**Movimento indígena no Brasil:
O papel das organizações Ticuna nesse percurso (Parte III)**

Anderson Rocha de Almeida
Mestrando PPGAS/UFAM

RESUMO

Este trabalho visa discutir as implicações da incorporação de modelos de organizações ocidentais implementado pelo povo Ticuna. Trata-se, portanto de traçar uma análise sobre a forma como esses modelos são incorporados e resignificados a lógica do grupo, focalizando o papel desempenhado pelos líderes do movimento nesse itinerário. A necessidade de se organizar diante de outros modelos que estabelecem outras formas de relações sociais teve implicação direta na organização social própria dos Ticuna, sendo que as discussões e negociações estabelecidas no interior do grupo se construíam através de alianças e conflitos faccionais, que na maioria dos casos visavam o controle político das organizações. Dessa forma o movimento indígena Ticuna tem sido conduzido por grupos de alianças que se revezam no poder, tendo na figura de seus assessores e instituições pró-índio a base de sustentação de suas atividades.

Palavras chave: Povo Ticuna, organizações indígenas, movimento indígena, facções po.

Abstract

Aiming to discuss the implications of incorporating occidental organization models by Ticuna ethnicity this work analyses the way these models are incorporated and resignificated by this group. It will be also focused the movement leaders role in this itinerary. The need to organize on other models that provide other forms of social relations has direct implications on Ticuna's own social organization, and the discussions and negotiations established within the group were built through alliances and factional conflicts, which in most cases aimed at the political control of organizations. Thus the indigenous Ticuna movement has been conducted by groups of alliances that take turns in power, taking its advisors and institutions pro-Indian as the basis supporting their activities.

Keywords: Ticuna ethnicity, indigenous organizations, indigenous movement, political factions.

MUSEU MAGÜTA: INSTRUMENTO DE AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA

A primeira parte desse trabalho foi publicada no ano 15 / 1 - 2013 - Janeiro/Junho, a segunda parte ano 15 / 2 - 2013 - Julho/Dezembro.

Desde a chegada dos primeiros colonizadores até a fixação permanente do sistema do seringal em seus territórios, os Ticuna estiveram sempre inseridos dentro de um campo de forças permeado por discursos que lhes atribuía um caráter negativo, especialmente a sua identidade era posta sob a rotulagem “cabocla”. Esse termo procurava sistematicamente descaracterizar a etnicidade Ticuna “retirando-lhes características e expressões inerentes”. Percebendo que na atual arena política a categoria caboclo lhes garantia uma melhor aceitação da sociedade local, os Ticuna durante muito tempo adotaram essa categoria para se desvencilharem das opressões levadas a cabo pelo poder local.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 instala-se em todo o território nacional uma nova ordem político-social. Dentro dessa nova Conjuntura política os povos indígenas no Brasil terão dois importantíssimos artigos dedicados a sua realidade, respectivamente 231 e 232. Dessa forma os Ticuna já mobilizados através do CGTT e OGPTB e entre outras organizações inauguram em parceria com suas assessorias o Museu Magüta, que como afirma Regina Erthal (2006, p.218) teve a princípio a função precípua de se configurar como instrumento das lutas de resistência e afirmação da identidade étnica e cultural de seu povo.

A partir de 1988, como fruto do amadurecimento de suas atividades na área da educação indígena, o Centro Magüta comprou e reformou uma casa na cidade de Benjamin Constant/AM, iniciando um processo de captação de peças e organização de documentos e livros, para compor o acervo do Museu Magüta e de uma Biblioteca especializada em história e cultura dos índios da Amazonia. A criação do Museu Magüta e de sua biblioteca, cujo funcionamento subordinava-se às decisões emanadas do centro Magüta/CGTT, contou com a participação ativa dos índios Ticuna e principalmente dos seus professores, já então mobilizados através da Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingues (OGPTB). As obras do Museu foram concluídas em 1990, mas a situação de conflito entre índios e madeireiros na área fez com que a sua inauguração fosse realizada somente em 1991. (ERTHAL, 2006 p. 222-223)

O alto grau de envolvimento político com as instituições nacionais e internacionais possibilitou aos Ticuna uma leitura mais clara sobre os meandros da “cultura do homem branco”. Isso significou em termos reais a decodificação dos códigos da “cultura do branco” que anteriormente lhes impossibilitava estabelecer uma relação mais horizontal. Todo esse universo de relações que agora girava em torno do Museu Magüta e da construção de uma nova identidade perpassou por todo um processo que evidenciava ampliação e maior clareza sobre as diferenças sociais, culturais existente entre o povo Ticuna e a sociedade ocidental.

A criação do Museu Magüta coloca os Ticuna em uma nova rede de relações que passa a ser tecida cotidianamente pelos projetos políticos definidos pelos capitães através do CGTT e Centro Magüta. (Erthal, 2006, p.223)

Sistematicamente os anciãos detentores de um conhecimento especializado sobre a cultura Ticuna como criação do Museu Magüta foram inseridos dentro das discussões que reivindicavam um reconhecimento da especificidade da sua cultura. O Museu Magüta congrega ainda hoje um arranjo complexo de visões sobre a importância que tal instituição pode ter no diálogo com o outro. Uma das preocupações do povo Ticuna em relação ao museu dizia respeito ao uso desse instrumento de luta e afirmação de identidade étnica por um grupo que estão à frente do movimento e que haviam sido eleitos como seus representantes.

Apesar de um aparente espaço privilegiado de negociações intra e extra-étnicas, o Museu Magüta passou a ser um lugar de disputas pelo controle de projetos ligados ao patrimônio cultural Ticuna. Essas disputas só acentuavam ainda mais o faccionalismo político entre os Ticuna, sobretudo os discursos de alguns líderes eram direcionados para aqueles que estavam a frente do Museu Magüta, afim de que estes últimos viessem a perder poder e legitimidade diante do povo Ticuna.

A corrida para compor o acervo do Museu Magüta demonstrou de forma clara o empenho político das lideranças para com o seu povo. Desde a coleta até o posicionamento dos artefatos no museu era notória a desorganização das peças, pois o que estava em jogo não era a construção de um Museu de Artes, mas pelo contrário, o desejo era fazer uso de um instrumento capaz de lhes retirar de uma vez por todas do jugo do patrão e do poder local, apresentando-se não como caboclos, mas como os Magüta, o povo pescado das águas do igarapé ewaré.

Quando o Museu Magüta é implantado na cidade de Benjamin Constant/AM o poder local encara a criação desse espaço como uma afronta aos ditames políticos por eles exercidos. Ideologicamente os Ticuna na visão da elite local “deveria permanecer na condição

de caboclos”, pois dessa forma como afirma Roberto Cardoso (2006, p.45) os discursos desses agentes procuram manipular a identidade indígena no sentido de invisibilizá-la.

A operacionalização do movimento através do Museu Magüta abriu espaço para a inserção de lideranças Ticuna nas disputas por cargos públicos nos municípios. Desde então um número considerável de lideranças passavam a ser cooptados para a formação de grupos políticos liderados por vereadores, comerciantes das cidades e entre outros.

Além de enfrentar a fúria daqueles que historicamente lhes mantiveram sob seus domínios, as lideranças que estavam à frente do Museu Magüta tinham que lidar com as posições contrárias de seus próprios pares, ou seja, aquelas famílias que haviam estabelecido laços de compadrio com os patrões eram contrarias as atividades do Museu Magüta. Isso indica que todas aquelas pressões físicas e discursivas sobre a cultura Ticuna levada a cabo por patrões seringalistas e entre outros foram sendo progressivamente introjetadas no imaginário social de uma parcela do povo Ticuna.

Em decorrência das ínfimas imposições e proibições impostas pelas relações de contato interétnico, os Ticuna conviviam a partir da criação do Museu Magüta com o dilema da revitalização cultural, utilizando o museu não apenas como um espaço de exposição da sua cultura material, mas de se apropriar do Museu como um instrumento de aproximação dos jovens com a cultura de seu povo, ressaltando a importância capital dessas novas gerações na participação e mobilização política orientada para a resolução de problemas recorrentes em seu povo. Como bem ressalta Priscila Faulhaber (2007, p.145-146) a possibilidade de recriação cultural pelos próprios Ticuna implica que eles podem reapropriar os símbolos culturais de seus artefatos hoje guardados em museus e usados para fins diferentes daqueles para os quais foram concebidos nos contextos culturais propriamente indígenas.

Mesmo que o Museu Magüta tenha sido pensado de início por pesquisadores, sendo concebido como um instrumento de luta e resistência étnica, este quando passa a ser incorporado pelo povo Ticuna adquire novos contornos e passa a atuar na dimensão da afirmação de identidade étnica Ticuna, realçando as suas principais marcas culturais e identitárias, bem como os artefatos, mascaras e principalmente o artesanato. Como afirma a lideranças Nino Fernandes “*o museu foi criado pro povo Ticuna ter uma defesa*”.

Desde o início as discussões estabelecidas em torno do Museu Magüta giravam em torno da utilização e dos benefícios que esse museu traria para o povo Ticuna. Ficou sempre latente o caráter identitário, pois o museu deveria antes de mais nada apresentar o povo Ticuna nas suas especificidades, por essa razão que ficou decidido a sua implantação na cidade de Benjamin Constant/AM para que ele fosse visualizado como o lugar de encontro à

cultura Ticuna. Com essa atitude as lideranças e dirigentes do Museu Magüta reivindicavam através da dimensão simbólica/material o reconhecimento e legitimidade da cultura de seu povo.

Evidencia-se desde a criação dos primeiros museus o caráter salvacionista impregnado nas visões de seus idealizadores, partia-se do princípio de que o museu seria o lugar de encontro com o passado de um povo, dessa forma a história teria a sua amalgama no interior dessas instituições. Diferentemente dessa perspectiva os Museus Indígenas e, aqui incluísse o Museu Magüta, diferenciavam destes primeiros por serem conduzidos por aqueles que detinham a autoridade e legitimidade do discurso sobre o objeto coletado.

Mesmo sendo criado a partir de uma intervenção universitária e, aqui vale ressaltar a importância dos pesquisadores na formação de pessoal capacitado para o confronto de ideologias com a sociedade e política nacional. O Museu Magüta se inscreve dentro de um universo de relações históricas marcadas por conflitos entre o povo Ticuna e a população local.

A sustentação do Museu Magüta desde a sua criação esteve assegurada na figura de seus assessores. Seria um erro afirmar que a autonomia, o autogerenciamento foi alcançado por completo pelos Ticuna. Dada as suas proporções a concretização da tão desejada autonomia perpassava ainda por um processo de construção que necessitava ser tecida cotidianamente no interior de uma complexa rede de relações sociais, política etc.

Apesar de ser um Museu Indígena o Museu Magüta, assim como em outras organizações Ticuna são conduzidas por grupos de famílias ligadas umas as outras por arranjos políticos e alianças. É evidente o domínio de “líderes pertencente a famílias e clãs tradicionais Ticuna”.

O desejo de “manter no poder” a frente do museu ou de outra organização gera inúmeras discussões acerca do papel e do prestígio das lideranças que por diversos motivos passaram a residir na cidade e desde então realizam apenas visitas esporádicas as suas comunidades de origem. Fica exposto que os discursos orientados para a deslegitimação de uma liderança que está no “poder” são consequência de um controle social no que diz respeito à ascensão social e acúmulo de bens, que por hora deveriam estar sob o domínio do povo e não de um que lhe compõe.

O reconhecimento da participação efetiva dos assessores indígenas é um dado muito claro indicado pelas lideranças e dirigentes ligados ao Museu Magüta, mas o protagonismo de criação do museu, esse não foge ao campo de ação das lideranças do movimento, sobretudo devido à incursão desses líderes nos mais diversos campos de ação. Isso significa que

invariavelmente serão as lideranças as mentoras dos projetos políticos inaugurados e desempenhados por suas organizações.

A dimensão alcançada pelo Museu Magüta durante todos esses anos de luta jamais poderia ser premeditada por suas lideranças. Atualmente, após todo um processo de reconfiguração étnica e de um “domínio mais claro” dos meandros da “cultura do homem branco” os dirigentes do museu têm uma noção das proporções adquiridas pela instituição Museu Magüta. Em suma o Museu Magüta hoje é manejado por um sem número de pessoas e instituições, assim como estudantes, universidades etc. Como afirma Nino Fernandes atual diretor do Museu Magüta *“o museu serviu não só para os Ticuna, mais pros alunos não indígenas... não só pro pessoal daqui de Benjamin, pro pessoal lá de Manaus e de outro Estado”*.

Motivados por um padrão de política de assistência aos povos indígenas muito fragmentados, as lideranças do movimento Ticuna recorrem a financiamentos disponibilizados por instituições internacionais. No caso do Museu Magüta os líderes do movimento firmaram um convênio com o governo da Holanda para que pudesse ser realizada a construção física do prédio. A concretização do convênio firmado entre o Centro de Documentação do Alto Solimões- Centro Magüta/Governo da Holanda foi conseqüência da intervenção do pesquisador João Pacheco de Oliveira e da artista plástica Jussara Gomes Gruber.

Envolvidos nos dias de hoje por um contexto social local caracterizado por uma melhor aceitação em meio às cidades, os Ticuna congregados e orientados pelo mercado local passam a utilizar as produções artesanais como um meio de troca. Isso implicou na condução de novas formas de se relacionar com os comerciantes e população local. Apesar de estarem inseridos dentro de uma nova conjuntura política as (os) artesãs (ãos) Ticuna ainda convivem nas cidades com a “esperteza” daqueles que mais parecem patrões, regatões e comerciantes da época do sistema do seringal, pois na maioria das vezes são eles quem atribuem o preço ao artesanato, utilizando em grandes proporções o discurso de desvalorização do artesanato, na tentativa de minimizar o valor que deveria ser atribuído ao mesmo.

Foi através da habilidade para a produção de artesanatos que o Museu Magüta passou a congrega um número cada vez maior de mulheres. Consequentemente elas iniciavam um processo de participação política no movimento, através da criação de associações de artesanatos, dando o suporte necessário ao fortalecimento das atividades desempenhadas pelo Museu Magüta. Os dirigentes dessa nova forma de organização tiveram que mergulhar em

outros campos, surgia desde então a necessidade do uso sustentável dos recursos naturais existentes em seus territórios.

Em decorrência do relevante papel que o artesanato passou a ocupar na subsistência de algumas aldeias, foi criada a Organização das Mulheres Artesãs Tikuna (OGIMITAS). A partir da criação dessa organização verificou-se que cada uma das aldeias cujo artesanato assume o papel de principal fonte de renda voltada para a subsistência, passou a formalizar seus próprios grupos de artesãos e a construir centros de fabricação; como exemplo pode-se citar a aldeia Bom Caminho, localizada no entorno da cidade de Benjamin Constant, onde o artesanato é uma das principais fontes de geração de renda. (CRUZ, 2006, p. 16)

O Museu Magüta ainda polariza conflitos entre as associações Ticuna, já que para muitas lideranças foram os dirigentes do próprio museu que instalaram tal mal estar, abrindo espaço exclusivo às mulheres artesãs da Associação- AMITI, restringindo o acesso de outras associações de artesanatos para a venda de suas produções no espaço reservado para esse fim dentro das instalações do Museu Magüta.

Vale ressaltar que as disputas intra-étnicos existentes no interior do museu, sejam na busca da manutenção do poder vigente ou da tentativa de instalação de uma nova diretoria composta por lideranças reunidas sob a ótica de “inauguração de um novo museu” segue um padrão de atuação de lideranças indígenas que tendem a multifacelar o movimento, acarretando assim um faccionalismo político orientado para o domínio exclusivo de uma organização, levada a cabo por um arranjo político de famílias ligadas entre si por laços de parentesco e aliança.

Guardadas as especificidades de cada comunidade, o artesanato tem sido absorvido, por aquelas comunidades mais próxima as cidades como um meio privilegiado de subsistência, seja pela sua venda ou troca por produtos alimentícios. Em casos isolados observa-se a existência da troca por vestimentas usadas, esse tipo de caso é mais frequente entre famílias Ticuna que há muito tempo mantém algum tipo de relação com uma família da cidade. Já no caso de comunidades mais distantes das cidades o artesanato ainda não possui um grau elevado de troca, o valor de uso ainda se sobrepõe.

É válido frisar que, embora o artesanato se apresente como um meio utilizado pelos Tikuna para suprir as suas necessidades de alimentação, ele também se caracteriza como importante instrumento de manutenção de sua cultura, pois durante o processo de fabricação, seja nos centros de artesanato ou em suas casas, os Tikuna se reportam aos seus mitos, festas e cerimônias, às atividades cotidianas e ao conhecimento que possuem sobre a natureza. Nesses momentos de aproximação com a cultura têm, ainda, a possibilidade de exercitar a tradição oral e a educação comunitária repassando às crianças a arte e os ricos conhecimentos milenarmente construídos que estão fortemente impregnados nos objetos fabricados e comercializados. (CRUZ, 2006, P. 17)

Quando colocadas em espaços que não aqueles para os quais eles são a priori construídos, todo o seu significado simbólico é destituído, isso ocorre a partir do instante em que o artesanato é posto na parede ou na estante de uma casa, tido apenas como um simples “enfeite” ou um simples acessório de decoração. Vale ressaltar que o significado e a constituição simbólica de um artesanato estão ligados ao espaço, a outros artefatos que lhes dão sentido e a ocasião para qual ele é destinado.

As peças que estão dentro de vitrines no Museu Magüta não podem ser interpretadas da mesma forma que aquelas encontradas em meio a um ritual em uma comunidade Ticuna, pois o sentido que cada uma tem não está sequer na mesma direção, cada uma está destinada a um público alvo, no caso do museu as peças ali presentes destinam-se a uma apresentação a membros de outras sociedades que compartilham outras interpretações sobre aquele dado objeto, transformando-o na maioria das vezes em simples objetos que não tem nenhuma ligação com o “tradicional”. Isso não quer dizer que as expressões culturais de um povo devem ser aprisionadas sob o prisma do conservadorismo, pelo contrário esse tipo de estratégia de criação de um Museu Indígena tem como princípio a construção de um diálogo voltado para a afirmação de sua identidade étnica e, entre os Ticuna isso não foi diferente tanto que o Museu Magüta foi instalado na cidade de Benjamin Constant/AM. Como bem ressalta Faulhaber (2007, p. 145) o patrimônio cultural preservado nos museus é difundido em redes comunicativas que perpassam as sociedades nacionais e as sociedades indígenas.

Apesar de ter sido criado para a construção de uma nova relação com a sociedade local e, para que estes últimos lhes vissem com outros olhos. O Museu Magüta também tinha a pretensão de aproximar as gerações dos mais jovens (tidos como descompromissados com a cultura de seu povo) com o conhecimento ancestral dos anciãos. Nos primeiros anos de criação do Museu essa aproximação ocorreu já que os significados das peças coletadas estavam sob o domínio dos anciãos e, estes últimos por sua vez transmitiam tal conhecimento através da oralidade.

Hoje em dia com a participação em projetos de áudio e vídeo os anciãos passaram a ser inseridos em outros domínios, a partir de então os recursos tecnológicos da sociedade nacional se disponibilizavam a servir o povo Ticuna na tentativa de expandir o conhecimento ancestral dos anciãos para um número cada vez maior de pessoas. Como afirma Faulhaber (2007, p. 146) os meios eletrônicos representam um recurso mágico para disseminar informações em larga escala, como uma forma de fazer circular seu patrimônio cultural para novas audiências.

Essas outras audiências da qual Faulhaber cita podem ser incluídas as Universidades, as Igrejas, os encontros e debates de antropologia em torno dessa problemática, as Assembléias Indígenas e entre outras. Como decorrência dessa circulação, o Museu Magüta passa a ser o centro das discussões e interpretações dessas novas audiências, sendo a ele atribuídos significados e sentidos diversos, implicando na condução e reprodução de novos discursos levados a cabo por seus dirigentes.

Submetidos às decisões e projetos emanados do Centro Magüta/CGTT as atividades do Museu Magüta estiveram desde o início marcado pelos projetos políticos definidos pelos capitães (Erthal, 2006, p. 223), num movimento dividido por lideranças que almejavam instalar uma nova condução para o Museu Magüta. Sempre foi uma constante quando de tratava do Museu Magüta, a resistência de muitas lideranças que não concordavam com a indicação dos dirigentes do Museu alegando que os mesmos já possuíam “cargos de mando” em outras organizações e, portanto deveriam abrir espaço para o surgimento de novas lideranças pertencentes a outros arranjos de alianças e parcerias políticas.

Os dirigentes do Museu Magüta, assim como muitos outros dirigentes de organizações indígenas tem se confrontado com as exigências das agências de financiamento. Estas por sua vez insistem em encarar as organizações indígenas como instituições ocidentais, lhes pressionando para que as mesmas construam um quadro de profissionais indígenas habilitados para responder as exigências de mercado. No caso do Museu Magüta as agências que se disponibilizaram a financiar seus projetos, condicionam os mesmos a uma capacidade técnica instalada (controles diversos na guarda e exposição de materiais, o que os tem colocado em condições desvantajosas e mesmo deslocada de seus objetivos mais amplos). (Erthal, 2006, p. 233)

Quando a viabilização de seus objetivos não poderiam ser concretizados nos limites nacionais recorria-se então a financiamentos internacionais. Os dirigentes do Museu Magüta tendo essa realidade como pano de fundos e envolvidos em uma complexa rede de relações sociais e políticas mediavam o diálogo com estas instituições de financiamento na companhia de seus assessores. O relato a seguir da liderança Nino Fernandes ilustra bem as questões acima colocadas: “*o Ministério da Cultura e o Estado Federal nunca preocuparam né, nunca pensaram nos Ticuna... o quê que nós tamo precisando, por isso tamo sempre fazendo projeto pra fora do país*”.

As agências de financiamentos que mais ajudaram o povo Ticuna através do Museu Magüta foram a Ashoca que durante um bom tempo disponibilizaram recursos financeiros para que as atividades do museu pudessem ser desenvolvidas de maneira gradual e efetiva.

Um exemplo que ilustra bem o descomprometimento do Estado com a cultura dos povos indígenas no Brasil pode ser muito bem esclarecido na atitude que teve o Museu Amazônico a partir da disponibilização de uma quantia de mais ou menos 1 milhão de reais repassados pelo Governo do Estado do Amazonas. Nesse instante o diretor do Museu Amazônico repassou uma parte significativa desse repasse para a festa de Parintins e outra quantia para a festa junina de Manacapuru, deixando assim o Museu Magüta à margem dos recursos disponibilizados. A cerca desse episódio a liderança Nino Fernandes diz as seguintes palavras: *“se ele fosse Ticuna ele lembrava né, mais como ele não é Ticuna...”*

Passados mais de 20 anos de sua construção o Museu Magüta vem passando por sérios problemas de ordem física do prédio, ocasionados por uma não-manutenção do mesmo. As palavras do atual diretor do Museu Magüta Nino Fernandes demonstram muito bem os problemas enfrentados: *“nós queremos trocar a telha, pois já ta furada lá em cima, quando chove muito entra água”*. Poderia se dizer que esse é mais um caso de abandono do poder público, mas por outro lado as lideranças do Museu Magüta também tem sua parcela de culpa nessa trama, especialmente pelo comodismo que se instalou nas atribuições que deveriam ser desempenhadas pelos líderes que estão à frente do movimento. Hoje em dia o que tem ocorrido entre as lideranças de organizações indígenas é esperar que seus assessores dêem o ponta-pé inicial em direção a captação de recursos.

Esperar que a intervenção dos assessores indígenas lhes indiquem sempre o caminho a seguir nos leva por vezes a pensar que a institucionalização do movimento acarretou num comodismo de lideranças indígenas urbanas que tendem a todo momento mobilizar seus assessores para que os mesmos venham a dar respostas plausíveis para os problemas vivenciados pelo seu povo.

Em suma toda aquela ação coletiva das lideranças indígenas desencadeadas no ano de 1970 deu espaço no século XX ao representante político indígena que fazendo uso de um discurso repleto de conceitos ocidentais mais parecem “líderes brancos” em meio a um povo indígena. Essas antigas lideranças que alcançaram tal domínio dos conceitos ocidentais dificultam a leitura de seus discursos por seus patrícios e por aqueles que acompanham o movimento indígena, evidenciando a eclosão de um discurso que deixa obscura as fronteiras da linguagem do povo Ticuna e a das sociedades ocidentais impregnado na fala do líder indígena.

Na sua análise sobre a institucionalização do movimento indígena na Colômbia Peña Marquéz estabelece essas considerações:

Uno de los factores de mayor conflicto y debilidad de las organizaciones indígenas fue el asentamiento permanente de sus líderes en la ciudad, pues se perdió el vínculo con sus comunidades y ellos dejaron de tener chagra propia en sus territorios o en territorios adoptados como en el caso de las proximidades de la ciudad. (2010, P. 125)

Há de se convir que o Museu Magüta abriga um número variado de interpretações do que venha a ser um Museu Indígena (ou museu Tribal, ou Centro Cultural Indígena) pois as comunidades e as representações que fazem dessa instituição ocidental, mas parece ser um processo ainda em construção. (Erthal, 2006, p. 233)

Vale ressaltar que o projeto de implantação de uma nova diretoria para o Museu Magüta pode ser o fio condutor para a construção de novas parcerias e rearticulações no interior do povo Ticuna. Os jovens líderes envolvidos por uma gama de relações intrinsecamente diferente das dos antigos líderes podem conduzir o Museu Magüta a outras esferas de atuação, dando mais espaço ao estreitamento de relações com as Universidades e setores da sociedade civil local. Guardadas as suas limitações essas novas gerações de líderes indígenas podem assumir novas posturas diante dos problemas que surgirem em meio ao seu povo, se desprendendo de uma atuação baseada na mobilização de assessores indígenas.

6 - PIASOL: NA ENCRUZILHADA DA LEGITIMIDADE

Motivados por um universo repleto de violência em suas comunidades que basicamente são ocasionados pelo uso desenfreado de bebidas alcoólicas e recentemente pelo consumo de drogas ilícitas, as lideranças indígenas (caciques, professores, líderes de movimentos religiosos, Agentes Indígenas de Saúde e outros) criam a Polícia Indígena do Alto Solimões (PIASOL) em novembro de 2008 em uma assembleia realizada na comunidade Umariáçu II.

Guardadas as especificidades de cada comunidade, Umariáçu II tem um histórico de contato interétnico muito mais intenso do que outras comunidades, tanto que a mesma é uma das primeiras áreas indígenas Ticuna demarcadas, tendo sua origem nas antigas terras de um Posto Indígena Ticuna (PIT) administrado pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). As atuais comunidades Umariáçu I e II foram formadas a partir da compra de uma fazenda que serviria de refúgio para os índios Ticuna que estavam sob os domínios do patrão seringalista e, que teriam na mesma “um lugar seguro” para o seu desenvolvimento físico e cultural.

Com o passar dos anos a comunidade Umariáçu teve um crescimento demográfico significativo, tanto que a mesma foi dividida em Umariáçu I e II. O preço que se pagou por esse crescimento pode ser visualizado nos dias de hoje, mas essas mesmas mudanças não devem ser simplesmente analisadas levando em consideração a atual situação social, econômica, política que os circunda, há que se evocar todo o histórico do contato vivenciado por esse povo e, que na atualidade se expressa nos mais variados setores e segmentos dessa sociedade nas suas relações com os agentes e agências da cidade.

Como bem ressalta o 2º Diretor Geral da PIASOL Élias Grande “*toda comunidade Umariáçu dois vendo o melhoramento da comunidade começaram a se organizar e atualmente são nove comunidades que estão com segurança indígena*”. Em suma a criação da PIASOL não se caracteriza como uma afronta aos poderes estatais responsáveis pela segurança e integridade física dos povos indígenas no Brasil, pelo contrário, ela surge na tentativa de suprir a ineficiência das atribuições que deveriam ser desempenhadas pela Polícia Federal, Polícia civil e militar. Segundo o Diretor Geral da PIASOL Odácio Susano Bastos “*a criação da PIASOL foi porque a gente corria pra Polícia Federal, Militar e Civil e não resolviam nosso problema, por causa disso foi a criação da PIASOL*”.

As nove comunidades que possuem sedes da PIASOL são Umariáçu II, Filadelfia, Feijoal, Bélem do Solimões, Vendaval, Campo Alegre, Nova Itália, Betânia, São José (comunidade Kokama) respectivamente pertencentes aos municípios do Alto Solimões. Essas mesmas comunidades são consideradas Pólos e fica sob a sua jurisdição aquelas comunidades que as circundam. Elas tem em comum uma situação demográfica semelhante, com uma faixa de 4 mil habitantes em sua grande maioria.

O auto índice de consumo de bebidas alcoólicas encontradas nas comunidades Ticuna tem suas gêneses no sistema do seringal, já que o padrão seringalista forçava a troca do látex e dos produtos agrícolas Ticuna pela aguardente e cachaça fabricadas nos engenhos de canas de açúcar instalados próximos aos barracões.

Nos últimos dez anos as comunidades Umariáçu II, Campo Alegre e Vendaval vem sofrendo com um número considerável de suicídios decorrentes do uso abusivo de bebidas alcoólicas. No caso de Umariáçu II esses mesmos suicídios ocorrem com maior frequência nos finais de semana quando os jovens saem para as festas na cidade de Tabatinga e na volta pra casa geralmente de madrugada se suicidam no Igarapé que estabelece a divisa entre as comunidades Umariáçu I e II. O consumo do álcool não deve ser entendido como o único fator causador das brigas e suicídios, ele serve também como “elemento liberador” de sentimentos oriundos de outras situações.

Logo no início do surgimento da PIASOL o cacique de Umariáçu II Valdir Mendes em consonância com as demais lideranças indicou Julio Carneiro como o responsável pela seleção e comando dos ingressantes reservistas Ticuna do Serviço Militar Brasileiro. Para as forças armadas locais, esse tipo de iniciativa tem íntima relação com os grupos paramilitares ou milícias indígenas. Essa rotulagem do linguajar militar nacional tem provocado grande mal estar entre os próprios Ticuna e na relação dos mesmos com a sociedade civil e Estado Nacional, já que a todo instante os integrantes da PIASOL têm suas figuras ligadas aos grupos paramilitares e milícias, e em outras ocasiões eles são considerados enquanto tal.

A auto-intitulação de Polícia Indígena gerou desconfortos naqueles que exaltam a soberania nacional e temem os separatismos indígenas que podem “abalar a imagem da nação brasileira”. O embasamento da linguagem do exército brasileiro expresso no estatuto da PIASOL, assim como segundo as palavras de uma liderança “a PIASOL é uma instituição permanente organizada com base na hierarquia e na disciplina” tem provocado desacordos entre as lideranças indígenas que sentem a necessidade do estabelecimento de uma PIASOL ancorada nos princípios sócio-culturais do povo Ticuna.

O chamado que a PIASOL fez para os reservistas militares está orientada para a apropriação desse indivíduo como “meio seguro de guardar as comunidades” já que as orientações militares garantiram esse reservista uma condição diferenciada dos demais das comunidades. Segundo a liderança Élias Grande *“quem já serviu o exercito já tem experiência de estar ali exercendo o serviço como segurança, já sabe como guardar... e como a gente deve abordar e guardar nossa sociedade”*.

Apesar de ser uma organização pensada pelos próprios Ticuna a PIASOL tem suas bases (e isso pode ser visualizado no estatuto) assentadas sob os princípios da hierarquia e jargão militar brasileiro, ressaltando sempre “ o respeito a hierarquia, a disciplina e a moral”, elementos típicos das orientações de um regime militar fechado vigente em nosso Estado nacional.

Desde sua criação a PIASOL tem procurado atuar nos mais variados campos, coibindo o uso de bebidas alcoólicas e drogas pelos mais jovens nas ruas da comunidade, intervindo em conflitos armados dentro das comunidades. Nos casos em que exige-se a presença da polícia em suas áreas, como por exemplo no caso de mortes ocasionadas por um desses fatores acima citados, o primeiro passo que se dá por parte dos integrantes da PIASOL é prender a pessoa acusada pelo crime e em seguida acionar a polícia para que o mesmo responda nas “leis do branco”. Geralmente o suicídio Ticuna não se constitui como um problema a ser enfrentado pela PIASOL já que é um crime cometido pela própria pessoa e, que na visão dos dirigentes da PIASOL não envolve nenhuma outra pessoa, qualificando-o como um crime intrinsecamente individual.

Cotidianamente os integrantes da PIASOL saem as ruas das comunidades fazendo patrulhamento *“procurando a coisa que não presta”* segundo a liderança Élias Grande. O propósito da PIASOL é minimizar em longo prazo o alto índice de violência em suas comunidades, para tanto as mais variadas lideranças do povo Ticuna são convidadas a aconselhar as pessoas presas para que elas não venham no futuro cometer o mesmo erro.

Vale ressaltar que mesmo tendo uma denominação que abarca todos os povos indígenas do Alto Solimões a PIASOL tem atuado de forma mais contundente nas comunidades Ticuna e, isso se deve a composição da organização, ou seja os líderes com os cargos de maior poder de decisão são Ticuna e, conseqüentemente atribuem pouco espaço e voz aos indígenas de outras etnias, até porque a PIASOL foi uma organização pensada pelos Ticuna sem previa mobilização de outros povos da região.

A aceitação da PIASOL por parte das comunidades Ticuna sempre foi um problema e hoje em menos proporções essa realidade ainda persiste. As comunidades indagam sempre

sobre a legalidade jurídica da organização, ressaltando que a mesma não tem poder pois não é reconhecida pelo Estado nacional enquanto tal. Em outros casos eram os grupos de comerciantes Ticuna que se opunham as atividades da PIASOL, já que a mesma combate a venda de bebidas alcoólicas nas comunidades, ferindo diretamente os interesses dos comerciantes. *“Aqueles pessoas que apoiam a bebida alcoólica, apoia a droga, apoia a coisa que num presta essa aí é que não apoia a PIASOL, mais maioria como 80% dos povos das comunidades apoiam, agora minoria são aqueles que não apoiam”*. (Odácio Susano Bastos Diretor Geral da PIASOL)

Em muitos casos a prisão de um índio Ticuna efetuada pela PIASOL gerou alguns conflitos com as famílias dos presos, já que não é atribuído a organização o poder de atuar como polícia. Alguns dirigentes da PIASOL relataram que já foram alvos de acusações de feitiçaria, tudo indica que a organização pode influenciar no surgimento de conflitos antigos entre famílias e clãs Ticuna que no passado tiveram algum tipo de desentendimento.

As atividades da PIASOL não estão restritas ao combate ao uso de bebidas alcoólicas, drogas ou brigas, mas também *“a proteção e fiscalização do meio ambiente, da flora e fauna e dos territórios demarcados”*. Na atualidade após todo o processo de luta para a demarcação de seus territórios, os Ticuna convivem nos dias de hoje com o dilema da invasão de suas terras praticadas por madeireiros e pescadores. Tendo essa realidade como pano de fundo a PIASOL tem atuado também nesse universo de invasões dos territórios Ticuna.

Para os dirigentes da PIASOL a aceitação da organização como uma instituição jurídica se dará após a criação de uma lei específica que garanta a legitimidade da mesma para atuar no campo da segurança indígena. Para tentar acelerar esse processo os integrantes da PIASOL estão se mobilizando para a reformulação de seu estatuto redigido em 13 de junho de 2009, conduzindo para a formulação de um estatuto baseado nos princípios da cultura dos povos indígenas do Alto Solimões, retirando os elementos norteadores da hierarquia militar do Estado brasileiro.

Esse estatuto que a gente vai reformular, pois esse aí é provisório, ainda não está nem registrado, nem tem nada oficializado, nada juridicamente. Então a gente vai reformular, gente vai tirar esses costumes do exercito e gente vai colocar só dos povos indígenas. (Odácio Susano Bastos Coordenador Geral da PIASOL)

Envolvidos por pressões constantes da polícia federal, civil e militar, e orientado pelo Ministério Público Federal em Tabatinga, os dirigentes da PIASOL assumiram outra postura diante dessas pressões. Procurando se desvencilhar da rotulagem de milícia e paramilitares os integrantes da PIASOL irão realizar uma assembléia que provavelmente ocorrerá na comunidade de Belém do Solimões, no ano de 2012. Nessa Assembléia se discutira o estatuto

e a sua reformulação baseada na cultura dos povos indígenas.

Passado esse clima de contradições e aspirações contrárias, os integrantes da PIASOL reivindicam um salário, afirmando que não é possível desenvolver as atividades da organização de uma forma voluntária. Essa postura dos integrantes da PIASOL ocasionou um grande mal estar entre o povo Ticuna. Diante dessas questões uma parcela desse povo comunga a ideia de que a PIASOL foi instituída para que os seus integrantes tivessem um instrumento catalisador para tal objetivo. Há de se convir que a PIASOL não seja a primeira organização indígena a estabelecer esse objetivo como meta, sabemos que o jogo político seja ele conduzido por indígenas ou não está conformado por interesses múltiplos. Como afirma Élias Grande *“hoje em dia no Brasil ninguém... num tem nenhuma pessoa que quer trabalhar de graça”*.

O interesse pela apropriação de capital é um fato que desde o sistema do seringal está implícito nas relações de troca dos Ticuna com os diferentes agentes e agências da época, hoje em dia está a sua disposição um sem número desses atores e instituições, e o desejo pelo capital é um dos elementos a se pensar diante de todo um conjunto de relações sociais vigentes no plano nacional, regional e local.

Reunidos sob a ótica de uma polícia indígena os integrantes da PIASOL vem nas perspectivas nacionalistas dos órgãos estaduais, municipais, e federais responsáveis pela segurança nacional uma situação de permanente confronto e dissonância. Um episódio em que se evidenciou a vigilância que é feita sobre a organização foi quando por volta da meia noite chegou à comunidade de Umariçu II um major do exército enviado pela presidência da república para averiguar se realmente a PIASOL desempenhava um papel de “policiamento” em suas comunidades. Atestado a veracidade de suas atividades o respectivo major parabenizou os dirigentes e integrantes da PIASOL afirmando que havia se surpreendido com tamanha dedicação.

Pressionados, sobretudo para tirar a categoria política indígena, os dirigentes da PIASOL concordaram com a proposta das prefeituras locais em adotar a categoria de guarda e segurança indígena. Essa postura adotada pelas prefeituras locais exemplifica a “paranóia” do interesse da soberania nacional, um cuidado muito maior por se tratar de zona de fronteira e da proximidade existente com os grupos armados ilegais da Colômbia e do Peru.

Para as prefeituras e instituições estatais da região os dirigentes da PIASOL se acomodaram com a incorporação das categorias guarda e segurança indígena. Na realidade essa foi uma estratégia utilizada pelos integrantes da PIASOL para poderem se apropriar da remuneração que será disponibilizada pelas prefeituras, constata-se que o jogo político não

tem o comando exclusivo da mão do Estado, pelo contrário, os índios como sujeitos ativos das questões que lhe afetam, a diferença é que as estratégias são distintas e os atores envolvidos são orientados por sistemas simbólicos também distintos. O que os representantes do Estado não enxergam é que os indígenas não vivem no mundo do ocidente que sempre lhes sujeitou, na realidade os indígenas se apropriaram dessa mentalidade ocidental e sob ela tecem suas estratégias de permanência no mesmo tempo e espaço que as demais sociedades.

Deixar sob a ótica da “desestruturação”, fragmentação ou mesmo decadência é uma estratégia dos dirigentes da PIASOL para traçar outras alianças e expandirem suas redes de relações sociais que darão uma maior sustentação aos seus objetivos. Seguindo as análises de Garcés (2008, p.) “los procesos de consolidación de los Estados del Brasil y Peru marcó el inicio de nuevos procesos sócio-culturales caracterizados por la imposición de ideologias identitárias nacionalistas como estratégia para afianzar el reconocimiento del nuevo orden societal representado en el estado nación”.

Diante dessas ações a cultura e identidade Ticuna em contraposição aos processos de incorporação dos povos indígenas a sociedade nacional, levado a cabo pelas ideologias nacionalistas de uma “nação” que estigmatiza a diversidade cultural em detrimento de uma categorização de uma unidade nacional, os Ticuna tiveram que adotar modalidades de ações pautadas em um jogo político em que se “aceitava” vários dos elementos da sociedade civil brasileira como elementos constituidores de suas expressões culturais, mal sabiam os representantes do estado (igreja, exército e outros) que essa aparente aceitação dos símbolos nacionais era uma articulação orientada para a viabilização de sua permanência no tempo e no espaço.

Na atualidade os símbolos que no passado eram impostos aos Ticuna hoje na PIASOL adquirem novos sentidos e resignificados à lógica de seu povo. Seja a farda, os símbolos que compõe a mesma são subordinados a uma releitura dos dirigentes da PIASOL, que modificam seus sentidos na medida em que os mesmos possam se constituir como mecanismos de linguagem voltados para a valorização e revitalização cultural de seu povo já que os mesmos são subordinados aos elementos culturais de povo Ticuna.

Tendo outras realidades preexistentes como exemplo e devido a todo um histórico de contato e participação em assembleias indígenas realizadas a nível nacional, os dirigentes da PIASOL tem se diferenciado de líderes de outras organizações Ticuna, na medida em que eles procuravam se desvencilhar de parcerias precoces com ONG's e instituições pró-índio. Envolvidos sob o aspecto da cidadania, medindo uma identidade étnica permeada pela

condição brasileiro que têm direitos e deveres atrelados ao aparato constitucional que regem suas ações em sociedade.

O contexto das relações interétnicas desnuda certas nuances que merecem atenção. Uma delas é a interessante inversão que se percebe no uso da noção de cidadania por nacionais e por indígenas no Brasil. Enquanto para os primeiros ela é tese, mas nem sempre na prática, uma decorrência natural de se nascer e ser criado neste país, para os segundos, a cidadania é um recurso para sobreviver em meio à população majoritária. Enquanto os brancos naturalizam a cidadania os índios instrumentalizam-na. O que para este é natural, isto sim, é a sua especificidade étnica: uma vez xavante sempre xavante. E é justamente isso que o Estado brasileiro tem insistido em tratar como condição temporária (RAMOS, 1991, p. 06).

Os dirigentes da organização PIASOL por ter uma “educação escolar avançada se apropriam dessa condição para constituir uma organização pautada nas diretrizes constitucionais do Estado nacional, para tanto ainda não estabeleceram parcerias com ONG’s internacionais, sabendo que tal atitude pode congelar ainda mais o processo de sua organização. No discurso do coordenador geral da PIASOL Odácio Susano Bastos *“por enquanto nós não queremos trabalhar com ONG porque se nós procurar o ONG o país estrangeiro, o Brasil vai ficar dizendo que nós tamo querendo fazer um outro país”*, percebe-se que o domínio dos meandros das perspectivas dos “brancos” frente as suas ações tem lhes possibilitado uma atuação pautada em uma retórica de ideologias.

Segundo o coordenador geral da PIASOL Odácio Susano Bastos *“nós queremos ser uma das instituições do Brasil mesmo, nós não queremos trabalhar com outro país, nós somos brasileiros natos, num tem nada pra que gente trabalhar com outra instituição”*. É surpreendente como os líderes de organizações indígenas maneja de forma instrumental uma condição de cidadania brasileira que lhes é disponível. O pertencimento étnico abre espaço, pelo menos em momentos de inauguração de organizações ao pertencimento nacional, na medida em que assumir uma postura nacionalista lhes favorece na condição de um movimento sem grandes represálias. Na PIASOL esses elementos se confundem de tal forma que parece o movimento tem seus princípios não nos elementos culturais Ticuna, mas decorrentes de ideologias ocidentais.

Submeter suas reivindicações a mobilização de instituições do Estado também é um dado encontrado na PIASOL. Em certos momentos as ações dos líderes da organização caminham para o realce ou evocação das antigas relações paternalistas para a arena política vigente, reivindicando a participação de “instituição que se constituía como um pai”. Como afirma a liderança Odácio Susano Bastos *“a gente que procura o nosso pai que vai nos ajudar”*.

Desde o início da criação da PIASOL os seus dirigentes conviviam com as acusações de que eles são paramilitares ou milícia indígena. Após aproximadamente três anos de existência os líderes da PIASOL resolvem mudar a sigla de sua organização, pois haviam percebido a importância de estabelecer uma sigla que pudesse dar conta de abranger outros povos indígenas situados em território nacional. Basicamente essa estratégia almeja a reunião de múltiplos povos indígenas reunidos sob uma mesma ótica, a segurança indígena. Como a PIASOL tem suas atividades restritas ao Alto Solimões surge então à necessidade de uma organização que dispunha de uma condição semelhante a da União das Nações Indígenas (UNI) que se constituía como a representação dos povos indígenas no Brasil.

A tentativa da criação de uma Polícia Indígena Brasileira (PIB) por parte dos dirigentes da PIASOL tem o propósito de abarcar todos os povos indígenas residentes em território nacional. É claro que essa estratégia tem a priori o desejo de assegurar uma visibilidade maior desse movimento com de caráter nacional e não somente restrito ao povo Ticuna. Com a mobilização e a participação de outros povos indígenas nesse novo campo de ação haverá um maior peso político da reivindicação, se terá uma complexa rede de alianças e parcerias com agentes e agências ligadas a esses povos, que desembocará em uma repercussão política mais contundente para que possa dar legitimidade às respectivas propostas.

Modificar a sigla PIASOL não se restringe apenas a “mudança de slogan”, pelo contrário os dirigentes da organização desejam instituir através de uma assembleia uma sigla que lhes possibilite o pioneirismo do qual eles exaltam ser os iniciadores. Trata-se de não perder o protagonismo de criação de uma organização voltada para o universo da segurança indígena, por isso que a atuação desses líderes está voltada para a ampliação da atuação de sua organização, que a mesma venha a desempenhar uma representatividade a nível nacional.

Nós estamos querendo mudar o nome da PIASOL porque a PIASOL reza somente Alto Solimões, só tem poder no Alto Solimões, é Polícia Indígena do Alto Solimões, ai nos que estamos iniciando o trabalho, pioneiros né... ai nós começamos, trabalhamos, lutamos muito, passamos fome, falta de recursos, passamos grandes necessidades nas cidades grandes. Ai depois que tiver uma organização indígena apoiada pelo governo federal, ai vai surgir outras organizações da etnia Kokama, Mayoruna, Miranha, Xavante, essas pessoas vão querer organizar uma organização sobre a segurança a nível nacional, então nós vamos perder o nosso valor que somos pioneiros, que começamos a luta da segurança (Odácio Susano Bastos coordenador geral da PIASOL).

Apesar de terem escolhido a sigla PIB como a possível organização da segurança indígena no Brasil instituída pelo povo Ticuna, os dirigentes da PIASOL recentemente resolveram reformular essa proposta e tem discutido a criação de uma sigla ligada a língua do

povo Ticuna, mas que mantinha o mesmo propósito de inclusão de outros povos indígenas no Brasil. Uma sigla na língua dará maior legitimidade Ticuna quando se pensar em segurança indígena.

Em suma a PIASOL tem polarizado discussões no interior do povo Ticuna e na sociedade brasileira sobre a legitimidade de suas atividades. Para aqueles índios Ticuna que sofreram na pele todo o regime de servidão no sistema do seringal, essa organização não é legítima pelo fato de ter sua amalgama nos “princípios dos brancos”, ou seja, no aparato administrativo e atuação de vigilância de seus integrantes mais parecem aos olhos destes, a figura do antigo patrão e de seus encarregados que monitoram os passos dos Ticuna nos seus próprios territórios. Para muitos desses anciãos a atuação da PIASOL, mais parece um “regime de escravidão” característico do sistema do seringal, diferente apenas pelo fato de ser conduzindo pelos próprios índios.

Em contraposição as respectivas dos dirigentes da PIASOL de que aqueles não concordaram com a organização são aqueles que tiram proveito da venda de bebida alcoólica nas comunidades, outra parcela de povo Ticuna discorda das “represálias” ao uso do álcool em suas comunidades desempenhadas pelos integrantes da PIASOL, pois as mesmas não resolveram os problemas de violência e suicídio em suas comunidades, já que a bebida alcoólica também pode ser consumida e adquirida nas cidades próximas e comunidades não indígenas que as circundam. Há de se convir que a PIASOL seja uma organização fundada por indígenas, mas pelo fato de ter se baseado na hierarquia militar tem produzido discussões em vários domínios que acabam desembocando no campo da legitimidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todas as discussões estabelecidas ao longo desse trabalho pôde-se constatar que a organização social Ticuna possibilitou a permanência de várias de suas marcas culturais. Nesse sentido as múltiplas relações de contato interétnico a que estavam envolvidos os Ticuna acentuavam de maneira significativa o faccionalismo social e político desse povo, gerado a partir de laços de compadrio e apadrinhamento estabelecido entre famílias e patrões seringalistas.

Em muitos casos esse mesmo patrão tratou de “criar” filhos de seus fregueses Ticuna, na tentativa de construir uma imagem positiva diante desse povo. O caso de Pedro Inácio (Nguematücü) ilustra bem essa situação. O que o patrão não enxergava é que os Ticuna também manipulavam, a sua maneira, as relações e negociações com os mesmos.

A oportunidade de conviver em meio aos “brancos” possibilitou uma leitura crítica por parte de alguns indígenas Ticuna que moravam nas casas dos patrões de suas famílias, e observando todas as espoliações sofridas por seu povo constroem um processo de desvencilhamento por completo do subjugo do patrão. Dessa forma no início do ano de 1970 com o anuncio da vinda de um “Messias salvador” que lhes mostraria o caminho da salvação todo o povo Ticuna conduzido por suas lideranças aderem o Movimento da Santa Cruz. Diante de toda essa “efervescência social” e de possibilidades de ocupar cargos na diretoria da Irmandade.

As esperanças dos Ticuna de se verem livres do subjugo dos patrões através do Movimento da Santa Cruz liderado por José Francisco da Cruz foi sendo cotidianamente enfraquecida devido à inserção dos patrões na diretoria da Irmandade, renovando assim através do viés religioso todo o seu poder anteriormente abalado com o declínio do preço da borracha no mercado internacional.

Como analisa Jean-Pierre Chaumiel (2000, p.178) “não se poderia compreender a emergência das organizações amazônicas atuais sem levar em conta o conjunto das políticas e dos movimentos” anteriormente vivenciado por esses povos. Entre os Ticuna esses processos históricos possibilitaram uma articulação entre as lideranças, agentes e agencias comprometidas com as reivindicações indígenas, possibilitando assim a construção de novos modelos de organização baseados na política nacional vigente.

No início do ano de 1970 as lideranças do povo Ticuna iniciam um movimento

orientado no sentido de pressionar o Estado nacional para que este viesse a reconhecer seus direitos sobre o território por eles habitado. Em suma essas mesmas lideranças se uniram a diversos setores da sociedade civil brasileira que em um período de grandes repressões a movimentos sociais desempenhavam um papel importante para a mudança da forma de governo, reivindicando uma transição política para um Estado democrático que desse abertura a manifestações sociais.

Dentro dessa conjuntura política de ditadura militar os líderes do movimento indígena Ticuna mediavam o diálogo de seu povo com os segmentos da sociedade civil brasileira, com instituições pró-índio e outras etnias indígenas já envolvidas de forma contundente com as pressões sobre o Estado nacional. Sendo assim as Assembleias Indígenas inauguradas no ano de 1974 se constituíam como um espaço altamente privilegiado para a troca de experiências partilhada pelas lideranças do movimento indígena no Brasil.

Dada a necessidade de reconfiguração étnica diante de um Estado descompromissado com os povos indígenas, as lideranças do povo Ticuna reunidos na comunidade de Vendaval criam no ano de 1979 o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), uma organização constituída a partir de discussões e negociações dentro do grupo e em consonância com seus parceiros e assessores indígenas. O CGTT tinha como meta principal a luta pela demarcação dos territórios reivindicados pelos Ticuna. Percebendo a necessidade de estabelecer novas formas de organização que pudessem responder pelo grupo na ausência de chefias centralizadas, em uma sociedade marcadamente segmentar. (Erthal, 2006, p.221)

Seguindo as análises de Jean-Pierre Chaumié (2000, p.178) “até que ponto essas organizações estio longe de emanar puramente dos indígenas, sendo antes produto de uma dialética complexa” podem se constituir como instrumentos de autodeterminação étnica, se as mesmas são construídas a partir de intervenções de “assessores brancos”! Essa indagação surge a partir de conflitos faccionais entre os Ticuna, pois aquelas lideranças que estão ligadas a FOCCITT rechaçam a intervenção de “assessores brancos” em suas organizações, indo de encontro as perspectivas dos dirigentes do CGTT que abrem espaço a participação desse agentes.

Desde a criação do CGTT estiveram sempre postas em cheque as ações desempenhadas pelos líderes do movimento. Em alguns momentos acentuavam-se acusações de que os líderes não falavam em nome do povo, mas em nome de grupos específicos, se caracterizando como uma liderança que não seguia os desejos de seu povo, mas os seus próprios. Fica claro que essas diferentes acusações estiveram sempre orientadas para um controle social, especialmente nos casos em que uma liderança havia alcançado um status

muito diferenciado dos demais. Mas não podemos esquecer que os discursos feitos para a deslegitimação de uma liderança teve sempre uma relação direta com o controle do “poder” a ele investido. Como afirma Garcés (2008, p.113) “és preciso cuestionar si el faccionalismo político se debe al hecho de que los Ticuna culturalmente se resisten a la aceptación de formas de gobierno centralizadas en las cuales aparece la figura de un jefe que ejerce autoridad a nivel de todo un Pueblo”.

A incorporação de uma nova forma de organização e participação na política nacional, principalmente nas questões que lhes afetam, conduzida por novos atores sociais (os indígenas), reproduzia a “resistência” que se ordenava em outros moldes e estratégias agora asseguradas por uma gama de atores sociais, instituições e organizações. Não importando a qual campo as suas atividades se voltavam, as organizações Ticuna aqui debatidas estiveram sempre orientadas no sentido de intervir em uma possível fragmentação étnica e política de seu povo e do movimento.

O número considerável das organizações existente entre os Ticuna é um reflexo do desejo de ocupar cargos diferenciados que só podem ser exercidos através dessa nova forma de organização. Vale ressaltar que a mobilização dos Ticuna sempre contou com a participação de agentes e agências envolvidas no seu arranjo político, e que esse mesmo arranjo por constituir-se de agentes e agências diversas conduziam as ações de uma determinada organização para um determinado viés, construindo toda uma postura política de seus líderes intimamente ligada a seus assessores.

Podemos constatar através das entrevistas, visitas de campo e participação em algumas reuniões presididas por líderes do movimento indígena Ticuna que não houve no passado uma preocupação a priori em compreender o sistema político, o que ocorreu foi uma apropriação das formas de se organizar característico das sociedades nacionais, das quais os mesmos reconhecendo que a mesma pode lhes oferecer a oportunidade de barganhar recursos e dar respostas plausíveis aos seus interesses.

Fica latente que o faccionalismo social e político fará sempre parte da arena política das organizações Ticuna, dando indícios de que o movimento não está fragmentado, mas o que existe são múltiplas vozes, visões e interesses distintos mais não indissociáveis de ações políticas orientadas por suas lideranças, que por estarem inseridas dentro de um complexo arranjo político de alianças tem suas ações orientadas para um determinado viés, sem escapar do arcabouço cultural dos próprios Ticuna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de. **Desenvolvimento sustentado entre os Tikuna: as escolhas e os rumos de um Projeto**. Belém, v.1, n.1p. 45-110, Emílio Goeldi, jan-abr. 2005.
- BAINES, Stephen G. **Organizações indígenas e legislação indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá**. Brasília, Universidade de Brasília (UNB), 2001.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas – Fredrik Barth**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, 2000.
- BRUNO, Paulo Roberto Abreu. **“Pra frente com a escola: reflexões sobre a educação escolar Tikuna In: Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia/ Patrícia Melo Sampaio e Regina de Carvalho Erthal (org.)**. Manaus: EDUA, 2006.
- BRUNO, Paulo Roberto de Abreu. **Saberes na saúde indígena: estudo sobre processos políticos e pedagógicos relativos à formação de agentes de saúde Tikuna no Alto Solimões (AM), Brasil/Paulo Roberto de Abreu Bruno (Tese de Doutorado)**. Rio de Janeiro, 2008.
- BARATA, Maria Helena. **A antropóloga entre as facções políticas indígenas: um drama do contato interétnico/Maria Helena Barata-Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi**, 1993.
- CHAUMEIL, Jean – Pierre. **“Os novos chefes”- práticas e organizações indígenas na Amazônia Peruana**. História Revista. 165-191, jan./dez. 2000.
- CRUZ, Jocilene Gomes da. **Abordagem Sociológica sobre os Tikuna no contexto contemporâneo- Centro Cultural dos Povos da Amazônia- CCPA. Manaus-AM, 2006**.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **Museus indígenas: articuladores locais de “tradições e projetos políticos” In: Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia/ Patrícia Melo Sampaio e Regina de Carvalho Erthal (org.)**. Manaus: EDUA, 2006.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **O suicídio Tikuna na região do Alto Solimões - AM**. Rio de Janeiro. ENSP/FIOCRUZ/MS, 1998. (Tese de Doutorado)
- GOHN, Maria da Gloria. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1997.
- <http://www.natutama.org>
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. **O projeto de pesquisa –p.424; As técnicas de pesquisa- p.429; Análise- p.437; Apresentação dos resultados- p.437 IN: Etnologia – Antropologia/Philippe Laburthe-Tolra, Jean-Pierre Warnier; tradução de Anna Hartmann Cavalcanti; revisão da tradução Jaime A.Clasen, revisão técnica Antônio Carlos de Sousa Lima. –Petrópolis, RJ: Vozes, 1997**.
- LE GOFF, Jacques, 1924. **História e memória/Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão... [et al.]**.- 5ª ed.- Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper, 1884-1942. **Tema, método e objetivo desta pesquisa**

- IN: Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia/** Bronislaw Malinowski; prefácio de Sir James George Frazer; traduções de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça; revisão de Eunice Ribeiro Durham. - 2 ed.- São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MATOS, Maria Helena Ortolan. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari/** Maria Helena Ortolan Matos (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro, 2008.
- MEHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral.** Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.
- NIMUENDAJU, Curt. **Textos indigenistas: relatórios, monografias, carta/ Curt Nimuendaju;** introdução, Carlos de Araújo Moreira Neto; prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Loyola, 1982.
- NEVES, Lino João. **Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemonica dos povos indígenas no Brasil IN: Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural/**Boaventura de Sousa Santos, organizador. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil indígena.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; São Paulo, Editora da USP, 1972.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Enigmas e Soluções.** Brasília: exercícios de Etnologia e de Crítica/ Roberto Cardoso de Oliveira. - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos/** Roberto Cardoso de Oliveira. ---4. ed.---Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** 2. Ed. Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Tikuna IN: Ensaio em Antropologia histórica/**João Pacheco de Oliveira Filho; prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. Rio de Janeiro: Edições UFRJ, 1999.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”:** os Tikuna e o regime tutelar. Rio de Janeiro: Marco Zero/CNPq, 1988.
- ORO, Ari Pedro. **A tradição messiânica Tikuna. IN: Na Amazônia um messias de índios e brancos: para uma antropologia do messianismo.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes em co-edição com a Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-EDIPUCRS, 1989.
- ORO, A.P. **Tükuna: Vida e Morte.** Universidade de Caxias do Sul. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Porto Alegre. Ed. Vozes, 1978.
- PALADINO, Maria. **Experimentando a diferença – trajetórias de jovens indígenas Tuküna em escolas de Ensino Médio das cidades da região do Alto Solimões, Amazonas.** Rio de Janeiro. v.10,n.1,pp.160-181, jan/jun 2010. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/Brasil, 2010.
- PEÑA MÁRQUEZ, Juan Carlos. Mitú: Ciudad Amazonica, Territorialidad Indígena. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

POUTIGNAT, Phellippe. **Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**/Phellippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RAMOS, Alcida Rita. **Os dirigentes do índio no Brasil: na encruzilhada da cidadania.** Série Antropologia, Brasília, 1991.