

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL  
MUSEU AMAZÔNICO  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**



**A TRAJETÓRIA DA POLÍCIA INDÍGENA DO ALTO SOLIMÕES:  
POLÍTICA INDIGENISTA E ETNOPOLÍTICA ENTRE OS TICUNA**

**MISLENE METCHACUNA MARTINS MENDES**

**MANAUS/AM**

**2014**

Mislene Metchacuna Martins Mendes

**A TRAJETÓRIA DA POLÍCIA INDÍGENA DO ALTO SOLIMÕES: POLÍTICA  
INDIGENISTA E ETNOPOLÍTICA ENTRE OS TICUNA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas-UFAM/Museu Amazônico, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

**Orientadora:** Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Helena Ortolan.

**MANAUS/AM**

**2014**

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M538t	<p>Mendes, Mislene Metchacuna Martins A Trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões: Política Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna/Mislene Metchacuna Martins Mendes. 2014 181f.: el.color; 31 cm.</p> <p>Orientadora: Maria Helena Ortolan. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>1. PIASOL. 2. Ticuna. 3. Etnopolítica. 4. Indigenismo. 5. Segurança Pública. I. Ortolan, Maria Helena II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p>
-------	--

Mislene Metchacuna Martins Mendes

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas-UFAM/Museu Amazônico.

Aprovada em: 09/04/2014

#### **BANCA EXAMINADORA**

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Helena Ortolan - PPGAS/UFAM/Museu Amazônico - **Presidente**

Prof<sup>o</sup> Dr. João Pacheco de Oliveira Filho - PPGAS/UFRJ/Museu Nacional - **Membro**

Prof<sup>a</sup>. Dr. Sidnei Clemente Peres - UFF - **Membro Externo**

Dedico este trabalho ao Povo Magüta, meu Povo Ticuna.  
À pequena Wegda Laene que chegou ao final da revisão deste  
trabalho rapidamente para cumprir sua missão de dar um sentido  
melhor para minha vida.  
(Em memória)

## AGRADECIMENTOS

Foram dias, noites, semanas, anos de desafios e conquistas para alcançar mais um objetivo profissional e, acima de tudo, me tornar uma mulher com um nível de entendimento e compreensão maior e melhor do que antes, pois passei acreditar que o diálogo entre o universo indígena e o mundo acadêmico é possível. Descobri e afirmo para meu povo Ticuna que formas de dominação através do exercício antropológico ficaram no passado e hoje graças às lutas dos povos indígenas do Brasil, temos nós indígenas a oportunidade de casarmos nosso conhecimento indígena com o conhecimento antropológico e retornarmos para “casa” com uma segunda lente visual de enxergar melhor aspectos de nossa própria cultura e tudo que está em nosso entorno, refletindo sobre fatores do mundo ocidental que nos cercam. Foi um processo de aprendizado e maturidade profissional durante o percurso do Mestrado, um lindo ritual de passagem, uma verdadeira metamorfose.

E pela sensação do dever cumprido e pelo nível de satisfação pessoal e profissional, agradeço a *Deus*, por ter me permitido escalar e alcançar o topo de mais uma montanha, pelas tantas conquistas em minha vida, acredito que sem sua força sobrenatural nada disso teria sido possível. Mesmo que em minha trajetória escolar e acadêmica algumas pessoas não tenham acreditado em minha capacidade por ser mulher e Ticuna, saibam que em minha vida existem muitas outras pessoas que acreditam em mim e tenho certeza que não decepcionaria ninguém, por isso tenho muito a agradecer.

Minha eterna gratidão à *Cindy Camily, Emily Lourdes e Ingrid Vitória*, por existirem e ficarem sempre ao meu lado, me oferecendo carinho, força e tudo que há de mais lindo nesse mundo, o amor... De vocês é meu coração e minha vida por ficarem sempre à minha espera nos momentos (quase) infundáveis durante a construção deste trabalho, que por diversas vezes me roubou de vocês. Ao meu querido *Jomar*, pelo amor, carinho, força, paciência e apoio tão fundamental para concretização deste objetivo, por sua compreensão quando livros e apostilas tomaram conta até de nossa cama e por seu excelente papel de pai e amigo de nossas filhas, onde em vários momentos em que estive ausente de casa, você pode me representar muito bem e pelo que somos um para o outro, obrigado.

À minha querida mãe *Teodora Martins*, pelo amor incondicional e apoio em todos os momentos de minha vida, ensinando-me que a coragem, humildade e o bom caráter serão sempre virtudes fundamentais para se conseguir realizar sonhos. Ao meu

querido pai *Paulo Mendes*, pelo amor, carinho e incentivo e por ter me ensinado a importância de ao final disso tudo dar um retorno para o nosso povo a partir de conhecimentos adquiridos na academia... a ele devo a possibilidade de compreensão do movimento indígena Ticuna do Alto Solimões, tão essencial para que pudesse compreender o universo Ticuna do qual fazemos parte, além de ser ter sido um interlocutor e sujeito também pesquisado nesta pesquisa.

À querida *Lilian Débora* e a sua Grande família: Seu Wander, dona Suzete, Mirian, Lucas e Felipe por terem me recebido de braços abertos em seu lar na cidade de Manaus durante o ano de 2011.

À *Maria Helena Ortolan* por sua paciência e respeito às minhas escolhas de definir minhas orientações teóricas e também por sua compreensão possibilitadora de ampla discussão do meu tema escolhido e que além de seu papel brilhante de orientadora, acreditou na minha potencialidade para desenvolver esta pesquisa complexa, dando todo suporte necessário para que esta dissertação fosse concretizada.

À Banca Examinadora de Qualificação: *João Pacheco de Oliveira* e *Thereza Cristina Cardoso Menezes*, que muito contribuíram com suas brilhantes pérolas de conhecimento para o melhor aperfeiçoamento de minha proposta de pesquisa. E também à Banca Examinadora de Defesa da Dissertação: *Sidnei Clemente Peres* e *João Pacheco de Oliveira*, que me acompanharam no ritual de passagem para obtenção do título de Mestrado.

Aos meus eternos amigos e amigas: *Chris Lopes*, *Marília Sousa*, *Rodrigo Fadul*, *Claudina Maximiano*, *Willas*, *Luciano Cardenes* por existirem, pela amizade verdadeira e pelo apoio nos momentos em que quase joguei tudo para o ar, pois foram vocês que me incentivaram a continuar de pé. Agradeço também a *Rosi Waikon* (pelas conversas de mulher Ticuna para mulher Piratapuia, e vice-versa) e aos demais colegas do PPGAS: *Josias Sales*, *Gláucia Baraúna*, *Inara Tavares*, *Eliaquim Cunha*, *Fernando Sebastião*, *Francisco Cunha*, *Neon Solimões*, *José Reginaldo*, etc. resumindo às turmas de Mestrado e Doutorado (2011-2013) pela amizade construída, pelas discussões e reflexões antropológicas em sala de aula e pelos bons momentos durante as festinhas fraternas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM e aos professores (*Ana Carla Bruno* e *Thereza Cristina*, com carinho) pela receptividade, por ter sido espaço fundamental de aprendizado teórico e metodológico, sobretudo pelo desafio lançado a mim (e aos outros

alunos indígenas) de realizar uma Antropologia dialógica com conhecimento indígena, ou vice-versa. À secretária *Franceane Corrêa*, sempre querida e prestativa. Aos pesquisadores do *Núcleo de Estudos e Pesquisas Territoriais da Amazônia – NEPTA/UFAM* e também do *NEAI/UFAM*. Também à *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES*, agência financiadora da bolsa de Mestrado.

Aos professores da Graduação em Antropologia INC/UFAM, em especial *Juan Carlos Peña Marquez* (que agora está na UEA) – meu orientador na Graduação, pelo incentivo a me inscrever no processo de seleção de Mestrado, e aos meus colegas e amigos da Graduação em Antropologia INC/UFAM – Benjamin Constant, que torceram sempre por mim, em especial: *Bagdala, Same, Josafá*.

Sou agradecida, de uma forma geral, aos integrantes da PIASOL das comunidades indígenas Umariçu II, Filadélfia, Bom Caminho, Feijoal, Belém do Solimões, Vendaval e Betânia, em especial ao Cacique e Coordenador da PIASOL, *Odácio Susana Bastos*, que sem medir nenhum esforço autorizou a realização desta pesquisa sobre a polícia indígena, e aos demais Caciques e Lideranças Indígenas do Alto Solimões. Ao querido colega *Santo Cruz Mariano Clemente*, monitor bilíngüe, que traduziu o resumo deste trabalho para língua Ticuna possibilitando um entendimento maior para aqueles nossos parentes que não compreendem tantos termos utilizados na academia. E ao querido Luciano Cardenes pela tradução do resumo do português para língua inglesa.

E, infinitamente, o meu povo Ticuna do Alto Solimões, por ter sido minha inspiração para realizar esta pesquisa tão fundamental para compreender as dinâmicas, mudanças e transformações em nossa região, de coração:

*Moenti!*

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo apresentar um estudo na perspectiva antropológica acerca da trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL na região do Alto Solimões. Trata-se de uma etnografia sobre a atuação da PIASOL nas comunidades indígenas, tomando como referência fundamental o processo dinâmico da atual etnopolítica inserida no contexto da política indigenista brasileira. Neste estudo, procuro demonstrar através da análise antropológica, os discursos e posicionamentos sociais e políticos dos Ticuna sobre a PIASOL, a fim de compreender como a ação de Segurança Pública, responsabilidade legal do Estado, passa a ser concebida pelos Ticuna como ação a ser executada por agentes indígenas nas comunidades. Apresento algumas reflexões sobre como etnopolíticas Ticuna aparecem conectadas com políticas públicas para indígenas a partir da presença e atuação da PIASOL nas comunidades indígenas, discorrendo no final deste estudo sobre a questão se, por meio desta conexão, há reconfigurações de tradições políticas, tanto por parte dos povos indígenas como também do Estado brasileiro.

**Palavras-chave:** PIASOL, Ticuna, Etnopolítica, Indigenismo, Segurança Pública.

## **ABSTRACT**

This research aims to present a study based on the anthropological perspective about the trajectory of the Indigenous Police of Alto Solimões river- PIASOL in the Upper Amazon region. This is an ethnography about the performance of PIASOL in indigenous communities, taking as a fundamental reference the dynamic process of the current etnopolitics into the context of the indigenous policy of Brazil. In this study, I try to demonstrate through anthropological analysis of speeches, social and political positions of Ticuna people on PIASOL, in order to understand how the action of public security, a legal liability of the State, shall be designed by the Ticuna people as an action to be performed by indigenous agents in their communities. I present some reflections about how the ethno-political of Ticuna people appear connected with public policies for indigenous from the presence and activities of PIASOL in indigenous communities, discussing in the end of this study about the question: whether through this connection, are there reconfigurations of political traditions, both by of indigenous peoples as well as the Brazilian state?

Keywords: PIASOL, Ticuna people, Etnopolitics, Indigenism, Public Security

## IRAÁTCHI

Nhaã puracü rü nüüniutchaũ nanaweã i wüi ingu' nacüma ngu' i nucümaũũ i nawa ngemaũ i tchurara i maiyugüarü daũwa ngemaũ tchurimaũ arü – PIASOL rü nacthica i daũwa ngemaũ tchurimaũwa. Nüüniu i wüi maĩyutchiga naguiũ nacüma i PIASOL ya ãanegüwa i maĩyugüarü, rü nawa nüü icuaũ aicü,aãcü nawa ngemaũ na tomaraũũ i maĩyugütucümü i Ticuna nhuma i ngemaũ rü nawa ingemaũ i natucümü i maiyuguca' puracüẽ i tagucaã. Rü na meẽũwa, tchanawe' nawa i puracü maĩyugütchiga, rü deagü nüü i uũgü i nhuacü yaĩũ nügünaiaũ'gü rü natucümügü i Ticuna arü nawa i PIASOL rü nüünacuaũca nacüma i poraruũ guãarü rü norü puracü yaĩũ i meũ Estado arü rü yaõõ Ticunaãũ i puracü rü naũaũca' daũtaegüruũ i maĩyugü i norü ãanewagütchigü. Tchanawe' i nümaũtchigü i cua'ãtchiruũgü natchiga i maĩyugütucümü i Ticuna nanawe'gü nawa ngemagüũ i natu cumügü i tchoũgüarü i nüü i maĩyugü rü nawa inaũgüũ nanangemaũ rü inaũaũ i PIASOL i ãanewatchigü i maĩyugüarü, rü nawa nangu i norü gu' i nhaã ngu' natchiga i norü ngaũwa nawa ingemaũ i nacüma maĩyuwa niũũ i nucümaũũ i natucümügü, nawa duũũgü i maĩyugü rü nhumatchi Estado taguca'ã.

**Deagü-cua'ruũ:** PIASOL, Ticuna, Maĩyugütucümü, Maĩyumaã Puracüẽ, Poraruũ.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

8º BIS – 8º Batalhão de Infantaria de Selva  
AMIT – Associação de Mulheres Indígenas Ticuna  
CASAI – Casa de Apoio da Saúde Indígena  
CFSOL – Comando de Fronteira Solimões  
CGTT – Conselho Geral da Tribo Ticuna  
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
FOCCITT – Federação das Organizações, Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
IFAM – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.  
MPF – Ministério Público Federal  
OGPTB – Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues  
OSPTAS – Organização de Saúde do povo Ticuna do Alto Solimões  
PF – Polícia Federal  
PIASOL – Polícia Indígena do Alto Solimões  
PM – Polícia Militar  
PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
PRAM – Procuradoria da República do Estado do Amazonas  
PRM-TBT – Procuradoria da República do Município de Tabatinga  
SEIND – Secretaria de Estado para Povos Indígenas  
SESAI – Secretaria de Saúde Indígena  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio (refere-se ao antigo órgão indigenista estatal)  
SPI – Serviço de Proteção do Índio (refere-se à Segurança Indígena)  
SSP – Secretaria de Segurança Pública  
UEA – Universidade do Estado do Amazonas  
UFAM – Universidade Federal do Amazonas  
UNI – União das Nações Indígenas

## SUMÁRIO

Apresentação da pesquisadora e inserção na pesquisa.....15

**INTRODUÇÃO**.....25

Caracterização do Campo de Pesquisa.....34

### **CAPÍTULO 1**

**ETNOPOLÍTICA, PODER E CONFLITOS SOCIAIS ENTRE OS TICUNA**.....39

1.1. Caracterização histórica da etnopolítica Ticuna.....40

1.2. Um complexo panorama do contexto social das comunidades indígenas do Alto Solimões.....57

1.3. Violência *urbana* entre os Ticuna como *drama social*.....88

1.4. Estratégias e (des) controle social nas comunidades indígenas.....97

1.5. Articulação de direitos pelo movimento indígena Ticuna: de ações reivindicativas às ações propositivas.....100

### **CAPÍTULO 2**

**DE GUARDA-INDÍGENA À POLÍCIA INDÍGENA DO ALTO SOLIMÕES: DE DEFESA INTERNA A REIVINDICAÇÃO POR RECONHECIMENTO DE LEGITIMIDADE ESTATAL**.....105

2.1. Os Ticuna e suas experiências militares a partir do Exército Brasileiro.....110

2.2. Processos sociais das experiências Ticuna como: guardiões indígenas, guarda-indígena, Serviço de Proteção do Índio - SPI e Polícia Indígena do Alto Solimões-PIASOL.....117

2.3. Atuação da Polícia Indígena do Alto Solimões nas comunidades: de medidas cautelares à geração de conflitos.....146

### **CAPÍTULO 3**

<b><i>NEM POLÍCIA NEM GUARDA: NÓS, POVO TICUNA TEMOS TO'Û: NOSSOS PRÓPRIOS SEGURANÇAS TRADICIONAIS</i></b> .....	152
Inserção da PIASOL na estrutura do Estado ou inserção do Estado na estrutura política Ticuna?.....	153
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	161
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS</b> .....	166
<b>ANEXOS</b> .....	177

## Apresentação da pesquisadora e inserção na pesquisa

Por considerar importante e oportuno, inicio falando um pouco sobre minha trajetória pessoal e como surgiu o interesse pela Antropologia e, por conseguinte, pelo tema desta Dissertação. Dentre os muitos desafios que surgiram no decorrer desta pesquisa, atento aos leitores deste estudo para o fato de ter pesquisado meu próprio grupo social Ticuna e para outro ainda mais difícil, o de ter que articular meu papel social de *indígena* com o papel social de ser *pesquisadora da área de Antropologia*. Assim, sem perder de vista as complexidades que este estudo comporta, pretendo demonstrar que sendo indígena é possível, ao mesmo tempo, ser pesquisadora e exercer a ética Antropológica de não se posicionar contra ou a favor de meu objeto, ao tratar da PIASOL ou ao me relacionar com os sujeitos da pesquisa.

Nesse sentido, considero de suma importância destacar minha própria trajetória pessoal até me tornar uma “antropóloga”. Meu nome na língua Ticuna é Metchacuna, que traduzido para a língua portuguesa quer dizer *flor bonita*, do clã Avaí pertencente à metade de Planta na organização social Ticuna<sup>1</sup>. Minha identidade étnica entre os Ticuna é afirmada pelo reconhecimento de ser filha de Paulo Mendes, uma importante liderança atuante no movimento indígena Ticuna. No transcorrer do meu processo de busca de legitimidade como pesquisadora indígena entre os Ticuna, a ascendência familiar tornou-se uma referência bem maior do que a condição de universitária indígena pelo fato de existirem internamente algumas diferenças políticas na atuação dentro do movimento indígena. Meus avôs, que antes residiam na aldeia Ourique, Terra Indígena Eware I, nos anos 60 mudaram-se para a aldeia Umariçu I<sup>2</sup>, próxima à cidade de Tabatinga onde residem até os dias de hoje.

Sobre minha infância, nasci na cidade de Benjamin Constant, mas vivi aproximadamente até os meus três anos de idade na aldeia Vendaval – Terra Indígena Eware II, município de São Paulo de Olivença, onde meu pai já era chefe de Posto da FUNAI desde 1986, função que ocupou até 2009. Para começar estudar, passei a morar na cidade de Benjamin Constant apenas com minha mãe (nascida em família que até

---

<sup>1</sup> A organização social dos Ticuna se dá em grupos clânicos divididos em duas metades: Pena e Plantas, que por sua vez abarcam conjuntos de clãs referentes a espécies de aves ou espécies de plantas.

<sup>2</sup> Meus avôs residiram anteriormente na comunidade indígena Ourique, mas nos anos de 1960 mudaram para Umariçu I com objetivo de cumprir seu “projeto familiar” de que seus filhos estudassem e, com isso, ganhassem conhecimentos do mundo dos “brancos” para que mais adiante ninguém contrariasse seus direitos. Destes todos os filhos terminaram os estudos (ensino médio) e buscaram formação em cursos técnicos e trabalham na própria comunidade. Os outros tios-avós e seus filhos até hoje residem em Ourique.

hoje não conseguiu identificar quais suas raízes étnicas identificando-se até então como “caboclos ribeirinhos”) e meus quatro irmãos. Aos cinco anos de idade comecei a estudar em escola da cidade, onde apenas uma minoria se identificava como indígena e ninguém falava outra língua a não ser o português.

Fui falante da língua Ticuna até meus três anos de idade pelo convívio na aldeia Vendaval com outras crianças Ticuna, mas na cidade não pude me manter falante da língua porque minha mãe somente falava em português com os filhos e pelo convívio com crianças não indígenas. Isto se tornou uma limitação para minha pesquisa antropológica, pois perdi muito pelo fato de não falar a língua<sup>3</sup> ocorrendo muitas das vezes certo grau de “estranhamento” por parte dos demais Ticuna com relação a mim que dependendo da situação, a língua se torna um diacrítico fundamental, mas bastante incômodo quando cobrada por ser Ticuna e não falar a língua.

Apesar de sempre ter morado na cidade, jamais perdi o vínculo com a aldeia Umariçu I, onde meus avós, tios, primos, meu pai e sua outra família residem atualmente e com os quais compartilho o pertencimento étnico, parentesco, afinidades e visões de mundo mui particulares a cada grupo familiar. Como valorização da “cultura tradicional”<sup>4</sup> e fortalecimento da etnicidade Ticuna, aos doze anos de idade no ano de 1999, juntamente com Aiküna, minha irmã por parte de pai, tive o privilégio de passar pela *Festa da Moça Nova*, ritual de passagem da *fase menina* para a *fase mulher* vivenciado por toda menina Ticuna, sendo um acontecimento que marcou profundamente minha personalidade e, é claro, minha identidade Ticuna frente aos outros.

Destaco que cresci ouvindo meu pai juntamente com outras lideranças Ticuna falar que o nosso povo precisava ter profissionais formados em várias áreas, entre estas, antropólogos, para ajudar nas articulações do movimento indígena, uma vez que seriam mais bem entendidos e compreendidos e não ficariam mais esperando “os brancos” virem “de fora” para dizer o que e como os Ticuna deveriam fazer suas coisas. Foi a partir dessas falas de meu pai que, ao prestar pela primeira vez vestibular, logo optei pelo Curso de Graduação em Antropologia da UFAM, oferecido no Instituto de Natureza e Cultura/UFAM (Campus Alto Solimões, em Benjamin Constant), cursado no período de 2006 a 2010. Ainda como universitária, tive a oportunidade de estagiar na

---

<sup>3</sup> O fato de eu não falar a língua me fez perder alguns fatos discutidos durante reuniões falados somente na língua Ticuna, necessitando várias vezes de um tradutor que me repassava uma interpretação de segunda mão.

<sup>4</sup> Alguns Ticuna chamam de “cultura tradicional” hábitos e costumes bem mais praticados nas aldeias antes da interferência e imposição do cristianismo aos indígenas.

área de Antropologia na Procuradoria da República do Município de Tabatinga – Ministério Público Federal<sup>5</sup> - de 2008 a 2010.

Depois disso, praticamente emendei a Graduação com o Curso de Mestrado, em 2011, ao ser aprovada no processo seletivo anual do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM (Campus no município de Manaus). No ano de 2010 também concorri para o cargo de *agente em indigenismo* e fui aprovada no concurso público da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mas somente no início de 2012 fui convocada e nomeada para assumir o cargo na Coordenação Técnica Local da FUNAI localizada no município de Benjamin Constant/AM.

Considero importante enfatizar esses diferentes momentos de minha trajetória para situar os vários lugares nos quais me situo durante a formulação e realização da minha pesquisa entre os Ticuna. Ao apresentar um breve relato de minha própria inserção no campo de pesquisa enquanto pesquisadora Ticuna, é preciso considerar meus vários e diferentes momentos de interlocução com os sujeitos desta pesquisa<sup>6</sup>.

Como Ticuna do Alto Solimões, nasci, cresci e continuo vivendo na região fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, territorialidade de constantes mobilizações políticas do movimento indígena Ticuna, sobretudo nos anos 70, quando iniciaram suas lutas e reivindicações por demarcação da terra, educação e saúde. Meu campo de pesquisa situa-se no território de algumas comunidades indígenas Ticuna do lado brasileiro a serem apresentadas mais adiante, no entanto, a experiência étnica em região de fronteira é parte da problemática desta pesquisa.

Desde criança sempre participei, juntamente com meu pai, de festas, reuniões e assembleias nas aldeias, onde se discutiam problemas das comunidades e das organizações Ticuna. Com essa experiência, aprendi que meu povo não é homogêneo quanto às opiniões e pontos de vista políticos, havendo muitos “conflitos ideológicos”, especificidade analisada por Oliveira Filho (1988) como aspecto do *faccionalismo* entre as lideranças, alguns deles chegando ao enfrentamento físico por algumas vezes. Ao propor realizar esta pesquisa entre os Ticuna, assumi minha própria inserção como

---

<sup>5</sup> Estágio realizado no período 12/2008-12/2010, através do I Processo Seletivo de Estagiários de Antropologia da PRAM/TBT/MPF (Edital N° 01 de 23/10/2008).

<sup>6</sup> Destaco que nesta pesquisa utilizarei os termos: *sujeitos de pesquisa, moradores Ticuna, lideranças e Caciques Ticuna*. Esclareço que meus sujeitos de pesquisa são aqui os articuladores da polícia indígena; integrantes e coordenadores da PIASOL; moradores Ticuna (mencionados em vários momentos para expressar concepções de pessoas que não fizeram parte da PIASOL, sendo eles: mães, pais, avós, etc.); lideranças e Caciques (àqueles que exercem papéis de autoridades indígenas nas aldeias no sentido de articularem interesses indígenas junto às esferas institucionais do Estado). Os articuladores iniciais da guarda-indígena são também Caciques e lideranças Ticuna. Quando eu utilizar o termo *os Ticuna* será para me referir aos Ticuna de uma forma mais geral.

antropóloga pertencente ao grupo indígena pesquisado como dado etnográfico, pois como apreendido na academia, a etnografia começa desde a inserção no campo de pesquisa, onde a forma como é negociada essa inserção que por vezes assume posicionamentos diferenciados. Também considero importante explicitar que a etnografia necessita dialogar com referenciais teóricos ainda que seja para concordar ou discordar, sendo imprescindível haver um diálogo teórico, o que considero também um grande privilégio pelo campo etnográfico escolhido ser compartilhado com estudiosos de diversas áreas, entre as quais a Antropologia.

O trabalho de campo para mim, particularmente, não foi uma tarefa tão fácil, pois sendo um interesse acadêmico esta análise exigiu que eu exercitasse no trabalho de campo e na escrita etnográfica, o distanciamento metodológico antropológico de “tornar o familiar em exótico e vice-versa”, como é esperado dos antropólogos que escolhem como campo de pesquisa sua própria vivência cultural, ampliando os horizontes do conhecimento indígena ao diálogo com a antropologia, tendo em vista que é durante a tensão entre a familiaridade e o estranhamento que é possível a construção da pesquisa etnográfica como peculiaridade do fazer antropológico.

No entanto, para antropólogos indígenas outros cuidados e atenções têm sido exigidos pela academia ou mesmo pelos próprios “parentes” indígenas: criou-se a expectativa de que, por sermos os próprios “nativos”, conseguiríamos nos inserir no campo de pesquisa e obter detalhamentos sobre nossa cultura de maneira bem mais facilitada do que seria possível aos antropólogos não indígenas, cujo universo cultural se diferencia dos referenciais de seus informantes. O que se tem nesta pesquisa é uma antropologia que tem sido repensada o tempo todo pela inserção no próprio grupo pesquisado, e isto faz com que reflitamos, até que ponto nosso posicionamento dentro do campo de pesquisa é puramente acadêmico?

Esta pesquisa, não contava com o fato de que uma vez inserida entre os Ticuna como pesquisadora da área de Antropologia, minha posição no grupo seria redefinida, assim como também minha autoridade etnográfica “nativa” seria delimitada pelo lugar por mim ocupado na sociedade Ticuna (clã, ascendência familiar, gênero, grupo geracional, escolaridade e profissão, etc.). Da mesma forma que passei a olhar indivíduos do meu povo como sujeitos pesquisados, eles também passaram a me ver como pesquisadora.

Assim, iniciei o trabalho de campo entre os Ticuna na aldeia Umariáçu II, ainda como aluna de Graduação em Antropologia no ano de 2010, com algumas dificuldades

sendo impostas no percurso da pesquisa. Naquele momento de trabalho de campo ainda na graduação, ao me apresentar como acadêmica e pesquisadora do curso de Antropologia da UFAM, a cacique da Comunidade Indígena Umariáçu I<sup>7</sup> não me permitiu realizar a pesquisa, mesmo sabendo que também sou indígena; suponho que isto aconteceu devido à pressão sofrida pelos indígenas da Terra Indígena Umariáçu pela presença constante de jornalistas que procuravam informações para serem divulgadas em redes de televisão a respeito da existência do *policimento indígena*. Por esse motivo não me foi concedida carta de anuência da comunidade indígena Umariáçu I, emergindo analiticamente como uma espécie de controle social exercido pela autoridade da cacique.

Vale a pena lembrar que naquela ocasião, a Terra Indígena Umariáçu estava sendo alvo de muitos ataques da mídia com relação à criação da guarda indígena que posteriormente ficou conhecida como “Serviço de Proteção do Índio – SPI”<sup>8</sup>, e por isso havia uma forte desconfiança de que eu fosse realizar a pesquisa e repassar para terceiros distorcerem as informações quando divulgadas. Ou seja, eu era vista com outras intenções (que não acadêmicas), diferente da que me propus ao realizar a pesquisa antropológica sobre aspectos de uma realidade vivida pelos sujeitos pesquisados, a qual resultaria na apresentação de fatos e fatores que compõem momentos (antes, durante e depois) até a criação da PIASOL.

Naquela ocasião, não entendi a situação e fiquei chateada, mas depois de algum tempo compreendi que o motivo daquela reação negativa dos sujeitos quanto à realização da pesquisa era também uma forma de “defesa interna”, uma vez que estava havendo uma grande repercussão impactante para os próprios Ticuna sobre a situação de extrema vulnerabilidade social divulgadas na mídia, em nível nacional e internacional, por meio de reportagens realizadas por várias emissoras de televisão, bem como, por outros meios de comunicação como: sites, blogs, redes sociais, etc. Muitos desses meios de comunicação apresentaram, pejorativamente, a iniciativa dos indígenas e a mobilização do movimento indígena em criar uma espécie de “polícia própria”, rotulando-a como “milícia indígena”<sup>9</sup>, termo utilizado pela Polícia Federal ao se referir

---

<sup>7</sup> Naquele contexto, pela primeira vez, a aldeia Umariáçu I tinha como cacique uma mulher Ticuna, Clotilde Honorato Mendes, irmã de meu pai, minha tia biológica.

<sup>8</sup> Apesar da guarda indígena ficar conhecida como SPI, esclareço que sua peculiaridade não diz respeito ao antigo órgão indigenista “Serviço de Proteção ao Índio – SPI” extinto em 1967 substituído pela FUNAI.

<sup>9</sup> Em entrevista para alguns canais de televisão, o Delegado e Superintendente da Polícia Federal de Tabatinga rotulou a Polícia Indígena como *milícia indígena*.

a PIASOL conforme reportagens divulgadas em alguns canais de televisão, ou então como sendo ação de “indígenas envolvidos com as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia - FARC”, etc.

Em minha primeira visita como acadêmica à comunidade Umariáçu II, não tive tanto sucesso como esperado. Em minha segunda visita, foi essencial ter sido acompanhada por meu pai, desde então passei a ser vista pelos indígenas com um *status* diferente, afinal eu não era apenas a “Mislene” indígena que estava realizando a pesquisa, mas sim a “filha do Paulo Mendes”, um líder Ticuna que possui uma *status* significativo frente aos demais. Assim, decidi realizar a pesquisa apenas na comunidade indígena Umariáçu II, onde obtive carta de anuência assinada pelo cacique Gustavo Ferreira Peres, vice-cacique de Umariáçu II, que ao ouvir minha proposta de pesquisa, compreendeu a importância do estudo antropológico acerca da PIASOL. Ao final da pesquisa de graduação, a condição negociada seria o meu compromisso de oferecer aos sujeitos pesquisados os resultados obtidos para “apoiá-los a desfazer ideias distorcidas sobre suas concepções e ações da iniciativa de ter criado a guarda indígena”.

No decorrer do trabalho de campo, foi bastante difícil ter que ser apenas uma observadora e etnógrafa de todos os fatos que permeavam no universo pesquisado, pois em vários momentos tive que desvincular meu “olhar Ticuna” do “olhar antropológico” exercitando uma reflexividade no olhar. Neste sentido, sempre refleti sobre meu próprio papel em campo: será que estaria fazendo uma nova Antropologia “indígena” sobre meu próprio grupo? Ou simplesmente fazendo o que qualquer antropólogo não indígena faria? Até que ponto a Antropologia por mim exercida interfere na vida social Ticuna, ou estaria acontecendo o inverso nesta pesquisa?

Dentre as razões que me levaram à escolha da polícia indígena como tema de pesquisa antropológica, destaco minha confiança de ser aceita pelo grupo pesquisado por também ser Ticuna. Outro fator que considero importante é ter sido vista pelos sujeitos de pesquisa como “vinculada ao MPF”, embora fosse apenas uma estagiária sem qualquer vínculo empregatício com o Ministério Público Federal (MPF), no período de dois anos (2008-2010) onde pude iniciar um processo de aprendizado antropológico, analiticamente falando para além da academia (o exercício de uma antropologia extramuros). Esta referência foi construída pela minha participação em várias reuniões no MPF entre procuradores, representantes da PIASOL e lideranças Ticuna. Ressalto que todas essas questões por mim apresentadas no presente estudo não foram explicitadas na monografia feita na Graduação por conta do pouco tempo para

realizar trabalho de campo e escrita, por isso considero extremamente importante situá-las nesta nova pesquisa.

No ano de 2012, ganhei outro lugar na visão dos sujeitos pesquisados, desta vez por fazer parte do quadro de funcionários da FUNAI. Alguns indígenas demonstraram expectativas de que estando na FUNAI eu poderia executar um papel mais atuante sobre suas demandas devido à minha formação em Antropologia dentro do órgão indigenista que, segundo eles: “nunca se posicionou sobre as demandas do movimento indígena a respeito da Polícia Indígena”. Assim sendo, alguns dos sujeitos pesquisados criaram outra expectativa de que eu pudesse formular algum projeto com eles referente à atenção básica de Segurança Pública e outras questões, no sentido de criar estratégias para solucionar problemas vivenciados por eles como um todo.

Saliento que o meu papel de pesquisadora também causou algum impacto sobre minha atuação no órgão indigenista (FUNAI), por vários motivos os quais preferi traduzi-los em etnografia para compreender como os *Outros* que não fazem parte da relação construída entre “Ticuna/pesquisadora antropóloga e sujeitos pesquisados” (ou, pelo menos, não os considereei como sujeitos relevantes para este estudo) se posicionam dentro da mesma estrutura lógica da etnopolítica Ticuna. Um desses *Outros* chegou a me questionar sobre minha *proximidade* com certos caciques e lideranças indígenas, que ao meu modo de ver como pesquisadora desempenhava os papéis de *sujeitos pesquisados*. Por outro lado, eram também pessoas com quem mantenho uma relação além de interesses acadêmicos como relações de parentesco e afinidades permanentes que foram sendo construídas anteriormente à pesquisa e à função de servidora da FUNAI.

Para relatar esse acontecimento, menciono com brevidade o tratamento e, posterior, ameaça que recebi após ter participado de uma assembléia geral ocorrida na comunidade indígena Vendaval – Terra Indígena Eware II, onde encerrei meu trabalho de campo durante minhas férias do serviço da FUNAI. Assim, fui convocada para participar de uma *reunião* (que foi realizada apenas comigo) por parte de um servidor que também é funcionário Ticuna<sup>10</sup> e que está trabalhando na FUNAI a mais tempo do que eu e que demonstrou certo receio e dúvidas sobre o que eu fazia *tão perto do povo*. Utilizando-se de uma fala generalizante, em sua concepção o fato de eu estar sempre

---

<sup>10</sup> Prefiro não citar o nome a fim de evitar conflitos posteriores pelo uso não autorizado de seu nome nesta pesquisa e para não prolongar ainda mais esse conflito, talvez, de interesses. Sugiro ao leitor que atente-se para a situação e modelagem de meu papel enquanto pesquisadora e funcionária da FUNAI ao mesmo tempo.

participando de reuniões das organizações e comunidades causavam um incomodo na maioria dos demais funcionários da FUNAI que também são Ticuna, pois apesar de que em muitas situações estes agentes se posicionam como caciques e lideranças indígenas sem separar esses papéis de suas funções como servidores, para alguns deles, “um funcionário da FUNAI, via de regra, não poderia andar próximo demais do movimento e organizações indígenas, pois dependeria da situação apresentada”.

O referido servidor acusou-me, claramente, de estar auxiliando os representantes dessas organizações em algumas de suas decisões como, por exemplo, de estar levando informações esclarecedoras referente a atuação da FUNAI (pois para ele um bom servidor não pode falar tudo abertamente com os indígenas), o que poderia estar dando forças aos indígenas para reivindicarem melhor atuação da FUNAI nas terras indígenas, bem como a implementação da *verdadeira* reestruturação da instituição, cobrando essas questões constantemente ao Coordenador Regional da FUNAI que também é Ticuna que está a frente da instituição desde o ano de 2011<sup>11</sup> com quem jamais tive nenhum tipo de desentendimento ou conflito. Incrivelmente, o servidor recomendou que eu me afastasse dos demais indígenas (meus sujeitos pesquisados), pois eu *poderia me prejudicar* – nisto fez questão de me lembrar do que havia acontecido com meu pai em tempo anterior, quando ainda era funcionário da FUNAI, que por *falar demais* em pleno desempenho de suas funções na FUNAI acabou *cansando os ouvidos* e foi exonerado de seu cargo de Chefe de Posto do antigo Posto Indígena Vendaval no ano de 2009.

No decorrer de sua fala, o servidor ousou em falar que dentro da estrutura da FUNAI em Tabatinga/AM existem vários *grupos*<sup>12</sup> muito bem definidos e fechados e que eu deveria *prestar atenção* com quem eu estava me aliando. Em primeiro momento, fiquei muito indignada com as acusações e rebati as acusações e ameaça<sup>13</sup> sobre a

---

<sup>11</sup> O senhor Ismael Adercio Costodio, Ticuna da Aldeia Campo Alegre, permaneceu na função de Coordenador Regional da FUNAI no Alto Solimões até junho do ano de 2014.

<sup>12</sup> Para situar o enunciado *vários grupos*, o servidor utilizou para se referir a **forças de conflitos** divergentes que constituem a **rede de poder** localizada na estrutura da FUNAI no Alto Solimões, composta por funcionários Ticuna com rixas entre si. Ao buscar cada qual atingir seus próprios objetivos, criam disputas constantes seja por cargos dentro da instituição ou por status e, a partir delas, uma placa de resistência étnica entre si e frente aos “de fora”, que são servidores concursados “brancos” provenientes de outros estados do país. Assim, também se posicionaram frente a mim quando entrei na FUNAI juntamente com os demais servidores aprovados no último concurso da FUNAI, realizado em 2010.

<sup>13</sup> Ao observar a posição de enfrentamento do referido servidor, lhe indaguei sobre o porquê da ameaça e quais seus argumentos para tais suposições de estar auxiliando os indígenas em suas reivindicações. Informei-lhe que minhas relações pessoais e profissionais com lideranças Ticuna, independente de qual organização ou grupo político elas estejam associados, vai além do meu papel como funcionária da FUNAI ou como pesquisadora acadêmica, pois sempre existiram tais relações e outras foram construídas antes de minha nomeação como servidora da FUNAI e, por conta disso, eu não teria motivo e tampouco necessidade de me afastar dos referidos sujeitos.

recomendação indevida para que eu me afastasse dos caciques e lideranças Ticuna com quem eu havia estabelecido um canal de comunicação para minha pesquisa etnográfica, depois de certo tempo decidi tornar esse fatos em dados etnográficos, muito mais útil como etnografia do que qualquer outra coisa.

Ressalto que uma vez pesquisadora da Universidade, busquei evitar ao máximo que minhas atividades acadêmicas interferissem no meu papel de agente em indigenismo da FUNAI, pois sempre enfatizei a importância dos sujeitos pesquisados em “diferenciar” os vários momentos de minha atuação, ou seja, quando eu era UFAM e/ou quando era FUNAI, nunca os dois ao mesmo tempo.

Entretanto, pela relação com os sujeitos pesquisados, com os quais compartilho ideias por ser Ticuna, despertei esse tipo de preocupação e curiosidade em alguns colegas da FUNAI, sobretudo por parte dos servidores Ticuna onde o faccionalismo se faz presente, em primeiro lugar, pelo fato de eu sempre estar visitando as comunidades indígenas Umariçu II, Filadélfia, Vendaval, Belém do Solimões e Feijoal, por conta de meu trabalho de campo, dialogando com as lideranças ou participando de reuniões internas. Em segundo, pelo fato de eu ser filha de uma liderança Ticuna que faz parte da “rede de poder”, que caracterizo como *facção* como uma vez analisou Oliveira Filho (1979). Assim, entendi o que aconteceu diante de meus olhos como sendo o posicionamento estratégico de um ator social dentro da etnopolítica Ticuna, o qual me colocou em um lugar oposto ao seu para proteger interesses particulares futuros.

Com aquela situação ficou claro como alguns indígenas utilizam a política indígena em proveito próprio, ao mesmo tempo em que, através de mecanismos com base nessa política, eles se inserem na política indigenista direcionando as políticas a partir de sua maneira particular de subalternar os interesses dos outros grupos, mesmo sendo indivíduos pertencentes à mesma etnia. Essa possibilidade de estar inserido nas duas políticas, indígena e indigenista, lhes possibilita a oportunidade de definir limites e lugares que os sujeitos ocupam dentro da rede de relações de poder a fim de conseguirem defender e conquistar um lugar dentro dessa estrutura de relações.

Durante o trabalho de campo, percebi a existência de disputas e divergências internas entre vários agentes sociais Ticuna que geralmente ocupam cargos e funções dentro de instituições como FUNAI, DSEI, SEIND, Escolas, Câmaras e Prefeituras Municipais, etc. Os ataques constantes se dão na maioria das vezes por conta das formas representativas de exercer a política, muitas das vezes, surgem acusações de manutenção de interesses individuais, contrários aos interesses coletivos do povo

Ticuna. Nem sempre, o fato de ter um Ticuna dentro de uma instituição significa a representatividade política do grupo pesquisado, pois a partir daí se fragmentam outros interesses e disputas o tempo todo.

Voltando para o objetivo deste estudo, esclareço que enquanto etnógrafa Ticuna minha intenção com este estudo não é, de maneira alguma, me posicionar contra ou a favor de interesses de A, B ou C. Meu interesse é mostrar, através dos discursos dos próprios sujeitos pesquisados, como a “guarda”, “segurança” e por último “polícia indígena” é concebida e permeada por estratégias de resistência étnica e com acionamento do protagonismo indígena. Outra questão a ser esclarecida é sobre o retorno que esta pesquisa traz para meu povo, pois não pretendo reproduzir discursos já feitos por outros antropólogos que estiveram pesquisando sobre os Ticuna na região do Alto Solimões, pois aqui me atento para o tema: **segurança pública**, sem resumir este estudo a uma comparação dualista entre o tradicional e o moderno, mas considerar os processos históricos de mudança ocorridos na estrutura interna Ticuna.

Também não é minha intenção repetir o que muitos outros pesquisadores já escreveram sobre o que, em sua maioria, consideram como “tradicional” para os Ticuna, essencializando esses aspectos como se a cultura fosse estática. Dessa forma, busquei dar relevância às transformações vivenciadas pelos Ticuna, dando relevância à cultura Ticuna enquanto contexto vivenciado por eles desde sempre, considerando a situação de *mudança* ao observá-la como processo dinâmico e existente em todas as sociedades humanas, principalmente, ao considerar as “situações históricas” vivenciadas pelo grupo pesquisado a partir das relações com o “mundo dos brancos”.

Por fim, como proposta de pesquisa de Mestrado, decidi analisar a trajetória da Polícia Indígena no Alto Solimões, a partir da emergência de novas demandas locais a partir do crescimento populacional e extensão territorial de conflitos e problemas causados por diversos fatores sociais a seguir detalhados. Com esta pesquisa pretendi fazer um trabalho muito mais que acadêmico, mas de relevância para os Ticuna, oferecendo-lhes dados etnográficos consistentes para a melhor compreensão da idéia de polícia indígena (que por sua vez apresenta perspectivas por horas similares e/ou interpretações alternativas para a mesma situação) sem me arriscar a fazer desta etnografia um espetáculo “sem pé e nem cabeça” unicamente para me exaltar enquanto antropóloga. Minha intenção é que esta pesquisa contribua não somente para a ciência antropológica, mas principalmente para apresentar ao meu povo um estudo feito por

uma antropóloga Ticuna que, ao pesquisar o próprio grupo do qual faz parte, possa possibilitar um diálogo possível entre ponto de vista indígena e a Antropologia.

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa foi realizada entre os Ticuna da região do Alto Solimões (estado do Amazonas, Brasil) que, conforme dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010), é a população indígena mais numerosa do Brasil, com cerca de 46.045 (quarenta e seis mil e quarenta e cinco) habitantes<sup>14</sup>. Dados populacionais mais recentes da Coordenação Regional do Alto Solimões da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (2011) afirmam que, somente na região do Alto Solimões, os Ticuna são aproximadamente 50.000 (cinquenta mil) habitantes<sup>15</sup>, distribuídos por várias aldeias e comunidades<sup>16</sup> localizadas às margens do rio Solimões estando ainda presente em municípios do sudoeste do Estado, sem contar com os que estão em outros países – os Ticuna estão presentes na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, em constante transição fronteiriça, sendo que o igarapé *Eware* – localizado dentro do território brasileiro, é o local de origem dos Ticuna. Linguisticamente não pertencem a nenhum tronco linguístico, sendo, portanto, de língua isolada.

Conforme Moreira (2008), as primeiras descrições sobre os Ticuna remontam os séculos XVII, XVIII e XIX, que segue desde a expedição de Pedro Teixeira, descrita por Cristóbal de Acuña (1639); entre outras descrições como o Diário e o Mapa descrito pelo Jesuíta Samuel Fritz (1686-1723); o Diário do Ouvidor Francisco Xavier Ribeiro Sampaio (1774-1775); as descrições dos viajantes e naturalistas do século XIX, Spix e Martius (1817-1820); Paul Marcoy; Henry Walter Bates (1979); Henrique List e Maw

---

<sup>14</sup> Conforme Censo Demográfico do IBGE (2010), disponível em: [ftp://www.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_dos\\_Indigenas](ftp://www.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas).

<sup>15</sup> Levantamento populacional realizado no ano de 2011 pela FUNAI nas comunidades pertencentes às terras indígenas do Alto Solimões sob jurisdição das sete Coordenações Técnicas Locais (localizadas em sete municípios do sudoeste do Amazonas), subordinadas à Coordenação Regional da FUNAI – Alto Solimões.

<sup>16</sup> Utilizarei o termo *comunidade* para me referir às aldeias indígenas, levando em consideração a maneira utilizada pelos próprios Ticuna para se referirem às suas aldeias, tendo em vista que esse termo foi condicionado pela Irmandade da Santa Cruz no que se refere à ideia de “comunidade religiosa” para se referir aos agrupamentos indígenas. Na região do Alto Solimões, as aldeias indígenas são chamadas de comunidades indígenas ou comunidades ribeirinhas. Portanto, utilizo o referido termo por ser uma categoria nativa para referência de um mesmo local de residência compartilhado por um conjunto de pessoas. Ou seja, trata-se dos grupos vicinais cuja representação condiz aquela utilizada pelos próprios Ticuna e pela FUNAI na região. Nesse sentido, faço uso também do termo *aldeia* quando conveniente.

(1989) e Jean Louis Rodolphe Agassiz (1867). No contexto dos séculos XX e XXI, há outros estudos realizados que serviram de referência para este estudo, entre eles destacam-se: Curt Nimuendaju (1982); Roberto Cardoso de Oliveira (1972-1998) e João Pacheco de Oliveira Filho (1988-2002), entre outros mais recentes a serem referenciados ao longo deste trabalho.

Durante a revisão bibliográfica de estudos sobre os Ticuna, percebi que não há evidências sobre policiamentos, guarda-indígena ou que tratam do tema segurança pública dentre os Ticuna. Apenas o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho (1988) menciona que em 1974:

(...) os mecanismos tradicionais de resolução de conflito pareciam completamente ineficazes e os índios copiavam a todo o momento formas organizativas utilizadas pelos brancos (como **Irmandades, Guarda Indígena e Polícias**) ou apelavam para as instituições municipais ou federais na tentativa de estabelecer um mínimo de controle social (1988, p.12 – grifo meu).

A questão apontada por Oliveira Filho (1988) supõe a substituição de mecanismos tradicionais por mecanismos utilizados pelos *brancos*, por conta do aumento populacional que passavam de pequenos grupos locais, espalhados ao longo dos igarapés, para a composição dos grandes aldeamentos ribeirinhos que lhe pareciam ter perdido seus referenciais tradicionais. O que ocorre entre os sujeitos aqui pesquisados é uma possível relação entre formas tradicionais de resolução de conflitos e a ressignificação de elementos que para estes seriam eficazes na sociedade ocidental, sobretudo ao recorrerem às autoridades policiais como parte de seus direitos sociais que devem ser implementados pelo Estado brasileiro. É desta maneira, que os Ticuna acionam, prontamente, a idéia de cidadania e políticas públicas para indígenas apresentando a possibilidade de autogestão de acordo com as normas e valores propriamente Ticuna.

No ano de 2010, escrevi minha monografia acerca do “policiamento” Ticuna, intitulada “O contexto social que possibilitou a criação da Polícia Indígena do Alto Solimões - PIASOL”, cuja pesquisa foi realizada quando a organização ainda se mantinha atuante na região, porém, não mantive foco na estrutura da PIASOL, mas nas motivações tidas pelos sujeitos no contexto da Terra Indígena Ticuna Umariáçu para criação de tal organização. Ainda no ano de 2010, apresentei ao PPGAS/UFAM um projeto de pesquisa de Mestrado com objetivo de analisar as relações sociais das comunidades indígenas frente à PIASOL. Porém, no ano de 2011, no período em que eu estava cumprindo meus créditos obrigatórios do curso de mestrado, muitos fatores

relacionados à PIASOL ocorreram na região do Alto Solimões e a atuação da organização foi interrompida por ordem do MPF.

Tendo em vista que, neste espaço de tempo, onde estive ausente do campo de pesquisa, perdi alguns dados etnográficos importantíssimos, refiz meu projeto de pesquisa levando em consideração esse processo dinâmico. Para isto, reformulei os objetivos da pesquisa, resolvendo tratar da trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL, criada por lideranças e caciques Ticuna, habitantes não só da comunidade indígena Umariaçu como de outras comunidades indígenas. Naquele momento, pensei que estaria se encerrando qualquer possibilidade dos sujeitos pesquisados darem continuidade as suas lutas por segurança pública.

Em especial, tratei de analisar a atuação e os discursos dos Ticuna que articularam a *guarda-indígena* (posterior PIASOL) para compreender como a ação de segurança pública, que é de responsabilidade legal do Estado, passa a ser concebida pelos indígenas e, posteriormente, passa a ser executada por agentes indígenas em suas comunidades. Certamente que a execução deste papel pelos indígenas que é do Estado, não ocorreu apenas pela condição de cidadania ou pela idéia de autonomia, mas simultaneamente, como forma de resistência e sobrevivência dos Ticuna em meio a ineficiência de políticas públicas de segurança, principalmente, para o interior das aldeias indígenas, uma demanda “nova” que parece não estar pautada em nenhuma agência governamental.

Em seguida, busquei formular reflexões, a partir da experiência da Polícia Indígena, sobre os modos como etnopolíticas estão sendo conectadas com políticas públicas para indígenas – políticas indigenistas, como instrumento utilizado para legitimar suas reivindicações frente ao Estado. Esta pesquisa não só se atenta para a Polícia Indígena, como também para o que ocorre em seu entorno, compreendendo como os atores sociais tecem a rede de relação ao qual estão imersos, tendo em vista que diante do campo social não se pôde apenas recortar a PIASOL pela PIASOL, mas como os atores sociais a construíram processualmente. Em meio às conversas com lideranças e caciques Ticuna, observei a dinâmica de seus posicionamentos sociais, discursos e performances, que mudam o tempo todo conforme a situação, provocando ou não conflitos entre interesses e ideias opostas. O que me permite dizer que as “verdades” vistas neste estudo são contextuais.

Entre as razões que motivaram a realização do referido estudo: a) familiaridade com meu próprio grupo étnico, sobretudo com lideranças e caciques que fizeram a

articulação inicial para apresentar respostas para os demais indígenas; b) busca de elementos que pudessem contribuir para compreensão do “por que” criar a Polícia Indígena para atuar no contexto social indígena; c) oferecer os resultados deste estudo às lideranças indígenas e caciques como forma escrita da trajetória da Polícia Indígena a partir do viés antropológico, pois os dados sobre os acontecimentos, desde as reivindicações até o momento onde houve interferência do Estado para paralisação da atuação, apenas existem em forma de procedimentos administrativos nos arquivos do MPF, da PF e, de fato concretamente, em suas memórias e oralidades, pois depois disso, houve um rompimento de concepções acerca da continuidade ou não da atuação do policiamento.

Enquanto antropóloga Ticuna, embora reconheça que este estudo tenha um valor totalmente acadêmico, tenho a expectativa que esta pesquisa possa ser utilizada como instrumento complementar nas reivindicações feitas pelos indígenas em prol de Segurança Pública dentro de suas comunidades, retratando a realidade vivida. Assim como também fortalecer discursos sobre realidades vivenciadas pelos sujeitos, através de etnografia feita em algumas comunidades da região do Alto Solimões, podendo ser utilizada como socioanálise e reflexividade entre os próprios sujeitos pesquisados que pretendem levar essas reivindicações adiante, de forma a relacionar o poder interno Ticuna e poder do Estado.

A pesquisa poderá se tornar uma referência antropológica para algumas instituições do Estado que, *a priori*, interviram no decorrer da tomada de decisão dos Ticuna. Saliento que durante o trabalho de campo, muitas vezes me emocionei e indignei a partir de minhas próprias percepções quanto à “dificuldade do Estado” em implementar ações de políticas públicas da maneira esperada pelos povos indígenas, ou seja, sobre a fragilidade do exercício do poder estatal sobre as demandas indígenas.

Esta pesquisa sobre a *Polícia Indígena* pretende não apenas trazer reflexões sobre mudanças significativas ocorridas no contexto das comunidades indígenas Ticuna, como também apresentar o tratamento dado aos grupos indígenas por parte do Estado, a partir da política indigenista brasileira pós-Constituição Brasileira de 1988. O entendimento etnográfico de como se deu o processo para tomada da decisão de articular a Polícia Indígena foi bastante útil e ganhou espaço, no decorrer deste estudo, para observar mais de perto a tentativa de participação política dos Ticuna na esfera pública do Alto Solimões.

As estratégias políticas utilizadas pelos sujeitos pesquisados para se afirmarem frente às políticas indigenistas do Estado brasileiro e estadual (Amazonas) permitiram traçar um quadro analítico de como os Ticuna se mobilizam, desde os anos 70, por direitos territoriais, assistência pública à saúde e educação etc. e até, atualmente, para reivindicar *Segurança Pública* em suas aldeias. É possível perceber situações de como os povos indígenas estão, cada vez mais, ocupando espaços nos aparelhos do Estado, e de que forma e em que condições eles se tornam agentes institucionais que podem direcionar certas decisões ou ainda adquirir formas de prestígio e nível de *status* bem maior a partir de interesses das bases socioculturais.

Aqui será problematizada a forma como tem sido estabelecida a política indígena Ticuna contemporânea que atua no Estado brasileiro, referente ao protagonismo dos agentes sociais pesquisados, em torno do que se pode pensar em possíveis mudanças nas relações de poder e hierarquias entre os Ticuna, expressadas em formas alternativas emergentes de organização. Sem dúvidas, neste novo contexto, os indígenas são envolvidos pelos processos de *mudança*<sup>17</sup> que ocorrem na região, sendo atingidos por problemas fronteiriços que atualmente afetam toda a população no Alto Solimões, como, por exemplo: tráfico de drogas, altos consumos de bebidas alcoólicas e drogas, aumento de consumo de mercadorias industrializadas, dependência aos benefícios sociais como único meio de adquirir dinheiro, falta de ações de Segurança Pública na região promovidas pelo Estado, aliciamento de pessoas ao esquema do narcotráfico, transformações nos modos de vestir e consumo que exigem maior gastos financeiros, etc.

Isto não significa que com as transformações contemporâneas, os povos indígenas estejam perdendo suas culturas e identidades étnicas, como muitos chegam acreditar, mas o que ocorre é a existência de novas ideias que podem ou não gerar mudança no contexto social, claro, sem deixar de ser Ticuna. Nesse sentido, não existe nenhuma crise de identidade, mas a emergência de uma dicotomia entre moderno/tradicional que acredito, nunca pôs fim a nenhum povo indígena, conforme podemos ver na história do Brasil.

---

<sup>17</sup> Aqui utilizo o termo *mudança* para me referir à apropriação de aspectos e elementos do mundo ocidental para dentro do universo indígena, expressando-se através de configurações do espaço territorial e ressignificações, mas sem perder suas identidades étnicas. Assim, coisas e valores não deixam de existir, por isso esclareço que o termo *mudança* aqui não é utilizado para dizer que os indígenas estão abandonando suas especificidades culturais enquanto povo diferenciado, tampouco faz sentido, neste estudo, usar a concepção “tornar-se o outro”.

Proponho situar também como a política do Estado brasileiro se insere na política Ticuna, percorrendo a dimensão das políticas indígena e indigenista do Alto Solimões e tentando estabelecer um elo com a realidade vivenciada pelos indígenas em suas comunidades, uma vez que a Polícia Indígena surge quando mecanismos tradicionais pareciam ineficientes naquele contexto. De fato, esta pesquisa apresenta a compreensão dos Ticuna sobre o significado de *Segurança Pública*, considerando sua iniciativa em resolver os problemas decorrentes, sobretudo, de sua localização em área de fronteira e da ausência de ações do Poder Público brasileiro para solucionar as tensões. Neste sentido, a ideia dos Ticuna com a criação da PIASOL é “fazer valer” os direitos indígenas como direitos de cidadãos brasileiros.

Embora o movimento indígena Ticuna não seja homogêneo, com existência de diferenças de ordem política e mudanças de posicionamentos estratégicos na disputa pelo poder, devo analisá-lo aqui a partir de problemáticas provenientes da atual política indigenista exercida pelo Estado brasileiro, com crises na sua estrutura administrativa. Considero relevante o fato de que grande parte dos conflitos existente dentro da rede de forças opostas de poder dos próprios Ticuna foi intensificada com o envolvimento de representantes estatais no campo da política indígena.

Estudar as estratégias da política indígena Ticuna relacionadas ao indigenismo no Alto Solimões é, portanto, um esforço de compreender como o grupo social não homogêneo tece alianças políticas, fazendo e desfazendo as redes de relações, entre eles e também com o Estado brasileiro. Enquanto pesquisadora da etnia Ticuna, meu esforço maior foi de não me deixar influenciar por minhas próprias lógicas internas enquanto pertencente ao grupo pesquisado, mas sim considerar apenas as lógicas e concepções dos sujeitos pesquisados, mesmo sabendo que as ideias e interesses são criados e recriados durante todos os processos sociais e históricos.

Como eixo orientador para obtenção de dados etnográficos, destaco a importância das conversas informais com os sujeitos pesquisados, que me possibilitaram a formulação e interpretação das concepções Ticuna sobre a PIASOL. A escolha dos sujeitos foi aleatória, variando entre lideranças Ticuna (homens e mulheres), bem como os demais moradores das comunidades, priorizando alguns discursos que considerei mais significativo para minha etnografia – discursos e narrativas, em sua grande maioria, que expressavam a sensação de insegurança dentro das aldeias para fundamentar a inserção da Polícia Indígena na comunidade.

A fim de compreender a reação da comunidade a partir da atuação da Polícia Indígena, recorri à análise de concepções dos próprios Ticuna para me ajudar a pensar a estratégia dos agentes sociais acerca de ações e práticas coletivas. Apresento concepções fragmentadas para além da ideia de ter uma polícia própria, recheadas de tensões e muitos outros desdobramentos, que não enxergavam a Polícia Indígena apenas como uma organização moldada a partir de modelos ocidentais, mas sim como um mecanismo salvacionista para os Ticuna expresso em dramas sociais.

Outra fonte fundamental para este estudo foi a pesquisa virtual realizada na internet, por meio da qual pude realizar um levantamento de notícias sobre a Polícia Indígena entre sites, blogs, revistas e jornais. Foi através de tais pesquisas que pude acompanhar as falácias pejorativas, superficiais e preconceituosas sobre meu objeto de pesquisa, que foram difundidas na mídia, acometendo grande impacto regional, sem dar oportunidade para que os leitores pudessem ter a certeza de que as notícias eram verdadeiras ou não. A ideia divulgada nesses canais de comunicação de que os Ticuna estariam criando um “Estado” dentro do Estado brasileiro e, conseqüentemente, declarando guerra contra os não índios foi reforçada pela visão de alguns municípios locais.

Minha experiência de campo esteve recheada de ansiedade por informações e bastante curiosidade que, certamente, me ajudou a adquirir concepções distintas sobre a Polícia Indígena Ticuna. Sem dúvida, o grande desafio foi compreender e interpretar o que me diziam e depois tornar em dado etnográfico para esta Dissertação, mesmo sabendo que não exista uma escrita fiel da totalidade da experiência etnográfica de campo ao ponto do leitor se sentir em campo no decorrer da leitura. Pelo menos, penso que não foi possível possibilitar isso em meu texto etnográfico.

Finalmente, passo apresentar a organização da minha escrita etnográfica. A Dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, busco apresentar alguns papéis de comando existentes entre o grupo pesquisado, procurando fazer uma caracterização da etnopolítica Ticuna. Também faço uma ligação com a situação atual das comunidades indígenas do Alto Solimões, falando de situações comuns a todas elas, com intuito de destacar as transformações ocorridas no contexto do Alto Solimões. A partir disto, me reporto à análise antropológica da violência urbana como principal elemento para o *drama social* a partir da ótica de Victor Turner. Quanto às estratégias formuladas pelos sujeitos pesquisados, busco a compreensão de mecanismos de controle

social no interior das comunidades indígenas, sobretudo aquelas estratégias concebidas por alguns indígenas como formas de descontrole social.

Neste primeiro capítulo, destaco a articulação de lideranças e caciques enquanto parte do movimento indígena do Alto Solimões ao iniciarem ações reivindicativas frente ao Estado. Para isso descrevo sobre as idas e vindas de caciques e lideranças Ticuna ao Ministério Público Federal para noticiar fatos sobre entradas de bebidas alcoólicas e, conseqüentemente, situações de violência em suas comunidades. Em seguida, apresento como lideranças e caciques Ticuna de Umariáçu I e Umariáçu II construíram uma interpretação coletiva do problema vivenciado, selecionando uma agenda comum de ações para reivindicar respostas e ações do Estado para solucionar situações apontadas como “problemas” vivenciados por eles em suas comunidades. O que resultaria em ações Ticuna propositivas conectadas às políticas públicas do Estado.

No segundo capítulo, inicio uma abordagem etnológica sobre os processos sociais das experiências Ticuna como *guardiões indígenas*, chegando ao processo de como surgiu à ideia de criar a *guarda-indígena*, que posteriormente foi nomeada pelos próprios indígenas como *Serviço de Proteção do Índio – SPI*. Prossigo abordando o momento em que esta ideia inicial ganhou o caráter de *Polícia* - ressignificada para atuar com exclusividade para indígenas e no interior de suas comunidades até a situação atual em que se encontra a PIASOL, tendo em vista os problemas relacionados à utilização do termo Polícia.

Além disso, faço um breve panorama sobre a incorporação de indígenas no Exército Brasileiro, com intuito de apresentar as concepções e os significados atribuídos à inserção de jovens Ticuna, suas trajetórias de vida após passarem para a condição de reservistas e seu impacto na organização social e econômica do grupo étnico. Ressalto ainda concepções acerca da *justiça* Ticuna e do entendimento sobre direito consuetudinário como legitimidade para criação de organização e formas próprias de aplicação de normas e leis internas.

Faço uma etnografia da composição organizacional da *guarda-indígena*, apresentando critérios utilizados pelo Cacique e lideranças indígenas para a inserção de jovens voluntários Ticuna e o ordenamento de atividades. Em seguida, apresento, etnograficamente, as articulações indígenas para criação do Estatuto da PIASOL, a aplicação deste aos membros da Polícia Indígena, o embasamento estatutário a partir do Estatuto do Exército Brasileiro, as implicações da utilização de patentes militares e institucionais no fardamento e a solicitação de aval ao MPF para utilização de armas.

Em seguida, disserto sobre atuação da Polícia Indígena na comunidade Umariçu II a partir de conversas com moradores Ticuna e, ao mesmo tempo, com integrantes da Polícia, de forma a explicitar formas de receber e qualificar queixas e denúncias para PIASOL sobre atos concebidos como violência, as formas de abordagem aos indígenas acusados como infratores da lei e as normas estipuladas pela PIASOL no interior da comunidade. A partir disto, ofereço uma compreensão sobre como ação de Segurança Pública, que é de responsabilidade legal do Estado, passa a ser concebida pelos sujeitos pesquisados como ação a ser executada por eles mesmos em suas comunidades.

Analiso também a atuação da PIASOL em outras comunidades indígenas Ticuna, a concepção de caciques e lideranças de outras aldeias de que a ideia de ter um policiamento na aldeia *deu certo* para a maioria dos moradores de Umariçu II, enriquecendo minha análise sobre a atuação local da Polícia Indígena na região do Alto Solimões. Desta forma, apresento atribuições legitimadas pelos demais Ticuna ao policiamento que vão além de seu papel definido pelo seu Estatuto, como, por exemplo, envolvendo-se com denúncias e casos de acusação de feitiçaria ou mesmo deixando de atuar quando o denunciado, como infrator, é visto como feiticeiro muito forte. Neste sentido, analiso por quem e para quem a Polícia Indígena deve ser acionada e quando a acusação de práticas de feitiçaria é criminalizada e comparada a uma prática ilícita que deve ser punida através de exercício disciplinar de viés ocidental.

No terceiro capítulo, procuro formular reflexões sobre transformações sociais e sobre os modos como a etnopolítica Ticuna se conectam com políticas públicas para indígenas, demonstrando se por meio desta conexão há reconfiguração de tradições políticas tanto por parte dos povos indígenas, como também do Estado brasileiro. Além disso, apresento alguns pontos principais da discussão acerca da ideia de *participação indígena*, defendida e apoiada durante assembleias gerais, ao tratarem de políticas públicas para os povos indígenas. Também problematizo sobre o que de fato estaria acontecendo entre os Ticuna do Alto Solimões: haveria uma tentativa de inserção da PIASOL na estrutura do Estado ou inserção do Estado na estrutura da política Ticuna?

Além disso, apresento discussões acerca do acionamento de papéis de *To'ü* como uma figura tradicional, que antes dos contatos com os *brancos* protegia e se responsabilizava pelos cuidados com as grandes malocas, onde moravam famílias extensas identificadas por clãs (chamados de nação pelos Ticuna), defendendo-os de artimanhas e ataques inimigos de outras etnias ou mesmo de outros Ticuna por conflitos

clânicos (rixas a partir de divergências políticas, organização social e parentesco). A partir disso, retomo a ideia de que os Ticuna visam o fortalecimento de antigos papéis políticos, porém, devido o atual contexto em que se encontram, buscam ressignificar esses papéis de forma a negociar com o Estado possíveis formas de remuneração, direitos trabalhistas e legitimidade frente ao Estado, uma vez que a PIASOL já é legitimada por eles, em suas visões.

### **Caracterização do campo de pesquisa**

Esta pesquisa visa tratar a denominada Polícia Indígena Ticuna como forma alternativa de organização criada com o objetivo de exercer a função do Estado de aplicar Segurança Pública aos cidadãos brasileiros no interior de suas aldeias, o que para isso os indígenas tiveram que articular suas tradições políticas às expectativas de ações indigenistas para o Alto Solimões. Para abordar a trajetória da Polícia Indígena no Alto Solimões, necessitei estabelecer alguns recortes etnográficos, privilegiando comunidades Ticuna com maior número populacional, ao considerar que a grande maioria dos Ticuna encontra-se concentradas em terras indígenas e apenas uma minoria em áreas urbanas de municípios trans-fronteiriços (Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá, Tonantins, Santo Antônio do Içá, etc.).

A região do Alto Solimões é caracterizada enquanto espaço Ticuna de encontro de distintas visões políticas relacionadas à organização social clânica, com disputas políticas que não, necessariamente, se dá apenas entre indivíduos de clãs distintos ou por divergências entre aldeias. Conflitos de várias naturezas podem surgir entre os Ticuna como, por exemplo, devido: ascendência familiar, casamentos proibidos, diferenças clânicas, política partidária, interesses comuns, disputas políticas, tensões relacionadas à tomada de decisões coletivas para resolver os problemas internos.

Neste contexto etnográfico, pude adentrar e analisar a dinâmica que permeia a rede de relações sociais no interior de cada aldeia com intuito de explicitar aspectos e elementos que modificam o processo histórico do grupo pesquisado que, muitas das vezes, são cristalizados quando esses elementos são tomados como *comuns* para toda a população do interior do Amazonas. Através desta etnografia, analisei esses elementos presentes no entorno das diferenças e especificidades existente em cada aldeia, mesmo pertencentes ao mesmo povo indígena.

O trabalho de campo foi realizado com a intenção de verificar como os indígenas que vivem em cada uma dessas comunidades mais amplas geográfica e demograficamente se articulam, constroem e atualizam internamente os papéis de autoridade e relações de poder, que dão coesão e equilíbrio social ainda que aparente extrema desorganização social. Tomei como foco etnográfico principal a comunidade indígena Umariáçu II (Terra Indígena Umariáçu, município de Tabatinga), criada como reserva nos anos de 1940 pelo Serviço de Proteção ao Índio-SPI com intuito de proteger e acolher os Ticuna que quisessem se libertar das mãos dos antigos *patrões*.

A comunidade foi destacada por mim como principal referência etnográfica por ser espaço etnopolítico Ticuna que me permitiu pesquisar sobre o desdobramento da articulação inicial dos Ticuna em busca de alguma solução para resolver problemas de Segurança Pública nas terras indígenas. E também foi escolhida por ter sido o lugar Ticuna onde surgiu a ideia de criar a *guarda-indígena* com a intencionalidade inicial de ser constituída pelos próprios indígenas, inicialmente, sem a finalidade de ser polícia.

Localizada à margem esquerda do rio Solimões, cuja população é cerca de 5.000 (cinco mil) habitantes (FUNAI, 2011), Umariáçu II separa-se da comunidade indígena Umariáçu I apenas por uma ponte de concreto, construída no ano de 2010. Geograficamente, a referida aldeia localiza-se na tríplice fronteira entre Brasil (Tabatinga), Colômbia (Letícia) e Peru (Santa Rosa) estando dentro do perímetro urbano do município de Tabatinga. Escolhi a Terra Indígena Umariáçu porque me chamou bastante atenção o fato de lideranças e caciques se esforçarem, por meio de discussões intensas, em encontrar um ponto de partida para amenizar os problemas dentro daquela comunidade, estabelecendo como pauta prioritária a necessidade de promover a Segurança Pública nas comunidades indígenas da região. Atualmente, para os sujeitos pesquisados, Umariáçu II é o “lugar” central para discutir a temática Segurança Pública, “porque lá nasceu a idéia”.

Por se localizar próxima ao município de Tabatinga/AM, onde é notório o livre acesso à entrada da Terra Indígena por qualquer pessoa, a comunidade possui características urbanas de uma pequena cidade, tais como: ruas principais asfaltadas, casas construídas em estilo não indígena (algumas feitas de madeira e zinco e, a grande maioria, de alvenaria), famílias utilizando eletrodomésticos constantemente (por exemplo, televisão, geladeira, fogão a gás, celular, antena parabólica, etc.), estrutura de saúde (em seu interior existe Polo Base de Saúde), escolas, energia elétrica e água encanada na maioria das casas. Como meios de transporte, uma parte dos moradores

utilizam motocicletas, moto-carros ou bicicletas próprias. Aqueles que ainda não possuem transportes próprios utilizam transporte coletivo, chamados de *combi* ou *coletivo*, que percorre diariamente o interior de Umariáçu II até a cidade colombiana Letícia (e vice-versa) das 06:00 da manhã até as 18:00 diariamente. Embora, existam nas comunidades muitas características urbanas, não significa que os indígenas passaram a ser menos Ticuna, como nota-se no senso comum de alguns tabatinguenses.

Diferente da Comunidade Indígena Umariáçu I que mantém fortemente costumes culturais, próprios do povo Ticuna, em Umariáçu II prevalece a influência religiosa de algumas igrejas, que pregaram desde sua inserção a ideia de que a continuidade de alguns costumes estariam relacionadas as práticas profanas, referindo-se principalmente, à realização da festa de moça nova na comunidade. Estão presentes em Umariáçu II várias Igrejas (Santa Cruz, Batista, Assembleia de Deus, Adventista do Sétimo Dia), nas quais pastores Ticuna ou não indígenas, brasileiros ou colombianos, realizam cultos religiosos, principalmente aos domingos. Às vezes, as estruturas físicas dessas Igrejas servem de local para reuniões não só religiosas como também para discutir interesses políticos da comunidade, contando inclusive com a participação desses pastores na tomada de decisões correspondentes à vida interna da comunidade.

Sem dúvida esses representantes religiosos possuem um status importante dentro da comunidade, tendo em vista, a grande influência da irmandade da Santa Cruz, que por sua vez, vem interferindo na valorização de alguns elementos da cultura Ticuna, como por exemplo, a realização das festas de Moça Nova na comunidade. Apenas a comunidade Umariáçu I permanece realizando Festas de Moça Nova, por manter-se resistindo às influências das igrejas. É notório que em Umariáçu II, a organização social sofre uma desarticulação de valores importantíssimos, pois a interferência das esferas religiosas ali presentes passam a criar outras crenças, outros ideais sobre o sagrado, atropelando as concepções e valoração cultural e espiritual que outrora os Ticuna possuíam com seus territórios, fragilizando a estrutura social.

Todos os moradores Ticuna de Umariáçu II falam a língua materna Ticuna, sendo que boa parte das pessoas tem dificuldades para falar e compreender a língua portuguesa. Alguns Ticuna vindos do Peru e que moram na referida comunidade dominam também o espanhol. De uma forma geral, os grupos familiares de Umariáçu II trabalham na agricultura como forma de subsistência familiar, consumindo e comercializando animais domésticos e produtos como: farinha de mandioca, macaxeira, abiu, tucumã, umari, pupunha, mapati, ingá, castanha-do-pará, etc. As comercializações

dos produtos dependem da época variável da colheita de cada fruto. Também confeccionam e comercializam artesanatos na cidade de Tabatinga/AM ou na própria aldeia, pois há entrada de pessoas vindas de Tabatinga ou Letícia que visitam a aldeia cotidianamente, seja para conhecer a aldeia ou para comprar peixes:

(...) viemos a esta comunidade por conta dos preços dos peixes e outros produtos que em comparação com a feira de Tabatinga/AM, tem preços menores que os de Tabatinga e com mais qualidade. (Resposta de um casal que transitava pela comunidade e assim respondeu quando questionado sobre a regularidade com que visitava a aldeia no ano de 2012).

Entre alternativas para sustento das famílias, alguns indígenas também exercem atividades remuneradas em instituições do Estado como: SESAI, FUNAI, CASAI, Escolas existentes na comunidade, Polo Base de Saúde, Prefeitura e Câmara Municipal de Tabatinga/AM, Exército (8º BIS), entre outros, atuando como agentes de saúde, enfermeiros, professores, diretores, vereadores, garis, monitores bilíngues, militares no Exército, entre outros, como beneficiários do Programa Bolsa Família e benefícios sociais da Previdência Social/INSS.

Além desta comunidade, no decorrer desse processo de pesquisa tive a oportunidade de realizar etnografias também em outras comunidades indígenas como: Filadélfia (Terra Indígena Santo Antônio) e Feijoal (Terra Indígena Feijoal), município de Benjamin Constant; Belém do Solimões (Terra Indígena Eware I), município de Tabatinga e Vendaval (Terra Indígena Eware II), município de São Paulo de Olivença - localidades onde a Polícia Indígena atuou e, em algumas delas, ainda atua.

O processo de pesquisa foi orientado pela etnopolítica Ticuna marcada por contínuas mudanças de posicionamento político dos atores sociais, pondo em evidência a importância de atentar para a mudança social no entorno da etnopolítica Ticuna, no qual esses atores, em alguns momentos, se encontram em situação de equilíbrio e outros em situação de tensão social. Desde o primeiro momento de campo, fui afinando meus objetivos de pesquisa, tendo como base principal essas relações políticas dos sujeitos pesquisados.

A pesquisa de campo foi realizada durante 15 meses, no período de janeiro de 2012 a março de 2013, encerrando o campo com etnografia sobre a Assembleia Geral ocorrida no mês de março de 2013 realizada na comunidade indígena Vendaval, com vários Ticuna reunidos juntamente com outros povos da região (Kokama, Cambeba, Kanamari, Kaixana e Witoto), na qual discutiram temas importantes para o movimento indígena como, por exemplo: definir os rumos do movimento indígena no Alto Solimões, reflexão sobre atual situação da política indígena, cobranças de ações de

políticas indigenistas, política partidária e, sobretudo, a situação de suas duas principais organizações: CGTT e FOCCITT com o intuito de indicarem novos representantes para essas duas organizações, na tentativa de restabelecer o movimento indígena como “mais atuante”<sup>18</sup>. Os principais temas debatidos foram os referentes a direitos sociais, por exemplo: saúde, educação e, como não poderia ficar fora, Segurança Pública para as comunidades indígenas.

Na busca de equilíbrio e fortalecimento das reivindicações por segurança pública, as alianças políticas tentam regular a agenda do movimento indígena no Alto Solimões, para isto refletindo sobre seus papéis dentro da estrutura da etnopolítica Ticuna. Embora, muitas das vezes as lideranças Ticuna estejam em situação de conflito, a estratégia maior é sempre estabelecerem canais de negociação dos interesses, exigindo em suma tomada de decisões internas dentro da rede de forças de poder para exigir ações do Estado.

Nos últimos dez anos, os próprios sujeitos pesquisados avaliaram que houve uma pacificação do movimento indígena, ao tratar de reivindicações coletivas frente ao governo. Nos anos 80, o objetivo era ter as terras Ticuna todas demarcadas, caracterizando o movimento indígena da época pelo enfrentamento tenso aos madeireiros da região em defesa do território, assim, as alianças dentro da etnopolítica eram acirradas em torno do acesso a direitos indígenas.

A região do Alto Solimões constitui uma arena de disputa entre diferentes interesses locais, pois naquele contexto, havia uma forte ameaça à continuidade da reprodução física e cultural dos Ticuna em seus territórios. Atualmente, as novas ameaças vêm impulsionando situações onde a cidadania não tem sido garantida e exercida em sua plenitude, afetando o exercício dos direitos indígenas.

---

<sup>18</sup> Conforme maioria dos discursos dos participantes de várias etnias presentes na Assembleia, o movimento indígena na região deixou de atuar da maneira esperada, por cerca de anos, após a demarcação de grande parte das terras indígenas reivindicadas desde os anos 80 (até a presente data, existem poucas terras indígenas ainda a ser demarcadas). O Professor Ticuna Sansão Ricardo destacou que, atualmente, os interesses e preocupações são outros, principalmente com o futuro dos Ticuna ameaçado pelo alcoolismo, drogas e transformação nos hábitos e modos de vida.

**CAPÍTULO 1: ETNOPOLÍTICA, PODER E CONFLITOS SOCIAIS  
ENTRE OS TICUNA**



## 1.1. Caracterização histórica da etnopolítica Ticuna

Para se compreender as relações de poder, conflitos, alianças e alteridade entre os Ticuna é preciso analisar também suas relações com o Estado frente a quem seus posicionamentos são moldados e regulados o tempo todo. Neste sentido, é possível refletir a partir do exercício antropológico sobre a etnopolítica Ticuna entendida aqui como “afirmações protagonistas da etnicidade<sup>19</sup>”, através da disputa e defesa interna e externa de interesses, como são orientadas e articuladas ações e práticas de mecanismos tradicionais (ou não) na discussão e reformulação da política indigenista brasileira.

Entre as décadas de 1970 e 1980, os Ticuna iniciaram suas primeiras mobilizações etnopolíticas com a criação de organizações representadas por eles próprios, com aquisição de conhecimentos e controle sobre suas próprias demandas, como forma de resistência étnica e cultural frente ao Estado, com objetivo de reivindicar seus direitos indígenas e de cidadãos. Desde o início dessa atuação política dos Ticuna na região do Alto Solimões, através da literatura antropológica pode-se observar que, em vários momentos, as lideranças indígenas encontram-se unidas frente ao Estado em suas reivindicações, mas em outros estão em conflitos e disputas entre si por poder interno e externo quando se trata de disputas por cargos dentro de instituições estatais. Sobre este assunto, me fiz atenta para as articulações etnopolíticas Ticuna, tomando como base os discursos de lideranças indígenas.

Por considerar importante frisar alguns papéis políticos existentes entre os Ticuna, discorro sobre algumas mudanças significativas referentes aos contatos com a sociedade ocidental no campo das relações políticas dos Ticuna. Mudanças que provocaram reconfigurações dos papéis políticos internos do grupo, uma vez que, segundo alguns anciões Ticuna, antes do contato com os *brancos*, quando ainda moravam em malocas, existia um chefe para cada agrupamento familiar e todas as famílias grandes moravam dentro de uma única maloca. As famílias viviam em grandes malocas nas cabeceiras dos rios, existindo também outros chefes que, segundo narrativas de alguns *O'i*<sup>20</sup>, não existem mais, por exemplo, os donos de cada maloca – mencionados por Oliveira Filho (1988) como chefes de grupos vicinais que era distinguida a partir das nações, ou seja, dos clãs.

---

<sup>19</sup> Ver Bartolomé (1996, p. 04).

<sup>20</sup> Na língua Ticuna significa velho, ancião ou avô.

Para cada maloca prevalecia um clã, que somente poderia trocar mulheres com clãs da metade exogâmica oposta ao do agrupamento que também possuía seus pajés e os guardiões chamados *To'ü*, que foram sendo extintos pelas Igrejas e pelos contatos com os *brancos*. Estes geralmente se localizavam em aldeias vizinhas. Sobre isto, Jean-Pierre Goulard enfatiza que:

Al principio existia una casa plurifamiliar bajo la autoridad “del padre de la morada” que no es otro que el hombre constructor de la casa. Cada clan dispone de un emplazamiento propio en el pueblo y está sujeto a la autoridad “moral” de un “anciano”. Así se produce un desplazamiento de la autoridad, del “padre de la morada” al “anciano” del clan, lo que modifica el sistema de relaciones en el pueblo mismo (2002, p. 55-56).

O conceito de etnopolítica utilizado neste estudo se debruça sobre a determinação étnica dos Ticuna em nortear, articular e demandar seus anseios e interesses coletivos reforçando sua identidade étnica através de arranjos e rearranjos étnicos, políticos e institucionais que possam indicar o alcance dos resultados pretendidos. Neste sentido, a etnopolítica Ticuna não se reduz a mudanças desordenadas racionalmente planejadas, devendo ser entendida como um processo em que a passagem de um tipo de figuração social para outra é entendida como transições as quais não “podem ser determinadas com absoluta exatidão (Elias, 1993, p. 114)”.

Esse processo da etnopolítica é permeado de interesses individuais e sociais, não podendo ser de outra forma se quiséssemos pensar ambos os conceitos (indivíduo/sociedade) separadamente dentro da rede de forças de poder. Oliveira Filho chama atenção para dois tipos principais de fatores que ordenam a vida política dos Ticuna:

As formas de liderança mais propriamente políticas existentes, referindo-se isso a conteúdos atribuídos e as regras e contextos associados aos diferentes papéis reconhecidos socialmente, bem como a interrelação entre tais papéis; segundo, a formação de unidades políticas (facções) por meio das quais interesses divergentes e diferentes projetos sociais se expressam e se articulam (Oliveira Filho, 1977, p. 139).

Para além de minhas análises acerca das configurações sociais, Ortolan Matos (2006) apresenta uma importante contribuição a esta discussão sobre a caracterização da etnopolítica ao desenvolver a concepção de que o movimento indígena desenha uma *trajetória espiral* ao invés de um percurso circular, pois dentro da etnopolítica ocorre um movimento feito em forma de espiral onde os indígenas retomam alguns pontos estratégicos para atingir outros diferentes e/ou mais distantes. E isto se leva a pensar que

a etnopolítica Ticuna ocorre com certo controle sobre o posicionamento político dos indivíduos passando a estabelecer novas relações sociais, ainda que forjadas.

Essa descentralização de poder entre os Ticuna parece ter sido fortalecida a partir do aumento da população e a diminuição de territórios em que o poder central de uma autoridade já não é o suficiente havendo dificuldades para administrá-lo. Outro ponto que não pode ficar de fora é a expansão da circulação monetária que produz alguns efeitos dentro da rede de forças de poder. Daí a fragmentação do poder em torno de interesses particulares que podem ser observados nos conflitos existentes por causa, por exemplo, de conquistar cargos públicos em instituições do Estado, havendo outra forma de distribuição do poder. Assim, se pode pensar numa tradição que não representa as autoridades políticas, mas numa tradição que vem sendo recriada, até porque essas estruturas sociais não são e nunca irão ser estáticas.

Como citado anteriormente, dentro da etnopolítica ocorre a distribuição de poder entre os indivíduos sem que isto se apresente sistematicamente. Para uma melhor compreensão do conceito de poder aqui analisado tomo como base a definição apresentada por Michel Foucault (2006) em seu livro *Vigiar e Punir*, para quem o poder é definido como uma relação assimétrica entre os indivíduos onde é instituída autoridade e obediência. Para o autor não existem sociedades livres de relações de poder, havendo sempre uma:

(...) multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (Foucault, 2006, p. XII).

Esta concepção teórica é útil para compreender o poder como relações de forças. Com esta perspectiva, devemos pensar as relações de poder entre as forças sociais atuantes na aldeia e em seu entorno. Ou seja, considero que a etnopolítica Ticuna é constituída por um campo de poder relativamente dinâmico, formado por um contexto social com lutas por poder e reconhecimento social, tendo em vista a constante presença de estratégias e mecanismos que procuram assegurar a sujeição constante dessas forças sociais, manipular gestos e comportamentos dos indivíduos.

Sobre a noção de *estratégia* utilizo a ideia de Bourdieu (2009), que a considera como sendo o produto do senso prático como sentido do jogo, um jogo social particular, historicamente definido e atualizado conforme o contexto situacional. Ou seja, como,

*práticas explicitamente orientadas com referência a fins explicitamente colocados como projeto livre ou mesmo, entre alguns interacionistas, com referência às reações antecipadas dos outros agentes* (p. 70). A partir desta ideia, o autor reforça a importância de se fazer uma análise não somente no nível macro de uma realidade social, mas também a compreensão das ações individuais dos agentes sociais.

Partindo desta premissa, minha análise teórica acerca da etnopolítica Ticuna esteve pautada na compreensão de um campo político onde não há enfrentamento entre indivíduos unicamente, mas sim enfrentamento, disputa e conflito interno na **rede de forças coletivas**, que só são percebidas quando o antropólogo consegue mergulhar profundamente na subjetividade existente nas relações de poder entre as organizações indígenas, representação políticas, grupos vicinais, etc. De acordo com as estratégias que orientam as ações dos agentes sociais, é possível traçar a emergência do protagonismo indígena na região do Alto Solimões explicitada pela criação de um policiamento Ticuna, onde o poder produz um efeito que não é apenas o de resolver um problema vivenciado pelos indígenas em suas comunidades, mas também de instaurar a distribuição de poder para novos papéis políticos que surgiram no contexto local, ou seja, por causa da nova configuração social.

Como protagonistas de suas próprias histórias, os sujeitos pesquisados manifestam-se para mudar concepções atrasadas de que o índio não tem capacidade de formular meios para proteger seus próprios interesses, carecendo então de um tutor indigenista. Compreende-se que os agentes sociais percebem que para mudar a realidade atual onde existem situações que lhes trazem descontentamento é preciso mudar a própria maneira de tecer e fazer etnopolítica, ressignificações de visões de mundo e estratégias de produção e reprodução dotadas de senso prático sobre o que deve ser feito em dada situação. Assim, frente ao Estado ou aos outros grupos de interesses, os agentes sociais não avaliam as probabilidades de suas ações serem bem sucedidas da maneira esperada, também contam com possíveis resultados negativos. Por isso, o campo social não deve ser compreendido pela consciência ou não de seus agentes, mas pelas práticas sociais destes.

Esse processo consiste no modo dinâmico de articulação de papéis políticos e técnicas de poder dentro do movimento indígena que é acionado para enfrentar e lutar por interesses coletivos, sem deixar de haver disputas internas por poder e prestígio social entre os agentes no campo político. É importante tomar nota das relações existentes no movimento indígena para compreender que há uma grande articulação que

pretende ser única, porém essa articulação é reconfigurada por tensões da etnopolítica Ticuna. Como já salientei, essas tensões podem ser geradas a partir de desentendimentos clânicos, parentesco, divergências políticas, quebra das regras de casamento, feitiço, etc.

Os próprios indígenas buscam definir os rumos de sua própria história, a articulação de seus projetos políticos, econômicos e culturais, contudo a questão a ser pensada é que nem sempre os mecanismos sociais apresentados pelo movimento indígena surgem para trazer soluções internas imediatas, surgem a priori como instrumento de resistência, afirmação étnica, cultural e emponderamento no decorrer do processo.

Na perspectiva de que é preciso possibilitar um entendimento que considere aspectos do tempo histórico a fim de se compreender a situação contemporânea das forças pertinentes em cada contexto histórico, considerando as mudanças processuais na política interna Ticuna, minha análise elegeu como referência central a *mudança* que ocorre no processo histórico vivenciado pelos Ticuna. Embora os atores sociais pesquisados permaneçam em tensão social entre si, é possível perceber eixos ordenadores que não permitem total desvinculação dos envolvidos em conflitos.

Lembro aqui da etnografia de Evans-Pritchard (1993), que demonstra como segmentos opostos se unem em guerra contra segmentos adjacentes e que a união é determinada pela extensão da guerra, sendo por sua vez bastante variável; da mesma forma ocorre entre os Ticuna quando se unem ou reproduzem o mesmo discurso ao tratar da reivindicação por direitos sociais, não no mesmo sentido de conflito existente na estrutura e sistema político dos Nuer, mas no sentido da possibilidade de haver uma negociação e união ainda que impermanente. Com este olhar etnográfico é possível compreender como se dá o jogo social das redes de forças inter-relacionadas no caso Ticuna.

Na perspectiva de Faulhaber (2003) a análise sobre a etnopolítica Ticuna ganha uma nova forma após a distinção entre movimento e conflitos étnicos e sociais, onde:

Os conflitos sociais envolvem disputas entre indivíduos ou grupos nas quais o enfrentamento aparece de forma latente ou manifesta. Os movimentos sociais correspondem a “ação deliberada de atores políticos no sentido de intervir na construção e ordenação das ações sociais tendo em vista alcançarem fins coletivos referentes a uma determinada categoria social”. Conflitos e movimentos étnicos caracterizam-se como processos associados à emergência da identidade étnica (Faulhaber, 2003, p. 64-65).

Neste sentido, defendo que os desentendimentos resultantes de certas situações tensas possuem seus limites, dando-nos a entender que ocorrem dentro do mesmo universo de acordos e valores Ticuna. No entanto, como chegar a acordos e construir alianças, incluindo divergências políticas e conflitos históricos entre os indivíduos? Bourdieu (1989) traz uma explicação para esse questionamento, afirmando que “os agentes compartilham dos princípios que estruturam o campo social o qual constituem, sem contestá-los”, porém os conflitos não necessariamente precisam romper as relações de poder existentes, mas podem ser momentâneos.

No que diz respeito aos papéis de autoridade dos Ticuna, estes foram modificados a partir da interferência de agências externas advindas da sociedade não indígena envolvente, impondo uma autoridade distinta daquelas tidas como tradicionais pelos próprios sujeitos pesquisados. Entre os Ticuna, cada figura política possuiu suas peculiaridades, que serão apresentadas por mais a seguir, por isso chamo atenção para o fato de que não se trata apenas de mudança das nomenclaturas desses agentes sociais, mas de reconfigurações de seus perfis e de sua própria representação social frente aos demais Ticuna, considerando que, em alguns aspectos, se mantiveram e se transformam com o passar do tempo.

O termo *cacique*<sup>21</sup> passou a ser utilizado pelos Ticuna a partir dos anos 70 e 80 não mais com o perfil de ser uma espécie de representante do Estado para impor ordens aos demais Ticuna, mas sim de representar a aldeia, interna e externamente, e ser um mediador de conflitos dentro da comunidade. Cardoso de Oliveira (1972, p. 89) explicita que o termo *cacique* foi utilizado inicialmente por funcionários do SPI como sinônimo para o termo *capitão*. Atualmente, o cacique é escolhido pelos próprios moradores de cada comunidade, possuindo limites para seu mandato. O cacique exerce um papel centralizador de articular o poder a partir da aceitação e concordância da coletividade, possuindo um papel próprio, devendo sempre obedecer à regra de não decidir absolutamente nada sem consultar à comunidade. Muito embora, vários indígenas, tendenciosamente, relatem falhas e ineficiência na atuação de vários caciques que, supostamente, decidem sobre certas coisas sem consultar a comunidade, conforme seus interesses particulares.

---

<sup>21</sup> Diz respeito a um papel de autoridade importante que faz parte da atual composição da política Ticuna que devo analisar, durante a realização da pesquisa, como agente de autoridade configurada a partir de referências culturais Ticuna, como os “papéis de comando” Ticuna *To'ü* e *Yuüicü* (OLIVEIRA FILHO, 1988:118-122).

Em muitos discursos, percebi que uma minoria de caciques tem sido acusada por outros Ticuna de negociar a entrada de *brancos* nas Terras Indígenas para retirada de madeira para comercialização e realização de pesca predatória, além de promover afixação de estrangeiros não indígenas nas comunidades, etc. Embora acusados de tais práticas, poucas vezes esses caciques foram retirados de seus cargos. Relacionados ao papel de cacique existem muitos confrontos e conflitos políticos e territoriais, havendo em muitas das comunidades Ticuna rixas e divisão política e/ou religiosa num mesmo local. O papel político de cacique surgiu em substituição à antiga figura do *capitão*, que foi atuante nas aldeias Ticuna durante toda a época do antigo órgão indigenista, Serviço de Proteção aos Índios – SPI, e que era escolhido pelos inspetores. O termo *capitão* substituiu o termo/função *tuxaua*, incorporado na época dos seringais como forma política atribuída pelos próprios patrões para manipulação e controle do serviço dos índios na região, cujo atributo seria servir de representante do patrão do barracão para escravizar outros Ticuna.

Considerando que para cada figura política há uma situação histórica e existem interpretações diferenciadas acerca do que é ser líder em cada comunidade indígena, a moldagem representativa do cacique, na maioria das vezes, é feita por grupos de conflitos opostos, onde seu papel de autoridade é fragmentado. O cacique deve suportar os conflitos para não gerar a possibilidade de outra pessoa pertencente ao grupo oposto assumir tal função, assim é submetido a suportar pressões e acusações de todos os lados, caso contrário, corre o risco de ter que entregar sua função de cacique.

No decorrer do processo de várias situações históricas<sup>22</sup>, destaco também que enquanto o Serviço de Proteção ao Índio tentava adotar medidas para *proteger* os Ticuna da dominação dos patrões, a Irmandade da Santa Cruz, por outro lado, exercia outras formas de dominação sobre os indígenas. Tomando o lugar dos antigos patrões, a Irmandade utilizava o modelo de liderança e agrupamentos indígenas já existentes na região para formar as comunidades indígenas, promovendo um novo tipo de liderança chamado de *Diretor da Santa Cruz*.

Esta mesma Irmandade acabou assumindo dominação econômica sobre os Ticuna, já configurada nos seringais. Ou seja, o que mudou desta vez, eram os atores sociais que tendiam a explorar a mão de obra indígena. Mas a Igreja da Santa Cruz não teve apenas o caráter de dominação através da ideologia religiosa da Santa Cruz, pois os

---

<sup>22</sup> Refiro-me a noção de situação histórica como “um sistema de relações entre os diferentes atores sociais, utilizada” por Oliveira Filho (1988, p. 57).

Ticuna também conseguiram incentivos para que tivessem autonomia econômica, na medida em que faziam grandes roças e depois vendiam seus produtos, assim obtendo dentro das comunidades circulação monetária de dinheiro.

Conforme Goulard (2002),

(...) desde o fim do século XIX, os Ticuna participaram de uma dezena de movimentos messiânicos que tiveram um rol importante, tanto com a redistribuição da população, quanto à organização socioeconômica e política (p. 65 – Tradução minha).

Naquela época, a própria FUNAI apoiava a atuação da Santa Cruz na comunidade Umariáçu, quando o assunto era inculcar na cabeça dos indígenas a proibição da *Festa da Moça Nova*, com a intenção de evitar o consumo de bebidas alcoólicas e bebidas fermentadas e de gerar conflitos. Assim, os Ticuna deslocavam-se para a comunidade Ourique para realizar suas festas, longe da visão do movimento religioso da Santa Cruz.

Ainda sobre o movimento da Santa Cruz, Macedo (1996, p. 25), ao realizar sua pesquisa na comunidade indígena Campo Alegre, destacou que o referido movimento *pregava a modificação do comportamento dos fiéis de acordo com as normas rígidas, abrangendo o vestuário, matrimônio, cultos, alimentação, etc.* Mesmo assim, os Ticuna resistem etnicamente até os dias de hoje e, em sua grande maioria, veem o movimento messiânico da Santa Cruz como sendo a “verdadeira religião”. É inegável que o papel político de líderes religiosos ganhou certa legitimidade e perdura até os dias de hoje. Tal observação se deu na medida em que alguns Ticuna se afirmam, durante reuniões e assembleias, na qualidade de autoridades evangélicas, católicas ou de meros frequentadores das Igrejas, tendo o papel fundamental e influenciador de *apregoar a salvação e dar conselhos aos demais moradores da comunidade*, tendo oportunidade de voz em tomadas de decisões quanto a interesses da comunidade.

De alguma forma, conforme discurso de lideranças indígenas, a agregação desses líderes ao movimento indígena tem se mostrado importante com relação às questões voltadas ao “sagrado”, na perspectiva religiosa, abrindo espaço para novos olhares sobre o tipo de atitudes que deveriam tomar para tentar reestruturar a comunidade. É perceptível a mudança na forma de organização e composição dos atores e instituições envolvidas quanto à discussão de problemas que abalam as comunidades. Percebo a grande preocupação do conjunto desses atores, vistos homogeneamente em luta pelos mesmos objetivos, de tentar resolver os problemas de alguma forma satisfatória para todos.

Sabendo que existem oposições ideológicas entre indivíduos, algumas decisões não ocorrem de maneira consensual como um todo e, embora os Ticuna jamais tenham sido politicamente homogêneos, é a partir desses ajustes e desajustes que os sujeitos pesquisados reformulam seus repertórios culturais como respostas às novas condições de vida que perpassam o contexto em que vivem. Em vários momentos, essas reformulações caracterizam para alguns indígenas em paralisação política, chegando a ser pensadas como um enfraquecimento das estruturas sociais Ticuna.

Nesse processo de transformação de papéis de autoridade, os chefes tradicionais foram mudando e, atualmente, a particularidade dos Ticuna se relaciona ao fato de estarem presentes em grandes aldeias, em constantes contatos com a sociedade envolvente, há séculos, sem perder sua identidade étnica e sua base social de representatividade muito bem definida, que exerce papéis fundamentais na política interna das comunidades indígenas Ticuna – a maior autoridade política é do *cacique e vice-cacique* responsável por representar cada uma das comunidades indígenas do Alto Solimões.

Durante o trabalho de campo, ouvi de vários caciques que a organização social das comunidades Ticuna do Alto Solimões tem sofrido transformações que podem ser consideradas consequências dos contatos com a cultura dos *brancos*, estimulados pelo Estado que traz para dentro do universo Ticuna a implementação de novas atividades econômicas (não no sentido de imposição) ressignificadas pelos próprios Ticuna que jamais abandonam seu sistema agrícola de economia. Neste sentido, pode-se dizer que os sujeitos pesquisados vivenciam um novo contexto social, com novos atores e novas formas de relações políticas, econômicas, etc., no qual é construída uma nova visão do próprio grupo acionando mecanismos de reajuste interno que, aos poucos, vão se adequando à estrutura da organização social Ticuna.

Entre os Ticuna, o cacique tem função política de representar (regional, nacional e internacionalmente) a política tradicional Ticuna, conforme os discursos que ouvi dos próprios indígenas. Ainda que essa política seja fragmentada no contexto das comunidades do Alto Solimões, tal agente assim é concebido. Algumas lideranças Ticuna me lembraram de que, há alguns anos atrás, a função de cacique era atribuída ao mais velho da comunidade, o qual administrava as relações sociais dos membros de seu grupo. Por não haver em cada comunidade grande número de pessoas e tantas divisões políticas, era suficiente apenas um cacique para todos, naqueles tempos. Atualmente, os próprios indígenas indicam que têm surgido muitos caciques jovens que, apesar de

terem postura de líderes, ainda não se encontram preparados para representar os membros de seu grupo, por não terem experiência até mesmo dentro do próprio movimento indígena Ticuna. Conseqüentemente, esses caciques jovens acabam criticados e perdendo prestígio social diante de sua própria comunidade.

Refletindo as concepções dos Ticuna em torno da figura política do cacique, percebo que esta se encontra inserida em um campo de relações políticas bem mais amplo do que em épocas anteriores, porque agora nele são incluídos agentes indígenas que possuem novas funções de referência para as comunidades Ticuna (professores, Agentes Indígenas de Saúde, conselheiros, dirigentes de associações indígenas, servidores de órgãos públicos, etc.).

Dentro dessas experiências de papéis políticos de autoridade, existem também os papéis de *lideranças* indígenas que são exercidos por vários sujeitos cuja atribuição não está descrita no papel, mas inscritas na forma como se posicionam frente aos interesses do coletivo, pois o tempo todo está a ouvir e ajudar a decidir sobre assuntos diversos e relativos às comunidades. Da mesma forma que o cacique, lideranças Ticuna, geralmente, são aqueles que conseguem se comunicar com os *brancos* através da língua portuguesa e que podem representar e reivindicar interesses de sua comunidade em conjunto com o cacique. Possuem algum *status* dentro da comunidade por serem professores, agentes indígenas de saúde, pastores, funcionário da Funai, etc., cujo perfil de liderança não é subordinado ao cacique.

Os papéis de liderança não dependem de sucessão. Uma liderança indígena não toma posse pública de seu papel, mas adquire, com o passar do tempo e conforme seu posicionamento e disposição no seio da comunidade, força política e prestígio social, uma vez que possuem alguma influência e respeito sobre os demais agentes sociais. Muitos dos militantes atuantes do movimento indígena Ticuna que iniciaram suas mobilizações nos anos de 1970 são, até hoje, respeitados e conhecidos como lideranças indígenas, pelo grau de experiência política frente à sociedade envolvente e, sobretudo, às instituições estatais brasileiras. Faz-se necessário atentar para o fato de que, a partir dos discursos de lideranças indígenas, fica claro que as preocupações com relação aos projetos políticos do movimento indígena devem contemplar a dimensão cultural, com intuito de demarcar a forma de como irão participar, negociar, confrontar ou defrontar com a estrutura estatal.

Desde a década de 80, várias lideranças indígenas compõem o movimento indígena Ticuna na região e, atualmente, vem tentando rediscutir suas políticas internas

contando com a resistência de alguns em manter-se frente a algumas organizações, mesmo que não conte com a aprovação de todos os indígenas. A função de liderança é atribuída a agentes sociais que exercem funções específicas dentro da comunidade pelos seus conhecimentos adquiridos em suas formações no seio do movimento indígena e constantes contatos com a cidade e instituições governamentais, é o caso, por exemplo, dos já citados professores, agentes indígenas de saúde, pastores, dirigentes de Igreja, diretor de escola, universitários, etc. A postura de liderança não é assumida por qualquer pessoa no meio da comunidade, mas por alguns que se interessam em garantir a tradução, interlocução e o entendimento do restante do grupo, em discussões acerca de interesses políticos, econômicos e religiosos da comunidade; dentre esses papéis sempre ocorrem divergências internas dependendo do contexto e do interesse em jogo.

A participação indígena, fundamental para alicerçar a política interna da comunidade quanto à defesa de interesses coletivos e de direitos indígenas, tornou-se, cada vez mais, disputada por interesses individuais, como a concorrência de cargos públicos. Considerando as relações sociais estabelecidas com agentes sociais não indígenas, os Ticuna têm definindo estratégias e mecanismos para participar da construção de espaços específicos nas esferas estatais que possam melhor atender às necessidades das comunidades indígenas e também seus interesses, mesmo que não homogêneos.

Na avaliação de algumas lideranças da aldeia Lauro Sodré (Terra Indígena Lauro Sodré, município de Benjamin Constant), a autoridade política do cacique em épocas anteriores era bem mais evidente e localizada, no sentido de ter controle e conhecimento dos acontecimentos que permeavam os indivíduos no interior da aldeia. No decorrer da pesquisa, percebi que há certos momentos em que um cacique não é prestigiado totalmente dentro de sua comunidade, por motivo de disputas políticas ocorridas ainda pela candidatura ao cargo, por desentendimentos arrançados no decorrer de seu mandato ou por apoiar ou pertencer à Igreja *A* ou *B*, etc. Existem também lideranças mais jovens que são universitários que se afirmam pelo grau de conhecimento acadêmico, embora por diversos momentos sejam cobrados dos Ticuna mais velhos de apenas possuírem conhecimentos acadêmicos e terem deixado de lado os conhecimentos étnicos que deveriam ter sido adquiridos no seio de suas comunidades. Ou seja, para os velhos os jovens (principalmente) ganham conhecimentos de teorias ocidentais e perdem conhecimentos sobre suas próprias histórias, voltando despreparados para continuar as lutas no movimento indígena.

Como já anunciei antes, atualmente observa-se certa crise de autoridade entre os Ticuna. É preciso entender tal situação a partir do processo histórico vivenciado pelos Ticuna. Oliveira Filho (1988) fala sobre o faccionalismo que dividia os Ticuna entre religiosos Católicos e os da Santa Cruz. As divergências internas, que na maioria das vezes impossibilitaram o estabelecimento de estratégias integradas, são elementos específicos do faccionalismo Ticuna. O faccionalismo Ticuna e as diferenças internas existentes na etnopolítica desses indígenas produzem divergências entre os membros de organizações, onde é mais fácil localizar o conflito. Ressalto que a própria formação das duas principais organizações Ticuna nasceu de disputas dentro da *rede complexa de relações de poder* existentes entre os Ticuna historicamente, e porque não dizer, tradicionalmente.

Oliveira Filho (1988) descreve essa *rede de poder* utilizando o termo *faccionalismo* Ticuna. A atual configuração do faccionalismo Ticuna não tem sido definida diretamente pelas relações do movimento indígena, mas sim pela conjunção de diferentes funções exercidas pelos agentes sociais Ticuna no contexto interétnico contemporâneo. Assim, o faccionalismo Ticuna não surge apenas por oposições religiosas ou clônicas, os Ticuna podem se dividir em posições contrárias em diversas situações sociopolíticas, modificando com dinamicidade a posição dos indivíduos e os seus comportamentos políticos e sociais. Dentro dessa rede de poder Ticuna, há várias forças de conflito que estão em equilíbrio e que são reveladas em determinados momentos, conforme as situações sociais. Como resultado de conflitos faccionais, criou-se as duas organizações que expressam a etnopolítica Ticuna frente aos outros povos indígenas da região e ao Estado.

No ano de 1982, foi criada pelos caciques das aldeias Ticuna o *Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT)*, primeira organização Ticuna com objetivo principal de lutar por demarcação de terras. Essa organização liderou importantes ações do movimento indígena Ticuna, compreendidas enquanto revitalização étnica, traduzida na reivindicação por terra e, principalmente, por autonomia política. O CGTT impulsionou transformações com relação à dependência e à tutela submetidas aos Ticuna por ações implantadas desde o Serviço de Proteção ao Índio – SPI (criado em 1910 e extinto em 1967). Após a criação do CGTT surgem outros conflitos referentes à representatividade política e à sua atuação, nascendo então a *Federação das Organizações, Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna – FOCCITT*. Vale à pena notar que, embora ambas as estratégias de criar o CGTT e a FOCCITT possuam semelhanças, ao reunir

caciques e lideranças Ticuna com intuito de formular ações coletivas, cada uma destas possui articulações e estratégias distintas uma da outra, sendo muito difícil (considerado pelos seus agentes como impossível) promover articulação e unidade entre CGTT e FOCCITT.

Neste sentido, além das lutas pelas demarcações de terras, o CGTT também foi criado para fiscalizar projetos voltados para os indígenas. Na época de sua criação, qualquer pessoa ou tomadas de decisões referentes aos Ticuna deveria ter consentimento do CGTT, pois era um conselho constituído pelos caciques de todas as comunidades indígenas do Alto Solimões. Nos anos 90, Pedro Inácio Pinheiro, Ngematücü do Clã *Onça* da aldeia Vendaval (Terra Indígena Eware II, município de São Paulo de Olivença), foi indicado para ser o Cacique Geral para representar o povo Ticuna no CGTT. Porém alguns caciques e lideranças começaram a reclamar e fazer pressão dizendo que este não estava atuando da maneira esperada, foi quando então um grupo de lideranças indicou Nino Fernandes, Ticuna do Clã *Boi*, funcionário da Funai, residente da aldeia Filadélfia (Terra Indígena Santo Antônio), município de Benjamin Constant, para exercer a função de Cacique Geral do CGTT<sup>23</sup>.

No ano de 1985, lideranças do CGTT, juntamente com a equipe de pesquisadores do Museu Nacional coordenada por João Pacheco de Oliveira Filho criam o *Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões-Magüta*, por solicitação dos Ticuna, a fim de orientar estudos e pesquisas sobre a cultura e história dos povos indígenas do Alto Solimões, (especialmente os Ticuna), como também para assessorar os professores Ticuna (CEDI, 1991, p. 241). Em 1991, foi articulada por várias lideranças das comunidades indígenas do Alto Solimões a criação do Museu Magüta na sede do município de Benjamin Constant. O Museu passou a ser uma referência de resistência étnica dos Ticuna, passando a participar de todos os acontecimentos etnopolítico na recente história dos Ticuna, sobretudo no fortalecimento e divulgação da cultura Ticuna.

Lideranças Ticuna orgulham-se ao mencionar que a inclusão de proteção dos direitos indígenas na Constituição Federal de 1988 resultou de lutas e mobilizações indígenas articuladas pelos Ticuna do Alto Solimões, que, segundo eles, possuem uma

---

<sup>23</sup> Quero enfatizar que os clãs que subdividem a organização social Ticuna não possuem hierarquias, tendo importância principal em arranjos de casamentos. Porém, dependendo da situação contextual de conflitos e divergências interétnicas, pessoas do clã *Boi* podem ser acusadas de não representarem os demais Ticuna da maneira esperada por não ser um *Ticuna puro* conforme discursos ouvidos nas falas de algumas lideranças Ticuna durante vários momentos.

forte característica de mobilização política expressa através de várias formas de participação em discussões e tomada de decisão a respeito de seus próprios interesses.

Enquanto etnopolítica se configura como protagonismo indígena que regula a dinâmica local formada por conflitos e tensão social interna e externamente, assim, nos cabe a analisar processos históricos que permitam compreender as situações sociais, muitas vezes, constituídas por conflitos, disputas e contradições. Devo atentar para alterações e mudanças que podem ocorrer a qualquer momento em função da construção de um novo campo social à sua frente.

Para ilustrar como os agentes sociais, sujeitos desta pesquisa, tecem e desfazem alianças na rede de relações de poder, apresento brevemente algumas concepções e falas de vários Ticuna pronunciadas em Assembleia Geral ocorrida entre caciques e lideranças indígenas no final de março de 2013, na aldeia Vendaval-Terra Indígena Eware II. Várias falas de lideranças e de caciques, alguns antigos Capitães, legitimaram em público duas lideranças Ticuna, reconhecidas por eles como líderes importantes que tiveram a idéia de os Ticuna se auto-organizarem para reivindicar por seus direitos indígenas nos anos 70, sendo eles: Paulo Mendes – *Memaïcü* do clã Avaí (liderança de Umariçu I) e Pedro Inácio – *Ngematiïcü* do clã Onça (liderança de Vendaval).

Considero importante situar o posicionamento dos dois líderes Ticuna, por ter observado que ambos possuem bastante prestígio frente aos demais indígenas por terem sido os dois Ticuna que tiveram ideia de criar e organizar o movimento indígena dos Ticuna. Isto ficou muito evidente, durante a abertura da Assembleia Geral na qual lideranças e caciques indígenas falaram de suas expectativas tendo em vista a situação atual do movimento indígena Ticuna – a última Assembleia Geral tinha sido realizada há dez anos, quando as preocupações principais ainda diziam respeito à urgência de demarcação de terras. Nos dias atuais, após boa parte de suas terras terem sido demarcadas, o movimento indígena se fragmentou e cada Cacique passou a lutar sozinho pelos interesses apenas de sua respectiva comunidade.

Assim, cada participante da Assembleia demonstrou entusiasmo com o posicionamento dos articuladores do evento. Paulo Mendes e Pedro Inácio teceram um panorama das lutas e mobilizações políticas dos Ticuna, enfatizando que eles, desde os anos 70, cada qual em sua aldeia, percebiam que muitos de seus direitos estavam sendo violados, mesmo sem saber, na época, que esses direitos estariam garantidos pelo Estado brasileiro através do Estatuto do Índio (em vigor desde o ano de 1973, que determina o dever do Estado em defender e proteger os índios, ainda que na década de

70 prevalecesse uma visão tutelar do indigenismo). Ainda não tinham acesso a conhecimentos sobre a existência da Constituição Federal de 1988, sobretudo quanto ao reconhecimento dos índios em todas suas formas e manifestações culturais, sendo papel do Estado proteger e garantir não só direitos sobre as terras tradicionalmente habitadas, mas também saúde e educação.

Nas palavras de Paulo Mendes, no ano de 1978, foi convidado para participar de um encontro no Baixo Rio Solimões, no município de Maués, junto com outras lideranças do povo Miranha. Neste encontro noticiaram as mortes de muitos indígenas, que estavam ocorrendo por todas as partes do país, motivadas por interesses de *brancos* sobre as terras indígenas. A partir dali, Paulo Mendes percebeu que outros índios enfrentavam problemas idênticos aos dos Ticuna no Alto Solimões. No mesmo ano, foi convidado para participar de uma Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, realizada na cidade São Paulo/SP, onde foi criada uma comissão para tratar de questões referentes a povos indígenas, sendo então criada a União das Nações Indígenas - UNI, para qual foi escolhido como representante, ficando em Brasília por apenas seis meses e, depois, retornando para sua aldeia. Antes disso, enfatizou que já pensava em criar uma organização indígena dos Ticuna no Alto Solimões e que, por isso, procurava se reunir com os Caciques das comunidades indígenas abrangidas pelos municípios de Tabatinga e Benjamin Constant.

Pedro Inácio, também contou que em outro contexto local, no decorrer dos anos 70, já pensava em alguma estratégia para retomar as terras indígenas que estavam sendo apropriadas pelos antigos patrões do barracão. Assim, articulou em Vendaval uma mobilização para falar de educação e saúde. No ano de 1972, Pedro Inácio com outras lideranças começaram a refletir sobre as terras dos Ticuna, convidando também outros Ticuna da Colômbia e do Peru para participar da discussão. Assim, depois de algum tempo, Paulo Mendes encontrou-se com Pedro Inácio e ambos compartilharam a ideia de realizar a primeira Assembleia Geral dos Ticuna na aldeia Ribeiro (Terra Indígena Eware II). Discutiram com outros Caciques e lideranças Ticuna a necessidade de haver uma organização representativa dos Ticuna para reivindicar seus direitos territoriais, tendo em vista que naquela época os problemas mais gritantes se davam em relação às terras.

Além dos discursos de unidade, na Assembleia Geral de 2013, houve também espaço para discursarem sobre seus desentendimentos. Alguns Ticuna presentes queixaram da liderança Nino Fernandes, atual diretor do Museu Magüta, por este não

estar repassando informações sobre a situação atual do Museu para as lideranças de *base*. Disseram que o referido diretor estaria monopolizando todos os interesses e decisões acerca do Museu. Neste contexto, os Ticuna presentes na Assembleia Geral decidiram eleger Pedro Inácio para ser o novo Cacique Geral do CGTT, bem como para assumir a diretoria do Museu Magüta após a decisão unânime na referida assembleia. A partir disto ocorreram posicionamentos de outras lideranças defendendo interesses sobre o Museu Magüta e o CGTT.

Apesar de não ser o objetivo principal desta pesquisa etnografar a atuação recente do CGTT e da FOCCITT, situo esses dados com a finalidade de apresentar a reconfiguração das relações de poder entre os sujeitos pesquisados, uma vez que houve a tentativa de união entre o CGTT e a FOCCITT, a fim de atuarem não mais de formas opostas, mas como parceiras para fortalecer a luta dos Ticuna, incluindo também outras etnias do Alto Solimões, onde foram indicados novos representantes e novas diretorias do CGTT e da FOCCITT naquele determinado momento.

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

Ou seja, ampliou-se o campo político de atuação, defendendo a ideia de que todos os indivíduos por serem Ticuna teriam o direito de ser representados pela organização indígena e não apenas àqueles na condição de associados de forma a garantir sua política atuante em todos os aspectos internos da política Ticuna. Ainda na Assembleia Geral de 2013 em Vendaval, os Ticuna retomaram a discussão propondo estabelecer uma representação concreta e mais atuante sobre suas realidades, articulando novamente o movimento indígena Ticuna para atuar mais conjuntamente, ou melhor, coletivamente.

No transcorrer da dinamicidade da etnopolítica Ticuna, além do CGTT, surgiram outras organizações, como a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues – OGPTB (1986), Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões – OSPTAS (1990), Associação de Mulheres Indígenas Ticuna – AMIT (1998), Organização da Missão Indígena da Tribo do Alto Solimões – OMITAS (constituída por pastores batistas, missionários e indivíduos pertencentes a outras facções evangélicas) que para alguns Ticuna representava o posicionamento contrário às festas e costumes tradicionais dos Ticuna.

Deve ser considerado que a etnopolítica Ticuna possui vários mecanismos de poder controlados por sistemas de normas e valores simbólicos e culturais que regulamentam e promovem equilíbrio à estrutura da comunidade, mesmo havendo a necessidade de negociar tais conflitos existentes nas relações de poder entre os agentes sociais, a partir de sua cosmologia. Atualmente, existem várias associações que representam os interesses de pequenos grupos como, por exemplo, de artesanato, de agricultura familiar, de jovens, etc.. Muitas das vezes, há personificação dessas organizações, surgindo complexos cenários de conflito por conta de disputas.

Conforme Matos (2006, p.44) a resistência indígena não se constitui apenas no formato de movimento social, mas também em outras formas de ações coletivas configuradas como modos distintos de resistência por terem princípios norteadores distintos, como, por exemplo, os enfrentamentos diretos de grupos indígenas entre si. Para a autora, a mobilização política indígena “desenha uma trajetória dinâmica com movimento de um espiral ao retomar alguns pontos estratégicos para atingir outros diferentes e/ou mais distantes”. Neste sentido, vale a pena notar que há ainda outra forma de fazer política Ticuna, na qual alguns indivíduos, que antes não ocupavam posição política frente à sua comunidade, se utilizam como meios e estratégias para ocupar lugar na estrutura do Estado e, como consequência, obter prestígio social dentro de suas comunidades – com a aplicação, por exemplo, de novas formas de gestão, investem na atualização de seu próprio papel enquanto pertencente ao grupo pesquisado.

Sobre isto, Alicia Barabás afirma que:

Las respuestas adaptativas se estructuran lenta y dificultosamente y están encaminadas al logro de la supervivencia biológica, más que la reproducción de sistemas culturales y socioorganizativos propios. “Y esto no porque ellos lo hayan elegido así – lo que sería legítimo -, sino porque las políticas nacionales e instituciones los colocan en la situación de cambio forzado” (1994, p. 32).

A análise feita por Barabás aponta para a transformação perpassada pelos povos indígenas e como estes se adaptam as novas aspirações da ideia de cidadania. Sem perderem suas identidades étnicas, esses agentes sociais têm buscado cada vez mais novos meios de instrumentalização técnica e política, modificando a construção da etnopolítica Ticuna por conta das implicações desses contatos com a sociedade nacional. Assim sendo, pode-se pensar nos mecanismos de poder utilizados também pelos poderes públicos locais, bem como, sobre as estratégias de poder adotadas dentro dessas estruturas pelos indígenas. Portanto, é possível a reinterpretação de ações do Estado que implicam em desafiar costumes e a própria organização social dos sujeitos pesquisados, pois há a incorporação de inovações no decorrer do tempo, e convívio com elementos tradicionais.

## **1.2. Um complexo panorama do contexto social das comunidades indígenas do Alto Solimões**

Várias mudanças no contexto cultural e social acompanharam a história dos Ticuna desde os primeiros contatos deixando marcas ressignificadas às suas próprias maneiras de “ser indígena” dentro de um intenso processo de dinâmica cultural. De uma maneira geral, apresento aqui com brevidade aspectos comuns existentes no contexto social das comunidades indígenas Ticuna do Alto Solimões. Para isso é importante pensar esses contextos sociais em constante movimento, sem generalizar, e analisar como a ideia do *novo* é internalizada pelos indígenas sem perder aspectos culturais de sua organização social, língua, cosmologia, etc., possibilitando a produção de novas subjetividades e a reinvenção das relações com o território em que vivem, principalmente ressaltando suas várias formas de resistência e sobrevivência física e cultural alicerçada na condição de cidadãos a partir da Constituição Federal de 1988.

Ao observar o cenário das comunidades indígenas do Alto Solimões compreendidos como espaço de ação, significados, onde há uma constante dinâmica nas relações sociais e culturais e também onde criam e recriam-se sistemas de valores, não se pode radicalizar à visão de simples imposição cultural dos não índios sobre os Ticuna baseada na ideia de manter a essência da cultura, mas, sobretudo olhar para as relações dialógicas até hoje existentes.

É bastante relevante destacar o processo dinâmico e contínuo presente sem interromper as situações históricas vividas pelos Ticuna, considerando a possibilidade

de fazer uma análise antropológica sobre a situação de mudança presente no contexto social vivenciado no Alto Solimões e sem limitar apenas àquilo que é considerado como *tradicional* pelos sujeitos pesquisados e/ou por pesquisadores que estudam os Ticuna (das mais diversas áreas de conhecimento e carregados de visões essencialistas sobre a figura do nativo enclausurado e preso a uma vitrine visual/território).

Evito, portanto, compartilhar da imagem propagada por essas visões essencialistas de *índios originais*, que utilizam, emblematicamente, apenas arco e flecha, mesmo após muitos anos de contato com a sociedade envolvente como se a cultura deles fosse estática. Afinal, “a sociedade deve se conscientizar de que índio não é apenas alguém com cocar de penas e arco e flecha. Por trás dele existe todo um pensamento sofisticado”, como diz a antropóloga e autora do livro *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis*, Vanessa Rosemary Lea (2013) em uma entrevista para o Jornal da UNICAMP em junho de 2013.

Por isso a importância de se construir uma abordagem antropológica sobre a construção de novos cenários pelos próprios indígenas, onde se debruce um processo de reconfiguração territorial, ao qual se insere a urbanização em parte das comunidades indígenas. Tais transformações são classificadas por algumas lideranças Ticuna como o reflexo dos contatos dos indígenas com o mundo dos *brancos*, mas que *nem tudo que é adquirido das cidades é bom para ser inserido nas comunidades* (trecho do discurso de um dos Cacique Ticuna). Com a chegada de avanços tecnológicos e meios que facilitam a vida cotidiana de qualquer pessoa, fica claro que os indígenas buscam cada vez mais a utilização desses meios que não lhes é proibidos, mas que fazem grande diferença ao serem pensados por aqueles Ticuna mais *conservadores* (se é que posso assim chamá-los).

O contexto interétnico dos Ticuna no Alto Solimões foi palco de lutas pela garantia de seus territórios, de reivindicações por promoção estatal de educação e saúde indígena nas próprias comunidades. Os Ticuna passaram a fazer parte de uma rede de relações com o Estado através de políticas públicas (ainda que nem sempre aconteçam da maneira esperada), implementação de projetos, circulação de dinheiro a partir de benefícios sociais, relacionamentos com instituições governamentais e constituição de suas próprias organizações políticas representativas.

Com esta dimensão expressiva de um forte protagonismo indígena, mesmo a vivenciada anterior à Constituição Federal de 1988, os Ticuna vêm refletindo sobre os desafios e impactos das transformações introduzidas no mundo indígena,

principalmente nos últimos 20 anos. É interessante observar como o *urbano* está chegando à comunidade, ao contrário de indivíduos que saem de suas aldeias e passam a morar na cidade ou sempre a visitam (fazendo o movimento de vai e vem contínuo). Os Ticuna tem se adaptado a hábitos urbanos que logo são ressignificados à sua maneira e, muitas das vezes, transformados em marcas de desestruturação social, dependendo daquilo que é apropriado por estes.

Durante conversas informais com algumas lideranças e Caciques Ticuna acerca das transformações e da *nova roupagem* que vestem as comunidades indígenas, estes se referiram a fatores relacionados à chegada e fixação de elementos urbanos em parte de seus territórios, que no passado não eram tão visíveis, mas com o aumento populacional se torna mais fácil um mapeamento simbólico territorial de onde está a criminalidade e a violência – geralmente relacionadas às práticas ilícitas, como o consumo de drogas e bebidas alcoólicas. Esses elementos são percebidos pelos líderes indígenas como:

(...) a imposição de novos costumes, que pouco tem haver com os interesses Ticuna, são classificados como ‘maus costumes’, ‘imorais’ e ‘vergonhosos’, porque não afetam apenas os indivíduos mais jovens, responsáveis pela continuidade da cultura Ticuna, mas as famílias, o povo, o mundo Ticuna” (Trechos do Caderno de Campo, 2012).

No entanto, esse novo contexto é caracterizado internamente pela construção de limbos sociais com evidente predomínio de outras questões que têm estimulado intensos discursos e debates, provocados pelo processo dinâmico da realidade local – questões estas a serem agendadas como reivindicação da vez pelo movimento indígena Ticuna ao Estado brasileiro, acionando principalmente a noção de cidadania.

Sobre isto, Márquez (2008) enfatiza que o urbano surge diante dos indígenas amazônicos como:

Um cenário complexo e simbólico, no qual o índio se confronta com a ideia de cidadão, de democracia, de poder e de poderes, produzindo e transformando as identidades. O urbano amazônico é o espaço no qual está à controvérsia, e no qual, elementos como a democracia se colocam no centro das mais recentes representações. Os distintos fatores que influenciam a construção do urbano indígena não são uma soma de fatores individuais, mas uma nova expressão societária, correspondente à dinâmica social própria da Amazônia (MÁRQUEZ, 2008, p. 02).

Ao longo dos anos, as comunidades Ticuna têm passado por várias mudanças devido ao seu crescimento populacional e geográfico como uma espécie de núcleo urbano, com a implantação de agências governamentais como escolas, Polos Base de Saúde, usinas de energia elétrica, rede de abastecimento de água (apenas em algumas das comunidades maiores), abertura de ruas, etc. A contratação de indígenas para

exercerem trabalhos assalariados, na cidade ou na própria comunidade, também tem modificado as relações sociais de poder, trazendo consigo impactos e influências no sistema econômico e sociocultural das comunidades que provocam transformação de estilos de vida e novas formas de sociabilidades entre os agentes sociais (frustrantes, muitas vezes, e geradora de choques geracionais).

Ullán de la Rosa assim concebe as consequências dessas relações com a sociedade envolvente:

Los Ticuna aprenden a desear una vida nueva pero ni ellos ni la sociedad nacional están preparados para poder ofrecérsela. El resultado: la anomia y la deculturación; desorientación cultural, falta de expectativas, degradación social y familiar (divórcios, abandono de niños, choques intergeneracionales... alcoholismo y drogadicción, suicídios, etc. (2004, p. 221).

Em contraponto com a ideia de Ullan de la Rosa, penso que os aspectos vindos da cidade não conseguem tomar o lugar dos elementos culturais e da etnopolítica Ticuna, nem desestruturam a sua organização social, sua língua e etc. Se analisarmos tais transformações focalizando as diferentes formas de territorialidades e os contextos sociais específicos em que ocorrem, poderemos observar, como agências governamentais estão sendo internalizadas de forma estratégica pelos Ticuna. A implementação de mudanças geralmente surgem interligadas à ideia de bem estar dos indivíduos e da comunidade como um todo não significando perda de suas identidades e etnicidade Ticuna.

Aspectos urbanos adquiridos pelas comunidades foram ressignificados pelos moldes indígenas de obtenção de prestígio social e político, sobretudo aqueles considerados *modernos*, por inserir os Ticuna no campo de acesso de novas e atraentes tecnologias. Para compreender políticas públicas no contexto social das comunidades indígenas, é preciso antes identificar como as ações do Estado são reinterpretadas pelos Ticuna, conforme mostra Oliveira Filho (1988):

As ações do índio são sempre vistas e interpretadas de acordo com as representações e interesses de grupos sociais que com eles compartilham a mesma situação histórica, para apreender a constituição desse campo é necessário remeter-se à situação histórica precedente e captar como os índios estiveram plenamente inseridos na situação de domínio dos seringalistas, tratados como atores efetivos, decodificando os significados tradicionais que atribuíram aos eventos que viveram, bem como acompanhando as novas significações e os cursos de ações alternativas que constituíram (p. 88).

No Alto Solimões, aldeias com população de, no mínimo, duas mil pessoas e de, no máximo, cinco a seis mil pessoas, passam por uma crise de autoridade que tem

marcado o contexto social dos Ticuna, nos últimos anos. Em algumas destas aldeias referenciadas pelos sujeitos pesquisados como *comunidades grandes*, a divisão sócio espacial é feita por bairros, acionando uma nova figura política, o presidente de bairro, que leva demandas de seu bairro para o Cacique solucionar ou encaminhar para os respectivos órgãos municipais prestarem o atendimento, como é o caso de Belém do Solimões – Terra Indígena Eware I. Nesse novo cenário (urbanizado e complexo) é criada uma nova instância de poder com base nas demandas e necessidades relativas ao modo de vida do grupo, acontecendo uma reconfiguração do espaço e das relações. Pinheiro (2010) apresenta uma análise comparativa envolvendo a categoria *mundos tecidos* entre aldeias indígenas e a cidade, ressaltando que:

A formação de aldeias urbanas neste novo contexto reforça a identidade étnica e mobiliza os movimentos sociais em defesa dos seus direitos e na procura por melhores condições de vida (PINHEIRO, p. 10, 2010).

Não se pode tomar como verdade que os Ticuna estão perdendo sua cultura por conta da urbanização que ocorre nas aldeias (como pessoas do senso comum defendem), mas sim considerar que são construídas ressignificações para cada elemento *ocidental* (não indígena) no interior das comunidades indígenas. Sem dúvidas, problemas antigos que até pouco tempo não estavam sendo tratados como prioridades pelo movimento indígena, atualmente tomam lugar nas mesas de discussões das assembleias Ticuna, da igreja, da escola, do posto de saúde, da roça, da casa de farinha, na canoa, etc.

Durante o trabalho de campo, surgiram outras interpretações Ticuna para os atuais problemas sociais enfrentados por eles, envolvendo também conflitos encadeados por alcoolismo e vícios em outras drogas. Possíveis práticas de *magia negra* e o fenômeno da *vampiragem* foram identificados como causas do surgimento de situações tensas vividas nas comunidades, recheadas de espanto, mistério e drama social. No transcorrer de minha pesquisa de campo e em várias reuniões que participei na qualidade de servidora da FUNAI presenciei, por várias vezes, Odácio Bastos, Cacique de Filadélfia e Coordenador Geral da PIASOL, fazer vários discursos sobre esses acontecimentos como fatos reais, na concepção do universo cultural Ticuna. A maneira como ele conta esses fatos é surpreendente:

(...) Os problemas nas nossas comunidades estão piores cada vez mais, os senhores autoridades presentes não vão acreditar, mas acontece. Nas nossas comunidades o problema não é só álcool, droga e violência. Existe outra coisa muito grave. São muito sérios senhores. Coisa que precisa ser resolvido, senão não sei o que pode acontecer. Existe vampiragem dentro das comunidades, jovens virando vampiros, fazendo coisa errada, mexendo defunto, acabando com vidas do outros jovens, os brancos não acreditam, mas nós Ticuna estamos vivendo esse perigo, porque eles estão viciados, não

tem controle. Em Belém do Solimões aconteceu primeira vez, Betânia também, todas as pessoas ficaram com medo (Trecho de fala do Cacique Odácio Susana Bastos, durante Colóquio sobre Direitos da Criança Indígena, Tabatinga– Caderno de Campo, 2013).

Sabendo que a Antropologia abrange toda uma totalidade de fatos, é importante mencionar as representações e práticas em torno de possíveis *vampiros*, *tira cabeças*, *práticas de feitiçaria* e a *luz* que aparece bem abaixo do céu e das nuvens que persegue, durante a noite, os pescadores ou viajantes Ticuna pelo rio Solimões, lagos ou igarapés. Figuras e fenômenos existentes no pensamento Ticuna que, a partir de suas concepções étnicas, são responsáveis pela manipulação de infortúnios, doenças, mudanças de comportamentos (como, por exemplo, o uso de drogas e álcool, homossexualismo, prostituição e adultérios) e até por mortes, inspirando medo e ódio entre os indivíduos.

Embora, essas representações coletivas não sejam meus objetos de pesquisa, toda pesquisa antropológica em seu trabalho de campo é permeada pelo universo social pesquisado. Confesso que tentei fugir ao máximo dessas representações complexas em sentidos e significados, porém como ocorreu a Evans-Pritchard (2005) quando foi estudar os Azande ao que “não se interessava por bruxaria, mas os Azande sim” compreendendo ser o ponto principal de explicação dos infortúnios ocorridos naquela sociedade.

Neste sentido, para compreender concepções sobre o alcoolismo abro um breve espaço neste estudo para tratar de algumas interpretações relativas àquilo que alguns Ticuna chamam de *vampiragem*, analisado aqui como sendo um fenômeno narrado, cuja dimensão vai desde o simbólico contido de medo, apreensão, desconfiança etc., até ações concretas como perseguição e exclusão social de alguns indivíduos. Essas interpretações podem ser ouvidas em várias aldeias e, é importante notar, em vários eventos coletivos (reunião, assembleias, seminários, conferências, etc.) entre os Ticuna onde também há participação de instituições estatais, tendo em vista, as relações de poder entre os próprios Ticuna fazendo jus ao campo de disputas nos quais são ocupadas posições determinantes pela própria lógica do grupo social.

Esses discursos sobre a *vampiragem* estão presentes no contexto sociocultural do Alto Solimões e percorrem todas as comunidades indígenas. Em algumas narrativas, o discurso proferido é o mesmo, mas em outras podem ter variações com fragmentação e/ou troca de alguns elementos do fenômeno. Aqueles que contam os fatos envolvendo *vampiragem* denominam-se testemunhas de tal realidade vivenciada apenas pelos

Ticuna, vítimas do alcoolismo e drogas e, em sua maioria, jovens que sofrem rejeição pela família por motivos nem sempre ditos pelos sujeitos pesquisados.

Para explicitar a postura etnográfica que assumi diante das narrativas acerca da *vampiragem*, empresto uma frase introdutória de Roger Chartier que diz:

No ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito, coloca-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos, isto é, a maneira como estes afetam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo (CHARTIER, 1990 apud Domingues, 2012, p. 9).

No contexto pesquisado, os fatos narrados acerca da *vampiragem* possuem uma dimensão simbólica que vai além do contexto local da aldeia e tornam-se reais para os sujeitos pesquisados na medida em que são legitimados na interlocução e, até mesmo, por meio de anotações registradas no livro de ocorrências da PIASOL de Belém do Solimões.

Conforme o Senhor Manoel da Silva Zaguri (delegado da PIASOL em Belém do Solimões), a referida comunidade é o lugar *onde surgiram os trabalhos dessas pessoas: José Américo Joaquim e Chagas Anízio, que são apontados pelos moradores como sendo os ‘cabeças’ que fundaram esse trabalho de vampiragem, que tem prejudicado a comunidade como um todo*. Segundo eles, existem cinco testemunhas que chegaram a prestar depoimentos na sede da PIASOL, que funcionava no antigo Posto Indígena da FUNAI acerca da *vampiragem* existente em Belém do Solimões.

Conforme Vinhas de Queiroz (1963), a dependência dos Ticuna por produtos ocidentais lhes conduziu a estabelecer novas estratégias para adquiri-los através da interpretação e discursos religiosos do tipo *cargo cult*<sup>24</sup>, carregado de ideologias renovadoras, esperando a restauração de um novo tempo em que a comunidades possa viver em paz. Neste sentido, a análise realizada no contexto social do Alto Solimões chegou às narrativas sobre *vampiragem* no sentido de etnografar as concepções e significados atribuídos ao consumo de bebidas alcoólicas pelos próprios Ticuna, considerando que a sensação de insegurança nas aldeias Ticuna é atribuída, principalmente, ao alcoolismo existente nas comunidades.

Estas explicações podem ter sido construídas a partir de discursos introduzidos pelas Igrejas evangelizadoras que costumam pregar o fim do mundo e ideias de

---

<sup>24</sup> *Cargo Cult* ou *culto cargo* é entendido por Peter Worsley (1977) como “um movimento religioso que exhibe uma crença na iminência de uma nova era de paz e prosperidade, dando-se uma intensa e profunda mudança na cultura “nativa” resultante do contato com outras sociedades ao longo do tempo” (Worsley, 1977 apud Oro 1989, p.30).

salvacionismo, inculcando na cabeça de boa parte dos indígenas a necessidade de renovação espiritual, ao mesmo tempo em que produz outros conflitos éticos, simbólicos e de acusação no interior das comunidades, reproduzindo elementos contrastivos que redefinem visões de mundo acerca de práticas; em sua maioria referem-se à desordem e mudança comportamental dos indivíduos como resultantes de forças sobrenaturais advindas de tudo aquilo que é considerado como profano pelas Igrejas, sendo esta a principal causa para vícios em bebidas alcoólicas e drogas geradoras de violência.

A meu ver é bastante significativo que o Cacique e Coordenador da PIASOL, Senhor Odácio Bastos, na maioria das reuniões com instituições estatais, sempre fez questão de enfatizar a existência do alcoolismo entre os Ticuna, porém ressaltando ser este um problema difundido de maneira ainda *mais* grave a partir do momento em que começou a surgir o fenômeno da *vampiragem* nas comunidades indígenas. Mais uma vez, cito suas palavras para exemplificar a força narrativa deste fenômeno:

Além das bebidas alcoólicas, existem outras coisas que os senhores presentes não irão acreditar, porque somente nós Ticuna sabemos, é o caso da vampiragem que está demais entre os Ticuna, sabem como? Os jovens estão se transformando em vampiros. Lá em Belém do Solimões, um jovem se transformou e foi para o cemitério onde os moradores da comunidade acabavam de enterrar um parente, daí alguém viu esse jovem desenterrando o morto e, em seguida, fez vários cortes e espremeu todo líquido do corpo do morto, enchendo numa garrafa pet e misturando com cachaça. Saindo do cemitério, esse jovem, com o semblante desconfigurado, atraiu outros jovens para beber aquela bebida, depois disso todos ficaram viciados e começaram a se transformar em vampiros, espalhando-se por várias outras comunidades indígenas. Assim, se vocês perguntarem de outros Ticuna, eles vão dizer direitinho, porque até viram vários vampiros voando por cima da comunidade querendo pegar as pessoas. E agora pergunto a todos: como vamos resolver isso? (discurso de Odácio durante Seminário sobre Segurança Pública, realizado na comunidade indígena Umariáçu II – Caderno de Campo, 2012).

É interessante a explicação apresentada por Odácio para a causa frequente de alcoolização dos jovens e adolescentes Ticuna. O fenômeno da *vampiragem* pode ser uma ressignificação do rumor dos *cortacabezas* ou *tira-cabeças* (como é chamado em português pelos Ticuna brasileiros) que circula pela fronteira amazônica do Brasil, Peru e Colômbia, fenômeno analisado por Valdivieso (2005) como não tendo sentido cultural na lógica de sacrifícios para os Ticuna, tendo em vista as várias formas que essas narrativas se configuram entre pessoas, comunidades e em cada país. Assim sendo a autora expõe o seguinte:

Hemos visto como el rumor ha ido cambiando en el tiempo, y en esse recorrido há estado incluyendo y reflexionando sobre asuntos, personajes y temas que han o tienen eco sobre la región. También sugerimos, que dentro de este se enuncia um estado de temor frente à quien está haciendo daño y

roba lãs cabezas y otros órganos de los habitantes ribereños, pero que también es manifesto, así muchas veces solo sea supuesto em el rumor, un estão de cuidado y defensa frente al peligroso atacante (VALDIVIESO, 2005, p. 75).

Esses discursos fazem parte de um processo histórico do qual a análise que propus nesta pesquisa não pode ignorar e desvincular do *ouvir* antropológico. Ainda sobre este assunto, valendo-se das representações indígenas sobre o “Outro” distante e desconhecido, López Garcés (2000) enfatiza que:

Estas narrativas pueden ser interpretadas como las representaciones que los grupos indígenas tienen sobre los "gringos" como los "Otros distantes, es decir, sobre las sociedades del llamado "primer mundo", tecnológicamente más desarrolladas y también diferentes de las sociedades nacionales que actúan em la region de fronteiras. En este sentido cabe destacar que ese distanciamiento cultural es interpretado através de imágenes estereotipadas en las cuales se sobredimensiona el potencial del Otro para la agresión y la violencia (LÓPEZ GARCÉS, 2000, p. 255).

Nas falas e concepções dos agentes sociais (sobretudo do representante atual da Polícia Indígena), são perceptíveis algumas representações coletivas que enquadram os jovens Ticuna que consomem bebidas alcoólicas e outras drogas ao fenômeno da *vampiragem*. São formas de expressar que indicam como novos significados são criados-inventados e reinventados em determinados espaços-temporais. Essas representações não aparecem relacionadas *aos de fora*, *aos gringos*, como nos rumores dos *tira-cabeças*.

A *vampiragem*, por sua vez, se refere aos *de dentro*, pois retrata a maneira como os Ticuna encaram os atos que produzem violência e como constroem o significado de violência recorrendo a explicações simbólicas como respostas de ação social que desembocam em forma de denúncias generalizadas por toda parte, como dizem: *queremos ajuda, uma solução para impedir e acabar com a vampiragem existente entre o povo Ticuna!* (Fala de uma liderança Ticuna – Caderno de Campo, 2012).

A meu ver o significado dessa complexa representação coletiva simbólica estaria dentro de uma lógica que permite pensar o universo Ticuna em relação a ficções<sup>25</sup> novelísticas presentes no mundo dos *brancos*, compreendidos pelos indígenas como um

---

<sup>25</sup> Refiro-me ao fato de que os rumores sobre o fenômeno da *vampiragem* surgiram dentro de um contexto social em que as comunidades Ticuna passavam por uma série de problemas (índice altíssimos de alcoolismo, drogas, epidemias de suicídio, brigas de *galeras*, roubos, etc.), no ano de 2008, ao mesmo tempo em que uma novela exibida na televisão pela Rede Record, chamada, Os Mutantes ganhava espaço nas comunidades indígenas e audiência local, por ter como personagens várias pessoas com poderes sobrenaturais que se transformavam em vampiros, lobisomens, incorporavam espíritos de animais, etc. Pode ser uma mera coincidência, porém, muito do que se via na referida novela era assunto nas conversas entre os indígenas. Logo após, comecei a ouvir sobre a aparição de vampiros que estavam contaminando cada vez mais jovens com o espírito que gosta de beber.

movimento milenarista ou profético. A representação coletiva sobre a existência da vampiragem entre os Ticuna não possui a meu ver nenhuma relação com seres sobrenaturais da cosmologia Ticuna, mas com tensões do contato cultural e social com a sociedade ocidental, estendendo a própria lógica ritual deles, inventando novas concepções a respeito de suas próprias realidades.

Dentro desse contexto de representações simbólicas ou invenção, Wagner (2010, p. 71) afirma que *peçoas como Yali, diz-se, são levadas a tais extremos interpretativos pela injustiça social, pela exploração e pelas tensões de algo chamado “contato cultural”*. Assim, conforme Odácio Bastos, a sensação de insegurança é maior nas aldeias onde prevalece números muito altos de pessoas com problemas de alcoolismo e drogas. Apesar desta pesquisa não ter como objetivo analisar o alcoolismo indígena em si mesmo, é impossível falar do contexto social das aldeias sem situá-lo na etnografia, pois afeta toda a população indígena do Alto Solimões e fundamenta a necessidade de um policiamento indígena para fiscalizar internamente e de repente amenizar o consumo de álcool e drogas e resolver problemas surgidos a partir de sua ingestão como, por exemplo, práticas identificadas como *badernas*, brigas e desentendimentos entre os indivíduos.

Com intuito de compreender causas e motivações que levam alguns indivíduos ao processo de alcoolização, foi preciso, antes de tudo, buscar a conceptualização da categoria *alcoolismo*, não me limitando ao conceito deste apenas como sendo *o vício de álcool; abuso de bebidas alcoólicas; doença resultante desse abuso* (FERNANDES, 1996) que no senso comum pode determinar discriminação ao indivíduo e, principalmente, quando se trata de índios. Em vários momentos entre os próprios Ticuna, o alcoolismo é compreendido como categoria útil para criminalizar um indivíduo. Em outros, como doença não individual, porque é plena de sofrimento coletivo, como muitos dizem: *nosso povo tem uma doença social grave, o alcoolismo, ele está muito doente, fraco, não consegue se curar sozinho, por isso necessitamos que o Estado fizesse alguma coisa, tome providências* (trecho de discurso de uma liderança Ticuna – Caderno de Campo, 2013).

Entre esses discursos, há duas situações que classificam e explicam o adoecimento: 1) quando o indivíduo encontra-se fisicamente doente, após diagnóstico da medicina ocidental, ou ainda espiritualmente doente, quando não pode consumir bebidas alcoólicas sob a recomendação do médico do sistema de saúde ocidental ou do pajé Ticuna (ou curador como é comumente chamado), que diagnostica a enfermidade e

sugerem dietas que devem ser seguidas, caso contrário, o indivíduo pode ficar ainda mais doente agravando seu estado de saúde física ou espiritual e; 2) quando o indivíduo consome bebidas alcoólicas e é pensado como estando doente apenas quando bebe pelos demais indígenas.

A partir da concepção dos próprios sujeitos pesquisados, situo o conceito de alcoolismo utilizado por Menendez (1982) como sendo:

O conjunto de funções e consequências positivas e negativas que cumpre a ingestão de álcool para conjuntos sociais estratificados, e não apenas o estudo dos alcoólicos dependentes, nem os excessivos, nem os moderados, nem os abstêmios, mas sim o processo que inclui a todos e que evita considerar o problema em termos de saúde e/ou enfermidade mental (MENENDEZ, 1982, p.63).

Nessa perspectiva, saliento que o problema de alcoolismo entre os Ticuna é bastante complexo, extrapolando a ideia superficial de que seja apenas um problema de saúde física e mental, associado ao preconceito e a exclusão social do indivíduo, em que fosse possível interná-los num grande hospital e depois retornarem para suas comunidades. Porém, a questão não é simples assim. Por se tratar de uma pesquisa entre os indígenas, focalizo o alcoolismo estando relacionado às dimensões socioculturais e históricas do ato de beber dos próprios Ticuna. Neste sentido, enfatizo que a introdução de bebidas alcoólicas entre os Ticuna iniciou desde a época de seus primeiros contatos com os seringalistas, muitas das vezes, sendo a cachaça, moeda de troca existente nesses contatos.

Antes do processo de imposição de hábitos de consumo de bebidas alcoólicas pelos padrões do barracão, Nimuendaju (1982, p. 202) enfatiza que os Ticuna possuíam (e ainda possuem) suas próprias bebidas fermentadas tradicionais: o *pajauaru* (bebida tradicional dos Ticuna feita da farinha ou beiju de macaxeira e folhas de maniva – tipo de macaxeira enroladas nas folhas de bananeira e depois armazenadas para fermentação, consumida nos rituais de iniciação da moça nova, nos ajuris, reuniões ou quando tem necessidade) e a *caiçuma* (bebida tradicional Ticuna feita de macaxeira cozida, guardada em potes ou baldes por cerca de uma semana para sua fermentação).

De acordo com líderes Ticuna, essas bebidas tinham momentos determinados para serem consumidas, porém, no contexto atual de algumas comunidades do Alto Solimões (sem generalizar) vem sendo “substituídas”<sup>26</sup> por bebidas alcoólicas, entre

---

<sup>26</sup> O termo *substituídas* é empregado pelos sujeitos pesquisados em suas falas ao se referirem à diminuição do consumo de suas bebidas tradicionais por conta das bebidas alcoólicas. Para isso, a partir de bibliografias analisadas, devem ser consideradas as situações históricas nas quais os primeiros contatos

outras substâncias entorpecentes, como drogas, gasolina, cola de sapateiro, thinner (utilizado para misturar tintas acrílicas), esmalte de unhas, acetonas, álcool etílico (de uso doméstico), etc. O consumo excessivo e o vício provocam distúrbios de condutas e variação dos problemas internos.

Isso gera impasses e impactos que transformam certos costumes e práticas tradicionais, alguns dos quais referentes à produção agrícola mencionada por Cardoso de Oliveira (1996), onde os Ticuna, já em 1943, adquiriam através do *barracão* a troca de produtos agrícolas por mercadorias, entre eles a cachaça. O autor demonstra que a inserção da cachaça remete à realidade vivenciada não apenas pelos indígenas, mas também por todos os segmentos da sociedade ocidental presente no Alto Solimões, pois este processo: *É o regime do “troco” como chamam os próprios índios, prática espalhada em toda a Amazônia e característica de certas fases de “colonização”* (Cardoso de Oliveira, 1996, p. 79).

Regina Erthal (1998) explicita muito bem em sua análise sobre o alcoolismo existente entre os Ticuna como um dos resultados do contato estabelecido pelo *barracão* do patrão seringalista, intensificado pelo acesso facilitado através de trocas ou devido a uma ampla disponibilidade nos mercados locais:

A introdução de bebidas alcoólicas entre os índios esteve presente na história dos seus primeiros contatos com os diversos segmentos da população ocidental branca, a cachaça fazendo parte dos “brindes” deixados pelas diferentes expedições que adentram em seus territórios (ERTHAL, 1998, p. 205).

Sobre isto Oliveira Filho (1999, p. 27) também ressalta que *a imposição das mercadorias (e em especial da cachaça), o endividamento ao barracão e o surgimento dos “tuxauas” como prepostos dos patrões foram os instrumentos usados para estabelecer a sujeição dos índios*. Em síntese, o alcoolismo resultou de um processo dinâmico, cujo caráter se deve tanto às relações internas quanto, principalmente, à relação externa com atores sociais ocidentais. Para alguns anciões Ticuna, o alcoolismo sempre existiu, mas antes não era um problema porque quem bebia naquele tempo eram os *homens adultos*. Porém, no contexto atual pesquisado, torna-se um problema a partir do momento em que os consumidores são em sua maioria os jovens *quase crianças ainda*, que além de destruir a vida individual, acaba interferindo de forma negativa e impactante na vida da comunidade e porventura na vida social e cultural do povo Ticuna.

---

com bebidas alcoólicas ocorreram com a imposição dos antigos *patrões do barracão*, na época de exploração dos seringais no Alto Solimões (Oliveira Filho, 1988).

É possível pensar que não se trata apenas de situar a imposição de bebidas alcoólicas pelos antigos patrões do barracão ou devido aos contatos com a sociedade ocidental, como se um indivíduo Ticuna não pudesse ter outra escolha senão o alcoolismo. Significativamente, o que se deve problematizar não é ação dos indígenas consumirem bebidas tradicionais fermentadas ou bebidas alcoólicas por si só, mas evidenciar como se dá esse ato de beber; qual o contexto social no qual estão inseridos aqueles que bebem e a mudança comportamental ocorrida a partir de sua ingestão? Qual o sentido utilizado pelos Ticuna ao alcoolismo? Quando beber se torna um problema, para quem e por parte de quem? As respostas a esses questionamentos não podem partir de visões preconceituosas e radicais de criminalizar os indígenas, mas refletir sobre seus direitos universais a saúde, pensada de forma específica e estratégica, articulada entre as instituições governamentais do Estado.

Diante disso, destaco um relato de Nimuendaju (2000, p. 299) presente nas *Cartas do Sertão*, na qual descreve situações em que estava em companhia de alguns Ticuna bêbados em festas e rituais tradicionais, nas quais ocorriam algumas mortes de vez em quando devido à mudança comportamental causada após o consumo de *pajuaru* ou de *caičuma*. O consumo de bebidas tradicionais ocorre como um dos costumes culturais permitidos, não carregando nenhum ponto de vista negativo por parte dos Ticuna, pois o *pajuaru* oferecido pelo dono da *Festa da Moça Nova* e servido aos convidados deve ser consumido sem rejeição.

As bebidas tradicionais dos Ticuna possuem a função de integrar socialmente os convidados e parentes da *moça nova*, dando força aos laços de parentesco e de reciprocidade coletiva entre eles, como também para manutenção do equilíbrio de conflitos. O significado simbólico dessas bebidas vai além de sua ingestão, por estar associado à visão cultural de origem do mundo Ticuna. Sobre o consumo de *pajuaru* e *caičuma*, alguns velhos Ticuna destacam que sempre causou estado de embriaguez nos participantes da *Festa da Moça Nova*, principalmente nos homens que aproveitavam o estado para resolver conflitos mal resolvidos ou sentimentos não manifestados (em estado sóbrio) durante momentos de insatisfação pessoal frente a outrem. Porém, diferente das bebidas dos *brancos* (cerveja, vinho, cachaça, etc.) que causam algumas doenças (como cirrose, por exemplo), as bebidas tradicionais não oferecem males à saúde física e moral dos indivíduos, pois possuem nutrientes que não enfraquecem o organismo físico tanto quanto a cachaça que pode provocar mortes ou suicídios.

(...) O pessoal hoje em dia, está tendo doença nova, eles bebem, bebem, bebem até se esquecer da própria vida, daí depois vão morrer no mosquiteiro

ou na CASAI e não diz pra ninguém o que é sua doença, a família às vezes esconde, mas aí fica com barriga grande, amarelo, magro, não pode mais nem trabalhar, daí todo mundo preocupado, todo mundo falando, ninguém nunca sabe, mas é resultado das bebedeiras, daqueles festejos onde todo mundo amanhecia caído no lameiral da biqueira da festa (Lídio Clemente – conversa gravada, trabalho de campo, 2013).

Para o cacique Pedro Inácio Pinheiro, houve uma mudança radical dos hábitos e costumes dos Ticuna no contexto social do Alto Solimões, pois durante as festas realizadas nas comunidades, o *pajuaru*, a *caçuma* e o *moqueado* foram trocados pelo consumo de bebidas alcoólicas, causando doenças nas pessoas e, a seu ver, ferindo a identidade indígena do povo Ticuna. Para ele, as bebidas alcoólicas vêm enfraquecendo a força (política, econômica, sagrada, etc.) dos Ticuna, podendo até gerar a extinção dos Ticuna daqui algum tempo:

(...) Se continuar assim como será o futuro do nosso povo? Se ninguém prestar atenção e cuidar de resolver tudo isso agora, todos nós vamos morrer, a geração dos Ticuna não vai mais existir! (Discurso de Pedro Inácio durante Assembleia Geral realizada na aldeia Vendaval - Caderno de Campo, 2013).

Não se trata de um problema individual concebido como isolado dentro de cada comunidade indígena, mas trata-se da realidade de um cenário social nos quais o indivíduo se encontra inserido. Portanto, para os indígenas aspectos sociais e culturais são referências importantíssimas para construção de hábitos e continuidade sociocultural, assim os *bêbados* (como são chamados os consumidores de álcool pelos próprios indígenas) existentes nas comunidades se tornam um problema. Tendo em vista que este rótulo é alocado somente para aqueles que bebem mais do que os outros e acabam cometendo certas práticas banalizadas pelos demais indígenas. Um achado importante é que nem sempre se criminaliza o ato de consumir bebidas alcoólicas, mas quando este consumo passa a desagregar socialmente esses indivíduos, colaborando para práticas de agressões físicas, violência doméstica, homicídios, suicídios, etc.

Neste sentido, deve-se atentar para as subjetividades particulares para depois pensar como os altos consumos de bebidas alcoólicas são classificados dentro de cada contexto social. Langdon (2001) sugere que “o consumo de bebidas alcoólicas não deve ser compreendido como um fenômeno universal, com causas e manifestações iguais entre os indivíduos ou entre todos os povos indígenas, mas sim como relativo a cada sociedade”. Entretanto, o que se percebe na etnografia feita sobre os sujeitos desta pesquisa é que as formas de beber, padrões do ato de beber e o que os indígenas bebiam

antes sofreram alterações devido à introdução de bebidas alcoólicas, havendo no contexto atual descontrole e conflitos sociais por conta do alcoolismo.

Outro fator que deve ser compreendido é o amplo caso de suicídios nas comunidades Ticuna do Alto Solimões, que sempre ocorreu por diversos motivos particulares aos Ticuna, mas somente a partir de 1994 ganharam uma dimensão regional e nacional por conta de notícias divulgadas através dos meios de comunicação na mídia (Erthal, 2001). É importante pensar o suicídio como um evento que permeia a base da relação dos agentes sociais com o mundo interior, as suas motivações e as ações e práticas, de modo que devem ser analisados juntamente com os conflitos existentes internamente na rede de relações sociais.

É necessário analisar a transformação desta e de outras ações culturais dos Ticuna enquanto um processo dinâmico. Concepções referentes à morte e ao suicídio são, em suma, bastante preocupantes e delicados ao mesmo tempo para os Ticuna. Poucas vezes se fala a respeito de suicídios que ocorrem no interior das comunidades, é bastante tenso saber que uma pessoa cometeu suicídio.

Entre os discursos dos sujeitos pesquisados sobre os processos de transformação vêm à tona muitos *dramas sociais*, havendo geralmente derramamento de lágrimas e comoção entre todos, ao relacionarem a ocorrência de muitos suicídios ao alcoolismo e a ineficiência das políticas públicas. Em outra perspectiva, o estado de embriaguez também pode ser um momento para apresentar e expor publicamente conflitos existentes entre indivíduos; emergir lembranças de rixas antigas (que são renovadas quando estão bêbados); desentendimentos e/ou mágoas passadas, ocorridas por diversos motivos, falados através de insultos, ameaças, gritos e choros de raiva durante o estado de embriaguez e, até mesmo, a revelação de segredos amorosos e/ou proibidos ou sobre práticas feitas em estado sóbrio, como por exemplo, a revelação de segredos graves para a comunidade.

Como exemplo de segredo revelado após ingestão de bebidas alcoólicas, apresento aqui um caso ocorrido em uma família (que prefiro não mencionar seus nomes) residente em comunidade indígena do município de Benjamin Constant, que me foi contado por um líder Ticuna:

Aconteceu um caso lá na comunidade, minha parente, no ano passado parece, um cara branco que vivia com uma mulher Ticuna que tinha vindo do Peru faz tempo, ela veio pra Lauro Sodré ainda pequena, era morena e baixinha... Daí o marido dela bebia muita cachaça e batia muito nela, ele vivia por aí pela rua. Daí um dia ele se arrumou, se aprontou disse que ia sair pra festa, mas ela não quis deixar ir, daí passaram a noite brigando, até que ele se embrabeceu e deu nela, muita porrada mesmo, daí calou-se, no outro dia ele

amanheceu gritando pra menina chamando todo mundo que a mulher dele tava morta, disse que ela se enforcou, mas ele tava desconfiado, sem jeito, não olhava pra cima, jeito de criminoso. O rapaz que foi ver a dona, disse que a corda que tava no pescoço dela estava frouxa, não tava apertando o pescoço, o pescoço dela tinha umas marcas de mãos, tava tudo roxo, mas ninguém desconfiava nada... Daí depois parece que ele não aguentou aquele segredo dele, ele bebia mais ainda, até que um dia o pessoal ouviu falar que era ele quem tinha matado a própria mulher porque ela era muito ciumenta, não deixava ele ir pra festa, daí depois disso, ele voltou pra casa e foi-se embora lá pro marco, pra Tabatinga, foi-se embora da nossa comunidade, e não aconteceu nada com ele, só ficou os meninos dele lá sem pai e mãe, polícia nem ninguém correu atrás dele pra pagar pelo crime dele (liderança – Conversa gravada, Caderno de Campo, 2014).

Relatos sobre a mudança de personalidade e comportamental dos Ticuna foram explicitados também por Nimuendaju (1982), que afirmou que esses indígenas antes de consumirem bebidas alcoólicas:

Possuíam uma índole mansa e pacífica, hospitaleiros e com personalidade amável, mudando seus comportamentos após o consumo de bebidas alcoólicas, se tornando insolentes e perigosos, quando bêbados (NIMUENDAJU, 1982, P. 193-203).

O consumo de bebidas alcoólicas não ocasionou apenas mudanças comportamentais, como também desajustou valores morais, sagrados e religiosos no interior das comunidades. Por isso faz parte das estratégias dos Ticuna enfrentar o problema partir de reivindicações coletivas pela implementação de políticas sociais indigenistas, tanto por parte de órgãos responsáveis pela saúde indígena, como também pela FUNAI e MPF.

Considerando minha participação enquanto indigenista da FUNAI na *I Oficina Sobre Políticas e Programas Acompanhados pela Coordenação – Geral de Promoção dos Direitos Sociais da FUNAI*, realizada em Brasília, em junho de 2013, ouvi o discurso da antropóloga e assessora técnica da Saúde Mental do Sistema de Atenção a Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde – SASISUS/SESAI, afirmar que a SESAI não tem atribuição para tratar o alcoolismo, tendo apenas a responsabilidade de acompanhar e encaminhar o problema.

Nesse nível de discussão, a postura da SESAI foi informar que não dispõe de meios para tratar questões relacionadas ao alcoolismo entre indígenas, o que me deu a impressão de que não existe, em nenhuma instituição do Estado brasileiro, uma possível solução para problemas de ordem física e social provocados pelos altos consumos de bebidas alcoólicas entre os povos indígenas. Não há clareza sobre quem seria a instituição governamental responsável para tratar dessas questões já que os Ticuna

tendem a fazer cobranças às instituições locais para solucionarem o problema de alcoolismo.

Na Secretaria de Saúde Indígena – SESAI existe um programa de saúde mental que, por sua vez, parece não funcionar. A impressão que surge é que não existe estratégias claras de como implementar o programa entre os povos indígenas da região. Ocorre que uma instituição joga essa complexa demanda para outra, não chegando a um denominador comum e tampouco a um fluxo de atendimento.

Partindo da concepção de alguns Ticuna, não é possível limitar e mesclar (muitas das vezes) o alcoolismo apenas como doença, senão talvez fosse possível aos sistemas tradicionais de saúde utilizados pelos próprios Ticuna (ou mesmo pelo sistema de saúde ocidental) encontrar um tratamento adequado para cura dos Ticuna com problemas relacionados ao uso de álcool, ou seja, não existe uma receita para curar o problema.

Durante o trabalho de campo realizado em Porto Cordeirinho, uma senhora Ticuna me contou que após tanto pensar sobre o que fazer para tirar seu esposo das *bebedeiras*<sup>27</sup>, por algumas vezes, decidiu fazer remédios<sup>28</sup> caseiros de todos os tipos para seu marido e chegou a levar o nome dele para o pajé – este apenas acalmou o vício do marido, mas não o fez largar de vez a cachaça. Para a maioria das mulheres Ticuna com quem conversei durante todo o percurso do trabalho de campo, que se identificaram a mim como *mães com problemas de bebedeiras na família*, o discurso mais comum foi o de que seus filhos, maridos, cunhados, pais ou vizinhos, quando bebem, com frequência acabam praticando bastante violência doméstica, especificamente agressão física e moral.

Entre outros entendimentos, não se tornam apenas mais um cachaceiro<sup>29</sup> da comunidade, mas fazem parte de uma situação que deve ser tratada como fenômeno profano, que faz com que sua família, a casa, o trabalho, a comunidade e o povo Ticuna fiquem cada vez mais doentes, afinal de contas, o indivíduo que consome bebida não é o único afetado, mas a família inteira. No Alto Solimões é notória, através das perspectivas locais, a necessidade de conhecer como se dão as experiências de quem

---

<sup>27</sup> Utilizo o termo utilizado pela senhora Ticuna para se referir aos hábitos de consumo de álcool de seu esposo.

<sup>28</sup> A mesma refere-se aos procedimentos (chamados pelos “brancos” de simpatia) ensinados por outras pessoas com a finalidade de cura de certos hábitos ou doenças.

<sup>29</sup> Os consumidores de bebidas alcoólicas são enquadrados na categoria *cachaceiros*, mesmo que suas bebidas prediletas nem sempre sejam a cachaça.

bebe ou quem tem algum membro familiar consumidor de bebidas alcoólicas e como concebem o sofrimento coletivo a partir dos processos de alcoolização.

O local onde ocorre o grande índice de bebederias com maior força é identificado pelo Cacique Odácio da comunidade indígena Filadélfia, entre outras lideranças políticas e religiosas, como sendo as comunidades nas quais os moradores Ticuna não são evangélicos ou em que as igrejas evangélicas ou da Santa Cruz exercem menos influência sobre os indivíduos. Já para Fernandes (2002) a relação com o álcool demonstra um processo de acomodação a partir desse contato com a sociedade ocidental, fazendo com que essa dimensão seja incorporada à cultura desses povos.

Anteriormente o alcoolismo não era visto como problema, devido à agenda do movimento indígena ter priorizado outras demandas, mas nos dias atuais o alcoolismo passou a estar sempre presente nas pautas das discussões, sejam durante reuniões internas ou com instituições estatais. Tornou-se bastante perceptível nos discursos de lideranças e Caciques Ticuna a presença constante de repúdios voltados ao aumento excessivo do consumo de álcool nos últimos anos, principalmente entre jovens e adolescentes (não se sabe quantos numericamente, logo os indígenas se referem a esta quantidade como *muitos*). Os discursos reivindicatórios recaem sempre sobre o papel da FUNAI de promover ações de fiscalização para inibir a entrada de bebidas alcoólicas em terras indígenas, com o reclamo de que o órgão estatal não estaria executando suas atribuições indigenistas.

Os indígenas solicitam medidas para amenizar o envolvimento de indígenas com bebidas alcoólicas e outras drogas ilícitas também à Secretaria de Estado para os Povos Indígenas – SEIND, que segundo seus representantes, tem buscado parcerias com a FUNAI, Secretaria de Segurança Pública do Estado do Amazonas, Prefeituras Municipais, a fim de discutir alternativas de intervenção do problema, mas que até o presente momento não apresentou aos indígenas nenhum avanço concreto. Atualmente, o projeto político do movimento indígena no Alto Solimões é cobrar a implementação de ações de políticas públicas para a prevenção e inibição dos consumos de bebidas alcoólicas no interior das terras indígenas, bem como, a aplicação de punições para comerciantes que vendem essas bebidas dentro ou fora das comunidades.

Legalmente, baseiam-se no Artigo 58 da Lei nº. 6.001 de 19 de Dezembro de 1973 – *Estatuto do Índio*, que constitui crime contra os índios e sua cultura: *propiciar por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados*, cuja pena varia na detenção de seis meses

a dois anos. Também se baseiam na *Convenção nº 169* da Organização Internacional do Trabalho – OIT e na *Política Nacional sobre o Alcool* aprovada através do Decreto nº. 6.117 de 22 de Maio de 2007.

Outra maneira encontrada pelos Caciques e lideranças indígenas para solucionar o problema é solicitar junto às Polícias do Estado articulação de operações constantes que possam impedir a entrada de bebidas alcoólicas nas comunidades. Porém, nem sempre são atendidos sobre o pretexto de que há pouco efetivo de agentes policiais para atender toda a região do Alto Solimões, ou então aguardam solicitação da FUNAI (Coordenação Regional do Alto Solimões) para acompanharem atividades de fiscalização.

Por outro lado, o coordenador regional da FUNAI afirma que, em suas atividades de fiscalização, o órgão indigenista encontra dificuldades para atuar sem a conscientização dos próprios indígenas que burlam a lei prevista no Art. 58 da Lei 6.001 do Estatuto do Índio, citada anteriormente. Assim, é perceptível a qualquer pessoa que o problema vem se agravado cada vez mais entre os Ticuna, pelo descumprimento da lei e pela falta de políticas públicas específicas à realidade das aldeias. No contexto atual, não há apenas o descumprimento por parte dos *brancos*, mas também por parte dos indígenas que comercialização bebidas alcoólicas de índio para índio.

Outro problema observado, o qual está relacionado à situação fronteiriça, é que nos comércios da tríplice fronteira Brasil/Peru/Colômbia não há nenhuma limitação em vender bebidas alcoólicas para indígenas e também não há nenhum tipo de fiscalização por parte dos órgãos estatais responsáveis para inibir práticas que afetam negativamente a vida das populações indígenas. Assim, os Ticuna não encontram nenhuma restrição e permanecem, frequentemente, comprando bebidas alcoólicas para consumo e para levar para as comunidades indígenas para comercializar.

Portanto, compreende-se que também houve transformação das agências sociais que introduzem bebidas alcoólicas e outras drogas, pois em tempos atrás o problema de venda de bebida alcoólica se dava por parte apenas de *marreteiros (regatões)* não indígenas, que vinham das cidades para o interior das aldeias. Atualmente, a tendência é a comercialização de bebidas alcoólicas pelos próprios Ticuna residentes nas aldeias, em sua maioria funcionários públicos, aposentados e outros indivíduos assegurados financeiramente por benefícios da Previdência Social ou ainda por estrangeiros (indígenas ou não) casados com mulheres Ticuna.

Dessa forma, se torna um desafio corriqueiro para as instituições responsáveis por fazer a fiscalização de ilícitos dentro das terras indígenas, por três motivos, segundo relatos de servidores da FUNAI: Primeiro, porque a demanda de denúncias sobre a venda de bebidas alcoólicas no interior das comunidades é bastante grande, porém essas denúncias não são qualificadas e nelas dificilmente há indicação de nomes dos acusados de tais práticas.

Segundo, porque quando a PF, FUNAI e, às vezes, o Exército Brasileiro, por meio de suas operações, quando adentram nas comunidades a fim de surpreender os acusados em flagrante e coibir a venda de ilícitos como bebida alcoólica geralmente acontece um *acobertamento*<sup>30</sup> aos comerciantes de bebidas alcoólicas por parte dos próprios moradores, devido a questões que envolvem temor por feitiçaria, relações de parentesco ou de afinidade com o acusado, com isso dificultando a punição desses indivíduos que desobedecem à lei que proíbe a venda de bebidas alcoólicas dentro das aldeias. E em terceiro, porque não há conscientização pelos próprios indígenas que consomem desenfreadamente bebidas alcoólicas. O problema está em beber exageradamente e em não haver política pública para inibir a propagação desses ilícitos e não funcionar nenhum programa para tratar dos indivíduos alcoólatras, passando a existir um jogo de acusações entre os indígenas e o Estado.

Certa vez, uma liderança indígena informou-me que na comunidade indígena Feijoal existe um indivíduo não indígena, de nacionalidade peruana, casado com mulher Ticuna brasileira, que possui uma taberna onde comercializa bebidas alcoólicas, entre muitos outros produtos. Por ocasião de uma operação de fiscalização do Exército Brasileiro, alguns moradores Ticuna avisaram com antecedência a chegada de fiscalização na área, para que o estrangeiro escondesse todas as bebidas alcoólicas na floresta.

Quando os agentes do Exército Brasileiro e Polícia Federal chegaram ao referido comércio não encontraram absolutamente nada. O fato de o comerciante estrangeiro ser casado com uma mulher Ticuna, com quem já construiu casa e teve filhos, e contribuir financeiramente com a maior liderança da comunidade (Cacique) e também com eventos internos (como festas da Igreja, aniversário da comunidade, etc.), lhe tem garantido certo *status* privilegiado dentro da comunidade.

---

<sup>30</sup> O referido líder Ticuna utiliza o termo *acobertamento* para explicar que os moradores da comunidade indígena Feijoal encobriram e protegeu a identidade do comerciante de bebidas alcoólicas, avisando-o da realização da operação de fiscalização do Exército Brasileiro na referida comunidade para que escondesse seus produtos ilícitos fora de sua taberna e residência.

Acho importante ressaltar esta situação aqui, considerando que, muitas vezes, ouvi vários indígenas discursarem durante suas reuniões que o fato de existirem bebidas alcoólicas no interior das comunidades é apenas *culpa da FUNAI*, por ser o órgão estatal indigenista responsável por proteger e promover os direitos dos povos indígenas em nome da União e ainda assim, ser ineficiente para combater a entrada de bebidas alcoólicas nas comunidades. A FUNAI em seu Estatuto institucional possui como uma de suas finalidades: *Exercer o poder de polícia em defesa e proteção dos povos indígenas* (Parágrafo IX do Art. 2), no entanto, um dos problemas para sua execução, historicamente, tem sido a falta de regulamentação da atividade para que ela possa ser cumprida legalmente, dependendo em suma, de articulação com outras instituições de atribuição policial.

A situação ainda é mais complicada, se considerarmos que, nos últimos anos, o referido órgão indigenista sofreu uma série de mudanças que limitaram, cada vez mais, sua capacidade de executar seu papel indigenista de forma ampla como esperam os Ticuna, devido ao enfraquecimento e retirada do poder político da FUNAI para outras esferas governamentais em questões essenciais como a saúde e educação, por exemplo.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que os Ticuna assumem o protagonismo indígena na região ao tomar de decisões internas para resolução de conflitos, cada vez mais se observa que certas decisões dos indígenas se tornam reféns de políticas públicas e indigenistas do Estado, outrora exercidas somente pela FUNAI<sup>31</sup>, mas que agora não estão sendo exercidas, segundo os próprios indígenas, por falta de vontade política dos representantes governamentais em articular ações sociais em conjunto com o movimento indígena e desconhecimento das instituições locais sobre os direitos dos povos indígenas. É desta forma, que alguns anciãos Ticuna lembram, em vários momentos, que:

(...) Antigamente a FUNAI atuava diferente de como hoje ela está, pois naquela época a FUNAI era mãe, professora, médica e assistencialista para os povos indígenas. Agora mudou e agora muito devagar ela está sem forças, velha, precisando de ajuda e essa ajuda quem tem que dar é os próprios indígenas que precisam dela para defesa de seus direitos no Governo Federal (Discurso do ancião Manduca, antigo cacique de Vendaval – Caderno de Campo, 2013).

---

<sup>31</sup>A partir do Projeto de Reestruturação da FUNAI sua antiga estrutura de Administração Regional de Tabatinga juntamente com os Postos Indígenas implantados em comunidades centrais de cada Terra Indígena foi extinto, passando a ser atualmente Coordenação Regional do Alto Solimões a quem são subordinadas as Coordenações Técnicas Locais localizadas em sete municípios do Alto Solimões.

É desta forma, que funcionários da Coordenação Regional do Alto Solimões – FUNAI têm tentado discutir com o movimento indígena Ticuna e com os demais povos sobre a importância de eles poderem exercer o protagonismo indígena, desenraizando a ideia ainda existente de uma antiga FUNAI assistencialista. Antes os agentes do órgão estatal indigenista possuíam exclusividade para atuar nas aldeias, porém, atualmente, a FUNAI exerce o papel de articulador de atividades com outras instituições do Estado Federal e Estadual (Polícia Federal, Exército Brasileiro, Força Nacional, IBAMA, IPAAM) para programar ações de fiscalização e proteção territorial, entre outras atividades. O papel da FUNAI está em defender e articular a promoção dos direitos dos povos indígenas com outras esferas governamentais.

Não quero insinuar com estas observações que se a FUNAI exercesse o poder de polícia nas Terras Indígenas os problemas existentes seriam resolvidos, mas sim enfatizar a realidade política-administrativa atual do órgão indigenista que afeta diretamente sua participação na defesa dos direitos indígenas em todo território nacional. Por exemplo, em terras indígenas sob jurisdição da Coordenação Técnica Local- CTL de Benjamin Constant e em outras (que é vinculada à Coordenação Regional do Alto Solimões, localizada em Tabatinga) está ocorrendo certa crise quanto à execução de fiscalização e monitoramento territorial no que diz respeito à conscientização do papel que deve ser exercido pela FUNAI e do papel que deve ser exercido pelos próprios indígenas, porém não poderei aprofundar sobre este assunto nesse momento por não ser o objetivo deste estudo, apenas citá-lo.

No decorrer do trabalho de campo, percebi que o alcoolismo não oprime apenas os indivíduos, mas o grupo Ticuna como um todo, devido às alianças de parentesco, de afinidades e de reciprocidade existente entre os moradores da comunidade e também suas relações com os não indígenas. Uma grande preocupação dos Ticuna, como um todo, é o fato de que sendo a maior população indígena, estes são noticiados pelos meios de comunicação da mídia como um dos povos indígenas que mais consomem bebidas alcoólicas no país.

Os Ticuna fazem três classificações em relação ao consumo de bebidas alcoólicas: 1) os indivíduos que não bebem nenhum tipo de bebida alcoólica (nunca beberam ou conseguiram largar o consumo através de ingresso ao grupo *Alcoólicos Anônimos*, no município de Tabatinga); 2) os indivíduos que bebem, mas segundo eles conseguem ser moderados e não oferecem riscos às suas famílias e nem para as comunidades onde residem e; 3) os indivíduos que bebem exageradamente sem limites

de ocasiões e lugares e que são vistos como *beberrões, cachaceiros, pingüços, bicudos* pelos demais indígenas.

Chamou-me bastante atenção o uso político de inúmeros discursos por algumas lideranças e Caciques Ticuna em eventos com representantes de instituições governamentais, todos se posicionando contra o consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas. No entanto, durante o trabalho de campo pude presenciar nos bastidores de reuniões e assembleias indivíduos Ticuna conversando com certa normalidade sobre festas em que haviam consumido bebidas alcoólicas, fora ou dentro das comunidades. A partir disto, tentei refletir sobre quem são os sujeitos que se posicionam contra o alcoolismo e quem são os que são considerados *mais* vulneráveis. Pois, ocorrem muitas contradições entre discursos e práticas dos sujeitos pesquisados, muitas das vezes, as performances dos indivíduos tem apenas a função de um posicionamento político de disputas.

Por várias vezes fiquei com dúvidas sobre a concepção dos sujeitos sobre quem pode e quem não pode consumir álcool, ou ainda quando e para quem o alcoolismo é e se torna um problema. Muitos discursos aparecem como dramas sociais eventuais, pois certos Ticuna aparentam conviver paralelamente consumindo bebidas alcoólicas *sem causar nenhum problema na e para a comunidade*, ao ponto de viver em contradições, sabendo que alguns indivíduos começam a consumir bebidas alcoólicas após experiências malsucedidas em diversas situações.

Esta é uma questão bastante complexa, pois ao mesmo tempo em que reivindicam por tomadas de providências para combater o alcoolismo, há choques ideológicos sobre quando o alcoolismo se torna um problema. Dentre os discursos, percebi que poucos indígenas consideram que o ato de beber moderado ou não é uma questão que contradiz e enfraquece qualquer reivindicação em prol de inibir existência de álcool dentro das aldeias, pois há aqueles que se posicionam contra a violência gerada a partir do consumo de álcool, mas não estigmatizam quem apenas bebe sem, no entanto, se comportar mal.

Sobre isto Paulo Mendes, liderança Ticuna que se apresenta como *ex-alcoólico* sempre fala de suas experiências que, por muito tempo foi viciado em bebidas alcoólicas, mas que parou de beber acerca de dezessete anos. Em meio a discursos reivindicatórios por providências ao problema por parte do Estado, enfatiza que: *é impossível pedir providências às instituições públicas se é o próprio pai quem ensina através de suas próprias práticas (dentro de casa ou em bares) seu filho (a) a beber*

*bebidas alcoólicas*. Conforme ponto de vista do mesmo, os ensinamentos sobre os malefícios do alcoolismo devem ser dados no seio familiar, primeiramente. É da opinião de que os pais Ticuna não podem transferir a culpa para o Estado, pois *se todos os pais, famílias, comunidades e Estado exercesse seu papel, então não existiria problemas de alcoolismo entre os Ticuna*.

Já o Ticuna Rafael Otaviano, funcionário da FUNAI, assume que consome cerveja, mas também que ensina seus filhos a não seguirem seu exemplo e costume de beber, pois em sua concepção *é uma questão de autoridade e respeito familiar impor regras aos filhos*. Em alguns casos relatados, alguns jovens chegam a desrespeitar as regras impostas por seus pais, com isso, passam a consumir bebidas alcoólicas individualmente. Em várias situações, já houve casos em que impedidos de consumirem bebidas alcoólicas ou drogas e ameaçados de receber castigo físico dos pais, alguns jovens e adolescentes cometeram ou tentaram o suicídio como válvula de escape das pressões feitas pelos pais e pela comunidade.

Assim sendo, os Ticuna como um todo possuem variações de posicionamento quando expõem suas opiniões sobre o consumo do álcool, apresentando concepções heterogêneas em suas significações. Presenciei vários momentos, particulares e internos, de contradições a respeito do consumo de bebidas alcoólicas, havendo consenso ao lidarem com decisões, reivindicações, tensões e problemas frente às instituições estatais. A maioria das lideranças Ticuna concorda que as práticas coletivas modelam as práticas individuais, por isso é a coletividade quem deve definir parâmetros para definir comportamentos individuais dentro de suas comunidades. Nesse sentido, reforçam o pertencimento étnico, onde passa a conceber o alcoolismo como uma doença social que, conseqüentemente, os levará a extrema desestruturação cultural e social.

Uma das questões a ser ressaltada se refere ao fato de que o alcoolismo tem sido identificado enquanto *problema* a partir do comportamento, do convívio e das relações sociais cotidianas estabelecidas no interior da comunidade. Em outras situações, há comercialização de bebidas alcoólicas pelos próprios indígenas sem nenhuma restrição. Ou seja, a partir do alto índice de consumo, alguns indígenas perceberam que existindo os consumidores, conseqüentemente, devam existir os comerciantes, a fim de haver circulação de dinheiro dentro da própria comunidade, mas sem atentarem ao fato de que estejam praticando algum ato que esteja desvirtuando seus próprios valores morais e princípios da comunidade.

Um problema muito discutido pelas lideranças se refere ao fato de que:

(...) Algumas pessoas não tem consciência de impactos futuros para os próprios Ticuna, pois se imaginem todos os Ticuna se não tivesse nenhum comércio de bebidas alcoólicas dentro da comunidade, então certamente os consumidores de álcool iriam até a cidade de Tabatinga/AM comprar e consumir as bebidas por lá mesmo, e voltar para a comunidade sob efeito do álcool, gerando confusões e ameaçando a vida de outros moradores, principalmente da família desses consumidores de álcool (liderança Ticuna de Umariçu – Caderno de Campo, 2013).

Geralmente os indígenas, consumidores de bebidas alcoólicas, bebem na cidade ou dentro da própria comunidade, neste caso tendo comprado antes na cidade ou em comércios dentro das próprias comunidades. Na prática, o acesso a tais bebidas na cidade é totalmente livre, sem nenhuma restrição quanto à proibição da venda de bebidas alcoólicas. Para os indígenas, a questão se torna difícil quando não há possibilidades de tentar *proibir* os indivíduos de consumirem álcool e drogas, ainda que sobre pressão. Também são a favor que haja *políticas de saúde e de segurança* para tentar combater essas práticas dentro e fora da comunidade

Após ouvir vários fatos relatados durante as conversas, em geral por mães ou pais que sofrem ou já sofreram com a questão do alcoolismo com seus filhos ou com outros familiares, não posso deixar de citar que o alcoolismo não atinge apenas os jovens e adolescentes, mas também os adultos, muitos deles pais de família. Para os sujeitos pesquisados, o consumo de bebidas alcoólicas provoca não somente mudanças de comportamentos, como também a perda de consciência, o que contribui para o rompimento de regras, sejam elas familiares ou coletivas, e conseqüentemente, para ações consideradas desviantes, como, por exemplo: estímulo de roubos e furtos, prostituição, abandono dos estudos, gravidez entre meninas novas (idades entre 13 a 17 anos) que se tornam mães solteiras<sup>32</sup>, fuga da residência familiar, rejeição familiar, abandono de crianças, etc.

Devido esses comportamentos desagregados dos costumes Ticuna, os Caciques e lideranças Ticuna são estimulados a reivindicar por *socorro* (termo utilizado na maioria das falas), provocado pela insensibilidade dos órgãos estatais e pela ausência de mecanismos do Estado que possam regular ou controlar socialmente os comportamentos ditos *desviantes* existentes por causa do alcoolismo.

---

<sup>32</sup> A categoria *gravidez precoce* não existe entre os Ticuna. Os sujeitos pesquisados utilizam a categoria *mãe solteira* para se referir à situação em que uma moça engravida sem unir-se maritalmente com o pai de seu filho, o que pode acontecer por vários motivos como, por exemplo: o pai é branco e não assume o filho; o pai pode ser primo consanguíneo ou pertencer ao mesmo clã ou metade clânica; ou ainda porque essa moça se juntava com *galeras* e só retornaria para casa grávida – situações narradas por algumas mães Ticuna.

Por ser um dos resultados dos processos de contatos, sejam eles culturais, sociais, econômicos ou históricos, o alcoolismo entre os Ticuna acaba juntamente com outros comportamentos desviantes, ferindo o horizonte cultural do grupo e provocando situações de tensões sociais, entre as quais podemos citar o próprio suicídio. Durante o processo de trabalho de campo para este estudo, houve um nível muito alto de violência em diferentes proporções e inúmeros suicídios, na maioria das vezes, ocorrido após ingestão de álcool, principalmente na Terra Indígena Umariáçu.

Algo bastante importante é o reconhecimento dos próprios Ticuna que o consumo excessivo de álcool é um problema e que a partir dele ocorrem outras inúmeras consequências nas comunidades indígenas, entre muitas as extremas degradações físicas, moral e cultural. Para alguns Caciques e lideranças indígenas, os indivíduos que costumam se embriagar passam a ocupar posições localizadas às margens da estrutura social da comunidade, e perdem o respeito e a consideração frente a sua comunidade, uma vez que sequer participam de eventos quando o objetivo é discutir medidas para amenizar o alcoolismo entre os Ticuna.

Os Caciques constantemente se referem a problemas enfrentados pelos *beberrões* no âmbito da família, da comunidade, de seus empregos (quando funcionários do Estado) ou na cidade. Segundo algumas lideranças da Terra Indígena Santo Antônio, são comuns no município de Benjamin Constant sempre avistar algum indígena, sobretudo certos funcionários Ticuna em plenos dias de semana (quando deveriam estar trabalhando), sozinhos ou em grupos pequenos, nos bares que comercializam bebidas alcoólicas, *tomando todas*. Em muitas situações cotidianas no município de Benjamin Constant é comum perceber a presença de indígenas bêbados ou caídos na sarjeta. Por várias vezes, sabia-se de notícias de que no retorno desses indivíduos para a Terra Indígena Santo Antônio, totalmente embriagados, em sua maioria causam confusão ao adentrarem em suas residências.

Nos últimos anos, o alcoolismo em excesso entre os Ticuna tem causado indignação e tomadas de providências pelos próprios Caciques e lideranças, ao ponto de decidirem definir mecanismos de controle e *disciplina* para os membros de suas comunidades que costumavam se embriagar e causar problemas e incômodos aos demais moradores, principalmente para suas famílias e, em especial, a suas esposas que geralmente sofrem agressão verbal e/ou física<sup>33</sup>. A concepção de disciplina é bastante

---

<sup>33</sup> Não entrarei nesta parte que trata da *violência contra mulher*, primeiro, por não ser objeto desta pesquisa e segundo, por esta categoria não ter sido usada em quase nenhum contexto interlocutivo da

relativa para os sujeitos desta pesquisa, a partir de sua definição e a maneira consensual ou contraditória de aplicá-la, faz toda diferença na definição da função normativa da Polícia Indígena.

Para Foucault (1999), o conceito de disciplina ao qual supõe um dispositivo<sup>34</sup> de poder se refere a:

(...) um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam (p. 165).

Com base no argumento do autor, a *guarda-indígena* tem como atributo a vigilância por ser “uma peça interna no aparelho de produção” (p. 169). Neste caso, a disciplina para os sujeitos pesquisados é bastante complexa, abrangendo campos físicos e espirituais.

Conversando com algumas mulheres Ticuna sobre o consumo de bebidas alcoólicas, estas narraram sobre suas dificuldades de enfrentar a situação quando se trata de seus maridos e filhos, informando que os homens bebem principalmente quando retiram dinheiro de seus pagamentos, em dias comemorativos, festas na cidade, jogos de futebol durante o final de semana. Enfatizaram ainda que muitos destes retiram parte do dinheiro que ganham trabalhando como funcionários públicos para beber na cidade, o que lhe faz retornar para suas casas sem dinheiro para comprar alimentação, roupas e calçados para a família.

Para os Ticuna e conforme minhas próprias observações, a única forma que existe atualmente de controlar a comercialização de bebidas alcoólicas na cidade para indígenas tem sido a própria decisão do indivíduo em comprar bebidas ou não, por não haver medidas do poder público no sentido de coibir e conscientizar os donos de comércios sobre o crime de comercializar ou propiciar de quaisquer formas bebidas alcoólicas aos índios.

Nas comunidades, o Cacique geralmente realiza reuniões para conversar acerca da proibição da venda de bebidas alcoólicas dentro das aldeias, mas nem sempre a *ordem* (a orientação) de não comercialização de bebidas alcoólicas do Cacique é mantida. Como já foi anunciado, existem diversos fatores relacionados ao alto consumo de bebidas alcoólicas que extrapolam a ideia de que o alcoolismo é apenas um problema

---

minha pesquisa, talvez por intimidação feminina ou então por ser ainda pouco conhecida pelas mulheres Ticuna. Trata-se de uma categoria que engloba um conjunto de ações consideradas *criminosas* a partir do reconhecimento internacional e nacional dos direitos das mulheres.

<sup>34</sup> Dispositivo enquanto mecanismos produzidos para sujeitar os indivíduos (Foucault, 1999).

de saúde, por existir fatores sociais relacionados ao consumo de bebidas alcoólicas decorrentes de imposições desde os primeiros contatos e que, com o passar do tempo, se intensificaram e se tornaram hábitos costumeiros dos Ticuna. Como já observado, o alcoolismo configurado como problema é bastante complexo e relativo, pois nem sempre os mesmos significados sociais e culturais são idênticos em todas as comunidades Ticuna.

Nota-se que o ato de beber na cidade é associado por alguns Ticuna, com quem conversei à ideia de diversão e descontração, pois dentro da comunidade isso se torna um problema. Pude observar que os indivíduos cujos comportamentos e práticas são reprovados pela comunidade como um todo são tanto aqueles que consomem bebidas alcoólicas, como também aqueles que comercializam bebidas no interior das comunidades, a oferecem ou bebem sem nenhum receio dentro da comunidade, principalmente se este indivíduo não for da comunidade e estiver exercendo alguma função de autoridade nela.

Professores, enfermeiros, Agentes de Saúde Indígenas, funcionário da FUNAI, gestores de escolas, etc., cuja postura é construída socialmente como exemplar, perdem sua autoridade política, bem como prestígio social dentro das comunidades, ao consumir bebidas nas aldeias. Diferente do contexto das cidades, o ato de beber qualquer tipo de bebida alcoólica dentro das comunidades indígenas não passa despercebido, principalmente se a pessoa desempenhar algum tipo de função na comunidade de quem é esperado *um bom exemplo*.

O efeito negativo causado pelo consumo de álcool tornou-se a grande preocupação de Ticuna mais velhos com as gerações futuras. Nesse sentido, a criação da guarda indígena no Alto Solimões foi à resposta encontrada como forma de atuação nas comunidades para aplicar punições para quem vendesse ou ingerisse bebidas alcoólicas. Durante reuniões, assembleias e encontros que participei os Ticuna sempre enfatizaram que a atuação da Polícia Indígena contribuiu para amenizar entrada de bebidas alcoólicas nas áreas indígenas, destacando que em contexto anterior à criação da PIASOL as comunidades haviam ‘perdido o controle’.

O desajuste de regras e normas sociais regulamentadas nos contextos comunitários em que vivem, em função do alcoolismo, é apontado como a principal causa de decadência moral e espiritual, segundo percepções religiosas presentes no interior dessas comunidades por parte de indígenas evangelizadores. O pressuposto dessas percepções é que a repressão à comercialização e consumo de bebidas alcoólicas

dentro das aldeias indígenas deve ser exercida por um mecanismo estabelecido pelos próprios indígenas, a guarda indígena, que podem executar suas ações de controle de forma “legítima” e aceita pelos demais membros da comunidade.

Desde os estudos antropológicos feitos por Cardoso de Oliveira (1972), antropólogos têm demonstrado que o contato dos Ticuna com a sociedade nacional causou um processo de mudança nas áreas periféricas da cultura ou redefinições para assimilação no sistema central, sem modificar sua estrutura (idem 1978, p. 55). Nesta pesquisa, também afirmo que o fato de existirem altos consumos de bebidas alcoólicas pelos indígenas não significa a morte étnica ou desordem e desestruturação total das bases socioculturais Ticuna, mas uma problemática emergente que não é recente.

Outro aspecto da minha observação em campo sobre o contínuo processo de mudança contextual das comunidades Ticuna refere-se aos jovens que estão deixando de fazer parte do sistema de agricultura familiar pela escolha de outros projetos de vida, pois os pais estão priorizando agora o estudo de seus filhos como forma de inserção profissional no pequeno mercado de trabalho existente na região e também como sendo uma das estratégias do próprio movimento indígena em ocupar funções na administração pública.

A formação escolar dos Ticuna tem sido essencial na expectativa de que seus conhecimentos apreendidos na sociedade ocidental sirvam às suas famílias e à comunidade como um todo. Porém, a falta de propostas capazes de confortar os desejos dos jovens direcionou-os às várias mudanças culturais, como respostas de indignação à nova situação de atores sociais. Portanto, seus *comportamentos desviantes*<sup>35</sup> devem ser analisados como composição da rede de poder existente entre os Ticuna.

Alternativa, que não a agricultura, apresentada aos jovens Ticuna do sexo masculino é a sua incorporação no Exército Brasileiro. Ou então, os (as) jovens podem também buscar empregos remunerados fora das aldeias (na Prefeitura, na SESAI, FUNAI, trabalho doméstico, etc.) e, principalmente, dentro delas (nas Escolas indígenas, nos Polos Base de Saúde dos DSEIs, etc.). Em sua maioria, muitos não conseguem e parte significativa dos jovens Ticuna se encaminha para um *limbo social*:

(...) Muito jovens quando não consegue nada, fica doido, quer roupa, sapato, perfume, mas papai e mamãe não pode comprar porque só trabalha na roça, daí se junta com gente que não presta pra vender porcaria pro outros jovens daqui mesmo da comunidade, depois bandido manda ir pra Manaus levar essa

---

<sup>35</sup> Conforme Gilberto Velho (1999, p19) *comportamentos desviantes* (ou *forças antagônicas e inadaptadas*) é entendido como: *o indivíduo cuja individualidade é tão exacerbada que contraria as normas vigentes, ou seja, refere-se à ideia de indivíduos contidos em um sistema sociocultural que tem uma existência própria, distinguível das biografias de seus membros.*

coisa. Vixe, tem muito mãe que sofreu, chorando aí pelos cantos, filho ficou preso lá no Manaus, daí filho volta só sete anos (Relato de uma mulher Ticuna em conversa gravada no campo, 2013).

Essa afirmação constata a realidade local desta região que é palco para muitos fatores que repercutem no país, por ser tríplice fronteira, trazendo para o território nacional (geograficamente) ocorrências de crimes internacionais, geralmente, ligados ao tráfico de drogas existente na região, ao crime organizado e a mortes encomendadas. Incentivados e influenciados por traficantes, jovens Ticuna muitas vezes se sentem sem perspectivas de vida. A falta de oportunidades de emprego na região e a necessidade de possuir algum dinheiro para alimentar o consumismo, acabam levando jovens Ticuna a se inserir no sistema internacional de tráfico, exercendo o papel de *mulas do tráfico*<sup>36</sup>, arriscando-se transportar drogas até a cidade de Manaus ou mais adiante. Não estou afirmando aqui que todos os jovens sem empregos se dirigem ao tráfico, mas ressalto que todos os anos há uma significativa ocorrência de casos de prisão de jovens decorrentes de seu envolvimento com o narcotráfico de drogas na região do Alto Solimões.

A situação é agravada devido aos municípios do Alto Solimões não possuírem políticas de Segurança Pública que promova a intensificação de fiscalização. Instituições estatais responsáveis por oferecer Segurança Pública não têm efetivo suficiente de pessoal ou ainda qualificação profissional para atuar nas comunidades indígenas. Nessas condições, a região, em especial o município Tabatinga/AM, acaba sendo porta de entrada e saída para o tráfico de drogas.

Lideranças Ticuna concordam com a visão aqui explicitada de que o problema do tráfico na região transfronteiriça está relacionado a condições socioeconômicas (principalmente, pela falta de empregos) e às transformações culturais ocorridas na comunidade como, por exemplo, o abandono de parte dos costumes econômicos tradicionais. As lideranças avaliam que as rápidas transformações pelas quais passam os Ticuna estão necessitando de respostas e propostas urgentes, sobretudo quando os jovens começam a optar por formas ilícitas de ganhar dinheiro como alternativa econômica. Conforme um professor Ticuna, *muitos destes jovens da comunidade já caíram nas armadilhas de traficantes*, gerando na comunidade medo e nostalgia pela

---

<sup>36</sup> Categoria como são chamados os indivíduos que transportam entorpecentes ilícitos de formas estratégicas que tentam ao máximo passar despercebido pela fiscalização de rotina da PF nos portos de embarcação, usando para seu deslocamento de barcos ambulantes ou avião.

falta de soluções que deveriam ser adotadas não somente por eles, mas principalmente pelo Estado.

A partir de conversa com lideranças Ticuna sobre a articulação de estratégias que lhes ofereçam soluções imediatas, compreendo que as instituições estatais, ao exercerem poder através de suas estruturas administrativas, têm influenciado os Ticuna no desenvolvimento de processos de resistência cultural, por meio de adequação de elementos fundamentais dessas instituições à cultura tradicional, mesmo que essa cultura tradicional, muitas vezes, não pareça fortalecida dentro da comunidade.

Todavia, antes de insinuar qualquer ideia preconcebida, é preciso compreender em que contexto social os jovens Ticuna estão inseridos. A escola inserida na comunidade tem o papel de educar os indígenas, mas muitas vezes assim o faz a partir de uma pedagogia inapropriada à cultura Ticuna, visto que nem sempre a educação indígena diferenciada contempla às expectativas dos indígenas quanto à sua inserção na sociedade e Estado brasileiros.

Conseqüentemente, os Ticuna têm sido afastados, desde sua fase de criança, da educação indígena repassada desde o nascimento, o que interfere na subjetividade social do grupo por impedir de repassar os valores morais às crianças e adolescentes. Esta situação tem interferido nos conceitos dos indígenas mais velhos quanto a se ver como sujeitos devidamente capacitados a levar a cultura tradicional Ticuna, com toda sua complexidade, às próximas gerações.

Com isso, ocorre uma interferência da escola sobre os indígenas que a ela aderem, separando o jovem do universo Ticuna, gerando exclusão social dentro da comunidade e também na cidade, na qual o mercado de trabalho é de difícil acesso na região, principalmente para indígenas. Cada sociedade possui significados e explicações próprias para cada situação vivida, então, entre os Ticuna, ter concluído os estudos (ensino médio ou superior) não é garantia suficiente para conseguir um emprego remunerado, por ser sempre exigido deles melhor qualificação profissional e maior experiência cada vez mais. Para os jovens Ticuna *é muito importante ter uma expectativa econômica remunerada, pois é bem mais difícil voltar para a aldeia e ir trabalhar com os pais na roça.*

O exemplo disso é que existem alguns jovens Ticuna que saíram de suas comunidades para dar continuidade ao ensino superior em universidades (UEA, UFAM, UNB, etc.), dos quais lideranças, caciques, pais e familiares esperam seu retorno como profissionais aptos a trabalhar nas comunidades indígenas, contribuindo, desta forma,

por meio de suas habilidades técnicas e conhecimentos à transformação social da comunidade. Entre os Ticuna existem algumas experiências de jovens que foram para outros países (como Cuba), por exemplo, mas não se adaptaram à realidade estrangeira por inúmeras dificuldades e não conseguiram concluir seus objetivos acadêmicos, tendo que retornar e, muitas vezes, passaram a ser desprestigiados e sem confiança por parte dos membros de sua comunidade de origem.

O estímulo a jovens indígenas por forte consumismo de bens tem provocado conflitos geracionais, sobretudo com o contexto social atual das comunidades que modificou a autoridade dos velhos e adultos frente aos mais jovens. A autoridade dos mais velhos também foi abalada pela relação autoritária dos agentes das Igrejas (da Santa Cruz, Católicas e Evangélicas) e do Estado (Exército, escolas, municípios, entre outras formas de autoridade pública), que devido a suas imposições de poder, fez com que houvesse transformação dos sistemas políticos, *perda de confiança na eficácia dos sistemas culturais de organização social própria* (Camacho, 1999, p. 76-77), gerando assim, novas relações de poder dentro da rede de forças sociais Ticuna.

A ideia desta contextualização não é contar a história minuciosa de todos os processos sociais vivenciados pelos Ticuna, mas apenas discutir parte daqueles que mais influenciaram e deram expressão à criação de novas necessidades contemporâneas aos Ticuna, a partir dos anos 1970, quando passaram a se organizar por meio de várias estratégias políticas, considerando seus direitos constitucionais. Suas experiências vividas e adquiridas fizeram com que se tornassem bons articuladores em iniciativas baseadas na manutenção e reafirmação de identidade étnica referente às organizações e associações indígenas.

### **1.3. Violência urbana entre os Ticuna como *drama social***

No decorrer do trabalho de campo, ouvi muitos discursos sobre situações que retratam vários episódios de violência o que aqui chamarei de *dramas sociais*, os quais permitem evidenciar a dinâmica das tomadas de posição e ações dos Ticuna diante de certas tensões sociais entre eles. Para uma melhor compreensão sobre a abordagem etnográfica dos *dramas sociais* fundamentada nos estudos de Victor Turner (2005), enfatizo que se tratam dos desfechos ocasionados pelas ocorrências de conflitos que difundem crises e brigas internas envolvendo toda a **rede de forças de poder**; onde, todos os agentes sociais tentam chegar a um equilíbrio consensual, ainda que

momentâneo, com a perspectiva de solucionar o conflito que os incomoda coletivamente.

Embora, haja rupturas, disputas, tensões a partir dos dramas sociais, o campo de relações é propício para o surgimento de outras formas de conflitos; as ações integram a rede de relações que constitui a aldeia/comunidade. É um processo de surgimento de reflexão sobre os valores sagrados, organizações, costumes, etc. todos os elementos fundamentais que possibilitam a vida social estruturada, passam a ser instrumentos de reivindicação de autonomia e autodeterminação étnica.

É neste sentido que a tentativa de solucionar os conflitos internos às comunidades a partir da tomada de decisão de criar a guarda-indígena cujo funcionamento se daria como uma espécie de mediadora para atuar em situações de violência urbana, mas também para atuar em situações específicas aos Ticuna, como por exemplo, nos casos de acusação de feitiçaria.

De acordo com as tentativas de defesas internas apresentadas pelos Ticuna da Terra Indígena Umariáçu, temos a possibilidade de formular um enfoque inédito sobre o grau de violência ali ocorrido como consequência da ausência de Segurança Pública nas comunidades Ticuna, analisando responsabilidades indigenistas do Estado brasileiro no atual contexto interétnico do Alto Solimões, pois além das tentativas dos próprios Ticuna, também existe a necessidade de intervenção do Estado. A grande questão inquietante é: Por que o Estado não consegue dar a resposta esperada pelos indígenas?

Nesta perspectiva, observa-se que os indígenas passam de forma espiral por várias dissidências ao percorrerem por uma dupla dimensão ao estarem inseridos num espaço interétnico local como também em espaços institucionais do Estado, onde o discurso etnopolítico está em constante negociação. Se por um lado, os Ticuna se posicionam acionando instrumentos da etnopolítica embasada na tradição étnica de “fazer justiça Ticuna” ressignificando as formas como em tempo anterior aos contatos com o ocidente, estes resolviam os conflitos, por outro lado, se posicionam acionando instrumentos baseados nas leis do direito indigenista criado no mundo ocidental dependendo do posicionamento e atuação do Estado brasileiro para poder ser legitimado. Considere-se a dinamicidade destes processos sem cair em essencialismos equivocados.

Surge através de muitos discursos entrelaçados, a concepção Ticuna de violência, que por sua vez é complexa e está estreitamente ligada na maioria das vezes ao consumo de bebidas alcoólicas e drogas no contexto das comunidades. Os atos

violentos são atribuídos pelos Ticuna ao processo de alcoolização que ocorrem desenfreadamente no interior das comunidades Ticuna. Vale a pena tentar compreender o lugar da violência na vida social dos Ticuna, a partir de seu entendimento de que a violência interna está sendo provocada pelo novo estilo de vida dos jovens, que em sua maioria consomem álcool e drogas exageradamente e a partir daí praticam violência física e moral dentro de suas comunidades.

A violência é notável na maioria das comunidades indígenas, mas com isso não quero insinuar, jamais, que todos os jovens Ticuna sejam violentos e integrantes de *galeras* e que todos são consumidores de álcool e drogas, embora as reclamações e preocupações que ouvi dos sujeitos pesquisados fazem referência, em sua maioria, a uma parcela significativa de jovens viciados em bebidas alcoólicas e drogas.

A questão que pretendo colocar não é generalizar os fatos existentes, mas a configuração do espaço social e a implicação dessa transformação significativa ao anoitecer, quando os moradores Ticuna adultos e velhos param de transitar pelas ruas por conta da sensação de insegurança causada pelas *galeras* presentes nas ruas, que causam temor por realizarem *badernas* como quebra de garrafas, agressão às pessoas, etc. O estilo de vida desses jovens se diferencia do *estilo de vida tradicional de ser Ticuna* conforme ponto de vista dos mais idosos. No contexto das comunidades são inseridos novos comportamentos que oferecem a sensação de perigo, ameaça, e violência sem limites praticadas na maioria das vezes por jovens em estado de embriaguez ou sob o efeito de entorpecentes arranjados dentro das próprias comunidades, comunidades ou cidades vizinhas, segundo os moradores sem nenhum impedimento e receio em praticar tais comercializações dentro do território indígena.

Devo registrar que, no início do trabalho de campo, eu pretendia realizar etnografia nas comunidades indígenas durante a noite, para observar como se dava o comportamento de jovens que constituem grupos ou bandos chamados pela população local de *galeras*<sup>37</sup>. Durante o trabalho de campo, percebi que estes grupos são marginalizados a partir de suas práticas que tornam um território coletivo em “pedaços”, onde prevalecem a disputa e muitos conflitos por estes espaços. Segundo moradores de Umariçu II, os integrantes dessas *galeras* são os principais atores que “*dão outra cara*

---

<sup>37</sup> Evidencio o conceito apresentado também pela antropóloga Claudina Maximiano (2013), que ressalta sua utilização pelas pessoas de Santa Isabel do Rio Negro em sua proposta de Tese de Doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Museu Amazônico/UFAM. Destaco que a expressão *galera* como sendo referência “a grupos de jovens que geralmente estão envolvidos em conflitos, tais como embriaguez, consumo de drogas ilícitas e brigas”, da mesma maneira é notável entre as pessoas do Alto Solimões, sobretudo, nas comunidades indígenas.

para a comunidade”<sup>38</sup>, no sentido de tornarem o território coletivo (durante a noite) num objeto de disputas muito bem localizadas. Existem várias galeras *donas daquele ou deste pedaço* que preocupam os mais velhos e os impedem de obter o descanso noturno esperado, principalmente nos finais de semana após terem passado a semana trabalhando em seus roçados ou instituições públicas.

Pretendia etnografar o posicionamento e comportamento revelado durante a noite pelos jovens Ticuna, para poder compreender, a partir de dimensões subjetivas, como conflitos arranjados nesses contextos de disputa por territorialidade perduram e se reforçam desde a fase de vida concebida pelos sujeitos pesquisados como *juventude*<sup>39</sup> até a velhice. Um exemplo disso me foi revelado em campo por um homem Ticuna<sup>40</sup> de trinta e cinco anos de idade que afirmou ter muitos desentendimentos, ocasionados ainda na sua juventude, com outro homem Ticuna por que:

*“(...) aquele cara tomou pra ele a mulher que ia ser minha, pai dela já tinha me dado ela, esse cara sabia que eu gostava da menina, mas casou com ela assim mesmo, primeiro fugiram juntos, depois voltaram pra morar aqui na comunidade quando já tinha filhos (...) até hoje tenho raiva dele, eu briguei com ele já (...) minha família não fala com a família dele, nem com a família dela”* (Trecho de conversa gravada – Caderno de Campo, 2012).

Aspectos subjetivos como este geralmente são pouco declarados, mas é possível ao antropólogo, através do método etnográfico, apresentar a dimensão e complexidade de realidades multifacetadas por intermédio de observações e mergulho metodológico no universo vivido pelos sujeitos pesquisados. Infelizmente, não consegui realizar o desejado trabalho etnográfico noturno por vários motivos: por ser mulher em espaço masculino; por não residir nas comunidades e ser apenas uma desconhecida em muitas delas; pelo tamanho e localização geográfica das comunidades; como também devido ao problema de energia causado por racionamento em algumas comunidades ou pelo limitado horário de funcionamento do gerador de energia (até as vinte e duas horas)<sup>41</sup> -

---

<sup>38</sup> Frase recortada de uma conversa com um jovem, que pertenceu à uma *galera* de Umariçu.

<sup>39</sup> Para os Ticuna algumas categorias como, por exemplo, adolescência, menoridade não existe em suas concepções e nem em suas falas, pois o que é considerado para os brancos como faixas etárias do indivíduo são consideradas pelos Ticuna como *ciclos de vida* que se inicia no nascimento da criança até a puberdade em que o indivíduo arranja um casamento passando para a fase de adulto sendo considerado ancião após o nascimento do primeiro neto que vai até a velhice. Assim, ao invés de chamarem indivíduos de adolescentes como os não indígenas, os Ticuna dependendo do contexto familiar utilizam o termo jovem.

<sup>40</sup> Prefiro não citar nomes (apenas sua idade) para não me comprometer e me inserir em certos conflitos.

<sup>41</sup> Na minoria de comunidades onde tinha energia elétrica, uma parte era provida por distribuidora de energia advinda de municípios vizinhos ou por pequenos geradores de energia, chamados pelos indígenas

fato que, segundo informações de moradores, facilita e promove as bebedeiras<sup>42</sup>, consumo de drogas, roubos, estupros, bagunças, brigas e, muitas das vezes, até a possibilidade de homicídios e suicídios.

Cada vez que eu recebia a notícia de que alguém fora agredido, esfaqueado ou assassinado, eu só me convencia que não deveria extrapolar meu campo e correr riscos muito sérios para quem deveria se resguardar para a escrita etnográfica e, sobretudo, para minha família também. Como etnógrafa, saliento que não imponho juízo de valor às questões observadas (vivenciadas) no trabalho de campo, mas preferi etnografar apenas as narrativas dos sujeitos pesquisados em que descreviam as situações de violência durante conflitos e desentendimentos, ocasionados entre as galeras devido seus estados de embriaguez ou sob efeito de drogas.

Durante o trabalho de campo, foi notável que as especificidades locais se diferenciam umas das outras e que o espaço territorial das comunidades indígenas sofre uma dinâmica territorial passando por duas configurações, uma durante o dia e a outra durante a noite. Atentei para os relatos dos moradores indígenas, principalmente, relatos de mulheres (geralmente, as mães das vítimas ou de acusados de cometer crimes) sobre acontecimentos violentos ocorridos nas comunidades. Desta forma, tive que escolher *ouvir* mais do que *olhar* (observar) de perto as situações de violência.

Nesta pesquisa, eu poderia ter mapeado os locais mais violentos de cada comunidade, porém, não foi possível, e, o fato de citar neste estudo as comunidades já pode evidenciá-las como principais lugares onde a violência de todas as qualidades é alarmante. A meu ver, é importante mencionar essa situação enquanto pesquisadora de *carne e osso*, que nem sempre conseguiu manter o controle e impedir momentos de sensibilidade, tampouco ultrapassar certas limitações em campo.

Durante o trabalho de campo, não tive a opção de não me sentir afetada por alguns acontecimentos considerados *graves* pelos sujeitos pesquisados e por mim, como, por exemplo, suicídios e proliferação de brigas individuais e entre *galeras* que, por várias vezes, resultaram em homicídios. Em algumas ocasiões, acabei me comovendo bastante sentimentalmente devido às pessoas envolvidas nesses casos delicados de desentendimentos e brigas (e mesmo de mortes) serem, algumas vezes,

---

de motor de luz, que funcionam à base de diesel e distribuem energia por todas as casas da comunidade. Em outras comunidades, existem famílias que possuem um motor de luz individual.

<sup>42</sup> O que os indígenas chamam de *bebedeiras* são os altos consumos de bebidas alcoólicas que iniciam no fim da tarde até o dia amanhecer, ou ainda a noite inteira.

parentes consanguíneos ou conhecidos muito próximos<sup>43</sup>. Ou seja, na medida do possível, tentei construir minha etnografia sem que os sentimentos de solidariedade e/ou sofrimento familiares limitassem minha capacidade antropológica de analisar os acontecimentos.

Tendo em vista esse contexto de tensão e devido aos altos índices de violência nas comunidades a partir do consumo desenfreado de bebidas alcoólicas e drogas a então *guarda-indígena* passou atuar e a determinar o toque de recolhimento para todos os indivíduos a partir das vinte e uma horas, a fim de ordenar e controlar o trânsito de pessoas e, principalmente, menores de idade pelo interior das comunidades, tomando como base, a atuação do Conselho Tutelar da Criança e Adolescente na cidade de Tabatinga.

Os Ticuna identificam esses jovens como os principais alvos da disciplina, por serem eles, os causadores de desestruturação social interna nos últimos anos. Os Caciques e lideranças Ticuna expressam em seus discursos a necessidade de criação de normas de condutas para serem obedecidas por todos os indivíduos moradores de uma mesma comunidade, acionando alguns papéis políticos, difíceis de serem aceitos pelos mais jovens.

Neste sentido, que as lideranças de Umariáçu propuseram a retomada de certas práticas tradicionais, capazes de estabelecer normas e regras internas da comunidade, para conseguir disciplinar os indivíduos praticantes de violência, fazendo-os refletir sobre suas práticas e comportamentos distanciados da tradição Ticuna. Aqui é interessante tentar compreender a concepção de *disciplina* para os sujeitos pesquisados a ser exercida pela própria comunidade, utilizando critérios e categorias de avaliação e aconselhamentos aos indivíduos, passando a controlar as práticas ilícitas e promover ações de prevenção quanto aos exageros e desajustes internos.

No universo Ticuna, o sentido de disciplina não possui o mesmo significado que no mundo dos *brancos* que, leva o indivíduo ao sofrimento sem dar oportunidade para mudar seus atos antes de ser preso, por exemplo. O que os sujeitos pesquisados pretendem é disciplinar o indivíduo para não tornar a praticar atos de desrespeito às regras e aos membros da comunidade. No segundo capítulo da Dissertação, irei retomar a concepção de disciplina para aprofundar a análise a partir da atuação da Polícia Indígena.

---

<sup>43</sup> Cito aqui de antemão um dos casos de homicídio ocorrido no dia 05/06/2013, na comunidade indígena Umariáçu I (Terra Indígena Umariáçu), município de Tabatinga/AM, no qual irmãos gêmeos se enfrentaram até a morte de um deles.

A partir da apresentação das concepções de violência dos Ticuna, também é importante fazer um exercício antropológico de examinar as políticas governamentais indigenistas e agências oficiais responsáveis por tratar de questões de violência, a partir de suas relações com demandas indígenas. Como o Estado deveria se comportar frente a situações de violência nas comunidades indígenas? Nos discursos Ticuna, é notável a articulação entre busca de alternativas para superar a situação de violência que afeta as comunidades e o acesso indígena ao sistema jurídico do Estado, embora esta junção ainda seja uma ideia sem consenso e sem previsão para ser compreendida.

Alguns Ticuna concebem, em algumas situações específicas de violência nas comunidades indígenas, a possibilidade do Estado intervir com ações preventivas ou de repressão, tomando como referência a atribuição estatal de garantir segurança à vida de todos os cidadãos brasileiros, incluindo sem dúvidas os povos indígenas. Já outros, que se autodenominam como mais situados nas bases socioculturais das comunidades indígenas reclamam muito mais da falta de adequação de algumas leis brasileiras às especificidades indígenas, ressaltando que possuem lógicas distintas sobre o sistema de Segurança Pública e que o que tanto anseiam é a implementação de Segurança Pública Específica para os povos indígenas.

É neste sentido que este estudo sobre a polícia indígena é importante para compreender as explicações dos próprios Ticuna sobre a necessidade de criar alguma estratégia de controle social interno para amenizar situações de vulnerabilidade social. Uma análise antropológica sobre essa compreensão da instituição *Polícia* permitirá novos olhares a respeito da realidade vivenciada pelos Ticuna em suas comunidades, sobretudo por ressaltar o protagonismo Ticuna na região do Alto Solimões.

Na tentativa de romper com os rumores pejorativos veiculados na mídia e na sociedade brasileira quanto à criação da Polícia Indígena no Alto Solimões sem prévia legalização estatal, apresento dados etnográficos importantes para compreensão de como a proposta de ter uma Polícia Indígena pode estar associada às formas de organização social e cultural Ticuna, como sendo, uma nova estratégia de reafirmação étnica Ticuna.

Deste modo, é preciso considerar o processo histórico de crescimento populacional e urbanização das comunidades indígenas da região do Alto Solimões, sobretudo nos últimos trinta anos, que resultaram aos Ticuna problemas advindos da cidade e o surgimento de novas necessidades que fogem do controle tradicional dos Caciques e dos demais líderes indígenas; vários dramas sociais visíveis que passam a

estabelecer tomadas de decisões de grande repercussão local, a criação de um policiamento Ticuna, cujo exercício adquire status diferenciado do status político de um cacique, de uma liderança; ganha um lugar diferente dentro da estrutura social Ticuna a partir da articulação de poder como orientadora das condutas dos próprios agentes num contexto em que há bastante violência urbana. Com isso não quero cair no equívoco de insinuar que os indígenas estejam em processo de “aculturação” como prega o senso comum por parte de alguns regionais.

No contexto geral das comunidades indígenas do Alto Solimões, existe a preocupação com a *ordem* social, logo construindo a noção de *desordem* em contraposição ao expressarem vários fatores de violência existente no interior das aldeias. A partir das ideias dos sujeitos pesquisados, compreende-se que a definição de *ordem* se relaciona aos processos internos articulados subjetivamente pela etnopolítica Ticuna, os quais as lideranças associam a contextos anteriores em que os próprios moradores de cada comunidade conseguiam estabelecer a manutenção de equilíbrio dos conflitos.

Por fim, grande parte dos dramas sociais surgem na carência de políticas públicas postas em prática. Tais situações ensejam diversas formas de negociação com o Estado, sobretudo para a prestação de serviços que lhes são garantidos. E é exatamente isto que deixa em aberto distintos entendimentos sobre o que já é papel do Estado e o que deve ser moldado e especificado pelo Estado para ser trabalhado com os povos indígenas, por sua vez, cidadãos brasileiros com direitos iguais.

O que se observa é um Estado que não está preparado para trabalhar com as novas pautas apresentadas pelos indígenas. Ao que parece, existe uma dicotomia sobre a definição de autonomia e a definição de direitos. Pois esta última restringe a legitimidade da primeira, ao mesmo tempo em que, são originadas relações jurídicas bastante complexas em torno dos dramas sociais existentes onde se choca a ideia de justiça “tradicional” e judicial.

Como já havia comentado, um dos casos de violência de maior impacto ocorreu em Umariáçu I, no dia 05 de junho de 2013, quando irmãos gêmeos<sup>44</sup>, aos seus dezesseis anos de idade, se enfrentaram até o momento em que um tirou a vida do outro, utilizando arma branca enquanto estava alcoolizado e sob suspeita de ter consumido drogas antes do fato ocorrido. O homicídio impactou não somente os indígenas de

---

<sup>44</sup> Os gêmeos Ticuna menores de idade se chamam: Franrlei (vítima) e Franklei (autor do homicídio) de 16 anos de idade. Eles são meus primos consanguíneos (filhos de meu tio paterno).

Umariçu I, como também repercutiu nos municípios de Tabatinga e Benjamin Constant.

Após esse acontecimento, os familiares e a comunidade como um todo decidiram encaminhar o caso para a polícia militar, o mais rapidamente possível, a fim de evitar outros homicídios, resultando na prisão do autor do crime. Os pais dos adolescentes entraram em choque por não saber que medida tomar, a quem prestar socorro, considerando ser um de seus filhos vítima e o outro autor do crime. Ambos os irmãos foram considerados *vítimas da violência existente em sua própria aldeia* (Fala de liderança Ticuna de Umariçu I, 2013).

(...) Eles sempre andavam entre muitos pela comunidade durante a noite, todo mundo ouvia falar. Daí teve uma tarde que eles, entre outros meninos do tamanho deles, pegaram (roubaram) uns quilos de açúcar, arroz, algumas coisas das casas dos pais, venderam para comprar cachaça. Depois viram eles num bar onde vende bebidas alcoólicas lá perto do posto da FUNAI, quase em frente. Lá é próprio indígena que vende bebidas para criança, meninos e velhos, ninguém vê isso parece. Pois é, depois disso os outros meninos que estavam lá nessa hora, que falaram depois para gente, que eles começaram a brigar, diz que o que morreu estava mandando o outro parar de beber para voltar pra casa, mas teve raiva irmão dele. Aí ficou ameaçando de furar o outro. Até que aconteceu, esse menino esfaqueou o outro. Daí chama todo mundo, pai, mãe, familiares e parentes, levaram para o hospital, mas médico não pode salvar e morreu. O outro queria logo se matar, mas a família não deixou e preferiram que ele foi preso (Depoimento de jovem Ticuna gravado em conversa sobre o homicídio de Franklei – Caderno de Campo, 2013).

Familiares dos gêmeos envolvidos neste caso informaram que após o homicídio, Franklei fugiu e tentou cometer suicídio, estando bastante ferido. O mesmo foi convencido a ir ao hospital pela mãe que temia o suicídio ou vinganças da galera do outro filho, onde em seguida foi preso pela polícia militar, mesmo sendo menor de idade. Desta forma, lideranças e Cacique de Umariçu I concordaram que seria perigoso devolver o jovem para a comunidade naquele momento, pois o jovem estava sobre pressão psicológica e social, temendo um possível suicídio, por isso pediram apoio para mantê-lo por um tempo fora da aldeia.

Em seguida, pelo fato do jovem ser menor de idade, o caso foi repassado para o Conselho Tutelar de Tabatinga que, por sua vez, o encaminhou para o Centro de Referência da Assistência Social – CRAS, onde ficou encarcerado numa sala improvisada. A coordenação do CRAS informou durante um colóquio realizado na cidade de Tabatinga que o adolescente estava recebendo acompanhamento de psicólogas e assistentes sociais. Mesmo assim, no decorrer de meses que o adolescente ficou sob a guarda do CRAS, ele tentou cometer suicídio várias vezes e também fugir do local onde estava abrigado e mantido sem roupas (pois segundo informação o mesmo

já teria tentado se enforçar com a própria camisa) e sem contato com objetos que pudessem ser utilizados para cometer suicídio.

Entre muitos outros casos de violência, houveram outros familiares ou conhecidos, em sua grande maioria envolvida em casos de brigas, homicídios e suicídios por enforcamento, motivados por desentendimentos e decepções gerados pelos filhos viciados em bebidas alcoólicas e drogas, entre outras questões advindas de crises geracionais.

#### **1.4. Estratégias e (des) controle social nas comunidades indígenas Ticuna**

Entre os Ticuna, existem formas de controle interno que oferecem coesão social dentro das comunidades e que se tornam o princípio para (re) estabelecer a *ordem*. Os problemas sociais são tratados em discussões internas e inseridos na agenda política da comunidade, respaldados pelo reconhecimento da Constituição de 1988 de que assim devem fazer pelos seus direitos específicos e cidadania diferenciada. Atualmente, é preciso refletir sobre as bruscas transformações políticas que vem ocorrendo no interior das comunidades indígenas e analisar como o autogoverno Ticuna e o protagonismo indígena no Alto Solimões estão direcionando a vida social Ticuna, a partir de articulações de estratégias para obter o controle e amenizar a violência e criminalidade no interior de suas comunidades, mesmo sabendo que este deveria ser o papel do Estado.

Torna-se necessário problematizar o modo distorcido do senso comum regional em conceber a tomada de decisão dos Ticuna em criar a Polícia Indígena, acusando-os de estar criando um “aparelho de poder ilegal”, contra o Estado. Deve-se também considerar o ponto de vista das instituições estatais presentes na região e suas formas de intervir sobre a ideia dos indígenas acionarem sua autonomia e criarem sua própria polícia.

Analisando as situações históricas distintas, evidenciadas por Oliveira Filho (1999), é perceptível reforçar alguns pontos relacionados às relações de dominação por parte de agentes externos à organização política e social Ticuna em que eram impedidos de reproduzir seus modos e formas tradicionais de chefia e manutenção de controle de suas realidades, sob o domínio dos patrões do barracão, e aceitar as ordens dos *tuxauas* – figura política imposta pelos patrões dos antigos seringais.

No decorrer desses processos, ocorre uma descontinuidade entre alguns elementos e os Ticuna passam a incorporar novas técnicas ou novos significados às suas tradições etnopolíticas, sobretudo aos papéis de poder. É neste sentido que se faz útil a análise da Polícia Indígena através de um olhar bastante cauteloso, ao invés de olhares de acusação (midiático) do senso comum que tendem difundir a qualquer preço suas informações distorcidas. Para articulação, criação e atuação da Polícia Indígena, os agentes sociais absorveram os fundamentos da etnopolítica Ticuna em suas próprias ações concretas de controle social ao se apropriarem de elementos de instituições da sociedade ocidental e as resignificarem conforme suas necessidades.

A nova organização de controle social, que abrange novas dimensões culturais e simbólicas no interior das comunidades, é proposta quando aumentou a sensação de insegurança nos cenários das comunidades indígenas (seja pelo alcoolismo, drogas, formação de galeras, homicídios, suicídios, aumento populacional, criação de limbos sociais, etc.).

Os Ticuna indicam que no contexto atual do Alto Solimões existe uma lacuna de autoridade que tornou difícil controlar práticas de violência que se difundiram no decorrer dos últimos dez anos. Dentro dessas perspectivas, torna-se importante analisar se a Polícia Indígena, enquanto organização alternativa proposta por alguns líderes e Caciques, conseguiu se inserir na política Ticuna para poder atuar nessas realidades e se esta tem correspondido às expectativas dos indígenas nas comunidades em que atuam.

A criação da PIASOL está imersa na rede de relações de poder por ter como um de seus objetivos a realização do *exercício cotidiano de poder* e a coibição de práticas indesejáveis socialmente e que são executadas com exageros pelos indivíduos que produzem violência no interior das comunidades. Cabe ressaltar que este exercício cotidiano de poder não está no mesmo patamar que o poder exercido pelo Cacique e pelas lideranças indígenas. As tentativas estratégicas de controle social por meio da PIASOL pautam-se na compreensão Ticuna de que existem fatores e situações em que o Cacique e as lideranças já não conseguem resolver como, por exemplo, executar ações de fiscalização e coibição de vendas e consumo de bebidas alcoólicas dentro das comunidades, rondas pelo interior das grandes (geograficamente) comunidades durante a noite, repressão física aos indivíduos que cometem crimes e demais formas de violência, etc.

Por isso, novas demandas e outras formas de protagonismo indígena se impõem quando a sensação de insegurança passa a ser sentida pelos Ticuna com maior

intensidade, e neste sentido, a criação da Polícia Indígena é decidida quando lideranças e Caciques estão envolvidos com outras questões coletivas que também envolvem as políticas indígena e indigenista (educação, saúde, desenvolvimento sustentável, gestão territorial, etc.), o que lhes exige ser dispensados de parte da tarefa do controle social interno. Quanto a Segurança Pública nas aldeias, passa a ser papel dos Caciques e das lideranças Ticuna buscar meios para garanti-la e não atuar diretamente com atos disciplinadores sobre os indivíduos praticantes de atos violentos – para isso criaram então, o aparato de Polícia Indígena.

Todas as vezes que os indígenas acionam a Polícia é porque consideram àquelas situações muito grave. Neste sentido a atuação da organização alternativa não se resumiria apenas à repressão e possível prisão dos indivíduos, mas deveria manter sua presença física como polícia na comunidade para ofertar minimamente a sensação de segurança. A representação social sobre *estar sobre a vista* de policiais indígenas revela uma eficácia política dos Ticuna por serem tomadas medidas normativas por agentes específicos em posições de *autoridade*, de reprodução legítima (para os indígenas) da repressão com poder e controle social nas comunidades.

A ideia de ter na comunidade *um grupo de pessoas específicas para tomar medidas de controle* ganhou uma dimensão interna bastante positiva. Mas, com relação à distribuição dos papéis àqueles que fariam parte da *guarda* que depois se tornou Polícia Indígena, certas lideranças Ticuna afirmam que ocorreu um descontrole dessa atuação, devido os integrantes estarem agindo indevidamente, ou seja, ao invés de controlarem o grau de violência, acabaram por praticar mais violência ao aplicarem medidas disciplinares que fogem da intenção inicial dos articuladores.

Os Ticuna afirmam que sua maior insegurança se deve ao fato de *estarem perdendo seus filhos ou próximas gerações para os vícios de bebidas alcoólicas e drogas*. Nesse sentido, compartilham com as autoridades estatais seus sentimentos de fragilidade comunitária frente à força dos vícios provenientes do mundo dos não indígenas. Assim, é comum vir à tona a lembrança do tempo em que os Caciques das comunidades conseguiam fazer a mediação em situação de desentendimentos entre os indivíduos, negociavam conflitos e acordos, assim como os demais moradores da comunidade discutiam e definiam normas de comportamentos, posturas e a posição social de cada agente social. Hoje, afirmam a desordem por meio de narrativas comparativas do tempo passado em que conseguiam resolver internamente os assuntos

referentes à comunidade como um todo e a realidade que existe hoje em suas comunidades.

O sentimento de insegurança dos Ticuna tende a ser ressaltado em todas as oportunidades de encontro com representantes de instituições do Estado; sempre manifestam suas preocupações com a ordem dentro das comunidades do Alto Solimões e reclamam providências quanto aos seus problemas. Segundo os mesmos, essas providências deveriam ser compartilhadas por diferentes instituições responsáveis, de alguma forma, pela Segurança Pública, como tentativa de reduzir os atos de desordem.

### **1.5. Articulação de direitos pelo movimento indígena Ticuna: de ações reivindicativas às ações propositivas**

O movimento indígena Ticuna no Alto Solimões, desde os anos de 1994, ganhou visibilidade no contexto regional e nacional, por meio do qual se organizaram para defesa étnica, cultural, social e territorial, apropriando-se de novos conhecimentos e habilidades necessários para lidar com as transformações ocorridas nas relações (inter) e (intra) étnicas, nos últimos anos. A rede ampliada de relações dos Ticuna do Alto Solimões extrapola a articulação política do movimento indígena se também considerarmos sua vivência em área de fronteira, como fez Goulard (2002) ao analisar as transições que estes fazem na fronteira.

A partir do ano de 2007, Caciques e lideranças Ticuna iniciaram suas idas e vindas reivindicatórias a diversas instituições estatais (exemplo, FUNAI, PF, MPF, etc.) como estratégia de ação sociopolítica e de resistência étnica para resolução de conflitos e de violência dentro das comunidades. A relação dos indígenas com a política indigenista na região esteve sempre num patamar hierarquicamente desigual e sem pontos de conciliação e negociação. Nesse contexto, intensificaram-se as reivindicações por providências e tomadas de medidas *externas* (provenientes do Estado) com relação à situação de vulnerabilidade social vivenciada pelos indígenas da Terra Indígena Umariçu<sup>45</sup>.

A busca pelos órgãos estatais passa a ser estratégia de luta bastante recorrente, na medida em que acreditam que quanto mais lideranças fossem, por exemplo, ao MPF

---

<sup>45</sup> Ressalto que as reivindicações apresentadas pelos indígenas ao MPF vinham, em sua maioria, das comunidades indígenas do Alto Solimões, sobretudo de Umariçu, pois as lideranças Ticuna se posicionavam e exigiam providências com relação à falta de atuação da FUNAI em conjunto com a Polícia Federal nas Terras Indígenas.

para reivindicar por soluções imediatas, mais força teria a reivindicação e mais possibilidade de ser atendida.

Dois fatores se revelaram muito importantes nas discussões entre os Ticuna. Primeiro, o reconhecimento social de questões que geram violência e a sensação de insegurança. E o segundo, o protagonismo indígena de estabelecer estratégias e ações para amenizar a insegurança coletiva em suas comunidades. As ações dos Caciques e lideranças se resumiam na intencionalidade de promover a proteção e segurança aos membros de suas comunidades contra os tais riscos causados pela desordem e violência ali existentes. Com a ideia de que suas comunidades estavam *doentes*, os discursos desses agentes sociais envolviam um conjunto de elementos interligados na vida humana Ticuna, sendo eles: territorial, ambiental, político, social, cultural, espiritual e físico.

Para os sujeitos pesquisados, somente com o equilíbrio de todos esses elementos, a comunidade poderá está novamente *com saúde*. A questão é como encontrar o ponto de equilíbrio desses elementos dentro do contexto social que vivenciam os Ticuna? Os agentes sociais que faziam constantes reivindicações possuíam como objetivo a satisfação coletiva de que a vida social das comunidades pudesse ser, sem medo e violência, embora a ideia de satisfação não alcance a dimensão de funcionamento positivo de todos esses elementos. Quanto à territorialidade indígena, também não fica de fora da iniciativa das lideranças e Caciques Ticuna o estabelecimento de relações com as instituições estatais que são reconhecidas por eles com atribuições de proteger e promover os direitos indígenas. Assim, no atual contexto interétnico, os Ticuna vêm expressando várias reivindicações aos órgãos do Estado (Federal e Estadual, sobretudo) para que tomem providências para sanar os problemas existentes nas comunidades. Conclui-se, portanto, que hoje a etnopolítica Ticuna necessita de articulação não apenas entre os indígenas, mas também com agentes e agências do Estado brasileiro (considerando as esferas Federal, Estadual e municipal).

É preciso pensar nas diferenças entre os cenários mais antigos do indigenismo no Brasil, nos quais os índios não tinham espaço para se mobilizar a favor de seus direitos e interesses, e os atuais cenários do movimento indígena, em que há um grande aumento de indígenas que ocupam espaços oferecidos por instituições estatais como *atenção diferenciada* aos povos indígenas como se isto fosse o suficiente para que haja participação indígena nas políticas públicas; uma vez que existem múltiplos sentidos para o papel daqueles indígenas que assumem alguma função dentro de instituições do

Estado, principalmente a de chefia. Suas autoridades são redefinidas, para alguns significa a garantia de pontos de apoio em referência ao grupo étnico, para outros uma autoridade que não pode ultrapassar as limitações impostas pelo Estado, ocasionando internamente cisão social.

Mesmo assim, ainda que, esses sujeitos acabem reproduzindo<sup>46</sup> a política do órgão estatal, os demais indígenas da chamada *base* política esperam que seus representantes possam *participar e representar* seu povo enquanto autoridades que utilizam como instrumento o poder político do Estado para atuar conforme as demandas de suas comunidades. Caso contrário, os Ticuna acionam a mobilização para discutir e retomar os rumos de tais situações, caracterizadas como ineficiência política e representativa havendo choques e disputas de interesses. Por outro lado, em algumas instâncias acontece o inverso em que alguns funcionários indígenas reproduzem discursos como se ali dentro de instituições do Estado estivessem na qualidade de caciques ou lideranças.

Pela Constituição Federal de 1988, os índios estão sujeitados à legislação indigenista, sendo-lhes reconhecida a cidadania indígena diferenciada, com seus direitos e interesses protegidos e promovidos pelo Estado brasileiro, sobretudo pelo órgão indigenista FUNAI e demais órgãos com atributos indigenistas. Assim, no decorrer das reivindicações dos Ticuna por Segurança Pública em suas comunidades, a concepção de cidadania indígena é acionada pelos indígenas por estar garantida na legislação brasileira.

Devemos considerar que a Constituição Federal de 1988 inseriu o capítulo específico que trata dos índios e seus interesses por conta de intensa mobilização indígena anterior aos anos 80 em nível nacional e internacional, propiciando mudanças nas relações entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade não indígena. Nesse sentido, as mudanças sociais ocorridas a partir da relação entre segmentos da população nacional dominante e populações indígenas, foram marcadas e limitadas pela situação de choque de interesses e ideologias de diversos atores da sociedade nacional.

O novo cenário de relações sociopolíticas dos Ticuna abrange desde a articulação de muitas estratégias e formas etnopolíticas acostumadas a direcionar os

---

<sup>46</sup> Conforme *Dicionário Brasileiro Globo* (1996), a palavra reproduzir significa: *produzir de novo, copiar, imitar, repetir, etc.* Assim, conforme concepções de lideranças que compõem o movimento indígena Ticuna no Alto Solimões, entendem reproduzir como o posicionamento desvinculado dos interesses coletivos de representatividade não esperado pelo movimento indígena, ocasionando sempre benefícios próprios e conquista de interesses individuais.

rumos das ações até o alcance dos interesses individuais e/ou coletivos bastante eficazes para manutenção de prestígio social. Abrange também resistência interétnica no Alto Solimões e controle de mecanismos internos. Enfim, a força da rede de relações de poder assegura a capacidade de negociação de ações e estratégias entre os Ticuna frente ao Estado, através de reivindicações que propõe a criação, por exemplo, da *guarda-indígena* como solução de problemas como: comercialização e consumo de bebidas alcoólicas e drogas, repressão de práticas criminosas e violentas, etc.

No decorrer da atuação da Polícia Indígena, os Ticuna passaram a reivindicar e propor reconhecimento funcional, solução para outro problema que é o desemprego e falta de expectativas para indivíduos reservistas do Exército Brasileiro, bem como, pelo fato de executarem *atividades cuja atribuição é do Estado*, conforme afirmação do cacique Odácio Bastos. Em suma, os próprios Ticuna ressignificam os mecanismos de ordem e proteção provenientes do Estado a partir de suas proposições étnicas de como esses elementos devem atuar no interior das comunidades ao enfrentar práticas violentas dos indivíduos.

Foi assim que, em 2008, Caciques e lideranças Ticuna reivindicaram respostas e providências do MPF para reprimir o intensivo uso de álcool e entorpecentes químicos e o aumento do índice de violência física e moral dentro das comunidades. Como já foi ressaltado, longe de ser espaço de consenso e harmonia, as comunidades indígenas se caracterizam por serem espaços de encontro de distintas visões políticas, culturais e sociais relacionadas à tomada de decisões coletivas para resolver os problemas internos.

A demanda de apoio a instituições estatais também é pauta de discussão sobre que caminhos os Ticuna deveriam tomar para encontrar as soluções para os problemas de violência interna que em alguns momentos um dos caciques da Terra Indígena Umariáçu chama também como *violência permitida pelas instituições irresponsáveis pela aplicação das leis que após tantos pedidos de solução até hoje não apresentaram nenhuma resposta que realmente trouxesse a segurança pública para dentro das aldeias*.

Ao propor a criação de uma organização (Polícia) já instituída dentro da estrutura estatal, os Ticuna ressaltaram além do exercício de autonomia dos povos indígenas frente ao Estado brasileiro, a ausência de políticas públicas apropriadas ao seu exercício. Sobre a ideia de autonomia (política, econômica) lideranças e Caciques Ticuna afirmam a importância de serem eles mesmos, os protagonistas de formulação e controle de políticas públicas de interesses de suas comunidades entre outras questões

referentes às tomadas de decisão quanto à representação política em instituições estatais indigenistas (ou não), auto governança indígena territorial e ambiental. Uma ideia comum (não estática) entre os agentes sociais indígenas está na necessidade de haver representação política, como estratégia de garantia para seus interesses, pois ambos compartilham das mesmas noções de mundo, embora não seja de forma igualitária.

De um modo geral, a demanda principal se trata do reconhecimento de direitos aos povos indígenas. O que o Estado nem sempre compreende ou simplesmente não saiba como fazer e por onde começar, embora esteja garantido constitucionalmente. O problema não é a falta ou inexistência de leis, mas sua aplicação eficiente desde o princípio aos indígenas sendo reconhecidos como cidadãos de direitos. E isto se propaga por todo o país em inúmeras outras situações causando em suma, as desigualdades sociais que vem se marcando do macro ao micro e vice-versa.

**CAPÍTULO 2 – DE GUARDA-INDÍGENA À POLÍCIA INDÍGENA DO ALTO  
SOLIMÕES: DE DEFESA INTERNA A REIVINDICAÇÃO POR  
RECONHECIMENTO ESTATAL**



Neste capítulo, tratarei de evidenciar o desafio do exercício político Ticuna na estrutura estatal da política indigenista. Ressalto de antemão a distinção entre os conceitos de indigenismo e política indigenista segundo explicação de Souza Lima (1995, p.14-15), onde *indigenismo* pode ser considerado como *o conjunto de ideias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operadas, em especial, segundo uma definição do que seja índio. O autor designa política indigenista como sendo as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes aos povos indígenas* (p.15).

Como antropóloga, optei por não usar das classificações antes de estudar as classificações feitas pelos próprios sujeitos pesquisados, suas reflexões políticas, o jogo de interesses que são chaves para compreender a etnopolítica Ticuna. Nesse sentido, considero que os direitos indígenas não são dádivas do Estado brasileiro, mas sim resultados de lutas e mobilizações indígenas, em nível nacional e internacionalmente como já citei anteriormente, que provocaram mudanças na política indigenista estatal.

Aqui apresento, a partir da análise antropológica das ações estratégicas dos Ticuna enquanto movimento indígena, a trajetória do processo de constituição da PIASOL a partir das experiências Ticuna, nas quais foi necessária apropriação de novos mecanismos para enfrentar as novas condições de vida das comunidades. Para isso, procuro situar cada ator social na rede de relações sociais da política indígena, inseridos também na política indigenista brasileira. Trata-se de um processo acionado por uma intensa articulação de lideranças e Caciques Ticuna do Alto Solimões em torno de assegurar seus direitos sociais relativos à Segurança Pública em suas aldeias.

Desta forma, considero este capítulo como o ponto-chave de discussão desta Dissertação por tratar especificamente da trajetória da polícia indígena, sobre a qual tomo como ponto de partida as posições sociais dos indivíduos envolvidos na tomada de decisão inicial de criação de uma *guarda-indígena*. Ou seja, pretendo aqui apresentar etnograficamente o posicionamento político dos indivíduos na rede de relações Ticuna no momento em que decidiram criar a *guarda-indígena*, lembrando que as posições dentro da rede social não são estáticas, passíveis de arranjos e rearranjos a qualquer momento e contexto.

Vale lembrar que o momento de criação da *guarda-indígena* foi decisivo para oferecer e garantir a participação indígena na política de Segurança Pública do Estado, onde o cenário da política Ticuna sofreu algumas transformações, pois alguns indivíduos que se encontravam fora da estrutura política interna passaram nesse momento a acessar funções políticas que lhes deram *status* diferenciado se comparado com outros papéis de comando próprios dos Ticuna.

Com essa nova configuração, os indivíduos, principalmente do sexo masculino, em sua maioria tiveram grandes vantagens ao se tratar de um *novo* (não tão novo assim) sistema de representação hierarquizado, adentrando automaticamente no campo político recebendo prestígio social a partir do papel desempenhado enquanto integrante da *segurança indígena*. Somente mais tarde, ocorre aceitação de mulheres como integrantes dessa estrutura hierárquica, fato que irei descrever mais adiante, embora não seja o foco de minha pesquisa falar sobre questões de gênero, mas apenas situar seu papel político dentro da rede de relações.

É importante ressaltar que o caráter desta forma alternativa de organização (*guarda ou Polícia*) embora possa moldar o posicionamento político dos atores sociais envolvidos, também leva os Ticuna a repensarem sobre o próprio conceito e forma de exercer o poder político internamente. Por isso, esta forma organizacional de atuação não deve ser confundida com o conceito e caracterização de uma organização indígena, que, por sua vez, trata-se de uma forma específica e institucionalizada do movimento etnopolítico Ticuna, que visa antes de tudo o próprio protagonismo indígena tão discutido pelos Ticuna atualmente. Ou seja, a *guarda* e, posterior, *Polícia Indígena* foi concebida pelos Ticuna como apenas um mecanismo repressivo para conter a violência nas aldeias, sendo institucionalizada internamente como fonte para adquirir Segurança Pública nas comunidades indígenas.

Dessa forma, os hábitos de consumir bebidas alcoólicas e drogas associadas a atos de violência e criminalidade são caracterizados pelos próprios Ticuna, em sua dinâmica etnopolítica, como *problema de Segurança Pública* relacionado à convivência dos sujeitos pesquisados com interpretações da vida urbana. Novos códigos e representações simbólicas são criados a partir da junção dos elementos do universo *urbano* com o universo Ticuna, entre eles os que definem relações de conflitos e de tensões como sendo atos violentos responsáveis pela sensação de insegurança entre os membros da comunidade.

Situo as duas lógicas representativas que permeiam a organização policial quanto à forma mais *adequada* de atuar na execução de segurança indígena pelos próprios Ticuna, que tomaram para si certas atribuições oriundas do Estado, mas sem desvincular-se dos valores e especificidades da cultura Ticuna. Na opinião de alguns indígenas, ações estatais são ineficazes quando se trata de sua atuação frente a situações indígenas.

Cada ator social aparece posicionado na rede de relações conforme seus interesses políticos e/ou individuais, não somente de acordo com a situação social que estão em determinados momentos, mas também por serem convidados a participar e se posicionar sobre os fatos que estão no auge das discussões – ainda que haja desencontros de opiniões entre estes, divisões políticas e oposições bem comuns ao povo Ticuna, começando daí disputas por poder. Trata-se de uma tensão social que faz parte da dinâmica interna Ticuna que vai além de qualquer interesse em questão.

Com o intuito de interpretar antropologicamente a criação de uma organização alternativa para solucionar problemas vivenciados nos contextos locais de violência, contrapondo-a às ideias pré-concebidas<sup>47</sup> divulgadas desde o início até quando houve paralisação da atuação da PIASOL devido aos preconceitos do senso comum que a acusa de *milícia*; destaco que os Ticuna sempre tiveram suas próprias formas de resolver conflitos, utilizando-se de mecanismos e instituições próprias, fossem eles políticos ou simbólicos, como os provocados por feitiçaria, que por sua vez, é ocorrida pelo adoecimento ou morte envolvendo sempre disputas políticas que levam ou levaram separações entre indivíduos e até mesmo de uma comunidade inteira; quando não a expulsão dos acusados para fora da aldeia.

Regina Erthal (2001, p.301) descreve que a feitiçaria é concebida como crime, considerada de *extrema gravidade, já que não prejudica apenas um indivíduo, mas a comunidade como um todo*. Assim sendo, a feitiçaria é um evento que desencadeia conflitos políticos e espirituais, ou seja, expressa conflitos e disputas contextuais. Nesta pesquisa, analiso os casos de feitiçaria como sanção legitimada e mecanismo de controle social.

A explicação para o adoecimento entre os Ticuna, na maior parte das vezes, é definida como obra de feitiçaria por parte do próprio indivíduo ou do grupo familiar, ou

---

<sup>47</sup> Quando a notícia de criação da Polícia Indígena Ticuna difundiu-se pela região, houve muitos julgamentos de valor afirmando que os Ticuna estariam se armando para iniciar uma guerra territorial com os *brancos*. E ainda que os mesmos estariam em constante contato com as FARC's se formando como milícia, organização paramilitar, aliadas a traficantes, etc.

por outras pessoas muito próximas. As constantes acusações de feitiçaria dentro do contexto cultural Ticuna é um papel desempenhado por indivíduos que fazem parte de uma rede social de conflitos. A acusação é uma oportunidade para a família de o possível enfeitado manifestar suas divergências frente a outrem.

Durante trabalho de campo realizado na comunidade indígena Feijoal, algumas pessoas me informaram que na comunidade aconteceram alguns casos de abuso sexual às crianças do sexo feminino, entre sete a dez anos de idade, praticado por um *velho* Ticuna de aproximadamente setenta e quatro anos de idade. Fiquei assustada em saber disso e pedi para os indígenas detalharem sobre o porquê eles não haviam tomado nenhuma providência com relação às práticas ocorridas no interior das comunidades. Depois de muita resistência, um morador de Feijoal decidiu me contar: certa vez o referido *velho*, após ter praticado abuso, foi denunciado e levado preso na Delegacia de Polícia de Benjamin Constant, porém, não passou muitos dias e retornou para a comunidade. Em certa ocasião, o mesmo havia revelado publicamente ser feiticeiro, por isso havia feito feitiço na Delegacia para ser solto. A partir disto, o *velho* passou um tempo sem praticar abusos, mas voltou a cometer outras vezes, no entanto, ninguém se atreveu a denunciá-lo com medo de ser enfeitado.

Assim sendo, a função do feitiço é controlar um jogo social de acusações onde pode ser direcionado a um único indivíduo, mas também tem o poder de alcançar uma unidade social, a família do indivíduo. Recorrer à feitiçaria também é um mecanismo de controle social sobre outros indivíduos. Afirmar em público que é feiticeiro gera certo temor aos demais indígenas. A articulação para criação da guarda Ticuna (a PIASOL e sua antecedente SPI) faz parte dessa mobilização etnopolítica em defesa dos interesses e direitos do povo Ticuna, no contexto da política indigenista do Estado brasileiro – neste caso, a obrigação estatal, constitucionalmente definida, de proteger os povos indígenas e promover seus direitos como cidadãos com garantias legais específicas.

Com as constantes falhas do governo brasileiro em exercer seus deveres indigenistas, os líderes indígenas extrapolaram o campo de ação do movimento indígena e passaram a assumir, estrategicamente, práticas indigenistas que deveriam ser de responsabilidade de agentes estatais como já citei por diversas vezes no corpo deste trabalho. Nos últimos anos, vários povos indígenas no Brasil estão tentando tecer políticas públicas que atendam melhor os seus interesses e, para isso, vêm atribuindo para si o compromisso de realizar ações indigenistas, cuja responsabilidade

constitucional é a do Estado brasileiro, como, por exemplo, a de promover a proteção dos povos e terras indígenas.

Entretanto, vale à pena esclarecer melhor aqui que a Polícia Indígena Ticuna não está no mesmo patamar das duas principais organizações indígenas CGTT e FOCCITT, que são organizações com representatividade massiva da política Ticuna. A PIASOL é vista como um mecanismo de *manutenção de ordem* nas comunidades, mas também um mecanismo que auxiliaria a comunidade nas tarefas de *orientação e atenção* quanto às consequências do alcoolismo, da desobediência aos pais, de andar em *galeras* entre outros assuntos, uma vez que estaria sempre presente por todas as partes da comunidade. Todas as políticas públicas que já são papéis de instituições como a FUNAI, SESAI, Conselho Tutelar, etc. e que nem sempre funcionam da maneira esperada, seriam em partes executada pelos próprios indígenas.

O ponto de partida para articulação para criação da guarda-indígena foi dado pelo Cacique, Vice-Cacique e lideranças indígenas da Terra Indígena Umariçu, pois naquele momento os indígenas tinham bastante pressa para apresentar uma resposta às suas comunidades e também ao Estado, que até então não se posicionava e se mostrava *inefcaz quanto à aplicação de providências conforme solicitada pelos indígenas* (concepção do cacique de Umariçu I– Caderno de Campo, 2009).

A decisão de criar a *guarda-indígena* dependeu dos agentes políticos acima referidos, mas sem consultar as duas de suas principais organizações (CGTT e FOCCITT), porque naquele momento ambas as organizações estavam passando por crise de representatividade, na qual nenhuma das duas se posicionou ou manifestou qualquer atitude para mediar as necessidades mais urgentes das comunidades do Alto Solimões ao Estado. Mais uma vez ressalto que, enquanto a hierarquia do CGTT e FOCCITT é constituída de relações simbólicas, sociais e culturais, a PIASOL foi pensada a partir de uma organização hierárquica baseada em princípios militares em sua constituição e composição.

## **2.1. Os Ticuna e suas experiências militares a partir do Exército Brasileiro**

Desde a época de exploração dos seringais na região do Alto Solimões, alguns Ticuna já possuíam atribuições públicas, como a atribuída pelo General Rondon e Exército ao integrar os indígenas como guardiões e cidadãos da nação brasileira. Conforme Souza Lima (1990, p. 74), ao pensar numa possível solução militar do

*problema indígena*, o General Rondon partiu da visão das qualidades militares do índio brasileiro, propondo a criação da *Guarda Rural Indígena* e a cooperação das Forças Armadas na tutela e transformação dos povos indígenas reforçando que:

(...) a concepção dos militares como os agentes legitimamente capazes de levar adiante a tarefa de **incorporação**, sendo a principal razão para isto o fato de que estes eram vistos como dotados da disciplinarização necessária para geri-la. Um segundo ponto seria que enquanto técnica e estratégia, **incorporar** implicava inserir tais grupos – idealmente indivíduos, ao fim de certo tempo – num sistema tridimensional de controle e vigilância (Souza Lima, p.78).

Em plena época de ditadura militar no Brasil, as Guardas Rurais Indígenas foram criadas pela FUNAI nos anos de 1969<sup>48</sup>, cujo objetivo principal era “executar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas” cabendo aos guardas indígenas vigiar e punir outros índios, estes eram armados com cassetetes e armas de fogo para inibir invasões das terras, ingresso de pessoas sem autorização e etc. Essa iniciativa do órgão indigenista de recrutar os próprios índios para atuar sobre índios de outras etnias disseminariam ainda mais conflitos eternamente interétnicos.

Com o discurso integracionista, a doutrina militar de Segurança Nacional, presente nos primórdios do indigenismo formulado por militares positivistas, concebia os índios apenas como *guardiões das fronteiras* e, por isso, seria necessário integrar os índios à sociedade nacional. Na segunda metade da década de 60, a Amazônia e sua faixa de fronteira passa a ser caracterizada como *Área de Segurança Nacional*<sup>49</sup>, a partir da qual:

A antiga guarnição militar de Tabatinga foi renovada em termos de transportes e comunicações, seu contingente ampliado e elevado o nível de sua composição (com inúmeros oficiais vindos de outros estados e com formação universitária), desenvolvidos inúmeros serviços assistenciais urbanos (hospital, posto de atendimento de emergência, escolas e ginásio), passando a ser o Comando de Fronteiras do Solimões (CF-SOL) responsável por várias unidades e postos de patrulhamento (sediados nos rios Javari, Içá, Japurá e Solimões) e dirigido por um oficial na patente de coronel (Oliveira Filho, 1979, p. 7-8).

Na concepção de um Coronel do Exército Brasileiro – 8º BIS/CFSOL (Tabatinga) expressada durante o *I Seminário sobre Segurança Pública*, ocorrido em Umariçu II no ano de 2010, *o cidadão fardado é, antes de tudo, um componente de diferença, que forma uma única sociedade, a brasileira* (trecho de transcrição de discurso gravado – Caderno de Campo, 2010). O Exército Brasileiro passa a ter poder e

---

<sup>48</sup> Conforme Portaria FUNAI n. 231/1969 de 25/09/1969.

<sup>49</sup> Ver Oliveira Filho (1979, p. 07).

autoridade de intervenção local, interferindo na relação entre patrões e índios, alterando a situação ao coibir qualquer castigo físico aos indígenas e utilizando os *capitães* indígenas como instrumentos mediadores de controle e comunicação (tradutores) na região, sendo esta uma de suas estratégias<sup>50</sup>.



Cartaz do Exército Militar fixado na parede do Polo Base de Saúde de Belém do Solimões. (Foto: Mislene Mendes, 2013).

Desde a implantação do SPI, o Exército Militar teve um importante papel devido sua interlocução na defesa dos Ticuna em situações em que estes sofriam algum tipo de ameaça por parte dos seringalistas que ousavam abusar do trabalho indígena. Assim, criaram laços de suporte social, pois o Exército fez parte do processo de contato dos Ticuna com a sociedade nacional, baseado no Estatuto do Índio sob uma visão tutelar e integracionista.

Essas ideologias se resumem a ideia de uma homogeneização étnica, pois, uma vez que os índios fossem integrados à sociedade nacional, estrategicamente seus territórios seriam reduzidos, pois a integração estaria ligada a outros objetivos relacionados à expansão territorial e à construção de uma potência nacional, conforme interesses de atores dominantes e a Soberania Nacional. A proposta naquele momento

<sup>50</sup> Oliveira Filho (1990, p.20) discute sobre o Projeto Militar, segurança das fronteiras e o novo indigenismo exercido na região do Alto Solimões, tratando das finalidades de propostas do *aumento da presença militar na área, demarcação de fronteiras, incremento nas relações bilaterais*.

seria a de promover a integração indígena para lhes dar direito à cidadania brasileira, pois somente assim se tornariam membros efetivos do Estado.

O Exército, uma instituição estatal cujo princípio é dar proteção à nação brasileira, recortando analiticamente, acaba sendo um criador local de *limbo social*, na medida em que ao promover a participação de jovens Ticuna no Exército, algumas atividades econômicas tradicionais (como a plantação de roças, a pesca, a caça, a fabricação de artesanatos, canoa, etc.) estariam ficando em segundo plano como alternativa para ganhar alguma remuneração financeira e dinamizar suas funções na comunidade, num sentido bem visto e aceito pelos indígenas.

Alguns desses jovens muitas das vezes não querem mais voltar para a comunidade e sobreviver apenas através do sistema de agricultura familiar. Desta forma, quebra-se parte da dinâmica do modo de vida Ticuna, referendadas em costumes e atividades tradicionais, o que levam jovens a deixar de lançar mão de elementos culturais que possuem forte resistência étnica e cultural.

Apropriando-me da questão levantada por Miyamoto (1990):

(...) uma das ressalvas que surgem acerca das posturas do estamento militar é sobre o termo **democracia**. Certamente a palavra existe, mas não tem o mesmo significado adotado pela sociedade. Tanto é assim que democracia no vocabulário militar é algo que diz respeito, fundamentalmente, aos interesses do Estado. Sob este prisma, o estamento militar defende, ardorosamente, os interesses do Estado, identificado como interesses nacionais, o que, por sua vez, levanta outra questão: o que é interesse nacional? (p.50).

A inserção de jovens Ticuna no Exército Brasileiro merece uma análise mais aprofundada, pois além de integrar o índio à nação brasileira, também tem a intenção de aumentar a presença militar na fronteira, sem atrelar importância aos costumes e valores culturais em suas formas de atividades econômicas. Assim sendo, com essa inserção, alguns comportamentos militares condicionam o comportamento normatizado de jovens Ticuna, devido suas experiências surgidas a partir do Serviço Militar obrigatório.

Tem muito haver com a continuidade de um processo civilizatório baseado na pacificação dos indígenas, levando-nos a pensar o Estado nacional como tipo ideal, ou seja, de como a sociedade deve funcionar. Nisto é preciso compreender o conceito de civilização apresentado por Norbert Elias:

(...) expressa a autoconsciência do Ocidente. Poderíamos inclusive afirmar: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedade contemporâneas 'mais primitivas'. Com esse termo, a sociedade ocidental procura descrever em que constitui seu caráter especial e tudo aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras (costumes), o desenvolvimento de seu conhecimento científico ou visão de mundo, e muito mais (ELIAS, 1994).

O exercício da violência legítima por parte dos Ticuna dentro do Exército baseia-se especificamente na defesa dos limites de território nacional. Assim sendo, ação dos jovens indígenas dentro do Exército trata-se de uma ação militar reproduzida pelo Estado de *militarizar* os índios. A incorporação de jovens indígenas no Exército Brasileiro, produzida no tal processo de integração nacional, foi estabelecida a partir da ideia de *processo civilizador*. O que, para Elias (1998, p. 200), consiste na criação de mecanismos de controle social sobre forças que ameaçam a sociedade, impondo normas de controle sobre possíveis riscos que possam acometer determinada rede social e, com este intuito, são formados grupos de especialistas que criam instrumentos para controlar a vida dos indivíduos que devem internalizar hábitos de conduta que regulem a dinâmica social (p. 200). Mais uma vez, a partir de Elias (1994), compreende-se a característica processual e dinâmica constituída numa mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica. Não se podem reduzir essas mudanças *ao surgimento ou desaparecimento de modelos desordenados*.

Para alguns jovens Ticuna ser incorporado ao Exército Brasileiro gera várias expectativas, principalmente econômicas, pois além de *servir* à nação brasileira, estar inserido no Exército também é pensado como um emprego, fonte de renda econômica para manter sua família, que depois lhes dá possibilidades de arranjar emprego ao passar para a condição de reservista. Na qualidade de soldado militar, o jovem Ticuna é prestigiado dentro da aldeia onde reside, por parte de sua família e da família de sua esposa ou por possíveis sogros e moças solteiras (quando ainda não é *amigado*<sup>51</sup>). Tendo certo poder econômico com o qual pode construir casa e comprar motocicleta, mantendo um *status* diferenciado daquele anterior a sua inserção no Exército.

No Alto Solimões, todos os anos vários jovens Ticuna são incorporados ao Serviço Militar, sendo também uma forma de desempenhar alguma função remunerada para o sustento de suas famílias, pois os jovens que completam dezoito anos de idade e se incorporam no Exército, geralmente, já têm famílias constituídas. A ideia aqui a ser enfocada não é a de dizer que o Exército seja inadequado quanto à inserção de jovens indígenas ao serviço militar, apenas considerar que essa inserção não deixa de fazer parte do processo civilizador dos indígenas por parte do Estado como já citado anteriormente. Além disso, é também uma estratégia indígena inserida na estrutura

---

<sup>51</sup> Utilizo o termo *amigado* por ser utilizado pelos indígenas (e não indígenas também) para se referirem ao casamento arranjado sem registro em cartório. Portanto, quando perguntado a algum(a) Ticuna se é casado (a), senão for a cartório, responderá que não é e sim *amigado* (tipo de união matrimonial).

estatal do Exército Militar como forma de se destacar entre os demais jovens das comunidades.

Diante disso, observa-se que mesmo inseridos a esse processo, os indígenas conseguem resistir culturalmente através de sua identidade, sendo ressignificada a função social de soldado do Exército em meio à comunidade. Minha preocupação, nesta análise, sobre os Ticuna inseridos no Exército Militar se baseia no estímulo exercido por tal instituição sobre os Ticuna, sendo obrigatório para todo cidadão brasileiro que completa dezoito anos ingressar no Exército. A preocupação vai além desses ingressos, focalizando-se quando se trata de jovens egressos do Serviço Militar. Mais uma vez é importante se questionar: qual o rumo dos reservistas militares?

Outra questão que merece destaque nesta análise é focalizar quem são os jovens infratores combatidos pela PIASOL? Pensando nisto, durante o trabalho de campo tentei focalizar quem são eles, o que faziam antes e/ou depois de serem enquadrados na categoria de jovens infratores. Neste sentido, em conversa com algumas pessoas, foi informada sobre a trajetória de vida de um pequeno número de jovens que saíram do Exército e se encaminharam para as *galeras* e porventura são acusados de praticar violência dentro da comunidade, já outros não por terem buscado outras formas de sustento.

A exemplo disso, eis o caso de um jovem de vinte e sete anos de idade, residente em uma das comunidades indígenas pertencentes ao município de Benjamin Constant, que nasceu e cresceu na comunidade e que chegando à idade de mais ou menos treze anos, começou a consumir bebidas alcoólicas e outras drogas, aliando-se por muito tempo a uma *galera* muito perigosa de Umariáçu, segundo informações da própria mãe:

(...) o mesmo rompeu com nossos ensinamentos (pais), esqueceu-se de nossos conselhos. Nunca faltou comida nem roupa para ele, mas ele cresceu e foi para rua, fez tatuagem, furou orelha, anda de roupa rasgada por aí, fica dias fora de casa. Ele é muito revoltado com os irmãos, comigo e com o pai dele. Não houve ninguém. Ele ficou assim até quando completou 18 anos de idade. Com 17 o pai dele foi alistar ele no Exército pra ver se ele melhorava. Daí passou um ano e foi expulso porque o quartel dos soldados não aguentou ele por lá. Agora tá em Manaus, nós mandamos ele pra lá com a tia dele (Conversa gravada com uma mulher Ticuna – transcrição em Caderno de Campo, 2012).

Entre muitos outros exemplos, este é um caso de jovem que ao ser inserido num universo paralelo ao mundo Ticuna consequentemente passa a representar desintegração social e, principalmente, produz novos conflitos geracionais. Neste caso, a mãe do referido jovem manifestou sua indignação afirmando que sequer teve o sonho realizado

de ver seu filho servir o Exército Brasileiro. Não se pode pensar o Exército como máquina de reproduzir condutas, porém, na visão dos indígenas, *o Exército colabora com a construção do comportamento dos jovens Ticuna, mas também não pode reconstruir um rapaz que já entra com problema* (fala de liderança Ticuna, Caderno de Campo, 2012).

Conversando com um representante do Exército Militar em Tabatinga, ele destacou que:

(...) Quando os jovens indígenas e não indígenas ingressam nas Forças Armadas, estes recebem ensinamentos e aprendizados positivos, e também sobre a importância de serem cidadãos instruídos para praticar com legitimidade a proteção da nação brasileira. Assim, o Exército não instrui os jovens a desviarem-se de seus valores morais e culturais apreendidos no seio familiar, mas sim vários outros conhecimentos relacionados às ciências militares. Desta forma, o Exército contribui para torná-los em bons cidadãos, mas depende muito dos próprios jovens levarem isso adiante ou não (Trecho de conversa informal registrado em Caderno de Campo, 2013).

Não estou afirmando que seja apenas por iniciativa do Exército, de forma negativa, que jovens Ticuna estejam sendo coercitivamente incorporados aos princípios militares, por também reconhecer que os próprios Ticuna se encontram motivados a inserirem seus filhos no Exército, ou pelo menos concebem essa inserção também como alternativa de vida, além da agricultura de subsistência familiar. Em conversas paralelas com algumas lideranças, fui informada que em épocas atrás tiveram um problema com o Batalhão do Exército Brasileiro de Tabatinga, pois estes não queriam permitir o ingresso de indígenas. Por fim brigaram bastante e conseguiram que o Exército continuasse a aceitar o alistamento de jovens Ticuna para servir o Exército Brasileiro.

A tendência de reservistas Ticuna, após saírem do Serviço Militar, tem sido não encontrarem alternativas de empregos remunerados para sustentar economicamente sua família, ficando sem nenhuma outra função no sistema social da comunidade, rompendo com a ideia divulgada pelo Exército de que os indígenas dentro da estrutura militar estaria sendo *preparados para o mercado de trabalho* – a questão é, até que ponto, ser preparado militarmente corresponde à vida cultural desses rapazes dentro da aldeia e em seu entorno? Quais as mudanças ocorridas nos estilos de vida individual e na vida social das comunidades indígenas?

Assim, com a criação da *guarda-indígena*, em um primeiro momento, vários reservistas militares Ticuna foram chamados pelos Caciques e lideranças para serem voluntários para oferecer segurança nas aldeias, por suas experiências militares. Ao se encaixarem na *guarda-indígena*, estes contingentes *sem ocupação econômica* passaria a

ter maior visibilidade. Portanto, a inserção dos indígenas reservistas que, anteriormente, se viam e eram vistos pelos demais Ticuna (geralmente, familiares da mulher do indivíduo) como irresponsáveis e preguiçosos por não conseguirem dinheiro para manter, financeiramente, a mulher e os filhos – ou seja, que eram considerados como *sujeitos desviantes*- os faz normatizados e socialmente reconhecidos participar da construção a organização de policiamento indígena (inicialmente, constituída apenas por homens). Estes acabam por conquistarem posições política e socialmente importantes dentro da guarda-indígena e da comunidade.

A participação voluntária de jovens sem função social dentro da comunidade na construção da guarda-indígena é uma questão que vai além do multipertencimento, pois o indivíduo recorre à opção de exercer vários papéis e se necessário, várias identidades, conforme a situação que lhe é submetida. Na comunidade Umariáçu II, por exemplo, existem pessoas, em especial os jovens, que sofrem muitas vezes exclusão social por parte dos demais Ticuna, sendo excluídos das tarefas tradicionais da comunidade, por ter algum tipo de dificuldade em realizá-las (por exemplo, fazer roças, pescar, caçar, etc.). A grande questão aqui não é tratar de problematizar a inserção dos jovens Ticuna no Exército, mas de apresentar um subsídio importante para posterior discussão, reflexão e compreensão acerca das experiências Ticuna até a contemporaneidade, tendo como ponto de partida o reconhecimento dos processos históricos vividos pelos sujeitos pesquisados e as adaptações de diversas estratégias.

## **2.2. Processos sociais das experiências Ticuna como: guardiões indígenas, guarda-indígena, Serviço de Proteção do Índio – SPI e Polícia Indígena do Alto Solimões - PIASOL**

Aqui pretendo apresentar a trajetória da recente experiência dos Ticuna com sua organização alternativa que propõe oferecer Segurança Pública aos próprios indígenas. Vale enfatizar que, embora a demanda por segurança nas comunidades seja geral às comunidades indígenas do Alto Solimões, sejam elas habitadas por índios Ticuna ou outras etnias, a articulação para a criação e atuação da nova organização com poder de repressão a certas condutas, engloba diversos níveis e interesses internos locais. Não se pode pensar numa homogeneização de ideias e tampouco na abrangência de uma única concepção sobre a tomada de decisão. Sugiro que seja compreendida uma ampla e contínua articulação, sendo a base principal, a luta e mobilidade política.

Dentro dessas perspectivas, alguns Caciques, lideranças indígenas e demais moradores das comunidades, a polícia militar não resolve os problemas enfrentados pelos indígenas em seu cotidiano. Ao contrário, trazem mais violência quando atuam, pois estes desrespeitam as leis e normas indígenas. Uma liderança de Umariáçu afirma:

(...) A lei do branco não serve para nós Ticuna porque tem muita coisa que eles defendem que para nós é crime, é violência. Casamento com pessoa de mesmo clã, por exemplo, isso é crime, não é certo. Tem gente desobedecendo a essas coisas, tão virando bicho agora. Antes Ticuna conseguia controlar isso, mas ainda tem respeito, só jovens que não querem importar essas ideias, não tão nem aí para o que os velhos tão dizendo, muitos já tiveram filho deficiente (Discurso gravado em reunião interna – Caderno de Campo, 2012).

Aqui há um entendimento sobre *crime e violência interna*, onde há uma reformulação da cultura tradicional expressa através de rituais e valores simbólicos que, embora na perspectiva dos sujeitos pesquisados já não existam, pelo contrário, são esses referenciais étnicos que fundamentam suas lógicas de atuação e agenciamento político, social e cultural e suas estratégias individuais e coletivas. Desta forma, dificilmente as polícias do mundo ocidental compreenderiam e tampouco poderiam atuar em casos como estes.

No decorrer do trabalho de campo surgiu uma inovação bastante importante no momento em que as lideranças e Caciques mais velhos rearticularam papéis e categorias de sua tradição política, que então reformularam a maneira como os indígenas do Alto Solimões visualizam o mundo e como muitos dos problemas existentes nas comunidades reforçam a ideia de um resgate tradicional de seus chefes tradicionais, ganhando ênfase social ao ser incorporada às agendas do movimento indígena.

Nos últimos anos, vários povos indígenas no Brasil vêm tentando tecer políticas públicas que atendam melhor os seus interesses e, para isso, vêm atribuindo para si o compromisso de realizar ações indigenistas, cuja responsabilidade constitucional é a do Estado brasileiro, como já foi dito, por exemplo, a de promover a proteção dos povos e terras indígenas. Destarte, a pauta Segurança Pública não deixa de ser palco de disputas por poder, status político, força, interesses dentro da sociedade Ticuna que ainda tem muito a ser desdobrado e discutido.

### **Ticuna como guardiões indígenas**

Conforme narrativas de alguns velhos Ticuna, entre eles Pedro Inácio, um dos caciques mais antigo e bastante respeitado entre o grupo pesquisado, em tempos atrás

quando estes ainda construía malocas, existia um *líder* para cada maloca que era responsável por cuidar de cada agrupamento familiar. Oliveira Filho (1988, p. 119-121) menciona a existência de guerras e rivalidades, como acontecimentos essenciais da existência dos Ticuna, pois em época anterior à chegada dos *brancos*, as relações de poder eram exercida, principalmente, por dois sujeitos sociais com papéis especializados dentro das aldeias: o *To'ü* e o *Yuüicü*.

O primeiro seria uma espécie de chefe militar, que os conduzia durante as guerras ou conflitos com os vizinhos, um *chefe para a guerra* conforme tentativa de tradução de Oliveira Filho (1988), que vivia somente para a luta. O segundo, por sua vez, se refere ao *feiticeiro*, que exercia funções estritamente privadas e pessoais, que não se identificava ao grupo com a mesma intensidade que *To'ü*, podendo haver mais de um *Yuüicü* ou *Ngi'etacü* (xamã) para cada nação/clã.

De acordo com Oliveira Filho (1988, p. 138), no tempo em que visitou a região, os Ticuna mantinham lembranças das rixas ocorridas entre grupos locais de diferentes *nações*, ou as referências aos *To'ü*. Segundo o autor, mais tarde os *To'ü* foram sendo substituídos pelos *Tuxauas* ou *Capitães*, lideranças essas que não tinham relação com a organização política dos Ticuna, pois eram escolhidos e impostos pelos antigos patrões na época de barracão, para administrar os trabalhos dos Ticuna explorados. Como afirma Cardoso de Oliveira (1972, p. 54), *tornando-se servos (quando não cativos) dos então poderosos seringalistas*, nos aldeamentos que visavam à extração da borracha e a agricultura de subsistência de várias espécies exóticas como sorva, plantações e caça a animais comerciáveis, farinha de mandioca, etc.

A recuperação da agência cultural dos conflitos internos entre os Ticuna é feita durante os discursos e episódios de dramas sociais, onde lideranças indígenas buscam instrumentalizar suas reivindicações por Segurança Pública em suas aldeias como, por exemplo, através da reprodução e reatualização de figuras tradicionais (*To'ü* e *Yuü'cü*). Esse contraste faz parte das estratégias encontradas, das interações entre os Ticuna como um todo, das relações de poder.

As acusações de feitiçaria desempenham um papel central no universo Ticuna dos dramas sociais, a vida, a organização social é modelada pelo equilíbrio dos conflitos permeados pelo feitiço, nada implícito e nem sempre expressado publicamente. O feitiço é um instrumento utilizado pelos Ticuna com objetivo de sustentar um conflito impermanente que se transformam em “verdades” quando integram bastante aliados para sustentação do conflito, onde quanto mais vai sendo repetido entre os indivíduos,

mais os pregadores dessas “verdades” passam a ganhar maior autoridade, constituindo dentro desse processo a articulação de uma ação que ao ser acumulada ocasionará o desfecho para uma decisão crucial e definitiva entre os sujeitos.

A maneira como os indivíduos acusados de praticar feitiçaria se posicionam não passa impune a observação dos demais indígenas. Qualquer palavra proferida pode ser fatal para fortes decisões coletivas permeadas pela ideia de *justiça interna* como vontade de resolver um conflito, visando a retorno de equilíbrio social entre os Ticuna. Condizente a isto, uma problemática que chama atenção é um possível desaparecimento dos *Yüü'cü* que anteriormente eram os sujeitos eficazes para resolução desses conflitos existentes na esfera espiritual dos Ticuna.

Outra questão importantíssima é a ideia de crime bastante ampla e complexa no contexto social, cultural e simbólico dos Ticuna que merece compreensão antes de qualquer julgamento de valor. A feitiçaria por sua vez é um crime para os Ticuna inteligível internamente, mas não externamente. Algumas figuras anteriores às que existem hoje, eram alternativas tradicionais e autônomas condizentes as suas particularidades culturais geridas de maneira eficaz internamente. Com o possível desaparecimento dos *Yüü'cü* a sede por justiça passa a incomodar e desestabilizar os indivíduos insatisfeitos pela falta de punição àqueles considerados praticantes de feitiçaria, levando aos familiares próximos das vítimas a vontade incontável de *fazer justiça com as próprias mãos*.

Neste sentido, a solução provisória intermediada para paralisar a ocorrência de feitiçaria não é passível de julgamento, sendo relevante a toda uma comunidade ou agrupamento familiar. Sobre esses casos, geralmente não há repúdio e condenação a quem decide eliminar um feiticeiro, sendo uma forma de garantir um ajuste temporário. Não obstante a justiça Ticuna é a forma de tentar extinguir um conflito, a aparição de mais vítimas de feitiçaria; significa a tentativa de alterar os rumos de um conflito que poderá ser mais adiante, generalizado.

A própria explicação sobre a homossexualidade no território Ticuna de que não estaria apenas relacionada ao gênero da pessoa humana, por considerar que, em casos muito particulares, existiria por conta de alguém ter jogado feitiço para a família de um homem ou uma mulher. Para os sujeitos pesquisados, pode ocorrer que em algumas vezes, o feitiço pode ter sido jogado sem direção, o que pode provocar desde a prática de adultério por parte do homem ou da mulher, a separação conjugal, as paixões entre indivíduos do mesmo clã, o homossexualismo ou até distúrbios mentais.

Enfim, os *guardiões* Ticuna são lembrados e mencionados na contemporaneidade com apoio das narrativas dos velhos Ticuna, pois atualmente são concebidos como figuras tradicionais de um passado não muito distante. Isso se deu pela imposição de vários núcleos pelos antigos patrões seringalistas, bem como, pela constituição de comunidades pela irmandade da Santa Cruz que impulsionou um novo formato de organização coletiva, desestruturando as antigas malocas e formas próprias de agrupamentos familiares e o enfraquecimento dessas antigas figuras de poder entre os Ticuna.

Entre os vários fatores que impulsionaram a criação da *guarda-indígena* estão as recentes transformações na organização social dos Ticuna que desarticularam o poder político das autoridades indígenas ditas tradicionais, abrindo espaço para afirmação de novas formas de autoridades constituídas por novos arranjos das relações políticas estabelecidas entre as comunidades no atual contexto interétnico.

Durante o processo de idealizar uma Segurança Pública interna *adequada*, o referencial cultural fortemente reafirmado pelas lideranças sofre um conflito ideológico entre questões culturais e questões militares ocidentais. Para as lideranças que discutiram inicialmente, estes deveriam pensar num mecanismo que não apenas resolvessem todos os problemas da comunidade, mas principalmente valorizasse e fortalecesse a cultura Ticuna.

### **Guarda-indígena Ticuna**

Nos últimos trinta anos, resultaram-se nas comunidades problemas advindos da cidade e também surgiram novas necessidades que fugiram do controle tradicional dos Caciques e dos demais líderes indígenas. Sem o mesmo perfil de autoridade, os mais velhos não conseguiam mais impedir e evitar práticas tidas como violentas e criminosas, principalmente às praticadas por jovens e adolescentes.

Conforme relatos de uma senhora Ticuna de Umariãçu:

(...) Aqui na comunidade todos os velhos tem que dormir cedo, porque dá medo, porque são perigosos, os jovens estão violentos, quebrando garrafa na rua, jogando pedra no zinco, batendo aluno que estuda de noite, querendo agredir<sup>52</sup> mulheres novas e velhas. Eles tão pintando desenho com tinta nas paredes das casas, não está muito bom não aqui na comunidade (Trecho de fala gravada – Caderno de Campo, 2010).

---

<sup>52</sup> A senhora Ticuna utiliza o termo *agredir* para se referir a tentativas e práticas de abuso sexual (estupros) contra mulheres ocorridas no interior da comunidade onde mora.

Entre os vários dados etnográficos sobre as manifestações de violência física, moral e simbólica dentro das comunidades exercida pelas *galeras*<sup>53</sup>, muitos se apresentam como resultados de problemas urbanos que adentram nas comunidades por meio de jovens vulneráveis a estas situações.

Em novembro de 2008, com a ineficiência da política pública de Segurança Pública nas aldeias indígenas, a tomada de decisão para criar a *guarda-indígena* partiu da opção encontrada por um grupo de lideranças de Umariçu I e II que decidiram adotar a ideia como estratégia política, diferente do que fora noticiado na mídia de que o *Povo Ticuna* (como um todo) sofreu coerção e/ou imposição externa de guerrilheiros da FARC ou mesmo de narcotraficantes da região.

A decisão desses indígenas partiu da reflexão e avaliação sobre a própria política interna dos Ticuna que não mais conseguia ordenar e tomar conta das comunidades por meio das vias tradicionais, bem como, avaliaram a política indigenista local que, por sua vez, na visão dos indígenas encontrava-se *adormecida e muito fraca*, que nem sequer apoiava os indígenas em articulações e negociações com outras esferas públicas.

Alguns elementos são importantes para compreender como se deram as articulações antes da criação da *guarda-indígena*, por um lado, o crescimento demográfico das comunidades e por outro, o despreparo do Estado para atuar em cima dessas novas realidades em termos de demandas conforme o novo contexto do indigenismo em que ocorre a brusca mudança com o falecimento da tutela e processo de amadurecimento da ideia de protagonismo indígena quanto à modelagem das políticas públicas com a participação indígena.

No Alto Solimões, os próprios Ticuna sentiram necessidade de criar novos mecanismos para reduzir e amenizar os graves problemas de suas comunidades (alcoolismo, dependência química, roubos, homicídios, suicídios, violência física e moral, tráfico de drogas etc.). Para as lideranças indígenas de Umariçu II, a proximidade geográfica entre as comunidades indígenas e as cidades vizinhas tem influenciado os indígenas, principalmente os jovens, a mudarem de hábitos e comportamentos, causando reconfiguração social.

Desta forma, o então Cacique Valdir Mendes e lideranças Pedro Mendes, Tertulino Mendes, entre outros decidiram, em uma das muitas reuniões realizadas na

---

<sup>53</sup>Informações sobre essas reivindicações foram adquiridas através de análises de declarações prestadas que resultaram em *Procedimento Administrativo*, instaurado na Procuradoria da República do município de Tabatinga/AM – MPF, no período de 2008-2010, quando realizei estágio na área de Antropologia nesta instituição.

própria comunidade, tomar a decisão de que a Terra Indígena necessitava de cuidados específicos e vigilância interna, atividades que não estavam sendo executadas pelo Estado. Foi aí que decidiram juntar um *grupo de pessoas* (termo utilizado por lideranças que participaram da discussão inicial), cuja função seria fazer rondas no interior da comunidade, vigiar, vistoriar e assegurar para que não houvesse entrada de bebidas alcoólicas e entorpecentes na Terra Indígena. Este grupo ficou sendo chamado de *guarda-indígena* Ticuna.



Placa implantada na entrada da Comunidade Indígena Umariçu II no início da atuação da guarda-indígena Ticuna.

É válido pensar nas novas relações estabelecidas entre os agentes sociais que foram incorporadas na lógica do *direito consuetudinário* interpretado a partir de seus próprios prismas ideológicos, no que se refere à formulação de *estratégia* política com a finalidade de alcançar interesses individuais e coletivos. Nesta primeira concepção está presente à ideia de *direito consuetudinário* nos discursos das lideranças que reivindicam por providências e, ao mesmo tempo, reforçam a legitimidade de criar uma *guarda-indígena*.

Nisto os agentes sociais que articularam a guarda-indígena tomaram base do Art. 8º da Convenção n. 169 da OIT onde: “Ao se aplicarem a esses povos leis e normas nacionais, deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário”. Aqui é necessário retomar a ideia de *justiça* Ticuna que não está

escrita em nenhum discurso, mas permeia toda ideia inicial de *guarda-indígena*, onde os próprios Ticuna acionam seus direitos e capacidades de tomar decisões internas de acordo com suas próprias concepções de leis e regulamentos internos.

Para aplicação da justiça Ticuna dentro da Terra Indígena, as lideranças concordaram que fosse criado um *Conselho Tradicional* (até a finalização desta pesquisa não havia sido organizado formalmente) constituído por lideranças, Caciques, anciões, professores, pastores, etc. Esse *Conselho Tradicional* seria a base para o funcionamento da *guarda-indígena*, discutindo e decidindo sobre as penalidades para os infratores, diferenciando cada caso entre penalidades mais leves e outras de grande porte; em suma, prevalece a decisão de que “ninguém pode ser julgado duas vezes pelo mesmo crime”.

Conforme o grau do crime praticado pelos indígenas, “seria a comunidade quem decidiria se encaminharia ou não para a Justiça Federal, pois apesar dos Ticuna possuírem suas próprias maneiras de aplicar normas, também deve ser acompanhado pelo juiz, respeitando os direitos humanos” (trecho de conversa gravada – Caderno de Campo, 2012).

Com isto, se o indivíduo cometesse um crime muito grave, a decisão de encaminhar o caso para a Justiça Federal caberia ao *Conselho Tradicional*, havendo também um diálogo com a Polícia Federal e demais polícias para apoiarem em situações complicadas em que o *Conselho* e a *guarda-indígena* não conseguissem resolver. Cabe lembrar que o referido *Conselho Tradicional* deveria ter conhecimento do Estatuto do Índio, Código Civil, Legislação Indigenista para não cometerem nenhum ato passível de punição posterior.

Na perspectiva das lideranças Ticuna citadas, ao constituírem o *Conselho Tradicional* institucionalizado e legitimado (entre os Ticuna), não significa que estariam a caminho de criar outro Estado, pois o *Conselho* não estaria totalmente desvinculado do Estado. De uma forma geral, a *guarda-indígena* trabalharia em parceria com as polícias dos brancos. O que se observa, analisando este ponto de vista, é que existem várias práticas específicas associadas à ideia de *crime* como, por exemplo, a feitiçaria como já mencionada, que escapa do controle não só dos Caciques, lideranças, como está longe da esfera criminal da justiça ocidental. Como poderia a Polícia Federal adentrar uma comunidade para abordar e prender uma pessoa acusada de praticar feitiçaria contra outrem? Essas questões não são simples de resolver por sua complexidade interna e por ser uma questão interna delicada.

Como já fiz referência no início deste estudo, Caciques e lideranças Ticuna, percorreram um longo caminho fazendo denúncias ao MPF sobre a falta de providências por parte da FUNAI, que naquele momento estava sofrendo conflitos políticos internos por conta de sua administração regional, e também por parte da Polícia Federal, que afirmavam para os Ticuna que não poderiam atuar sem antes ter o consentimento da FUNAI.

Conforme o Art. 144 da CF de 1988, a Segurança Pública é dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, através dos seguintes órgãos:

§1º A polícia federal, instituída por lei como órgão permanente, organizado e mantido pela União e estruturado em carreira, destina-se a:

I - apurar infrações penais contra a ordem política e social ou em detrimento de bens, serviços e interesses da União ou de suas entidades autárquicas e empresas públicas, assim como outras infrações cuja prática tenha repercussão interestadual ou internacional e exija repressão uniforme, segundo se dispuser em lei;

(...)

§ 4º - às polícias civis, dirigidas por delegados de polícia de carreira, incumbem, ressalvada a competência da União, as funções de polícia judiciária e a apuração de infrações penais, exceto as militares.

§5º - às polícias militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública; aos corpos de bombeiros militares, além das atribuições definidas em lei, incumbe a execução de atividades de defesa civil.

Conforme leitura sobre obrigações do Departamento de Polícia Federal sua atuação em Terras Indígenas independe de consulta ou autorização da FUNAI, sendo assegurada comunicação prévia à FUNAI e às comunidades sempre que houver possibilidade de risco de afetar a vida, organização social, costumes e tradições indígenas, fora estes fatores, a PF deverá atender as demandas dos indígenas fazendo valer a cidadania indígena.

Além da PF, também é atribuição das Polícias Militar e Civil implementar Segurança Pública dentro das Terras Indígenas a primeira compete ações preventivas e ostensivas, e à segunda, as ações investigativas. Além disso, o principal desentendimento parece está impregnado na capacidade que essas polícias têm para lidar com as especificidades culturais e locais, necessitando de prévia formação e certos cuidados antes de qualquer juízo de valor revestido muitas das vezes por ideias preconcebidas, principalmente, por tratar-se de indígenas.

Durante o processo inicial, os indígenas passaram a denunciar ao MPF o movimento de *vai e vem* contínuo às instituições locais, sem obter solução alguma. O MPF, por sua vez, provocava as referidas instituições para tomar as providências

cabíveis sobre atuação e procedimentos necessários para amenização dos problemas reclamados pelos indígenas, porém, nem sempre respostas convincentes foram dadas. Esta situação de ter dificuldade em encontrar uma resposta advinda de instituições do Estado sempre é mencionada ao longo dos discursos dos indígenas.

Naquele momento, as lideranças Ticuna apenas contavam com o apoio do MPF. No mesmo período eu era estagiária de Antropologia no MPF, por isso pude acompanhar uma série de reuniões entre Procuradores da República e os sujeitos Ticuna, que na maioria das vezes chegavam ao MPF em grupo de cinco ou mais pessoas como estratégia usada pelos indígenas para que o MPF desse maior visibilidade aos casos por eles apresentados e ainda como forma de obter maior atenção estatal. Como já dito antes, entre as lideranças indígenas sempre esteve presente a ideia de que *quanto mais gente for, mais forte fica a denúncia e mais possibilidade de sermos atendidos*.

Devido às elevadas e constantes denúncias, o MPF instaurou Procedimento Administrativo visando *apurar o quadro em que se encontram as comunidades indígenas do Alto Solimões e verificar quais os esforços adotados pelo poder público no que tange as políticas de conscientização acerca dos malefícios do álcool e das drogas*, originado por vários termos de declarações prestados por representantes das comunidades indígenas situadas nas proximidades de alguns municípios do Alto Solimões.

As comunidades de onde vinham as denúncias e notificações em sua maioria eram: Bom Caminho, Feijoal, Porto Cordeirinho, Filadélfia, situadas no município de Benjamin Constant/AM; Belém do Solimões e Umariáçu I e II, situadas no Município de Tabatinga/AM; as comunidades de Campo Alegre e Otawari, no Município de São Paulo de Olivença/AM e Betânia no município de Santo Antônio do Içá. Por terem maiores números de habitantes, enfrentavam, neste período, grandes índices de violência causados, em consequência, segundo as lideranças e Caciques, pelo consumo desenfreado de álcool e entorpecentes no interior de suas aldeias, bem como, por *mudança de hábitos*. E por isso, na tentativa de conquistar outro tipo de poder para reprimir o intenso consumo de álcool e drogas e combater o aumento da sensação de insegurança nas comunidades indígenas Ticuna, seus caciques e lideranças buscaram formular uma resposta.

Ao fazer uma etnografia do conteúdo documental instaurado como Procedimento Administrativo, bem como, conforme depoimentos de indígenas Ticuna durante as notificações, percebi que havia sempre espaço para os *dramas sociais* nas

escritas, nas falas, nos gestos, no posicionamento corporal, sempre tensos e carregados de episódios narrados em que a comunidade, como um todo, parecia sofrer psicológica e socialmente.

A partir disto, o MPF emitiu um Despacho, datado de 03/10/2008, fazendo referência a *Carta da Organização das Nações Unidas de 1945*, que assegurava a autodeterminação dos povos em seus Artigos 1º, 2º e 55º, acompanhados pela *Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento* de 1986 e ainda da *Constituição Federal Brasileira* de 1988, que em seus vários artigos se delineiam os contornos de como se devem efetivar as relações entre as comunidades indígenas e o Estado brasileiro, desta vez a partir do *paradigma da interação* e não mais no *paradigma da integração*. O Despacho foi firme nos princípios constitucionais de valorização à diferença, com o seguinte texto:

(...) a decisão das lideranças indígenas, legítima e plenamente aplicáveis dentre os membros do grupo social e no território indígena. Não é mais o índio que necessita entender e incorporar-se à sociedade brasileira, mas sim, esta deve buscar entender os valores e concepções étnico-culturais de cada povo indígena localizado no Estado brasileiro. O Estado deve oferecer condições para que a sociedade brasileira obtenha mecanismos de compreensão para relacionar-se com as sociedades daqueles povos (trecho de Despacho da Procuradoria da República (2008) – arquivos de campo, 2010).

Sobre a criação da *guarda-indígena* os Ticuna de Umariáçu I e II entraram em consenso para levar adiante a ideia, porém com concepções distintas acerca de sua constituição. A primeira diz respeito à concepção, inicialmente discutida em Assembleia Geral na Terra Indígena de Umariáçu, sobre levar em consideração o fortalecimento de aspectos ditos tradicionais para resolução dos problemas.

Há uma tentativa de aproximar a referida organização aos valores Ticuna, pensada numa forma autônoma de atuar. Ou seja, em um primeiro momento, reuniriam integrantes voluntários para *proteger e promover* a Segurança Pública nas aldeias, com atribuição de fazer as rondas pelo interior da comunidade, apreender os indivíduos e encaminhar os sujeitos para o *Conselho Tradicional* já citado anteriormente.

Sobre isto a liderança Ticuna Pedro Mendes afirma que:

(...) O objetivo da guarda era amenizar os problemas, não era para prender ninguém. Quando surgiu o SPI [Serviço de Proteção ao Índio- polícia indígena], ninguém nem havia discutido nada, não houve uma concordância geral (Entrevista gravada com liderança Ticuna de Umariáçu I, Caderno de Campo, 2012).

Assim houve comunicação a toda a comunidade através de alto falante (boca de ferro como chamam os Ticuna), chamando voluntários para ingressar no serviço de

segurança da *guarda-indígena*. Inicialmente, agruparam cento e cinquenta homens, de dezoito a trinta e nove anos de idade, a maioria com experiência na manipulação de armas e defesa pessoal, bem como, em salvaguardar a corporação de qualquer ameaça, devido suas passagens pela corporação do Exército Brasileiro. Como sede principal na Terra Indígena Umariáçu, os indígenas adotaram a estrutura de antiga *taberna* de um dos moradores Ticuna, sob seu consentimento, localizada na divisa das comunidades Umariáçu I e Umariáçu II.



Sede do Serviço de Proteção do Índio – Umariáçu II, 2009.

Um dos integrantes da *guarda-indígena* manifestou que a razão específica na adoção deste lugar deu-se pelo fato deste ser um local estratégico, devido ser a única entrada por estrada para a comunidade, por onde tanto pedestres como motoristas de veículos (carros e motos) adentravam a comunidade. Pela distância da comunidade à sede do município de Tabatinga, havia circulação constante de muitos moradores por este local, o que o faz sempre movimentado – há pessoas da cidade que se dirigem à comunidade para comprar peixe, por sua vez, homens, mulheres e crianças Ticuna deslocam-se diariamente de suas casas para comercializar seus produtos na feira e comprar outros (peixe, sucos, “curite”, sorvete, bombom, etc.). Passa a ser necessário então que integrantes (soldados) da *Guarda-Indígena cuidem e vigiam o território*.

Até esse momento, eram os Caciques e lideranças Ticuna quem orientavam as ações dos membros da *guarda-indígena*, que até então não possuía nenhuma nomenclatura, pois os indígenas pretendiam criar um *Conselho Indígena* sem atrelar significados que poderiam ser mal interpretados pelo Estado como pejorativos. Com a participação de outros sujeitos Ticuna de outras comunidades a *guarda-indígena* passou por uma reconfiguração. Concebendo a atuação positiva da *guarda-indígena*, Caciques e lideranças se uniram para discutir e indicar um representante que não fossem os próprios Caciques, pois estes estariam ocupados com outros assuntos a serem resolvidos e não poderiam se limitar à segurança da comunidade, impulsionando a mudança no perfil da *guarda-indígena*.

### **O Serviço de Proteção do Índio – SPI dos Ticuna**

Depois de muito discutirem, algumas lideranças juntamente com os guardas voluntários Ticuna definem a primeira fase da organização nomeando-a como *Serviço de Proteção do Índio– SPI*, com a aceitação e legitimidade pelos demais moradores das comunidades indígenas. A articulação para denominar a *guarda-indígena* como *segurança indígena SPI* faz parte dessa mobilização etnopolítica em querer assumir, estrategicamente, práticas indigenistas que são de responsabilidade do Estado.

A organização hierárquica do SPI estruturou-se em termos de uma chefia reconhecida pelos Ticuna. Em Umariáçu II, quando a *segurança indígena* ainda não havia sido nomeada, houvera reunião geral com a comunidade, onde o Cacique e algumas lideranças decidiram escolher um responsável para liderar o grupo, dessa forma indicaram Júlio Pedro Almeida conhecido como Júlio Carneiro, também Ticuna, pela sua experiência como ex-militar do Exército Brasileiro e ex-policia da Polícia Militar em Tabatinga/AM – em seu exercício como policial alguns moradores da comunidade informaram que este foi expulso por motivos não muito claros a nenhum morador da comunidade, tampouco por algum integrante da polícia indígena. A mim não foi possível conversar com Júlio, por ele não morar mais em Umariáçu II, pois o mesmo estaria preso na cidade de Tefé/AM, segundo informações de parentes e moradores de Umariáçu II.

Entre os vários fatores que impulsionaram a atuação do SPI e a solicitação de sua avaliação ao MPF estão às recentes transformações na organização social dos Ticuna que desarticularam o poder político das autoridades indígenas ditas *tradicionais*,

abrindo espaço para afirmação de novas formas de autoridades, constituídas por novos arranjos das relações políticas estabelecidas entre as comunidades, no atual contexto interétnico.



Integrantes do SPI da Comunidade Indígena Filadélfia, 2010.

A iniciativa de criar uma Segurança Indígena em área de fronteira trouxe maior destaque, no Alto Solimões, para questão do lugar dos povos indígenas no Estado-Nação e também recolocou questionamentos sobre atuação indigenista do Estado brasileiro. A própria ideia dos povos indígenas de serem reconhecidos como *guardiões das fronteiras* foi estimulada, historicamente, pela política indigenista brasileira estatal exercida pelo órgão estatal *Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/ITN* (que depois ficou sendo apenas *Serviço de Proteção aos Índios – SPI*), primeiro órgão indigenista estatal responsável pela definição e gestão de questões referentes aos povos indígenas.

O antigo órgão indigenista SPI atuou orientado pela necessidade e obrigatoriedade de incorporar os indígenas à comunhão nacional, por meio da educação e de trabalhos executados para o desenvolvimento de atividades produtivas sob o controle do próprio órgão indigenista. Embora os povos indígenas tenham recebido

tratamentos inferiores quanto à sua cidadania na nação brasileira, historicamente eles foram agentes de suma importância no processo de delimitação e consolidação de fronteiras brasileiras.

Todas essas questões recaem também sobre a problemática da tutela exercida pelo Estado brasileiro sobre os povos indígenas no Brasil, antes da Constituição de 1988, que garantia proteção aos indígenas, mas na condição de serem reconhecidos como um segmento da população brasileira que necessitaria da tutela estatal enquanto não se transformasse em brasileiros *plenos*. Atualmente, alguns funcionários da FUNAI – Coordenação Regional do Alto Solimões – têm tentado fazer alguns esforços de não exercer tutela, conforme determinações da Constituição Brasileira, mas ainda é difícil para o Estado Brasileiro reconhecê-los como protagonistas e agentes autônomos de suas próprias histórias, inclusive para alguns dos próprios Ticuna.

Assim sendo, a *guarda-indígena* mantinha a essência tradicionalista de atuar conforme entendimento de normas e leis próprias dos Ticuna. Já o SPI, não o antigo órgão indigenista, mas a *Segurança Indígena* assim nomeada passa a incorporar um perfil mais militarizado. Tendo sido escolhido e recebido com certo *status* e autoridade diante dos demais indígenas, Júlio Pedro introduziu a ideia de tornar o grupo de segurança indígena em *Serviço de Proteção do Índio – SPI*, retomando a sigla do antigo órgão indigenista (SPI) anterior à FUNAI. Deu ao grupo de segurança indígena a caracterização militarizada de polícia, considerando sua experiência e baseando-se na hierarquia do Exército Brasileiro.



## Serviço de Proteção do Índio – SPI Comunidade Indígena Umariáçu II

---

Logotipo do Serviço de Proteção do Índio – SPI (segurança indígena), 2009.

Também teve a ideia de utilizar o brasão brasileiro, do Exército Militar e do MPF, como sendo vinculados ao MPF utilizando-se de nomenclaturas de instituições estatais, causando a partir daí várias interpretações acerca da organização. Além disso, a atuação do SPI nas comunidades indígenas foi sendo intensificada, tendo um resultado positivo, mas também de repressor que muitas das vezes ultrapassava os limites de sua atuação, gerando conflitos com as comunidades.

### **Polícia Indígena do Alto Solimões - PIASOL**

A partir do despacho do MPF/PRAM-TBT, que deu parecer favorável à auto-organização indígena de criar a *Guarda-Indígena* em 2008, no ano de 2009 outras lideranças Ticuna que não as de Umariáçu, elaboraram um Estatuto totalmente baseado nas diretrizes e de acordo com a hierarquia do Exército Brasileiro, intitulado *Estatuto Único da Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL*. No período de abril a julho de 2009, foi constituída uma comissão constituída por Caciques e lideranças Ticuna sendo eles: Atos Vasquez (Filadélfia), Davi Cecílio (Feijoal), Sansão Ricardo Flores (Filadélfia), Odácio Bastos (Filadélfia), Júlio Pedro (conhecido como Júlio Carneiro) (Umariáçu), André Félix (Belém do Solimões) para elaboração do estatuto.

A elaboração do Estatuto da PIASOL foi realizada em quatro etapas até chegar à anuência decidida em Assembleia Geral. Entre 15 e 16 de abril de 2009, iniciou a elaboração do Estatuto na comunidade indígena Feijoal. No dia 30 de maio de 2009, em Filadélfia, houve a discussão dos itens do Estatuto e a revisão do referido, foi realizada no dia 13 de junho de 2009. No período de 15 a 20 de julho de 2009 foi aprovado por Caciques e lideranças na comunidade indígena Umariáçu II, sendo aceita e autorizada para atuar no interior das comunidades indígenas através de Assembleia Geral. O Estatuto possui trinta e quatro artigos. Nele consta a divisão da PIASOL feita por seus idealizadores por companhias enumeradas como primeira até a nona Cia, localizadas em comunidades centrais, coordenadas por representantes locais chamados de “delegados”.

No momento em que a comissão começou a debater a proposta do Estatuto, aumentaram o número de voluntários para integrar à organização, em um primeiro momento para possibilitar a execução da Segurança Pública aos demais moradores indígenas, mas depois pela expectativa de receberem remunerações por seus trabalhos. Tendo dado certo na Terra Indígena Umariáçu, automaticamente tal iniciativa foi adaptada também em comunidades de outras Terras Indígenas Ticuna. Com isto, aumentaram as chances para um maior envolvimento de mais Caciques e lideranças para o fortalecimento da organização.

Estando pronto o Estatuto, a comissão encaminhou cópia para análise no MPF, que poderia emitir parecer favorável ou não. Cabe observar que, neste momento, não fizeram parte da comissão de elaboração do Estatuto o Cacique de Umariáçu I, Valdir Mendes, e as lideranças Tertulino e Pedro Mendes que, foram os idealizadores da *guarda-indígena* comunitária. A partir do referido Estatuto houve uma divisão das ideias em manter a *guarda-indígena* e outros a *polícia indígena*.

#### Segundo Odácio:

A polícia não foi criada por causa de falta de emprego, não foi para serem reconhecidos... não. É porque situações da comunidade indígena aonde não são evangélicos está demais, não tem condições. Assim como Belém do Solimões, Umariáçu, Campo Alegre, Nova Itália, Betânia - em Betânia, lá não está demais porque lá são evangélicos. Não dá mais para gente suportar a violência que tá tendo, as bagunças que tão tendo, então isso aí é a razão para a PIASOL se reativar... Logo que a PIASOL iniciou deu um resultado ok, mas depois que a PIASOL enfraqueceu, as autoridades que eram contra agora não estão nem aí. Fizeram de tudo para PIASOL parar, mas não deram resposta para os problemas. Talvez a FUNAI, o governo federal, daqui a um tempo, reconhece isso, vai ser algo para gente, que seja reconhecido, porque daqui a uns dez anos, as coisas não vão ser assim como hoje não. Cada vez vai ser pior. Por isso, se os povos indígenas não organizarem o sua segurança pode ser que as coisas não vão ser tão facilmente, que vão conseguir ir adiante. Se nós não nos preocuparmos quem irá pensar em resolver? (Trecho de conversa gravada – Caderno de Campo, 2013).

Conforme Guareschi (1997, p. 63), a sobrevivência de um agrupamento social de pessoas *assegurada pela produção, e a reprodução é assegurada por diversos aparelhos, ou mecanismos que a própria sociedade cria* logo a função das polícias de todos os tipos é garantir a ordem interna em geral, usando se preciso a força, a violência ou a coação-repressão. Para Odácio Bastos, Coordenador da PIASOL, o significado de *Polícia* está associado à noção de *autoridade*. O mesmo reconhece que devido à utilização do termo *Polícia*, a organização de segurança criada pelos Ticuna vem sendo acusada de constituir uma milícia paralela ao Estado.

Odácio Bastos insiste em afirmar que a Polícia Indígena não tem intenção de atuar desvinculada totalmente das outras Polícias instituídas pelo Estado, a fim de serem orientados sobre os Direitos Humanos, legislação indigenista, ECA, direitos das mulheres, direitos dos idosos, etc. Nesta segunda concepção sobre a *guarda-indígena*, da qual surge a PIASOL, há a vontade de aproximá-la aos valores ocidentais, visando à participação na esfera estatal de Segurança Pública com o direito de serem remunerados pelos trabalhos como quaisquer outros cidadãos em pleno exercício de suas funções com direitos trabalhistas garantidos.



---

Logotipo da Polícia Indígena do Alto Solimões, 2009 (foto: arquivo pessoal, Mislene).

Na concepção dos Caciques e lideranças que articularam a *guarda-indígena*, os Ticuna envolvidos nessa ideia de Polícia se equivocaram em querer atuar como tal, pois para isso houve dependência do Estado que, por sua vez, barrou de diversas formas a atuação da PIASOL e, por isso, não só eles fracassaram, mas a expectativa do povo Ticuna em solucionar seus problemas por conta desse desajuste das ideias. Durante a atuação da PIASOL, seus integrantes iniciaram suas atividades sem conhecimentos de legislação e sem qualificação para exercerem tais funções, acabando por serem excluídos do poder e de impor ordem aos demais indivíduos.

Foi com essa carência que no dia 11 de março de 2010 várias lideranças fizeram uma reunião extraordinária na comunidade indígena Betânia, município de Santo Antônio do Içá, coordenada por Odácio – coordenador da PIASOL e Elias – vice-coordenador da PIASOL, para tratar da elaboração do regimento interno da PIASOL; processo jurídico para reconhecimento da PIASOL pelos órgãos governamentais; regras e controles durante as repressões aos infratores indígenas pelos integrantes da PIASOL; tipos de crimes que poderiam ser combatidos pela PIASOL e quais deveriam ser encaminhados para a “polícia ou justiça dos brancos”; qualificação dos casos, e, etc.

Nessa reunião, ficou bastante claro que os Ticuna que ali estavam presentes possuem noção de que para que haja reconhecimento legal da PIASOL não é uma questão simples e que merece muitos cuidados, no sentido de que conforme orientação do MPF é necessário que exista um Projeto de Lei criado e aprovado por deputados em Brasília, não sendo na visão dos próprios indígenas uma tarefa fácil, tendo em vista, vários agravantes de violação de direitos dos povos indígenas.

Como já citado, a PIASOL foi estruturada a partir de padrões nacionais de ser Polícia, ainda que esta tenha sido pensada por lideranças e Caciques indígenas. Dentre as dificuldades enfrentadas pela Polícia Indígena e por Líderes e Caciques e também o estopim para tantas visões preconceituosas por parte de não indígenas sobre a tomada de decisão dos Ticuna, está a ideia de que a partir daquele momento os não indígenas seriam proibidos de entrar, principalmente, nas Terras Indígenas Umariçu e Santo Antônio, ambas próximas as cidades Tabatinga e Benjamin Constant.

Cabe lembrar que a PIASOL também sofreu bastante pressão pelos próprios moradores das comunidades acerca do modo de agir de alguns de seus integrantes, cujas atitudes individuais passaram a ser vistas como de toda PIASOL e, conseqüentemente, criando sobre ela uma conceituação negativa. Neste sentido, Pedro Mendes, uma das

lideranças que participou da articulação e criação da *guarda-indígena*, indaga o seguinte:

(...) Não sei de quem foi a ideia de criar a polícia indígena, pois quando nós que tivemos a ideia de criar a guarda-indígena soubemos, Júlio Carneiro e outras pessoas já haviam ido entregar o Estatuto da PIASOL no MPF (trecho de entrevista aberta a Pedro Mendes gravada, Caderno de Campo, 2012).

Analisando o Estatuto da PIASOL, o que chama bastante atenção é a afirmação que se encontra no Artigo 1º do Capítulo I, que afirma que a PIASOL é uma entidade *vinculada ao Ministério Público Federal*. A confusão foi gerada após a consulta ao MPF sobre a tomada de decisão de criar a *guarda-indígena*, mas não a PIASOL. O despacho expedido pela Procuradora em exercício naquele momento foi positivo, reconhecendo a legitimidade dos Ticuna em adaptar um mecanismo de segurança e se auto-organizarem como *guarda-indígena* para coibir e amenizar situações de violência dentro das comunidades indígenas, com aplicação de normas e meios próprios para solucionar problemas internos.



Logotipo da PIASOL e brasão apresentado ao MPF para identificação, 2009.

Retomando a discussão da reunião extraordinária em Betânia, e conforme Ata da referida Reunião, uma questão bastante relevante sobre a PIASOL foi a decisão de especificar os crimes que contariam com a atuação da PIASOL no sentido de combater, mas também encaminhar para a PM e PF posteriormente, em suma aqueles crimes

considerados como *mais graves* incluindo: estupro, venda de bebidas alcoólicas e entorpecentes, violação de cadáveres, homicídios, pedofilia, apologia ao crime, *magia negra*, *ameaça de feitiçaria*, ameaça de morte com arma de fogo, falsidade ideológica (tendo em vista inúmeras incidências de indígenas que se apropriam de cartões bancários de familiares, principalmente, como se fosse uma herança deixada por um familiar falecido muitas das vezes), e outros crimes que após serem investigados pela PIASOL e comprovadas tais práticas seriam encaminhadas as polícias do Estado.

Já os crimes considerados como *mais leves* são: furtos, homossexualismo, violência domiciliar contra a mulher (haja vista que a reunião contou apenas com a participação de homens), incesto clânico<sup>54</sup>, abuso sexual de menores, exploração de fauna e flora, invasão domiciliar, vandalismo, etc. para os participantes da reunião, situações como estas devem ser analisadas e julgadas pelo Conselho Comunitário da própria comunidade vinculado a PIASOL. Note-se aqui que há uma configuração da ideia do Conselho Tradicional Indígena formulada pelos criadores da *guarda-indígena*.

Depois de alguns meses, sem ter conhecimentos sobre como deveriam de fato atuar, alguns membros foram fazendo as coisas a sua própria maneira, contrariando a imagem da PIASOL diante das comunidades. Por fim, a PIASOL não foi legitimada por falta de lei específica que pudesse assegurá-la, embora legitimada pelos próprios indígenas, ainda que nunca tenham chegado a um consenso geral. A princípio quem já tinha passado pelo Exército poderia ser incorporado à PIASOL. Só mais tarde, houve a incorporação de mulheres, a partir da reivindicação delas para atuar em causas relacionadas às questões femininas como, por exemplo, em casos de violência contra a mulher. Desde o início da criação da PIASOL, não houve critério de idades para os integrantes.

Odácio Bastos contou de que maneira foi inserido na PIASOL enquanto Coordenador Geral, afirmando que as pessoas *jogaram* a polícia indígena em suas mãos sem ele ter conhecimento: *apenas fui indicado e pronto tive que assumir a grande responsabilidade que é oferecer melhoria para a segurança nas comunidades, ainda mais sendo indicado pelas comunidades.*

---

<sup>54</sup> Isto se refere ao fato de haver casamento entre indivíduos pertencentes ao mesmo clã que na visão dos Ticuna mais velhos se trata de prática de incesto, pois pessoas do mesmo clã são consideradas como irmãos consanguíneos conforme a organização social dos Ticuna dividida em duas metades, onde é permitido o casamento entre clãs de metades distintas e nunca da mesma metade. Até atualmente, sabe-se que existem situações de recriminação e exclusão social aos indivíduos que ousam quebrar as regras de casamento.

Ressaltou que inicialmente não houve discussão de regras sobre como deveria funcionar a PIASOL no sentido de estar assegurada pela Constituição Federal 1988 e legitimada pelo Estado. Odácio Bastos indagou os participantes da Assembleia Geral em Vendaval ocorrida no mês de março de 2013, sobre o porquê a PIASOL não deu certo e parou de funcionar. Ressalto ainda que a falta de apoio lhe fez verificar que o enfraquecimento veio a partir de pessoas das próprias comunidades que acabaram desestimulando os integrantes da PIASOL, ao dizer para eles que não tinham remuneração para exercer as funções e não eram reconhecidos pelo governo. Conforme Odácio:

(...) Muitas pessoas pensavam que o pessoal que fazia parte da PIASOL apenas estava ali por interesse e só queriam dinheiro. Mas, na verdade senhores, eles queriam trabalhar fazendo segurança para vocês. A questão é que todos eles (integrantes) possuíam famílias para sustentar que também exigia deles e cobrava o papel de pais de família, sobretudo no sustento econômico e assim, aos poucos, os membros foram abandonando a PIASOL (Trecho de discurso durante Assembleia Geral – Relatório Final da Assembleia Geral, 2013).

Desde o início da atuação da PIASOL, os trabalhos foram voluntários, tendo em vista que, mais tarde, a participação de cada integrante passou a necessitar de auxílio financeiro, pois para exercer as atividades de vigilância e fiscalização no interior das comunidades estes tendiam a deixar de lado suas atividades agrícolas, pesca, caça, e ainda seus empregos (Agentes Indígenas de Saúde, professores, enfermeiros, etc.). Ser componente da PIASOL também fez nascer à ideia de uma oportunidade de ganho financeiro, além de obter grande prestígio entre os demais Ticuna.

Além da experiência como militares, os integrantes deveriam obedecer alguns critérios, tais como: não beber, não possuir má conduta, não usar drogas ou fumar, etc. deveriam ser pessoas exemplares diante das demais. Portanto, diante dessa vontade coletiva de proteger a própria comunidade, também estava presente a vontade individual de ganhar prestígio, além da posterior motivação financeira.

Na pesquisa de campo, no ano de 2010, quando a PIASOL ainda estava atuando em Umariçu II, observei que os integrantes da Polícia Indígena se mantinham posicionados, com postura militarizada, em frente à ponte de concreto que dá acesso a Umariçu I, com o intuito de realizar fiscalização na entrada da comunidade, como estratégia para impedir a entrada de bebidas alcoólicas.

Na maioria das vezes, a procura pela Polícia Indígena em sua sede (chamada de *Delegacia* pelos sujeitos pesquisados) era feita por moradores da própria comunidade e também de comunidades indígenas mais próximas da cidade de Tabatinga, para relatar

denúncias de agressões físicas, roubos, etc. Dependendo da gravidade da denúncia apresentada, os demais integrantes (chamados soldados) se preparavam para sair da sede em busca do acusado após receberem as denúncias.

Em algumas comunidades é importante salientar que a PIASOL contava com apoio dos municípios seja a prefeitura, câmara de vereadores etc. que por algumas vezes os apoiava na alimentação, logística e até mesmo na construção da sede da PIASOL como no caso, da comunidade indígena Belém do Solimões.

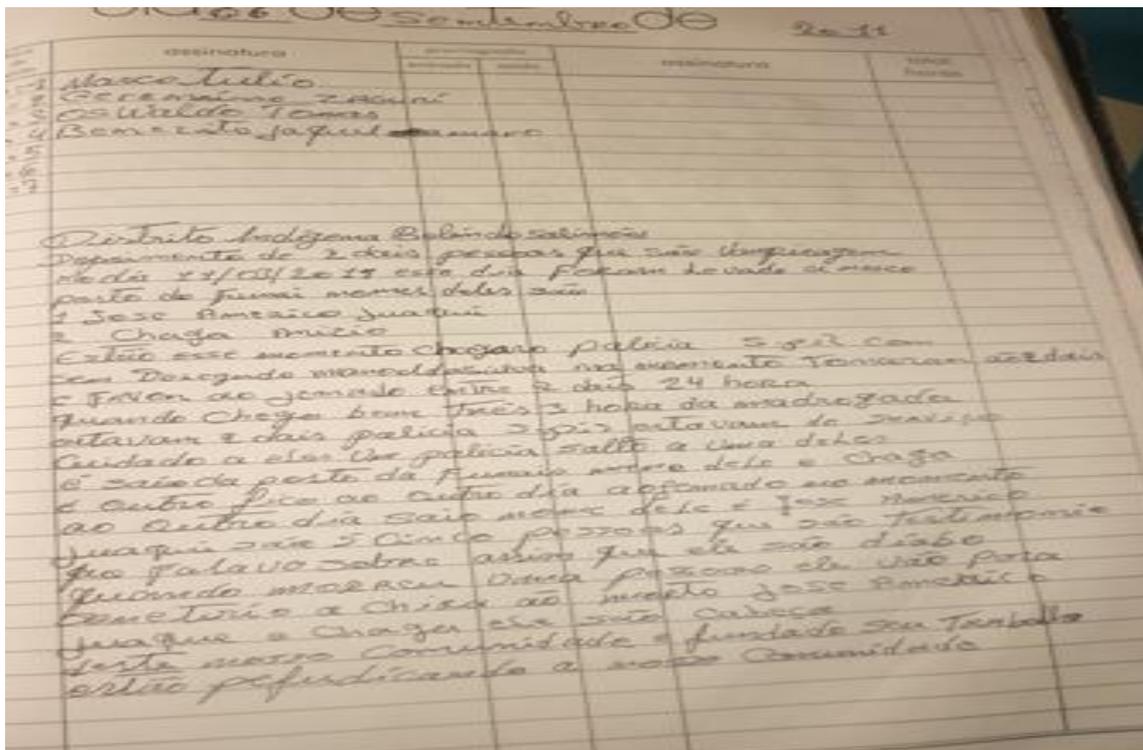


Sede da PIASOL em Belém do Solimões construída com recurso dado pela Prefeitura de Tabatinga (arquivos de campo, 2013).

Todas as ocorrências eram registradas em livros/cadernos próprios, contendo data, hora e local de procedência e local de acontecimento. O secretário (também chamado de escrivão) registrava tudo que a pessoa falasse. Na transcrição dos fatos não há preocupação em tornar o texto na linguagem jurídica, escrito a maneira própria de cada receptor das denúncias.

Diferente de como acontece nas Delegacias de Polícia Militar, o boletim de ocorrência fica registrado em livro de ata e posteriormente as denúncias apresentadas são investigadas pelos integrantes da PIASOL, nada é enviado ao Cartório. Na PIASOL, todas as denúncias e reclamações são anotadas e a Polícia Indígena se responsabiliza por solucionar os casos de forma que a outra parte acusada passe por algum tipo de

repressão, encarceramento e, em seguida, por uma série de conselhos dados pelos anciões Ticuna, muitas das vezes, ainda no posto da PIASOL.



Página de livro de ocorrência da PIASOL de Belém do Solimões (arquivos de campo, 2013).

Após o secretário terminar de redigir a ocorrência, o Delegado é o responsável pela providência a ser ordenada aos seus soldados Ticuna, com a finalidade de resolver o caso, dependendo da *gravidade*<sup>55</sup> do fato noticiado. Muitas das vezes, a PIASOL tinha dificuldades de atuar, pois numa briga ou rixa entre dois indivíduos a pior consequência é o envolvimento das famílias de ambos os sujeitos envolvidos nesses conflitos. Durante as repressões aos indivíduos, os integrantes da PIASOL temiam ser acometidos por um conflito pessoal com a parte acusada. Ou mesmo ter a sede de funcionamento da PIASOL invadida pelos familiares dos indivíduos encarcerados até a liberdade do mesmo. Neste sentido, foi preciso que os integrantes da PIASOL reforçassem as celas de aprisionamento temporário utilizando para isso portas constituídas de chapas de aço e varas de ferro, mais resistentes a arrombamentos. Esse tipo de proposta se assemelha bastante as celas existentes nas delegacias da polícia militar.

<sup>55</sup> No contexto Ticuna, a noção de gravidade é relativa, pois existem situações onde um fato que ameaça uma família, por exemplo, nem sempre ameaça o restante da comunidade.



Cela prisional da sede da PIASOL de Belém do Solimões (arquivos de campo, 2013).

Os problemas se tornam complexos demais ao envolverem a retomada de uma série de conflitos anteriores, geralmente envolvendo homicídios ou acusações de feitiçaria. Para os integrantes da PIASOL, se de um lado contam com o discurso da pessoa acusatória, de outro enfrentam a raiva e a negação da pessoa acusada. Ao que observei naquele contexto, a PIASOL possuía limites de atuação nem sempre bem entendidos pelos moradores de cada comunidade, que tendiam a trazer várias questões esperando soluções imediatas. Os “delegados e soldados” sofriam várias formas de pressões. De qualquer forma, é perceptível que os Ticuna não querem qualquer polícia em suas comunidades.

Segundo informações de Elias Grande, vice-coordenador da PIASOL, as demandas de crimes e violência são intensificadas, principalmente, nos finais de semana, após ingestão de bebidas alcoólicas. Os alvos da PIASOL são todos aqueles que se enquadram na categoria de *desordeiros*, a maioria jovem do sexo masculino. Durante esta pesquisa, minha trajetória étnica e minha posição acadêmica também limitaram meu acesso a certas informações sobre as denúncias e ações tomadas com relação a elas. Existem certas práticas que ocorrem no interior da sociedade Ticuna que

nem sempre são ditas, mesmo após muita insistência, por ser um assunto social e politicamente muito delicado. Isso inclui também fatos envolvendo a PIASOL.



Registro fotográfico com equipe da PIASOL de Belém do Solimões após visita de campo à sede (arquivos de campo, 2013).

Acusação de feitiçaria e as consequências da reação do possível feiticeiro quando dessas acusações, são concebidas pelos indígenas, na maioria das vezes, como ocorrências *comuns* ao povo Ticuna, ainda que não ocorram com frequência. São denunciados como possivelmente autores deste tipo de ação em casos de morte de um ente querido envolvido em algum conflito que vai além de uma agressão física ou verbal, mas que se considera ter sido afetado pelo ato de *jogar feitiço*, como os Ticuna chamam a ação que ocorre na esfera espiritual e simbólica que consequentemente geram o adoecimento e muitas das vezes, a morte dos indivíduos.

As práticas da PIASOL no contexto da comunidade possuem grande significado, ainda que baseadas num sistema hierárquico do Exército, pois são concebidas como referência a cultura e visão dos Ticuna como um todo. Acusações de feitiçaria e as outras ações desviantes, constantemente presentes no interior das comunidades, se inserem no conjunto de preocupações étnicas e passam a exigir a aplicação de sanções sociais e culturais como castigo para estabelecer a *ordem*, com a dicotomia *causa e efeito* se traduzindo na prática de *punição* a partir do consenso da comunidade.

As providências a serem tomadas, após recorrerem à PIASOL, consistem em reordenar, reprimir e extinguir qualquer ato que ponha em risco a vida coletiva dos Ticuna, desta forma ressaltando a relação tensa entre indivíduo e sociedade. Ao observar como se processam as relações sociais frente à Polícia Indígena na comunidade, dando ênfase às representações sociais e suas definições próprias, foi possível a esta pesquisa traçar o entendimento sobre como se deu o início da atuação da PIASOL e como questões e problemas enfrentados pela comunidade no cotidiano estão sendo solucionados.

Também pôde ser observado o tipo de relação da organização com o Estado e ainda as relações com os indivíduos da comunidade, além de compreender como são as concepções dos membros da PIASOL sobre a situação atual da comunidade (do *emprego e desemprego* dos jovens da comunidade) e como se compreendem a si próprios enquanto voluntários, mantendo dentro da organização e da comunidade expectativas quanto à possibilidade de reconhecimento nacional da organização.

Apesar da existência de limitações à apropriação de elementos culturais provenientes da sociedade não indígena, como o fato de exercer o papel de polícia na comunidade, é compreensível que para nenhuma instituição *de fora* (dos não indígenas) seria simples ser incorporada às comunidades indígenas, ainda mais tendo que emitir juízo (considerar certo ou errado) sobre ações que são *de dentro* (dos Ticuna) para definir aquilo que poderia ser objeto de repressão policial ou não. O conflito relacionado às constantes acusações de feitiçaria se afirma através da fofoca, que nos livros de ocorrência da PIASOL se tornam em Boletins de Ocorrência de práticas de violência. Portanto, a PIASOL atua não somente em casos de violência praticados por jovens *desordeiros*, mas também em certas práticas de feitiçaria que afetam a proteção espiritual e física dos indivíduos.

Para promover Segurança Pública nas aldeias, os Ticuna envolveram diferentes concepções e experiências referendadas em culturas diversas. Nesse sentido, desde os anos 1970, os Ticuna buscam novas possibilidades étnicas (o que inclui transformações e apropriação de novos elementos culturais) para enfrentarem os problemas sociais que surgiram nas comunidades com a intensificação do contato dos indígenas com atores sociais não indígenas, muitos desses problemas iniciados ainda na época dos seringais no Alto Solimões (como, por exemplo, a desarticulação da autoridade da chefia tradicional Ticuna).

Esta pesquisa me fez entender que a organização policial Ticuna foi formulada a partir de relações com a política interna do grupo e como forma de resistência étnica, o que significa dizer que o mecanismo estatal de Segurança Pública (Polícia) foi apropriado pelas lideranças da comunidade seguindo orientações da cultura Ticuna e não as negando. Por isso, para dimensionar o significado da apropriação do mecanismo de policiamento do Estado pelos Cacique e lideranças indígenas é preciso compreender a concepção dos Ticuna sobre aquilo que a comunidade Umariáçu II entende por *Segurança* e como atribuem a responsabilidade para promover a Segurança à PIASOL.

Historicamente falando, o Estado brasileiro, como parte da sociedade ocidentalizada, sempre desconfiou da autonomia dos indígenas<sup>56</sup>, sobretudo agora com os Ticuna propondo um instrumento de segurança de domínio estatal com poder de aplicar atos de vigilância e repressão, como os exercidos por militares e policiais. É preciso que os agentes do Estado brasileiro entendam que a demanda atual dos Ticuna está relacionada ao fato de compartilharem noções de mundo com os demais brasileiros (não indígenas), como a necessidade de ter representação política como estratégia para garantir seus interesses nas diversas instâncias públicas estatais.

Mesmo ao buscarem ideais valorizados pelo mundo brasileiro ocidentalizado (exemplo: escolarização, assistência pública de saúde, profissionalização em diversas áreas, estabilidade financeira por meio de empregos em órgãos estatais etc.), os Ticuna não estão absorvendo tudo sem nenhum tipo de filtro étnico quanto aos *modelos ocidentais*. A falta desse entendimento colabora para que agentes estatais proponham políticas e ações que não se ajustam aos indígenas, apesar de aparentemente serem aceitos por eles, por exemplo, projetos que não deram certo devido a não identificação da comunidade com os seus objetivos. Por outro lado, não se pode perder de vista a dinamicidade dos pressupostos culturais dos povos indígenas, que nem sempre são os mesmos do passado, uma vez que mudanças também são constantes.

---

<sup>56</sup> Apesar de ter me referido ao Estado de maneira genérica, não gostaria de ser mal interpretada quanto ao MPF que atuou favorável à autonomia indígena quanto à criação da Polícia Indígena.



Logotipo da PIASOL de Betânia (créditos da imagem: Izamara Costodio, 2013).

Através do logotipo desenhado pelos próprios Ticuna podemos notar a representação social que estes fazem a respeito da polícia indígena configurada para a visão social e cultural dos Ticuna, em suas relações com a natureza. Enfim, podemos observar a dinâmica social existente entre os Ticuna, tornando-se compreensível que manifestações de resistência étnica passem por transformações para dar conta de mudanças nas situações de conflito entre indígenas e não indígenas, como foi o caso da PIASOL que surgiu como alternativa aos problemas de Segurança Pública no contexto atual da política indigenista brasileira, o que acarretou reconfiguração de tradições etnopolíticas.

Sobre a PIASOL, existem visões distintas, uma delas é expressada por Paulo Mendes (liderança Ticuna de Umariáçu I):

Os integrantes da PIASOL, ao pensarem em fazer segurança, devem pelo menos saber um pouco sobre as leis como legislação e Constituição Federal para poder apoiar-se em leis, pois nós Ticuna criamos a segurança que depois se tornou polícia indígena para amenizar a situação de violência dentro da comunidade. Mas o problema da organização é que “está” colocando qualquer pessoa para integrar a segurança, gente sem conhecimentos sobre o que é segurança porque nunca tiveram a oportunidade de ter uma capacitação. Tiveram que atuar na marra. De início, os reservistas indígenas tinham preferência para compor a segurança indígena depois já era qualquer um (Discurso gravado – Caderno de Campo 2010).

Aqui existe uma cobrança não apenas à PIASOL, mas também ao Estado de não ter dado a possibilidade aos Ticuna de prévia qualificação para poder atuar nas comunidades sem exageros e sem causar outros tipos de violência. A tentativa nesta pesquisa é apresentar a criação de um mecanismo com poder de polícia ressignificado pelos Ticuna como instrumento político a ser executado por eles mesmos. Para fundamentar este estudo foi interessante pensar em novas relações entre os agentes sociais que foram incorporadas na lógica do *direito consuetudinário*, interpretado a partir de seus próprios prismas ideológicos no que se refere à formulação de estratégia política com a finalidade de alcançar interesses individuais e coletivos.

No final do ano de 2010, Odácio Bastos informou que foi a Manaus em busca de apoio e assim recebeu ajuda do Secretário da SEIND, Bonifácio Baniwa, que diz ser o único que lhe deu apoio por ter lhe acompanhado à Secretaria de Segurança Pública do Estado do Amazonas – SSP/AM, com intuito de avançar em seus pedidos de apoio para a possível criação de lei específica de reconhecimento da PIASOL e voltar para o Alto Solimões com boas notícias.

Porém, o Secretário da SSP/AM lhe explicou que existe um longo processo para a criação de leis que se dividem e são específicas para cada situação. Portanto a SSP/AM não reconhecia nenhuma lei que garantisse a criação de uma polícia específica ou mesmo a atuação da PIASOL nas aldeias indígenas do Alto Solimões, devendo a demanda ser levada ao Congresso Nacional para ser analisada e aprovada conforme pontos de vista jurídico inicialmente. Odácio teve que retornar para o Alto Solimões sem resposta positiva para a demanda de Segurança Pública. Em meados de 2011, o MPF emitiu um despacho suspendendo a atuação da PIASOL, desestabilizando a corporação frente às comunidades indígenas que aguardavam uma nova resposta oferecida pelo Estado para manutenção de segurança pública dentro das comunidades.

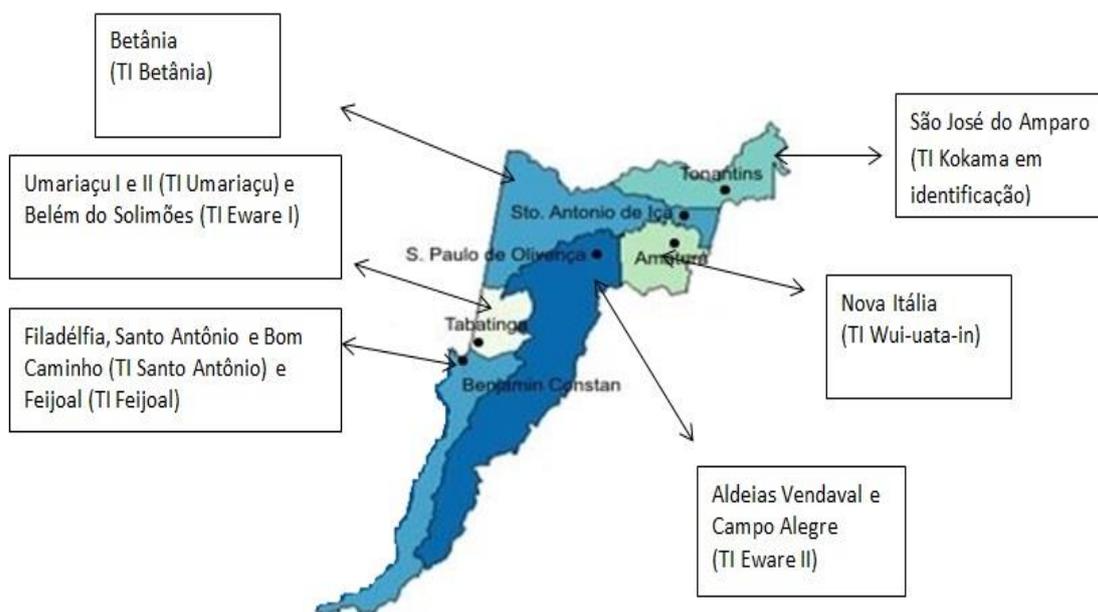
### **2.3. Atuação da PIASOL nas comunidades indígenas: de medidas cautelares à geração de conflitos**

Um dos equívocos da PIASOL na visão de Pedro Mendes foi que:

(...) O cara que estava responsável pela polícia indígena estava passando por cima da autoridade do cacique da comunidade, que é e deve sempre ser a maior autoridade mais respeitada da comunidade. Ele era o cara da segurança pública e deveria atuar em casos de proteger a comunidade a partir da solicitação do cacique (Conversa gravada – trabalho de campo 2012).

A trajetória da PIASOL no Alto Solimões percorreu muitos caminhos na tentativa de viabilizar as estratégias políticas Ticuna que foram encontradas como solução de problemas. Essa trajetória inclui um processo marcado por pontos críticos que gerou idas e vindas da dinâmica social Ticuna. A participação de lideranças indígenas, sem dúvida, estabeleceu um *status* diferenciado da PIASOL dentro das comunidades indígenas, por ter sido definida como instituição que possibilitaria ordem, segurança e proteção à vida social, a partir de sua criação.

A PIASOL atuou em nove comunidades: Umariáçu I, Umariáçu II (Terra Indígena Umariáçu) e Belém do Solimões (pertencente à Terra Indígena Eware I), ambas no município de Tabatinga; Filadélfia, Bom Caminho e Porto Cordeirinho (Terra Indígena Santo Antônio) e Feijoal (Terra Indígena Feijoal), município de Benjamin Constant; Vendaval, Campo Alegre (Terra Indígena Eware II), município de São Paulo de Olivença; Betânia (Terra Indígena Betânia) município de Santo Antônio do Içá e São José do Amparo (Terra Indígena em identificação), município de Tonantins, conforme mapa abaixo.



Mapa dos seis municípios do Alto Solimões indicando as comunidades e Terras Indígenas onde a PIASOL atua ou atuou no período de 2008-2011.

Em conversa com Edinho Ticuna, informou que está atuando há três anos como delegado da PIASOL em sua comunidade São José do Amparo (onde tem tanto Ticuna como Kokama), ele me disse que o município de Santo Antônio do Içá é emendado com

sua comunidade, mas estão muito bem organizados e já receberam até um despacho do juiz autorizando a atuação da PIASOL na referida aldeia. Também me disse que a PIASOL trabalha em parceria com a Polícia Civil e Militar, pois recebe casos de denúncias e encaminhamento de infratores pela PIASOL.

Nas comunidades em que as Polícias da cidade não chegam por não ter estrutura de logística e efetivo suficiente, a PIASOL faz sua parte e encaminha os casos para as Polícias tomarem providências. Edinho disse que tem apenas o ensino médio, mas que não deixa de pensar em sua comunidade – podemos entender com tal afirmação quais as expectativas atuais que estão em jogo quanto ao perfil de autoridade nas aldeias Ticuna. A PIASOL surge como um dispositivo daquilo que os próprios Ticuna chamam de protagonismo indígena, pois, conforme discursos das lideranças, somente eles conheceriam as realidades vividas em cada comunidade para poder propor mudanças.

Portanto, a PIASOL, é também uma proposta indígena de recuperar costumes a partir de certas preocupações dos indígenas na tentativa de dar uma resposta fora da estrutura do Estado e além da FUNAI, acabando por reforçar o protagonismo indígena que está vivo e que é capaz de incorporar vários elementos novos com significados próprios aos Ticuna. Neste sentido, Peter Schröder (1999, p. 252) enfatiza em seu artigo que *os protagonistas das organizações muitas vezes não são idênticos às lideranças tradicionais, mas formam um novo grupo de atores políticos*. A PIASOL sem dúvidas é um grupo diferenciado de novos atores políticos.

Quando falam sobre a PIASOL, os Ticuna identificam que, desde o ano de 2008, a FUNAI, enquanto órgão indigenista estatal vem perdendo sua força política na definição e execução da política indigenista. Conforme, pontos de vista dos indígenas, o órgão não mais estaria viabilizando fiscalizações e proteção por meio de recursos e serviços capazes de reduzir problemas sociais bastante sérios nas comunidades indígenas, por exemplo, a infração constitucional de entrada de bebidas alcoólicas em áreas indígenas (conforme Artigo 58, Capítulo II da Lei 6.001 de 19/12/1973 – Estatuto do Índio) que não é claro nem mesmo para os servidores da Fundação no que concerne o exercício de poder de polícia nas Terras Indígenas.

Sabe-se que na prática não é tarefa simples e ao que parece faz-se necessário uma normatização interna no próprio órgão indigenista para lidar com questões de repressão da comercialização de bebidas alcoólicas em aldeias indígenas. Por fim, a missão institucional e a reformulação do papel da FUNAI com a distribuição de políticas públicas para outras esferas do governo, outrora, exercida apenas pelo órgão

indigenista é um processo em construção, devido os novos desafios enfrentados pelos indígenas na gestão de seus territórios. O rompimento da tutela indigenista e a configuração de um órgão do Estado que antes se responsabilizava por tudo que dizia respeito aos povos indígenas, possibilita o protagonismo indígena, embora haja em certos momentos uma confusão sobre a mudança da política indigenista da FUNAI.

Os Ticuna reconhecem que as iniciativas de criar inicialmente a *guarda indígena* e depois *Polícia Indígena* são para garantir ações de Segurança Pública organizada a partir da implementação de agentes militarizados, só que pelos próprios Ticuna. Isso é que nos faz pensar em forma ressignificada da Polícia ocidental que faz da PIASOL um *ser Polícia Ticuna nas e para as comunidades Ticuna*. Nos últimos anos, as lideranças Ticuna passaram a reivindicar por seus direitos constitucionais, formulando ações estratégicas e técnicas condizentes às suas novas condições de vida.

É nesta perspectiva que os Ticuna de Umariçu II vêm provocando e indagando o Estado sobre presença e intervenção de Segurança Pública nas aldeias, considerando as relações sociais estabelecidas no Alto Solimões com a sociedade não indígena. A criação da PIASOL faz parte do processo em que os Ticuna definem estratégias e mecanismos para que haja participação na construção de espaços específicos nas esferas do Estado, a fim de que necessidades das comunidades indígenas e seus interesses (por sua vez, não são homogêneos) sejam atendidos.

A reprodução de uma estrutura do Estado pelos Ticuna reflete uma transformação do processo social dos Ticuna, que necessita ser etnografada a partir da discussão dos papéis e posicionamentos assumidos pelos indígenas no movimento indígena. Atual inserção de alguns Ticuna na estrutura estatal propõe viabilizar aos sujeitos formulação de estratégias de ação que lhes possibilita deslocamentos e/ou mudanças políticas na estrutura social Ticuna. No novo contexto social do Alto Solimões, no qual o controle interno das comunidades indígenas foge da autoridade política dos Caciques, anciões e demais lideranças indígenas e, por isso, é imprescindível situar a criação da PIASOL na dinâmica interna da política Ticuna caracterizada por facções, onde há divisões de poder e busca por prestígios constantes por parte de agentes indígenas e/ou grupos Ticuna, mas não é apenas isso, como também, responder as demandas por segurança e propor minimamente a sensação de segurança aos demais moradores de suas comunidades.

Portanto, para que a criação da PIASOL possa ser compreendida como produto de um processo político Ticuna no contexto interétnico atual, se faz necessário uma

etnografia das *situações históricas* (entendidas como um sistema de relações entre os diferentes atores sociais, segundo Oliveira Filho, 1999) para poder visualizar as ações estratégicas que direcionaram a tomada de decisão do movimento indígena Ticuna, sobretudo no que se refere à busca por autonomia política em resposta a não eficiência do Estado.

A criação da PIASOL pode reforçar possíveis negociações entre Estado e indígenas, no sentido de poder ser mais um espaço de gestão em uma esfera estatal a ser exercida pelos próprios Ticuna, ao considerar seus líderes indígenas os *melhores* agentes e *os mais adequados* para representar suas comunidades como um todo nos espaços políticos e administrativos do Estado brasileiro. Alguns integrantes da PIASOL utilizaram de seu prestígio social conquistado depois de certo tempo atuando como Polícia, conforme denúncias feitas ao MPF e conversas com algumas pessoas, para agir com abuso de poder, *extrapolando os limites*<sup>57</sup> conforme a visão de liderança Ticuna.



Equipe da PIASOL de Betânia (créditos da imagem de Izamara Costódio, 2013).

No caso do policiamento existente na comunidade indígena Betânia, os integrantes da PIASOL mantinham estreita relação com a PM e Polícia Civil do município de Santo Antônio do Içá, o que lhes possibilitava um status diferenciado no interior da comunidade, sendo vistos como autoridades legítimas apoiadas pelo Estado

---

<sup>57</sup> Frase utilizada pela maioria das pessoas que em algum momento se sentiram ameaçadas pela PIASOL, sobretudo, donos de tabernas (Caderno de Campo, 2012).

ao contarem com orientações do delegado dessas polícias, embora jamais tenham se separado da autoridade dos caciques e demais lideranças do seio tradicional da comunidade.

O grande objetivo dos sujeitos pesquisados baseia-se no fortalecimento de seus modos de vida e na busca contínua por melhorias de condições de vida, mesmo que para isso tenham que criar novas estratégias políticas para intervir nos processos de mudança e transformação social de suas comunidades. Embora, a apropriação de instrumentos utilizados pelos *brancos* nem sempre corresponda aos resultados esperados, apesar da criação de instituições específicas. Algo que busquei compreender no decorrer desta pesquisa é se a alternativa da PIASOL, que foi proposta pelos Ticuna, conseguiu se inserir na política Ticuna para poder atuar nas realidades vivenciadas e nos desafios enfrentados pelos indígenas em suas comunidades.

**CAPÍTULO 3 – NEM POLÍCIA NEM GUARDA: NÓS, POVO  
TICUNA TEMOS TO'Û – NOSSOS PRÓPRIOS SEGURANÇAS  
TRADICIONAIS**



## **Inserção da PIASOL na estrutura do Estado ou inserção do Estado na estrutura política Ticuna?**

Os articuladores da *guarda-indígena* e coordenadores da PIASOL entendem a tomada de decisão de criar policiamento indígena como uma resposta apresentada pelos próprios indígenas que está fora da estrutura do Estado, marcando o protagonismo Ticuna na região do Alto Solimões. Assim sendo, questões relacionadas à Segurança Pública não ficam de fora desses tratados, ressaltando que os representantes a PIASOL, durante reuniões e assembleias internas ou frente a outras instituições, sempre são acionados com certo grau de autoridade e *status* diferenciado entre os indígenas. Neste campo etnográfico, verifiquei que em certas situações de negociação de conflitos com instituições estatais, os agentes sociais Ticuna entram em disputa por um lugar dentro de estruturas do Estado.

Na Assembleia Geral, ocorrida no período de 24 a 30 de março de 2013, realizada em Vendaval, Terra Indígena Eware II, pude observar alguns indivíduos expondo fatos e denunciando casos de violência com bastante espontaneidade.

Aqui apresento etnografia realizada durante *I Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Alto Solimões 2013: pelos direitos imemorais e conquistados dos Povos Indígenas do Alto Solimões*, ocorrida no período de 27 a 31 de março de 2013, na comunidade indígena Vendaval, Terra Indígena Eware II, situada próxima à sede do município de São Paulo de Olivença/AM, onde encerrei meu trabalho de campo.

Percebi as relações existentes na rede de forças de poder da etnopolítica Ticuna muito bem localizadas e posicionadas durante os quatro dias de Assembleia, na qual além de longas discussões, houve também bastante tensão social quando expuseram várias ideias de como poderiam estabelecer a unificação de suas duas organizações representativas: CGTT e FOCCITT. Durante o evento, a PIASOL foi tratada o tempo todo como sendo uma *auto-organização* indígena e teve lugar na mesa de abertura da Assembleia. Estiveram presentes vários Delegados, membros e Coordenador da PIASOL, que foram convidados para uma avaliação, em instância política coletiva maior (Assembleia Geral), a respeito da atuação exercida pela Polícia ou Segurança indígena, um dos pontos importantes da pauta a ser discutida.

Cabe lembrar que não eram apenas os Ticuna os participantes da Assembleia, como também representantes de organização e comunidades de outras etnias (como, Kokama, Cambeba, Kaixana, Kanamari), que falaram sobre a vulnerabilidade das

comunidades indígenas quanto à violência gerada, principalmente, pelo alcoolismo, drogas e criminalidade entre os indígenas, tanto entre os Ticuna como também entre as demais etnias. O terceiro dia da Assembleia (29 de março de 2013) foi exclusivo para tratar da questão de Segurança Indígena e Segurança Pública nas comunidades indígenas do Alto Solimões, ocasião em que presenciei uma série de discussões e visões distintas sobre o que deveria ser a *guarda* ou *polícia* indígena.

Boa parte das lideranças e participantes da Assembleia enfatizou a importância da Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL, ao constatar, em um período de dois anos e meio (2008 até o início de 2011), que houve uma mudança positiva no interior de suas comunidades, o que foi atribuído à presença de Segurança Pública a partir da atuação da Polícia Indígena. Mas, também foi discutido o enfraquecimento da PIASOL, com os problemas voltando a ficar novamente descontrolados. Também se referiram aos exageros e abusos cometidos por alguns indivíduos que integravam a Polícia Indígena, o que contribuiu para denegrir a imagem da organização que deveria oferecer segurança e ordem, e não mais violência, aos membros das comunidades.

Após vários questionamentos de Caciques e lideranças sobre o porquê da PIASOL não estar funcionando nas comunidades, o Coordenador da PIASOL, Odácio Susana Bastos, tentou explicar os motivos e responder também a outros questionamentos, como o fato da Polícia Indígena não ter se expandido para mais comunidades.

Durante os dois anos de atuação da PIASOL houve resultados positivos, mas aconteceram fatos negativos também. Um dos fatores que impediu a continuidade da atuação da PIASOL foi formação de oposição às suas atividades, justamente por parte dos indígenas que consumiam bebidas alcoólicas e realizavam brigas e crimes dentro das comunidades. Os Ticuna reconheceram que sem apoio das comunidades em sua totalidade, *fica difícil levar adiante qualquer organização*. Assim sendo, a PIASOL parou de funcionar e, atualmente, ela só poderá retomar as atividades quando houver legitimidade e aceitação por parte do Estado e for legalizada após aprovação pela Assembleia Legislativa e aprovada pelo Congresso Nacional.

Desde o início de sua criação, a mídia, vereadores Ticuna e não indígenas do município de São Paulo de Olivença acusaram a auto-organização dos Ticuna como sendo milícia de estado paralelo ou aliados aos guerrilheiros, por atuarem em área de fronteira. Diante dessas acusações, os Ticuna sentiram a necessidade de lutar para que

as ações da PIASOL sejam legitimadas, o que também depende de cada indígena, porque tem que ser feito de forma aceitável pelas leis, não pode ser de qualquer jeito.

Na visão do vereador Ticuna Francisco Guedes, não foram os *brancos* e instituições do Estado que desvalorizaram as lutas pela PIASOL, mas sim os próprios indígenas por não terem seguido orientação dos *superiores* (Despacho do MPF). Aos Policiais Indígenas começarem atuar de qualquer jeito, mesmo sendo alguns deles apenas, geraram mais atos de violência nas comunidades, aos poucos deixando de possibilitar a segurança às pessoas. No decorrer da Assembleia, muitos outros indígenas se pronunciaram a respeito da Polícia Indígena. Sinésio, liderança Ticuna de Betânia que atualmente trabalha na SEIND em Manaus, complementou que é difícil para o Governo Federal aprovar o projeto de lei da PIASOL. Izelina Otaviano, mulher Ticuna de Bom Jardim, falou sobre suas experiências durante a trajetória de atuação da PIASOL. Afirmou que é enfermeira e trabalha no Hospital de Benjamin Constant e que, no início da convocação feita pelos Caciques e lideranças indígenas, logo se afastou de seu emprego para se incorporar na *guarda-indígena*, o que para ela deu muito certo, pois percebeu que houve transformações positivas nas comunidades.

Segundo Izelina, as práticas da auto-organização Ticuna foram mudando conforme as mudanças de nomenclatura (*guarda* ou *segurança indígena*, *Serviço de Proteção do Índio – SPI* e *Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL*) e também as mudanças de representantes e acredita que se a PIASOL tiver apoio das duas maiores organizações Ticuna, CGTT e FOCCITT, esta poderá conseguir reconhecimento por parte do Estado, porque entre os Ticuna ela já é legítima.

Em contraposição à ideia de se ter auto-organização nomeada como Polícia, o cacique de Umariçu II, Valdir Mendes, disse que não sabe o que é a PIASOL e o que a *guarda-indígena*, criada em 2008 por ele, Pedro Mendes e mais algumas poucas lideranças, acabou se tornando com o tempo. Nas comunidades indígenas não há uma visão homogênea sobre os objetivos e do que se trata a PIASOL, pois a organização começou bem, mas depois disso surgiram muitas irregularidades dentro da própria estrutura da Polícia e algumas de suas ações levaram a sua fragmentação, o que causou sua decadência. Tudo isso ocorreu porque cada membro da PIASOL quis fazer Segurança a sua maneira, cometendo outras formas de violência, causando reprovação das comunidades. Muitas vezes, eram denunciados membros da PIASOL que assumiram atitudes exageradas e batiam nas outras pessoas, violando as regras,

cometendo crimes que estes deveriam combater, por isso que as comunidades preferiram impedir a continuidade da atuação da PIASOL.

Valdir narrou, a partir de sua participação, como a ideia inicial acabou sendo distorcida. Disse que a ideia nunca foi criar uma Polícia e sim uma *guarda-indígena*, que teria apoio de um Conselho Indígena, sendo esta ideia que o MPF considerou legítima. Antes de levar ao conhecimento do MPF, na qualidade de Cacique, fez um abaixo assinado com aqueles que concordavam com a criação da organização, obtendo cerca de dois mil e duzentas assinaturas somente das comunidades Umariçu I e II, pediram aval do MPF e fizeram muitas denúncias até cair nas mãos do Júlio Pedro, que trocou para SPI e depois PIASOL.

No entender do professor bilíngue Ticuna, Sansão Ricardo Flores, a Polícia é do Estado e funciona pela lei. Neste sentido, se a PIASOL foi criada pelos Ticuna e para os Ticuna, então são os próprios Ticuna que devem dar legitimidade e apoio para que funcione só que deve ser de uma maneira segura. Sansão relembra que a PIASOL fracassou porque seus representantes queriam começar por cima. Disse que os Ticuna já têm muitas experiência sem fazer segurança, inclusive históricas, pois antigamente os indígenas eram capangas dos patrões para manter presos outros indígenas ou ainda prender negros nas senzalas, e já eram considerados Polícia. O que acontece é que os indígenas ainda continuam sendo vistos como incapazes e o Estado mantém atitudes de tutela com os índios ao afirmar que *os índios não podem fazer nada sem que os brancos estejam dando suas opiniões*.

Em seguida, o Ticuna Nazareno da comunidade indígena São Domingos I, apresentou um Boletim de Ocorrência, fotografias de vítima de violência em sua comunidade e Parecer da Justiça Federal, mostrando para a plenária a necessidade de a PIASOL retomar suas atividades de segurança nas comunidades. O episódio apresentado por ele aparece para legitimar a sensação de insegurança nas comunidades indígenas mostrando fotografias de um homem esfaqueado vítima de outro Ticuna que praticou o crime. Ressaltou a ineficácia dos sistemas de segurança dos *brancos*, ao afirmar que juntamente com outras lideranças foram denunciar a situação para um órgão público da cidade, o qual não apresentou nenhum interesse em solucionar o caso, ao contrário, disse para os parentes da vítima que era melhor deixar o Ticuna morrer, pois eles não podiam fazer nada por se tratar de índios. Em seguida, leu para os participantes da Assembleia Geral o Boletim de Ocorrência que explicava o crime cometido.

Algumas das dificuldades de atuação da PIASOL foram associadas na Assembleia às próprias lideranças e aos comunitários que não apoiavam as ações dos policiais indígenas, pois quando ocorria prisão de um dos membros de suas famílias reagiam com agressão (usavam terçado, facão, espingarda) contra os membros da PIASOL para exigir a soltura de seu familiar, que por sua vez haviam praticado crime contra membros de outras famílias.

Na perspectiva de Crizorio, Ticuna morador de Vendaval, acredita que os Ticuna não deveriam criar polícia como fazem os *brancos porque são os primeiros a usar de violência para combater (enganosamente) a violência*. Disse que para ele é muito confuso e deveria ser diferente a ação indígena. Eládio Kokama, por sua vez, afirmou que a situação de violência nas comunidades *não está fácil* e que tudo teria começado pelo consumo de bebidas alcoólicas. Acredita que parte dos problemas de Segurança Pública poderia ser amenizada se a FUNAI fiscalizasse e combatesse a entrada de bebidas alcoólicas nas comunidades, o que para eles é uma das atribuições do órgão indigenista, e se comesçassem pela implementação de políticas públicas já seria um grande avanço para todas as comunidades indígenas do Alto Solimões. O Ticuna Elis Olísio disse que na comunidade Betânia existe cinco mil pessoas e que lá já existia a Segurança Indígena, portanto cabe agora levar os policiais Ticuna para capacitação sobre código penal, entre outras leis, porque o que mais estaria faltando são os membros da PIASOL adquirirem conhecimentos específicos sobre segurança e leis.

Para Osvaldo Mendes, o problema não é a falta de leis que proíbem vendas e qualquer forma de propiciar bebidas alcoólicas a indígenas, mas o seu não funcionamento, não ser acatada, ser violada dia após dia, devido à invisibilidade dos problemas causados por parte da SESAI, FUNAI, SEIND e da Polícia Federal. Para o vereador Ticuna Mendário Ticuna, da comunidade indígena Umariáçu, disse que todas as comunidades devem ter segurança, por isso durante seu mandato de vereador apresentou uma proposta para apoiar a organização, mas não foi aprovada pela Câmara Municipal de Tabatinga, mesmo assim esclareceu à plenária da Assembleia Geral que irá insistir no objetivo por ser não é só dele, mas de todos os Ticuna.

Aproveitando a oportunidade, Rafael Adércio (técnico da SEIND, mas preferiu naquele momento se posicionar como liderança indígena), propôs que seja feito um projeto de lei que possa legitimar a organização PIASOL. Falou sobre a violência cometida por indígenas que está acontecendo por falta de segurança e também devido aos pais que não estão colocando limites e dando boa formação familiar para seus

filhos. Indicou algumas fragilidades na PIASOL como, por exemplo, o próprio slogan da PIASOL que é uma caveira, que nada tem a ver com a proposta de criação de uma organização para exercer segurança das comunidades indígenas. Rafael apresentou um modelo de como poderia ser a Segurança Indígena, ao invés de Polícia. Como proposta básica apresentou um chapéu (gorro de selva) com slogan criado por Pedro Inácio e camisa preta levando o nome *Segurança Indígena*, e não mais Polícia Indígena.



Proposta de logotipo para Segurança Indígena To'ü, 2013.

Rafael também propôs que os representantes da PIASOL utilizem o termo na língua Ticuna 'Ngearüü' como nome da Segurança Indígena'. José Marques Ticuna interveio no discurso de Rafael Adércio dizendo que *Ngearüü* significa *mais inimigo do que protetor*, propondo *To'ü gü dariüügü*, pois antigamente eram esses que faziam a segurança dos Ticuna, cuidando da Festa da Moça Nova e das malocas onde viviam grandes famílias. Assim, os indígenas se emocionaram bastante ao lembrarem de *agentes tradicionais* que protegiam os indivíduos e malocas Ticuna, denominados *To'ú*, cujo papel era fazer segurança e combater os inimigos dos Ticuna. José Marques reforçou a ideia de ser importante propor um slogan pensado pelos próprios Ticuna.

O vereador Ticuna Francisco Guedes disse que tem um projeto de sua própria autoria na Câmara de São Paulo de Olivença que foi aprovado para contratação de

*guarda-municipal* para todas as comunidades pertencentes ao município de São Paulo de Olivença, faltando apenas ser implementado. Por último, Pedro Inácio posicionou-se com ressalvas à Polícia Indígena: *vou criticar a polícia que vocês criaram ontem cheia de problemas, querem fazer como os brancos fazem mais o Estado não vê os Ticuna como brancos*. Em seguida, ressaltou para todos os participantes que os Ticuna têm sua própria segurança, que se chama *To'ü*, e se todos pensarem bem o povo indígena não precisaria copiar a polícia dos *brancos* por ter segurança tradicionalmente eficaz.

Pedro discorreu que na época do Massacre do Capacete os *To'ü* já não existiam por isso os capatazes de fazendeiros pegaram os Ticuna desprotegidos e assassinaram muitos *de nossos irmãos*. Apontou para um exemplar da Constituição Federal brasileira que estava diante da plenária e ressaltou que nela estaria escrito a defesa dos indígenas e que também as coisas deveriam ser *do nosso próprio jeito*. Para isso, utilizou do seguinte discurso:

(...) Se a gente fizer do jeito do branco, os governantes não vão aceitar, temos que fazer do nosso jeito, usar nossa própria forma de cuidar do nosso povo. A solução para todos os problemas referentes a criação da PIASOL é largar isso e fazer mesmo do nosso jeito. Antigamente, usávamos somente o que era nosso, mas hoje querem fazer segurança com coisas dos brancos, querem copiar as coisas dos brancos (Trecho de discurso durante Assembleia – Caderno de Campo, 2013).

Ao final da Assembleia, lideranças e caciques presentes falaram de suas expectativas com relação à necessidade de segurança pública nas comunidades Ticuna e de outras etnias. Paulo Mendes chamou atenção para o fato de que: *“o policiamento ou segurança indígena não resolve tudo... tem coisas que resolve, outras melhoram um pouquinho e outras não... acho que a força de polícia deve existir em casos muito graves que as comunidades não conseguissem mesmo resolver. O que tem que fazer é prevenir, preparar nossos jovens para não praticarem crimes”* (trecho de discurso durante Assembleia Geral, Caderno de Campo, 2013). Pedro Inácio falou que, inicialmente, achou a ideia de criar a Polícia Indígena excelente, mas após ter ouvido rumores de que esta teria culpa pela tortura até a morte de uma pessoa que foi carbonizada nas proximidades do município de São Paulo de Olivença, deixou de acreditar na PIASOL, perdendo confiança em sua atuação e eficácia enquanto mecanismo de proteção e segurança indígena. Por isso insiste em dizer que:

(...) Nós Ticuna não precisam de novas invenções: nem polícia nem guarda porque nós, povo Ticuna temos *To'ü* – nossos próprios seguranças tradicionais, pois antigamente eles eram os nossos grandes guerreiros que enfrentavam os inimigos e protegia o povo Magüta. Quando Ngearü jogava flecha no *To'ü* estes se desviavam, pois eram poderosos e eficazes (trecho de discurso gravado durante Assembleia Geral em Vendaval, 2013).

Assim, em todas as oportunidades, os representantes da PIASOL falam sobre os casos de violência existentes em suas comunidades, como parte de seus esforços que visam o fortalecimento da PIASOL enquanto organização local do Alto Solimões. No período de 2012 a meados de 2014, os representantes da PIASOL aguardam por um posicionamento do Estado com relação a uma proposta que amenize novamente os problemas de violência dentro de suas comunidades.

Já os caciques de Umariçu I e Umariçu II decidiram retomar novamente as discussões internas acerca de reivindicar seus direitos de Segurança Pública em suas comunidades. Para isso, solicitando mediação da Coordenação Regional da FUNAI no Alto Solimões, para levarem suas reivindicações diretamente ao Ministério da Justiça, Ministério da Defesa, Secretaria Nacional de Segurança Pública, Secretaria Estadual de Segurança Pública e a Presidência da FUNAI, tendo em vista, que no município de Tabatinga já buscaram apoio e repostas a todas as esferas governamentais locais sem êxito e resposta esperada.

Além disso, alguns vereadores não indígenas de Tabatinga propuseram um projeto de guarda-comunitária para as comunidades indígenas pertencentes ao município, sendo que o referido projeto não teve o número preciso de votação para sua aprovação, inclusive, não obtiveram votos dos três vereadores Ticuna (dois vereadores moradores de Umariçu II e um morador de Belém do Solimões) devido divergências partidárias, conforme informações dos próprios vereadores.

Ainda segundo informações do vereador Ticuna, Ofir Aiambo – morador da Comunidade Indígena Feijoal, existe no município de Benjamin Constant um projeto de lei proposto por ele mesmo aprovado pela Câmara de Vereadores no que tange a destinação de vagas para guardas comunitários para atuarem nas comunidades indígenas com salários e capacitações. Conforme informação do referido vereador, só falta pôr em prática, porém depende da abertura do concurso público municipal para a contratação dos efetivos, sendo aguardado desde o ano de 2012.

Enfim, como se observa desde o início deste estudo, existem várias configurações e arranjos políticos para a tentativa de promover Segurança Pública nas aldeias Ticuna. Em suma, os indígenas não estão paralisados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Garanti um pequeno, mas importante, espaço nesta dissertação para apresentar algumas questões referentes ao desafio do exercício político Ticuna na estrutura da política indigenista. No Alto Solimões, o movimento indígena tem sido um elemento marcante e decisivo para reivindicação de direitos sociais. Caciques e lideranças Ticuna buscam se rearticular para dar novos encaminhamentos às várias questões de seu interesse no aspecto da organização política e social dos Ticuna, principalmente gestão de projetos nas Terras Indígenas que privilegiem o protagonismo indígena e a Segurança Pública a partir da PIASOL - sobre a qual opiniões se divergem no decorrer das discussões.

É interessante observar as estratégias constantes que há entre as lideranças Ticuna. Em vários momentos, observei de perto algumas estratégias negociadas, seja para se organizar a fim de se precaver de um novo conflito ou para que todos falassem a mesma “língua” durante encontros entre lideranças na estrutura da etnopolítica Ticuna. Em vários encontros entre lideranças Ticuna por mim presenciados, os agentes estavam sempre conversando sobre possíveis estratégias para não perderem *status* e prestígio frente aos outros. Também discutiam antecipadamente assuntos da pauta de reuniões ou assembleias para chegar minimamente a um consenso e não entrarem em contradição frente aos outros Ticuna que fazem parte de força de poder distinta. Às vezes ocorria a descontinuidade de discursos, na certa por serem desfeitas alianças internas e, a partir daí, criavam-se novas disputas.

Este estudo buscou apresentar uma compreensão do processo dinâmico e heterogêneo da etnopolítica Ticuna, focalizando as articulações de lideranças e Caciques da região do Alto Solimões para acionar direitos enquanto cidadãos brasileiros com autonomia em suas decisões. Considerando as reflexões coletivas dos Ticuna sobre a atual realidade vivida com existência de ações de violência e criminalidade nas comunidades sendo praticadas pelos próprios membros indígenas, concluo que os *problemas urbanos* são reinterpretados no contexto social das comunidades indígenas como *problemas internos*, embora provenientes do contato com pessoas não indígenas, assim como também da falta de perseverança dos pais indígenas em promover nos jovens a valorização étnica Ticuna frente às atrações de outros universos culturais. Em busca de alternativas para o agravamento da situação de violência vivenciada dentro das aldeias, os Ticuna resolveram criar de um mecanismo de controle social inspirado

no poder de controle do Estado – a Polícia Indígena. Enquanto instrumento fundamental para a política de Segurança Pública do Estado, a Polícia é incorporada pelos Ticuna na situação histórica de reconfiguração das tradições etnopolíticas, assim com também no momento em que há ressignificação das políticas públicas pelos próprios indígenas.

Contraponto às acusações feitas pelos não indígenas de que os aos Ticuna estariam criando milícia, organização paramilitar aliada à Força Armada Revolucionária da Colômbia-FARC ou ao narcotráfico, apresento nesta Dissertação a trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões-PIASOL como elemento da etnopolítica Ticuna, cuja proposta dos indígenas é torná-la em política pública específica para atuar no interior das terras indígenas, ao mesmo tempo em que pretendem conectá-la à política indigenista na região.

Nesta pesquisa, identifico que a atual situação de violência e, conseqüentemente, o sentimento de insegurança que tem dominado as comunidades Ticuna estão diretamente relacionados a desajustes sociopolíticos que estão prevalecendo em comunidades indígenas de maior dimensão e complexidade (maior número populacional, maior diversidade de agentes sociais e políticos e maior presença de agências institucionais), nas quais as autoridades Ticuna estão ficando sem força política para atuar devido seu perfil de autoridade ser definido para atuar em comunidades de dimensões menores.

Líderes e Cacique Ticuna foram os primeiros a reconhecer, sobretudo em seus discursos reivindicatórios de Segurança Pública, que em tempos anteriores (aqueles associados, historicamente, à situação de maior afastamento dos membros da comunidade em relação ao universo urbano dos *brancos*) conseguiam ter pleno domínio da mediação e promover a resolução de conflitos internos com o exercício da política tradicional Ticuna.

No contexto social atual, verifiquei nas comunidades indígenas maiores (Umariçu I, Umariçu II, Belém do Solimões, Feijoal, Campo Alegre, Betânia, entre outras) que lideranças e Caciques conceberam a necessidade de incorporar à etnopolítica Ticuna agentes com novas referências de autoridade e atribuições, como a de garantir Segurança Pública, com a responsabilidade de promover ações de *proteção, ordem, defesa, melhorias da vida social* - o que para os indígenas abrange uma série de significados e concepções baseadas na ideia de um salvacionismo ou resgate de valores sociopolítico, social, moral, sagrados, etc.

A tomada de decisão de atribuir a si próprios à função de promoção da Segurança Pública nas aldeias enquanto uma resposta étnica às novas condições e modos de vida de suas comunidades, evidencia que os Ticuna não se apropriam de políticas e ações do Estado brasileiro como ponto de partida para os indígenas pensarem numa solução para seus problemas internos, mas sim como ponto de chegada do protagonismo Ticuna que monta suas estratégias conforme as situações sociais em cada contexto historicamente vivenciado. Com um discurso inicial de *vitimização* pela ineficácia de suas autoridades políticas tradicionais, a PIASOL surgiu, por iniciativa de um grupo específico de lideranças, como um dispositivo de poder, uma proposta indígena de recuperar certos costumes e de acabarem com a sensação de insegurança entre os demais moradores de suas comunidades. Mais adiante, a proposta surte um efeito positivo e ganha maior proporção entre as outras comunidades indígenas, sendo considerado aparato legal (para os indígenas) e legitimado internamente por lideranças e Caciques.

A *auto-organização* indígena configurada em PIASOL faz parte da rede de relações de poder tecida pelos Ticuna que envolve dois pontos de vistas distintos, no entanto complementares, embora os agentes sociais de cada grupo em conflito nem sempre reconheçam isto. Conforme foi ressaltado nos discursos de algumas lideranças Ticuna, a criação da Polícia Indígena ou de quaisquer outras polícias instituídas pelo Estado jamais poderá garantir a resolução do problema da violência nas comunidades. A Polícia Indígena é debatida e argumentada pelos Ticuna como uma necessidade, no entanto, são conscientes de que essa polícia não pode ser e tampouco atuar de qualquer jeito. Os próprios articuladores da ideia de *guarda-indígena* pensam sua atuação como conselho indígena, assim como também os que concordam em criação de um mecanismo de poder com caráter de polícia nas aldeias reconhecem, acima de tudo, que *não é todo mundo que pode e quer ser polícia*.

Quero enfatizar que a ideia de *guarda-indígena* foi transformada em polícia indígena, ficando a primeira ideia numa invisibilidade por algum tempo, para depois ressurgir em contraposição à segunda ideia. Se por algum momento as ideias se entrelaçaram, ao final de meu trabalho de campo constatei um rompimento do elo de equilíbrio social entre elas, sendo estratégico para cada grupo de conflito se reafirmar no jogo de poder e de interesses. Os sujeitos pesquisados afirmam que *na situação atual em que os Ticuna vivem deve-se ter condições, se necessários, de incorporar e adaptar coisas do branco no nosso povo, mas sem que essas coisas tomem o lugar de nossos*

*costumes e cultura* (Discurso de liderança Ticuna de Umariáçu I – Caderno de Campo, 2013).

Se inicialmente foi criada uma guarda-indígena no decorrer do processo de articulação na etnopolítica Ticuna, a fragmentação dessa ideia tornou-se várias *guardas*, *segurança* e *polícias indígenas*. Em alguns lugares surgiu a proposta de se tornarem em *guardas comunitários* vinculados às prefeituras municipais; outras propostas ficaram na expectativa de haver um concurso diferenciado para indígenas atuarem em aldeias indígenas. E por final os indígenas estão aos poucos se reorganizando cada grupo em suas próprias aldeias para solucionar problemas internos e externos também apoiados no protagonismo indígena e em seus direitos de cidadãos brasileiros, sobretudo no direcionamento dos rumos de sua historicidade.

Sem dúvida, criar um mecanismo de poder e de controle da violência foi à melhor estratégia encontrada pelos Ticuna naquele momento e, por isso, não se pode lhes impor juízos de valor sem antes abrir espaços para compreender de que se trata a partir de um *olhar* (no meu caso, mais *ouvir*) antropológico.

No decorrer da escrita desta Dissertação, procurei apresentar as perspectivas e concepções dos próprios indígenas a partir de citações de trechos dos discursos Ticuna sobre a trajetória da PIASOL, com a proposta de torná-los dados etnográficos e analisá-los. A PIASOL deixou de atuar na maior parte das comunidades ditas pelos Ticuna *maiores*, no início do ano de 2011, período em que eu estava em Manaus cursando disciplinas e créditos obrigatórios do Mestrado. Quando retornei para o Alto Solimões, apenas em Belém do Solimões, Campo Alegre, Betânia e São José de Vera Cruz havia atuação da Polícia Indígena, por esse motivo priorizei as conversas, discursos e memória oral dos indígenas, aproveitando também dados de minha monografia, na qual tratei do contexto social que possibilitou a criação da PIASOL.

A trajetória da PIASOL no Alto Solimões teve um grande significado não só para os Ticuna como também para outros povos indígenas que vivem em comunidades indígenas próximas às dos Ticuna. Em suma, a PIASOL em si não é entendida como algo dos *brancos*, porque a ela são dados novos significados e a confiança de que atuem melhor do que as polícias do Estado. A dimensão do significado *segurança* ou *defesa* interna abrangem situações em que somente com a pluralidade étnica jurídica se torna possível compreender, afirmam os indígenas ao baterem na tecla do direito consuetudinário.

Neste sentido, ressalto que há uma reatualização dos conflitos entre os agentes sociais no campo político Ticuna reconfigurado pelas experiências de *guarda-indígena*, *Serviço de Proteção do Índio – SPI* e *Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL*. Havendo também expectativas de que haja resgate da figura política de *To'ü* como *nossos próprios seguranças tradicionais*. Mas a questão é: como retomar esses papéis? Quem seriam esses *To'ü*? Enfim, como toda pesquisa antropológica nunca se encerra em campo ou no trabalho acadêmico final, muitas questões ficarão abertas para serem discutidas mais adiante pelos próprios Ticuna, bem como, em uma provável tese de doutorado.

Enfim, ao final da pesquisa obtive a sensação de que problemas relacionados à Segurança Pública são por hora sem solução, não apenas para os Ticuna sujeitos desta pesquisa, como também para toda a população do Alto Solimões. Isto porque vivem em uma região que problemas sociais de criminalidade e violência estão em vários lugares, dentro de um processo bem maior do que é a região do Alto Solimões. Mesmo assim, os indígenas continuarão, sem dúvida, buscando mecanismos e instrumentos que sejam adequados às suas realidades, conforme exposto claramente em seus relatos. A etnopolítica Ticuna não é estática, portanto, aguardo mais mudanças entre os sujeitos pesquisados, em suas formas de resolver ou, pelos menos, tentar resolver conflitos e problemas internos. Afinal de contas, a vida política, social e cultural dos Ticuna continua e sem dúvidas a falta de Segurança Pública para as comunidades indígenas parece está longe de ser resolvida. Tudo isto é um processo amplo e complexo.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU BRUNO, Paulo Roberto de. “Mobilização eleitoral e participação política entre os Ticuna”. In: *Os Ticuna hoje*. Amazônia em Cadernos, n. 5. Manaus: Museu Amazônico/UFAM, 1999, p. 195-226.
- AMOROSO, Marta Rosa. “Nimuendajú às voltas com a história”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol.44, n. 2, 2001.
- BARABÁS, Alicia M. “Normatividades Jurídicas en torno a las relocalizaciones de Poblacion Indígena”. In: *Derechos Indígenas em la Actualidad*. UNAM, México, 1994.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Editora da UFAM/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *O Senso Prático*. Petrópolis/SP: Vozes, 2009.
- BOUDIEU, Pierre. *Esboço de Auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CAMACHO GONZÁLEZ, Hugo Armando. "Escuela, tradición oral y educación propia entre los Tikuna del trapéicio amazonico colombiano". In: *Os Ticuna Hoje. Amazônia em Cadernos*, n.5. Manaus: Editora da Universidade do AMAZONAS, 1999, p. 69-104.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Identidade étnica, identificação e manipulação”. In: *Sociedade e Cultura*. Vol. 6, nº2, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro e Brasília: Tempo Brasileiro e Editora UNB, 1978.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. 2ª Ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da UNESP, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação Indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados* [Versão PDF online]. 2000, vol.14, n.40, pp. 213-230. ISSN 0103-4014.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CAPOZZOLI, Ulisses. “A imprensa, os índios e os brancos”. Artigo publicado no site do “Observatório da Imprensa” em: 13/01/2004. Disponível em: <http://www.iande.art.br>. Acesso em: 11 Fev. 2010.

- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Povos Indígenas no Brasil, 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.
- CHARTIER, Roger. A história cultural entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 1990.
- CLASTRES, Pierre. “Troca e Poder: filosofia da chefia indígena”; “Da tortura nas sociedades primitivas”; “A sociedade contra o Estado”. In: *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3ª ed. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 2008.
- CRUZ, Jocilene Gomes da. “Abordagem Sociológica sobre os Tikuna no Contexto Contemporâneo”. Centro Cultural dos Povos da Amazônia – CCPA. Manaus/AM, 2006.
- CURE VALDIVIESO, Salima. “*Cuidado te mochan la cabeza*”. *Circulacion y construccion de um rumor em la frontera amazônica de Colombia, Perú y Brasil*. Tesis presentada para optar El grado de magister en Estudios Amazónicos. Letícia: Universidad Nacional de Colômbia, Sede Amazônia, 2005.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador – Formação do Estado e civilização*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.
- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Lisboa: Memória e Sociedade, 1992.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. “Museus indígenas: articuladores locais de tradições e projetos políticos”. In: SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho (org.). *Rastros da Memória: historias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. “Feitiço, Doença e Morte: o conflito impresso no corpo Ticuna”. In: *Os Ticuna hoje*. Amazônia em Cadernos, nº5. Manaus: Museu Amazônico/UFAM, 1999.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. *O Suicídio Ticuna na Região do Alto Solimões*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Escola Nacional de Saúde Pública – ENSP/FIOCRUZ/MS, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- FAULHABER, Priscila. *O Navio Encantado: etnia e alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.
- FAULHABER, Priscila. O Indigenismo Militar no Amazonas como veículo de incorporação dos índios Miranha à nacionalidade. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentação sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.
- FAULHABER, Priscila. O lago dos espelhos: um estudo antropológico das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.
- FERNANDES, Florestan. *A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá*. 3ª Ed. São Paulo: Globo, 2006.
- FERNANDES, Francisco. Dicionário Brasileiro Globo. 45ª Ed. São Paulo: Globo, 1996.
- FERNANDES, J. A. Caiunagens e Bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil. *Revista Antropológicas*, ano 6, volume 13 (2), p. 39-59, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber/Michel Foucault: organização e seleção de textos*, Manoel Barros da Motta; tradução, Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete. 20ª Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- GARCÉS, Cláudia Leonor López. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas / Solimões*. Tesis de doutorado apresentada al Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre América Latina e o Caribe – CEPPAC de la Universidade de Brasília. Brasília, 2000.
- GARNELO, Luíza. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Campinas/SP: Departamento de Antropologia – UNICAMP, 2002.
- GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GLUCKMAN, Max [1958]. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: B. Feldman-Bianco (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas - Métodos*. São Paulo: Global, 1987.

GLUCKMAN, Max. “Rituais de rebelião no sudeste da África”. In: *Cadernos de Antropologia*, n.4, Brasília, Universidade de Brasília, 1974.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos Movimentos e Lutas Sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOULARD, Jean-Pierre. Los Ticuna. In: BARCLAY, Frederico; SANTOS, Fernando (editores). *Guia etnográfico de la Alta Amazônia*. Vol. I. Quito: Flacso, 1994.

GOULARD, Jean-Pierre. *Indios de la Frontera – una sociedade indígena entre três Estados-Naciones: Los Ticuna*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2002.

GOULARD, Jean-Pierre. “El noroeste amazónico em 1776: expediente sobre cumplimiento de la real cédula dada em San Ildefonso”, a 2 de septiembre de 1772. Leticia: Universidad Nacional de Colômbia, 2011.

GUARESCHI, Pedrinho Alcides. Os Aparelhos de Reprodução da Sociedade. In: *Sociologia Crítica: alternativas de mudança*. Porto Alegre: Mundo Jovem, 1997.

HÜTTNER, Édson. *A igreja católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. (livro digital – disponível em: <http://books.google.com.br>).

ÍNDIOS TICUNA. *Torüduü'ü, ü ügü (Nosso Povo)*. Museu Nacional/SEC/MEC. Rio de Janeiro. Memórias Futuras Edições, 1985.

LANGDON, Esther Jean. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. In: Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas. Brasília: Ministério da Saúde/Secretaria de Políticas de Saúde/Coordenação Nacional de DST e AIDS, 2001.

LEACH, Edmund R. (1954). *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1995.

LOIOLA PONTE DE SOUZA, Maximiliano; GARNELO, Luíza. Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena. In: *Revista Latino americana de Psicopatologia Fundamental*, Vol. IX, nº. 2, Junio, 2006, p. 279-292.

MACEDO, Guilherme Martins de. Negociando a Identidade com os Brancos: política e religião em um núcleo urbano Ticuna. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, 1996.

MÁRQUEZ, Juan Carlos Peña. *Mitú Vaupés: a participação dos índios na construção do urbano na Amazônia*. Tese de Doutorado: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ UNICAMP. Campinas/SP, 2008.

- MAXIMIANO, Claudina Azevedo. *Jovens indígenas: relações sociais, conflitos e a emergência de um novo sujeito político no cenário do movimento indígena do Rio Negro/Santa Isabel do Rio Negro-AM*. Projeto de Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2013.
- MENDES, Mislene Metchacuna Martins. *O Contexto Social que possibilitou a criação da organização indígena Tikuna PIASOL*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso Bacharelado em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, Benjamin Constant, 2010.
- MENENDEZ, E.L. El proceso de alcoholizacion: revision critica de la producion socioantropologica, histórica y biomédica en America Latina. *Cuaderno de la Casa Chata* (57:61-94)1982.
- MOREIRA, Érica Fabrícia Melo. “Relatos de História Indígena: identificação, localização e classificação das fontes documentais sobre os Tikuna da fronteira (Brasil/Colômbia/Peru), nos séculos XVIII e XIX”. Relatório Final de Pesquisa. PIB-H/041/2007. PIBIC/UFAM/FAPEAM, 2008.
- MUSEU NACIONAL DE ETNOLOGIA. *Cartas do Sertão – de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. 614ª ed. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia: Assírio & Alvim, 2000.
- MIYAMOTO, Shiguenoli. “Amazônia, militares e fronteiras”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (et. al) Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI – Museu Nacional, 1990. P. 49-59.
- NIMUENDAJU, Curt. “Os índios Ticuna”. Relatório apresentado ao SPI/Amazonas-1929. In: *Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas/Curt Nimuendajú*. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (et al). *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional, 1990.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O idioma da intolerância: Situação etnográfica, comunidades de comunicação e definições de realidade”. In: *Os Ticuna hoje*. Amazônia em Cadernos, nº5. Manaus: Museu Amazônico/UFAM, 1999.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “*O Nosso Governo*”: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “*O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista*”. Rio de Janeiro: UFRJ/Boletim do Museu Nacional. Antropologia n° 34, novembro de 1979.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Os índios ameaçam a Segurança Nacional?”. Artigo publicado no site do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento da UFRJ, disponível em: <http://www.iande.art.br>, acessado em: 19/04/2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, UNB, 1977.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Ed. MPEG/PR/MCT/CNPq, 1995.

ORO, Ari Pedro. *Tükúna: vida ou morte*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Caxias do Sul: Univers. de Caxias do Sul, 1977.

ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos: para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1997.

PALADINO, Mariana. “*Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “jovens” indígenas ticuna, Amazonas*”. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 2006.

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP, 2003.

PINHEIRO, Neon Solimões Paiva. *Mundos Tecidos: análise da identidade Marúbo na cidade de Atalaia do Norte/AM*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso Bacharelado em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Nº. 28, ano 10, junho de 1995, p.5-14.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SILVA, Sidney A. “Nacionalidade e etnicidade na tríplice fronteira norte”. *Cadernos CERU*, Série 2, vol. 19, nº. 1, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2000.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. “Indigenismo e Geopolítica – Projetos Militares para os Índios no Brasil”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (et. al) Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI – Museu Nacional, 1990. P. 60-85.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio”. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968-1995. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. “Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática de proteção fraternal no Brasil”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo*. RJ: UFRJ/Editora Marco Zero, 1987 (p.149-204).

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de; SCHWEICKARDT, Júlio César GARNELO, Luíza. O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de *screening* para dependência ao álcool. *Rev. psiquiatr. clín.* [online], vol.34, n.2, pp. 90-96. ISSN 0101-6083, 2007

TURNER, Victor. (1967). *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.

ULLÁN DE LA ROSA, Francisco Javier. “Los índios Ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización”. In: *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, nº 30, p.291-336, 2000.

ULLÁN DE LA ROSA, Francisco Javier. “Los límites de la ingeniería indigenista: la reestructuración del autogobierno entre los índios ticunas del Alto Amazonas”. In: *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Vol. 34, 2004.

ULLÁN DE LA ROSA, Francisco Javier. “La construcción del índio domesticado como categoría social y cognitiva entre los ticuna: para una psicología social de las relaciones de dominación en el Alto Amazonas”. In: *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 36, 2006. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es>>. Acesso em 20 mar. 2010.

VELHO, Gilberto Otávio. O Estudo do Comportamento Desviante: a contribuição da antropologia social. In: VELHO, Gilberto Otávio. Desvio e divergência: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

VERDUM, Ricardo. A cidadania multicultural e os limites do indigenismo brasileiro. Artigo. Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas - CEPPAC. Brasília: Universidade de Brasília.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. *Cargo Cult na Amazônia: Observações sobre o milenarismo Tukuna*. América Latina 6 (4). Rio de Janeiro, 1963.

WAGNER, Roy [1975]. *A Invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neo pentecostais*. Vol. II. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

ZÁRATE, Carlos G. *Silvicultores, siringueros y agentes estatales: El surgimiento de una sociedad transfronteriza en La Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Leticia: 41 Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazonico de Investigaciones (IMANI), 2008.

### DOCUMENTAIS

- Carta/Convite S/N 2013 – Comissão Organizadora da I Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Alto Solimões, de 04 de Fevereiro de 2013.

- Decreto n°. 6.117, de 22/05/2007 Política Nacional sobre o Álcool. In: SILVA, Luiz Fernando Villares e (Org.). Coletânea da Legislação Indigenista Brasileira. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008. (p. 513-514).
- Despacho da Procuradoria da República do Município de Tabatinga. Dispõe sobre provocação à FUNAI, Exército Militar – 8º Batalhão de Infantaria de Selva e Polícia Federal sobre posicionamento em face da violência e criminalidade motivada principalmente pelo uso de bebidas alcoólicas e substâncias entorpecentes pelos indígenas. Tabatinga, 03 de Março de 2010.
- Despacho da Procuradoria da República do Município de Tabatinga. Dispõe sobre manifestação do MPF a respeito da “auto-organização indígena” criada por lideranças da comunidade indígena Umariáçu entendendo como legítima e plenamente aplicável dentre os membros daquele grupo. PRAM-TBT/MPF. Tabatinga, 03 de Dezembro de 2008.
- Estatuto Único da Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL. Maio/junho de 2009.
- Memória de Reunião entre Procuradora da República de Tabatinga e lideranças, caciques e representantes da PIASOL. Arquivos da PRAM-TBT/MPF. Tabatinga, 22 de Fevereiro de 2010.
- Procedimento Administrativo – Inquérito Civil Público n°. 1.13.001.000060/2008-74. PRAM-TBT/MPF. Instaurado através de Portaria PRM/TBT n°. 049/2008. Tabatinga, 10 de Outubro de 2008.
- Relatório das Lideranças das Aldeias Indígenas Ticuna sobre a Segurança Pública. Conselho de Caciques Indígenas Ticuna – Comunidade Indígena Filadélfia – Terra Indígena Santo Antônio, 21 de Maio de 2012.
- Relatório Final da I Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Alto Solimões. Paulo Honorato Mendes e Odácio Susana Bastos (Coordenação da Comissão Organizadora). Comunidade Indígena Vendaval – Terra Indígena Eware II, 27 a 30 de Março de 2013.
- Relatório N° 001/2010 sobre o Procedimento Administrativo – Inquérito Civil Público n°. 1.13.001.000060/2008-74. Lilian Débora F. Lima e Mislene M. M. Mendes. Tabatinga. Procuradoria da República do município de Tabatinga, 2010.

## SITES CONSULTADOS

**A ABIN (Agência Brasileira de Inteligência) monitora as milícias, formadas por índios ex-soldado do Exército.** Folha Online. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br>>. Acesso em: 18 Mar. 2010.

**CARDOSO, Abdoral. “Polícia Indígena” perde 600 voluntários, mas ainda preocupa o governo.** Disponível em: <<http://www.amazoniadagente.com.br/?p=536>> 25 Nov. 2010. Acesso em: 28 Mar. 2011.

**Cresce número de suicídio de índios.** Disponível em: <<http://alagoas24horas.com.br>>. Acessado em: 29 Mai. 2010.

**Drogas – Cocaína nas comunidades indígenas.** Disponível em: <<http://www.bergochea.com.br>>. Acesso em: 12 Mai. 2010.

**Índios adotam lei seca em aldeias no Amazonas e criam 'polícia indígena'.** O Globo. Disponível em: <<http://www.uniad.org.br>>. Acesso em: 05 Abr. 2010.

**Índios negam milícia no Solimões (AM).** Disponível em: <<http://www.amazonasagora.com.br>>. Acesso em: 13 Mai. 2010.

**Líderes indígenas denunciam altos índices de violência e uso de drogas no Amazonas.** Disponível em: <http://pib.socioambiental.org>. Acesso em: 01 Fev. 2010.

**Milícia indígena pede aval do Ministério Público para usar armas.** Folha Online. Disponível em: <<http://tools.folha.com.br>>. Acesso em: 17 Nov. 2009

**Milícia indígena quer armas e patentes.** Blog do Mércio. Disponível em: <<http://merciogomes.blogspot.com>>. Acesso em: 11 Fev. 2010.

**Nacional: PF determina apuração nas aldeias do Alto Solimões.** O Jornal de Araraquara e Região. Disponível em: <<http://www.tribunaimpressa.com.br>>. Acesso em: 28 Fev. 2010.

**Parecer apoia ato de índios.** Manaus: Jornal Acrítica em: 21 Abr. 2009.

**PF investiga elo das FARC com milícias de indígenas no AM.** Folha Online em: 15/11/2009. Disponível em: <<http://www.infojus.com.br>>. Acesso em: 05 Abr. 2010.

**Polícia Federal investiga existência de milícia indígena no Amazonas.** Tribuna do Amazonas. Disponível em: <<http://www.tribunadomaranhão.com.br>>. Acesso em: 01 Set. 2010.

**Polícia ilegal controla aldeia há 1 ano.** FENAPEF. Disponível em: <<http://www.fenapef.org.br>>. Acesso em: 13 Abr. 2010.

**Procuradora deu aval para índios criarem policiamento.** Manaus: Jornal Acrítica em: 21/04/2009.

**Secretario defende criação da polícia indígena no Amazonas.** G1. Disponível em: <<http://g1.globo.com>>. Acesso em: 09 Nov. 2009.

SILVA, Carolina. **Falta de investimentos na segurança de fronteiras facilita o tráfico no AM.** Jornal digital Acrítica, Manaus/AM. Disponível em: <[http://acritica.uol.com.br/noticias/Manaus-amazonas-amazonia\\_0\\_766123384.html](http://acritica.uol.com.br/noticias/Manaus-amazonas-amazonia_0_766123384.html)> 01 de Setembro de 2012. Acesso em: 14 Set. 2012.

**Tikunas criam polícia indígena na Amazônia.** Lusa – Agência de Notícias de Portugal, em: 26/04/2009. Disponível em: <<http://tv1.rtp.pt>>. Acesso em: 05 Jun. 2010.

**Tikunas criam polícia indígena na Amazônia.** TVS Brasil. Disponível em: <<http://www.jornaltvs.net>>. Acesso: 14 Mai. 2009.

VALENTE, Rubens. **Caciques tentam conter "polícia" indígena em Dourados.** Folha de São Paulo. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc26049814.htm>> 26 Abr. 1998. Acesso em: 28 Set. 2011.

## REPORTAGENS

**Polícia Indígena no Amazonas.** Jornal da BAND/Reportagens. Exibido em: 25/03/2010. Disponível em: <http://www.band.com.br> , acessado em: 25/09/2010.

SILVA, Rui. **Força policial criada e formada por índios agem no Amazonas.** Jornal da RECORD. Rede TV Record. Exibido em: 30/09/2010. Disponível em: <http://r7.com>, acessado em: 04/10/2010.

**ANEXOS**

Carta de anuência dos Representantes da PIASOL, 2010

**POLÍCIA INDÍGENA DO ALTO SOLIMÕES (PIASOL)**  
**Comunidade Indígena Umariçu II, 22 de março de 2010**  
**Polícia Indígena de Umariçu**

De: Polícia Indígena do Alto Solimões PIASOL  
Para: Mislene Metchacuna Martins Mendes

**CARTA DE ANUÊNCIA DA POLÍCIA INDÍGENA DO ALTO SOLIMÕES**  
**(PIASOL) PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA**

Termo de Consentimento

Eu Odácio Susana Bastos, RG nº 670.158, CPF. 346.628.632.87,  
Coordenador-geral da PIASOL no Alto Solimões e Elias Grandes Ferreira, RG nº  
16.916.99-9, CPF. 524.637.452-52º Delegado-geral da PIASOL na Comunidade  
Indígena Umariçu II do município de Tabatinga/AM, viemos através deste documento,  
autorizar a Srª Mislene Metchacuna Martins Mendes, sob matrícula nº 20672899, a realizar  
sua pesquisa de finalização do Curso Bacharelado em Antropologia da Universidade  
Federal do Amazonas - INC/BC, sob título "O Contexto Social que possibilitou a criação da  
PIASOL" tendo como referência a atuação da PIASOL nas comunidades Umariçu I e II.

Nós Polícia Indígena do A. Solimões, aceitamos e participaremos das atividades  
propostas pela referida pesquisadora, ajudando-a junto a prática de sua pesquisa. Para  
tanto fica de contra partida mínima junto à Polícia Indígena do Alto Solimões, entrega de  
cópia do Projeto de Pesquisa inicial e material final, bem como, carta/convite para o dia da  
defesa da monografia da pesquisa.

Estamos cientes da importância desta atividade para esta organização.

Cordialmente,



Odácio Susana Bastos  
Coordenador-geral da PIASOL no Alto Solimões



Elias Grandes Ferreira  
2º Delegado-geral da PIASOL na comunidade Umariçu I

Comunidade Indígena Umariçu II, 22 de março de 2010

De: Comunidade Indígena Umariçu II  
Para: Mislene Metchacuna Martins Mendes

CARTA DE ANUÊNCIA DA COMUNIDADE INDÍGENA UMARIÇU II PARA  
REALIZAÇÃO DE PESQUISA

Termo de Consentimento

Eu GUSTAVO FERREIRA PERES....., RG nº 0905516-9,  
CPF. 099.368.582-04....., Cacique da Comunidade Indígena Umariçu II do  
município de Tabatinga/AM, venho por meio deste documento, autorizar a Sr<sup>a</sup>  
Mislene Metchacuna Martins Mendes, sob matrícula nº 20672899, a realizar sua  
pesquisa de finalização do Curso Bacharelado em Antropologia da Universidade  
Federal do Amazonas - INC/BC, sob título "O Contexto Social que possibilitou a  
criação da PIASOL" tendo como referência esta comunidade Umariçu II.

Nós COMUNIDADE UMARIÇU II....., aceitamos e participaremos  
das atividades propostas pela referida pesquisadora, ajudando-a junto a prática de  
sua pesquisa. Para tanto fica de contra partida mínima junto à Comunidade  
Indígena de Umariçu II, entrega de cópia do Projeto de Pesquisa inicial e material  
final, bem como, carta/convite para o dia da defesa da monografia da pesquisa.

Estamos cientes da importância desta atividade para nossa comunidade.

Cordialmente,

Cacique da Comunidade Indígena Umariçu II

  
Gustavo Ferreira Peres

Vice-cacique da Comunidade Indígena Umariçu II



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
MUSEU AMAZÔNICO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o (a) Sr (a). para participar da Pesquisa “A Trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões: Política Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna”, sob a responsabilidade da pesquisadora **Mislene Metchacuna Martins Mendes**, a qual pretende “compreender a criação e atuação da PIASOL tomando como referência fundamental o processo dinâmico da política Tikuna atual inserido no contexto da política indigenista brasileira”.

Por tratar-se de uma pesquisa etnográfica, com método de abordagem dialético, sua participação é voluntária e se dará por meio de entrevistas abertas, pois a análise dos dados se dará por meio da análise do discurso dos sujeitos da pesquisa.

Esta pesquisa não prevê riscos decorrentes de sua participação e tampouco algum impacto ambiental, social ou cultural ao povo Ticuna, uma vez que não haverá utilização de materiais biológicos e recursos genéticos na pesquisa. Se você aceitar participar, estará contribuindo para “refletir sobre mudanças significativas no contexto das comunidades indígenas do Alto Solimões, bem como, formular uma etnografia que relate a situação vivenciada pelos Ticuna nos dias atuais e ajude a compreender a motivação para criação da PIASOL como nova estratégia de reafirmação étnica Ticuna”.

Se depois de consentir sua participação o (a) Sr(a). desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O (a) Sr(a). não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o (a) Sr(a). poderá entrar em contato com o pesquisador no endereço Rua Nelson Noronha, n.º 284 – bairro: Colônia, CEP: 696.30-000 – Benjamin Constant/AM, pelo telefone: (097) 9153-0739 e (092) 9394-2956, ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFAM, na rua Teresina, 495, Adrianópolis – Manaus/AM, telefone: (092) 3305-5130.

**Consentimento Pós-Informação**

Eu, ODACIO SUSANA BASTOS, fui informado(a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias que serão ambas assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

  
Assinatura do participante



Impressão do dedo polegar  
Caso não saiba assinar



Assinatura do Pesquisador Responsável

Data: 23/07/2011

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE – Representante da PIASOL em Belém do Solimões, 2011.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
MUSEU AMAZÔNICO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o Sr. para participar da Pesquisa “A Trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões: Política Indigenista e Etnopolítica entre os Ticuna”, sob a responsabilidade da pesquisadora Mislene Metchacuna Martins Mendes, a qual pretende “compreender a criação e atuação da PIASOL tomando como referência fundamental o processo dinâmico da política Tikuna atual inserido no contexto da política indigenista brasileira”.

Por tratar-se de uma pesquisa etnográfica, com método de abordagem dialético, sua participação é voluntária e se dará por meio de entrevistas abertas, pois a análise dos dados se dará por meio da análise do discurso dos sujeitos da pesquisa.

Esta pesquisa não prevê riscos decorrentes de sua participação e tampouco algum impacto ambiental, social ou cultural ao povo Ticuna, uma vez que não haverá utilização de materiais biológicos e recursos genéticos na pesquisa. Se você aceitar participar, estará contribuindo para “refletir sobre mudanças significativas no contexto das comunidades indígenas do Alto Solimões, bem como, formular uma etnografia que relate a situação vivenciada pelos Ticuna nos dias atuais e ajude a compreender a motivação para criação da PIASOL como nova estratégia de reafirmação étnica Ticuna”.

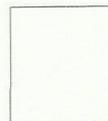
Se depois de consentir sua participação o Sr. desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O Sr. não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o Sr. poderá entrar em contato com o pesquisador no endereço Rua Nelson Noronha, n.º 284 – bairro: Colônia, CEP: 696.30-000 – Benjamin Constant/AM, pelo telefone: (097) 9153-0739 e (092) 9394-2956, ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFAM, na rua Teresina, 495, Adrianópolis – Manaus/AM, telefone: (092) 3305-5130.

**Consentimento Pós-Informação**

Eu, MANOEL DA SILVA ZAGURI, fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias que serão ambas assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Manoel da Silva Zaguri

Assinatura do participante



Impressão do dedo polegar  
Caso não saiba assinar

Mislene Metchacuna Martins Mendes

Assinatura do Pesquisador Responsável

Data: 17/03/2013