano. Minha tentativa será, portanto, a de constituir uma fotografia da cena política contemporânea e dos temas que emergiram a partir das entrevistas realizadas com lideranças indígenas (principalmente), na cidade de Leticia e nos *Resguardos* Ticuna de San Sebastián de Los Lagos<sup>84</sup> e San Martín de Amacayacu<sup>85</sup>.

### 3.2 A ORGANIZAÇÃO INTERNA NOS RESGUARDOS TICUNA E A FORMA DE GOVERNO PRÓPRIA

- O “*Curaca*<sup>86</sup>” - A institucionalização desse papel deu-se ainda no século XVIII, com os missionários jesuítas nas chamadas “*reducciones de indios*”, ou missões jesuítas, que tinham como finalidade a conversão de indígenas ao catolicismo. O *curaca* exercia o papel de intermediador entre as sociedades indígenas e a ordem dominante, seja ela representada pelos brancos (missionários, patrões seringalistas, etc) ou as instituições de Estado. López Garcés questiona se, nesse período, o *curaca* foi uma verdadeira autoridade no contexto indígena, com legitimidade dentro do grupo, ou apenas um indígena representante dos *brancos*, que facilitou o domínio do poder instituído. O *curaca*, figura preponderante nas comunidades Ticuna do Trapézio Amazônico colombiano, foi responsável pela mediação e representação entre os grupos indígenas e os poderes municipais, departamentais e nacionais do Estado colombiano.

No documento *Plan de Vida de la Asociacion de Cabildos Indigenas del Trapecio Amazónico* (ACITAM, 2008) registra-se a percepção histórica que as lideranças do Trapézio Amazônico tem sobre essa figura pública:

Aproximadamente desde 1940 las familias que vivían distantes y dispersas a lo largo de la rivera del río Amazonas colombiano, se organizaron y nombraron a sus primeras autoridades tradicionales, llamándolos “*curacas*”. Estos líderes debían

---

84 No Resguardo de San Sebastián de Los Lagos habitam 646 pessoas e 134 famílias (informação colhida no local). A maioria da população é Ticuna, mas também há famílias Cocama e casamentos interétnicos. Localiza-se no setor da estrada Leticia-Tarapacá, há aproximadamente 4 km de Leticia, e é um dos menores Resguardos do Trapézio, tem uma área de 58 Ha (ver ATLAS, 2007, mapa no Anexo II).

85 No Resguardo Ticuna de San Martín de Amacayacu habitam 505 pessoas (ATLAS, 2007: 31).

86 A literatura indica que o *curaca* é uma instituição originária das sociedades incaicas, um termo de origem Quechua, que designava as autoridades do Império Inca. Foram os missionários hispano-americanos que adotaram o termo e os transportaram aos grupos indígenas amazônicos, para nomear esse papel de mediação (LOPEZ GARCÉS, 2000:189).

tener conocimientos ancestrales y ser médicos tradicionales o curanderos, por eso la palabra curaca proviene de curar. También el nombre de curaca se copio de los guías de manada en los micos cotudos; o el caso de las guanganas que se llama Chaikuré, que significa jefe o cabecilla (en lengua Tikuna). (...) Ejercían autoridad dentro de una jurisdicción de acuerdo al retén de policía que funcionaba en cierta zona. Los nombres de ellos eran registrados ante la Comisaría del Amazonas, luego se ser registrados en el retén de policía. Portaban un Kepis y bolillo como identificación. Al cabo de algún tiempo las familias se unieron y se conformaron las primeras comunidades; la autoridad la ejercía una sola persona, no tenía ayudantes y el tiempo de gobierno era indeterminado. (ACITAM. Plan de Vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico, 2008:49, documento digital):

O papel de *curaca* estendeu-se até os dias atuais mas, segundo Garcés, foi reapropriado pelas comunidades indígenas em favor de sua autonomia a partir da criação dos *cabildos indígenas*, forma de governo indígena consolidada no Trapézio Amazônico na década de 1980, com a criação dos *resguardos*<sup>87</sup>; figura jurídica que garante a *propriedade coletiva da terra, a autonomia e o governo próprio* (definirei melhor essas categorias e a política indigenista no próximo capítulo).

Com a criação dos *cabildos*, os *curacas* foram reconhecidos como principais representantes das comunidades indígenas, atuando com um grupo de “colaboradores” - chamados de *cabildos*, *cabildantes* ou de *junta directiva*, composta por um presidente (o *curaca*), o vice-presidente, o porta-voz (*vocero*), secretário e tesoureiro. Sua função é administrar a comunidade, suas relações com o entorno e as políticas estatais (GARCÉS, 2000:190).

Segundo Santos Angarita (2005), o papel de *curaca* sofreu alterações ao longo da história. Era um papel ligado à ancestralidade e não havia um tempo de exercício definido, havia casos de *curacas* que permaneciam no cargo por décadas, e que transmitiam o cargo aos seus descendentes. Na comunidade de Arara, segundo suas informações, seu avô

Angarita lideró y organizó por varios años las familias que con posterioridad fueron llegando al lugar; le siguieron en esta línea de liderazgo sus hijos Víctor Angarita (fallecido), Alejo Angarita y Orobio Angarita, siendo curacas por varios años de manera sucesiva. En la actualidad el dirigente o curaca, es elegido en consenso por la comunidad durante un año, siendo la máxima autoridad, es el representante legal ante las instituciones del Estado, además de gestionar y proyectar los trabajos comunitarios. (SANTOS ANGARITA, 2005: 36)

O autor relata que em Sant Martín de Amacayacu, “*el ultimo curaca que gobernó durante más de treinta años fue el señor Azulay Vásquez, quien entregó el poder por percances de la*

---

87 A Lei da Reforma Agrária, de 1960, permitiu restituir os primeiros territórios em forma de Resguardo. No Trapézio Amazônico, isso só ocorreu a partir de 1982.

*salud*”. Atualmente, o *curaca* é eleito em reunião comunitária, com mandato de um ano, que pode, ou não, ser renovado, de acordo com sua performance no cargo. Santos Angarita (2005:41) explica que na comunidade de Macedonia, outro *Resguardo* Ticuna à beira do rio Amazonas, o *curaca* é a autoridade máxima, eleito por consenso na comunidade: “*El curaca y sus colaboradores son los encargados de hacer cumplir las normas internas y son los representantes legales ante las instituciones estatales*”.

Portanto, as comunidades indígenas na Colômbia são dirigidas civilmente pelo *cabildo*, representado por um *governador*, *curaca* ou *capitán*. Na zona do Trapézio Amazônico essa autoridade é usualmente chamada de *curaca*. Além de fazer cumprir as normas internas e definir, conjuntamente com a comunidade, que trabalhos coletivos devem ser realizados para garantir o bem-estar de todos, e de representar a comunidade perante o Estado, outras funções se somam às primeiras, complexificando o cargo e suas atribuições. Contemporaneamente, entre as novas funções do *cabildo* e de seus representantes legais está a interlocução com os poderes públicos, a construção e o monitoramento de políticas públicas, e o manejo de recursos públicos destinados aos *resguardos*. Como explica o professor Ticuna e mestre em Estudos Amazônicos pela UNAL, acerca do novo desenho instituído, e das relações entre as entidades políticas:

*Los Resguardos siguen con el gobernador pero con el alcalde. Cualquiera comunidad tiene que verse con uno y otro actualmente. Pero, ¿qué pasó con los indígenas? Se organizaron para tener más presencia, para tener más representatividad, mayor voz y voto en las decisiones de las políticas en el gobierno y en la alcaldía.*

*Las comunidades tienen que verse con su organización [política], pero pueden ir directamente con el alcalde y el gobierno. Los propios curacas son autoridades, los resguardos son entes territoriales, que manejan sus propios recursos. De la nación para los resguardos. (Entrevistado 1, UNAL, 24/10/2014).*

Considerando-se que as *autoridades tradicionais*, conforme documento técnico da Oficina de Asuntos Étnicos del Departamento del Amazonas “*son los miembros de una comunidad indígena, que ejercen dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión y control social*” (MARIBBA, 2014 - powerpoint)<sup>88</sup>, o *curaca* transformou-se na liderança do *cabildo*, contudo nem sempre exerce esse papel de *autoridade tradicional* tal como era exercido antigamente. Até porque, na estrutura atual, “*até um jovem de 16, 17, 18 anos pode ser curaca agora, tem condição de autoridade*”, explicou-me uma liderança Yagua e assessor da Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico - Acitam:

---

88 Esse documento é um power point de apresentação elaborado pelo Coordenador de la Oficina de Asuntos Étnicos del Departamento del Amazonas.

*Simplesmente porque a forma de eleição trocou, o curaca era uma autoridade que vinha de geração em geração. (...) Ele era até o dia em que morria. Passava a sua herança para outra pessoa, essa era a autoridade. Hoje essa forma de governo acabou com a nova lei. Então, agora, já são nomeados em eleições populares, anuais, parecido com as eleições eleitorais, fazem campanha para poder ser curaca. (Entrevistado 2, Letícia, 16 setembro de 2014).*

*A maioria dos curacas são jovens. Meninos de 20 anos, 17, 18, 19 anos. Jovens. Esse papel é para isso, porque também estão formados dentro da escola tradicional, na escola já ocidental, sabem ler, escrever, conhecem um pouco mais da relação do Estado (...). (Entrevistado 2, Letícia, 26 setembro de 2014).*

Segundo o assessor da Acitam, hoje, no Trapézio Amazônico, a *liderança tradicional* continua exercendo um papel ligado à transmissão de saberes e conhecimentos da cultura, à organização interna e ao conhecimento espiritual que dá sustentação às comunidades. Portanto, a autoridade permanece sendo a *autoridade tradicional*; e o *curaca* ou *governador* torna-se um representante da comunidade na relação com o Estado. Assim, aparentemente, o nível de influência que exerce dentro da comunidade varia bastante, inclusive pela maturidade do *curaca*.

*Hoje, ainda, a gente, a maioria dos povos indígenas reconhece o papel da autoridade tradicional. O chefe, o cacique, tradicional, mas também reconhece a autoridade que é instituída pelo cabildo. Em algumas comunidades, a gente fortalece a autoridade tradicional para tomar decisões ao redor da comunidade, o que afeta a comunidade, a população em geral. O governador, a autoridade local do cabildo faz a representação da comunidade com o Estado, tem esse papel da representação, mas não toma decisão interna. (Entrevistado 2, Letícia, 26 setembro de 2014).*

As lideranças jovens dos *cabildos* exercem funções burocráticas, são aqueles que “*fazem as relações políticas, as relações administrativas e econômicas com o Estado*”:

*Assessor da Acitam: As lideranças jovens, que têm a diretoria das organizações, são só pessoas para administrar o dinheiro com o Estado.*

Pesquisadora: Executar?

*Assessor: Executar, sim. Firmar os convênios, as coisas que tem que ver [com o Estado].” (Entrevistado 2, Letícia, 26 setembro de 2014).*

Entretanto, entendo que esse é um *expertise* político que exige outros atributos, além dos saberes fornecidos pela educação escolar. No Trapézio Amazônico e em outras localidades na Colômbia, há um investimento na formação política de lideranças indígenas, que é capitaneado por organizações indígenas e parcerias não-governamentais. Este tema da *escuela de liderazgo indígena* será investigado no próximo capítulo.

As estruturas dos *Resguardos* indígenas e *cabildos* foram ressignificadas pelos indígenas da região dos Andes e, a partir da constituição de 1991, o Estado Colombiano impôs essas estruturas a todos os povos indígenas na Colômbia<sup>89</sup>. Assim, *resguardo* e *cabildo* são instituições relativamente novas entre os Ticuna, datam apenas da década de 1980. Enfim, em todo o Trapézio Amazônico, não apenas entre os Ticuna, mas também entre as demais etnias, surgiu uma nova estrutura de papéis, organizações e funções estimulada pela legislação indigenista e pela Constituição Política de 1991, que tem causado impactos nas relações de poder internas nas comunidades e nas próprias estratégias do movimento indígena. Se, por um lado, as autoridades do *cabildo* estão em evidência, por outro, as autoridades tradicionais perderam poder, estão se transformando. A liderança Yagua e assessor da Acitam pontua questões que merecem reflexão, porque têm consequências para o futuro das comunidades.

*Muitos curacas não tem essa formação de liderança. Isso também é uma fraqueza para o movimento indígena. Para tomar uma decisão ao redor de qualquer tema, pelo menos deve ter uma formação, formação em liderazgo indígena, em política, para poder entender essa relação entre estado e movimento indígena, para poder tomar a melhor ação possível. Acho que é isso, mas também isso faz parte dessa estrutura do novo Estado. Hoje a estrutura do novo estado é isso: o resguardo, o cabildo, deixaram de lado a autoridade tradicional.*

*Eu acho que nós estamos construindo junto com o Estado. Nós estamos fazendo parte do Estado. Tem que reconhecer que os resguardos indígenas são reconhecidos como municípios, são reconhecidos como municípios especiais, e por isso o tema da transferência de recursos do Estado, que recebem o resguardo. Isso dá a entender que o curaca é uma autoridade pública. Essa representação tem que saber entender isso também, para poder liderar, para poder equiparar as forças. Equilibrar a balança do poder. (Entrevistado 2, Leticia, 26 setembro de 2014).*

O controle social também diferenciou-se, já que o mandato exige uma eleição a cada ano, ou uma reeleição, se o trabalho executado pelo *curaca* e sua equipe for reconhecido pela comunidade. Isso demonstra como as formas de *gobierno propio* vão se aproximando dos ideais democráticos da sociedade ocidental. A própria concepção de autonomia é bem definida pelas lideranças. Trata-se de uma autonomia a partir do Estado, ou dentro do Estado.

Contudo, para que não se perca de vista que as transformações nas relações de poder internas estão se processando de forma e com um tempo diferente em cada lugar, convém esclarecer que, de acordo com Santos Angarita (2005:27), ainda existem comunidades no *Resguardo* Indígena Tikuna-Cotuhe-Putumayo, sobre rio Pupuña, no *Corregimiento* de Tarapacá, Departamento do Amazonas, em que o cargo de *curaca* é herdado e as funções permanecem tradicionais<sup>90</sup>.

---

89 Aqui fica evidenciada a diversidade étnica, nações e nações, dentro do Estado Nacional colombiano. E como esse conjunto influi na arena e na luta política que ali é travada.

90 Quando fez sua pesquisa de campo para a monografia de graduação, Abel Angarita identificou que a liderança

## ***A forma de governo do Cabildo Indígena: conjugando tradição e modernidade***

O *Cabildo Indígena*, conforme documento técnico fornecido pela *Governación del Amazonas*, é uma

Entidad pública de carácter especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por éstas, con una organización sociopolítica tradicional, cuyas funciones es representar legalmente a la comunidad, ejercen la autoridad y realizan las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.

Por meio de entrevistas com lideranças Ticuna, identifiquei algumas dinâmicas centrais na organização das comunidades. Nesse sentido, apresento, inicialmente, a estrutura e a forma de funcionamento do *cabildo*, e as qualidades que distinguem o *chefe*, o *curaca*, em um diálogo sempre atualizado entre a tradição e a modernidade; entre as qualidades intrínsecas de *ser Ticuna* e o mundo interétnico contemporâneo na Colômbia. Sem desprezar as contradições e ambiguidades, obviamente presentes em processos tão amplos e vitais.

De acordo com Santos Angarita (2010), no princípio dos tempos, quando o território e os seres que existiam eram *üüne*, imortais, todos os seres que existiam e sentiam eram seres poderosos e possuíam os quatro princípios: *kua* (el saber, a sabedoria Tikuna), *naẽ* (pensamento e conhecimento da cultura), *pòra* (a força, a vitalidade da prática cultural) e *maü* (vida, vitalidade das práticas cotidianas). De acordo com o mito de origem Ticuna, esses princípios dos seres imortais estavam contidos no sêmen do imortal *Negutapa* e impregnaram as águas da *quebrada* de *Yitaküchiü*, quando nelas lavou-se *Kuãyaré*, depois de ter sido fecundada a força. Por isso, o banho é uma medicina - um bebê recém-nascido deve ser banhado nas águas de um rio após um ciclo lunar completo. Essa ação é uma forma de proteção e de purificação, para impregnar a criança com a essência de *Negutapa* e receber os quatro princípios que serão fortalecidos a partir dos conselhos, feitiços e experiências adquiridos ao longo da vida. Quando, pela ação de *Ipi* e *Yoi*, filhos de

---

curaca deste *Resguardo* só falava e entendia a língua Ticuna. Neste local, segundo o autor, estão localizadas as últimas quatro malocas clânicas que se têm notícia na Colômbia: “El sitio seleccionado fue Urayu, la Primera Maloca de cuatro más ubicadas hacia el centro del del Resguardo Indígena Tikuna-Cotuhe-Putumayo, sobre río Pupuña, a unas 3 horas de su desembocadura sobre el Cotué (a 84 km. de la población de Tarapacá). Las otras cuatro malocas se distancian una de otra 3 horas y son: kururane, nguremacha, chorümate y, la quinta en construcción, que no es propiamente maloca sino una casa, habitada por una pareja que cometió incesto clánico y sanguíneo en primer grado, esta maloca es la más extrema, ubicada en el mismo Resguardo, lindando con la frontera del Colombo-perúana. La población está compuesta por 150 habitantes aproximadamente. Los primeros tikuna que llegaron fueron llevados por los caucheros desde el río Grande como ellos llaman al Amazonas. Aquí se pueden encontrar los clanes Yauru (grulla), kowa (garza), paiyu (picón), Aru-yaü (cascabel-ardilla). [...] La población convive en malocas, el trabajo es comunal, el manejo de la siembra (naane o chagra) es rotativo, se mueven entre las cuatro malocas. Su líder es el Curaca, quien organiza los trabajos y vela por el bienestar general, cargo que es heredado. Él puede tener más una mujer según su capacidad de trabajo y la comodidad que pueda dar a sus esposas”. (SANTOS ANGARITA, 2005:26-27)

*Negutapa*, o mundo deixa de ser imortal, transforma-se em *naane*, em ser que tem corpo, povoado de seres tangíveis, impregnados com a vida, o poder, o saber e o conhecimento de *Negutapa*. Essa é a essência que permanece no pensamento e no ser Ticuna, guiando sua ação no mundo (tradução livre).

Cabe lembrar que cada lugar é um lugar e cada indivíduo tem uma visão particular sobre o processo em que vive. O que será dito nesse texto sobre o *Resguardo San Sebastián de Los Lagos*, por exemplo, pode refletir questões mais gerais da conjuntura política indigenista na Colômbia, ou simplesmente, uma questão singular daquela localidade, a partir da visão particular das pessoas com quem estabeleci contato.

Estive no *Resguardo San Sebastián de Los Lagos* em quatro ocasiões; duas vezes para entrevistar pessoas da comunidade; uma vez para acompanhar uma reunião com o grupo de mulheres, e outra vez para conhecer a festa da *Pelazión*. O *Resguardo San Sebastián*, que mostro nas figuras 14 e 15, é uma das comunidades Ticuna mais próximas da área urbana de Leticia.



Figura 14: Rua central do Resguardo de San Sebastián de Los Lagos. Em azul, o prédio da Escola.



Figura 15: Vista do Resguardo de San Sebastián de Los Laaos.

Ali, de acordo com a legislação vigente, a eleição do *cabildo* ocorre a cada ano. É uma eleição *democrática*, “*por votos*”, onde todos os moradores, a partir de 14 anos, tem o direito de participar. O *curaca*, como já dito, é a maior autoridade pública do *cabildo*. Nos tempos atuais, além das qualidades que a tradição impõe - como a de compartilhar ideias e governar de acordo com os interesses do grupo, pois, conforme comentou um professor da escola bilíngue local (entrevistado 4, *Resguardo San Sebastián de Los Laagos*, 05/10/2014): “*un curaca rigido que solo quiera para el no puede ser, tiene que ser un curaca que anime su gente, que comparta su proyectos e ideas*” -, um *curaca* também acumula atributos próprios à modernidade, tais como saber administrar projetos e gestionar recursos financeiros.

Segundo o professor, no *Resguardo de San Sebastián*, as reuniões comunitárias do *cabildo* são mensais, ou podem acontecer até duas vezes ao mês, além das reuniões extraordinárias, convocadas quando há necessidade. Mas garantir a participação das pessoas nem sempre é tarefa banal. Nas várias entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, com lideranças ticunas ou não, ficou latente que a questão da participação da comunidade nas decisões dos *resguardos* é um desafio permanente. Na opinião de uma liderança feminina, auxiliar de enfermagem e responsável

pelo Posto de Saúde do mesmo *resguardo*, a participação feminina nas reuniões é mais fácil que a participação dos homens.

*De resto, es muy triste el poco respaldo que se tiene de la misma comunidad, especialmente con los hombres, porque usted convoca a las mujeres y ellas llegan, pero los hombres, no. Entonces, considero que con ellos se debe trabajar más la participación de ellos en estos espacios. Eso es como lo que vivimos en nuestra comunidad.*(Entrevistada 5, *Resguardo de San Sebastián*, 18/10/2014).

Na visão da liderança chefe do posto de saúde, há fragilidades na estrutura organizativa e de gestão do *cabildo*. Entre as quais, aponta a ausência de recursos financeiros destinados à gestão do mesmo, obrigando, muitas vezes, o *curaca* a expedir recursos próprios para participar de reuniões do interesse do *cabildo* em Leticia, seja com a prefeitura, com o Estado do Amazonas, ou com outros parceiros. Em seu discurso fica explícito que há distensões entre a estrutura proposta e seu funcionamento:

Liderança chefe do posto de saúde: *Aquí hay un cabildo el cual desde hace muchos años ha sido debilitado siempre. El curaca es el que lidera todo, es prácticamente el que hace todo. Cuando él llama a su junta directiva difícilmente los que se quedaron vienen.*

Pesquisadora: *¿Es así, presidente, vicepresidente, vocal, tesorero?*

Liderança: *Eso aquí no funciona, lo único que funciona con mucha dificultad es el curaca o gobernador de la comunidad, por de pronto se tiene que mover de acá para allá, pero de igual forma se cansa, porque, para moverse, necesita recursos para el transporte. Si la comunidad no le apoyamos en eso, él tampoco va a sentir la necesidad de gestionar por la comunidad, eso ha sido una gran debilidad que hemos tenido.*(Entrevistada 5, *Resguardo de San Sebastián*, 18/10/2014).

Se o apoio da comunidade é um fator importante ao funcionamento do *cabildo*, o apoio da família das lideranças também é. A ênfase às relações familiares exemplares como uma necessidade para o fortalecimento do papel do *curaca* aparece na narrativa da atual gestora Ticuna da *Oficina de Asuntos Étnicos de la Gobernación del Amazonas*<sup>91</sup>, que foi *curaca* de *San Sebastián de Los Lagos* ao longo de seis anos. Esse tema foi levantado, também, pelo cacique de Umariacu I.

*Así, gracias a Dios que, pues me ha ido bien y agradezco porque, así como le dije primero, lo que vale aquí es la familia, la unidad de la familia. Si la familia no*

---

91 A primeira vez que ouvi o nome dessa liderança Ticuna foi na sala do professor Henric Camps, na Universidad Nacional de Colombia, em uma conversa realizada com Abel Santos Angarita e o referido professor, alguns dias após a minha chegada em campo (na primeira quinzena de setembro de 2014). Posteriormente, várias pessoas indicaram-na como alguém com quem eu deveria conversar. É uma importante liderança Ticuna do Departamento do Amazonas - mãe, professora, ex *curaca* do *Resguardo de Santo Sebastián de Los Lagos*. Hoje ocupa um cargo no Departamento de Asuntos Étnicos de la Gobernación, trabalhando com a temática das mulheres indígenas e da juventude. Sua avó é brasileira, vivia nas proximidades de Belém do Solimões: “Somos *herderos del Brasil*, *estudiando bien las cosas*, *la abuela dice que ellos vieran fugindo de los conquistadores*, *se escondieron acá. Están en San Sebastiao desde 1930. Y ya aqui no quisieran regresar, porque aqui es una tierra fértil*”. contou.

*está unida, usted jamás va a ser una líder fortalecida porque en vez de estar trabajando por eso, te atrasa. (...) Si no hay una organización, y si no hay una unidad familiar, se olvida que la comunidad no funciona. ¿Por qué? Porque tú eres espejo ante la sociedad. Ellos le miran la debilidad, muchas veces: “ve, mira, ¡el mismísimo hermano del curaca haciendo desorden! Mira, la hermana de la curaca haciendo desorden. Mira, el papá (...)”. A la gente nunca le gusta decirlo a la cara, muchas veces otra parte empieza a quedarse mal. (Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

Portanto, embora nem sempre essa seja uma questão amplamente debatida, parece-me que os “papéis” das lideranças mesclam-se na prática social; o interno e o externo da política indígena estão associados. Compreender isso é determinante para o movimento indígena, assim como para a trajetória de cada liderança política, pois, sem as famílias unidas, fortalecidas, e atuando solidariamente, o *liderazgo* político não se sustenta.

As dificuldades de gestão das Associações de *cabildos* e *autoridades* são outro tema relevante. Tal como acontece nos próprios *cabildos*, manter as organizações e seus representantes, que não recebem salário para atuar como lideranças é penoso. Muitas lideranças desistem de seus cargos antes de terminarem o mandato, porque simplesmente não tem como manter-se atuando na política social, como conta o atual presidente da *Asociacion de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico* – Acitam e ex-curaca do *Resguardo de Ronda*:

*Aquí nosotros no ganamos un sueldo, no tenemos plata, pero tenemos que presentar proyectos de salud, de educación para poder subsistir aquí en la casa [de Acitam] porque aquí hay gastos. El comité ejecutivo somos 5: presidente, vicepresidente, secretario, fiscal y vocal, pero, te repito, aquí no hay un sueldo que te pagan mensualmente. Aquí la dirigencia es honoris causa, ya. Si resistes, sales adelante, si no, renuncias y te vas para tu casa. Y aquí somos 3 no más, porque los otros renunciaron, pero también manejamos los coordinadores de áreas, coordinador de educación, de mujer, de territorio, en fin, adulto mayor, pero tampoco funciona, porque si no se consiguen los recursos, la dirigencia no es porque yo quiero ser dirigente, sino que tú puedes ser dirigente porque te nace... Acá hay muchos líderes que solo aparecen en fechas electorales, no son líderes visibles. El líder visible es el que está aquí y está allá pero muchas veces los líderes solo aparecen en tiempos de campaña; eso sucede también en nosotros, los pueblos indígenas. **Bueno vuelvo y le digo: como nosotros no ganamos un sueldo debemos ser muy creativos para poder sostener la familia, los hijos y el hogar. Es complicado. Si a través de los proyectos nos sobra un peso, nos lo repartimos en la dirección.** (Entrevistado 6, sede da Acitam em Leticia, 16 de setembro de 2014).*

As organizações indígenas recebem uma porcentagem dos recursos dos projetos implementados que, contudo, não sustenta toda a estrutura subjacente e necessária para o seu funcionamento. Além do que, o papel das associações indígenas é cada vez maior: não atuam apenas no campo político das reivindicações de direitos, fazem o papel de gestores, diagnosticando, planejando, implementando, monitorando e avaliando políticas públicas de Estado, sem ter estrutura organizativa e financeira para assumir tais responsabilidades. Quem permanece nos cargos, sempre

retrata o ofício como um sacrifício pessoal. Atribuir responsabilidade de Estado e não dar as condições necessárias para o exercício das funções - será essa mais uma forma de violência simbólica contra as lideranças e o movimento político indígena?

### 3.3. AS MULHERES NO PAPEL DE LIDERES POLÍTICAS

Outra tendência dos tempos atuais, além da existência de *curacas* jovens, é a existência de *curacas* mulheres e de mulheres atuando nos cargos dos *cabildos* ou das Associações. Não faz vinte anos que as mulheres indígenas do Trapézio Amazônico assumiram um papel na luta política. A trajetória da liderança que tornou-se a primeira mulher *curaca* de todo o Trapézio Amazônico, em 1999, ilustra a peleja das mulheres Ticuna (como também das mulheres líderes das demais etnias), para ter seu protagonismo político reconhecido. Conversamos em sua casa, num domingo, ao final da tarde. Ela estava voltando de sua *chagra*, num claro sinal da multiplicidade dos papéis femininos.

*Lo de ser líder fue muy temprano, muy temprano yo digo, porque me preparé. Mi papá fue cacique o curaca de acá, mis abuelos, como que de generación en generación, pero **lamentablemente nació como mujer**. La palabra mujer es muy dura, porque uno es la madre, que tiene que ver con todo, entonces a través de mi liderazgo, empecé a los 17 años, de ahí me nombraron, la comunidad, como docente, como profesora.*

*De profesora, casi a mí no me gustaba ser profesora, así de estar en aula con los niños, entonces yo ahí más bien empecé a prepararme para estudiar. Fui graduada en el 2.000, pero a través de mi estudio, yo tenía que estudiar y trabajar al mismo tiempo, de trabajar y al mismo tiempo también continuar con el liderazgo.*

*Me sometí a eso de los tres cargos, y más, cuatro como mamá, toca responsabilizarse de los hijos, cuando ya en el 1999, me eligieron como curaca. Empecé como vocal de la organización, pero del Trapecio, de [la organización] Acitam. Nosotros, todos, pertenecemos a Acitam. Si no, mediante ya, ahorita, hace nueve años, siete años, empecemos a ayudar a Azcaita y el curaca pues nos afilió a Azcaita. Pero nosotros éramos de Acitam. Yo fui vocal, tesorera, y ahí empecé el liderazgo, en 1999 fue que me eligieron como curaca.*

*Porque nadie se metía a eso acá. Uno conocía que la mayoría son muy machistas, el insulto que les daban. Pero yo me mantuve porque yo, al mismo tiempo, fui preparada, entonces cuando ellos se metían a ofender, además en la Constitución está escrito que la mujer es la base fundamental y yo no veo que algún hombre hasta el momento haya parido, usted deben respetarnos, son los derechos... Y eso, empecé a trabajar más duro todavía. Y yo decía que no iba a ser la primera mujer porque ahora yo lo soy, pero el día de mañana debe haber. Hasta ahora, que yo veo que la mayoría, en diferentes comunidades, ya han tenido una curaca, y tesorera, vocal, ya por eso hay mucho. Entonces fue muy importante para mí, y fortalecer el liderazgo del departamento del Amazonas. (Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

A professora explica que a sua iniciativa de torna-se a primeira mulher *curaca* Ticuna esteve ancorada na ancestralidade – vinha de uma família de *curacas* – e na visão das organizações indígenas em nível regional e nacional, respectivamente na *Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC)* e na *Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)*, que postulam o fortalecimento da liderança feminina em seu projeto institucional:

*Últimamente, en Colombia, hay ahorita dos, tres organizaciones, pero la mayoría que trabaja a nivel nacional, internacional es ONIC y OPIAC. Y en esas organizaciones tienen sus representantes de mujeres. Entonces, ellas son las que coordinan con las bases, coordinan con los departamentos y las mujeres del departamento, con sus comunidades indígenas, es una infraestructura como que viene, jerarquía, viene de aquí de la base, asociaciones de mujeres, viene después el representante del departamento, del departamento viene como una coordinadora de la organización OPIAC y ONIC y cuando hay reuniones, se coordina con la coordinadora regional, o sea, del departamento del Amazonas tenemos una, y es ella la que nos representa a nivel nacional. (...) Y es ella la que nos ayuda de pronto para fortalecernos. Mira, hay una Ley de la Mujer que dice que hay que fortalecerla en eso, entonces ella se coordina con los otros, y nosotros le ayudamos a aportar ideas, y poner mejor esas ideas, pues ya, la que nos representa lleva la información a nivel nacional. Así estamos trabajando. (...) Eso se hace desde 1999, cuando yo me di cuenta fue apenas cuando yo fui curaca, ya tenían esas funciones. Yo no lo sabía. Y allá fue que yo aprendí. Es por eso que la organización que yo manejo acá es de esa época. ASUMINSE se llama, Asociación de Mujeres Indígenas de San Sebastián de Los Lagos, fue fundada con 45 mujeres, con esas 45, las primeras que estuvieron acá hasta ahora siguen manejando, pero ahora ha aumentado más, ya no son 45, sino 113 mujeres (...).(Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

Contudo, a liderança admite que enfrentou resistências e teve de romper com padrões de machismo internalizados no movimento indígena do Trapézio Amazônico colombiano. E que, com o passar do tempo, as qualidades femininas de *liderazgo* foram sendo reconhecidas.

*(...) Porque es que primero, los hombres dijeron: “¡Huy, eso es terrible!” Cuando yo, por primera vez, me presenté hasta me asusté mucho, porque muchas veces ellos dijeron: “¿Como así, que de San Sebastián, una mujer? ¿Ya solo hay ahí maricas?” (risas) ¡Ay! ¡puro gay! (...) Entonces yo me quedé: ¡Ay, eso que dicen! Entonces, después, me va aceptando la gente, cuando vieron “Mira le presento a la nueva curaca, (...), ya ha venido trabajando como vocal, tesorera de la organización [Acitam], ahorita ella es la curaca, la primera mujer de nuestra organización, la aplauden”. (...) Pero, al mismo tiempo había mucha crítica, y yo calladita, no le puse pelo a esas cosas, no. (...). Ya después, ellos vieron que una mujer puede manejar (...) entonces ellos también ya colocaron sus curacas, y nos encontrábamos. Después, cuando yo ya me retiré, cuando cumplí los 6 años y me retiré de curaca, muchas veces decían: “usted nos hace falta, ¿por qué no vuelve?”. “No, yo no quiero más, déjame trabajar, estoy estudiando otra cosa”. Porque yo también hice mi diplomado de Derechos Humanos e hice un diplomado de Conciliadora en Equidad, con la Universidad Nacional, entonces más me dediqué a mis diplomados (...). (Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

Para outra liderança feminina Ticuna, vice-presidente da Associação de Cabildos Indígenas Ticunas, Cocamas e Yaguas - Aticoya, do *Resguardo Ticoya*, município de Puerto Nariño, a participação de mulheres no movimento indígena traz qualidades que ela entende como atributos de gênero. Explicou-me que o desafio que a motivou a participar do movimento indígena foi a necessidade de propor uma administração mais transparente de recursos financeiros e lutar por uma participação mais equitativa das lideranças na organização indígena pluriétnica. Segundo a vice-presidente da Aticoya, (entrevistada 7, *Resguardo de San Martín de Amacayacu*, 16 de outubro de 2014) essa postura mais igualitária é uma qualidade feminina de *liderazgo*:

*Me gusta, quiero que el proyecto indígena siga adelante, luchar para marcar diferencia,... somos nosotras, las mujeres, las que podemos administrar mejor nuestros recursos y guiar bien nuestra organización. En diferentes campos, ya podemos hacer mucho mejor a comparación de los hombres. Porque eso es lo que han mirado nuestros compañeros hombres, se han dejado llevar por unas cosas negativas, entonces eso es la diferencia que queremos hacer, por eso tenemos muchas mujeres en estos momentos que queremos ocupar esos puestos, o sea, es como una competencia que nos estamos poniendo. Si nosotras, las mujeres indígenas, podemos o no, entonces. Pero aquí es un reto de hacerlo mejor. Si llegamos, pues hacerlo mejor.*

*Pero, lo que queremos ahorita es la administración de mujeres. (...) Entonces, eso es lo que hay que mejorar. Esas fueron las experiencias que he vivido hasta ahora. Y por el momento, hemos sido dos mujeres en nuestra organización, hasta llegar a ser, a ocupar el segundo lugar de la dirección, la vicepresidencia. Aunque ahorita, en estos momentos, o sea, mirando el grupo de compañeras que tengo ahorita, están ya con esa iniciativa, vamos a ver quién va a medirnos a la presidencia. Porque el egoísmo como organizaciones o autoridades es que no le dan el espacio a los vice, a los segundos, sea vice-curaca o vice presidente (...). Esos son los errores que se cometen, porque lo ideal no es eso, porque el liderazgo es de todos, equilibrado. (entrevistada 7, Resguardo de San Martín de Amacayacu, 16 de outubro de 2014).*

Chama a atenção no discurso da liderança mulher a questão das disputas identitárias que existem no interior do movimento indígena. Questões nem sempre tão expostas, mas que não deixam de estar presentes e influir nos rumos das organizações políticas, dos *cabildos* e *resguardos*. A unidade do movimento indígena é, muitas vezes, demonstrada para fora. Contudo, dentro, entre etnias que compartilham o mesmo *resguardo* e a mesma associação, as lutas por poder e espaço político fazem parte do cotidiano.

Nos discursos dos interlocutores entrevistados, lideranças homens e mulheres, os novos papéis, práticas e disputas que envolvem a função de liderança estão em constante ajuste face às relações recentemente estabelecidas entre os diversos povos indígenas e o Estado Nacional colombiano, que exigem um ferramental político e técnico especializado para lidar com a burocracia estatal. Mais ainda, impõe visões e valores, um modo de participação, metodologias e

linguagens ainda em processo de negociação, apropriação, avaliação e entendimento pelas lideranças, movimento indígena e seus colaboradores. Nesse sentido, convém aprofundar a questão da formação de *liderazgos políticos* e de como essa temática vem sendo experienciada e refletida pelo movimento indígena no Trapézio Amazônico e por suas lideranças.

### 3.4. FORMAR-SE LIDERANÇA: ENTRE AS PRÁTICAS TRADICIONAIS E A EDUCAÇÃO ESCOLARIZADA

*Ahorita hay una capacitación en el quilómetro 11 con los líderes, para ver cómo van a manejar sus recursos de transferencia<sup>92</sup>. Pero creo que los líderes ya no son de aquel tiempo, que solamente están haciendo otras actividades, hoy ya se han formado, ya se han fortalecido, ya son bachilleres<sup>93</sup>. Antiguamente eran cualquier persona, ahorita ya (...) hay mucha diferencia. (Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

A trajetória da ex-curaca de San Sebastián, como de outras lideranças Ticuna entrevistadas, evidencia a interface entre educação tradicional e educação ocidental, sendo que, pela atual legislação indigenista e pelas estruturas organizativas propostas, a educação escolarizada vem sendo cada vez mais exigida.

*Yo empecé a estudiar en la escuela Camilo Torre, y nunca separé el estudio tradicional que es el de uno, lo básico es de uno, y lo occidental es aceptar las cosas y trabajar coordinadamente. Pero yo trabajo siempre con los dos unidos, vamos evaluando aquello que uno hace, lo que hace falta. Si me equivoco empiezo a buscar la manera con mi familia (...). (Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

Na sua fala, nota-se a importância que dá ao estudo tradicional, pois a família ocupa – ou deveria ocupar - um espaço privilegiado na educação, orientando sobre os valores da vida e dando suporte à incorporação do saber *civilizado* e a possibilidade de agregar os conhecimentos ocidental e Ticuna.

*Para tener ese tipo de cargo hay que tener mucho interés y estudiar. Sin estudiar uno nunca continúa, uno es como una escalera, asumiendo responsabilidades, hay que estudiar para poder ser un mejor líder, no un mediocre, como muchas veces me dicen – no, los que no se preparan jamás van a ver cómo trabajar, como liderar una organización, como evaluar sus planes de vida, evaluar el plan de desarrollo departamental, entonces en eso soy medida, toca evaluar, viajar, para poder uno hacer esa responsabilidad, como mujer. Entonces ese es mi papel. (Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

Sua intervenção enfatiza a educação escolarizada como fundamental ao exercício do *liderazgo*, trazendo a si mesma como exemplo, a partir do cargo que ocupa como assessora da

92 Quem promove o curso é o Ministerio del interior e a Dirección de Asuntos Etnicos, Rom y Minorias.

93 *Bachilleres* são aqueles que completaram o ensino médio.

*Oficina de Asuntos Étnicos del Departamento del Amazonas*, onde atua com o fortalecimento organizativo das mulheres indígenas. Sua fala indica que o estudo permitiu ascender como líder; o conhecimento ocidental forneceu o ferramental para lidar com a burocracia estatal e indigenista.

### ***O elo entre a educação escolarizada e a organização política indígena***

Tal como exposto, do início do século XX até a década de 1960, a Igreja Católica, com o aval do Estado, dominou a educação escolar/evangelizadora ofertada aos povos indígenas em toda a Colômbia. Com a tutela como princípio, o sistema educativo ocidental funcionou como elemento de desagregação social, projetando interesses alheios às comunidades e alijando crianças e jovens das práticas culturais e comunitárias autóctones.

É interessante reconhecer que o conceito de *educación propia* no país tem como um dos teóricos principais o indígena Nasa (Páez) Manuel Quintín Lame (1939), que, em sua obra “*Los Pensamientos del Indio que se Educó dentro de las Selvas Colombianas*”, formula um pensamento pedagógico autóctone, atento para as relações entre a natureza, o saber e o tipo de educação que deriva dessa articulação (COMISION, 2013, Quintín, 1939, *apud* Perfil SEIP, 2013:10). De Quintín até agora, muitas águas rolaram.

Na década de 1970, desde os primórdios do processo político-organizativo indígena na Colômbia, foram criados programas para dinamizar e revitalizar as culturas indígenas a partir da educação. Poucos anos depois, nos idos de 1978, o Conselho Regional Indígena de Cauca - CRIC lançou seu primeiro programa de educação bilíngue e intercultural. Em 1982, no *Primer Congreso Indígena Nacional*, tomou-se a decisão de resgatar as formas de educação própria, assumir gradualmente o controle da educação escolarizada, fortalecer as línguas e a tradição oral de transmissão da cultura. Reconheceu-se que, apesar de toda a pressão exercida pela educação ocidental, muitos povos mantiveram práticas cotidianas e espaços educativos-formativos. Essas experiências inspiraram novas propostas de educação escolar, com professores bilíngues eleitos pelas comunidades e um processo pedagógico que fortaleceu um método de ensino-aprendizagem “*empezando por los conocimientos de adentro*”. (*idem*, p. 11-12).

Após o *Primer Encuentro Nacional de Etnoeducación*, realizado em Girardot, Tolima, em 1982, e a partir das demandas das organizações indígenas, o Ministério da Educação Nacional iniciou o desenho de uma política etnoeducativa. O processo se fortaleceu com a Constituição Política de 1991, e com a possibilidade, legalmente instituída, das comunidades e organizações

indígenas participarem da elaboração e do acompanhamento das políticas públicas educativas (*idem*, p.13-14).

### ***A construção de uma política de educação própria***

De modo geral, as organizações indígenas locais, regionais e nacional tem como princípio que o “*derecho a la diferencia está directamente ligado a la capacidad de decisión de cada pueblo sobre el tipo de educación que quiere para sus hijos*” (*idem*, p.11) e incluem a educação como um componente fundamental nas propostas de autonomia e de fortalecimento organizativo, embora muito do que se proponha nos documentos públicos ainda esteja longe de concretizar-se.

Com o Decreto 2406, de 26 junho de 2007, foi criada oficialmente a *Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de Educación para los Pueblos Indígenas*, e desenhou-se o *Sistema Educativo Indígena Propio* - SEIP como orientador das políticas de educação própria dos povos indígenas em todo o país.

El sistema educativo indígena propio (SEIP) es un conjunto de procesos que recogen el pasado, antepasado y presente de los pueblos, las cosmogonías y los principios que los orientan, proyectando un futuro que garantice la permanencia cultural y la pervivencia como pueblos originarios. El SEIP es la forma de concretar y hacer eficaz la educación que queremos, necesitamos y podemos desarrollar.

Com exposto no documento, trata-se de “*estrategia fundamental para que se haga efectiva la educación indígena propia, y por consiguiente el mejoramiento de una educación pertinente social y cultural, para la permanencia como culturas y pervivencia como pueblos*” (SEIP, 2013:08). Na perspectiva de que se construir uma educação própria, que seja capaz de enfrentar os desafios das relações interétnicas atuais:

En un mundo en el que la globalización y la modernización son cada día más fuertes y aplastantes, no se puede pretender que los pueblos indígenas vivamos soñando, vivir el tiempo pasado de tranquilidad [que vivieron] nuestros antepasados... al contrario hoy el contacto con lo externo ha sido siempre nuestro gran desafío... (*idem*, p.13).

La educación propia nos cualifica a partir de elementos políticos, organizativos y académicos necesarios para hacer comunidad y buscar relaciones equitativas por fuera de ella. Esta educación comunitaria crea, recrea, transmite y reafirma la identidad cultural y garantiza la transmisión de valores y principios de vida, así como las formas propias de organización jurídica y socio-política de cada pueblo. (*idem*, p.20)

Depreende-se a grande ênfase à educação própria dada pelo movimento indígena. Para este estudo é importante entender como os processos educativos ocorrem em Letícia, entre os Ticuna. Segundo relatos de vários interlocutores, a educação escolar indígena de qualidade é ainda um objetivo a ser conquistado na região do Trapézio... “*crianças e jovens indígenas, embora passem a maior parte do tempo na escola, mal aprendem a ler. Por outro lado, não aprendem a cultivar a roça*” (tradução minha) manifestou uma participante do *conversatório* sobre educação indígena em Letícia, ocorrido em 5 de novembro de 2014, na biblioteca do Museu da República.

Busquei investigar o que dizem alguns dos documentos que orientam o planejamento da educação no município - sejam os planos de desenvolvimento do município ou os planos de vida das Associações. No Plano de Desenvolvimento Municipal de Leticia, documento elaborado em 2012, consta que “*La situación de la educación en la jurisdicción de Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono - AZCAITA es precaria y se requiere de mayor inversión al proceso de Educación propia*”. No diagnóstico, figuram os mesmos itens apresentados no *Plan de Vida Plan de Vida de los Pueblos Tikuna, Uitoto, Cocama y Yagua*, elaborado pela Azcaita em 2008. A maior parte relaciona-se à infraestrutura deficiente dos centros educativos (falta de material pedagógico, de unidades sanitárias, de espaços recreativos, por exemplo). Com relação à proposta pedagógica, menciona-se a falta capacitação para os docentes e a ausência de *maestros* para o ensino da língua materna. Do ponto de vista mais estrito deste estudo, consta a ausência de uma *escuela de liderazgo*; de currículo próprio; e dos *Proyectos Educativos Comunitarios - PEC* (conforme Alcaldia de Leticia, Plan de Desarrollo Municipal 2012 – 2015, 2012:54-55). No mesmo documento, não há menção sobre a problemática da educação em relação à jurisdição da Acitam.

Já no documento *Plan de Vida da ACITAM* consta que as 18 comunidades filiadas são atendidas em 18 estabelecimentos educativos, que recebem 1.960 estudantes do ensino primário e secundário (p.78-79). No 6º Congresso de Acitam, realizado em novembro de 2005, foi feito um autodiagnóstico que definiu políticas para diversas áreas, entre as quais a educação, como segue: (*idem*, p.94):

- Fortalecer una educación intercultural , que tenga elementos de la sociedad nacional y de las comunidades indígenas y favorecer el manejo de la educación por parte de las comunidades.
- Construcción del PEC y del currículo propio para el trapecio amazónico.
- Apoyo para elaborar y estructurar planes de estudio propios, retomando las experiencias como las del FUCAI.
- Retomar el proceso del PEI, articulado al PEC y los PIV, en especial en la construcción de

material propio adecuado a las condiciones y particularidades culturales de la región, y articulado con la propuesta de educación formal.

- Implementación del uso de la lengua materna en los procesos educativos desarrollados en comunidades indígenas, teniendo en cuenta que existen tres grupos étnicos, sin dejar de lado la lengua castellana.
- A través de los resguardos promover la capacitación de los jóvenes indígenas en diferentes asignaturas como matemáticas, física y otras asignaturas, relacionando estas áreas con la educación propia.
- Crear estrategias que permitan la formación profesional y técnica de los jóvenes.
- Apoyar la consolidación de la organización OPTA (Organización de Profesores Tikuna del Amazonas), como un órgano articulado a ACITAM especializado en el tema de educación indígena del trapecio.
- Implementar manuales de convivencia que se ajusten a los PIV y que sean socializados de forma permanente.
- Contar con un plan de formación lingüística a los docentes indígenas.
- Mejorar las condiciones laborales de los docentes indígenas.
- Mejorar la comunicación entre organizaciones, cabildos, comunidades y docentes indígenas.

Entre as propostas de capacitação e formação definidas no 6º Congresso da Acitam e que figuram no Plano de Vida da instituição está a implementação de uma escola indígena de formação para o liderazgo. (ACITAM, 2008:103-104). Definiram-se como política: “Capacitación y formación a líderes como un ejercicio continuado de formación a líderes” e “Trabajar de forma conjunta mujeres y jóvenes y *ancianos garantizando una mayor participación en las organizaciones*”.

Entre outros aspectos, a proposta metodológica envolve:

- La socialización de experiencias; la capacitación formal y no formal; la recuperación de prácticas y conocimientos ancestrales; la preparación de jóvenes y mujeres en las diferentes ramas del saber (administradores y abogados); involucrar a los jóvenes en procesos de conocimiento del territorio.
- Recobrar el papel de la mujer en el hogar, como promotora de la vida social, cultural y política. En este sentido se requiere reconocer la propia identidad indígena y de esta forma ganar espacio a nivel institucional en lo zonal, regional y nacional. Siendo la capacitación y formación a mujeres y jóvenes un eje fundamental para fortalecer el gobierno propio.
- Se requiere que la nueva junta directiva de ACITAM dé una mayor participación a los jóvenes, mujeres y ancianos. Se parte de reconocer que tenemos personas capaces, que debemos seguir preparando en el pensamiento indígena.

Portanto, nos programas propostos pela Associação de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico - Acitam enfatizou-se a promoção de *liderazgo* a partir de duas ações: a escola democrática indígena conduzida pela Fundación Caminos de Identidad - Fucai e a a escola de *liderazgo* protagonizada pela Corporación para la Defensa de la Biodiversidad Amazónica – Codeba. Como estratégia, propôs-se o fortalecimento dos processos organizativos das mulheres indígenas e dos jovens, o fortalecimento da cultura a partir da construção de malocas para o ritual de *pelazón*, a recuperação de danças tradicionais, e a recuperação e fortalecimento das línguas maternas. Há um entendimento bastante claro que *liderazgo* indígena se faz a partir do conhecimento próprio.

Mas, em 5 novembro de 2014, em um *conversatorio* sobre Educação Indígena do município, na Biblioteca do Museu da República, ouvi reflexões interessantes de duas professoras Cocamas, Griselda Ipuchima e Jenny Elena Jaramillo, sobre a educação formal indígena no contexto de Leticia e a realidade que enfrentam diariamente em sala de aula. Trataram da situação atual, não a situação desejada, como os planos (por vezes) nos induzem a enxergar. Reproduzo alguns pontos da discussão:

- Há uma ruptura entre as escolas que se encontram nas comunidades e os colégios na área urbana de Leticia. Nas primeiras, trabalham-se a língua materna e os “usos e costumes”, e as crianças são muito interessadas na cultura própria. Na transição para o ensino secundário, os alunos passam a estudar em uma instituição na cidade. Aí, no contato dos jovens com o mundo urbano, tudo muda. Não há continuidade da educação própria, os jovens perdem seu *sentido de pertenencia*, começam a sentir vergonha de sua etnicidade e deixam de valorizar a cultura.
- Essa questão retoma uma discussão básica: onde começa a educação? Mesmo que se reconheça que a educação começa em casa, com os pais, nas comunidades próximas à Leticia o *sentido de pertenencia* está fragilizado. A maioria dos pais ainda fala sua língua materna, mas não a transmite para os filhos. Isso remete às imposições dos internatos missionários, profundamente enraizadas na alma das pessoas - a língua foi vista como algo atrasado, sem sentido prático para “vida moderna”; e falar o idioma indígena era motivo de castigo. Tal como outras práticas culturais nativas, que foram desprestigiadas em função da educação formal. “*Yo critico a mis papas, porque yo no aprendí a hablar*” disse uma das professoras presentes no *conservatório*.
- Quantos jovens indígenas sabem cuidar de uma *chagra* hoje? Essa pergunta, disseram as professoras, gera um debate relacionado ao tipo de educação que se quer proporcionar. *Que quiero que mi hijo aprenda?* A escola é ou não é um espaço para fortalecer a cultura e pôr em prática o conhecimento indígena? Nesse sentido, é também o espaço da *chagra* e dos conhecimentos que giram em torno dessa prática? Alguns pais reclamam que a escola não é lugar para isso e as professoras reconheceram que há um conflito interno que necessita ser amadurecido.

- Em alguns *resguardos*, as escolas primárias são multiétnicas (caso dos km 6-11, por exemplo): estudam crianças Ticuna, Makapi, Cocama, Huitoto, Okaina, e inclusive colonos. A língua que unifica é o espanhol e a língua materna tornou-se disciplina optativa – estuda-se uma hora por dia. Assim, como trabalhar a língua materna em uma escola multiétnica é uma questão a ser melhor desenvolvida.
- O Ministério da Educação Nacional avalia as escolas indígenas e não-indígenas do mesmo modo. Os conteúdos obrigatórios são similares, o que muda é o modo de ensinar. Ainda estão iniciando um processo de construção de materiais didáticos próprios. Mesmo a nova proposta de instituição educativa, como definida pelo Decreto 1953, de *educación propia*, ainda será balizada pelas regras do Ministério da Educação Nacional, com seu viés ocidental.
- Com tudo isso, há famílias indígenas na área urbana de Leticia que mandam seus filhos para estudar nos *resguardos*, porque vêm que ali o ensino é melhor, a educação é melhor, “*se educan con altos valores*”, “*con disciplina*”.
- Aprender dos avós. Hoje, muitos adultos não falam a língua porque não quiseram aprender com os avós, e hoje se arrependem. “*Os abuelos son unas grandes bibliotecas*”. Mas estão indo embora, restam poucos, e os conhecimentos da cultura que guardam estão se perdendo.

### **Saúde Própria**

No Plano de Vida da Acitam (ACITAM, 2008:114) aparece como programa/projeto a criação de uma escola de formação em medicina tradicional para os jovens das comunidades indígenas Ticuna, Cocama e Yagua, envolvendo o intercâmbio com os *sabedores* indígenas da Colômbia e Peru. Posso interpretar que essa ação articula-se, de alguma forma, com as propostas de formação de *liderazgo* indígena, embora em um campo um tanto diferenciado - que relaciona cultura e saúde e abarca a proteção e a regulamentação da medicina indígena, do conhecimento tradicional e da biodiversidade associada. Entretanto, não pude averiguar se no Trapézio colombiano há um papel político ligado à gestão da saúde comunitária, como existe no Alto Solimões, com a atuação dos agentes indígenas de saúde - AIS. Não obstante, a partir do Decreto 1953, propõe-se a implementação de um Sistema Próprio de Saúde, a ser gerido pelas entidades indígenas de forma autônoma.

Não obstante, apesar dos diversos avanços conquistados pelo movimento indígena na Colômbia, em Leticia, segundo muitas visões, a cultura tradicional Ticuna está ameaçada pelas ideologias da sociedade dominante. Na primeira conversa que tive com uma liderança feminina do

Resguardo de San Sebastián e representante das vítimas do conflito armado na região, em um encontro fortuito que ocorreu no Museu da República, ela manifestou que as estruturas indígenas Ticuna estão frágeis, estão desaparecendo e precisam de proteção, face as situações de preconceito e racismo vivenciadas cotidianamente pelas comunidades Ticuna que se situam próximas à Leticia. Relatou que, internamente, nas comunidades, há muito conflito, disputa, inveja, egoísmo. Os laços de solidariedade estão mais débeis. A proximidade da cidade e da vida urbana, *civilizada*, fragilizou as redes de relações internas. O acesso à informação e aos programas televisivos, por meio da internet, televisão e outros meios de comunicação, favoreceu o afastamento dos jovens indígenas do conhecimento tradicional. Assim como a escola ocidental ajudou a promover a dissociação entre cultura e conhecimento tradicional. Muitos jovens de hoje não querem pintar-se, não querem falar a língua, sentem-se vergonhados por serem indígenas. As organizações e as comunidades indígenas enfrentam desafios internos relativos às mudanças socioculturais de suas comunidades, que vêm incorporando e ressignificando as lógicas e padrões locais da sociedade, do país e do Estado.

### 3.5. GOVERNO PRÓPRIO E AS DEMAIS AUTORIDADES DO RESGUARDO: GUARDA INDÍGENA E CONSELHO DE ANCIÃOS

“Guardia, guardia, fuerza, fuerza, por mi raza, por mi tierra, ¿hasta cuándo? Hasta siempre.”<sup>94</sup>

Conforme disposto na Constituição Política, reconhece-se ao *resguardo* a autoridade para exercer o *autogobierno*, uma forma de governo autônomo, guiado por *usos y costumbres* de cada povo indígena. Ainda que, vale a pena pontuar, esses *usos y costumbres* não sejam entidades imutáveis, estejam em transformação constante, especialmente nessas últimas décadas, em que povos indígenas intercambiaram muitas experiências de gestão e de ação sociopolítica e, cada vez mais, estão atuando dentro das estruturas do Estado. Atualmente, nas diversas comunidades do Trapézio Amazônico, os *usos y costumbres* são expressos pela presença de uma lei interna – um regimento, um conselho de autoridades *mayores* e a *guardia indígena*<sup>95</sup>. Se há um problema, reúnem-se o *Consejo de Abuelos* – do qual participam homens e mulheres *mayores* e o *curaca*, e, dependendo da gravidade do caso, resolvem internamente ou apelam à polícia colombiana. Já a *guardia indígena* é um braço de apoio ao *cabildo*, atuando na constituição da ordem pública na comunidade e na defesa do território.

94 Trecho do hino da Guarda Indígena na Colômbia.

95 Instituições tradicionais de apoio à luta indígena em Cauca, como a guarda indígena com seu bastão de mando, por exemplo, foram exportados dos Andes à Amazônia, e cumprem uma função no apoio ao *cabildo* e à defesa do território. [OSPINA, 2014].

Uma liderança comunitária, chefe do posto de saúde, comenta que no *Resguardo* San Sebastián de Los Lagos o Conselho de Anciãos tem papel muito ativo, especialmente na prevenção e no encaminhamento de problemas do âmbito da violência familiar, uma questão delicada vivenciada nas comunidades:

Liderança: *Con respecto al Consejo de Ancianos (...) ellos están ahí como presto a resolver los conflictos internos de la comunidad , los que llaman a las familias y les leen las normas que deben seguir si quieren vivir en la comunidad.*

Pesquisadora: ¿hay un reglamento?

Liderança: *Exactamente, entonces ese consejo últimamente lo he visto muy activo, ese consejo de ancianos ha funcionado, y ¿por qué ha funcionado? Porque ha habido mucha problemática de violencia intrafamiliar en la comunidad y son ellas las que llaman para ver cómo se va a solucionar ese conflicto o problemas que se presenten, entonces a ellos se les ha visto trabajando a menudo en esos procesos.* (entrevistada 5, Resguardo de San Sebastián, 18/10/2014)

Já a *Guardia Indígena* é uma entidade presente em todas as comunidades, em todos os *resguardos* da Colômbia, como uma instituição de suporte ao governo próprio, *a la defensa de la vida, de la cultura y del territorio.*

A *Guardia* reflete uma instituição indígena de origem ancestral, subordinada ao Cabildo, orientada para a preservação da autonomia dos territórios indígenas (ARCHILA, 2009). Segundo Villa (2005), a resignificação dessa instituição, a partir dos anos 70s, é um exercício articulado ao direito de autonomia territorial indígena. Durante as comemorações dos 40 anos do CRIC a *performance* da *Guardia Indígena* lembrou um exercito, porem sem armamento bélico. (...) Os seus integrantes são identificados com “bastones de mando” que simbolizam a “resistência pacífica”. A *Guardia* foi galardoada com o prêmio nacional de Paz em 2004. (RUANO, 2013:113).

A *guardia indígena* foi reelaborada pelo CRIC em Cauca e seu “modelo” reproduzido por outros povos indígenas. Assim, cada comunidade indígena no Trapézio Amazônico tem sua dinâmica com a *Guardia Indígena*. Diferentemente do alto Solimões, onde a iniciativa de se constituir uma guarda indígena nas comunidades Ticuna foi frustrada pelo Estado, que proibiu a sua existência e a tachou como uma ação paramilitar, na Colômbia é legalmente instituída e está resguardada pelos artigos constitucionais 246, que consagra a jurisdição especial indígena, e 330, das jurisdição e funções:

Artículo 246. Derecho a reconocer la jurisdicción propia.  
Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la

República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

#### Artículo 330. Jurisdicción y funciones

De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones: (...)

1. Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios.
2. Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.
3. Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.
4. Percibir y distribuir sus recursos.
5. Velar por la preservación de los recursos naturales.
6. Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.
7. Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.
8. Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren; y
9. Las que les señalen la Constitución y la ley.

(CONSTITUICION, 1991)

A liderança e professor da escola indígena de San Sebastián explicou-me que embora a jurisdição especial indígena seja um direito assegurado nos *cabildos*, podem optar por fazer uso da justiça ocidental, quando lhes for conveniente:

*Professor: Cuando alguien comete un error lo llamamos internamente para darle una solución a la problemática, y siempre hemos solucionado las cosas por medio del diálogo. Si la persona no obedece, se le pasa a la autoridad, al policía o a la fiscalía para que realice una investigación.*

Pesquisadora: ¿A la policía del Estado y no a una justicia propia?

*Professor: Cuando no podemos con esa problemática, la pasamos a la justicia ordinaria, cuando son delitos graves, o cuando la gente no acepta las sanciones, de esta manera trabajamos así. También tenemos guardia indígena, desde el momento en que he estado acá, nunca ha habido problemas graves, siempre lo hemos conseguido solucionar. (Entrevistado 4, Resguardo San Sebastián de Los Lagos, 05/10/2014)*

Quanto ao funcionamento da *Guardia Indígena*, os guardas trabalham de segunda-feira a sábado, de 19h às 23h, ou em outros horários de acordo com as necessidades da comunidade, principalmente nos dias de festa, quando há maior necessidade de zelar pela segurança. A guarda indígena é um trabalho voluntário, mas o *resguardo* costuma lhes dar um incentivo financeiro simbólico duas vezes ao ano, e a prefeitura lhes fornece o uniforme. A inserção de relações monetarizadas em um aparato tradicional indígena é alvo de opiniões controversas. Para alguns reforça a dependência ao invés de fortalecer a autonomia; para outros significa simplesmente

colocar em prática o que a Constituição de 1991 prevê. Como argumenta o professor Ticuna funcionário da Secretaria de Educação do Departamento do Amazonas:

Professor: *Inicialmente no tenían recursos, inicialmente eran iniciativa propia.*

Pesquisadora: ¿Para garantizar la seguridad, el bienestar?

Professor: *Sí, exactamente, del Resguardo, de la pesca, donde se están metiendo, sacando los recursos, las peleas, conflictos entre familiares, varias cosas... pero últimamente, lo mismo: “Hemos trabajado, pero no ganamos, así necesitamos que la gobernación nos dé una bonificación”... No sé si mensualmente, o no, pero hay una bonificación de los guardias, (...) entonces, son iniciativas desde afuera, no iniciativas desde adentro. (Entrevistado 1, UNAL, Letícia, 24 de setembro de 2014).*

Já o coordenador da Oficina de Asuntos Étnicos del Governación del Amazonas, sociólogo e liderança Uitoto, considera que papeis como o do *médico tradicional*, da *guarda indígena* e do *cabildo* são funções públicas, na medida em que os territórios indígenas são *entidades territoriais especiales* e merecem ser remunerados como qualquer outro serviço do Estado:

*Por ejemplo, los pueblos indígenas necesitamos administrar nuestros territorios, porque nosotros necesitamos que el médico tradicional también sea pagado por el Estado, que el funcionario del cabildo o de una organización indígena sea pagado por el Estado y que se pensione, que los guardias indígenas tengan también una remuneración del Estado, que las estructuras de cabildo de un resguardo sean pagadas por el Estado, así como una gobernación. Si son también entidades territoriales, ¿por qué no? Eso no va a suceder hasta que no constituyamos las entidades territoriales indígenas, **este derecho a ejercer autonomía no es por fuera del Estado, los indígenas piden autonomía porque forman parte del Estado.** (Entrevistado 8, Oficina de Asuntos Étnicos da Governación del Amazonas, 01/10/2014, grifo meu.)*

Não há como negar que essas são questões da ordem do dia. As instituições indígenas tradicionais, que durante mais de 500 anos funcionaram como resistência anticolonial e de oposição a um Estado excludente, intolerante, violento e etnicamente discriminatório, agora são entes com lugar próprio nos marcos jurídicos que regem a nação colombiana. Qual é o efeito disso nas instituições e nas comunidades? Ao mudar a legislação, modifica-se também a tônica dessas instituições, que começam a se adaptar, a se adequar as linguagens do Estado? Na minha curta experiência de campo, não percebi que as questões mais significativas deste tema estejam sendo suficientemente discutidas. Já que, como indicou Foucault (1977), as resistências são irreduzíveis, ou deixam de ser resistências.

E há, ainda, questões de outra ordem que afetam a *guardia indígena*. A liderança chefe do posto de saúde dispôs que, ultimamente, em San Sebastián, a *guardia indígena* está debilitada, com

pouco respaldo da comunidade, especialmente pela problemática do alcoolismo de alguns de seus membros, o que gera perda de autoridade. Em outra comunidade Ticuna, San Martín de Amacayacu, também ouvi falar do mesmo problema, mas não tenho dados sobre a problemática do alcoolismo entre os Ticuna na região do Trapézio. Por outro lado, impressionou-me o vigor e a autoridade demonstrados pela *guardia* durante a *Asamblea da Escuela de Formación Democrática Indígena - ESFODIN*, experiência que relatarei no próximo capítulo. Ali, no *Resguardo* de San Martín, pude testemunhar a presença de guardas mulheres e de guardas crianças, e percebi o senso de pertencimento, o propósito de defesa do território, de garantir o bem-estar da população e o apoio ao *cabildo* como a ordem tradicional que funda a *guardia indígena*, mesmo com suas contradições internas.

Para encerrar essas breves reflexões sobre os mecanismos de *gobierno propio*, convém trazer o documento do Plano de Vida da Acitam que propõe, em um de seus componentes, programas e projetos de fortalecimento às instituições tradicionais indígenas:

Programas	Proyectos
Constitución del Concejo Institucional y pueblos indígenas del Amazonas - CIPIDA	
Recuperación y fortalecimiento del gobierno propio y la autonomía	Recuperación y fortalecimiento de las instituciones tradicionales indígenas; Constitución del Concejo de Ancianos en cada resguardo de Acitam; Formulación del reglamento interno en cada comunidad de Acitam; Reglamentar la acción conjunta entre el comité ejecutivo de Acitam y los gobernadores (curacas) de los cabildos para las relaciones interinstitucionales; Reglamentar las investigaciones científicas dentro de los territorios indígenas; Capacitación y asesoría jurídica permanente a las autoridades indígenas; Cualificar la metodología de la reforma estatutaria de Acitam.
Constitución de Casas de justicia y cultura de los 10 resguardos de Acitam	Constitución de la casa de justicia y cultura indígena Kokama en San Juan de Atacuari.
Fortalecimiento organizativo de Acitam y los cabildos de los 10 resguardos	

*Quadro 4: Gobierno propio relaciones interinstitucionales (Plan de Vida de Acitam, 2008:118)*

O Plano de Vida deixa explícito que muitas práticas estão em processo de recuperação e revitalização, motivadas, inclusive, pela Constituição de 1991 e pela legislação vigente. Há uma retroalimentação nesse sentido: povos indígenas mais articulados com o Estado, e Estado influenciando nas estruturas internas de poder e governança.

As demandas que surgem a partir da relação entre os povos indígenas e o Estado estão refletidas no interior das comunidades, nas relações e nos papéis sociais representados internamente nas aldeias Ticuna no Trapézio Amazônico, ou, mais especificamente, em Leticia, meu campo de estudo. As necessidades colocadas pelas relações externas dos povos indígenas determinam, em grande medida, as relações de poder internas – definindo lideranças e os papéis sociais dos *cabildos*; mas não os esgotam, na medida em que as lideranças tradicionais - anciãos, médicos e xamãs - ainda exercem seu papel – mesmo que com menos força. Ainda encontram-se desvinculados da burocracia estatal indigenista, e, conseqüentemente, um tanto afastados das configurações de poder hoje estabelecidas nas comunidades. Essas complexidades serão discutidas ao longo do capítulo.

### 3.6. O MANEJO DOS RECURSOS FINANCEIROS PELOS *CABILDOS* E ASSOCIAÇÕES

*“ a prueba prata la manejamos malo ” (anônimo)*

Dinheiro, sempre o dinheiro o motivo da discórdia. O tema da gestão de recursos financeiros é um tema caro ao movimento indígena. Interlocutores afirmaram que o fato de os *resguardos* receberem *recursos de transferencia* do Estado gera um interesse em ser *curaca* e administrar o dinheiro, e em ter o poder de influenciar a decisão de como gastá-lo. *“A hora estamos luchando por nosotros mismos, para poder manejar nuestros recursos a traves de nuestras organizaciones de cabildos, para que ese recurso que manda el Estado nos llegue de manera directa, no por medio de gobernaciones, alcaldías, o ONGS”*, explicou o *curaca* do *Resguardo de San Pedro de Los Lagos* (entrevistado 9, sede da Azcaita, 12 de setembro de 2014), deixando claro a mudança projetada pelos povos indígenas, em direção ao reconhecimento dos direitos étnicos previstos na Constituição.

Os *Resguardos Indígenas* podem propor projetos e manejar recursos, como também podem fazê-lo por meio das associações de *cabildos* e *autoridades*. A questão do manejo de recursos têm seus ônus e bônus, e representa, sem dúvida, um dos grandes desafios da política indígena e indigenista atual. Na região do Trapézio Amazônico, são três as associações que atuam com o povo *Magüta*: a Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona (Azcaita); a Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Acitam) e a Asociación de Cabildos Indígenas Ticunas, Cocamas y Yaguas (Aticoya). Darei ênfase a estas estruturas no próximo capítulo.

A gestão dos recursos financeiros públicos pode gerar desconfianças e desconfortos, nem sempre solucionados no interior das comunidades. Muitas vezes o acesso a recursos financeiros, ao invés de fortalecer a autonomia, divide lideranças e grupos familiares. Ao manejar recursos públicos, as organizações indígenas ficam sujeitas aos instrumentos de controle que o regime democrático instituiu, tais como os órgãos de Controladoria e Procuradoria, visando dar maior transparência à gestão. A legislação indigenista indica que os recursos destinados aos *resguardos* sejam gastos seguindo as orientações dos Plano de Vida, ou nas decisões tiradas em assembleias gerais, que se supõe serem igualitárias e participativas, mas nem sempre as decisões são seguidas, ou a comunidade tem controle sobre esses recursos.

*(...) bueno los recursos que maneja el resguardo prácticamente son manejados por la organización Azcaita y yo me imagino que se reunirán con el cabildo, con el tesorero. Es el curaca, se entiende con el representante y ellos son los que dan el aval para que los recursos sean invertidos en los proyectos que se han solicitado. En eso también ha habido mucha anormalidad. Por ejemplo, esta es la hora donde no hay unas facturas de los proyectos que se ejecutaron este año, en el municipio no se encuentra, se encuentra que se sacaron unos recursos pero no los soportes de esos recursos o en qué se invirtieron. Entonces eso también, y eso viene pasando hace más o menos 6 años. (Entrevistada 5, Resguardo de San Sebastián, 18/10/2014.)*

Portanto, sem querer colocar que questão os avanços obtidos com respeito aos direitos constitucionais dos povos indígenas na Colômbia, a nova conjuntura também expõe as práticas e os conflitos internos, os casos de desrespeito aos acordos comunitários e o mal uso do dinheiro. Acumulam-se histórias sobre o desvios de recursos, cuja responsabilidade recai sobre as lideranças dos *cabildos*, especialmente sobre o *curaca*. Segundo a ex-curaca de San Sebastián e funcionária da *Oficina de Asuntos Étnicos de la Gobernación*:

*(...) no comparto cuando están como desviando recurso, metiendo para otra cosa, personalizar, la plata es de una... la comunidad lo debe gastar como es, como está la asamblea aprobado. Porque muchas veces yo soy autoridad y me autorizo. No*

*comparto... Eso pasa y últimamente ha ocurrido, líderes que han malgastado, han ido a esconder en una parte (...). (Entrevistada 3, Resguardo de San Sebastián, 05/10/2014).*

A problemática envolve a gestão dos recursos, mas não apenas; envolve também a influência política e monetária no interior dos *cabildos* e no interior do movimento indígena, com riscos para a sua autonomia e independência. O dinheiro e as novas relações com o Estado tem o poder de influenciar a *política indígena*, a ideologia da *Minga* - “*que sín plata o sín platano vamos as las cosas*” -, como expressou criticamente sobre a ambiguidade do momento atual o professor Ticuna e mestre em Estudos Amazônicos:

*Professor: Hay mucha dependencia. Si son organizaciones indígenas, que **somos de ideología de Minga, que sin plata o sin plátano vamos a las cosas**. ¿Por qué tenemos que estar arrodillados al frente del alcalde y del gobernador, pidiendo limosna? ¿Por qué tenemos que hacer eso? Somos una organización indígena, revolucionarias. Aquí hacemos nuestros procesos, nuestra educación y eso a esa gente no les gusta.*

*Mucha, mucha, mucha dependencia, claro que sí hay mucha dependencia, el gobernador maneja: “hágame eso”. Y últimamente, la politiquería ha influenciado en esas organizaciones. Entonces, un candidato se llega acá a la organización: “te ayudo pero usted le dice a la gente que voté por mí”. Y así sucesivamente en muchas cosas y muchos proyectos. Me acuerdo que una vez estas tres organizaciones estaban luchando por la tierra y por su derecho a tener las cosas, y ellos lo estaban logrando. Estaban por buen camino. ¿Qué hizo el gobierno de Uribe? Contratar directamente con las cabezas visibles de esas organizaciones a que recibieran sueldo del Gobierno y con eso los callaron completamente.*

*Pesquisadora: ¿Sueldo para qué?*

*Professor: Para los presidentes, para manejar algunos proyectos directamente. Estos líderes ya no hablaron, ya no reclamaron, ya no hicieron procesos. (...) (Entrevistado 1, UNAL, Letícia, 24 de setembro de 2014.)*

A mesma influência já é vivenciada internamente, nos processos de eleição das novas diretorias nos *resguardos*. Conforme uma liderança da Aticoya, o processo de eleição da organização atualmente envolve disputa política, troca de favores e até compra de votos.

*En esse momento tengo los compañeros de mi organización, son 3 candidatos, ya puseran su nombre. “Quiero que mi pueblo me eleja” mas para eso dicen dos: “yo tengo 30 millones de pesos para comprar los votos de mis autoridades”. Pero, por eso, lo que quiero es como algo transformar la mente de mi gente, que las cosas no es así. No se lleva así, o sea, con plata, porque nosotros, los pueblos indígenas no manejamos eso, esa no es nuestra forma de vivir, o no llegamos a liderar así, se no llegamos porque la gente confía en uno y sabe quien es uno e aquilo que uno quiere. (...) Enton eso yo te tengo bien. Porque realmente el presidente actual, el llevo así, comprando votos (...).*

E eso é malo no. Para mi malo, porque es que nuestros niños eso aprendem. Si vamos a mostrar eso, pues se van a seguir. (...) O sea, daqui a veinte años como haran? Por eso es mejor que llegar com tranquilidad, paz, y que a gente tenga credibilidad, consciência sana, para que no van a dirigir, no van a direccionar el proceso o hacer cumplir un plan de vida. (entrevista, Letícia, outubro de 2014).

Alguns interlocutores com quem conversei tratam da disputa política e da influência da compra de votos que começa a acontecer nos *resguardos* e nas organizações políticas como uma complicação do campo político, já que as organizações, a partir da implementação das ETIS, vão gerir muito mais recursos do que hoje administram. Em municípios como Puerto Nariño, onde a população indígena é maioria, as organizações de *cabildos* e *autoridades indígenas* vão manejar mais recursos do que as próprias prefeituras. Esta parece ser uma das tarefas sensíveis a serem enfrentadas pelas lideranças e organizações indígenas, dentro das perspectivas da atual política indigenista.

\*\*\*

Creio que alguns processos históricos vivenciados pelos Ticuna na Colômbia são similares aos que foram experienciados no Brasil e outros, não. A intenção deste capítulo foi situar o que se passou com os Ticuna do lado da fronteira colombiana, isto é, perceber as dinâmicas das relações interétnicas vividas ali. A partir desse quadro, expus o campo e dos papéis políticos que identifiquei. Entre as questões mais importantes tratadas estão: i) a inserção das mulheres e dos jovens como autoridades políticas; ii) a valorização do conhecimento técnico em função das novas relações com o Estado (distinto do conhecimento tradicional que sempre constituiu as autoridades e lideranças indígenas Ticuna); iii) a organização dos *cabildos* e a gestão dos recursos públicos oriundos das *transferencias* do Estado, que impõe novas dinâmicas e desafios às comunidades, organizações e lideranças políticas indígenas; iv) as especificidades e desafios do *governo próprio* em meio a comunidades multiétnicas. Todas essas questões formam o caldo do cozimento para a discussão sobre a formação política das lideranças Ticuna no Trapézio Amazônico colombiano.

No próximo capítulo abordarei, mais detalhadamente, o aparato legal e as estruturas organizacionais que compõe o campo político no qual os Ticuna estão inseridos, assim como a história do movimento indígena e das Associações de *cabildos* e *autoridades* do Trapézio Amazônico, a questão político-partidária e a formação de lideranças Ticuna no alto Amazonas.

## CAPÍTULO 4: OS TICUNA E OS REFLEXOS DA POLÍTICA INDIGENISTA COLOMBIANA

Para refletir sobre os desafios atuais que as lideranças Ticuna da Colômbia enfrentam é importante assinalar como está constituída a política indigenista da Colômbia, fundamentada na luta política dos povos indígenas que constituem a nação colombiana e embasada, como no Brasil, em dois documentos normativos: a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas.

Como já dito, o sistema indigenista estatal colombiano conforma-se por instituições presentes desde à época da colônia – como os *Resguardos Indígenas* e os *cabildos* – sendo que algumas dessas foram ressignificadas pelos movimentos e lutas indígenas contemporâneas; e outras instituições mais recentes, que fazem parte de um aparato de cunho estatal introduzido juridicamente a partir da reforma constitucional de 1991<sup>96</sup>. Nesse texto, a tentativa será de apresentar brevemente esse conjunto, para que seja possível entender como o atual arranjo político estatal influi na política Ticuna no Trapézio Amazônico.

### ***Instituições da época colonial e suas ressignificações***<sup>97</sup>:

#### Resguardo Indígena e cabildo

Recapitulando, os *resguardos* e *cabildos* são instituições de matriz colonial, que foram ressignificadas pelos movimentos e lutas indígenas: “os *Resguardos* indígenas foram criados mediante cédula real da coroa espanhola. Sua vigência foi ratificada pela Lei número 89 de 1890, mediante a qual se reconhece o direito de propriedade das comunidades indígenas sobre as terras que ocupam, sendo elas inalienáveis” (IBARRA, 2008: 44). A definição atualmente em uso é: “*Institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de éste y de su vida interna, por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales*”<sup>98</sup>. Portanto, o conceito de *resguardo* adaptou-se ao longo da

96 A categorização das instituições que compõe o sistema indigenista expressas nesse texto são da autoria de Elizabeth Ruano Ibarra, desenvolvidas em uma conversa que tivemos por e-mail, em 13/02/2015. Agradeço a possibilidade de usá-la neste capítulo, como também sua revisão e seus comentários ao presente texto.

97 Essas definições estão presentes na *SENTENCIA C-921/07, Referencia: expediente D-6812, publicadas no CD-room Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas*, elaborado pelo *Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías*. (s/d) e em documentos adquiridos na *Gobernación del Amazonas*.

98 In <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2007/C-921-07.htm>. Acesso em 10/05/2015.

história colombiana, mantendo uma relação direta com o território, sem, no entanto, restringir-se a ele. O território é um dos elementos componentes do *resguardo*, sendo o lugar onde os grupos étnicos exercem o direito fundamental da propriedade coletiva da terra, também é no *resguardo* que os povos indígenas exercem a autonomia e a autodeterminação. Considerando que *autonomía y libre auto-determinación*

Es el ejercicio de la ley de origen, derecho mayor o derecho propio de los Pueblos indígenas, que con fundamento en sus cosmovisiones les permite determinar sus propias instituciones y autoridades de gobierno, ejercer funciones jurisdiccionales, culturales, políticas y administrativas dentro de su ámbito territorial, el pleno ejercicio del derecho de propiedad de sus territorios y vivenciar sus planes de vida, dentro del marco de la Constitución Política y de la ley. (Decreto 1953, Artículo 10. Principios generales. Hoja número 7)<sup>99</sup>.

Na lei colombiana, os *resguardos* são beneficiários do *Sistema General de Participaciones – SGP*; entretanto, como não são entidades jurídicas de direito público, não podem administrar diretamente os recursos.

O *cabildo indígena* foi suficientemente descrito no capítulo anterior. Apenas como complemento ao tema da formação de lideranças políticas, Ospina (2014) considera que a estrutura dos *cabildos indígenas* fortalece a luta política e a organização indígena, sendo os próprios *cabildos* espaços de formação de líderes - os existentes reafirmam sua autoridade e surgem novas lideranças para ocupar cargos e espaços que surgem anualmente. Nesse sentido, após cada eleição anual, são feitas as atas de posse dos *cabildos* e registradas na prefeitura municipal onde estão localizados, de modo a permitir que seus representantes possam ter acesso às instituições públicas e a responder judicialmente por suas comunidades.

### ***Instituições oriundas do aparato estatal introduzidas com a Constituição Política de 1991***

Algumas estruturas e aparatos traduzem a tentativa de construção de uma nova relação entre Estado e povos indígenas na Colômbia e, especificamente, no Trapecio Amazónico:

- las Entidades Territoriales Indígenas – ETIS;
- lo Sistema General de Participaciones Territoriales - SGPT;
- la Mesa Interinstitucional de Pueblos Indígenas del Trapecio Amazónico – MIPITA;

---

99 <http://revistacontornojudicial.com/wp-content/uploads/2014/10/DECRETO-1953-DEL-07-DE-OCTUBRE-DE-2014.pdf> Acesso em 12/02/2015.

- la Oficina de Asuntos Étnicos;
- las Asociaciones de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas

A partir da Constituição Política de 1991, os povos indígenas são parte do Estado, com todas as implicações advindas desse lugar, já que a política permanece colonial e o Estado não se “indianiza”. Isso significa que, de alguma forma, estão aprendendo a jogar o jogo político do país, nos moldes do campo político não-indígena - ajustando suas estruturas de poder aos aparatos exigidos por lei e, inclusive, incorporando alguns de seus vícios.

A luta indígena na Colômbia nasceu na região de Cauca, assim, pode-se dizer que o movimento indígena se expande das Cordilheiras dos Andes até a Floresta Amazônica. E embora as nações indígenas sejam absolutamente distintas umas das outras – são 102 povos indígenas que habitam o país – os direitos étnicos e a legislação pertinente estende-se da mesma maneira a todos, independentemente de suas histórias, cultura, organização social, inter-relações com outros povos ou ainda, com a sociedade nacional. Ali na região do Trapézio, conforme conta a liderança Uitoto e coordenador da *Oficina de Asuntos Étnicos*,

*Coordenador: Los pueblos indígenas del Amazonas cumplimos un siglo de contacto con la población mayor, porque desde finales del siglo XIX se presenta el contacto entre los misioneros y los comerciantes de caucho. No fue un contacto bueno, sino de destrucción y violencia, como 40 años de explotación cauchera. Luego viene una etapa, en 1930, con el conflicto colombo-peruano, una etapa de evangelización de unos 60 años más.*

Liliana: ¿Hasta cuándo? ¿hasta los 80?

*Coordenador: Más o menos. Con esta población ya descompuesta vienen los capuchinos a recogerlos para meternos en unos orfanatos e internados, porque es una población huérfana. Internados donde nos cambian la mentalidad, primero nos descuartizan, nos destruyen físicamente y luego ideológicamente, nos hacen creer en otros dioses, nos desvalorizan nuestra cultura, nos dicen que no hablemos la lengua, bueno ese producto que viene ahí casi 40 años.*

*Desde 1980, por contacto con los compañeros de la zona andina y mediante la organización de la ONIC, tenemos de nuevo ese proceso de concienciación de luchar por nuestros derechos. De ahí ya son 25 años que venimos hablando de organización, y venimos hablando de reconstruir nuestros valores culturales, y comenzamos a hablar desde lo propio. En esa dinámica nos encontramos casi todos los pueblos indígenas, los del Trapecio Amazónico como los del Putumayo y el Caquetá, estamos en esa dinámica.*

*¿Qué pasa con la constitución? Nos abre nuevos espacios; con la nueva constitución somos parte del Estado, somos Estado, el Estado nos reconoce como una institución pública del Estado, que recibimos recursos del Estado y participamos en las tomas de decisiones del Estado, pero vemos que no hay una*

*garantía política todavía, porque, dentro de la constitución hay un artículo, que es el 370, en el que se dice que los territorios indígenas son entidades territoriales del Estado, pero eso no es una realidad, ya vamos a llegar a los 25 años de eso y todavía no es una realidad, porque todavía se nos niega la autonomía, la capacidad de administrar nuestro territorio. Con recursos propios eso todavía está muy difícil, entonces si se abren esos espacios de discusión a nivel nacional está la Mesa Regional Amazónica, que es un espacio donde participan los ministerios, el Estado, se construyen alineamientos de política pública, se toman decisiones políticas pero no administrativas, como lo hace una gobernación o un municipio. Entonces la lucha de los líderes está en esta dinámica. Hay una interlocución fácil en sentido de interrelación, están los compañeros senadores en el espacio legislativo pero no deciden, porque la participación indígena es de 2 contra 100, entonces estamos allá pero no decidimos. Esta es una de las falacias de la nueva constitución y se lo digo yo con experiencia. ¿Qué pasa ahora? ¿cómo yo me imagino el futuro? Yo miro el futuro; que si nosotros, si el Estado Colombiano no nos establece, no nos reconoce ese artículo de constituir, de establecer las unidades territoriales indígenas, nosotros no vamos a ser autónomos, no vamos a ser reconocidos como autónomos. (Entrevistado 8, Oficina de Gobernación, 01/10/2014).*

Assim, como expreso pelo Coordenador da *Oficina de Asuntos Étnicos da Gobernación del Amazonas*, os Ticuna e demais povos indígenas do Trapézio estão atuando dentro da esfera estatal, lidando com a burocracia e construindo, junto com o Estado, formas e práticas de diálogo intercultural. Mas tudo isso é recente. São processos em construção, aprendizados vivos, que merecem ser acompanhados, estudados, refletidos como uma experiência social contemporânea significativa. *“Como le digo, estos procesos no son procesos que se articulan porque las cosas se dan por espontaneidad, son proceso y como todo proceso se dan dificultades que, internamente, se van solucionando, eso es básicamente los propósitos y los deseos que tenemos”*. (Entrevistado 8, Oficina de Gobernación, 01/10/2014).

*Las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs)<sup>100</sup>: Territórios administrados pelos povos indígenas: um projeto utópico?*

Em setembro de 2014, quando cheguei em Leticia, a proposta de participação dos povos indígenas na estrutura do Estado, com a responsabilidade de administrar seus territórios, construir seus próprios sistemas de saúde e educação, saneamento básico e água potável, receber e executar recursos públicos e prestar contas aos órgãos de controle estatais constituía (ainda constitui) o maior dos desafios. A não implementação das ETIs após 25 anos de sua instituição pela Constituição Política colombiana, era objeto de frustração e de crítica, e sem dúvida, a principal bandeira de luta do movimento indígena no âmbito nacional. Cerca de um mês após minha chegada, o Decreto 1953, batizado de *Decreto Autonómico*, com seus 99 artigos, foi publicado.

---

100 Decreto 1953 de 07/10/2014, por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política.

Conforme expresso na Lei 1953, de 07/10/2014 as *Entidades Territoriales Indígenas*, uma vez constituídas, administrarão os recursos do *Sistema General de Participaciones de los Departamentos, Distritos y Municipios* - Ato Legislativo 01 de 2001, que modificou o artigo 356 da Constituição Política da Colômbia<sup>101</sup>. O novo mecanismo promove a autodeterminação e a autonomia dos povos indígenas, como afirmadas na Constituição. Os projetos a serem desenvolvidos com esses recursos devem “*consultar el interés propio de dichos grupos y comunidades indígenas, expresado a través de sus autoridades debidamente constituidas*”.

No Departamento do Amazonas, conformado por 23 povos indígenas, deverão instituir-se entre cinco e seis ETIS, que são definidas de acordo com as afinidades culturais e territoriais entre os *Resguardos*. O Trapézio Amazônico – a partir das afinidades das famílias linguísticas Ticuna, Yagua e Cocama - deverá formar uma dessas ETIS. As ETIS serão administradas por autoridades indígenas, com função e responsabilidade de Estado; quer dizer, enquanto entidades jurídicas de direito público, as ETIS nomearão suas autoridades, consideradas como servidores públicos, disporão de recursos e executarão serviços públicos que serão controlados e sujeitos às normas fiscais e legais do Estado da Colômbia.

Las entidades territoriales conformadas según lo establecido en la Constitución, para el cumplimiento de funciones y servicios a cargo del Estado, corresponden a la descentralización administrativa territorial, y por tanto, ostentan la condición de personas jurídicas de derecho público y sus funcionarios y empleados son servidores públicos. La descentralización administrativa territorial requiere la determinación de la estructura del Estado en el orden territorial, dado que para atender los servicios básicos de la población se impone un reparto de competencias claramente definido entre la Nación y las entidades territoriales, y la asignación a éstas de recursos de aquella para la financiación de los gastos en que incurran con dicho fin, lo que necesariamente crea un vínculo y una interlocución en el orden fiscal entre la Nación y sus entidades territoriales que debidamente conformadas, son quienes ostentan la condición de personas jurídicas de derecho público y por tanto sujetas a las normas fiscales respectivas.

Segundo soube, a publicação do Decreto 1953 custou pelo menos três anos de mobilizações e articulações políticas do movimento indígena colombiano. Sem dúvida, o Decreto inaugura uma novo patamar na relação entre os povos indígenas e o Estado Nacional, sobretudo no que diz respeito à faculdade da autonomia: o direito dos povos indígenas governarem seu próprio território. Quando saí de Leticia, em novembro de 2014, iniciavam-se as discussões sobre como seria implementado o decreto, já se ouviam críticas de que o mesmo não aludia à realidade dos povos da Amazônia colombiana e que seus critérios e exigências não correspondiam a realidade social e

---

101 A reforma determina que, para os efeitos do SGP, serão beneficiárias as ETIS, sendo os Resguardos os beneficiários, sempre e quando não se tenha instituído uma ETI. Enquanto não se efetivam as ETIS, os recursos destinados aos Resguardos são administrados pelo município em que esse se encontra.

demográfica da região. Havia, portanto, a necessidade de ajustar o mesmo às características regionais. A forma de implementação do mesmo era uma incógnita, entre outras razões porque, para conformar uma ETI é necessário uma articulação entre diversas etnias, um exercício de entendimento bastante complexo. Não sendo o tema desse estudo, não me aprofundarei no debate. O intuito aqui é somente situar o momento desafiador em que se encontra a política indígena e indigenista na Colômbia, na qual os Ticuna estão envolvidos.

- *El Sistema General de Participaciones Territoriales*<sup>102</sup>

O Sistema Geral de Participação Territorial provê recursos aos departamentos, distritos e municípios para o financiamento de serviços públicos, com prioridade àqueles nas áreas de saúde, educação (pré-escolar, primária, secundária e média), água potável e saneamento básico. Os recursos da “*Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para los Resguardos Indígenas*”- AESGPRI, correspondem aos recursos do *Sistema General de Participaciones* destinados aos *Resguardos Indígenas* em conformidade com o disposto no artigo 356 de Constituição colombiana, e pelos artigos 2º e 83 da Lei 715 de 2001, para o financiamento de projetos formulados de acordo com os *planos de vida* ou com os usos e costumes dos povos indígenas.

- *La Oficina de Asuntos Étnicos de la Gobernación del Amazonas*

Criada em 2012, a Oficina constitui um espaço de diálogo e concertação do governo do Estado e os povos indígenas, com o intuito de desenhar e alinhar as políticas a serem implementadas pelo Departamento do Amazonas em parceria com as instituições indígenas, como proposto pela Constituição.

*Antes, no había, porque desde el año 1991, con la nueva constitución, los indígenas entraron a participar dentro de la estructura del Estado, y toda entidad territorial debe abrir un espacio para la interacción y concertación con los pueblos indígenas. En esa dinámica se abre la oficina de asuntos étnicos, esto antes era una coordinación, yo llegué en el 2012. Hace dos años, teníamos la intención de que esta oficina fuera una secretaría de gobierno, pero los intereses y la oposición política llevaron a que la asamblea la definiera como una dirección de asuntos étnicos. (Entrevistado 8, Oficina de Gobernación, 01/10/2014).*

Segundo o Coordenador da Oficina de Assuntos Étnicos do Departamento do Amazonas, a Secretaria de Governo não conformou-se por interesses políticos da elite não-indígena, ainda que a

---

102 No Documento “Orientaciones para la programación, administración y ejecución de los recursos de la Asignación Especial”, p.10, publicado no CD-room Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas, elaborado pelo Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías. (s/d).

população do Estado do Amazonas seja majoritariamente indígena e que as comunidades, por meio dos *resguardos*, sejam detentoras de grande parte do território. Essa situação configura claramente as disputas políticas e os interesses antagônicos entre povos indígenas e populações não-indígenas na região, assim como os vestígios da colonialidade presente nas mentes e instituições colombianas. Como comenta o gestor público da Oficina de Asuntos Étnicos:

*Participamos en los distintos espacios de organización, articulación y concertación pero, todavía, las instituciones siguen con una visión muy lineal y homogénea de que aquí todo somos iguales. Entonteces, todavía, no hacemos práctica la constitución política de Colombia, que dice en su artículo 7 que Colombia es un país pluriétnico y multicultural pero, en la práctica, ese nombre le queda grande. Como así que los indígenas reciben dinero de la nación, si los indígenas no saben manejar plata? Como así que los indígenas ejercen justicia propia? Como así que los indígenas, en sus territorios, tienen autoridades propias? Como así que los indígenas tienen un partido político? Eso es imposible de aceptar, eso no lo entiende las instituciones, que siguen pensando con la Constitución del 1986 en la que todos somos homogéneos, que todo el mundo va creer en una sola creencia, que todo el mundo va hablar una lengua. Entonces eso en las instituciones y por qué no decirlo, en mucha gente, le es difícil entender. Muchas instituciones creen que el multiculturalismo del que habla la constitución es poner a hablar un indígena a un negro, y aquí todos somos iguales, pero yo soy quien decido. Por eso, desde hace 10 años, se viene hablando en Colombia de implementar un política de enfoque diferencial: vamos estar todos juntos pero desde su perspectiva desde su diferencia, eso no es fácil. (Entrevistado 8, Oficina de Asuntos Étnicos de la Gobernación del Amazonas, 01/10/2014).*

De acordo com o Plan de Desarrollo Departamento del Amazonas 2012 – 2015 (p.62-64), a Oficina de Asuntos Étnicos deve articular-se com diversos setores, como as *Secretarías de Educación, Salud, Planeamiento, Turismo, Medio Ambiente, Cultura, Agricultura*, etc, para realizar ações e políticas coordenadas. Pelo que percebi essas articulações ainda são incipientes.

- *La Mesa Interinstitucional de Pueblos Indígenas del Trapecio Amazónico*<sup>103</sup>: un dialogo de gobierno a gobierno

A *Mesa Interinstitucional de Pueblos Indígenas del Trapecio Amazónico – MIPITA*, foi institucionalizada por meio do Decreto nº 0119 de 11/12/2013, como um espaço de diálogo entre os povos indígenas e as instituições do Departamento, visando criar as condições e mecanismos para a construção de uma política pública integral para os povos indígenas do Trapézio, nas áreas de educação, saúde, projetos produtivos, meio ambiente, soberania alimentar, ecoturismo em territórios indígenas, água potável, saneamento básico, moradia, ordenamento ambiental e territorial e jurisdição especial indígena. (tradução livre do decreto). A MIPITA é a versão regional da *Mesa Permanente de Concertación Nacional -MPC* (Decreto 1397 de 1996)<sup>104</sup>, espaço de diálogo e

103 O documento cedido pela *Oficina de Asuntos Étnicos, Gobernación del Amazonas*, em 01/10/2014, encontra-se em anexo. Mais informações podem ser obtidas no sítio [www.amazonas.gov.co/](http://www.amazonas.gov.co/). Acesso em 26/02/2015.

104 Ver <http://www.mpcindigena.org/> Acesso em 26/02/2015.

negociação entre as organizações indígenas e o Estado, para a elaboração do *Plan Nacional de Desarrollo*, documento construído a cada quatro anos, que norteia a ação estatal (seria algo como o nosso Plano Plurianual – PPA, mas com a participação das organizações indígenas na sua elaboração).

“*La asamblea departamental reconoce legítimo este espacio de interlocución (...) que se reconoce y ya no se tiene a los pueblos indígenas por allá, olvidados de un proceso de la nación, si no que ya se articula a ellos*” (entrevistado 8, Oficina de Asuntos Étnicos de la Gobernación del Amazonas, 01/10/2014). A mesa se reúne duas vezes ao ano, pelo menos. Participam as associações de *cabildos* e *autoridades indígenas* do Trapézio Amazônico (são a Acitam, Azcaita e Aticoya – veremos essas organizações mais detalhadamente); autoridades locais de cada uma das comunidades que compõe essas organizações, e seus delegados; e as organizações indígenas nacional e regional (ONIC e OPIAC), e seus delegados; a Defensoria Pública; o delegado regional da Controladoria Geral da Nação; a procuradoria de Direitos Humanos e Assuntos Étnicos; as ouvidorias municipais de Puerto Nariño e Leticia; e o governo do Estado do Amazonas. Segundo o decreto de criação da MIPITA, a constituição de uma política pública para os povos indígenas deverá ser feita de forma conjunta entre as entidades territoriais<sup>105</sup>, as autoridades e as organizações indígenas.

- *Asociaciones de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas*<sup>106</sup>

As associações são “*autoridades de carácter público especial y por lo tanto tiene la capacidad de establecer mecanismo y convenios específicos de coordinación con las demás autoridades de las demás entidades territoriales*”, conforme trecho do Decreto 0119, 11/12/2013, expedido pela Gobernación del Amazonas. Conforme a legislação, as *Asociaciones de cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas* devem submeter-se ao registro da Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías do Ministério do Interior da Colômbia. São diretorias com mandato de quatro anos, conformadas pelo seguinte comitê executivo: Presidente e representante legal; vice-presidente; secretário geral/secretário suplente; tesoureiro/tesoureiro suplente; porta-voz (vocal) titular/porta-voz suplente), ou às vezes, simplesmente: presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro.

Segundo o presidente da *Asociación de cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico - Acitam* - uma das três organizações indígenas que atuam na região - as associações de *cabildos* e

---

105 São entidades territoriais os departamentos (estados), os distritos, os municípios e os territórios indígenas. (conforme o artigo 286 da Constituição Política da Colômbia, de 1991).

106 Decreto 1088 de 1993, Ley 962 de 2005 e Decreto 2893 de 2011.

*autoridades* atuam nas áreas de saúde, educação, território, justiça, e nos temas da infância, juventude, mulheres e direitos humanos. “Somos una organización de carácter especial según dice la ley, (...) pero los cabildos son los que dan el aval para crear la organización, así como se da el aval para la asociación, ellos tienen que afiliarse a nuestra organización”, complementou. Assim, idealmente, as *associações de cabildos* são construídas e orientadas pelas organizações de base, os *cabildos*, suas lideranças e as comunidades.

*(...) se hizo un acuerdo con las autoridades de los cabildos, porque ellos son los que deciden, ellos son los que dicen: “hágale presidente”. Nosotros acatamos lo que nos digan las autoridades, nosotros seguimos un mandato que dice “hagan esto y esto”. En salud, un ejemplo, en educación, una escuela, talleres, todo eso, en territorio necesitamos comprar tierra, ampliar el territorio para las comunidades indígenas, en territorios indígenas tenemos que coordinar la jurisdicción especial indígena y la ordinaria, muchas cosas, también manejamos el tema de la mujer y la niñez para que no sufran de maltrato ni de abuso sexual. (...) (Entrevistado 8, sede da Acitam, 16/09/2014).*

Até que ponto esses acordos funcionam? As Associações são realmente representativas de suas bases? Sem idealizações essencialistas tendo a concordar com um professor da UNAL que entende que a política indígena traz elementos para refletir sobre a política em um sentido filosófico mais amplo:

*Hay ese respecto por lo colectivo, que son las redes familiares de alianzas y conflictos. Sin embargo, en los cabildos se respecta mucho la fuerza de los colectivos. No se habla por ellos sin su autorización. Un cabildo no habla en su nombre. Las decisiones son tomadas en las asambleas. Eso deja los procesos lentos, mas imprime un nivel de exigencia mui participativa y los consolida mucho. (Entrevistado 10, UNAL, Letícia, em 08 de setembro de 2014).*

As assembleias, o trabalho comunitário voluntário, o conselho de anciãos, entre outros aparatos que dão sustentação aos *resguardos indígenas* bem poderiam ensinar à sociedade ocidental moderna algo mais sobre a prática da política. O respeito pelo coletivo e uma maior distribuição de poder, mesmo com tensões e conflitos, também deveria inspirar-nos. A manutenção das estruturas de governo próprio, em meio às mudanças do campo político Ticuna (e demais povos indígenas) no Trapézio Amazônico é um tema para a continuidade desse estudo.

#### 4.1. ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTOS INDÍGENAS NA COLÔMBIA E EM LETICIA

Em Letícia, as organizações de *cabildos* e *autoridades indígenas* tem sede própria, estrutura organizacional, manejam recursos públicos e privados (do Estado, do Departamento do Amazonas, do município de Letícia, dos parceiros não governamentais) e participam, como interlocutoras, nas

discussões e implementação de políticas públicas municipais, estaduais e federais nas quais os povos indígenas da região estão inseridos. Isso demonstra que os marcos jurídicos do Estado-Nação colombiano com respeito aos direitos dos povos indígenas estão mais consolidados (se compararmos com o Brasil); como também, as estruturas organizativas do movimento indígena, em nível nacional, regional e local estão estruturadas e tem influência na política nacional. O que se pode perceber a partir das formas político-organizativas construídas pelos Ticuna e demais grupos indígenas do Trapézio Amazônico. A ação política indígena organiza-se a partir de Bogotá, capital do país, ou a partir de Cauca, centro do movimento indígena nacional e um dos pontos de onde emana a força política do movimento para exigir a implementação dos direitos indígenas e confrontar as práticas, que ainda são discriminatórias, do Estado e da sociedade colombiana não-indígena. O atual desenho da política indigenista promove a necessidade de se formar lideranças que sejam capazes de dialogar com as esferas de poder estatal ocidental; ou seja, que transitem entre “dois mundos”, indígena e não-indígena. Entendo que os custos desse novo arranjo não foram mensurados pelo movimento indígena, mas, indubitavelmente, há perdas e ganhos. As perdas naquela região estão relacionadas com o crescente desprestígio e isolamento dos detentores do saber tradicional - os *abuelos* das comunidades - e a pouca participação destes anciãos Ticuna nos processos internos de decisão e na construção de políticas públicas.

### ***Breve história do movimento indígena no Trapézio Amazônico Colombiano e das suas lutas***

A luta indígena organizada na Colômbia começou no Departamento de Cauca na década de 1910. Ali, com a liderança de Quintín Lame, indígena Nasa (Páez), nascido na fazenda de San Isidro, município de Polindara em Cauca, inicia-se um movimento autóctone pelo direito ao território e a autogestão dos *resguardos*, e pelo reconhecimento dos direitos civis e políticos dos indígenas como legítimos cidadãos colombianos. Nos anos 30-40, logo após o conflito Peru-Colômbia ainda não havia *resguardos* no Trapézio Amazônico. Embora a luta dos povos indígenas colombianos para recuperar suas terras tradicionais tenha começado em Cauca pelos anos de 1920-1930, ela demorou a estabelecer-se na região do Trapézio, considerada como uma região de alto vazio demográfico e pouca presença estatal, como reconhece Vieco e Pabón (2000: 213): “*La concepción que regula la relación entre el Estado y la región amazónica parte de su consideración como territorios baldíos (Cubides, 1999; Van Vliet, 1997; Pineda, 1995; Jimeno, 1994; Fajardo, 1994), concepción que también comparten muchos otros estados latinoamericanos sobre sus territorios de frontera*”. Os autores esclarecem que

En el marco de las luchas campesinas e indígenas de los años setenta, el Estado colombiano adelantó una política de reconocimiento y constitución de resguardos indígenas (Pineda, 1995:30), especialmente en la zona andina, presionado por los procesos de recuperación de tierras impulsadas por el CRIC. En la región amazónica y en especial en el Trapecio Amazónico, los pueblos indígenas carecían de organizaciones y de experiencia en la problemática de tierras, a pesar del proceso de poblamiento de grupos asentados en la ciudad de Leticia y de la creación de fincas de ganadería extensiva que iban desplazando paulatinamente la población indígena y mestiza, tanto en la zona de los kilómetros como a lo largo de la ribera del río Amazonas.

En la década de los setenta, a raíz de la presencia de las actividades de la economía ilegal de la coca el Trapecio Amazónico, se comienza un proceso de despojo de las tierras de los indígenas, por medio de compras efectuadas bajo condiciones precarias de negociación por parte de estos últimos. Debido a este proceso, la división de asuntos indígenas del Ministerio de Gobierno, con la colaboración de algunas ONG, presiona al gobierno central para que el Incora constituya los respectivos resguardos en favor de los pueblos indígenas Ticuna, Yagua y Cocama. El primer resguardo se crea en 1979 en favor de la comunidad Ticuna de Arara. Así mismo, a lo largo de la década de los ochenta se crean la mayor parte de los resguardos del río Amazonas, a excepción del resguardo de Puerto Nariño que se constituye en 1992, el cual posee la mayor extensión territorial. (VIECO; PABÓN, 2000: 216)

Na década de 1970, o Estado colombiano instituiu uma nova política de ocupação territorial, destinando terras aos camponeses do interior do país que tivessem disposição para vir ocupar às selvas amazônicas. Sem uma organização política própria, os Ticuna não conseguiram impedir que os colonos invadissem suas terras tradicionais, derrubassem florestas, colocassem gado e se apropriassem do território. A disputa por terra foi agravada ainda mais pela situação fomentada pelo narcotráfico, que impunha a negociação de terras em um cenário extremamente desvantajoso para os indígenas.

O Estado colombiano reconheceu primeiro as terras dos colonos migrantes e, só depois, as terras indígenas. Por isso, os *resguardos* no Estado do Amazonas, a maioria criado a partir de 1982, configuram-se como pequenas extensões de terras, com escasso espaço para o plantio de roças e crescimento populacional. Dessa forma, a expansão dos *resguardos indígenas* é uma das principais reivindicações do movimento indígena no Trapézio, além dos temas da saúde e da educação própria.

Se o movimento indígena na Colômbia despontou na década de 1910, a luta dos povos indígenas por serem reconhecidos como nações autóctones dentro do Estado colombiano e terem um espaço de interlocução política direta intensificou-se nos anos 60, em uma luta conjunta com os trabalhadores rurais. A partir dos anos 70, as especificidades do movimento fez nascer as primeiras organizações políticas indígenas. “*Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía*” foram, e ainda são, os eixos de luta do movimento indígena em nível nacional, como narrou o assessor da Acitam:

*As primeiras lutas dos povos indígenas na Colômbia nascem aproximadamente nas décadas de 1950-60, junto com os trabalhadores rurais. Isso começa pelos anos 60, tudo pela luta pelo território, pelas terras. O movimento indígena, naquela época, faz parte desse processo nacional de luta e movimentação, de paros (greves), parar carreteras (estradas) todas essas coisas que se faz naquele momento. Mas também os povos indígenas, após essa luta, nos anos 70, começam a sua luta própria. E isso traz consigo as primeiras organizações [indígenas] da Colômbia, caso do Conselho Regional Indígena de Cauca, e o Conselho Regional Indígena do Vaupés. São da mesma época, anos 70, por aí. São as primeiras organizações indígenas que nascem na Colômbia. (Entrevistado 2, Letícia, 16/09/2014).*

No Trapézio Amazônico, a primeira organização política indígena foi o *Concejo Indígena Tikuna de Nazareth-Amazonas*, criado em 1985:

Entre los años de 1960 y 1980, las comunidades se fueron uniendo y asociando, de donde se fue conformando la necesidad de una organización local o zonal. Es así que en 1985 se creó en la comunidad de Nazareth, el Concejo Indígena Tikuna de Nazareth-Amazonas - CITNA. Su primer presidente fue el señor Luís Pereira Ramos, afiliándose ese mismo año a la ONIC. Representaba en los congresos nacionales indígenas a las demás comunidades del Trapecio Amazónico, a la carretera y a Tarapacá.

El CITNA fue creado con el fin de concientizar a la gente sobre la importancia del territorio, la unidad, la autonomía y la cultura; esta era la lucha desde aquel tiempo. Entre 1985 y 1987 se hizo un trabajo con las comunidades de Nazareth, Arara, Santa Sofía y Zaragoza con el apoyo de la autoridad eclesial, padre Romualdo (q.e.p.d.)<sup>107</sup> y Monseñor Marcelino Canyes (q.e.p.d.). Porque decían que era una idea revolucionaria y se publicaba un periódico con el nombre de “Unidad Indígena”, editado en el Cauca.

En 1988, se expandió esta ideología hasta las comunidades del municipio de Puerto Nariño, entablado un diálogo con el señor Adeldo Laureano (q.e.p.d.), quien difundió este proceso en esa zona. En ese tiempo ya se mencionaba la creación del cabildo Mayor del Trapecio Amazónico. El señor Adeldo invita a las 12 comunidades para realizar una reunión el 13, 14 y 15 de diciembre de 1988 en la comunidad de Mocagua. Esta reunión no se realizó, quedando para el abril de 1989. El primer congreso fue presidido por el señor Luís Pereira Ramos, para la creación de la organización zonal” (ACITAM, 2008: 49-58).

Em abril de 1989, com a assistência da ONIC, foi realizado o primeiro congresso indígena do Trapézio Amazônico. Estavam presentes cem delegados de 27 *cabildos indígenas* dos povos Ticuna, Cocama, Yagua e Uitoto, habitantes das margens do rio Amazonas e seus afluentes, e da estrada Letícia-Tarapacá, especialmente dos setores do *resguardo* Ticuna-Uitoto (Km 6 e 11). Neste evento foi criada a associação *Cabildo Mayor del Trapecio Amazónico – Cimtra*, tendo como *governador* eleito um indígena Ticuna, José Antonio Moran León, da comunidade de Macedonia. Entre os objetivos da nova organização, estava o de apoiar e consolidar o trabalho organizativo das comunidades, *cabildos indígenas* e organizações de base (VIECO; PABÓN, 2000:114). Em 1993, no quarto congresso da Cimtra, se constituiu a *Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio*

---

107 (e.q.p.d) significa “que en paz descansa”

*Amazónico* – Acitam. Segundo consta no Plano de Vida da instituição (p.52), a mudança da razão social teve uma motivação legal, relacionada com o Decreto Lei 1088, de 10/06/1993, que permitiu aos *cabildos indígenas* se associarem:

... el decreto ley 1088 del 10 de junio de 1993, que brindó la oportunidad a los cabildos indígenas de asociarse y que establece las pautas para que las comunidades busquen el desarrollo social, económico, político y cultural en el ámbito comunitario, en miras de participar en las tomas de decisiones en todo lo relacionado con los intereses colectivos como pueblos, desde el ámbito local y nacional y en todos los niveles sociales. (ACITAM, 2008:52).

Ainda conforme Vieco e Pabón (2000:114), a Acitam tinha os seguintes objetivos:

... fortalecer la unidad y la colaboración entre los diferentes pueblos indígenas de la zona del Trapecio Amazónico; defender el territorio indígena, legalmente constituido en resguardos y de los asentamientos ocupados por pueblos indígenas sin título de resguardo; promover y valorar la cultura existente entre los diferentes pueblos indígenas de la zona: Ticuna, Yagua, Uitoto y Cocama; fomentar, apoyar y velar por la aplicación de la autonomía indígena de acuerdo con sus usos y costumbres, el respeto de las autoridades tradicionales indígenas, así como de los cabildos legalmente constituidos y organizados; representar a las comunidades del Trapecio Amazónico ante las diferentes instancias del Estado y la sociedad civil; defender y difundir los derechos existentes para los pueblos indígenas reconocidos por la nueva constitución nacional. (VIECO; PABÓN, 2000: 114).

De acordo com o professor e mestre em Estudos Amazônicos (entrevistado 1, UNAL, 24/09/2014), nesse tempo, as comunidades de Leticia, Puerto Nariño e Tarapacá estavam juntas em uma só organização. O presidente da Acitam tinha representatividade perante as prefeituras e o Estado do Amazonas, e também na Organização Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC). No entanto, no quarto congresso da Acitam ocorreu nova divisão, resultante de disputas políticas internas, como narra a liderança Yagua, assessor da Acitam (entrevistado 2, Leticia, 16/09/2014):

*Assessor: Em nosso caso, aqui do Trapézio Amazônico, Acitam era a organização que representava os povos que estão sobre a carreteira e sobre o outro município, Porto Nariño. Dois municípios e a carreteira faziam parte de Acitam. Logo após as lutas e também as intrigas, que às vezes fazem entre as lideranças, se dividiu. Acitam se divide, então nasce a Associação Zonal de Cabildos Indígenas em Terra Alta, que é a Azcaita. E nasce também a Associação de Cabildos Indígenas Ticuna, Cocama e Yagua de Puerto Nariño – Aticoya. Acitam se transforma em três, se divide em três organizações, quando era uma só, naquela época, quando se conformou.*

Pesquisadora: Isso traz mais força, ou traz mais divisão?

*Assessor: Nós vimos que isso traz mais divisão do que força. Quando os povos estão fortes, eles são capazes de transcender todas essas coisas, fazer uma só organização, estão fortes. Mas quando tem interesses diferentes, particulares,*

*então a gente se divide. E é mais difícil lutar dividido. Já não vai ser a mesma coisa. Cada dirigente, cada liderança que está administrando essa estrutura vai pensar de maneira diferente. (...) Isso é uma das grandes dificuldades que se tem aqui na [região], não só na nossa, mas em toda a América Latina. Nos anos 90, do ano 2000 para cá, teve um debilitamento grande do movimento indígena na América Latina. Em parte por todas essas intrigas e interesses. (Entrevistado 2, Leticia, 16/09/2014).*

A maior debilidade política do movimento indígena latino-americano, principalmente a partir do ano 2000, foi uma percepção também manifestada nas entrevistas realizadas na região do alto Solimões; fragilidade essa frequentemente associada à dificuldade de gestão de recursos financeiros acessados pelas organizações e às disputas por parcerias e financiamentos. Por isso, não deixa de ser inquietante o grau de compromisso que o movimento indígena vem assumindo com o Estado, a partir da criação das ETIs, e o quanto as comunidades, lideranças e o movimento indígena terão que organizar-se (e superar suas desarticulações internas), para dar conta das responsabilidades que virão.

Na opinião de alguns interlocutores, a divisão das organizações indígenas na região do Trapézio deu-se, igualmente, pelo acesso e manejo de *plata*: “*Bueno, essa rivalidad también fue por manejo de recursos economicos. De dinero*”. “*Nosotros queremos nuestra plata, el gobierno nos manda.... Y em Leticia, en el río Amazonas, seria Acitam, y en la Carretera, por acá, Azcaita. Ahora, cada organización tiene que ir com el gobernador, com el alcalde*”. (Entrevistado 1, UNAL, Leticia, 24/09/2014).

Assim, na opinião do professor Ticuna, foi a disputa por recursos financeiros e poder político que originou a configuração atual, em que atuam como representantes dos *resguardos* do Trapézio Amazônico três organizações: *Asociación de cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico – Acitam*; *Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona – Azcaita*; e *Asociación de Cabildos Indígenas Ticunas, Cocamas y Yaguas - Aticoya*. Em outras entrevistas revelou-se que as disputas também são étnicas, e refletem-se nas organizações [multiétnicas] e nas comunidades. Entretanto, embora as organizações desenvolvam seus próprios processos, outrossim, segundo o presidente da Acitam à época da pesquisa, quando há necessidade de construir projetos, políticas públicas ou lutar por direitos no âmbito local e regional, ocorre a

articulação entre elas. São todas filiadas a *Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana* - OPIAC<sup>108</sup> e a *Organización Nacional Indígena de Colombia* - ONIC<sup>109</sup>.

- *Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico* (Acitam) é uma entidade de direito público de caráter especial, registrada em 06/05/2005 (Resolución nº 0022, proferida pela Dirección de Etnias). Desde 2007, Acitam representa política e organizativamente oito *Resguardos* e 18 *cabildos*, das etnias Cocama, Ticuna e Yagua, num total de 5.855 pessoas. A maior comunidade Ticuna é Macedônia, com cerca de 730 pessoas. (Plan de Desarrollo Municipio de Leticia 2012-2015, 2012:48)
- *Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona (Azcaita)*<sup>110</sup> é uma entidade de direito público de caráter especial, registrada em 18/05/2004 (Resolución nº 0020, proferida pela Dirección de Etnias). Fazem parte da Azcaita nove *Resguardos* e nove *cabildos*: *Resguardos* de San Antonio de Los Lagos, San Sebastián de Los Lagos e San Pedro de Los Lagos, San Juan de Los Parentes. *Resguardos* Kilometro 6, 7, 9 e 11; Castañal Los Lagos, totalizando 2.903 indivíduos, entre os quais em torno de 50% são Ticuna. A maior comunidade Ticuna tem em torno de 400 pessoas. (Plan de Desarrollo Municipio de Leticia 2012-2015, 2012:52)
- *Asociación de Cabildos Indígenas Ticuna, Cocama y Yagua* (Aticoya), do município de Puerto Nariño<sup>111</sup>, representa um único *Resguardo* (Ticoya) composto por 22 comunidades, no qual habitam principalmente três etnias – Ticuna, Cocama e Yagua (algumas comunidades são multiétnicas e outras não). O município tem uma população total de cerca de 7 mil e 200 habitantes, dentre os quais, cerca de 5.620 são indígenas (Documento Síntesis – Plan De Vida 2007 – 2017, 2007:7).

Pactuar acordos nos *Resguardos* e *cabildos* não é simples. Relatam-se disputas entre lideranças e entre etnias. A liderança feminina e ex-vice-presidente da Aticoya, confidenciou-me que sentiu-se alijada dos processos decisórios por ser Ticuna (e talvez por ser mulher), em uma gestão em que a presidência da Associação era exercida por um homem Cocama. A experiência relatada pela liderança feminina remete à questões importantes de serem observadas. O ideário de

---

108 La OPIAC es una asociación de las organizaciones indígenas regionales y locales de los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guainía, Guaviare, Putumayo y Vaupés, aglutinando a 56 diferentes pueblos de la selva amazónica colombiana. Fue constituida durante el Congreso de 1995 en Mitú, con la participación de representantes de todos los Pueblos Indígenas Amazónicos. Desde su creación, se integra a la COICA como su representación en Colombia. In <http://www.opiac.org.co/> acceso em 20/03/2015.

109 El Primer Congreso Indígena Nacional que institucionalizó la Organización Nacional indígena de Colombia, fue celebrado en Bosa, en febrero de 1982, y estuvo conformado por representantes del 90% de los pueblos indígenas colombianos y contó con la presencia de 12 delegaciones indígenas internacionales. Por primera vez en la historia nacional, dos mil quinientos delegados de los diferentes pueblos indígenas del país, se reunían para conversar sobre su pasado, presente y futuro; además para proponerle al Estado colombiano estrategias para la protección de la integralidad de sus identidades étnicas. In <http://cms.onic.org.co/> acceso em 20/03/2015.

110 Alguns interlocutores narraram situações de conflito e de uma postura de imposição de interesses da atual diretoria da Azcaita sobre os seus associados. Essas parecem ser questões importantes do momento atual, em que há uma tendência das organizações terem e quererem mais poder. Fiz duas tentativas de conversar com o presidente da organização, mas ele não compareceu às entrevistas agendadas. Entretanto, fui bem recebida por outros integrantes da diretoria.

111 Puerto Nariño é o segundo maior município do departamento do Amazonas, está localizado há 87 km de Leticia, capital do departamento, às margens do rio Loretoyaco, um afluente do rio Amazonas. Com aproximadamente 7.200 habitantes, abriga 21 comunidades indígenas em um único *Resguardo*, composto por indígenas Ticuna, Cocama e Yagua. In <http://www.amazonas.gov.co/territorios.shtml?apc=bbxx-3-&x=1364513> , acesso em 18/02/2015. (tradução livre).

participação e democracia - ação política transparente, ética, equitativa etc - é uma construção moderna que não funcionou nas sociedades ocidentais, mas que permanecemos tendo como um modelo ideal. Por tudo que o foi dito pelas lideranças é perceptível que, nas novas relações entre Estado e povos indígenas, foram impostos modelos político-organizacionais burocráticos, baseados na lógica hegemônica do sistema-mundo-moderno-colonial (Quijano, 2005): as Associações de *Cabidos* e a própria estrutura “empresarial” dos *Resguardos* são exemplos. A tentativa de aproximar os dois modelos – o ocidental-moderno e o autóctone (*gobierno próprio*) deve partir da noção de que são outras linguagens e outras epistemologias. Quando o que o Estado faz é impor o modelo idealizado, que burocratiza as relações internas e promove os vícios e armadilhas da lógica democrática. Como reconhece o assessor da Acitam (entrevista, 2014) quando diz que muitas das estruturas dos povos indígenas são, de alguma forma, importadas da política não-indígena, ou seja, a política ocidental incidindo diretamente nas estruturas dos povos indígenas. Quando o que seria mais interessante de se ver fosse, talvez, o contrário; a lógica das relações indígenas, baseadas no pensamento ancestral, nos processos organizativos e comunitários próprios, que são as festas, os ritos da cultura, o trabalho comunitário, atuando sobre as estruturas políticas indigenistas.

#### 4.2 PLANO DE VIDA, UMA CARTA DE NAVEGAÇÃO PARA OS TEMPOS ATUAIS

El Plan de Vida es lo que pensamos hacer en el territorio, es nuestro proyecto político como indígenas, que parte del reconocimiento de la situación actual y se proyecta al futuro como una propuesta integral para asegurar la vida, continuidad y pervivencia de nosotros como Pueblos Indígenas.

El Plan de Vida es nuestra carta de navegación, con sentido de pertenencia y unidad indígena, construida colectivamente en ejercicio de la autonomía política, con nuestros abuelos como soportes actuales del pensamiento ancestral, en la cual definimos compromisos serios y de largo plazo, que proyectan una visión de lo que deseamos construir desde ahora para nuestras futuras generaciones. En él, nos fijamos metas e integramos diversos campos como la educación, la salud, el territorio, la Jurisdicción Especial Indígena, familia y producción.

El Plan de Vida orienta nuestro proceso político, organizativo y comunitario, y en la medida que es asumido y aprobado por el Congreso Wone, constituye un mandato indígena que genera obligaciones a todos los líderes y autoridades indígenas del resguardo, a quienes les corresponde asumirlo, en el ejercicio del gobierno propio, promoviendo su adecuada ejecución, desarrollo y evaluación permanente con las comunidades. (ATICOYA, 2007:16).

A partir de 1991, o governo introjetou a necessidade de planejamento nas esferas municipal, estadual e nacional. Planos de desenvolvimento, planos de ordenamento territorial, toda ordem de normativas e documentos técnicos. Os povos indígenas seguiram a orientação, mas optaram por fazer planos de vida e não de desenvolvimento, como claramente afirma a Acitam: “*Los planes de vida son un aporte de los pueblos indígenas en la construcción de una nación multiétnica y*

*pluricultural*” (ACITAM, Plan de Vida, 2008:20) No Trapézio Amazônico, as três organizações de cabildos e autoridades reconhecidas construíram seus planos de vida na última década.

Nuestra lucha está orientada a fortalecer el conocimiento de todas las Naciones Indígenas sobre el Ordenamiento Territorial y el Gobierno Propio, en torno a las autoridades ancestrales. Nuestra política es de vida, por lo tanto tendremos que proyectar la vida de los pueblos indígenas para asumir una posición clara frente a los retos. Tenemos que despertar y tomar conciencia que no estamos solos en el territorio y por lo tanto será con las entidades que nos respeten, con las cuales tendremos que construir las nuevas sociedades indígenas. (ACITAM, 2008: 11)

A decisão de fazer os planos de vida das associações justificou-se pela condição interétnica das famílias atuais e dos *resguardos* indígenas, que impossibilita fazer planos por etnia, conforme esclareceu a Emperatriz Cahuache Casado, Presidente da Codeba, liderança Cocama, no prólogo do Plano de Vida da Acitam. A formulação dos planos de vida das organizações indígenas do Trapézio levou muitos anos; no caso de Acitam, cerca de oito anos entre o início das discussões e a aprovação do documento final em Assembleia. O documento abrange desde a etnohistória dos povos Ticuna, Cocama e Yagua, até organização social, parentesco, levantamento de dados sobre saúde, educação, projetos produtivos, roças, ordenamento territorial-ambiental, recursos naturais, governo próprio, jurisdição especial, mulher e infância, cultura e relações institucionais. Nos eventos de construção do plano participaram diretamente as autoridades indígenas, os anciãos, as mulheres e os jovens.

Considerado como um instrumento de articulação entre as sociedades indígenas e a sociedade não-indígena, deveria servir como um norteador de políticas e programas nos âmbitos municipal, estadual e nacional: “*El plan de vida es la plataforma que marcará el presente y el futuro de los indígenas de Acitam*” (Acitam, Plan de Vida de Acitam, 2008: 18 ) A “linguagem” dos planos de vida teve, portanto, que ser assumida e incorporada pelas comunidades, por mais estrangeira que parecesse, como relata a jovem liderança Uitoto do *reguardo* Tikuna-Uitoto del kilómetro 6 e funcionária da Fundación Caminos de Identidad.

*Los planes de vida en todos los territorios nacen a partir del 2003. Se hacen y ese proceso que todo el mundo le queda extraño, se hizo un libro para insertar en las políticas locales para la gobernación y la alcaldía, pero **si no tenemos capacidad de incidencia, queda como un libro muerto** como decíamos a hora. Se queda planteado lo que uno quiere hacer pero, a la hora de la ejecución no se puede hacer, no hay como una respuesta y no hay herramientas para hacerle un seguimiento. Y eso es lo que estamos haciendo a hora: que tanto ha avanzado nuestro plan de vida desde el 2003 al 20014? (Entrevistada 11, Resguardo de San Martín de Amacayacu, 15/10/2014).*

Por lei, os compromissos construídos em torno dos Planos de Vida devem orientar as políticas públicas, e os recursos advindos do *Sistema General de Participación – SGP*, servem para implementar esses acordos. “*La gobernación tiene la obligación de tener en cuenta el plan de vida para hacer la política de las comunidades, hay una ley para que los planes de vida sean la dirección de la política pública para los pueblos*” esclarece a liderança, que também é funcionária da Fucai na região do Trapézio.

Contudo, durante o evento da *Escuela de Formación Democrática Indígena – ESFODIN*, que ocorreu no Resguardo San Martín de Amacayacu, em outubro de 2014, no qual participei como observadora, as lideranças reconheceram que as comunidades indígenas do Trapézio desconhecem os planos de vida que elas mesmas construíram, e que “*poco se logró en el municipal y departamental*”. Nesse evento, uma das discussões em grupos foi sobre o tema dos planos de vida: “O que se conhece e o que se conseguiu executar? Como está a gestão de autoridades e das organizações (Aticoya, Acitam e Azcaita) com relação aos planos de vida? O que fazer para que esses planos se realizem?” foram algumas das perguntas feitas. Como respostas a essas perguntas, as lideranças disseram que o Plano de Vida não é um inventário das necessidades para os “brancos”, que o instrumento serviu para capacitar as comunidades, para discutir a educação própria, para conhecer melhor o território e sensibilizar a população sobre o que significa autonomia. Consideram que a cosmovisão indígena – em risco de perda em um cotidiano já bastante urbanizado - está espelhada nos planos de vida. Reconhecem o plano de vida como um instrumento político-organizativo que ajuda a fortalecer o *resguardo* e o *cabildo*. Entretanto, as lideranças também avaliaram que foram implementadas entre 5% a 15% das ações propostas apenas, e que os mesmos precisam ter mais efetividade, sendo que a responsabilidade por pressionar os entes públicos para o cumprimento do plano compete às próprias autoridades indígenas. Compreendem que há necessidade de capacitação das autoridades sobre os planos de vida como uma ação imediata. Como também percebem a importância de incluir processos de revisão periódica e avaliação anual do que foi executado, ponderando que, apesar das várias instâncias criadas no âmbito do Estado nacional e do município, a presença institucional indígena nas discussões de políticas públicas ainda precisa ser incrementada. Reconhecem, pois, a necessidade de sentar com os distintos prefeitos e os *consejales* para consensuar sobre essa implementação desses documentos.

Para as lideranças, os planos de vida significam o *gobierno propio* em seus distintos níveis: as famílias têm seu plano, há o plano de vida comunitário e das associações de cabildos e autoridades (plano de vida zonal). Na medida que as comunidades e autoridades indígenas

assumem esses novos mecanismos como seus, isso é *gobierno propio*: são planos familiares, comunitários e zonais, elaborados coletivamente e aprovados coletivamente.

Los Planes de Vida son una forma de hacer realidad la diversidad y la coexistencia de los Pueblos indígenas con el Estado; de una parte, el mundo indígena reconoce la legítima autoridad territorial del Estado, de otra, el Estado reconoce la existencia de todas las culturas como fundamento de la nación (art. 70 C.P.) y por ende como sujetos colectivos de derechos fundamentales (Sentencia T-380/93) a la diversidad cultural y étnica (art. 7 C.P.), a mantener sus particulares formas de vida, a la propiedad colectiva de sus territorios (art. 329 C.P.), a las formas propias de gobierno y jurisdicción (art. 246 C.P.). (CONCEJO MUNICIPAL DE LETICIA, 2012)

De acordo com a narrativa de algumas lideranças durante a assembleia da ESFODIN, a *autonomia indígena*, para ser completa, tem que partir da comida: as marchas, as *Mingas Indígenas*<sup>112</sup>, só ocorrem quando há produção de comida; sem produção de alimentos não se pode fazer as marchas políticas. “*No ponernos dependientes del Estado*”. Assim, entre os eixos dos planos de vida, o eixo da produção é um dos mais importantes. As lideranças consideraram necessário dar maior atenção a ele, e trabalhar a dignificação das famílias e o fortalecimento das *chagras*, para reverter uma tendência a desvalorização do trabalho tradicional da roça e a perda de diversidade biológica – hoje as *chagras* só tem *yuca y platano*.

Por outro lado, como sugere o Plano de Desenvolvimento Municipal de Letícia 2012-2015, quando essas formas próprias vem à tona numa linguagem acessível ao Estado, consegue-se duas coisas: uma aproximação com a realidade indígena e toda a diversidade que a compõe; e a institucionalização da ação do Estado nos territórios autóctones, que, ainda que se diga, não são totalmente autônomos, pois, embora tenham direito às suas leis e ao governo próprio, estão sob as leis e governo de um ente ainda maior - o Estado colombiano. Será que os planos de vida podem, então, ser interpretados como processos de “infraconstitucionalização” dos povos indígenas, ou seja, uma forma de incutir uma concepção de política e de organização social à imagem e semelhança da Constituição Nacional?

#### 4.3 A PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E O MOVIMENTO ALTERNATIVO INDÍGENA SOCIAL – MAIS

“*Somos indios y tenemos derecho*”. O Artigo 171 da Constituição política da Colômbia indica que “*habrá un número adicional de dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas*”<sup>113</sup>. Assim, a partir de 1992, inicia-se uma nova etapa na

112 As *Mingas Indígenas* mobilizam grandes contingentes de indígenas em atos políticos na Colômbia.

113 Conforme a Constituição Política da Colômbia, o artigo 171 afirma: El Senado de la República estará integrado por

participação política dos povos indígenas, quando se reconhece o direito de terem dois representantes indígenas no Senado. A garantia da participação indígena em um espaço legislativo no âmbito nacional é um avanço que necessita ser reconhecido, mas ainda não é o suficiente, como argumentou a liderança Nasa representante da ONIC, em uma conversa durante o Seminário da ESFODIN:

*Se ganaron ese tipo de cosas, posteriormente la fuerza ha continuado; al movimiento indígena le reconocen tener dos representantes en el congreso nacional y comienza una nueva etapa en la participación política electoral de los pueblos indígenas, para ir a participar en esas corporaciones públicas, cuando antes, a los pueblos indígenas con cédula solo lo invitaban a votar, pero nunca a que fuera candidato y que pudiera participar en los espacios donde se definen las leyes. (Entrevistado 12, Resguardo de San Martín de Amacayacu, 15/10/2014).*

Se a garantia da participação (mínima) dos povos indígenas ocorre no Congresso, em âmbito federal, ela ainda é um desafio em diversos estados e municípios da Colômbia. Em Puerto Nariño e em Leticia, a participação indígena nos Conselhos Municipais e na Câmara Departamental é acanhada. O Conselho Municipal em Leticia tem 51 anos, de 1998 até 2012 foram eleitos um conselheiro indígena a cada legislatura. Atualmente, em Leticia<sup>114</sup> são dois *consejales*, um dos quais é Ticuna, da comunidade de Nazaré, Sr. Grimaldo Ramos Bautista. Há interesse em aumentar a participação indígena nas Câmaras Departamental e Municipal e, no futuro, eleger governadores. Como afirmou o coordenador da Dirección de Asuntos Étnicos, a participação minoritária nos espaços de decisão representa um desafio para fazer avançar a política indígena, tanto no âmbito local como nacional:

*El reto que tenemos ahora es que, en el campo político electoral no tenemos mucha incidencia. Por ejemplo ahora tenemos 2 diputados, pero son 11. ¿Qué incidencia pueden tener para jalonar recursos que nos permitan ejecutar los planes de vida? (...) y si usted es minoría allá, lo mismo; solo tenemos 2 concejales en Leticia.*

*Por ejemplo, la participación de los pueblos indígenas en el congreso, hay 100 senadores no indígenas y apenas 2 o 3 indígenas, hay un representante y dos congresistas pero da igual. A la hora de las decisiones políticas, ¿quién decide? Porque nosotros estamos ahí, pero no decidimos. (Entrevistado 8, Leticia, 01/10/2014).*

---

cien miembros elegidos em circunscripción nacional. Habrá un número adicional de dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas. La Circunscripción Especial para la elección de senadores por las comunidades indígenas se regirá por el sistema de cuociente electoral. Los representantes de las comunidades indígenas que aspiren a integrar el Senado de la República, deberán haber ejercido un cargo de autoridad tradicional en su respectiva comunidad o haber sido líder de una organización indígena, calidad que se acreditará mediante certificado de la respectiva organización refrendada por el Ministerio de Gobierno.

114 Não averigui a representação indígena no Conselho Municipal de Puerto Nariño.

Sem mais, a participação política dos povos indígenas na estrutura do Estado é vista pelo movimento indígena como condição essencial para que os direitos indígenas possam ser efetivados. “*Já não é a luta de reconhecimento, agora a luta é fazer efetivos esses direitos*” afirmou a liderança Yagua, assessor da Acitam. “*Se a gente não tem governador, não tem prefeito indígena, não tem vereadores, não tem deputado estadual, não tem deputado federal, não tem congressista indígena, não estamos fazendo nada... Porque os não indígenas não vão lutar pelos direitos dos povos indígenas*” (Entrevistado 2, Leticia, 16/09/2014). Entretanto, a inserção na política partidária, como aponta o Plan de Vida da Aticoya (2007), deve ser feita com critérios e sob a direção do resguardo.

*El Gobierno Propio debe la asegurar que participación del resguardo en los cargos públicos de elección popular que ofrece la democracia colombiana (Alcaldía, Concejo Municipal, Asamblea Departamental y Gobernación) se designarán mediante consenso, con candidatos propios del resguardo, pero la participación electoral se entenderá sólo como un complemento y estará bajo la orientación de las líneas de acción política que fije el resguardo para el logro de nuestras reivindicaciones sociales, culturales y económicas como Pueblos Indígenas. (ATICOYA, Plan de Vida, 2007:56)*

Uma das motivações da construção de um programa de *liderazgo indígena*, de liderança político-organizativa é, justamente, ocupar os espaços legislativos nos âmbitos municipal e departamental. Para tanto, é preciso vencer barreiras ideológicas de colonialismo interno, pois, segundo depoimentos, as pessoas nos *resguardos* não confiam nos políticos indígenas. Há que saber diferenciar, “*hay líderes de bolsillo y hay líderes de liderazgo de verdad*”, comentou uma antiga liderança indígena Ticuna, durante o seminário da ESFODIN, sobre esta problemática. O presidente da Acitam confirmou que as práticas de favorecimentos e benefícios financeiros que sempre sustentaram as articulações eleitorais mantêm, ainda hoje, a elite não-indígena no poder, apesar do grande eleitorado indígena de Puerto Nariño e Leticia.

*Aquí la política para nosotros, los pueblos indígenas, es paliada porque no nos entendemos, porque el paisano le cree más al forastero que a uno, entonces ahí tenemos un problema. Aquí creen en quien te da plata, una caja de comida, un pollo, eso va por ahí. (Entrevistado 6, sede da Acitam, 16/09/2014).*

Em outubro de 2014, havia dois deputados estaduais indígenas no Departamento do Amazonas e dois vereadores indígenas na Câmara Municipal de Leticia. Entretanto, a maior parte dos eleitos não tinha relação com o movimento indígena. Também entre os congressistas eleitos no âmbito nacional, foram poucos os que chegaram com o apoio do movimento indígena. Parece que conseguir unificar o movimento indígena em torno de algum candidato ainda é tarefa delicada:

*Difícil lograr que os povos se unam para ter um candidato. No dia da eleição, todo mundo quer ser candidato. Aquí, ano passado, já faz três anos, quando teve*

*eleições, já tinha uns 50 candidatos indígenas. (...) Entre deputado estadual, vereadores, deputado federal. Cada cabildo quer (...) Todo mundo queria tirar candidato. (risos). (Entrevistado 2, Leticia, 26/09/2014).*

Nacionalmente, está constituindo-se um movimento político indígena, o *Movimiento Alternativo Indígena y Social – MAIS*. Segundo informou a liderança Cocama presidente da Acitam, o movimento indígena do Trapézio iria escolher, em outubro de 2014, quem se lançaria candidato pelo MAIS nas eleições de 2015, nas vagas de vereador, deputado, governador e prefeito. O *Movimiento Indígena Amazónico – MIA*, em vias de institucionalização, deverá ser a filial do MAIS no Trapézio. Essa é, portanto, a luta atual. Como esclareceu a liderança Nasa, representante da ONIC, durante o seminário da ESFODIN, no *Resguardo de San Martín de Amacayacu* em outubro de 2014: *“la política indígena hoy en día, (...) para nosotros, es recuperar nuestra autonomía, nuestra educación, salud y territorio. Esa es una política, pero una vez seamos fuertes, podremos entrar en la parte institucional y transformar el sistema”*. De Cauca para o mundo.

#### 4.4. PROGRAMA DE FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS: ESCOLA DE FORMAÇÃO DEMOCRÁTICA INDÍGENA - ESFODIN NO TRAPÉZIO AMAZÔNICO



Figura

16: Maloca tradicional Ticuna, onde realizou-se a última etapa da formação de liderazgo, em outubro de 2014, no Resguardo de San Martín de Amacayacu.

“Venimos trabajando, tenemos una escuela, la Escuela de Formación Democrática Indígena, ya llevamos 3 o 4 años trabajando en ese tema, los jóvenes se forman ahí en la parte política, administrativa, organizativa y la parte de liderazgo (...)”, explicou-me o presidente da Acitam (Entrevistado 6, sede da Acitam, 16/09/2014). O programa da ESFODIN, uma parceria das organizações indígenas Acitam e Aticoya com a *Fundación Caminos de Identidad - Fucai*<sup>115</sup>, foi constituído por meio de convênio com o Ministério da Educação Nacional. O processo foi iniciado em 2007, graças a compreensão das associações indígenas do Trapézio Amazônico de que era necessário formar lideranças para atuarem com as políticas públicas, como também era preciso construir uma projeto político indígena para todo o departamento e ampliar a participação indígena nas esferas de governança local e regional, inclusive nos espaços legislativos.

*Es un espacio, creemos nosotros, importante de formación y capacitación dentro del movimiento indígena para asumir los desafíos que estamos enfrentando, para organizarse internamente, pero también, para reivindicar frente al gobierno los derechos que siempre hemos tenido; el movimiento indígena busca la autonomía de sus territorios y que sean reconocidas sus autoridades frente a los agentes del Estado. Entonces, la formación es para estar en ese mismo nivel para negociar con el gobierno, como hemos dicho “de gobierno a gobierno”, entonces es una estrategia para fortalecer los derechos ya adquiridos y otros, que se puedan lograr, se puede decir. (Entrevistado 13, Resguardo de San Martín de Amacayacu, 15/10/2014).*

A opinião manifestada pelo indígena Nasa e o coordenador do processo de formação da ESFODIN no Trapézio Amazônico, não deixam dúvidas acerca da importância que as organizações indígenas da Colômbia dão aos processos de formação política das suas lideranças, uma experiência que ocorre não apenas no Trapézio, mas em diversas outras localidades do país.

A proposta fortaleceu-se a partir da constatação de que muitos dos espaços e das novas estruturas implementadas internamente pelos povos e comunidades indígenas são, de alguma forma, importados da política não-indígena. Porque, como comentou o assessor da Acitam (entrevista, 2014), o Estado não reconhece juridicamente as estruturas tradicionais dos povos indígenas, sendo esta uma das lutas perenes entre os povos indígenas e o Estado na Colômbia. Em decorrência, como já dito, a política não-indígena tem ingerência direta no interior das estruturas dos povos indígenas e esta condição exige a devida apropriação desses novos lugares e dessas novas linguagens de poder.

---

115 Fundada em 1991, a Fucai é uma organização não-governamental que trabalha com comunidades locais nos temas de família, infância e juventude, formação democrática e organização comunitária, projetos educativos comunitários e formação de professores indígenas. Atua em 18 departamentos do país, mais de 100 municípios, e com 35 povos indígenas.

Segundo o professor do processo de formação da ESFODIN no Trapézio Amazônico e representante da Fucai, o processo formativo da ESFODIN é composto por três linhas estratégicas:

*La formación y capacitación de autoridades y líderes indígenas para la defensa del territorio es una línea, la otra dentro de la formación. Está la que tiene que ver con la participación en los espacios electorales y de toma de decisión. Es necesario que las autoridades o líderes indígenas estén en los espacios sociales u organizativos en las organizaciones zonales, regionales y nacionales. Es importante la participación en estos espacios de decisión propia, pero también en los espacios electorales que es como otra línea, y la otra es la operación estratégica; es importante que los líderes de las comunidades tengan sus planes de vida bien consolidados y desarrollados y los conozcan y los manejen. Ahora entramos con el tema de la guardia indígena y de control y defensa territorial, eso es como una línea que nace desde el mismo proceso de formación, en la necesidad de que se haga una defensa y control territorial, entonces surge como la línea de defensa territorial que acá la llamaron para la defensa de la vida, la cultura y el territorio, esa es la perspectiva de la guardia indígena. (Entrevistado 13, Resguardo de San Martín de Amacayacu, 15/10/2014).*

Tive a oportunidade de participar da última assembleia ESFODIN, que ocorreu de 13 a 16/10/2014 ( ver figuras 16-19), no *Resguardo Ticuna de San Martín de Amacayacu*, município de Puerto Nariño. Foi a finalização de um processo de três anos de trabalho. Nesse período, ocorreram duas oficinas de formação por ano, e o acompanhamento direto da equipe da Fucai aos processos político-organizativos em cada uma das 40 comunidades participantes. Também ocorreram as *Asambleas de líderes, autoridades y guardia indígena*, em que se reúnem os líderes participantes da escola democrática, os representantes da guarda indígena e as autoridades de cada uma das comunidades, para avaliar o que foi realizado durante o ano. Essa terceira assembleia avaliou não apenas aquele ano, mas todo o processo de formação. Cada comunidade filiada à Acitam e Aticoya levou um grupo de lideranças composto pelos alunos da formação e mais dois guardas indígenas, uma liderança mulher, um jovem e um ancião - cerca de 7 a 8 representantes por cada comunidade, para fazer uma avaliação do processo da ESFODIN e discutir o futuro.

Conforme o professor da Fucai, o processo de formação teve o reconhecimento acadêmico da *Fundación Universitaria Claretiana* e os líderes que participaram receberam um certificado como se fora um “curso de formação em governança comunitária”. Certificado este considerado como uma vitória, pois as entidades acadêmicas colombianas costumam exigir uma formação escolar básica, e ali havia alunos que não sabiam ler e escrever em espanhol. Nesse momento, as organizações e lideranças do Trapézio Amazônico colombiano que participaram desse processo inicial estão solicitando um aprofundamento em ciência política, e a constituição uma escola de formação política autóctone, que apoie a formação de *líderes integrales*, capazes de atuar em todas as esferas de governança.

“Sacamos 3 ó 4 personas para el Consejo Municipal y uno para la Asamblea Departamental que son alumnos de esa escuela, la escuela ha fortalecido todo el proceso en articulación con nosotros, son 50 alumnos”, contou o presidente da Acitam (entrevistado 6, sede da Acitam, 16/09/2014) ciente de que os aprendizados e as experiências vivenciadas nos processos formativos ajudaram o amadurecimento das lideranças indígenas e do movimento indígena naquela região. Há indicativos de que as lideranças que passam pelos processos de formação e ocupam cargos públicos na esfera legislativa comprometem-se mais com as demandas do movimento indígena organizado e tem maior capacidade de articulação entre si.

Na plenária da Assembleia da ESFODIN, da qual participei como observadora, testemunhei debates sobre a necessidade da institucionalização da *Escuela Democratica de Lideres*, visando à formação permanente dos líderes espirituais do Trapézio Amazônico (deixando claro que liderança política e liderança espiritual não estão dissociadas); sobre a necessidade de fortalecimento e consolidação de um projeto político indígena para a Amazônia colombiana; e sobre a criação de uma *Escuela de Ciencias Políticas de Acitam* e de um movimento político próprio, que apoie o lançamento de candidatos indígenas aos cargos políticos no estado do Amazonas e nos municípios de Puerto Nariño e Leticia. Todas essas propostas estão inseridas nos Planos de Vida da Acitam e Aticoya . No sentido de dar viabilidade às propostas, as lideranças consideraram ser necessário o fortalecimento dos papéis das lideranças, a promoção de encontros e diálogos entre líderes e autoridades indígenas, e a criação de alianças com movimentos políticos. Ações que devem ter sua responsabilidade compartilhada entre as lideranças, os *cabildos*, estudantes, ESFODIN e Movimento Político.

*De hecho ya están pidiendo algo que vaya más allá, y están pidiendo una formación en ciencia política, yo ya he escuchado la necesidad de formar un espacio, una escuela de formación política indígena propia. Eso está contemplado en el plan de vida. Entonces trabajamos como todo ese proceso de formar líderes integrales. Entonces trabajamos la parte política, la parte económica o productiva, la parte cultural, la parte familiar y comunitaria que sea capaz de estar en su chacra, pero que tenga la capacidad de ir a las entidades públicas y presente sus proyectos, sus planes de vida, entonces digamos, que es el espacio que trabajamos en la escuela democrática (Entrevistado, Resguardo San Martín de Amacayacu, 15/10/2014).*

A existência da ESFODIN tipifica o presente do movimento indígena no Trapézio colombiano; em si mesma, já é um ator político de grande influência. A *Escuela* tem como objetivo preparar lideranças para atuarem nas entidades e conselhos públicos e dar cumprimento aos planos de vida. E ensinar, aos jovens, às questões da política indigenista, já que estes parecem estar muito distantes dos processos políticos. Ali, na assembleia, havia uma maioria de homens e mulheres, e

poucos jovens e crianças. As lideranças comentaram sobre a falta interesse dos jovens em participar dos processos de governança comunitária, ou mesmo de estudar para ocupar os cargos públicos.

Durante o evento, debateu-se os planos de vida das organizações Acitam e Aticoya em grupos, a partir de perguntas orientadoras. “Como estão os povos indígenas do Trapézio Amazônico?” “Aonde vamos, que queremos, que sonhamos?” “Quais as nossas metas?” “Como chegaremos lá?” “Que motor nos move: um *pec-pec*, um 200 hp, um remo?” “Estamos à deriva?”, “Porque pouco conhecemos os nossos planos de vida?” foram algumas das perguntas que serviram de estímulo às conversas.

A fraca participação e interesse das comunidades nos processos políticos foi um dos problemas diagnosticados na reunião. “As autoridades não conhecem seu papel e suas funções, não conhecem o plano de vida de seus *resguardos* e das suas associações”. Tanto que, dentre os participantes da assembleia, havia dezenas de lideranças, mas apenas um *curaca*. Na opinião geral, os *curacas* devem se deixar ensinar e devem repassar (deixar de concentrar) as informações que recebem.

Assim, sentada entre homens e mulheres, crianças e anciãos, guardas indígenas paramentados e a equipe da Fucai, dentro de uma maloca adornada com as bandeira da Colômbia e das organizações indígenas no *Resguardo de San Martín de Amacayacu*, tive a sensação da responsabilidade e dos desafios que hoje pesam sobre os ombros gigantes dos povos indígenas da Colômbia e, em especial, do Trapézio Amazônico. Estão construindo um caminho de autonomia que, se exitoso, poderá servir como exemplo e referência para os demais povos do continente.

Outro desafio que afeta os povos indígenas no Departamento do Amazonas abrange o tema da exploração da natureza, dos recursos minerais do subsolo, das águas, da energia, enfim, questões que têm gerado intensas batalhas com as grandes empresas multinacionais e transnacionais e com o próprio governo, pelo direito de dizer não aos processos desenvolvimentistas. Nessa conjuntura desfavorável, é importante buscar o fortalecimento das comunidades, para que conheçam seus direitos como donos do território. Isso é trabalho de formação de *liderazgo*, que, entre outras discussões, envolve o tema da autonomia e dos limite dessa autonomia. Porque, ainda hoje, os povos tem direito à consulta pública sobre as ações que afetam seu território, mas não tem direito à veto. O direito do Estado se impõe sobre os direitos coletivos dos povos; o “interesse nacional” se sobrepõe aos interesses coletivos dos povos indígenas. E as lideranças tem que saber como lidar com isso.

Uma problemática colocada na Assembleia da ESFODIN relaciona a autonomia à soberania alimentar: “a autonomia, para ser completa, tem que partir da comida: as marchas, as *mingas*, só ocorrem quando há produção de comida” (tradução livre). Para mim, é uma compreensão bastante significativa – se as comunidades não produzem seu alimento, ficam dependentes do Estado ou do mercado. E quanto menos se vai à roça, mais se perde em diversidade biológica. Não são questões singelas, representam algo muito significativo. Encarnam uma ação de resistência cultural - a manutenção da cultura alimentar indígena (com seus hábitos, práticas, saberes, saúde); assim como encarnam uma resistência econômica fundamental, que propõe a construção de um movimento político indígena autossustentado, não dependente do Estado. Uma discussão que não vi ocorrer do lado de cá da fronteira.

Para terminar a discussão deste capítulo, fundamentada no campo político indígena na Colômbia, trago a história do atual presidente da Acitam como exemplo do que significa constituir-se liderança e do custo dessa ação. Ele foi *curaca* do *Resguardo de Ronda* por oito anos e não frequentou uma escola de formação de lideranças políticas - sua escola foram os doze anos de prática de processos organizativos na sua comunidade. Para ele, tanto antes como agora, formar-se liderança exige dedicação, “*el liderazgo se hace sufriendo*”, e nem todos os estudantes aguentam a pressão.

*Yo antes era el curaca de una comunidad, la autoridad tradicional de mi comunidad Ronda, a media de aquí yéndose por carretera o por río, entonces yo no hice la escuela pero apoyé para que la hicieran. Porque yo tenía una trayectoria de 12 años en el proceso, pero no salí de la escuela, salí de un proceso de la comunidad. De ahí salí a acompañar a la organización, así como muchos salen de la escuela al proceso de liderazgo, se apoyó, vuelvo y le digo porque las autoridades lo aceptaron, nosotros contamos con el aval de la autoridad, para un convenio con cualquier organización nos reunimos la autoridades y decidimos aquí en asamblea en reunión.*

*Así esa escuela queda porque nosotros aceptamos para trabajar con los jóvenes la parte política, la administrativa, a muchos jóvenes que estaban en sus comunidades y no sabían qué hacer, esa escuela les abrió la mente, muchos no aguantaron, muchos se retiraron, porque es difícil. Algunos tenían su familia, hijos y eso le quitaba tiempo y tenían que ir a pescar; el liderazgo se hace sufriendo, uno se forma sufriendo, hay problemas con la familia, muchas veces uno se queda 3 o 4 días fuera y entonces los hijos ¿qué van a comer? El que está en esa escuela renuncia y se va para la casa, es un esfuerzo muy grande, hay unos que siguieron y otros que salieron. (Entrevistado 6, sede da Acitam, 16/09/2014).*

A pressão sentida dentro do próprio processo organizativo e formativo tem relação com o “tornar-se liderança” que, pelo que diz a liderança, em certo sentido representa uma renúncia de si

em favor da coletividade, em favor da manutenção dos processos organizativos próprios, da vida indígena, da cosmovisão e da autonomia.

Concluindo, nesse capítulo apresentei as estruturas da política indigenista na Colômbia e no Trapézio Amazônico, a história do movimento indígena nacional e local, e os processos em curso de formação de lideranças, com a finalidade de permitir refletir sobre o campo político Ticuna de forma mais panorâmica. A seguir, as considerações finais do estudo.



*Figura 17: Lideranças com uniformes da Guardia Indígena do Departamento do Amazonas e da Guardia Indígena Nacional.*



*Figura 18: Liderança feminina com bastão de mando*



*Figura 19: Alunos e alunas formados pela ESFODIN, Resguardo de San Martín de Amacayacú, outubro de 2014, com o diploma e o bastão de mando.*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É hora de juntar as ideias e dar um sentido maior ao que foi exposto, àquilo que busquei revelar a partir das visões e narrativas coletadas e dos diálogos entrecruzados. Cardoso de Oliveira considerava as fronteiras como “(...) *espaços elucidativos de uma gradação de etnicidade e nacionalidade (...)*” (SILVA E BAINES, 2009:35-36). Efetivamente, a possibilidade de olhar para o campo político Ticuna em cada lado da fronteira Brasil-Colômbia, na região do Trapézio Amazônico, tornou visível muitas questões destes domínios e evidenciou a diversidade de processos históricos e socioculturais que o povo *Magüta* enfrentou, e continua enfrentando, pelo fato de viver em regimes políticos e contextos nacionais distintos (GARCÉS, 2000:236).

A compreensão que tenho sobre o “*campo político Ticuna*” é empírica. Não utilizei a noção de *campo político* elaborada por Pierre Bourdieu (2011:194-195), que pensa o campo político como um microcosmo - “um pequeno mundo social relativamente autônomo no interior do grande mundo social”. Mas, não posso deixar de reconhecer que há aproximações no jogo político que atualmente se manifesta. Esse tema merecerá um destaque na continuidade dessa pesquisa.

A prática da pesquisa desvelou o *campo político Ticuna* como um campo composto de muitas políticas. É um campo complexo, erigido com base nas relações internas e externas dos Ticuna. Percebo-o alicerçado na tradição cultural Ticuna, em constante processo de transformação a partir da interação com outras alteridades. Incorpora condicionalidades construídas na convivência com outros grupos étnicos e com os Estados nacionais. Define-se a partir da ancestralidade e da memória, das divisões clânicas, das redes de alianças familiares e extensas, das formas de autogoverno, participação e tomada de decisão em assembleias, das festas tradicionais, dos papéis sociais tradicionais de médicos, xamãs e anciãos, dos papéis políticos exercidos nos *cabildos* e comunidades, das organizações indígenas locais, nacionais e internacionais, dos/as assessores/as, dos/as professores/as e dos/as agentes de saúde indígena. Caracteriza-se na relação com os entes estatais do Brasil e da Colômbia, com os atores sociais das cidades de Leticia, Tabatinga e adjacências, com as câmaras municipais e estaduais e os espaços da política partidária/eleitoral, com as alianças com organismos nacionais e internacionais, nos espaços de construção e implementação de políticas públicas. E, obviamente, com as políticas de representação do encontro etnográfico.

Com todos esses arranjos e rearranjos motivados pelos processos históricos e relações interétnicas, entendo o *campo político Ticuna* como um campo de atuação caracteristicamente

anticolonial. Em seu âmago, abriga uma luta política de dimensão intercivilizatória, envolvendo interesses, conflitos e disputas entre o *sistema-mundo-moderno-colonial* (QUIJANO, 2005) e os sistemas de vida dos povos originários.

Ao refletir sobre o momento atual da luta indígena nessa área de fronteira específica, poderia dizer que algumas das maiores batalhas já foram travadas e ganhas. Os Ticuna têm suas terras ancestrais e seus *resguardos* demarcados e regularizados (em Leticia ainda há processos e lutas por ampliação de território); têm acesso à educação, saúde e benefícios sociais (embora muitos serviços sejam precários) e, na Colômbia, gerenciam recursos públicos destinados aos *resguardos*. Estão organizados e atuam politicamente, têm representação legal nas instâncias participativas do poder público (fóruns, comissões, etc), concorrem e são eleitos para as câmaras municipais e estaduais. Enfim, com grande esforço, pouco a pouco, estão “domesticando” os Estados. Contudo, esses processos são bem distintos nos dois lados da fronteira. Posto que, nesse exercício de investigação, não tenha utilizado a metodologia comparativa, com o intuito de consolidar algumas ideias nesse momento de conclusão do texto, faço aproximações entre o que pude perceber nas duas áreas de pesquisa. Arrisco-me a afirmar, a partir das observações de campo e seguindo os passos de Roberto Cardoso de Oliveira, que a nacionalidade influi na etnicidade e, mais especificamente, na expressão política dos *Magüta*. Aparentemente, as situações históricas vivenciadas pelos Ticuna de alguma maneira “abrasileiram” e “colombianizam” o campo político.

A investigação evidenciou que o campo político no qual atuam as lideranças indígenas é composto por duas esferas em constante interação: a interna, que congrega as relações comunitárias, as relações com outros povos indígenas e com o movimento etnopolítico; e a externa, que abrange a relação com os Estados Nacionais.

A literatura clássica sobre os Ticuna no Brasil (Nimuendajú, 1952; Cardoso de Oliveira, 1972; Oliveira Filho, 1977;1988) distingue os papéis de liderança indígena dessa forma: líder do grupo vicinal (*toeru* - o “nosso cabeça”); chefe de grupo doméstico (*inatu*); “cabeça de muitos povos” (*duu’ũ queru*); chefe para a guerra (*to’ü*) e xamã (*yuücü*). Posteriormente, institui-se o *tuxaua*<sup>116</sup> (que remete à relação com o poder seringalista) e o *capitão* (que remete à relação com o SPI, o órgão tutelador). João Pacheco de Oliveira Filho, em seu estudo clássico sobre os Ticuna no alto Solimões, indicou os papéis políticos que emergiam da esfera pública naquele momento. Ao lançar minha atenção sobre Tabatinga (AM), pude perceber o quanto aquela conjuntura política se emaranhou. O quadro dos papéis políticos apontados por Oliveira Filho, referente ao início da

---

116 O curaca no Peru e na Colômbia.

década de 1970 em Umariáçu era o seguinte:

- o SPI (e posteriormente a Funai);
- a Igreja/os padres e missionários - missões católicas e protestantes;
- as lideranças indígenas;
- a Guarnição Militar de Tabatinga;
- os comerciantes.

Ao longo da dissertação, torna-se nítido que alguns atores perderam importância – como a Guarnição Militar de Tabatinga, enquanto outros tornaram-se mais multifacetados – como os papéis de liderança indígena. Também evidencia-se que as transformações pelas quais a sociedade Ticuna passou nas últimas décadas foram marcantes. Atualmente, em Tabatinga, os aldeamentos Ticuna em perímetro periurbano são extremamente populosos – alguns chegam a mais de cinco mil habitantes - e enfrentam problemas que se agravam pela ausência de políticas públicas que dialoguem com as suas necessidades.

Nas últimas décadas, o campo interétnico no alto Solimões promoveu a criação de outros papéis/atores políticos, complexificando as relações internas e externas: desde os professores, agentes de saúde, servidores públicos, funcionários da Funai, diretores de igreja, caciques, vice-caciques, presidentes de bairro, conselheiros distritais de saúde, vereadores, diretores de organizações políticas Ticuna, diretores de organizações e associações culturais Ticuna - todos fazem questão de ter um lugar de liderança, mas nem todos são realmente *autoridades* dentro das comunidades. Principalmente porque parte dessas lideranças estão mais voltadas aos seus próprios projetos pessoais e menos aos projetos coletivos; muitas vezes o que os motiva é um salário mensal.

No alto Solimões, esse super aparato político fragmentou as instâncias decisórias dos Ticuna e, atualmente, não existe um espaço de diálogo que coordene todas essas instâncias – não há um plano de vida ou algo similar, em que as lideranças e comunidades Ticuna discutam entre si como estão vivendo e como querem viver. Assim, com tal mistura, algumas lideranças antigas isolaram-se ou, simplesmente, se cansaram da luta, já tão “ocidentalizada”. Por outro lado, esse novo desenho começa a abrir espaço para novos atores, como os jovens e as mulheres, estas com a possibilidade de agregar um pensamento mais coletivo, mais voltado ao bem-estar comunitário, em um cenário que tem se tornado muito individualista e inspirado no modelo ocidental. Também há um significativo número de estudantes Ticuna nas universidades (UFAM e UEA), que, futuramente,

poderão trazer um novo alento aos movimentos políticos, se estiverem conectados com as lutas e as pautas do movimento indígena.

Outra questão relevante diz respeito à legitimidade das lideranças indígenas e ao que as constitui. Nos dias de hoje, as lideranças etnopolíticas constroem sua respeitabilidade política em mão dupla – de dentro para fora e de fora para dentro, isto é, a partir da articulação com duas esferas de poder: as comunidades indígenas, e o Estado e a rede de parceiros externos. Se alguma dessas esferas falha, as lideranças se fragilizam e perdem legitimidade (MATOS, 2006).

A problemática na qual as instituições políticas Ticuna em Tabatinga estão emersas é séria. As organizações estão desestruturadas, não têm representatividade, nem força política, e estão nas mãos de poucas pessoas. Têm um histórico de luta e um reconhecimento público, mas não estão exercitando a função para a qual foram criadas: o papel de articuladoras políticas - que significa discutir, ouvir as bases e intermediar as relações entre os indígenas e o poder público, visando à melhoria das condições de vida das comunidades. Como isso não está acontecendo, reina o desânimo frente a um movimento indígena praticamente estagnado; o mesmo movimento que, há quase trinta anos, foi pioneiro na efetivação de seus direitos territoriais e soube mobilizar uma rede de atores e parcerias nacionais e internacionais em prol da demarcação das terras Ticuna. Aqui temos um ponto importante: a demarcação foi o tema que uniu politicamente os Ticuna no Brasil. Depois da demarcação, em 1992, não houve um tema que mobilizasse o campo político Ticuna de forma unificada; o que reina é a divisão e o faccionalismo. Mas isso têm a ver com a tradição e a cultura Ticuna? Ou é um embricamento entre nacionalidade e etnicidade, realçado pela situação histórica vivenciada pelos Ticuna no alto Solimões? Com certeza, a nacionalidade influi no campo político, já que o que percebi entre os Ticuna em Letícia tem outro desdobramento. Embora este seja o objeto central desse estudo, adianto que a investigação merece mais aprofundamento.

No Brasil, a ação do Estado é paradoxal. O órgão indigenista “atua” como o órgão de proteção e promoção dos direitos indígenas – apesar do caráter anti-indígena e do viés colonialista e desenvolvimentista do Estado brasileiro. A Funai é o órgão responsável por formular, coordenar, articular, monitorar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro. Deveria articular-se com as demais políticas públicas do governo federal, em parceria com estados, municípios e sociedade civil. Entretanto, nos rincões do país, a parceria com os demais entes públicos é bastante insatisfatória; os órgãos públicos têm dificuldade de enxergar os povos indígenas como sujeitos de direito. Assim, é importante reconhecer que a Funai no alto Solimões é um órgão com pouca força política e quase nenhuma articulação com os demais poderes do Estado.

Ali, o que vem crescendo em importância é o acesso dos indígenas aos benefícios sociais, tais como aposentadoria, bolsa-família e auxílio-maternidade - as políticas sociais de caráter universal. Não são políticas diferenciadas e específicas voltadas aos povos indígenas, e têm favorecido relações de dependência e subordinação entre as comunidades e o poder estatal. Por outro lado, a inoperante máquina estatal não atuou no sentido de superar os problemas urbanos que acometeram as aldeias e suas numerosas populações – como a violência familiar, o abuso sexual, o alcoolismo, o uso de drogas e o suicídio juvenil, e as comunidades Ticuna, internamente, também não encontram suas soluções. Os problemas agravam-se e a capacidade de auto-organização e autogoverno fragilizou-se.

Portanto, a organização política Ticuna está mais débil: as reuniões comunitárias acontecem, porém são mais esparsas, os grupos estão mais dispersos, as pessoas mais individualistas, o faccionalismo religioso e político Ticuna mais evidente. A política indígena “embranqueceu”; regula-se a partir dos interesses particulares. Lideranças têm ligação direta com a prefeitura e com vereadores, sem o aporte dos movimentos indígenas organizados. Face à gravidade dos problemas que as comunidades atravessam, os processos organizativos internos parecem não surtir efeito. Afora que as relações internas sofreram transformações profundas quando monetarizaram-se; os laços de solidariedade enfraqueceram-se, e os trabalhos comunitários como o *ajuri* praticamente cessaram. Assim, ou as pessoas são pagas para realizar trabalhos coletivos nas comunidades, ou não os fazem. É isso que as lideranças Ticuna com quem conversei chamam de *a política do branco*, tão incorporada hoje. A lógica da política “civilizada” foi instalada; “ganhar diária”, “ganhar salário”, se não, não há colaboração. A força do trabalho comunitário está desaparecendo, enquanto a lógica do individualismo cresce. Para um antigo professor bilíngue, e servidor da Funai em Tabatinga, a solução estaria nas escolas, o lugar onde deveria ser possível refletir sobre essa problemática e construir uma outra sociabilidade com alunos, pais de alunos e professores. Mas, em qual escola? A municipal de Tabatinga, contaminada pela ideologia colonialista e subordinada ao poder municipal etnocêntrico? Naqueles confins, pareceu-me difícil romper com a ótica colonialista dominante.

A partir da pesquisa de campo, ficou nítido que o campo político Ticuna no Brasil e na Colômbia, a partir de Tabatinga e de Letícia, é muito distinto. Vimos que o arcabouço jurídico indigenista na Colômbia é bastante complexo. Analisando a forma de organização dos *resguardos* e *cabildos*, e a participação indígena nos processos decisórios do município de Letícia e no departamento do Amazonas – embora haja críticas das próprias comunidades e do movimento político organizado sobre essas instâncias - entendo que o processo de construção da autonomia, autodeterminação e autogoverno Ticuna (e demais etnias do *Trapezio Amazónico*) está avançando e

o desafio de ser parte do Estado está realmente posto. A discussão de “quem somos”, “o que queremos”, “onde estamos” e “para onde vamos” é visível nos processos comunitários e em seus planos de vida, ainda que tenham suas contradições e conflitos. Povos indígenas se posicionam na relação com o Estado como se negociassem *de governo a governo* – obrigando o reconhecimento da diversidade cultural que o Estado colombiano abriga. Assim, arrisco-me a afirmar que, no entrelaçamento de identidades nacionais e identidades étnicas na Colômbia hoje, as condições para o exercício da autonomia cultural e política do povo Ticuna estão mais evidentes.

\*\*\*

De toda a forma, no campo de disputa interétnico nada ocorre sem luta e sem organização política forte. Buscando sintetizar as ideias apresentadas ao longo do texto, elenco as principais questões que apareceram nas entrevistas sobre a situação das lideranças e campo político Ticuna nos dois lados da fronteira:

- Choque dos papéis políticos tradicionais com os papéis políticos contemporâneos;
- Contextos políticos em processos de mudança e novas exigências nos âmbitos institucionais;
- Fragilidade no manejo dos recursos econômicos;
- Saber tradicional alijado do contexto político atual e saber ocidental muito valorizado;
- Juventude indígena com maior acesso ao conhecimento técnico/ocidental, e pouco afeita à luta política indígena;
- Influência e poder dos anciãos com tendência a decrescer, ao passo que assumem papéis secundários nas comunidades;
- Jovens lideranças formando-se para uma fase de burocratização dos direitos indígenas;
- Tensões entre as posições de ser governo e ser liderança indígena;
- Tensões entre os projetos pessoais de vida das lideranças e os projetos coletivos das comunidades;
- Maior ocupação dos espaços políticos nas instâncias governamentais e nas esferas de construção de políticas. Tentativa de efetivar os direitos instituídos no âmbito dos Estados.

Ainda que o cenário seja complexo - trata-se, afinal, de um conflito paradigmático - a relevância da formação de lideranças políticas é absoluta entre as opiniões manifestadas nas entrevistas, com ênfase nos seguintes aspectos:

- A luta atual é consumir os direitos indígenas garantidos nas Constituições latino-americanas. A formação política e técnica das lideranças indígenas é vista como uma estratégia fundamental para garantir a efetivação dos direitos indígenas e a construção de uma política indigenista adequada às necessidades e demandas dos povos indígenas.
- Lideranças indígenas não nascem lideranças, formam-se lideranças, com base na memória, no que viveram e ouviram de seus pais e avós sobre os processos e lutas políticas dos povos indígenas, a violência do contato interétnico e as relações hierárquicas e desiguais com o Estado.
- A formação política das lideranças não ocorre nos bancos escolares ou nas universidades, mas no interior do próprio movimento indígena. Este, sim, é **a escola**.
- No Trapézio colombiano há uma ação de formação de lideranças políticas indígenas vinculada aos movimentos etnopolíticos; o mesmo não ocorre no alto Solimões.

Sobre o sentido de ser liderança, também convém objetivar algumas concepções colhidas em campo:

- Ter prestígio, ter honestidade, ser respeitado, ter o apoio e o reconhecimento da comunidade, conhecer e praticar a cultura. Carrega a ideia de abnegação, auto-sacrifício.
- A essas qualidades foram agregadas outras, afins com as necessidades de relacionamento com a sociedade ocidental: conhecer a legislação e os direitos indígenas, saber falar e escrever na língua nacional, ser capaz de dialogar com os poderes públicos e organismos não governamentais, saber gerir projetos e recursos.

Observando os campos políticos, é importante perceber que estamos falando de processos em curso, que estão em construção e apontam para situações complexas e, em muitos casos, paradoxais. Por isso, enquanto algumas questões vão sendo solucionadas, outras vão se acumulando.

João Pacheco de Oliveira Filho<sup>117</sup>, em um artigo de intitulado “Proceso de demarcación y reconocimiento de ‘Tierras de indios’ en la Amazonia brasilera” publicado no ano 2000 pergunta

¿Cómo se puede empezar un proceso de desarrollo sin quebrar las autoridades indígenas auténticas, sin quebrar los procesos de decisión que son familiares, que son procesos efectivamente por generación, y que son arreglados por normas muy definidas? ¿Cómo se pueden formar nuevos estudiantes, maestros, y otros que actúen como brazos y pies de las autoridades ancestrales, de los viejos que efectivamente son los que dirigen los indígenas? (...) (OLIVEIRA FILHO, 2000: 232).

O autor entendeu que essas eram perguntas pertinentes aos dois lados da fronteira Brasil-Colômbia e deveriam ser pensadas de forma conjunta pelos respectivos movimentos indígenas. Hoje, analisando estas perguntas, parece-me que as normas e os processos decisórios internos dos Ticuna estão bastante influenciados pelo campo interétnico. Os processos de formação de lideranças em Leticia e Tabatinga retratam as contendas e as batalhas do passado e do presente, e influenciam-se pelos desafios que os povos indígenas têm à sua frente, nas relações com os Estados nacionais, nessa nova etapa de construção de sua autodeterminação, autonomia e emancipação. Assim, a educação para ser liderança é um tema fundamental, tanto no Brasil como na Colômbia. Mas essa é uma das distinções a serem frisadas: há um intenso trabalho em Leticia e Puerto Nariño, voltado à formação de lideranças e gestores públicos Ticuna e das demais etnias, conduzido pelo movimento etnopolítico local, com o apoio de instituições não-governamentais e do próprio Estado. Do lado de cá, a formação da juventude está mais vinculada à educação escolarizada, e não à política indígena ou ao movimento indígena.

Considero os desafios internos do Movimento Indígena no Trapézio Amazônico colombiano, colocados pelas lideranças Ticuna, Yagua e Uitoto durante a Assembleia da ESFODIN como inspiração para o movimento indígena Ticuna do alto Solimões:

- Superar a divisão interna (crítica, inveja e competição) e fortalecer o pensamento de unidade do movimento etnopolítico local, ainda que sejam muitas as nações que o compõem;
- Melhorar a capacidade de gestão financeira e administrativa com relação aos recursos públicos e privados que são acessados;
- Divulgar os resultados dos projetos implementados;

---

117Em uma publicação organizada por Juan José Vieco (2000) sobre ordenamento territorial.

- Promover a justiça interna nas comunidades, com respeito e equidade;
- Continuar a promover o ensino da língua e da cultura;
- Fortalecer o autogoverno e a gestão ambiental dos territórios (inclusive com relação ao usufruto exclusivo dos recursos naturais, alvo de constantes e graves ameaças externas).

O primeiro ponto elencado trata da problemática das relações entre os membros dos movimentos etnopolíticos e, inclusive, a superação de disputas históricas entre grupos étnicos. Cabe lembrar que os movimentos etnopolíticos exercem um papel aglutinador, no sentido de formar uma “consciência étnica” entre os diversos povos indígenas, na medida em que as identidades indígenas constituem-se contrastivamente em relação às demais identidades presentes no campo interétnico.

### ***O campo das articulações interétnicas e intergrupais***

O campo político Ticuna em Leticia tem força expandida, já que se referencia na luta política dos demais povos indígenas do país. Não apenas a estrutura dos movimentos indígenas em Leticia é multiétnica, como está articulada com o movimento indígena regional – OPIAC e nacional – ONIC. Ou, melhor ainda, tem direção inversa: Movimento Indígena Nacional → Movimento Indígena Regional → Movimento Indígena Local. Pois o movimento político indígena na Colômbia expandiu-se dos Andes – especialmente da região de Cauca - às fronteiras do país, à região da Amazônia colombiana. Os indígenas do Departamento do Amazonas entram no cenário com todo um aparato construído na luta política dos povos indígenas da região andina. A própria estrutura dos *cabildos* vem dos Andes; no *Trapezio Amazónico* os povos indígenas só começam a organizar-se dessa maneira na década de 1980. Não obstante, cada vez mais, o movimento indígena unifica-se com vistas à construção de um país multiétnico e pluricultural – ainda que o Estado, apesar da Constituição Política de 1991, continue carregando resquícios da colonialidade que perpassa às Américas. Um pequeno relato: numa breve conversa, uma jovem liderança Ticuna mulher, natural de Puerto Nariño (que à época da pesquisa de campo ocupava o cargo de secretária da Azcaita), disse-me que foi a uma reunião em Cauca e surpreendeu-se com a braveza dos indígenas Nasa, em comparação com o espírito pacífico dos Ticuna da Amazônia. Sua percepção demonstra o quanto o movimento indígena do Trapézio Amazónico inspira-se na expressão de luta dos *parentes* de Cauca.

No Brasil, percebi um outro quadro. Um movimento indígena Ticuna isolado do movimento indígena regional – COIAB e nacional, Associação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB -, contudo, começando a construir alianças mais substantivas com povos da região que sempre estiveram invisibilizados e agora começam a exigir direitos, como os Cocama e os Cambeba. Acompanhando há uma década a luta indígena no país, vejo os Ticuna isolados; faz algum tempo que não participam das diretorias das organizações regional e/ou nacional. Em Brasília, no início de abril de 2015, o Acampamento Terra Livre - ATL, reuniu mais de mil e quinhentas lideranças indígenas de todo o país para lutar pela não supressão dos direitos conquistados, contra a Proposta de Emenda Constitucional – PEC 215 e outras proposições destinadas a usurpar o direito indígena ao seu território e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais. O povo indígena mais numeroso do Brasil não estava presente. É evidente que esse afastamento do movimento político indígena regional e nacional denota a atual debilidade política Ticuna no alto Solimões.

E, como vimos, considerando os depoimentos dos interlocutores apresentados nos dois primeiros capítulos, o enfraquecimento do movimento indígena Ticuna no alto Solimões tem a ver com a perda da autoridade das lideranças a partir de sua inserção na *política do branco* e com a má gestão de recursos financeiros pelas organizações indígenas, quando estas começaram a acessar recursos externos. O que ocorreu? Parece-me que a fragilidade foi desencadeada quando algumas lideranças começaram a exercer um duplo papel - o papel de liderança política que reivindica direitos e o papel de técnico/funcionário do governo/Estado. Essa confusão de papéis custou muito ao movimento indígena Ticuna do alto Solimões, e ao movimento indígena em várias outras regiões do país. Algumas lideranças deixaram de reivindicar e se burocratizaram. Outras confundiram o lugar de liderança com o papel de servidor público, ou foram cobradas pelas comunidades para que resolvessem situações que, apenas pela sua presença no órgão público, não tinham condições de resolver. Há ainda o caso daquelas que, como representantes de associações indígenas, receberam recursos financeiros para executar projetos e não conseguiram cumprir com as regras de funcionamento burocrático, ou se beneficiaram particularmente, perdendo o foco no fundamento coletivo da luta política indígena. Assim, inegavelmente, a participação indígena na esfera pública brasileira trouxe consequências à representatividade das lideranças e ao próprio movimento etnopolítico (conforme também aponta Maria Helena Matos, 2006). Em uma entrevista à Matos (*idem*, p. 230), Clóvis Marubo, liderança Marubo do Vale do Javari e um dos fundadores do Conselho Indígena do Vale do Javari – CIVAJA, declarou: “(...) *nós antes éramos pedra e hoje nós somos telhado (...)*”. Essa percepção de Clóvis Marubo vai ao encontro do que ouvi das lideranças Ticuna em Tabatinga. Organizações políticas indígenas quebraram Brasil afora, ao tentar exercer o

papel do Estado nos convênios com a Funasa. Isso ocorreu também no alto Solimões, e simboliza o quanto é difícil essa inversão de papéis.

Saindo de Tabatinga e olhando mais além, pode-se dizer que a problemática da inserção dos povos indígenas nos espaços públicos no Brasil apresenta avanços e retrocessos. Luciano (2012) afirmou que, há vinte anos, as fronteiras entre os índios, os partidos políticos, e os governos eram bastante nítidas e hoje não são mais; os índios e o estado atuam juntos por meio de convênios, contratos, projetos, partidos e cargos públicos, configurando relações de poder inéditas no Brasil. Enredadas a esta complexa e contraditória rede de relações e de interesses – na qual por vezes também sucumbem - as lideranças indígenas buscam defender seus interesses enquanto povos distintos. Essa nova postura do Estado, que contrata lideranças e representantes indígenas para ocupar cargos da burocracia estatal, transforma-os em interlocutores do Estado nas questões relativas às políticas indigenistas. Apesar de ser uma abertura no jogo político, por outro lado, as lideranças empregadas acabam justificando a inoperância do Estado, e deixam de se posicionar com uma postura mais crítica e independente (BRAND, 2000:35). Os interlocutores do alto Solimões diversas vezes apontaram o atrelamento das lideranças aos poderes do Estado e do município como uma das questões centrais para a perda da legitimidade do movimento indígena Ticuna. Entretanto, não se pode esquecer que, por trás de todo o jogo, e independentemente da inabilidade de algumas lideranças Ticuna do alto Solimões frente às novas estruturas, apresenta-se uma *situação histórica* em que o Estado colonial desenvolvimentista busca manter-se no poder, mesmo que permitindo (mínimas) concessões. Infelizmente, muito embora o movimento indígena nacional e regional tenha realizado grandes esforços para fazer-se presente no cenário político nos temas que afetam a vida dos povos indígenas, efetivamente, a participação indígena nas instâncias de poder tem tido pouca influência nas decisões do governo. Apesar de todos os esforços, os povos indígenas têm tido pouco sucesso na domesticação do Estado brasileiro.

Observando a cena política no Trapézio Amazônico, vê-se a incorporação de instrumentos da democracia ocidental em lugar dos instrumentos próprios de governança e da organização social tradicional. Os processos organizativos, a constituição de autoridades e o formato das organizações Ticuna vivem mudanças. Os usos e costumes no campo político indígena (não apenas Ticuna) tornam-se mais afins aos processos ocidentais desenhados pelo sistema democrático capitalista. Cabe perguntar também o que significa o sistema democrático no mundo. O modelo não inspira boas práticas. Segundo relatos, os reflexos da corrupção nos países, estados e municípios também ameaçam atingir as estruturas indígenas. Como evitar? Essa não é uma questão banal, ela esteve presente nas preocupações dos protagonistas deste estudo.

## ***A organização interna das comunidades Ticuna na fronteira da Colômbia e do Brasil***

A organização social interna das comunidades é um tema central para o fortalecimento da política indígena. Ao transitar entre Tabatinga e Leticia, pude ver como as estruturas próprias Ticuna vem sendo transformadas a partir das relações, cada dia mais intensas, com os aparatos governamentais. Estamos diante de outras linguagens inspiradas pelo contato interétnico.

La politica antes se hacia de una manera mui distinta – a traves de intercambios, de curaciones, de bailes y ahora, cada ves los bailes son más assembleas y mesas comunitarias y espacios politizados en el sentido occidental del término. (...) Cual es el modelo? Si el modelo de un joven líder era el abuelo medico tradicional, cual es el modelo ahora de los jovens líderes políticos? (Entrevistado 10, UNAL, Letícia, 08/09/2014).

Tal questão essencial foi abordada ao longo do trabalho e o quadro delineado não aponta para um único modelo. No contexto brasileiro, nota-se a exigência de formação, experiência e compreensão (que distanciam os jovens indígenas de suas comunidades e dos valores tradicionais) cada vez mais fundamentados no *mundo dos brancos*, de modo a viabilizar a intermediação com as várias instâncias e instituições (fragmentadas e de poucos recursos) que caracterizam a política interétnica ainda acentuadamente tutelar. Em Leticia, segundo os interlocutores, os processos organizativos internos ainda são fortes. Tem suas debilidades, mas persistem; as comunidades têm seus regimentos internos (ou estão em processo de construção), as reuniões comunitárias dos *cabildos* ocorrem pelo menos a cada mês e pautam as associações de *cabildos* e *autoridades*. E a política interétnica consagra instrumentos de diálogo e *mesas de consertación* nos quais a tradição ainda é valorizada, apesar das mudanças e das novas exigências do campo político.

Entretanto, os vícios patriarcalistas – como os que concedem privilégios e bonanças às autoridades – são alguns dos desafios e provas pelos quais as lideranças indígenas estão passando. As eleições das autoridades, sejam de *caciques* ou de *curacas*, já não correspondem somente às questões da tradição, mas sofrem influência e tornam-se mais próximas, em forma e em conteúdo, dos procedimentos eleitorais da sociedade majoritária. “*La debilidad es la plata*” foi uma das sentenças mais ouvidas durante a pesquisa no lado colombiano. A má gestão dos recursos é um tema que preocupa as lideranças indígenas. Além do que, os processos burocráticos são difíceis e exigem a apropriação de saberes técnicos. Lideranças Ticuna, no Brasil e na Colômbia, têm que saber a língua e a linguagem do Estado. Daí advém a ideia de que o conhecimento técnico ocidental está substituindo o saber político tradicional. Afinal, atuar de acordo com a máquina estatal não é tarefa fácil, seja para indígenas ou para não indígenas. O Estado, com suas exigências legais, vem

burocratizando as estruturas de autogoverno indígena; transfere normas e padrões espelhados em nossos sistemas burocráticos e pouco funcionais diretamente aos povos indígenas e não legitima seus mecanismos internos tradicionais – vide a situação das autoridades tradicionais na Colômbia.

Assim, embora o Estado colombiano tenha assumido na Constituição a meta de construção de um país pluriétnico e multicultural, a autonomia só é consentida aos povos indígenas se tiverem construindo estruturas semelhantes às ocidentais. Dessa maneira, muito do que é próprio está sendo deixado de lado para acomodar às exigências burocráticas e isso tem um custo. As comunidades, de modo geral, estão incorporando muito mais o que o Estado propõe, e trazendo para dentro das estruturas do Estado muito pouco do que é próprio. Infelizmente, o Estado não está sendo *indianizando* – e, se está, o processo faz-se a passos lentos. Há necessidade de refletir sobre os ônus e os bônus nas comunidades de tudo o que se está incorporando.

Conforme a legislação da Colômbia, os *resguardos indígenas* são entidades territoriais especiais: tem personalidade jurídica própria, recebem recursos públicos da nação, elegem suas autoridades de acordo com sua tradição cultural e podem decidir como vão se desenvolver economicamente. O modelo organizativo dos *cabildos indígenas*, tradicional na região dos Andes, foi expandido aos *resguardos indígenas* de todo o país. Os *cabildos* elaboram e administram projetos que podem ser financiados por organismos governamentais ou não-governamentais, nas áreas de produção, agricultura, cultura, saúde, educação etc. Tudo isso em tese, porque, ainda há grandes distâncias entre o que diz a lei e o que impera na prática. Como afirma García (1978), um legalismo que não encarna no cotidiano é uma questão comum à América Latina:

Ninguna equivocación mayor que la de creer que la legislación encarna una verdadera política del Estado. Ni la ley es una auténtica norma ya que la historia latinoamericana es una demostración de que el legalismo es la contrapartida de la falta de orden legal, de una aplicación impersonal y sistemática de las leyes, ni es el único medio de acción del Estado, ni revela ninguna congruencia. (ANTONIO GARCÍA, 1978, *apud* RUDQYVIST; ANRUP, 2013:517)

Ainda assim, na Colômbia, as lutas pelo direito à gestão dos territórios indígenas e dos sistemas próprios de educação e saúde estão muito avançadas e as estruturas de governo próprio são mais respeitadas. Há um *diálogo de governo a governo* em curso, ainda que seja um processo duro, de longo prazo e com muitos conflitos. O recente Decreto 1953, que transfere aos povos indígenas à execução dos serviços básicos do Estado, merece uma reflexão mais aprofundada. Gros (2004) entende que o ideal de autonomia proposto na Constituição Política é um projeto de largo alcance e supõe uma reorganização profunda do Estado, que pode ser bastante difícil de concretizar:

La autonomía se plantea como derecho a la autodeterminación por parte de "pueblos" o "nacionalidades" indígenas, términos que contemplan un nuevo sujeto de derecho que supera a la comunidad corporada (o al municipio). Este proyecto autonómico reclama la creación de nuevas entidades políticas administrativas autónomas que bien pueden tomar la forma de regiones, comarcas o provincias indígenas. Vale la pena decir que por su extensión, tales regiones no suelen ser solamente pluricomunitarias - en el sentido que incluyen un número no definido de comunidades agrarias "corporadas"- sino también multiétnicas. En efecto, salvo excepciones (o en el caso de organizar una "limpieza étnica"), lo más probable es que en las entidades territoriales "autónomas" que se quieran poner en funcionamiento van a coexistir varios grupos indígenas y no indígenas. Por lo tanto, es una propuesta de autonomía mucho más ambiciosa y problemática que la anterior, debido a que supone crear algo totalmente nuevo en el marco nacional (...). (GROS, 2004: 216-217)

Porquanto o movimento indígena na Colômbia brigou pela conformação das *entidades territoriales indígenas* – ETIS, que somente foram instituídas após 25 longos anos da promulgação da Constituição (por meio do Decreto 1953), e seu estabelecimento é um desafio que não se sabe se resultará efetivo. Principalmente pela complexidade dos arranjos políticos e técnicos envolvendo formas de gestão burocrática e as multietnicidades do país – o que exige a profissionalização cada vez maior dos povos indígenas, e de suas estruturas. Além disso, por mais que a legislação avance, a dimensão da colonialidade (QUIJANO, 2005) permanece vigente nas estruturas do Estado e da sociedade, e transformá-la continua sendo uma das tarefas mais fundamentais do movimento indígena.

### ***Comunicação em três tempos***

Uma das questões que dificulta enormemente a articulação indígena no alto Solimões é a dificuldade de comunicação. Em Tabatinga a situação é precária; não existe mais comunicação por rádio nas aldeias, como não há mais telefones públicos (os antigos orelhões que existiam em cada comunidade foram abandonados). Restam as operadoras de telefonia privada. A única operadora de telefonia celular que funciona naquela região é a Vivo<sup>118</sup>, que, ironicamente, “está morta”, ou seja, os celulares mais que frequentemente não funcionam. É difícil se comunicar com uma liderança em uma comunidade longe dos núcleos urbanos e a situação está pior do que há alguns anos. Como se faz movimento político sem comunicação?

Além do problema da telefonia, a deficiência na comunicação envolve questões de outra ordem. Na Colômbia, ouvi reclamações da falta de comunicação e do repasse de informações entre lideranças, guardas indígenas, *curacas* e comunidades. Algumas pessoas com quem conversei têm críticas quanto à atuação de suas autoridades próprias. Reclamam que estas desconhecem os direitos

---

118 Recentemente a TIM chegou, mas a maioria das lideranças indígena continuam usando a Vivo.

e as leis que os respalda, e por isso não cumprem seu papel, tornando-se autoridades débeis: dizem que os *curacas* devem se deixar ensinar; devem deixar de concentrar as informações, devem repassar as informações entre si - “*no hay que ser egoistas*”. Muitos interlocutores objetaram que, internamente, as autoridades não resolvem as anomalias rapidamente e nem denunciam as irregularidades, assim, os problemas internos multiplicam-se e as autoridades perdem poder. Uma solução apontada seria a formação de grupos/comitês para atuar em diversos assuntos: agricultura, pesca, guardas, *liderazgo* comunitário, de forma participativa.

Outro ponto: ouvi relatos de visitas familiares e de intercâmbios espirituais, como serviços de xamanismo, entre os Ticuna do Brasil, Colômbia e Peru. Os intercâmbios espirituais fortalecem à essência do que é ser Ticuna. Uma liderança Yagua relatou-me que, igualmente, os intercâmbios políticos devem servir para fortalecer a luta dos povos indígenas em cada Estado nacional. Para que se conheça as formas de luta, a legislação, os avanços jurídicos e as formas de implementação dos direitos. O conhecimento das lutas políticas indígenas em nível local, nacional e internacional é um caminho interessante para a formação de lideranças. Entretanto, embora na década passada tenha havido encontros de lideranças promovidos pelas organizações políticas indígenas na fronteira tríplice, há alguns anos isso não ocorre. Talvez seja hora de retomar essas articulações em prol do fortalecimento do movimento.

### ***Política partidária: percalços, avanços e desafios***

Tanto no Brasil como na Colômbia, uma das estratégias dos movimentos indígenas para ampliar sua participação na esfera pública foi adentrar a política partidária. Entretanto, os avanços aqui são menores do que na Colômbia. Desde Mário Juruna, que cumpriu o mandato de deputado federal entre 1983-1987, nunca mais ouve um representante indígena no Congresso Nacional, no Senado Federal, ou no governo estadual, apenas ocorreu nos âmbitos municipais (prefeitos e vereadores). Na Colômbia, pela Constituição, há duas vagas para representantes indígenas garantidas no Senado e, nesse momento, está em processo de constituição um partido indígena nacional, o MAIS, e um partido indígena amazônico, que será o representante do MAIS na região. De toda a forma, nos dois países, não só permanece o desafio de eleger representantes indígenas, como fazer com que estes senadores, deputados, vereadores, *consejales*, prefeitos, governadores realmente façam avançar a implementação dos direitos indígenas, em instâncias onde sempre estão como minorias políticas e costumam representar interesses antagônicos aos do poder econômico majoritário. Haverá eleições gerais em 2015 na Colômbia, e algumas lideranças em Leticia disseram-me que o movimento indígena local iria definir os candidatos e as bandeiras de lutas.

Estão propondo monitorar mais de perto a atuação dos congressistas, para que a participação nesses espaços políticos tenha mais efetividade.

Em Tabatinga, embora haja uma representação política na câmara municipal já consolidada - são muitos anos de legislaturas de Ticunas - não percebi nenhuma articulação mais firme com o movimento indígena local ou regional; as pautas políticas não são claras e os resultados da atuação nessa instância de poder nunca foram contabilizados. Os movimentos políticos Ticuna não estão por trás das suas indicações, há muito apadrinhamento de políticos não-indígenas. Os vereadores Ticuna no alto Solimões podem até representar os interesses de suas comunidades, de sua base eleitoral, mas não têm almejado construir uma visão estratégica do conjunto da política indigenista e não estão sendo guiados pelas bandeiras de luta do movimento indígena, o que os sujeita, mais facilmente, às manobras políticas e aos interesses particulares, muitas vezes contrários aos dos próprios indígenas. Mas a problemática também espelha-se na outra parte: lideranças nos dois lados da fronteira colocaram a necessidade dos eleitores indígenas terem maior consciência no campo eleitoral e não “venderem” o voto a preço de frango, combustível e outras pechinchas. E perceberem que o espaço de atuação política no âmbito legislativo, que está sendo construído pouco a pouco, pode significar uma influência cada vez maior na política pública voltada aos povos indígenas, nos âmbitos municipal, estadual e nacional.

### ***A manipulação do Estado, as lições aprendidas e as lições a aprender***

Até agora, as reflexões apresentadas tiveram como principal fundamento a observação de campo e as opiniões selecionadas das entrevistas com as lideranças indígenas sobre o campo político onde atuam; sem deixar de reconhecer que as falas e narrativas carregam intencionalidade política e visam, em certa medida, à auto-legitimação.

Para finalizar a discussão, gostaria de trazer a visão de Cristhian Gros (2004), intelectual colombiano, e seu questionamento quanto à veracidade e/ou facticidade da proposta de autonomia indígena, construída no âmago do Estado colombiano. Gros opina que aos povos indígenas são feitas as concessões necessárias para garantir que o jogo político da dominação colonial se perpetue. A isto chama de “neoindigenismo”, afirmando que os últimos redutos de resistência indígena onde os tentáculos do Estado ainda não haviam penetrado estão, nesse momento, sujeitando-se à intervenção estatal; abrindo-se às “facilidades” e às “parcerias” do Estado; e assim estão tornando o poder estatal cada vez mais indispensável. Para o autor, essa é uma performance perigosa; será mais uma estratégia do poder colonial para garantir sua hegemonia? Estarão as lideranças e povos

indígenas cientes do jogo e também atuando, no contraponto do poder hegemônico, abrindo brechas, ampliando espaços, e devagarzinho cercando o inimigo, tal como um jogo de caça? Quem é a caça e quem é o caçador?

Sin embargo, el Estado puede ir más allá de una aplicación uniforme del modelo de descentralización a lo largo y ancho del territorio nacional y tomar en cuenta las diferencias culturales que son particularmente visibles en la base. Si dejamos de lado el debate filosófico en torno al multiculturalismo y su aplicación -debate que atraviesa al mismo Estado- para adoptar una posición más pragmática y utilitarista, la verdad es que a los Estados no le cuesta mucho, en particular a aquellos que ya reconocen de jure la composición pluricultural y multiétnica de la Nación, adaptar el proyecto descentralizador al caso particular de las comunidades indígenas.

Justamente esto es lo que hacen los Estados que combinan de facto neoindigenismo y descentralización. No sólo transfieren parte de sus competencias y recursos hacia las entidades territoriales de base. También les reconocen a las comunidades indígenas formas particulares de organización social y un conjunto de derechos colectivos a manera de derechos culturales que deben ser defendidos o aprovechados. Es así como, el lenguaje de la autonomía relativa y de la democracia participativa encuentran fácilmente, en el campo cultural, nuevos argumentos que parecen favorables al reconocimiento de esta autonomía "por abajo" (como pueblo), que constituye una de las tendencias de las demandas indígenas.

Ahora bien, si de autonomía se trata, bien puede ser que, irónicamente, el proyecto del Estado y de la clase dominante sea en realidad reconstruir su hegemonía y encontrar una nueva forma, aparentemente consensual, de favorecer su penetración en comunidades que se habían mantenido alejadas de su intervención y habían funcionado de hecho en forma casi "autónomas". La generosidad interesada del Estado puede tener sus limitaciones, en particular cuando se trata de regular el acceso a los recursos naturales de los territorios sobre los cuales están asentadas las comunidades.

(...) Este atolladero da argumentos a quienes -sin renunciar a la posibilidad de organizar una autonomía a un nivel supra comunitario- se muestran favorables a una vía más pragmática y menos ideológica. Para ellos, todo reconocimiento de una autonomía supra local debería estar condicionado a acuerdos locales mediante un proceso gradual de acercamiento entre entidades, que se podrían federar en forma voluntaria para formar mancomunidades alrededor de un proyecto común. Desde luego, es una vía difícil, sembrada de obstáculos que necesita una fuerte voluntad política tanto por parte de las comunidades como de los actores externos (empezando por el Estado) pero que está contemplada en varias legislaciones en América Latina (GROS Y MUÑOZ, 2000; GROS, 2004:220-222).

A análise de Gros ilumina as contradições internas que surgem, fruto da aproximação entre o Estado e os povos indígenas na Colômbia. Diz respeito à dimensão mais fundamental - a dimensão da autonomia - que arrisca-se a comprometer-se no jogo de interesses e direitos instituídos.

(...) De hecho, las mismas comunidades que defienden un mayor control sobre su espacio territorial, social y político a menudo también pueden reclamar, y con fuerza, una mayor intervención del Estado: un Estado que se quiere al mismo tiempo lejano y próximo, respetuoso de la autonomías locales pero protector y dispensador de servicios. (*idem*, p. 222-224)

Pois, não obstante os direitos garantidos nas Constituições, o Estado continua colonial. Como “domesticar” esse Estado e conseguir que a administração pública trabalhe de acordo com os direitos indígenas conquistados? No caso do alto Amazonas, pelo que me foi descrito, parece fundamental manter a consciência do quanto a linguagem do Estado colombiano é sedutora, aparentemente próxima e favorável à autonomia e ao autogoverno indígena, entretanto, forçosamente, render-se-á aos interesses econômicos do sistema. Trata-se, afinal, como já dito, de uma luta intercivilizatória. Creio que as lideranças políticas Ticuna – no Brasil e na Colômbia - devem permanecer atentas aos véus e as armadilhas produzidas na constante tentativa de domesticação do (e pelo) mundo ocidental, lembrando que as ilusões interpretativas dão-se nas duas vias – indígena e não-indígena.

Nesse sentido, considero importante atentar para a percepção de Serje (2003), que afirma que as idealizações sobre a política indígena precisam ser rompidas, já que elas remetem às lógicas não-indígenas, padronizadas da cultura eurocêntrica.

Llama la atención el predominio de los términos y de la lógica de las formas institucionales modernas de vida cívica y política. En este discurso se entiende laramente la participación en el sentido estricto de la tradición democrática. Así, el proyecto de Gobierno Propio implica poner en marcha el ideal de la participación (reflexión, autodiagnóstico, consenso, consulta, concertación, análisis colectivo), como mecanismo que garantice en la práctica la existencia de la comunidad como colectividad, igualitaria, horizontal, solidaria, transparente. Se expresa aquí de manera contundente la Utopía social implícita: se espera poner en marcha en un grupo indígena lo que se quisiera que fuera realidad en la propia sociedad. Se espera que estas pequeñas sociedades “menos complejas” lleguen a personificar el ideal de nuestro sistema político: horizontalidad, verdadera representación, que no predominen los intereses de quienes están en el poder sino los de la colectividad, etc. El Gobierno Propio significa entonces navegar por el laberinto de la Democracia.(...)

Essas lógicas ocidentais idealizam a política indígena, inserindo ideais de participação, democracia e consenso, por exemplo, que desconsideram os arranjos e as lógicas próprias. A noção de que as lideranças têm que se modernizar sem deixar de ser tradicionais; cultivar as roças, manter a cultura, fazer festa tradicional, discutir política pública e dialogar “de governo a governo” - a concepção de “índios politicamente corretos” é difícil de concretizar.

\*\*\*

Como contribuição acadêmica, este estudo elaborou um quadro panorâmico de como está estruturado o campo político Ticuna em cada lado da fronteira, atualizando as análises sobre as suas relações políticas internas, como também, sobre as relações entre os Ticuna e os Estados nacionais

do Brasil e da Colômbia. Como foi assinalado, a forma da política Ticuna variou de um lugar para o outro, conforme as *situações históricas* que o povo *Magüta* vivenciou nos dois países. O que demonstra o quanto as relações étnicas e nacionais estão emaranhadas, evidenciando o “caráter compositório da cultura” (GEERTZ, 2001: 220).

A investigação constatou que a política indigenista, as relações com Estados, governos e sociedade influem e retroalimentam o campo político Ticuna. Assim mesmo, analisando o tema de um modo mais amplo, descortina-se que a tarefa Ticuna para o século XXI ainda é a descolonização do Estado, das relações interétnicas e, inclusive, do seu próprio modo de fazer política. Como provavelmente diriam os Ticuna em qualquer um dos lados da fronteira, este desafio e as alternativas para solucioná-lo passam, necessariamente, pela cultura. Ou seja, pelas estruturas que dão sentido e pertencimento às suas vidas.

## POSFÁCIO: A FESTA DA MOÇA NOVA

Na última noite da minha estadia em Tabatinga, fui conhecer a festa da Moça Nova (*Worecütchiga*), a festa da *Pelazón*, na Comunidade de *San Sebastián de Los Lagos*, nos arredores de Letícia. Recebi o convite da Sra. Ruth Lorenzo Fernandez, liderança comunitária com a qual havia estado algumas vezes – em sua casa, para uma entrevista, e no Departamento de Assuntos Étnicos do Estado do Amazonas. Nessa comunidade também vive outra liderança Ticuna da qual me tornei amiga, a Sra. Betty Alexandra. Avisei a Betty que iria e ela já estava na festa quando cheguei, às 20h, na sexta-feira, 7 de novembro de 2014.

A festa deve ter se iniciado por volta das 18h. Quando cheguei, me senti bem acolhida. Um dos responsáveis pela festa, Abel Santos, um indígena ticuna da comunidade de Arara, linguista e mestre em antropologia pela Universidade Nacional de Colômbia, estava lá orientando o ritual. Logo na chegada cumprimentei Abel. Estar acompanhada de uma moradora da comunidade e conhecer um dos responsáveis pela condução do ritual me deixou numa posição bastante confortável para simplesmente desfrutar do evento como convidada. Pretendo descrever o que senti e o que me fez refletir a respeito da pesquisa e do fazer etnográfico, do estar “em cena”, do “estar lá”.

A festa da Moça Nova, ritual de iniciação feminina, é o ritual mais importante do povo Ticuna.

Entre os Ticuna, a moça que menstruou pela primeira vez fica reclusa até que seja aprontada sua festa, que dura três dias, quando ouvirá os “conselhos” dos trompetes e dos cantores(as). Neste ritual, a menina ficará reclusa (*aure*) em um quarto feito de talos de buriti (*turi*), anexo à casa de festas. Na manhã do último dia de festa, depois de ter sido pintada de jenipapo e adornada, a moça deverá sair do local de reclusão com os olhos tapados por um parente, rompendo os talos de buriti que formam suas paredes. Nesta primeira festa após a menarca, depois de sair da reclusão, a moça tem seus cabelos arrancados pelas senhoras mais velhas que a aconselham cantando. Durante a Festa da Moça Nova, três figuras são centrais na realização do ritual: 1) o xamã (*yü'ücü*), responsável pela gestão cosmopolítica da Festa, ou seja, a todo momento ele está em comunicação com seres sobrenaturais perigosos que aparecem no ritual e colocam as pessoas em risco; 2) os *üäüncü*, que os Ticuna traduzem como “copeiros”, pois sua principal tarefa é servir os convidados com bebida fermentada, mas não só isso, eles também coordenam as diversas sequências das quais a Festa se compõe; 3) e, por fim, os prestigiosos cantores ou cantoras (...). (MATAREZIO, 2014)

Estávamos em um espaço comunitário, aberto, não exatamente uma maloca tradicional, mas um local de encontro da comunidade, localizado bem ao centro da mesma. Havia um grupo de pessoas dentro da casa, outras tantas observando o que acontecia do lado de fora. Entrei, buscando

me situar e dar tempo ao tempo para entender onde estava. No centro do espaço, sentadas no chão, estavam as avós, que batiam um instrumento comprido, feito de madeira, no próprio chão, marcando um ritmo que bem podia ser o da batida de um coração. Ali também estavam os homens, um segurava uma árvore fina e o outro, com um terçado, descascava a casca do pau com esforço visível e um som seco... *tum, tum, tum...* para produzir o tecido do *tururi*, feito da entrecasca do buriti, um dos adereços que enfeitam a moça nova. No canto esquerdo do salão, feito de talos do buriti, estava curral - local que guardava a moça nova, até a hora em que ela estaria pronta para sair da proteção e encarar seu novo lugar na sociedade.

De início, o ritual me pareceu caótico. Além dessa cena, na parte externa desse círculo, ainda no interior da casa comunitária, muitas crianças corriam e gritavam à volta, na maior algazarra. Ali, perto das avós, no centro do salão, senti uma ordem. Uma ordem que emanava força. Uma ordem Ticuna em meio a toda a desordem exterior. Durante boa parte da noite, os Ticuna cantaram ao som dos instrumentos, que ficam no centro do salão. É um bailado unido, as pessoas se dão os braços e dançam para frente e para trás, à direita e à esquerda, num movimento orgânico, circular e encadeado, do qual participam homens, mulheres, velhos, velhas, jovens e crianças. Todos que quiserem. Pelo menos foi assim que eu o vi.

Conforme as conversas que tive com o professor Reinaldo Otaviano - *Nguerüü Mepaweecü*, antigamente as crianças não podiam participar da festa da Moça Nova. Viam de longe, com o maior respeito, e também com medo. Porque ali se manifestava o Divino. Os seres imortais, parentes ancestrais dos Ticuna desciam à Terra para o bailado e depois levavam os participantes da festa para esse local sagrado. Era tudo muito sério. Havia, ainda, a proibição da relação com os clãs opostos. Tudo exigia cuidado, para não infringir as proibições da cultura.

A festa que presenciei também a senti assim, um lugar muito sério, com um mistério e uma suprema alegria que aqueceu meu coração e que me fez sentir muito próxima dos Ticuna. Senti a força Ticuna, a cultura, o canto, a dança, a reza, o que os une. Senti-me fascinada.

Foi uma festa curta<sup>119</sup> e não tive como presenciá-la por inteiro (prometi a mim mesma voltar ao alto Solimões para participar de uma festa completa). Pela manhã, ainda pude ver os mascarados e suas brincadeiras e a animação das pessoas, que permaneceram dançando toda a noite de sexta-feira até às 13 horas do sábado. Senti muita alegria em cada um e muita alegria em mim mesma. Ao

---

119 Antigamente, a festa durava três dias, pelo menos. Já a festa que presenciei, começou às 18h horas de sexta e terminou às 13h horas do sábado. Entretanto, todas as etapas do ritual foram cumpridas. Segundo os interlocutores com quem tive contato, hoje em dia é comum as festas da Moça Nova durarem apenas uma noite.



Figura 20: Os mascarados no baile da Pelazón

final da festa, na despedida, Abel Santos me disse que estava alegre, que tudo havia saído bem e sua missão estava cumprida. Recomendou que quando eu chegasse em casa tomasse um banho de rio, pois o mundo estava recomeçando, a ordem havia sido restaurada, tudo estava novo... Para mim, a festa da Moça Nova significou um reencontro com uma alegria de ser, de existir. Fiquei muito feliz de ter tido essa vivência na véspera da minha viagem de retorno à casa.

Não obstante, pensei o que teria significado se tivesse iniciado minha pesquisa por aí, ou seja, se ao chegar em campo tivesse tido a oportunidade de conhecer a festa. O que teria acontecido com meu olhar, com a bagagem etnográfica que já trazia – como diz Roberto Cardoso de Oliveira (1998), com a disciplina da disciplina? Difícil dizer. Mas posso afirmar que, como última atividade de campo, essa ida à festa significou muito para mim e para o entendimento que tenho da cultura Ticuna. A vida Ticuna e suas manifestações estão em processo de mudança. Ainda assim, senti que é da cultura que os *Magüta* retiram a força para continuar sua trajetória enquanto um povo distinto; é o mundo espiritual expresso na festa da Moça Nova que organiza a vida, que dá sentido ao ser, à existência. Estar lá iluminou minha compreensão, e me ajudou a descobrir alguns significados

ocultos para mim até aquele instante. Principalmente, pude sentir mais de perto a resistência cultural desse povo, sua vontade de permanecer sendo Ticuna, apesar das violências impostas pelo contato com o mundo ocidental. Se as lideranças políticas *Magüta* continuarem bebendo *masato*<sup>120</sup> e dançando juntas ao som dos instrumentos; tendo a espiritualidade como sua fonte, possivelmente tudo estará na ordem de *Yoi*, recompondo-se e regenerando-se.



Figura 21: Benzimentos de bebês durante a festa.



Figura 22: Início da festa. confecção do nano do tururi

120 Bebida tradicional feita de mandioca fermentada.



*Figura 23: A moça nova ouve os conselhos das “abuelas”.*

## BIBLIOGRAFIA

ACITAM. *Plan de vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico – ACITAM. ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL TRAPECIO AMAZÓNICO (ACITAM)*, Leticia, Colômbia, 2008.

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia brasileira. In *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. Instituto Socioambiental (ISA), São Paulo, 2000.

ALMEIDA, Fábio Vaz. Desenvolvimento sustentado entre os Ticuna: as escolhas e os rumos de um projeto. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Ciências Humanas, v. 1, n. 1, jan-abr, Belém, PA, 2005.

ARAÚJO, Ana Valéria; LEITÃO, Sergio. Direitos Indígenas: avanços e impasses pós-1988. In *Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III*. SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). Rio de Janeiro: Contra-Capa Livraria / LACED, 2002.

ATICOYA. *Resguardo Indígena Tikuna Cocama Yagua de los municipios de Puerto Nariño y Leticia, Amazonas*. Actualización del Plan de vida de los Pueblos Tikuna Cocama Yagua 2007-2017. Puerto Nariño, Colômbia, 2007.

ATLAS, 2007. *Atlas de los Resguardos Indígenas del Trapecio Amazónico*. Departamento del Amazonas, Colômbia, 2007.

AZCAITA. *Plan de Vida de los Pueblos Tikuna, Uitoto, Cocama y Yagua*. Asociación Zonal de Consejo de Autoridades indígenas de Tradición Autóctono - AZCAITA, Leticia, Colômbia, 2008.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Movimientos Indios en America Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitária. Série Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

BENDAZOLLI, Sirlene. Políticas públicas de educação escolar indígena e a formação de professores ticunas no Alto Solimões/AM. Tese. Faculdade de Educação, USP, São Paulo, 2011.

BOURDIEU, PIERRE. O campo político. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5. Brasília, janeiro-julho de 2011, pp. 193-216.

BRAND, Antônio. Mudanças e Continuísmos na política indigenista pós-1988. In *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II. enista III*. SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria /LACED, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1972.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15, nº. 42, 2000.

\_\_\_\_\_. Os (des)caminhos da identidade. In *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

COMISION. *Sistema de Educación Indígena Propio – SEIP*. COMISIÓN Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas - CONTCEPI, Bogotá D.C, 2013.

CONCEJO MUNICIPAL DE LETICIA. Por el desarrollo social de nuestro municipio 2012-2015. CONCEJO MUNICIPAL DE LETICIA, Leticia, Colômbia, 2012.

CONSTITUICION, 1991. *Constitución Política de Colombia*. Bogotá, Colômbia, 1991.

CRUZ, João Guilherme Nunes. *Diferenciação e autonomia: relações políticas e educação escolar entre os Ticunas no alto Solimões, Amazonas*. Dissertação, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DÁVALOS, Pablo. Apresentação y Cap I: Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra. In *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 1998.

DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS. *Por un Buen Vivir. Somos Pueblo, Somos Más. 2012 – 2015*. DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS, Leticia, Colômbia, 2012.

ERTHAL, Regina M. de Carvalho e ALMEIDA, Fábio Vaz. O GT Lauro Sodré em uma perspectiva da história da demarcação de terras indígenas no Alto Solimões. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 1, n. 1, jul, Brasília, DF, 2004.

GARCÉS, Claudia Leonor Lopez. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimões*. Tese, CEPPAC, UnB, Brasília, DF, 2000.

\_\_\_\_\_. Los ticuna frente a los procesos de nacionalización en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 38, n., enero-diciembre, 2002.

GEERTZ, Clifford. *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford University Press, Standford, USA, 1988.

\_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GOULARD, Jean-Pierre. Indios de la Frontera, Fronteras del Indio: una sociedad indígena entre tres Estados-naciones: los Ticuna. In *Lo Transnacional, Instrumento y Desafío para los Pueblos Indígenas*. Ecuador, Quito, 2003.

GROS, Christian. ¿Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina? In *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colômbia, 2004.

GRUBER, Jussara. *O Livro das Árvores*. Benjamin Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües, Benjamin Constant, AM, 1997.

LUCIANO, Gersem J. dos Santos. *Educação para Manejo e Domesticação do Mundo: entre a escola ideal e a escola real*. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese, DAN/Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

\_\_\_\_\_. Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história: 20 anos de luta indígena no Rio Negro. In *VARIAÇÕES Interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações*. Ibama; Unb/CEPPAC, Brasília-DF, 2012.

MATAREZIO Filho, Edson Tosta. *Do corpo ao cosmos – condensações rituais dos Ticuna*. Periféria, v. s.n., n. 19 (1), Juny, Barcelona, Espanha, 2014.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil*. Dissertação, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1997.

\_\_\_\_\_. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese, Instituto de Filosofia e Ciências, Campinas, SP, 2006.

MELATTI, Júlio César, <http://www.unb.br/ics/dan/juliomelatti/>. 2015.

NEVES, Lino João de Oliveira. *Volta ao começo: demarcação emancipatória e Terras Indígenas no Brasil*. Tese, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2012.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Tukuna*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, USA, 1952.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *As facções e a ordem política em uma reserva Ticuna*. Dissertação, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1977.

\_\_\_\_\_. *"O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

\_\_\_\_\_. Proceso de demarcación y reconocimiento de "Tierras de indios" en la Amazonia

brasileira. In *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia: memorias*. Santafé de Bogotá, Colômbia, 2000.

OSPINA, Carlos Andrés Oviedo. *Cabildo Indígena e construção do Estado-nação*. Etnografia do processo organizativo de vítimas da violência em Cauca, Colômbia. Dissertação, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2014.

PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “jovens” indígenas Ticuna, Amazonas*. Tese, Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

PEIRANO, Mariza G. S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. Anuário Antropológico, Brasília, Tempo Brasileiro, 1985.

PINHEIRO, Pedro Inácio (Ngematücü). *Tchorü duũ'ũgüca tchanũ / Minha luta pelo meu povo*. Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 1984.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. / LANDER, Edgardo (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 201-246.

RAMOS, Alcida Rita. O Índio Hiper-real. RBCS, v. 10, n. 28, São Paulo, SP, 1995.

IBARRA, Elizabeth del Socorro Ruano. *O cultivo da papoula na Colômbia: um estudo de caso sobre os agricultores familiares do Município de Silvia (Cauca)*. Dissertação de Mestrado em Agronegócios, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2008.

\_\_\_\_\_. *“Minga” e AIR em perspectiva comparada. Forma e significado nos protestos indígenas na Colômbia e no Brasil*. Tese, CEPPAC, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2013.

RUDQVIST, Anders; ANRUP, Roland. Resistencia comunitaria en Colombia. Los cabildos caucanos y su guardia indígena. Pap. Polít. Bogotá, v. 18, n. 2, julio-diciembre, Bogotá, Colombia, 2013.

ANGARITA, Abel Antonio Santos. *Hacia una dialectología tikuna del trapezio amazónico colombiano*. Tesis de grado en Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, Leticia, Amazonas, 2005.

\_\_\_\_\_. Narracion tikuna del origen del territorio y de los humanos. Revista Mundo Amazónico de Investigaciones, v. 1, n. s.n., Leticia, Amazonas, 2010.

SERJE, Margarita. Malocas y Barracones: Tradición, biodiversidad y participación en la Amazonia colombiana. Revista Internacional de Ciencias Sociales (ISSJ), v. , n. 178, Diciembre, Bogotá, Colombia, 2003.

SILVA, Cristhian Teófilo da; BAINES, Stephen Grant. Antropologia nas Fronteiras: contribuições teóricas e etnográficas para as Ciências Sociais nas Américas. In *Américas*

*Compartilhadas*. FERNANDES, Ana Maria; RANINCHESKI, Sonia (orgs.). São Paulo: Francis, 2009.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Povos Indígenas entre Estados Nacionais: Identidades, Etnicidades e Nacionalidades em Perspectiva Comparada. Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Belém-Pará, Brasil, em agosto de 2010.

SOBRAL, Fernanda Antônia da Fonseca; MOTTA, Renata Campos. O Risco dos OGMs: um conflito entre os campos político, científico e econômico. In *Américas Compartilhadas*. FERNANDES, Ana Maria; RANINCHESKI, Sonia (orgs.). São Paulo: Francis, 2009.

UMBARILA, Elizabeth Riaño, *Organizando su espacio, construyendo su territorio: transformaciones de los asentamientos Ticuna em la ribera del Amazonas colombiano*. IMANI, Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, Leticia, Colômbia, 2003.

VIECO, Juan José; PABÓN Marta. Región del Trapecio Amazónico. Gente de huito e achiote. In *Territorialidad Indígena y Ordenamiento Territorial en la Amazonia: memorias*, Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS, Santafé de Bogotá, Colômbia, 2000.

ANEXO I: QUADRO SÍNTESE DO PERFIL DAS ENTREVISTAS E DA SITUAÇÃO DE PESQUISA EM TABATINGA E LETICIA.

<b>Entrevistas Tabatinga</b>	<b>Etnia</b>	<b>Informações pessoais</b>	<b>Condição da entrevista</b>
Entrevistado 1	Ticuna	Foi cacique de Umariçu II, vereador do município de Tabatinga e atualmente é cacique de Umariçu I.	Essa entrevista foi realizada no quintal de sua casa, em Umariçu I, no dia 03/11/2014. Estavam presentes apenas ele e eu.
Entrevistado 2	Ticuna	Uma das referências do movimento indígena no Alto Solimões. Atualmente é coordenador da Federação das Organizações de Caciques e de Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna - FOCCIT.	A entrevista realizada na cozinha de sua casa em Tabatinga, no dia 06/10/2014.
Entrevistado 3	Ticuna	É Coordenadora-Geral da Funai do Alto Solimões, e mestre em antropologia pela UFAM. Estudou em “escola do branco”.	A entrevista foi feita na varanda da sua casa, em Benjamin Constant, em 20 de setembro de 2014.
Entrevistado 4	Ticuna	Foi cacique de Vendaval e de Umariçu I, e Conselheiro Distrital no CONDISI por oito anos.	A entrevista foi feita na Funai em 30 de outubro de 2014.
Entrevistado 5	Ticuna	Funcionário da Funai e professor bilíngue. Fez parte da 1ª diretoria da Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues - OGPTB.	Foram várias entrevistas. Na Funai, nos dias 16 e 18 de setembro e em sua casa, em Umariçu I, em 25 de outubro de 2014.
Entrevistado 6	Ticuna	Liderança jovem, secretário-executivo do Condisi/Sesai, articulador da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas do Alto Solimões.	A entrevista foi realizada em 23 de outubro de 2014, na sala do Condisi/SESAI. Estavam presentes outros dois funcionários do Condisi no momento da entrevista.
Entrevistado 7	Ticuna	Chefe do SEGAT/Funai. Foi membro da primeira diretoria da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia - COIAB, em 1989.	Entrevista realizada na sua sala de trabalho, dia 24/10/2014.
Entrevistado 8		Responsável pelo setor de Educação da Funai e professor bilíngue, fez parte de da diretoria da OGPTB.	Entrevista realizada na Funai, em sua sala, dia 07/10/2014.

Entrevistado 9		É assessor do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Alto Rio Solimões (Condisi – ARS). É ex-presidente do Condisi, e ex-vereador. Foi professor bilíngue durante 15 anos e catequista durante 2 anos.	A entrevista foi realizada em 23 de outubro de 2014, na sala do Condisi/SESAI. Estavam presentes outros funcionários do Condisi no momento da entrevista.
----------------	--	---	---

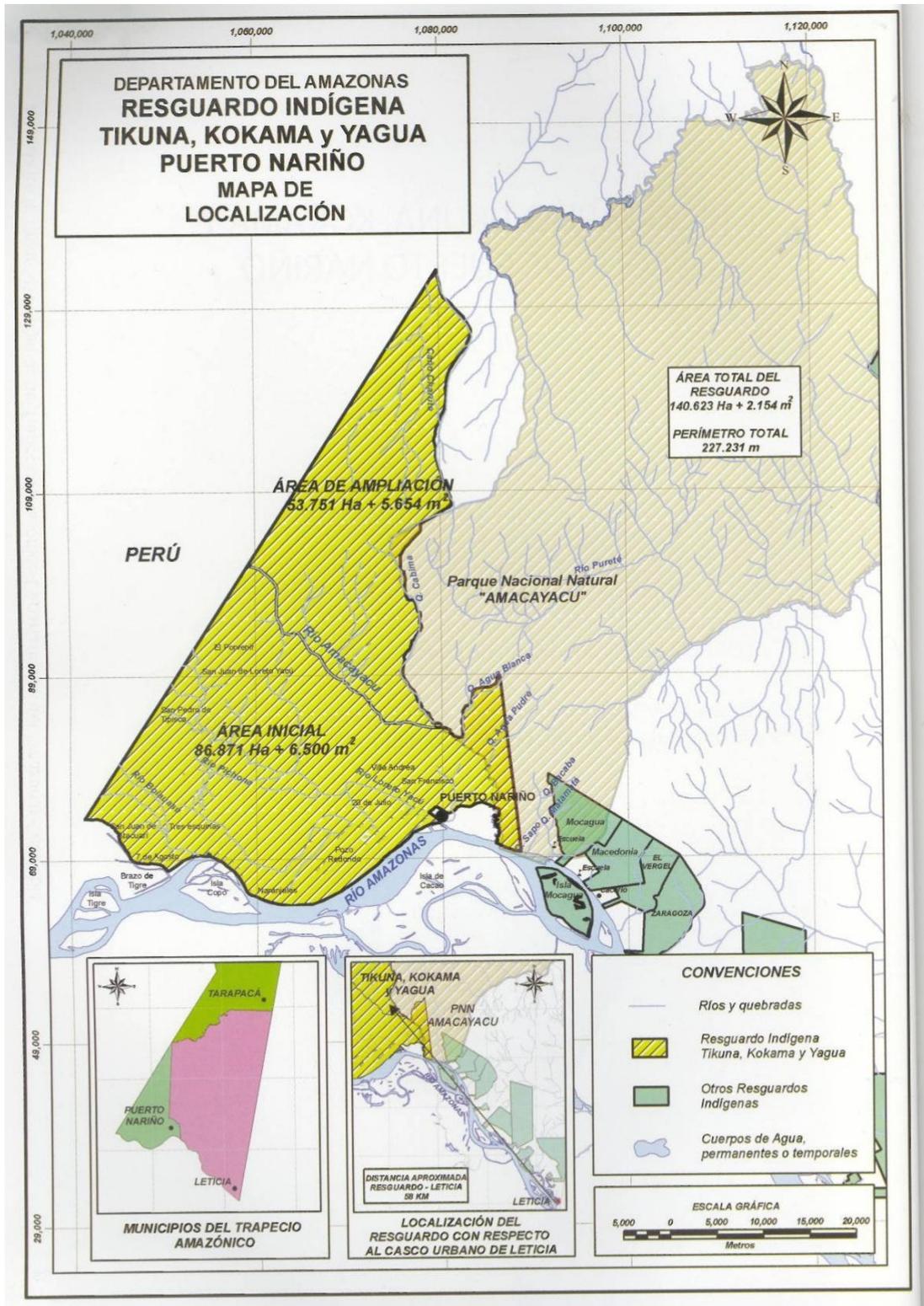
<b>Entrevistas Leticia</b>	<b>Etnia</b>	<b>Informações pessoais</b>	<b>Condição da entrevista</b>
Entrevistado 1	Ticuna	Nasceu no <i>Resguardo de Arara</i> e atualmente mora com sua família em Leticia. É professor de licenciatura do Departamento do Amazonas, graduado em Linguística e mestre em Estudos Amazônicos pela Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia (UNAL).	Estive com o professor três vezes antes da entrevista, inclusive na cerimônia de colação de grau de mestre. A entrevista foi feita em sua sala, na Universidad Nacional da Colombia - UNAL, em 24 de setembro de 2014.
Entrevistado 2	Yagua	Assessor da Acitam. Foi Secretario Geral da <i>Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana</i> (OPIAC) entre 2001 e 2004. Participou como especialista nas seções de trabalho da OEA (Washington, D.C., USA), sobre la Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da América.	Encontramo-nos na sede da Acitam. As duas entrevistas foram realizadas nos dias 16 e 26/09/2014, em um café em Letícia. Conversamos em português, língua em que o entrevistado é fluente.
Entrevistado 3	Ticuna	Professora, ex <i>curaca</i> do <i>Resguardo San Sebastián de Los Lagos</i> e funcionária da Oficina de <i>Asuntos Étnicos da Gobernación del Amazonas</i> . É formada em Derechos Humanos e em Conciliadora en Equidad, pela Universidad Nacional.	A entrevista foi realizada em 05 de outubro de 2014, um domingo à tarde, na varanda da casa de sua mãe, no <i>Resguardo</i> de San Sebastian de Los Lagos. Estávamos sua mãe, ela e eu. Depois voltei à casa de Dona Ruth mais duas vezes.
Entrevistado 4	Ticuna	Professor bilíngue da escola do <i>Resguardo</i> de San Sebastian de Los Lagos, fez escola normal em Leticia e licenciatura na Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. É liderança de apoio ao <i>curaca</i> e ao <i>cabildo</i> . Nasceu em	A entrevista foi realizada em 05 de outubro de 2014, um domingo à tarde, na varanda da casa de sua mãe, no <i>Resguardo</i> de San Sebastian de Los Lagos. Estávamos sua mãe, ele e eu.

		Umariáçu e veio para a região com 10 anos.	
Entrevistada 5	Ticuna	Assistente de enfermagem e líder comunitária do <i>Resguardo</i> de San Sebastian de Los Lagos. É representante das vítimas indígenas do conflito armado na Colômbia. Formada em Democracia pela Universidad Nacional.	Entrevista realizada em sua casa, em um domingo. Estávamos ela, seu marido (brasileiro e não-indígena) e eu, em 18 de outubro de 2014.
Entrevistado 6	Cocama	Presidente da <i>Asociacion de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico</i> - Acitam. (2014 a 2017). Foi <i>curaca</i> durante 8 anos na comunidade de Ronda, tem 12 anos de experiência no movimento indígena.	Entrevista realizada na sede da Acitam em 16 de setembro de 2014.
Entrevistada 7	Ticuna	vice-presidente da Aticoya – organização indígena de Puerto Nariño. Mora na comunidade São Francisco, <i>Resguardo</i> Ticoya.	Entrevista realizada no intervalo de uma atividade, durante a Assembleia da Escuela de Formación Democrática Indígena - ESFODIN, no <i>Resguardo</i> de San Martín de Amacayacu, em 16 de outubro de 2014.
Entrevistado 8	Uitoto	Natural da região de Chorrera. Sociólogo e Coordenador da <i>Oficina de Asuntos Étnicos da Gobernación del Amazonas</i> .	Entrevista realizada na sede da Oficina, em 1º de outubro de 2014.
Entrevistado 9	Ticuna	<i>Curaca</i> do <i>Resguardo</i> de San Pedro de Los Lagos.	Entrevista realizada na sede da Azcaita em 12 de setembro de 2014.
Entrevistado 10	não-indígena	Mestre em Estudos Amazônicos e docente na UNAL	A entrevista foi feita em sua sala, na UNAL, em 08 de setembro de 2014.
Entrevistado 11	Uitoto	Técnica da FUCAI	Entrevista realizada em intervalo de atividade da Assembleia da ESFODIN, no <i>Resguardo</i> de San Martín de Amacayacu, com outras pessoas presentes, em 15/10/2014.
Entrevistado 12	Nasa	Liderança representante da ONIC	Entrevista realizada em intervalo de atividade da Assembleia da ESFODIN, no <i>Resguardo</i> de San Martín de Amacayacu, com outras

			peessoas presentes, em 15/10/2014.
Entrevistado 13	Nasa	Professor da ESFODIN, indígena Nasa do Departamento de Cauca e integrante da Fundación Caminos de Identidad	Entrevista realizada em intervalo de atividade da Assembleia da ESFODIN, no <i>Resguardo</i> de San Martín de Amacayacu, com outras pessoas presentes, em 15/10/2014.
Griselda Ipuchima y Jenny Elena Jaramillo	Cocama	<i>Conversatório</i> sobre Educação Indígena	Notas tomadas no evento na biblioteca do Museu da República, em 5 de novembro de 2014.

ANEXO 2 [ATLAS, 2007]

Mapas dos Resguardos de Ticoya (em Puerto Nariño), Arara, Ticuna-Uitoto Km.6 e Km.11, San Sebastián de Los Lagos.



1,104,000 1,108,000 1,112,000 1,116,000 1,120,000

**DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS  
RESGUARDO INDÍGENA  
ARARA  
MAPA DE  
LOCALIZACIÓN**



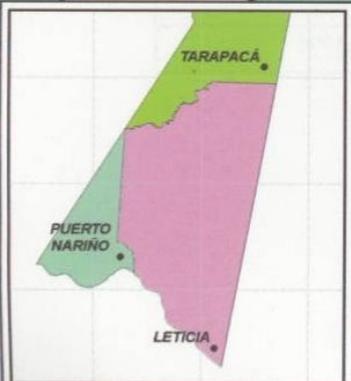
61,000  
57,000  
53,000  
49,000  
45,000  
41,000  
37,000

ZARAGOZA

PUERTO TRIUNFO

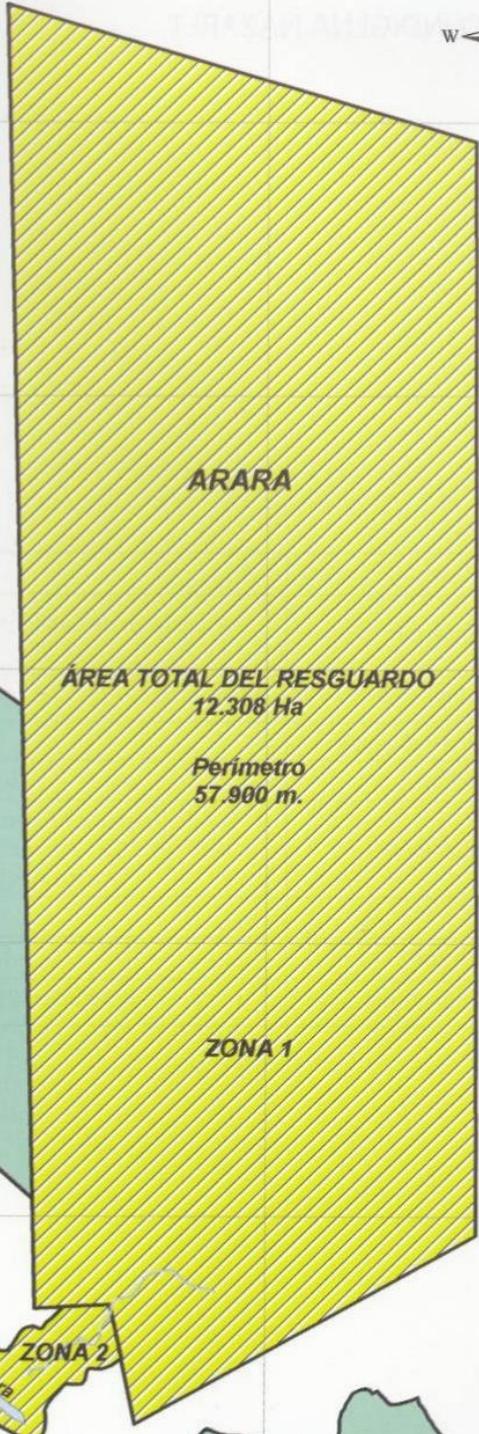


**LOCALIZACIÓN DEL RESGUARDO CON RESPECTO AL CASCO URBANO DE LETICIA**



**MUNICIPIOS DEL TRAPECIO AMAZÓNICO**

- CONVENCIONES**
- Ríos y quebradas
  - Resguardo Indígena Arara Zona 1 y 2
  - Otros Resguardos Indígenas
  - Cuerpos de Agua, permanentes o temporales



**ARARA**

**ÁREA TOTAL DEL RESGUARDO  
12.308 Ha**

**Perímetro  
57.900 m.**

**ZONA 1**

**ZONA 2**

Lago Arara

RÍO AMAZONAS

NAZARETH

LA PLAYA SECTOR B

SAN JOSÉ DEL RÍO - SECTOR A

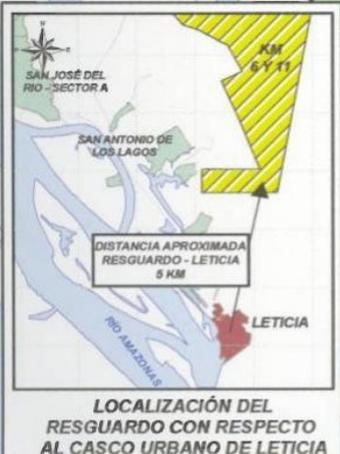
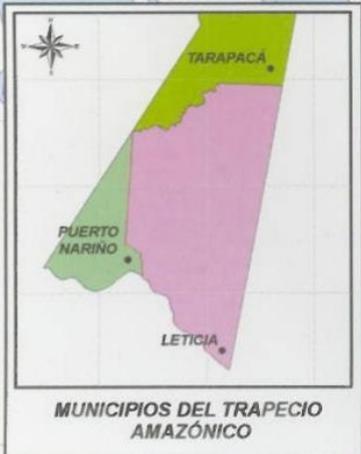
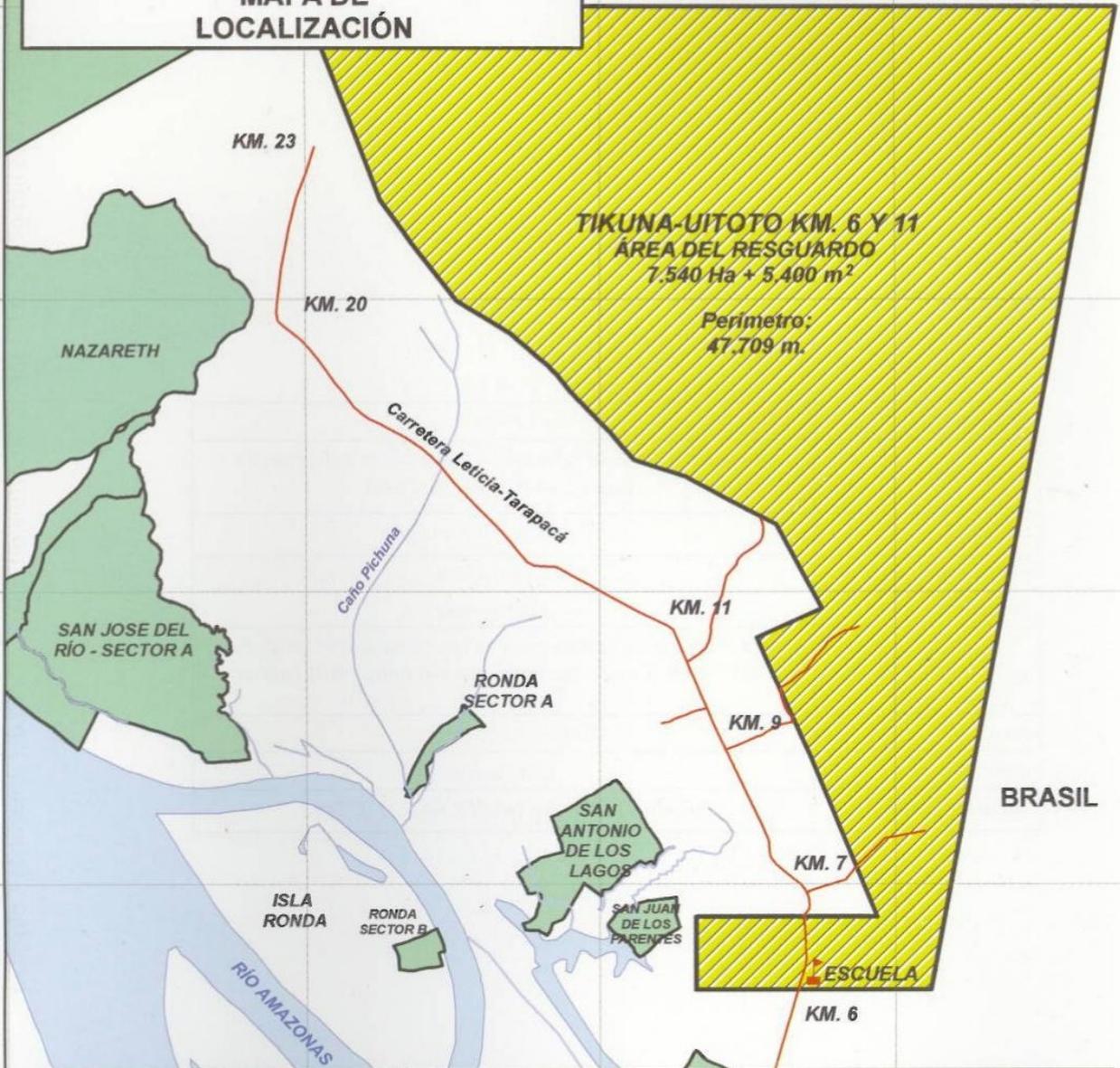
KM 6 Y 11

1,116,000 1,120,000 1,124,000 1,128,000

DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS  
RESGUARDO INDÍGENA  
TIKUNA-UITOTO KM. 6 Y 11  
MAPA DE  
LOCALIZACIÓN

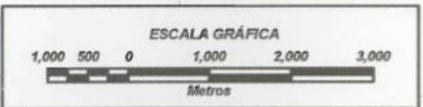


45,000  
41,000  
37,000  
33,000  
29,000  
25,000



**CONVENCIONES**

	Ríos y quebradas
	Resguardo Indígena Tikuna-Uitoto Km. 6 y 11
	Otros Resguardos Indígenas
	Cuerpos de Agua, permanentes o temporales



DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS  
**RESGUARDO INDÍGENA  
 SAN SEBASTIÁN DE LOS LAGOS**  
 MAPA DE  
 LOCALIZACIÓN



31.000  
30.600  
30.200  
29.800  
29.400  
29.000

1.124.400 1.124.800 1.125.200 1.125.600

Quebrada Yaurucaca

Predio de  
**CONCEPCIÓN ARAÚJO**

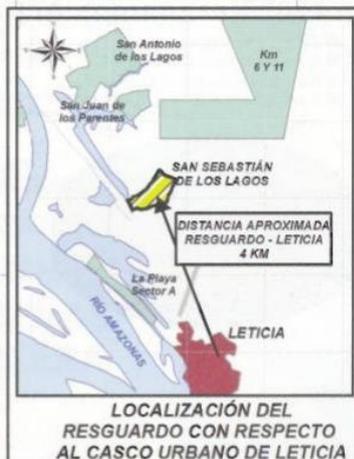
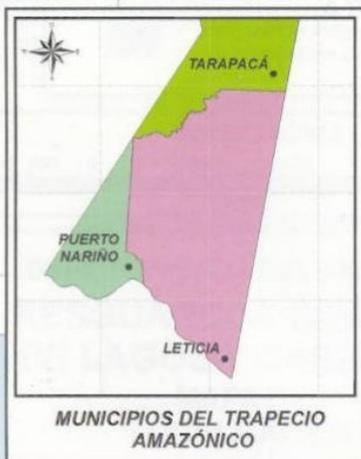
Predio de  
**SEBASTIÁN MATIZ**

**SAN SEBASTIÁN DE LOS LAGOS**  
 ÁREA DEL RESGUARDO  
 58 Ha + 9500 m<sup>2</sup>

Predio de  
**AUGUSTO CRUZ**

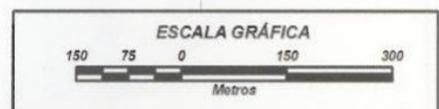
Perímetro:  
 3540 m.

Predio de  
**CELSO ELIZALDE**



**CONVENCIONES**

- Ríos y quebradas
- Resguardo Indígena San Sebastián de los Lagos
- Otros Resguardos Indígenas
- Cuerpos de Agua, permanentes o temporales





## ÁREA Y RESOLUCIÓN DE CONSTITUCIÓN

Nº	Resguardo	Área	Resolución INCORA
1	San Sebastián de los Lagos	58 Has, 9.500 mts2	No. 087, julio 27 de 1982
2	Tikuna-Uitoto Kilómetro 6 y 11	7.540 Has, 5.400 mts2	No. 005, enero 29 de 1986
3	San Juan de los Parentes	46 Has, 781 mts2	No. 075, diciembre 09 de 1999
4	San Antonio de los Lagos	188 Has, 7.500 mts2	No. 087, julio 27 de 1982

Fuente: Resoluciones de Constitución de los Resguardos - INCORA

## CABILDOS Y PUEBLOS INDÍGENAS

Nº	Cabildos	Pueblos Indígenas
1	San Sebastián de los Lagos	Tikuna-Kokama
2	San José Km. 6	Tikuna-Kokama-Uitoto
3	Cabildo Indígena Km. 7	Uitoto-Tikuna
4	Jussy Monifue Amena Km. 9	Uitoto
5	Nimaira Naimeki Ibirí Km.11	Uitoto
6	San Juan de los Parentes	Tikuna
7	San Antonio de los Lagos	Tikuna
8	San Pedro de los Lagos	Tikuna
9	Castañal los Lagos (Parcialidad)	Tikuna-Mestizo

Fuente: Plan de Vida de AZCAITA 2008

## POBLACIÓN

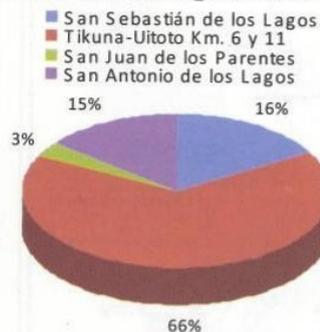
Nº	Resguardo	Población 2007
1	San Sebastián de los Lagos	470
2	Tikuna-Uitoto Km. 6 y 11	1.890
3	San Juan de los Parentes	97
4	San Antonio de los Lagos	418
	Número total de habitantes	2.875

Fuente: Plan de Vida de AZCAITA 2008

### Situación del territorio

Como es evidente, es urgente la ampliación de los cuatro (4) resguardos. Todos tienen elaborados y radicados en el INCODER los estudios socioeconómicos, jurídicos y de tenencia de tierras, para su ampliación. Se espera que la Unidad Nacional de Tierras Rurales y la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, actuales entidades competentes para la ampliación, den viabilidad a este trámite.

## Población 2007 Resguardos AZCAITA





## POBLACIÓN

Nº	Resguardo	Comunidad	Población 2007
1	La Playa	La Playa	457
2	Ronda	Ronda	250
3	San José del Río	San José del Río	159
4	Nazaret	Nazaret	659
5	Arara	Arara	688
6	Santa Sofía	Santa Sofía Centro	276
		Loma Linda	129
		Nuevo Jardín	135
		El Progreso	196
		Mocagua (Yaguas)	211
		Total Santa Sofía	947
7	Puerto Triunfo	Puerto Triunfo	79
8	Mocagua, Macedonia, El Vergel y Zaragoza	Mocagua	458
		Macedonia	730
		El Vergel	152
		Zaragoza	419
		La Libertad	207
		Total Mocagua, Macedonia, El Vergel y Zaragoza	1.966
9	Otras comunidades	Palmeras	145
		San Martín de Amacayacu	505
TOTAL POBLACIÓN (Número de habitantes)			5.855

## SITUACIÓN DEL TERRITORIO

El resguardo de Nazaret tiene radicado en el INCODER los estudios socioeconómicos, jurídicos y de tenencia de tierras, para su ampliación.

La Asamblea de convalidación del Plan de Vida de ACITAM, realizado en febrero de 2008, analizó la situación de tierras de cada uno de los resguardos, aprobando gestionar la ampliación de todos, en particular, con urgencia, Ronda, La Playa y San José del Río.

Se espera que la Unidad Nacional de Tierras Rurales y la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, actuales entidades competentes para la ampliación, den viabilidad a este trámite.

## ANEXO 3 - Mapas mentais