

Mito, liderança e tragédia: a trajetória de Tchiamãücü Ticuna

Myth, leadership and tragedy: the trajectory of Tchiamãücü Ticuna

Hugo Ciavatta

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Campinas, SP

hugociavatta@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9721-7561>

Recebido em: 1 de fevereiro de 2026

Aceito em: 5 de maio de 2026

Resumo:

A partir da mobilização de uma narrativa mítica, mas articulando sua história pelo movimento indígena com alcance nacional, o objetivo deste artigo é apresentar a trajetória de Tchiamãücü Ticuna. Atento aos apontamentos de Tchiamãücü à pesquisa, recuperando suas escritas oficiais, e ainda cotejando com material etnográfico e da história indígena, principalmente dedicada ao Alto Solimões, trata-se de analisar os acontecimentos da vida Tchiamãücü em relação às próprias categorias elencadas por ele.

Palavras-chave: Trajetória. Ticuna. História Indígena.

Abstract:

Starting from the mobilization of a mythical narrative, but articulating its history through the indigenous movement with national reach, the objective of this article is to present the trajectory of Tchiamãücü Ticuna. Paying attention to Tchiamãücü's own observations on the research, recovering his official writings, and also comparing them with ethnographic material and indigenous history, mainly dedicated to the Upper Solimões region, the aim is to analyze the events of Tchiamãücü's life in relation to the very categories he himself identified.

Keywords: Trajectory. Ticuna. Indigenous History.

Introdução

Sentado na varanda de sua casa, em 2017, Tchiamãücü Ticuna me contou, em nosso segundo encontro pessoalmente, a história de Yoi - ele fez questão de ressaltar, ao fazer referência inicialmente apenas a Yoi, que se tratava da narrativa conhecida como “Yoi e Ipi” - , ele dava ênfase, transmitia a versão do antigo vice-capitão de Vendaval (aldeamento Ticuna próximo), história publicada no livro Torü Duü’Ugü, “Nosso Povo”, a mesma utilizada por João Pacheco de Oliveira Filho (1988). Estávamos às margens do Solimões, atrás do porto de Tabatinga (AM), precisamente no trecho de tríplice fronteira, entre Letícia (Colômbia) e Santa Rosa (Peru).¹ A narração de Tchiamãücü seguiu, então, por estas linhas:

Na história dos Ticuna, uma Samauma cobria tudo e não deixava passar claridade. Ngutapa, nosso pai, que criou o mundo, e Mapanã, sua esposa, não tinham filhos, ela era estéril. Ele era caçador. Sem filhos, Ngutapa dá uma surra Mapanã, leva-a para a mata, e a amarra no tronco de uma árvore infestada de formiga tachi. Mapanã depois se esconde no tronco de uma árvore para se vingar de Ngutapa, e lhe acerta nos joelhos, derrubando-o, deixando-o no chão. Vieram as cabas e o acertaram, ferraram os joelhos de Ngutapa também. Depois de uma semana, os joelhos cresceram. Começaram a ficar transparentes e aparecia o que tinha lá dentro. Ele olhou e num dos joelhos viu duas pessoas. No outro viu outras duas pessoas. No dia seguinte, Ngutapa já podia enxergar num joelho um rapaz fazendo sua zarabatana e uma moça tecendo um buré. Os joelhos se abriram e deles saíram dois homens com suas zarabatanas e duas mulheres com seus cestos. Do joelho direito, pulou Yoi e sua irmã Mowatacha, e do esquerdo Ipi e sua irmã Aicüna. Ipi sempre falava primeiro. Yoi pensava mais para resolver as coisas. Yoi e Ipi resolvem clarear o dia, o que por fim conseguem, derrubam a Samaumeira e eles podem ver o sol, o céu e as estrelas. Ipi queria ser o primeiro, ser dono de tudo. Yoi pescou seu povo, peixes que se transformaram em gente, o Povo Magüta, os Ticuna mesmo. Yoi pensou

¹ Realizei trabalho de campo, acompanhando Tchiamãücü Ticuna, por 4 meses entre os anos de 2017 e 2019. Meu objetivo inicial, na pesquisa de doutorado, era contar as trajetórias de duas lideranças indígenas amazônicas, de povos diferentes norteados pela relação com a demarcação das respectivas Terras Indígenas pelo Estado brasileiro. Nacionalmente, o país assistia à agudização de um processo político que culminaria, primeiro, de 2016 a 2018, na redução de tais procedimentos (KLEIN; SENLLE, 2016; RODRIGUES, 2016). Depois, com a paralisação dos processos demarcatórios por completo nos anos 2017 e 2019, justamente quando desenvolvi a pesquisa de campo, esse contexto não envolvia só a paralisação das demarcações, mas um ataque aos direitos indígenas pela aceleração de políticas predatórias de expansão agropecuária (CARNEIRO DA CUNHA, 2021; POMPEIA, 2021).

como poderia fazer para que cada pessoa tivesse sua nação. Até aquele dia só existia uma única nação, os imortais, os verdadeiros, como Yoi, e eles não podiam se casar entre eles. Ele já sabia como deveria fazer, mas perguntou a Ipi. Ipi também já sabia e logo foi dizendo: - Então, meu irmão, vamos matar uma jacarerana para conhecer a nação do pessoal? Yoi concordou e eles logo acharam e mataram uma jacarerana. Cortaram o animal em pedacinhos e colocaram num pote bem grande para ferver. Quando já estava cozido, chamaram o pessoal para beber. Numa colher de pau, Yoi dava a cada pessoa um pouco daquele caldo. Os primeiros que tomaram receberam a nação de onça. Cada pessoa que bebia ia embora, ficava longe dos outros. Depois da nação de onça, veio a saúba. O pessoal bebia e logo sabia sua nação.²

Tal como lembrou inicialmente, ao encerrar, Tchiamãücü reforçou o caráter emblemático de Yoi. Com isso, ele finalizou que para entender a vida dos Ticuna, era preciso saber cuidadosamente sobre Yoi. Anteriormente, quando nos encontramos pela primeira vez, ele logo me disse ter entrado no movimento indígena local, formalmente, em 1987. Tsheveru Rü Memaücü, seu sobrinho, desde 1978, liderava as comunidades Ticuna da região, participando da Pastoral Indígena, responsável por uma capela da Igreja Católica em Umariçu, então aldeamento, Reserva Indígena, mas contemporaneamente Terra Indígena próxima a Tabatinga. Em 1986, Tsheveru foi para o posto da FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), trabalhar como funcionário, quando, então, Tchiamãücü passou a participar mais ativamente nas reuniões do movimento indígena no Alto Solimões, como que o substituindo, em especial, nas comunidades Posto Vendaval e Paraná do Ribeiro, em São Paulo de Olivença.

Ora, ao lançar mãos desses dois aspectos, quer sejam, a Cosmologia, uma narrativa mítica Ticuna, e sua própria genealogia, Tchiamãücü enunciou a forma como ele mesmo entende sua história. Meu objetivo neste artigo, desse modo, além de trazer meus encontros de pesquisa com Tchiamãücü, é recuperando também sua escrita em documentação que ele me disponibilizou, de seu próprio trabalho junto à FUNAI, bem como publicações consultadas no Museu Magüta³, em Benjamin Constant (AM), é apresentar sua *trajetória*, pensando com Suely Kofes: “sujeitos sociais como resultado do entrecruzamento de relações às quais estão ligados, quer pelos significados já dados

² Utilizo a versão publicada por João Pacheco de Oliveira Filho (1988: 90-105).

³ Consulta que contou com a colaboração de Nino Fernandes, a quem muito agradeço, *in memoriam*.

a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram” (2001, p. 25).

Tchiamãücü tinha, mais, seu próprio modo de reconstruir o movimento indígena Ticuna no Alto Solimões, como ele mesmo escreve em relatório da FUNAI:

Aqui na região do Alto Rio Solimões a luta se iniciou nos anos de 1978, então tínhamos como principal liderança indígena na época, Tsheveru Rü Memaücü, que fez a frente do movimento e criou junto com os caciques de comunidades, a Organização CGTT – Conselho Geral Da Tribo Ticuna – no ano de 1982; que tínhamos como 1º Cacique Geral da Tribo Ticuna Ngematücü, da Comunidade de Vendaval, município de São Paulo de Olivença. Como 2º Cacique Geral tínhamos Ngavü, da Comunidade de Umariacü, Município de Tabatinga. Depois de alguns anos Ngavü renunciou e foi substituído por Cure’ecü, da comunidade de Ourique, Município de Tabatinga. Esses três eram as principais referências dos povos Indígenas Ticuna da Região do Alto Rio Solimões, que faziam grandes articulações entre as comunidades existentes na época.⁴

Tais apontamentos, na narrativa de Tchiamãücü, deixam ver a análise da autobiografia de Álvaro Tukano por meio da qual Mariana Petroni (2015) apresenta o processo de surgimento, consolidação e transformação do movimento indígena no Brasil, especialmente entre as décadas de 1980 e 1990. Petroni aborda a configuração de uma arena política, com diversos atores disputando e dialogando, com a emergência de lideranças indígenas e a atuação de antropólogos, passando por órgãos governamentais, religiosos e entidades laicas. É o que faz também Maria Helena Ortolan Matos (2006), principalmente orientada aos desdobramentos do movimento indígena no Brasil, com a promulgação da Constituição de 1988. Maior participação indígena na esfera pública da sociedade e do Estado e as estratégias políticas do movimento indígena são os pontos sobre os quais se concentra a autora, mas trabalhando apenas com pronunciamentos e documentos de caráter público de lideranças do Vale do Javari.

Já Aline Iubel (2015) trata diretamente da relação dos indígenas com o Estado em São Gabriel da Cachoeira (AM), analisando as gestões das prefeituras indígenas eleitas nos anos 2000, o que a leva a questionar tanto a formulação tradicional de

⁴ “Histórico de Surgimento do Movimento Indígena na Região do Alto Rio Solimões Amazonas”. Apresentado na Conferência Regional de Política Indigenista em Tabatinga, Regional da FUNAI, 21 outubro de 2015.

Estado, como aquela formulada pelos índios em sua atuação à frente do governo, inseridos em partidos políticos brancos, assim como uma formulação de poder ancorada na literatura antropológica (e etnológica) sobre organização social e política. Com isso, foi possível perceber como lideranças indígenas percorreram trajetórias diferentes, agregando noções de pertencimento como escola, profissão, religião, partido político.

Há um entrelaçamento dessas questões, relações e abordagens, por exemplo, que possibilitaram à Mariana Petroni (2015) observar a mudança, a quebra e reorganização política do movimento indígena através da autobiografia de Álvaro Tukano, ou a análise de uma gestão indígena na prefeitura de SGC (IUBEL, 2015), e ainda a importância da Constituição de 1988, como mostra Ortolan Matos (2006). À luz de relações semelhantes mobilizadas com e por Tchiamãücü Ticuna é que seguirão as próximas páginas.

Movimento indígena

Em 1986, Tchiamãücü fez a primeira viagem a Brasília, pois as terras habitadas pelos Ticuna no Alto Solimões eram colocadas como “questões de fronteira” pelo Estado brasileiro, e a demarcação, o reconhecimento do território Ticuna, circunscrito formalmente à Umariáçu, arrastava-se. Em assembleia do Conselho Geral da Tribo Ticuna (C.G.T.T.), na comunidade Vendaval, uma comissão foi eleita para a viagem à capital federal, e Tchiamãücü compôs a equipe das lideranças nessa viagem. Houve uma audiência com o Ministério do Interior (MINTER). A comissão dos líderes Ticuna ficou em Brasília por quase dois meses até ser recebida. Tsheveru Rü Memaücü e o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho foram ao Rio de Janeiro neste intervalo, e com Paulo Machado Guimarães, advogado do CIMI, entraram com recurso no Ministério Público, para que o ministério os recebesse. Junto a um coronel, Secretário Nacional de Segurança, o MINTER então os recebe: as terras não seriam demarcadas por causa da faixa de fronteira, era uma questão de “segurança nacional”, justificava o governo federal. A estratégia concentrada na demarcação das terras indígenas da região, contava Tchiamãücü, fortaleceu bastante o movimento indígena, as relações entre os Ticuna. No Alto Rio Negro, eles ouviam naquele momento, enquanto lideranças do CGTT, que a presença grande de militares, associada a esta ideia de “segurança

nacional”, trazia uma série de violências e abusos por parte do exército e do governo, algo que também já vivenciavam no Alto Solimões.

As primeiras reuniões das lideranças indígenas Ticuna no Alto Solimões, das chefias nominadas como “capitães de aldeia” naquele momento, são do início dos anos 1980. Desses encontros, num período de dois anos, surge o CGTT, encaminhando reivindicações dos grupos, das diversas aldeias da região. O conselho de capitães era uma forma de articulação e organização dos interesses dos Ticuna especialmente voltados à demarcação, ao reconhecimento legal das terras como território Ticuna, enfatizava-me Tchiamäücü. O CGTT tinha como capitão-geral Ngematücü, que também era capitão da aldeia de Vendaval, era ele quem estabelecia a comunicação com as agências do Estado (Lima; Oliveira Filho, 1988). Ngematücü foi eleito em 1983 junto a outros capitães, Ngavü e outros sete, sendo um deles irmão de Tchiamäücü, uma comissão também acompanhada por Tsheveru Rü Memaücü (GRUBER, OLIVEIRA FILHO, CAVUCENS; PAOLIELLO, 1988).

Foi durante aqueles anos de organização do Conselho em que surgiu uma primeira proposta para a demarcação das áreas Ticuna, e da qual participaram os respectivos capitães, era um mapa apontando as aldeias. Ademais de Umariäçu, onde estava o posto da FUNAI, área reconhecida como Ticuna desde a década de 1940 (Oliveira Filho, 1977, 1988, 1999, 2002), a proposta com o mapa foi enviada à Fundação (Paoliello, 1988: 20). A presença e a proximidade do posto indígena potencializava a reivindicação contínua dos indígenas, lembra Roberto Cardoso de Oliveira (1978), desde os tempos em que a FUNAI era institucionalmente Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O processo de delimitação, de estudo e reconhecimento, no entanto, estagnou até meados de 1982, quando uma comissão do CGTT foi à Brasília para o Encontro Nacional de Lideranças Indígenas. O objetivo desta viagem era obter da FUNAI a criação das áreas propostas, já que uma equipe do órgão estatal havia percorrido o Alto Solimões em estudo naqueles anos (GRUBER, OLIVEIRA FILHO, CAVUCENS, PAOLIELLO, 1988: 22).

Duas equipes da FUNAI haviam realizado estudos de identificação e reconhecimento das áreas Ticuna no Alto Solimões na primeira metade dos anos 1980. Então, para encontrar uma resultante dos dois estudos já feitos, bem como para avaliar a atuação da própria Fundação na mesma região, dando recomendações de ações prioritárias, foi criado um Grupo de Estudos, em Brasília, em 1984. Compunham este

grupo funcionários do órgão estatal, membros da Pastoral Indigenista do Alto Solimões, e ainda pesquisadores do Museu Nacional, coordenados pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira, como Jussara Gruber, Vera Paoliello e João Pacheco de Oliveira Filho. Éwara, São Leopoldo, Betânia, Auati-Paraná, Estrela da Paz, Macarrão, Santo Antônio e Bom Intento foram consideradas, então, como áreas aprovadas (OLIVEIRA FILHO, PAOLIELLO, 1988: 27). O processo de demarcação dessas áreas, porém, foi interrompido, saindo do alcance da FUNAI, em finais de 1985, faltando para a sua conclusão as assinaturas do Ministério do Interior e do Presidente da República. É quando reaparece Tchiamãücü, que presente em reunião dos capitães e professores indígenas naquele ano, ao lado de seu irmão, e também de seu sobrinho, e do capitão-geral, entre outros, integra uma comissão eleita pelo CGTT para viajar à Brasília no início de 1986, esperando cerca de dois meses pela reunião junto ao MINTER. Diante da recusa do Ministério, Tchiamãücü escreve naquele ano:

A nossa palavra foi a que nós estávamos assumindo a responsabilidade de vinte mil índios Ticuna com autoridade e não sem autoridade. Este é o compromisso que temos com o nosso povo. E repetimos por três vezes: nós não aceitamos isso [a não demarcação]. Porque cabe a nós dizer a decisão séria de todo o povo Ticuna e não de duas pessoas [o Ministro e o chefe do Conselho de Segurança] (OLIVEIRA FILHO, GRUBER, PAOLIELLO, 1988: 32-33)

Das áreas propostas e submetidas a estudo, enfim, por Decreto do dia 15 abril de 1986, do executivo federal, apenas quatro foram então reconhecidas pelo Estado: Bom Intento, Santo Antônio, São Leopoldo e Feijoal (OLIVEIRA FILHO, GRUBER, PAOLIELLO, 1988: 32-33).

Em reunião em finais de 1985, quando se constituiu a comissão do CGTT para viajar à Brasília, quem também estava presente era Álvaro Tukano, lembrou-me Tchiamãücü. Tukano representava a União das Nações Indígenas (UNI), com sua atuação no Alto Rio Negro, próximo à região de São Gabriel da Cachoeira (AM), e propunha a criação de uma instância da UNI no Solimões (LIMA, OLIVEIRA FILHO, 1988: 8-9). Levava ainda aos Ticuna a proposta de que lançassem candidatos a vereadores e deputados, para que a representação nas câmaras, nas instâncias do legislativo brasileiro, possibilitasse atuação política com menos obstáculos aos indígenas (OLIVEIRA FILHO, GRUBER, PAOLIELLO, 1988: 31-32).

A partir de 1986, disse-me Tchiamãücü, haviam sido contratados muitos professores Ticuna pelas prefeituras do Alto Solimões, e criou-se uma frente para a educação dentro do CGTT, era a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingües (OGPTB). O Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), em Benjamin Constant, projeto criado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho e Jussara Gomes Gruber, também integrava esta frente junto ao movimento indígena. Houve uma aliança, portanto, entre o movimento indígena e o Centro de Documentação. As prefeituras no Alto Solimões não contratavam indígenas, era preciso a formação dos monitores, dos professores bilingües. Esta frente também tinha como objetivo a demarcação das terras indígenas da região, já que os pesquisadores integravam o Grupo de Estudos criado pela FUNAI.

As reivindicações por muitas das outras terras viriam somente depois, já nos anos 1990, contou-me Tchiamãücü. Este recorte deu-se em função de onde os Ticuna habitavam antes da passagem do irmão José Francisco da Cruz, líder religioso da Ordem Cruzada Católica Apostólica e Evangélica, ou simplesmente conhecida como Irmandade da Santa Cruz (ISC), que reunia (e reúne) brancos e indígenas em torno dessa figura messiânica. Com a chegada e permanência do irmão José ao Alto Solimões, os aldeamentos Ticuna na região se alteraram, algumas áreas chegaram mesmo a ser abandonadas, como lembrava Tchiamãücü, voltando a ser ocupadas e, conseqüentemente, reivindicadas, só posteriormente.

Tchiamãücü foi Diretor da ISC na aldeia de Ourique, entre 1979 e 1985, logo depois da criação dessa comunidade por um de seus irmãos, que se dirigiu para as margens, já tendo subido o igarapé Paraná, depois de descer o Solimões e de cruzar o pequeno igarapé da Onça. O que me contava Tchiamãücü também está formulado como “os mecanismo internos de conflito e segmentação por meio dos quais líderes da ISC haviam saído com seus grupos vicinais e criado suas próprias aldeias” (OLIVEIRA FILHO, 1999: 230, grifos no original).

Quase três décadas depois, desde meados dos anos 1990, são dezenove Terras Indígenas regularizadas pelo Estado brasileiro, reconhecidas como territórios Ticuna, pontuava-me Tchiamãücü. A proposta de Álvaro Tukano, desse modo, em 1985, encontrava respaldo na emergência de um contexto desde o início daquela década. A UNI estimava em cerca de vinte mil o número de eleitores indígenas no Brasil em 1982 – ano da eleição de Mário Juruna ao legislativo federal –, muitos concentrados nos

estados de Mato Grosso do Sul (MS) e Amazonas (AM) (Oliveira Filho, 1982). Proposta que, em partes, teve êxito, pois Tchiamãücü recordava como primeiro candidato Ticuna seu próprio sobrinho, Tsheveru Rü Memaücü, que lançou-se a deputado estadual no Amazonas, nas eleições do ano seguinte, em 1986 (ORO, 1989a: 15)⁵, seguido por Metacü, da OGPTB.

Mas eram estes candidatos do movimento indígena do Alto Solimões, porque sem este envolvimento político, por outro lado, houve, nas últimas décadas, ainda há muitos candidatos indígenas no Alto Solimões, candidatos vistos por Tchiamãücü como independentes. A pouca participação destes candidatos no que se convencionou chamar de “movimento indígena” também já era notada no início daquela década. Alguns possuíam inserções locais e partidárias não necessariamente vinculadas às divisões de suas sociedades indígenas, ou mesmo atreladas às distinções internas ao seu grupo étnico: os vínculos indígenas na política local indicavam uma tentativa de se contrapor à política também local dos brancos (OLIVEIRA FILHO, 1982).

Tchiamãücü me fez um inventário, como quem organiza o conhecimento (CALAVIA SÁEZ, 2005) desses políticos Ticuna representantes dos governos brancos nas cidades do Alto Solimões, às vezes, com mais de um mandato: em Benjamin Constant, lembrava-se de sete vereadores, sendo um deles vice-prefeito também em uma ocasião, junto a um prefeito branco; em Belém do Solimões, ele se lembrava de cinco vereadores; em São Paulo de Olivença, eram dois nomes; já em Santo Antônio do Iça, outros sete; para ele, contudo, estavam concentrados mais em Tabatinga, que contava com dezesseis nomes Ticuna, todos vereadores, sendo que um deles foi ainda coordenador da FUNAI, da Regional sediada ali, já nos anos 2000. Outros dois nomes, neste mesmo período, mais diretamente envolvidos com o movimento indígena na região, também se candidataram a deputado estadual, ainda que não eleitos.

Tchiamãücü candidatou-se a deputado estadual e para vereador, nos anos 1990, em Tabatinga, mas também não foi eleito. Em 1998, ele foi nomeado secretário de assuntos indígenas do município de Tabatinga. Dois anos depois, assumiu como coordenador de assuntos indígenas, tendo ficado até 2004. Lembrava-me que não tinha

⁵ “(...) apoiados por algumas entidades locais, principalmente em torno do “único partido que defende a causa indígena”. [porém] o fator étnico *era* preponderante na hora da escolha do candidato. Tudo indica que a identificação religiosa seja mais importante. Exemplo disso foi a insignificante votação que de *Tsheveru Rü Memaücü*, candidato a deputado estadual obteve nas eleições de 1986. Não sendo membro da ISC, não foi por ela apoiada, nem mesmo pelos seus patrícios Tikuna da Irmandade, que fizeram contra ele acusações moralistas” (ORO, 1989 :167; grifos no original).

recursos e condições de desenvolver nada durante estas gestões, as condições de qualquer trabalho de assistência e de realização de projetos não existiam. Como em qualquer eleição, em períodos de campanha, recordava ele, houve muito apoio na conquista de votos, mas, depois disso, durante a gestão, o que restava era abandono. Alguns daqueles nomes Ticuna eleitos nas instâncias municipais do Alto Solimões participaram também das organizações que compuseram e compõem o movimento indígena no Alto Solimões. O então coordenador da FUNAI, lembrado por Tchiamãücü, é filho de um ex-capitão do CGTT, e foi em sua gestão na fundação que Tchiamãücü foi nomeado para um cargo de confiança, tendo permanecido até maio de 2017, em exoneração promovida pelo executivo federal e que atingiu todo o território, todas as instâncias administrativas do Estado brasileiro.

Tchiamãücü enfatizava-me que sua entrada no movimento indígena aconteceu em 1987, formalmente, porque foi neste ano que iniciou sua participação no Centro de Documentação (CDPAS), quando, em seguida, este espaço viria a se tornar o Museu Magüta, em Benjamin Constant. Houve um projeto de saúde, em 1988, intermediado junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e formaram-se os Agentes de Saúde Indígena (AIS) Ticuna, destacava-me Tchiamãücü, um convênio com o CGTT. Foram quarenta e dois Ticuna formados como agentes de saúde naquele momento. Como entidade sem fins lucrativos foi criado o Magüta, desenvolvendo projetos na área de educação, de direitos humanos e, claro, de saúde.

Magüta foi presidido por João Pacheco de Oliveria Filho até 1992, permanecendo na organização o antropólogo por mais quatro anos a pedido dos Ticuna. Através de parcerias, como a Vienna Institute for Development and Cooperation (VIDC), o Magüta, inclusive, iria viabilizar recursos para a demarcação das demais terras indígenas nos anos 1990. Neste período, com intuito de monopolizar a função política de mediação externa, o antropólogo procurou tornar-se imune à autoridade dos capitães, do CGTT, e Nas assembleias, então, o conselho pede a dissolução da entidade e que ela fosse entregue ao próprio CGTT, que iria reabrir o Museu Magüta posteriormente (OLIVEIRA FILHO, 1999: 250-251).

No entanto, antes desse momento, em 1989, Tchiamãücü se desligou do Centro Magutá, dedicando-se exclusivamente ao movimento indígena, quando da fundação da COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira). Eleitos em assembleia, na Diocese de Manaus, em abril daquele ano, além de Tchiamãücü, foram

outros quatro Ticuna. Organizada regionalmente, a coordenação tinha representantes do Acre, com uma liderança Maxineli, e dois Apurinã; do Alto Rio Negro eram dois Tukano e outra liderança Baré; de Roraima, havia também um Macuxi. Tal configuração, inclusive, reflete os desenvolvimentos do movimento indígena e as posteriores experiências de administrações indígenas na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira anos depois (IUBEL, 2015). Foi a primeira composição da COIAB, contou-me Tchiamãücü, concebida como articulação política entre os movimentos indígenas, lembrando sempre das instâncias diferentes, entre o local, o regional, e aquela mais ampla, concentrando-se, voltada para Brasília. As candidaturas de Tchiamãücü, nos anos 1990, em Tabatinga, por exemplo, estiveram relacionadas à COIAB, nesses preceitos.

O contexto da criação da COIAB, Tchiamãücü também fazia questão de destacar, era o surgimento do Projeto Calha Norte, que afetava diretamente a vida de muitos indígenas. Criaram-se então outras alianças, como com o CIMI e a Comissão Pró-índio, de São Paulo, para terem apoio de outros movimentos populares, e de vários setores da sociedade nacional. Aquelas lideranças que compuseram, desse modo, a COIAB, deixavam suas localidades, numa articulação regional, mas também retornavam às suas comunidades para organizar assembleias, cursos, promover reuniões, discussões informativas, estabelecer uma comunicação. Tchiamãücü foi viver em Manaus em 1993, completando dois mandatos na direção da COIAB, até 1998. Neste intervalo ele residiu em Brasília por quase dois anos.

Paralelo a estes processos de alianças entre o CGTT e a criação e transformação do Centro de Documentação em Museu Magüta, e também à formação da OGPTB e da COIAB, formou-se a Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas Ticuna (FOCCIT), em 1992. Para Tchiamãücü, com os conflitos por interesses próprios locais nas cidades do Alto Solimões, entre as lideranças indígenas e os políticos brancos, perdeu-se a visão da articulação política indígena. Algumas lideranças queriam projetos, financiamentos, bens materiais, convênios, então aconteceu propriamente uma ruptura entre as lideranças indígenas e suas organizações, também fruto de descrédito entre essas lideranças, entre as aldeias e as cidades. Na região do Alto Solimões, quem ficou à frente do movimento indígena, entendia Tchiamãücü, foi o Centro de Documentação, o Magüta, mais próximo do CGTT. Tsheveru Rü Memaücü e Tchiamãücü, por outro lado, participaram da criação FOCCIT, acusada de não

representativa pelo CGTT. Eles queriam resolver estas disputas, mas, como reconhecia o próprio Tchiamãücü, ficaram presos às mesmas questões, sem ter tido recursos ou realizado qualquer convênio. Ganhava corpo, portanto, “a oposição entre capitães e indígenas que eram contratados para atuar nos projetos regulares do CDPAS, chamados pelos capitães de “funcionários”, oposição que era uma força centrípeta latente” (OLIVEIRA FILHO, 2015: 239), e da qual Tchiamãücü se afastara naqueles anos. Para Priscila Falhauber e Fábio Vaz Ribeiro de Almeida (1999) deram-se disputas institucionais de cunho representacional no interior das facções Ticuna. Os autores apontam as lideranças da FOCCIT distantes “no sentido de [não] serem escolhidas pelas suas comunidades através de eleição baseada no arranjo de poder entre os diferentes grupos vicinais” (idem: 278, grifos no original). A divergência ainda estaria localizada nas eleições municipais de 1992, em que o antigo capitão-geral do CGTT, Ngematücü, e outras lideranças Ticuna de São Paulo de Olivença apoiaram candidatos diferentes. O antigo capitão-geral, como liderança tradicional, em seu discurso de contestação, expunha a impossibilidade de incorporação do movimento indígena às instâncias estatais de maneira completa. O faccionalismo Ticuna (OLIVEIRA FILHO, 1977, 1988) operava, desse modo, num registro não mais aldeado, nas tensões e disputas entre grupos vicinais, mobilizados por seus chefes, e capitães, mas a partir daquele momento por capitães e líderes do movimento indígena desvinculados das anteriores indicações, das colocações dos chefes brancos de postos indígenas locais, da FUNAI, do campo de ação indigenista. O registro das indicações estaria nas indicações das elites políticas locais, da capacidade da administração local de mobilizar e disponibilizar recursos para estas lideranças locais (FALHAUBER, RIBEIRO DE ALMEIDA, 1999: 279).

São Leopoldo

A história de Tchiamãücü, ainda, tem outros caminhos, como aquele vinculado ao dia 28 de março de 1988, quando ele, aos vinte e nove anos, foi testemunha de um “evento crítico” (DAS, 1995). Já participando das reuniões do CGTT, um desses encontros ocorreria naquele dia na aldeia de São Leopoldo, nos limites do município de Benjamin Constant. Tchiamãücü só conseguiu chegar nas proximidades no dia seguinte, pois não conseguiu uma embarcação para viajar até a reunião. Ao se aproximar da aldeia, todavia, ainda nas águas do rio, foi abordado pela Polícia Federal (PF) e

descobriu que catorze Ticuna tinham sido mortos na aldeia de São Leopoldo⁶. “As únicas imagens dos mortos foram tomadas com uma filmadora que conseguiu captar as cenas do velório de duas das vítimas” (Oliveira Filho, 2015: 234), e quem registrou estes momentos com a câmera foi Tchiamãücü.

Em Tabatinga, à época, havia quatro áreas indígenas Ticuna que continuavam ocupadas por madeireiros e posseiros, mesmo diante da pressão de líderes indígenas da região direcionados à FUNAI. Naquele mês de março, circulara o aviso para que os posseiros residentes dessas áreas comparecessem à sede local da FUNAI para receberem as indenizações a que tinham direito por possíveis benfeitorias. Muitos posseiros, entretanto, não concordaram com os cálculos de indenização e fizeram ameaças aos funcionários da instituição do governo durante o mês. No dia 28, próximo ao Igarapé do Capacete, onde um antigo patrão tivera que retirar apressadamente centenas de toras de madeira cortadas no alto do igarapé, cerca de vinte de seus empregados e fregueses atacaram indígenas que seguiam em procissão, numa celebração religiosa. Aquele dia ficou conhecida como Massacre do Capacete (OLIVEIRA FILHO, 2015: 234-235).

O acontecimento trágico evidenciou o poder de organização política dos Ticuna em relação ao mundo branco. A mobilização de várias lideranças em torno do território, da demarcação, e dos projetos de educação, durante décadas, possibilitou aos Ticuna, diante do massacre, projetar uma visibilidade política no cenário nacional e internacional: os Ticuna elegeram uma comitiva formada pelos líderes, entre os quais estava Tchiamãücü e Ngematücü, cujo objetivo era pressionar o governo brasileiro para atuar de maneira mais efetiva na região do Alto Solimões (ALMEIDA, 2013).

A atenção a estes acontecimentos faz-me evocar o que diz Veena Das (2011) ao acompanhar e descrever a vida de Asha, viúva aos vinte e um anos na Índia, no contexto da partição que criou o Estado do Paquistão, nos anos 1940, e que procura entender como os espaços de destruição e violência, não apenas em âmbito estatal, fazem-se presentes nas relações cotidianas e familiares. Em outros termos, o que eram lugares como o Igarapé do Capacete, da reunião de capitães Ticuna, seriam “espaços de destruição”, diante do que se pode entender, como um “evento crítico” (DAS, 1995), como o Massacre, das transformações pelas quais passaram a vida de Tchiamãücü e dos índios Ticuna, as relações familiares, afetivas e políticas?

⁶ Jornal dos Trabalhadores Sem Terra. São Paulo, abril de 1988, número 72, ano VIII.

O próprio exercício etnográfico transformara-se frente ao Massacre dos Ticuna em São Leopoldo, aponta João Pacheco de Oliveira (1988b), trazendo a dimensão jurídica das relações entre índios e brancos no Alto Solimões, especialmente em relação à ocupação das áreas, do território, e ao reconhecimento do Estado brasileiro desses espaços. Tais aspectos explicitavam as relações violentas, a inferiorização da condição indígena, oras, a eliminação física dos corpos Ticuna, lideranças, mas também mulheres e crianças mortas e feridas às margens do igarapé Capacete. A dominação à qual estavam submetidos os Ticuna pelos brancos tinha ainda uma de suas faces a ação tutelar, emergindo pelas omissões e equívocos da FUNAI na assistência. A repressão e o controle exercidos pela Fundação não tinham vínculos com os direitos e a proteção dos indígenas.

Oliveira Filho organizou a publicação de *Rü Aü I Ticunagü arü wu'i* – A lágrima Ticuna é uma só (1988), baseado nas peças integrantes do Inquérito Policial nº1/88 em tramitação na Delegacia da Polícia Federal de Tabatinga (AM), com depoimentos de Ticuna e brancos. A área em que foram encontrados os corpos Ticuna fora identificada por estudos da FUNAI no início daquela década, era um antigo cemitério Ticuna, constando na proposta de delimitação sugerida. Em 1988, entretanto, encontrava-se fora da área decretada em 1986, e demarcada no ano seguinte. As lideranças do CGTT tinham conhecimento disso, possuíam cópia da sugestão da delimitação, queriam o reconhecimento da área. Para o reconhecimento das mortes, admitiram os assassinatos apenas alguns fregueses brancos do patrão do antigo seringal que antes operava ali, eram brancos dizendo habitar as terras há muitos anos. O inquérito ainda aponta consentimento do antigo patrão com o anúncio, a premeditação das mortes dos Ticuna, mesmo que este não tenha estabelecido qualquer acordo ou pagamento pela ação homicida (: 47).

A FUNAI desligou um dos professores, Metacü, por integrar a comissão do CGTT, da qual também participou Tchiamãücü, indo à Brasília naquele ano (idem: 80). Entre os estudos de demarcação promovidos pela Fundação, a própria contestação a estes levantamentos foi feita pela mesma FUNAI, e Antônio Carlos de Souza Lima (1988) entende que administração age contraditoriamente, saindo dos princípios do que seria então considerado como prerrogativa do Estado, o regime tutelar. O Massacre em São Leopoldo, eu lembrava acima, coloca Oliveira Filho (1999), retira o antropólogo da ordem da pesquisa, levando-o a uma “intervenção prática” junto aos Ticuna, é quando o

Centro de Documentação e Pesquisa se torna Centro Magüta. Ao mesmo tempo, lembrou-me Tchiamãücü, mostrando-me o livro que ele guarda em sua própria casa, a publicação da tese de mestrado de João Pacheco de Oliveira Filho (2015), “Regime tutelar e faccionalismo”. Ali está reproduzida a mensagem do então presidente da FUNAI, Romero Jucá: seu telegrama proibia o antropólogo, também Jussara Gruber, Vera Paoliello, enfim, o CPDAS/Magüta de estarem em Tabatinga (idem: 35).

Foram meses de tensão no Alto Solimões, os Ticuna tinham receio de andar pelas ruas das cidades da região, Tchiamãücü ainda me lembrou que não só ao Alto Solimões e à viagem à Brasília se restringiu a reação ao Massacre dos Ticuna em São Leopoldo. Foi criado um Tribunal Ticuna no Largo São Francisco, em São Paulo. O CGTT, a OGPTB, o Centro Magüta se dividiram para sensibilizar a opinião pública e as autoridades para a punição dos envolvidos, explicar também aos sobreviventes, aos familiares dos mortos os procedimentos para o julgamento: o movimento indígena não queria que o julgamento fosse enquadrado juridicamente como crime comum, julgado localmente, em vez disso, reivindicavam que o Superior Tribunal Federal, instância mais elevada na hierarquia do Judiciário do Estado brasileiro, tratasse da questão.

A atuação da FUNAI no Alto Solimões, especialmente com o Massacre em São Leopoldo, comparada com outros eventos semelhantes em relação aos indígenas no território brasileiro, como o Massacre dos Waimiri-Atroari do Paralelo 11, faz também Lima e Oliveira Filho (1988) associar o órgão indigenista à violência contra os indígenas, dado seu papel histórico de mediação entre brancos. A FUNAI não atuaria propriamente como tutora, ensejando a proteção que o Estado deveria fornecer às populações inferiorizadas, minorias sociais nos processos decisórios, mas sim, por outro lado, como agressora dos índios, destituindo-os de direitos, em vez de propiciar condições de expressão e atuação política. Mais do que isso, a atuação da FUNAI precipitou entre os Ticuna

novas formas de organização, com a criação do cargo de capitão-geral e a formação do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT). A sociedade Ticuna tem um forte caráter segmentar e nunca possuiu chefia centralizada, os antigos tuxauás e os atuais capitães tendo somente uma autoridade restrita a uma aldeia. As necessidades presentes de articulação entre as aldeias e de coordenação para uma ação comum no sentido da defesa de seu território fizeram surgir esses novos papéis (de capitão-geral e membro do Conselho) (LIMA; OLIVEIRA FILHO, 1988: 5-6).

João Pacheco de Oliveira (1987) entende também que havia uma padrão de ação indigenista potencializado no Alto Solimões naquelas décadas, desde os anos 1960, por conflitos entre brancos e indígenas, dos primeiros invadindo, levando madeira e retirando grandes quantidades de peixes dos lagos habitados pelos Ticuna. Havia convivência e mesmo participação de autoridades locais, delegados, policiais militares envolvidos em diversos casos de violência e abusos em relação aos indígenas nas cidades da região. O capitão-geral do CGTT, Ngematüçü, fora ameaçado em São Paulo de Olivença (OLIVEIRA FILHO, PAOLIELLO, 1988: 27).

O próprio indiciado como mandante do Massacre do Capacete, patrão do antigo seringal de São Leopoldo, aparece no jornal Correio Braziliense de janeiro de 1985, é o “irmão do prefeito de Benjamin Constant, que ocupa três hectares de terra na área indígena Ribeiro, no Posto Indígena de Vendaval”⁷. E novamente, dessa vez em outra publicação, no jornal Última Hora de agosto do mesmo ano, o principal acusado pelo Massacre está ao lado do “ex-prefeito e atual vereador indiciado pela Polícia Federal, padrões sobre os quais os agentes federais descobriram colonos, na maioria índios Ticuna, vítimas de trabalho escravo”⁸. Quase três décadas depois do Massacre, a região do igarapé do Capacete ainda ecoava as mortes Ticuna, como demonstram trechos de relatórios da FUNAI de Tabatinga, escritos por Tchiamãüçü:

Foi possível averiguar que na TI Matintin, tem cinco locais de entrada dos invasores (...) notamos que é fácil fazer a fiscalização dessa área, o que falta é uma organização, planejamento de fiscalização envolvendo todas as comunidades. (...) O que os Ticuna reclamam muito é que os moradores das comunidades vizinhas só se ocupam da pesca predatória (...). Trabalham só na exploração do pescado sem respeitar nada, tem muitos deles que trazem as pessoas de fora para pescar nos lagos, a pescaria feita por essas pessoas torna-se incontrolável, quando os indígenas Ticuna vão dar uma advertência eles ficam revoltados, ameaçam os Ticuna de morte, sempre eles insinuam o Massacre do Capacete, dizem que tudo o que Deus criou não se acaba”.⁹

⁷ Ver Terra Magüta. A luta pela demarcação das terras Ticuna no Alto Solimões. PETI. MAGÜTA/CDPAS. CEDI. Editora da UFRJ, 1988.

⁸ Idem.

⁹ “Relatório de viagens de atividades de fiscalização da Terra Indígena”. Regional da FUNAI, Tabatinga, 22 dezembro de 2011.

Ourique

Quem foi a Terra Indígena (TI) Umariáçu, no Alto Solimões, mesmo depois de quatro décadas desde a chegada de irmão José, que faleceu no início dos anos 1980 em território Ticuna, notou a presença de sua igreja, de seus seguidores, e a continuidade da Irmandade da Santa Cruz (ISC), ainda que nesta aldeia já existissem outras denominações cristãs, católicas, evangélicas e neopentecostais. Quem foi a TI Éware, descendo o rio Solimões e subindo um dos igarapés, como o Paraná, à esquerda, e que também abriga muitas aldeias, como Ourique, ao chegar nesta – a depender do motor da embarcação, podendo levar cerca de 12h –, da mesma forma reparou a vestimenta, os colares com crucifixo, a postura corporal, o andar, são os Ticuna da ISC. Em Ourique, Tchiamãücü me contou, foi para aquela aldeia que seus pais se dirigiram, ao lado de seus tios, nos anos 1960. Com a chegada da Irmandade, os Ticuna se dispersaram, e muitos, como seus familiares, foram atrás do irmão José.

Os pais de Tchiamãücü e ele mesmo habitaram também duas grandes Ilhas no Solimões, regiões mais próximas tanto de Tabatinga como de Benjamin Constant, Aramaçá e Ilha do Cleto. Desta última seu pai voltou para Ourique, mas Tchiamãücü ficou ali com a primeira esposa.

Tchiamãücü nasceu nos anos 1960 na mesma Ilha do Aramaça, ilha sobre a qual, no final daquela década:

Neves da Costa Vale, delegada da Polícia Federal que investigou o caso e as condições locais em geral, constatou que pouca coisa havia mudado desde os velhos e maus tempos. Ela observou que centenas de indígenas estavam sendo escravizados por proprietários de terras de ambos os lados da fronteira, e que colombianos e peruanos avançavam pelos rios brasileiros para caçar os índios ticunas. Índios semi- civilizados, disse ela, estavam sendo aliciados e recrutados para agir como bandidos na Colômbia. A área é conhecida como Solimões, e a delegada Costa Vale ficou chocada com a desesperadora condição física dos índios. Os leprosos eram abundantes, e ela confirmou a existência de uma ilha chamada Armaça, onde se confinavam indígenas velhos ou doentes para que lá aguardassem a morte. Disse que eles não contavam com nenhum tipo de assistência (LEWIS, [1969]2019: 42).

A reportagem de Norman Lewis conta-nos a situação histórica de dominação do seringal. Em 1982, Tchiamãücü recordava-se, ele era então Diretor da ISC na aldeia

Ourique, e com a ajuda de mais um companheiro expulsaram marreteiros¹⁰ da região. Tchiamãücü foi bastante enfático, repetindo que já naquela época, e, claro, desde então: “Ninguém queria, ninguém quer mais patrão!”. Como diretor, um dos maiores postos na hierarquia da ordem da ISC, Tchiamãücü, portanto, não queria ser confundido com um “patrão” dos tempos do seringal.

Um dos irmãos mais velhos de Tchiamãücü, naquela década, estava onde hoje é TI Umariçu, mas também foi para Ourique, foi quem (re)fundou a aldeia. Nesse momento, poucos meses depois, disse-me Tchiamãücü, chegou a Irmandade, começou o movimento da ordem de Santa Cruz. Seu irmão também tinha a intenção cristã e, desde então, para ir para Ourique, é como um “pré-requisito”, tem que fazer parte da Irmandade para não dar problema, para não ter conflito. Tchiamãücü acreditava-se ainda como da ISC, mesmo que, ponderando, não seguisse mais os regimentos, a conduta e os preceitos. Nos últimos anos, o movimento dos Ticuna seria parecido ao que atraiu e dispersou seu povo com a ISC, entendia Tchiamãücü, só que em direção às cidade de Tabatinga, Benjamin Constant e São Paulo de Olivença.

Em uma das noites em Ourique, na casa de uma de suas sobrinhas na aldeia, Agente Indígena de Saúde (AIS), que se formara como Agente de Saúde Bucal no primeiro convênio, na primeira parceria do Centro Magüta com a UFRJ no final dos anos 1980, conversávamos com o então cacique de Ourique. Este também é sobrinho de Tchiamãücü. Quem poderia falar melhor, quer dizer, quem poderia contar a história da aldeia, do movimento indígena, e o conhecimento do povo Ticuna, sim, era Tchiamãücü, contou-me o cacique. Outra que poderia falar bem, quem tinha conhecimento, era sua própria mãe, irmã de Tchiamãücü, mas que ela não estava, como seu tio, “desde muito tempo envolvida com a escrita”.

Em uma comunidade toda da ISC, considerando que a língua Ticuna está grafada, que as escolas são bilíngues, que jovens escrevem em Ticuna, que há mesmo uma literatura em Ticuna por três países na América do Sul, diante de milhares de indígenas que se reconhecem como ticunas, é impossível não notar a força da ISC, lembrando que “irmão José recorria a formulários, regras, a um estatuto, que tudo tinha um efeito legal na ordem da Santa Cruz, para a hierarquia da Irmandade” (Oro, 1989: 75). A escrita, portanto, não era qualquer escrita, era sim aquela que se refere a uma acepção mais ampla, à

¹⁰ Termo que pode ser entendido como aquele que derruba a mata e rouba madeira.

(...) palavra, [que] foi entregue para Tchiamãücü, que pela sua vez fez as explanações fazendo explicações sobre os direitos sociais, originários dos povos indígenas, que são garantidos em leis específicas e pela constituição federal, citou a Lei Nº 6.001 de 19 de Dezembro de 1973, os artigos 231 e 232 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho – da ONU, Organização das Nações Unidas, e os documentos legais de homologação de todas as terras indígenas dos Povos Ticuna da região do Alto, Médio e Baixo Solimões, onde somam dezenove TI's.¹¹

Na mesma noite, ao nos aprontamos para dormir, já na casa de um dos irmãos mais novos de Tchiamãücü, o rádio permanecia ligado, à estação em que o pastor dirigia resolutas palavras de conduta, de comportamento, o que poderia ser feito, o que não deveria ser feito, e entremeava seu próprio credo, “não é ser nem católico nem evangélico”. Era preciso, sobretudo, “acreditar na palavra do profeta”, o que poderia então ser estendido aos membros da ISC. A sede da pregação no Rádio fazia referência a Benjamin Constant, havendo também encontros em Tabatinga e em São Paulo de Olivença, e não se restringia aos Ticuna. A palavra, a história e a narração, no Rádio durante o fim da noite, na manhã seguinte, amanhecia metaforicamente na Bíblia Sagrada traduzida para língua Ticuna e deixada pelos familiares de Tchiamãücü sobre minha mochila e meu caderno de anotações. Se Tchiamãücü era quem tinha autoridade para contar os Ticuna, o movimento indígena de sua região, era também porque fora – ou ainda era, como ele mesmo preferia dizer – da (hierarquia) da ISC. O efeito que a palavra, o conhecimento, a letra adquirira em sua trajetória, para os Ticuna, era a respeito, principalmente, aos diferentes âmbitos do movimento indígena e ao aparato estatal.

Ação indigenista e situação histórica

A FUNAI havia desativado projetos de desenvolvimento comunitário e assistência no Alto Solimões entre 1976 e 1977, e poderia então ser entendida como agência que compunha o cenário, a situação histórica de dominação pelo qual os índios

¹¹ 2º Relatório da reunião da Associação dos Povos Indígenas Ticuna Residentes na Cidade de Tabatinga. Regional da FUNAI, Tabatinga, setembro de 2017.

estavam submetidos (Oliveira Filho, 1987) ao longo daquelas décadas, e relações por meio das quais Tchiamãücü cresceu.

Uma situação histórica se compõe de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada um desses provido de diferentes recursos, padrões de organização interna, interesses e estratégias. (...) uma situação histórica se define pela capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir uma certa ordem política através da imposição de interesses, valores, e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política. (...) através da comparação de duas situações, uma descrição teórica (e assim lógica e econômica, menos que factual) da própria mudança social, permitindo indicar com clareza as alterações nas relações políticas entre os atores e qual a composição de interesses que essa nova situação representa e procura articular (OLIVEIRA FILHO, 2015: 46-47).

É por meio da descrição e da análise das sucessivas situações históricas dos Ticuna que João Pacheco de Oliveira Filho (1987, 1988) afirma, também, um padrão de dominação, desde as missões no século XVII, promovendo o aldeamento das populações indígenas e adequação de suas vidas a um regime de trabalho exógeno. Os padres escolhiam chefes, controlavam a conduta e as crenças daqueles que foram catequizados (idem, 1987: 207). No século seguinte, as Missões transformaram aldeias em vilas, tendo instalado Diretórios dos Índios com autoridades civis, no período em que a região começa a receber, mais sistematicamente, colonos. Vem a emergência da extração gomífera, a empresa seringalista nos séculos XIX e início do XX, e a região é praticamente dividida entre patrões, comerciantes que obtinham títulos de terras às margens do Solimões, dos igarapés, o que redistribui a população Ticuna na região (idem: 208).¹²

Em Prefácio à *Ensaios de Antropologia Histórica*, revisitando a produção intelectual de João Pacheco de Oliveira Filho, Roberto Cardoso de Oliveira (1999), nesse sentido, sublinha a importância de entender a compreensão das análises sobre os

¹² A dominação do seringal como situação histórica apontada por Oliveira Filho encontra descrição, por exemplo, em reportagem de Norman Lewis [1969]/(2019): “Na década de 40, uma empresa seringalista punia os escravos indígenas que ficassem aquém da sua devida cota de produção diária arrancando-lhes uma orelha; por fim, quem não atingia a meta pagava com a vida. (...) a maioria dos proprietários de terras locais é um pouco menos espetacularosa em suas modalidades de opressão. Diz que os latifundiários acorrentava leprosos a postes, abandonando-os à própria sorte durante uma semana, sem comida e sem água, forçados a urinar e a defecar ali mesmo. Ele era um mau exemplo, mas seu método para manter os índios ticuna em estado de escravidão era o mais usado. (...) Os que tentavam fugir eram detidos (pela força policial privada dos latifundiários) e encarcerados como ladrões”.

Ticuna trabalhando com “eixos cronológicos”, priorizando história em detrimento de estrutura (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1999: 14).

Tais apontamentos ainda contrapõe a afirmação de Curt Nimuendajú (1952) sobre a ausência de chefia entre os Ticuna, que poderia ser entendida, para Oliveira Filho (2015), como fruto dos efeitos destruidores que o contato, a sucessão dessas situações históricas teria tido sobre a organização social e política indígena. Quando da pesquisa, da etnografia de João Pacheco de Oliveira, em Umariáçu, nos anos 1970, havia dois papéis políticos contrastantes: o “capitão”, reconhecido pelos Ticuna, e o chefe do grupo vicinal, ferramenta analítica e descritiva criada pelo autor. Este último operava no âmbito da aldeia, das famílias nucleares, enquanto o primeiro exercia uma função mediadora dos Ticuna com o mundo exterior, fosse com os militares da cidade, ou com os funcionários do antigo SPI. Então a vida política, entendida pelo antropólogo como, mais uma vez, o transcurso das situações históricas, a mudança social empreendida pelo contato interétnico, em seu recorte da organização política, dava-se em torno dessas figuras. A ausência de chefia encontrada por Nimuendajú era reveladora da situação histórica de destruição que o contato promoveu desta categoria. A abordagem teórica de João Pacheco de Oliveira (1977, 1988, 2015) encontra em Roberto Cardoso de Oliveira (1996) uma referência importante, uma vez que para este pesquisador, também junto aos Ticuna

(...) a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial), relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis. Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas contraditórias, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra. E não foi por outra razão que nos valem do termo fricção interétnica para enfatizar a característica básica da situação de contato. [Ademais] (...) a situação do contato como uma “totalidade sincrética” ou, em outras palavras, “enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente 'unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes (...) (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996: 46-47, grifos no original).

Com isso, enquanto “totalidade sincrética” e “fricção interétnica”, Cardoso de Oliveira (1996) procura também não estabelecer correspondências conceituais entre as

sociedades em contato, como se a preocupação fosse aprender a realidade como resultado do contato. Não se tratava, pois, de estabelecer uma correspondência entre instituições sociais opostas, como se o conflito adviesse dessas instituições atuando umas sobre as outras, conforme suas naturezas, por exemplo, instâncias econômicas versus instâncias econômicas, religião versus religião: ou como se o missionário e o administrador governamental afetassem somente a ordem de uma sociedade indígena no que se referisse ao sistema de chefia (idem: 34-35). A leitura de João Pacheco de Oliveira Filho (1977, 1987, 1988, 2015), nesse sentido, ainda que ecoando em parte a proposta de Cardoso de Oliveira (1986), descreve e analisa as relações sociais vivenciadas pelos Ticuna como tendo sido destruídas pelo contato, submetidas a um padrão de dominação e mudança social em que se perderam as correspondências entre as categorias as práticas sociais. Recuperando o trabalho de Curt Nimuendajú (1952), Oliveira Filho (1988) aponta os “cabeças”, líderes dos segmentos de uma nação, de um clã reunindo famílias num grupo local, em uma maloca. Estes chefes teriam poderes mágicos, inteligência e habilidade para lidar com estrangeiros, tendo especialmente um papel de conselheiro em seu território, mas sem poder coercitivo: eram os *Tê/Ti*. Nos anos 1970, início das pesquisas do antropólogo no Alto Solimões, também ele ainda pode ouvir histórias sobre os *To’ü*, que nesses territórios locais, de poucas famílias de um mesmo segmento clânico, eram considerados chefes militares, tendo um código específico de autoridade, figuras escolhidas e educadas desde o nascimento, porém, novamente sem poder coercitivo ou capacidade de realizar qualquer tipo de punição, suas ações estavam apenas orientadas ao conflito com outras aldeias, outros clãs. Inclusive, *To’ü* são os “mascarados” da Festa da “Moça Nova” (*worecü*), ritual Ticuna em que o clã patrilinear da menina reclusa no interior do curral defende-a das incursões dos *To’ü* de outro clã. Havia também os *Yuücü*, traduzidos como feiticeiros, e *Ngi’etacü*, ou mais propriamente xamãs, ambos com funções privadas, não sendo associados ao grupo, à maloca, ou mesmo ao clã, como se fossem representantes desses grupos (1988: 118-121). A configuração da situação histórica do seringal, a atuação dos patrões, o desaparecimento das malocas, tudo isso produziu, para Oliveira Filho (1987), a dominação dos Ticuna, uma mudança social expressa no então faccionalismo, retirando a autonomia do funcionamento das instituições políticas Ticuna, em função, assim, de um novo tipo de unidade social, de organização política e de poder também para os Ticuna (1977).

Tchiamãücü, por outro lado, associava *To'ü*, traduzindo-os como “guardiões Magüta”, na linguagem da guerra, a “soldados”, mas também a “vigilantes”, aqueles atentos, preparados para proteger seu povo. Eram os *To'ü* quem cuidavam dos Magüta como quem luta contra inimigos.¹³

A etnografia de João Pacheco de Oliveira (1977, 1988), ao mesmo tempo, ao fazer um inventário dessas posições de liderança política, encontra ainda os chamados grupos vicinais e seus chefes, muitas vezes, associados às famílias nucleares. É entre o “capitão”, que era alguém que havia passado por grande mobilidade geográfica, conhecido outros lugares, de outras aldeias e clãs, tendo vivido algum tempo entre os brancos e trabalhado entre eles, e escolhido pela agência estatal (OLIVEIRA FILHO, 2015: 157), que o chefe formava-se por um processo de liderança interna, dentro dos grupos domésticos, no interior das aldeias. Existem, portanto, dois tipos principais de fatores ordenadores da vida política no registro do faccionalismo: ao capitão e ao chefe referem-se interesses divergentes e diferentes projetos sociais se expressam e se articulam. Se “a estrutura política e a organização do parentesco estão completamente fundidas” (idem, 1977: 151), esta conjunção se apresenta por uma tensão, por uma arranjo desigual. O capitão de uma aldeia Ticuna, como escolha dos civilizados, estabelece uma comunicação regular entre índios e brancos, ele é um tradutor, um mensageiro e chegava mesmo a usar uniforme militar (OLIVEIRA FILHO, 1977: 154). É ele

quem ajusta e conecta a vida da população indígena às determinações de uma situação histórica maior. Para desempenhar sua missão, ele precisa conhecer bem o mundo dos civilizados, expressando-se isso em algumas qualificações que todos os “capitães” satisfazem: saber falar bem o português, conhecer os costumes dos civilizados, saber fazer conta”, comerciar com habilidade e ganhar a confiança dos civilizados que exercem a tutela daqueles índios (OLIVEIRA FILHO, 1977:157).

Há propriamente um deslizamento histórico de significados desta categoria, que poderia ser remetida ao marichaua, mais em relação aos Ticuna habitantes do lado peruano da fronteira, ou aos termos cacique e tuxaua, bem como capataz, referidos ao patrão do seringal da empresa gomífera, já do lado brasileiro. João Pacheco de Oliveira

¹³ “Plano de Trabalho de Vigilância e Proteção das Terras Indígenas”. Regional da FUNAI, Tabatinga, janeiro de 2017.

Filho (2002), a partir de Umariaçu, a primeira reserva indígena dos Ticuna no Alto Solimões, desde os anos 1940, levanta um material heterogêneo, cartas e relatórios, reconstruindo fatos e acontecimentos através da memória dos indígenas e não indígenas, enfim, para poder dizer que os Ticuna interpretavam os eventos e personagens desse processo dentro de uma forma narrativa tradicional, ou seja, de uma mensagem salvacionista marcante naquela sociedade, e reativada em momentos cruciais. Mas, como nomeado, escolhido pela agência estatal, pelo SPI (ou pela FUNAI) o capitão agia

numa comunidade que se encontra “encapsulada” no interior uma estrutura tuteladora maior, o relacionamento que eles [capitão e chefe do grupo vicinal] irão estabelecer entre si deverá submeter-se a certas regras e pressões. De um lado o “capitão” precisa fornecer à estrutura maior aquilo que ela demanda por parte da comunidade, de outro deve satisfazer algumas das aspirações da comunidade quanto à obtenção de recursos da estrutura maior. Para realizar a primeira e mais importante dessas tarefas o “capitão” precisa mobilizar pessoas que sustentem e executem as proposições emanadas do órgão tutelador (OLIVEIRA FILHO, 1977: 158).

Mais de três décadas após as experiências criadoras da etnografia de João Pacheco de Oliveira Filho (1977, 1988), neste período, outro dos irmãos mais velhos de Tchiamãücü fora capitão de Umariaçu, já na passagem dos anos 1990-1980, e, nos anos mais recentes, são dois sobrinhos da mesma liderança os caciques. O único meio que o capitão dispunha, desse modo, para mobilizar pessoas até o início década de 1970 – e, claro, também depois disso – era obter o apoio de pelo menos um dos chefes de grupos vicinais, aquele conhecido como *toeru* (OLIVEIRA FILHO, 1988: 256).

Um dos irmãos mais velhos de Tchiamãücü era segundo-capitão em Umariaçu naquela época, assim, capitães e segundos-capitães, quando não tem a mesma genealogia, estando proximamente conectados por linhagens, têm conexões genealógicas extensas (OLIVEIRA FILHO, 1977: 194), como a família de Tchiamãücü, que chegou a ser uma das mais numerosas de Umariaçu (: 213). O chefe de um grupo vicinal, por sua vez, “organiza atividades de um conjunto de pessoas relacionadas por parentesco e vizinhança, em continuidade face à autoridade do chefe do grupo doméstico” (: 156). Podem ainda ser aquelas figuras mágicas os chefes dos grupos vicinais, como “pajés”, feiticeiros ou xamãs, podem pertencer a um mesmo clã, cumprindo ainda a regra preferencial de casamento, com a prima cruzada patrilateral.

A função do chefe do grupo vicinal porém é tanto a de comunicar-se com estranhos e civilizados, representando os membros de seu grupo perante qualquer autoridade (“capitão”, chefe do posto, militares, comerciantes, professores, missionários, etc.), quanto à de organizar a cooperação entre os vários grupos domésticos que habitam próximos uns dos outros. Isso se manifesta, por exemplo, nas atividades econômicas, religiosas e em algumas tarefas comunitárias(: 156).

É importante destacar que ambos os papéis discutidos, descritos e analisados por João Pacheco de Oliveira não assumem funções coercitivas ou repressivas. Se o capitão era aquele quem conectava os Ticuna à sociedade envolvente, isso acontecia enquanto mediador, novamente, como mensageiro, não era ele o artífice da dominação, mesmo quando isso assume a face oculta da dominação tutelar (1987, 1988). Se a relação entre ambos os papéis é desigual, o é no interior do regime faccional Ticuna, pois tanto o capitão quanto o chefe do grupo vicinal são entendidos enquanto conselheiros.

Nos anos 1970, João Pacheco de Oliveira Filho (1977) aponta “a importância do que o parentesco mantém enquanto fonte de recrutamento de seguidores para os líderes [das facções]” (: 194). É neste momento também que vem para aquela aldeia próxima de Tabatinga várias famílias de Ourique, membros da Irmandade da Santa Cruz (1988: 247). A Irmandade “transformou-se em uma fornecedora de líderes que, manifestando respeito ante o patrão em contextos religiosos, mantinham-se nos contextos sócio-econômicos como defensores intransigentes dos interesses e dos direitos dos índios” (1987: 214), o que se poderia atribuir mais diretamente a Ngematücü, mas também aos germanos de Tchiamäücü. É com este último, no entanto, com quem é possível estabelecer descontinuidade quanto à ação indigenista atrelada à situação histórica de domínio do seringal, na medida explícita, inclusive, com que Tchiamäücü põe de lado, deixa para traz a linguagem e as práticas sociais ligadas ao “regime tutelar” depois de 1988 e da Constituição federal promulgada naquele ano, outra vez em relatório da FUNAI:

(...) servidor da FUNAI disse que isso [não] acontece [a intervenção da polícia] porque a FUNAI ainda é o Pai dos indígenas, ela que não deixa a polícia fazer os serviços, porque a FUNAI é para defender os índios, isso está garantido na nossa lei, que é o estatuto do índio, mas já fizemos de tudo junto às autoridades e não obtivemos os objetivos alcançados. Tchiamäücü esclareceu ainda o assunto referente a tutela, baseando-se no que o servidor

disse antes, que a FUNAI ainda é o pai dos índios: na Constituição Federal do Brasil de 1988, pelos Arts 231 e 232, acaba a tutela, porque se reconhece a autonomia dos Povos Indígenas, o que era tutela se transformou em proteção aos Direitos dos Povos Indígenas, essa parte é que as autoridades têm que terem os conhecimentos e entender, para fazer os atendimentos diretos aos povos indígenas sem ser representado pela FUNAI, esses Arts. reconhecem a capacidade do índio, o que para muitos dos povos indígenas se torna difícil, porque estão acostumados a lidar com o guia da FUNAI. Quando o índio toma essa iniciativa, não está tomando a vaga do dever do Estado, mas sim está assumindo sua cidadania com autoridade e autodeterminação.¹⁴

Considerações finais

Tchiamãücü destacava ao fim da narração da história Yoi e Ipi que a criação dos clãs, das nações Magüta, *ordenavam* - e grifo a palavra intencionalmente -, a maneira dos casamentos, os clãs sem pena podendo apenas unir-se aos clãs com pena. Para ele, somente alguns seriam clãs verdadeiros, pois alguns teriam sido inventados, não tendo importância. Os com pena seriam Arara, Japó, Mutum, Maguari e Tucano; os sem pena, Avaí, Onça, Saúba e Jenipapo. Por fim, Tchiamãücü relacionava a divisão em clãs, a separação entre as nações à Festa da “Moça Nova” (ao *worecü*), à disputa entre os mascarados (aos *To’ü*), comentando também como Yoi era justo, o herói dos Ticuna, enquanto Ipi, não, gaiato, trapaceiro. Tchiamãücü, de certa forma,

narrava a origem de costumes centrais à vida dos Ticuna (como a divisão da sociedade em nações e o casamento entre metades exogâmicas) e fez alusão a outros hábitos e crenças vigentes no passado e ainda presentes... o relacionamento com a tradição, onde os costumes devem ser explicados por acontecimentos do passado e descritos através de sequências míticas (OLIVEIRA FILHO, 1988: 105).

A questão de João Pacheco de Oliveira (1988) é o estabelecimento de uma derivação de papéis. Yoi e os imortais uüne comporiam o campo mítico de forma que, mais do que identificação, ou continuidade, mas por aproximação, como se a história enquanto cronos, decorrer do tempo, para os Ticuna, em determinados momentos se

¹⁴ “Relatos de reunião das lideranças indígenas das Comunidades Indígenas Umariacü I e II”, reunião ocorrida no dia 23 de setembro de 2015.

aproximasse da mitologia. É o que o autor chama de reencantamento do cotidiano, por exemplo, com a presença e a pesquisa desenvolvida por Curt Nimuendaju no Alto Solimões. Nestes momentos de aproximação entre mito e história, então, aconteceriam mudanças sociais, passagens de uma situação histórica à outra. Com Nimuendaju, desse modo, teria ocorrido uma:

identificação entre etnólogo e o filho de Ipi... Nimuendaju endossando crenças e esperanças reprimidas por “patrões”, passou a ser situado aos próprios imortais, interferindo positivamente em sua existência cotidiana para salvar o mundo de uma “destruição iminente”. Para o etnólogo, a narrativa salvacionista reserva assim o lugar de mensageiro dos üüne – imortais (OLIVEIRA FILHO, 1999, 84-85).

Nimuendaju era qualificado propriamente como chefe, davam-lhe a designação de aegacü, aquele entre o líder de um grupo social, e os üüne, os imortais ou encantados, que tem a capacidade de alterar e determinar a existência dos mortais, mostrando-lhes o caminho da salvação. Tais características, atributos, a mesma compreensão, analítica e etnográfica, estavam dispostas para Manuelão, branco, funcionário do SPI, o primeiro capitão da aldeia de Umariáçu, nos anos 1940. Manuelão como capitão ainda é apreendido pelos Ticuna como salvador, como alguém que os protegeria do regime, da dominação do seringal (OLIVEIRA FILHO, 1999: 78-79).

Ari Oro (1989) compreende que a mitologia Ticuna se reatualiza, modifica-se em função dos momentos históricos. As sucessivas pressões, as situações críticas que vivenciavam os Ticuna, os faziam tomar os mitos não só como apoio: os mitos agiam social e politicamente, como modelos de representação. Yoi, os imortais, os heróis Ticuna iriam reforçar a crença na salvação dos “profetas”, naqueles que, ora se diziam salvadores, ora eram entendidos como criaturas messiânicas, fazendo, portanto, dos Ticuna, também, uma sociedade predestinada a receber tais personagens. O irmão José, inclusive, era anunciado, esperado, e quando chega e percorre o Alto Solimões, em algumas aldeias foi visto como o próprio Yoi (ORO: 1989: 46-49).

Para Oliveira Filho as continuidades dos papéis sociais seria extensiva, de Yoi emanaria poder, dele e dos imortais, de tempos em tempos, como ficaria mais explícito na sucessão de movimentos salvacionistas ao longo do século XX, registrados pelo próprio Curt Nimuendaju (1952), e presenciado pelo próprio pesquisador (OLIVEIRA

FILHO, 1977), sendo também registrado pela bibliografia (ORO, 1989). Os movimentos salvacionistas, assim como o governo e suas instituições estatais, governariam o destino, contrapondo-se, claro, à violência e dominação de uma situação como a da empresa seringalista, mas, ao mesmo tempo, preservando alguma continuidade, uma relação vertical, tal como Yoi e os imortais (OLIVEIRA FILHO, 1999: 234). É o que Ario Oro chama de sentido político dos movimentos messiânicos-milenaristas que ocorreram sucessivamente com e entre os Ticuna, pelo menos ao longo do século XX (apud PEREIRA DE QUEIROZ, [1977], 1989: 18).

Mas se Tchiamãücü me contava a história de Yoi, enfatizando-o como um herói Ticuna, não o fazia como quem estabelece uma relação temporal, cronológica, ou mesmo histórica, em relação à narrativa mítica. Ou seja, Yoi e a narrativa mítica não são origem, não compunham um passado, porém, ao mesmo tempo, produzem efeitos sociais (Strathern, 2014), são costumes centrais à vida dos Ticuna, são sua tradição. Retomo a palavra grifada, *ordem*, associada por Tchiamãücü especialmente a Yoi. Para meu interlocutor, ainda, Yoi habitava o Éware, território sagrado para os Ticuna, que coincide com a demarcação das Terras Indígenas no Alto Solimões, junto aos imortais, aqueles que pescados pelo herói, todavia, não se transformaram em Magüta, os próprios Ticuna. A coabitação da narrativa mítica com a Terra Indígena reconhecida pelo Estado brasileiro fazia o mito, portanto, produzir efeitos sociais.

Jean-Pierre Goulard (2009) diz que, para os Ticunas, o nascimento dos irmãos míticos na narrativa acontece em uma terra em contínua transformação. É com o nascimento de Yoi e Ipi que se começa a “organizar o universo” indígena, transformando um estado geral indiferenciado, instável, em um que se põe ordem, para o qual se atribui estabilidade. Goulard também chama a atenção para este aspecto da relação entre os mesmos personagens, como destacado por Tchiamãücü ao me fazer sua própria narração, são os “erros” de Ipi que fazem com que Yoi produza “correção”, ordem e estabilidade. Há assim a oposição complementar entre os personagens do mito, com Yoi como “o conselheiro” ou “aquele que sabe”, enquanto a Ipi estaria reservado o papel de “pícaro”. Sem qualquer moderação, as ações de Ipi criavam eventos, colocando-se e colocando-os em situações conflituosas. Yoi, por outro lado, antecipa os “erros” de Ipi, respondendo de maneira apropriada para que a vida pudesse seguir (GOULARD, 2009, p. 41-45). Para os Ticuna, os feitos recentes são contados através da percepção dos heróis míticos como parte do universo cotidiano. O tempo para os Ticuna

não seria um passado, tal como para os brancos, em seu conceito referenciado como algo destituído de realidade. Para os Ticuna, o tempo é o presente, e é definido a partir da experiência direta, uma construção para os acontecimentos que se acabam de ver, o tempo é a realidade atual (LANDABURU, 1993 apud GOULARD, 2009, p. 38). Goulard (2009) então complementa, o tempo é mitológico, não é passado, tal como para os brancos, mas pertence ao campo da experiência dos Ticuna e é empregado de maneira atual (GOULARD, 2009, p. 38).

A diferenciação entre passado e presente poderia ser estabelecida enquanto

un tiempo-palabra mitológico (ore) que ha permitido elaborar las reglas, explicitar y entender las transformaciones y posturas del presente, contrabalanceado por un tiempo-palabra reciente (ga) que ha visto la actualización de los preceptos recibidos que se relacionan, tanto a la organización de la sociedad, como a los rituales. (GOULARD, 2009, p. 38).

O tempo mítico, aquele da narrativa mítica, é tomado como um protótipo para o que se faz visível nos dias atuais, nas metades clônicas, na celebração dos rituais, das demais relações estabelecidas, ou seja, cada uma dessas instâncias da vida social é resultado de uma transformação desse protótipo. O transcurso do tempo, entendido como história, para os Ticuna, confunde-se com os mitos. Modificações sociais, adaptações circunstanciais, não seriam vividas como tais. Porém, enquanto o mito, sim, ao ser transformado, apresentavam-se versões admitidas para os demais planos da vida social.

No Prólogo de “Entre Mortales e inmortales – el ser según los Ticuna de la Amazonía”, Maurice Godelier (2009) ressalta que a associação entre Yoi e Ipi e os movimentos salvacionistas cristãos esvaziava destes últimos os elementos essenciais presentes na ideias de pecado, sacrifício e perdão. O pensamento ticuna estaria relacionado, por sua vez, à ideia de “desvios”, “erros”. Mais do que isso, o princípio de “imortalidade” perseguido pelos cristãos adquire caráter individual, enquanto os Ticuna estariam preocupados com a imortalidade daqueles que pertencem à comunidade.

Por fim, antes de encerrar, lembro que, uma tarde, enquanto fazíamos farinha debaixo da casa de Tchiamãücü, às margens do Solimões, atrás do porto de Tabatinga, ele me dizia que “o pessoal das comunidades, os parentes quando o cruzavam nas ruas, quando o cruzavam nas proximidades do porto, ou mesmo quando o viam na canoa,

com a malhadeira principalmente, todos se surpreendem”. Ele generalizava, mas eu entendi que se tratava de alguns “parentes”, que não necessariamente genealógicos. “Parentes” em sua acepção, é um uso comum ao movimento indígena brasileiro, disseminado pelo país, fazendo referência aos demais indígenas, indiferenciado-os, mas incluindo todos sob uma mesma “comunidade”.

Havíamos ido à Ilha Aramaça pela manhã, ali Tchiamãücü tinha roçado de macaxeira, e apanhamos madeira, galhos, pedaços de troncos velhos para o fogo abaixo da chapa improvisada. Cruzamos o porto, então muitos nos viram. Tchiamãücü elevou um pouco o tom de voz naquele momento, olhava ao redor, e entendi, então, que ele estava não só conversando comigo, estava dirigindo-se a mais alguém. Poucos metros dali, um rapaz jovem, e que eu já vira no porto “cortando na gíria”, conversando na língua Ticuna, e que aparentemente tinha familiares vizinhos à casa em que vivia Tchiamãücü, estava próximo enquanto torrávamos farinha. Insinuando, movimentando a boca sem pronunciar as palavras, por fim, aproximou-se aquele rapaz, postando-se atrás, sem que Tchiamãücü o pudesse ver. “Não sabe”, percebi que o jovem dizia, “não saber fazer, mentira”, sem dizer nada, apenas movimentando os lábios, e gesticulando às costas de Tchiamãücü, apontando-lhe o dedo.

“Vir para a cidade, ou trabalhar para branco, é como se desindianizar”, disse Tchiamãücü, “os parentes começam a pensar como pensam os brancos, têm os preconceitos iguais àqueles que os brancos têm em relação a nós, ao pensamento e à vida dos indígenas”. Tchiamãücü então vivia, parcialmente, o “infortúnio” que experienciou o ex -prefeito indígena de São Gabriel da Cachoeira (AM), que caíra em uma espécie de ostracismo indígena (IUBEL, 2015: 228). Em partes, porque Tchiamãücü, em sua extensa parentela, que operava fazia décadas em torno de figuras de liderança, dava ainda a ele algum prestígio.

Tchiamãücü criava uma nova política Ticuna extensiva da tradição mítica de seu povo, mas ela não se confundia inteiramente com o registro dos capitães, tampouco com o movimento salvacionista. Ainda que, obviamente, esteja em continuidade com os desdobramentos das situações históricas pelas quais viveram os Ticuna, explicitamente pelas continuidades genealógicas configuradas. É a partir dessas clivagens de relações que Tchiamãücü constituía-se e expressava-se. A linguagem política de Tchiamãücü, ao mesmo tempo, porém, é aquela que diz claramente sobre o início dos anos 1990, houve uma ruptura, uma transformação. A demarcação das Terras Indígenas, as

reconfigurações do movimento indígena local, regional, e nacionalmente, portanto, também jogam luz nesta ruptura. A Constituição brasileira de 1988 incorporou-se ao discurso indigenista, mas também ao próprio discurso indígena. As ações indigenistas, oras, também não são as mesmas, especialmente no que tange ao chamado “regime tutelar”, e, com isso, se ainda guardam relações desiguais, defronta-se com uma gramática que os próprios indígenas modificaram.

Quando Beatriz Perrone-Moisés (2015) faz aquele alerta inicial sobre os “ruidos” das categorias importadas pela etnologia sul americana, isso poderia levar a um impasse. Para Perrone-Moisés, levar a sério os nativos é especialmente não tomar como metáfora, ou qualquer outra figura de linguagem, o que eles dizem. É por isso que a genealogia Ticuna, do movimento indígena no Alto Solimões, ainda seguia presente nestes anos nas instâncias da FUNAI, enquanto se deu minha pesquisa, uma vez que a antropóloga coordenadora da regional da FUNAI de Tabatinga é filha de Tsheveru Rü Memaücü, portanto, também ligada a Tchiamãücu. É o parentesco mobilizador do “regime facional” (OLIVEIRA FILHO, 1977) operando então nos padrões do “nosso governo” (1988).

Tchiamãücu assistiu à promulgação da Constituição de 1988, em Brasília, dentro da Câmara. Ele é testemunha na consolidação dos artigos 230 e 231 ao longo das últimas décadas. Ele se recordava da presença, da alegria e da festa do antropólogo e deputado Darcy Ribeiro no Plenário da Câmara, tomado por indígenas habitantes de diversas regiões brasileiras. A festa vestiu o deputado Ulisses Guimarães com um cocar, e houve uma carreata pelas ruas do Distrito Federal.

Em retrospectiva, da direção da Irmandade em Ourique à atividade mais intensa no movimento indígena, candidatar-se ao legislativo, coordenar instituições regionais do movimento indígena e assumir um cargo de confiança na FUNAI, sendo nomeado chefe do Serviço de Gestão Ambiental e Territorial (SEGAT), da Regional de Tabatinga, a trajetória de Tchiamãücu é uma linha (INGOLD, 2007) indígena em direção ao centro de poder do Estado brasileiro.

É como se à Brasília, para Tchiamãücu, coubesse com destaque o termo controle, por vizinhança de significado, termo do qual careciam as principais figuras de poder, aqueles como os capitães e os chefes vicinais. A mediação anteriormente estava designada a estes papéis. Se se entende Estado enquanto relações sociais eminentemente políticas, que envolvem desigualdade de poder, domínio, coerção, outra vez, os

principais líderes Ticuna carecem desse “Estado”. Ao mesmo tempo, o estabelecimento de relações entre o Estado brasileiro e o “estado de relações” Ticuna faz deslizar suas figuras de liderança, que pelos aspectos de proteção, dos papéis militares, os To’ü, são como que “arrastados” para mais próximos do Estado. Assim, ficam estes longe da figura aconselhadora, metaforizada por Yoi. Padecem então de algum “infortúnio”, mais perto do Estado, mais longe da mitologia. É o Estado como agente do Massacre em São Leopoldo também quem captura, um “Estado de múltiplos níveis” que potencializa outros afins, na medida em que quem sobrevive, tornou-se representante, liderança, capitão, virou uma espécie de Outro, de externo, da política institucional do Estado branco, inserindo-se nesse conjunto de relações, em direção à Brasília, à capital federal. O parentesco é o que resta aos mortos: para os vivos, sobreviventes, testemunhas, sobra ainda a afinidade estatal, do estado branco, um parentesco contagioso, “desafortunado”, de quem “não sabe mais ser Ticuna” para alguns de seus pares.

Agradecimentos

Este artigo só foi produzido graças ao auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo 2023/09556-3). O material, em parte, é fruto da pesquisa realizada durante o doutorado, mas apresentada apenas no exame de qualificação. Por isso agradeço a Suely Kofes, Antônio Guerreiro Júnior e Renato Sztutman, que compuseram aquela banca, pelos valiosos comentários. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no “3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL) - Trajetórias, Narrativas e Epistemologias Plurais, desafios comuns”, na Universidade de Brasília (Brasília, DF, 2019), então também agradeço a Mariana Petroni pela leitura. Sem o apoio da FAPESP, a interlocução com Edmundo Peggion e o Centro de Estudos Indígenas “Miguel Angel Menéndez” (CEIMAM), porém, as formulações que trago não teriam acontecido.

Referências

ALMEIDA, Anderson Rocha de. *Movimento indígena no Brasil: O papel das organizações Ticuna nesse percurso (Parte II)*. Revista Zona de Impacto. ANO 15 / 2 – Julho/Dezembro, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Prefácio - Um tratado de paz entre o agronegócio e os direitos indígenas?* In: POMPEIA, Caio. *Formação política do agronegócio*. São Paulo: Elefante, 2021.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *A terceira margem da história: estrutura e relatos das sociedades indígenas*. RBCS, vol. 20, número 57, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Papel dos Postos Indígenas no Processo de Assimilação (1960)*. In: *A Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Editora Unb, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto . *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto . *Prefácio*. In: Oliveira Filho, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cadernos Pagu (37), julho-dezembro, 2011.

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

FAULHABER, Priscila; RIBEIRO DE ALMEIDA, Fábio Vaz. *Recursos e representação em disputa entre os Ticuna*. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Antropol., 15(2), 1999.

GOULARD, Jean-Pierre. *Entre mortales e inmortales: el ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima: CAAAP/ IFEA, 2009.

GRUBER, Jussara; OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; CAVUCENS, Silvio; PAOLIELLO, Vera Maria Navarro. *Notícias do Maguta*. In.: *Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões*. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

INGOLD, Tim. *Lines – a Brief history*. London. New York, 2007.

IUBEL, Aline Fonseca. *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro*. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar, 2015.

KLEIN, Tatiane; SENLLE, Marília. *O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação?* Instituto Socioambiental, 1 jun. 2016.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

LEWIS, Norman. *Genocídio*. [tradução]. In.: Revista Piauí. Rio de Janeiro, Edição 148, janeiro, 2019.

LIMA, Antonio Carlos de Souza; OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Os Ticuna no Alto Solimões e a Luta pela Terra – O Massacre de São Leopoldo e o seu contexto*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese de Doutorado. UNICAMP Campinas, SP, 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Tukuna*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, 1952.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna*. In.: Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

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

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna*. In.: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *As facções e a ordem política em uma reserva Tikuna*. Tese de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1977.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O projeto Tukuna: uma experiência de ação indigenista*. In.: *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. UFRJ. Editora Marco Zero, 1987.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *“O nosso governo” - os Ticuna e o regime tutelar*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de . *Apresentação*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988a .

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de . *Índios e eleições*. In.: Ricardo, B. Carelli, V. Aconteceu – Povos Indígenas do Brasil, Especial, 1982 (1983).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; GRUBER, Jussara; PAOLIELLO, Vera Maria Navarro. *Do Solimões a Brasília: a luta dos Ticuna pela demarcação*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

ORO, Ari. *Na Amazônia um messias de índios e brancos*. Petrópolis, RS, Rio de Janeiro, RJ, EDIPUCRS, 1989.

ORO, Ari . *Messianismo, igreja e Estado no Alto Solimões*. In.: XIV Reunião da ANPOCS, Caxambu, 1989a.

PAOLIELLO, Vera Maria Navarro. *A luta dos Ticuna pela demarcação*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

PAOLIELLO, Vera Maria Navarro; OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Invasões, Conflitos e mais promessas de demarcação para os Ticuna*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

PETRONI, Mariana C.A. *Índios em movimento: a trajetória política de Álvaro Tukano*. Tese de Doutorado. UNICAMP. Campinas, SP, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. Tese de Livre-Docência, Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz . *Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 54 nº 2, 2011.

POMPEIA, Caio. *Formação política do agronegócio*. São Paulo: Elefante, 2021.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. p.345-306.